



*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, Laura Guidi, Annamaria Lamarra, Gabriela Macedo, Simona Marino, Lea Melandri, Marco Meriggi, Claudia Montepaone, Mariella Muscariello, Maura Palazzi, Pauline Schmitt-Pantel, 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.

Comitato di redazione: Laura Guidi, Annamaria Lamarra, Simona Marino

*Amministrazione, abbonamenti e pubblicità:* Filema edizioni, Corso Vittorio Emanuele 112, 80122 Napoli, [info@filema.it](mailto:info@filema.it), [www.filema.it](http://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 2008, Numero 4



©2009 Filema edizioni  
Corso Vittorio Emanuele, 112 – 80122 Napoli  
Tel./Fax 081661091  
[www.filema.it](http://www.filema.it)  
[info@filema.it](mailto:info@filema.it)

## Sommario

Editoriale	7
<b>Il tema: <i>Padri</i></b>	
Elisabeth Green, <i>Il padre</i>	11
Annamaria Lamarra, <i>Padri e figlie: una liaison dangereuse</i>	22
Elena Garritano, <i>L'uomo e la covvade: tra rito antropologico e sindrome della paternità</i>	32
Federica Marcozzi, <i>Il maschile e la paternità nelle nuove tecniche riproduttive</i>	45
Giuseppe Ferraro, <i>L'Antigone di Kierkegaard. Il padre della colpa, del discorso e della legge</i>	54
<b>Materiali</b>	
Angela Russo, <i>Un padre antipatriarcale: Giuseppe Ricciardi e le sue figlie</i>	69
Anna Zurolo, <i>La Melitzab. Tracce di un dono paterno</i>	89
Fortuna Procentese, <i>Ruolo paterno: sviluppi e implicazioni di genere nell'attuale contesto socio-culturale</i>	105
Francesca Marone, <i>Amore e bisogno</i>	117
<b>Interventi</b>	
Cristina Gamberi, <i>Il Padre</i>	145
<b>Letti e riletti</b>	
Laura Guidi, <i>Pater familias: uno sguardo storico</i>	151
Annamaria Lamarra, <i>Les filles de Karl Marx</i>	157
<b>L'evidenziatore</b>	
Laura Guidi, <i>Chi paga la crisi?</i>	163
<b>Femminismi postcoloniali e transnazionali</b>	
Wassyla Tamzali, <i>La giovane donna dai seni di pietra</i>	169

SOMMARIO

**Laboratorio di ricerca interdisciplinare**

- Claudia Montepaone (a cura di), Elena Garritano, Najlaa Mahboubi, Maria Marchese, Maria Luisa Martino, Filomena Tuccillo, *Laboratorio di Antigone 3 – Omosessualità femminile nella cultura antica e moderna. Dibattito seminariale* 187

**Genere e formazione**

- Giuseppe Ferraro, *La relazione padre/figlio nel processo formativo* 203  
Marcella Varriale, *Il canone letterario nei libri di testo* 207

**News**

- Laura Guidi, *Un catalogo, molte storie: due secoli di stampa femminile* 221  
Marcella Varriale, *La scuola estiva della Società Italiana delle Storiche* 225  
Quinto congresso della Società Italiana delle Storiche, Call for panels Progetto Sentimenti Differenti 227

## Editoriale

Non poteva mancare sulle pagine della *Camera Blu* una riflessione sui padri, e così sulle infinite declinazioni che il “paterno” ha significato per generazioni di donne. Come è stato ricordato nel numero dedicato al corpo, dai padri del pensiero occidentale discende il sistema di modellizzazione dei saperi che per secoli ha relegato la donna all’im-politicità dello spazio domestico, mentre nell’organizzazione simbolica del mondo, l’immagine di Dio padre, “creatore solitario della terra, del cielo e degli oceani” non ha mai smesso di condizionare il vissuto dell’altra metà del cielo. Dagli anni ruggenti del femminismo di piazza, quando le madri sembravano aver finalmente conquistato nell’immaginario delle figlie lo spazio che era stato loro sottratto, il principio del paterno non è mai stato seriamente indagato, forse in una sorta di inconsapevole tabù, come emerge dalle risposte date da figlie celebri in un libro intitolato per l’appunto *Fathers*. Le conquiste dei movimenti delle donne e i cambiamenti che ne sono derivati in tanti aspetti della vita sociale hanno indubbiamente messo in discussione il concetto antico di famiglia come trasmissione di valori funzionali alla società dei padri; in molti contesti, il primo uomo nella vita di ogni donna non è più l’unico garante del rapporto con l’esterno, con il mondo delle relazioni come ricordava Simone de Beauvoir ne *Il Secondo Sesso*. Oggi la complessità del rapporto con il padre, lo spazio fantasmatico che occupa in ciascuna di noi, la ricaduta che ha sulle relazioni tra i sessi e nel modo stesso in cui l’identità maschile si confronta con un’immagine antica, aprono nuovi scenari di indagine e di analisi agli studi di genere. In questo numero partiamo dal saggio di Elizabeth Green, che analizza come l’immagine di Dio padre sia al centro della critica al cristianesimo da parte del pensiero delle donne e quali rappresentazioni del divino siano state pensate in alternativa, proponendo così una rilettura della paternità divina. A seguire Annamaria Lamarra propone un attraversamento della relazione padri/figlie nella letteratura internazionale femminile/femminista, focalizzando lo sguardo su l’inciampo che la figura paterna costituisce ancora nella narrazione delle donne perchè coinvolge un immaginario sul quale pesano condizionamenti difficili da espellere. Elena Garritano affronta il tema della paternità nell’ambito della psicologia clinica esaminando la *sindrome della couvade*, un fenomeno ancora poco com-

preso, in cui un futuro padre fa esperienza dei sintomi somatici della gravidanza, soprattutto con il primo figlio. Nell'intervento di Federica Marcozzi si evidenzia come l'uso delle nuove tecniche riproduttive modifichi lo scenario della procreazione costringendo la società a ripensare la relazione parentale e i rapporti di genere. Giuseppe Ferraro mette a confronto la figura di Antigone, l'eroina della tragedia greca, con l'Antigone di Kierkegaard, la vergine custode del segreto del padre, mostrando come in lei l'etica, discorso tra padre e figlio, venga a compimento. Rimane la domanda quale relazione etica tra i sessi?

In **Materiali**, questo numero propone un attraversamento transdisciplinare del tema ripercorrendo in ambito storico, psicoanalitico e di psicologia sociale la figura paterna, che emerge con significativa ambivalenza anche negli **Interventi**, dedicati alla rilettura di testi letterari e storici centrati sul tema del ruolo paterno.

*Padri*

**Il tema**



Elisabeth Green\*

## *Dio Padre*

“Se Dio è maschio, allora il maschio è Dio”<sup>1</sup>. Così recita la critica alla figura di Dio padre formulata dalla già teologa cattolica Mary Daly. Il libro della Daly, *Al di là di Dio padre*, vera pietra miliare dell’allora nascente teologia femminista, viene pubblicato in Italia nel 1990 e tuttora si rivela, trentacinque anni dopo la sua prima uscita, di un’attualità sconcertante. Infatti, sia nell’immaginario popolare, sia nel pensiero teologico più articolato, la cristianità continua a pensare a Dio come padre. L’immagine paterna è talmente diffusa che è difficile immaginare Dio diversamente; Dio è stato raffigurato come padre in chiese e cattedrali lungo i secoli (basti pensare al capolavoro di Michelangelo nella Cappella Sistina, per dirne una), mentre la formula “nel nome del Padre...”, oltre ad essere il titolo di un film, viene ripetuta nelle liturgie e impressa nelle coscienze diverse volte al giorno nelle chiese di tutto il mondo. È talmente ovvio che Dio sia padre, che una versione banale di questa immagine viene persino usata per vendere una marca di caffè! In questo breve saggio vedremo come l’immagine di Dio padre sia al centro della critica al cristianesimo da parte del pensiero delle donne, quali immagini del divino siano state proposte in alternativa e se la paternità divina possa essere oggetto di una rilettura. Concentrerò la mia attenzione soprattutto sulla riflessione prodotta da una teologia di matrice cristiana e tirerò le somme, offrendo alcuni spunti alle nostre riflessioni.

Quando noi donne, sulla scia della seconda ondata del movimento femminista, siamo approdate alle facoltà di Teologia, abbiamo messo a frutto le analisi sviluppate nel corso della nostra liberazione per una teologia “a partire da sé” o, come si diceva all’epoca, a partire “dall’esperienza delle donne”<sup>2</sup>. Per quanto riguarda il cristianesimo, non si poteva ignorare

\* Elisabeth Green è pastora protestante con cura della chiesa battista di Grosseto; si occupa di “genere e cristianesimo” e di teologia femminista. Ha numerose pubblicazioni a suo carico, tra cui *Dal silenzio alla parola* (1992), *Lacrime amare* (2000), *Il Dio sconfinato* (2007), tutti pubblicati dalla Claudiana editrice.

<sup>1</sup> M. Daly, *Al di là di Dio padre*, Roma, Editori Riuniti, 1990, p. 27.

<sup>2</sup> Per la genesi di questo movimento: cfr. la voce “Teologie al femminile”, G. Alberigo, G. Ruggieri, R. Rusconi (a cura di), *Il Cristianesimo. Grande atlante*, vol. III, Torino, UTET, 2006, pp. 1336-1339.

il nesso tra un ordine simbolico maschile imperniato sulla figura di Dio padre e un ordine, sia sociale che ecclesiale, in cui gli uomini occupavano posizioni di autorità e potere da cui le donne erano escluse. In altre parole, balzava agli occhi come il potere del Padre fondava e legittimava il potere dei padri. Si partiva dal concetto di patriarcato per sottoporre il cristianesimo e il suo sistema simbolico a una dura critica. Non erano e non sono in gioco solo le varie realtà ecclesiastiche (sebbene nel nostro paese la natura patriarcale della chiesa cattolica e del suo potere non siano da sottovalutare), bensì la stessa visione del mondo delle società occidentali formatesi all'insegna del cristianesimo.

Non si diceva, ovviamente, che il patriarcato fosse inventato dal cristianesimo, ma che il cristianesimo, nascendo all'interno di realtà patriarcali come il giudaismo e la società grecoromana, non poteva che assumere una forma patriarcale. Afferma Daly: "Le immagini e i valori di una data società sono stati proiettati nel regno dei dogmi e degli 'Articoli di fede', e questi a loro volta giustificano le strutture sociali che li hanno generati e li rendono credibili"<sup>3</sup>. Il cristianesimo, quindi, diventa un veicolo straordinariamente efficace del patriarcato, conferendogli un'aura di sacralità. Possiamo dire che nell'Occidente cristiano tutta una serie di rapporti di potere diseguali sono stati battezzati "nel nome del Padre", cosicché "Dio come padre governa il mondo, santi padri governano la chiesa, padri clericali governano il laicato, i maschi governano le femmine, i mariti le mogli e i figli, e infine l'umanità governa il creato"<sup>4</sup>. Bisogna precisare che la filosofia femminista avrebbe poi affinato la nozione di patriarcato formulando, nel campo della teologia, per esempio, il concetto di *kivriarchia* – "il dominio dell'imperatore/padrone/signore/padre/marito sui suoi subordinati"<sup>5</sup>. Tuttavia, non si è mai voluto dire che il patriarcato fosse il governo degli uomini sulle donne *tout court*. Le donne possono trovarsi in posizioni di dominio, mentre alcuni tra gli uomini occupano delle posizioni subordinate. Il punto è che tale gerarchizzazione delle relazioni tra persone anche nell'ambito dello stesso genere, oppure tra popoli diversi, o tra l'umanità e la natura, è stata pensata attraverso la differenza sessuale: come se la relazione tra i generi fosse il modello per tutti gli altri rapporti gerarchizzati.

<sup>3</sup> M. Daly, cit., p. 21. Cfr. L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editori Riuniti, 1991, p. 47: "Io penso che non si possa correggere un disordine sociale senza fare ordine simbolico".

<sup>4</sup> A. Carr, *Grazia che trasforma. Tradizione cristiana e esperienza delle donne*, Brescia, Queriniana, 1991, p. 163.

<sup>5</sup> E. Schüssler Fiorenza, *Gesù. Figlio di Miriam, profeta della Sofia*, Torino, Claudiana, 1996, p. 28.

Non è la prima volta che la figura di Dio padre viene sottoposta ad una critica serrata. È possibile, infatti, leggere una buona parte della modernità come la storia dell'emancipazione dalla figura di Dio padre, presa di mira da filosofi come Marx, Nietzsche e Freud. Liberarsi dal Padre padrone diventa un requisito per costruire l'umano nelle diverse forme auspicate da questi e altri pensatori. L'emancipazione dei borghesi dai monarchi, degli operai dai padroni, dei popoli colonizzati dai colonizzatori, sono tutte istanze di liberazione dalla paternità divina<sup>6</sup>. Tuttavia, bisogna aspettare la critica femminista perché la natura sessuata del Padre venga messa in evidenza. In altre parole, mentre si smascherava una paternità divina che legittimava relazioni di dominio e subordinazione di vario tipo, si passava allegramente sopra il fatto che la figura di Dio padre era sessuata al maschile. È proprio questo il *novum* del pensiero delle donne, mettere al centro della critica a Dio padre la differenza sessuale e trarne le conseguenze: "Se Dio è maschio, allora il maschio è Dio".

Abbiamo visto che per Daly ed altre l'ordine simbolico proprio del cristianesimo è frutto di una proiezione in cielo (una sacralizzazione) di un patriarcato terrestre. Le teologhe femministe si propongono di far compiere ai simboli un viaggio inverso, di ripensarli e immaginarli in modo differente, per poter trasformare la realtà sociale ed ecclesiale. Possiamo dire quindi che, attraverso la critica di Dio padre, le teologhe femministe si prefiggono tre obiettivi: operare una trasformazione della realtà sociale, trasformando i suoi simboli; mettere le donne in grado di partecipare alle potenzialità liberatrici del divino (rese inaccessibili dall'immagine ingombrante del padre); liberare Dio stesso dalla sua cattività patriarcale.

"L'ordine simbolico patriarcale", ci informa Cavarero, "si fonda su una logica assai singolare che, a dispetto del fatto che gli esseri umani sono dell'uno o dell'altro sesso, assume il solo sesso maschile come paradigma dell'intero genere umano"<sup>7</sup>. Sebbene la testimonianza del libro della Genesi (1,27) sia chiara – Dio fece l'essere umano a sua immagine e somiglianza maschio e femmina – l'ordine simbolico maschile ha espulso il femminile sia dalla divinità che dall'umanità. Uno dei problemi della figura di Dio padre è che è un simbolo *esclusivamente* maschile, il quale rispecchia e rafforza l'*androcentrismo* dell'ordine simbolico patriarcale. La logica è la seguente: poiché il genere umano è fatto ad immagine di Dio e poiché il maschile è paradigma dell'intero genere umano, Dio non può che essere maschile (e padre). Poiché Dio è padre, l'essere umano sessuato al femmi-

<sup>6</sup> W. A. Visser't Hooft, *The Fatherhood of God in an Age of Emancipation*, Ginevra, World Council of Churches, 1982.

<sup>7</sup> F. Restaino, A. Cavarero, *Le filosofie femministe*, Torino, Paravia, 1999, p. 116.

nile non può essere fatto ad immagine e somiglianza di Dio. Mentre da un lato ogni traccia del femminile viene espulsa dal divino, dall'altro la donna non viene considerata fatta ad immagine di Dio, almeno non tanto quanto l'uomo. L'apostolo Paolo sembra aver avuto in mente questa idea quando scriveva (in un brano notevolmente contorto) che l'uomo è "immagine e gloria di Dio ma la donna è la gloria dell'uomo" (1 Cor 11,7). Fino al secolo scorso, infatti, la teologia cristiana ha dato prova di tutta la sua fantasia, trovando mille modi per sostenere che la donna non è immagine di Dio nella stessa misura dell'uomo.

Che cosa sta accadendo? La famiglia patriarcale viene sacralizzata e presa a modello per altre relazioni gerarchiche. Dio padre, "dal quale ogni famiglia nei cieli e sulla terra prende nome" (Ef. 3,15), fonda e legittima l'autorità dei padri terreni. Sebbene sembri che questa tendenza non appartenga allo strato più antico del cristianesimo delle origini (cosicché si è ipotizzato un processo di patriarcalizzazione delle chiese), ne abbiamo già qualche riscontro negli scritti tardivi del Nuovo Testamento. Così, nella stessa Lettera agli Efesini leggiamo: "Mogli siate sottomesse ai vostri mariti, come al Signore; il marito infatti è capo della moglie, come Cristo è capo della chiesa" (5,22). Se queste parole ci sembrano lontane anni luce dalla nostra realtà, ricordiamoci che fino a pochi decenni fa anche nel nostro paese il maschio era ancora considerato capofamiglia con una serie di privilegi accordatigli dal diritto civile. Inoltre, nelle liturgie matrimoniali delle varie chiese la sposa prometteva di ubbidire al marito. Poiché il cristianesimo ha declinato il rapporto tra l'essere umano e Dio padre in termini di ubbidienza e sottomissione, insegnando al contempo l'ubbidienza e la sottomissione ad ogni altro tipo di autorità paterna (ossia patriarcale), esso ha contribuito enormemente a mantenere le donne in una posizione subalterna. Possiamo dire di più: fenomeni aberranti ed endemici, come la violenza sulle donne, sono stati tollerati e talvolta istigati da un (dis)ordine simbolico imperniato sulla figura di Dio padre<sup>8</sup>.

La relazione gerarchica tra maschio e femmina propria della famiglia patriarcale, la cui autorità deriva da Dio padre, è stata presa a modello, come abbiamo detto, per vari altri rapporti. Nei suoi scritti, la teologa cattolica Rosemary Ruether ha analizzato il modo in cui il cristianesimo, pensando tutta una serie di antinomie, ha declinato il primo termine al maschile e il secondo al femminile: Dio-creato; umano-mondo; storia-natura; anima-corpo; spirito-materia; grazia-peccato; bene-male<sup>9</sup>. Non è

<sup>8</sup> E. Green, *Lacrime amare. Cristianesimo e violenza contro le donne*, Torino, Claudiana, 2000.

<sup>9</sup> Per esempio: R. Radford Ruether, *Gaia e Dio. Una teologia ecofemminista per la guarigione della terra*, Brescia, Queriniana, 1995.

difficile vedere, quindi, come il mettere in questione uno di questi termini, Dio padre appunto, va a destabilizzare tutto un sistema simbolico e teologico che per secoli ha operato identificando le donne con il corpo, per esempio, e il corpo col peccato (la donna tentatrice ancora oggi tirata in ballo per vendere un liquore o un gelato), e tenendo rigorosamente separati i due termini della dicotomia. Mettere in questione l'immagine di Dio padre, quindi, vuol dire ripensare tanto l'attribuzione di genere ai termini delle opposizioni, quanto il loro modo di relazionarsi reciprocamente; significa, inoltre, mettere in questione un modo di pensare che non è stato circoscritto al cristianesimo e alle chiese, ma è largamente prevalso, fino a pochi decenni fa, nella società occidentale in generale. Non solo, come abbiamo detto, potremmo seguire il nesso tra la violenza sulle donne e l'immagine di Dio padre, ma potremmo anche tracciare, per esempio, il rapporto tra paternità divina e sviluppo tecnologico, sfruttamento ambientale, crisi ecologica<sup>10</sup>.

Fin qui abbiamo messo a fuoco (sebbene per sommi capi) la critica femminista al simbolo di Dio padre, critica ampiamente documentata da un numero sterminato di scritti, i quali esplorano le diverse sembianze assunte dal Dio padre lungo i secoli. A questo punto, però, il nostro percorso si biforca perché, se la critica alla figura di Dio padre è ampiamente condivisibile (ed è difatti condivisa) da donne di provenienze e orientamenti filosofici e teologici diversi, l'esplorazione o ri-costruzione del simbolo divino prenderà strade diverse (sebbene, a differenza della riflessione maschile, con varie possibilità di contaminazione). Da un lato, studiosi come Daly, Christ e Irigaray, esploreranno simboli esclusivamente femminili per il divino – talvolta, come nel caso di Daly o Starhawk, riprendendo dalle mitologie di tutto il mondo immagini esclusivamente femminili per proporre una spiritualità in grado di accompagnare e potenziare il divenire delle donne. In questo modo, si dà luogo a ciò che è stata chiamata una sorta di neo-paganesimo – ampiamente diffuso anche nel nostro paese –, completo della sua ritualità incentrata sulla Dea (in una delle sue molteplici forme), nonché (di conseguenza) sulla bontà del corpo femminile e sulla vicinanza alla natura. Dall'altro, esiste tutta una riflessione teologica poco conosciuta e ancor meno diffusa nel nostro paese (nonostante lo sforzo di varie teologhe italiane) da parte di donne che scelgono di ripensare Dio dall'interno della tradizione cristiana e delle sue coordinate. Su questa ora concentrerò la mia attenzione.

<sup>10</sup> Cfr. Ead., nonché D. F. Noble, *Un mondo senza donne. La cultura maschile della Chiesa e la scienza occidentale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994, e tutto il filone ecofemminista, sul quale vedi F. Restaino, A. Cavarero, cit., pp. 120 e s.

I due gruppi sono d'accordo nel ritenere che, per destabilizzare l'ordine simbolico patriarcale imperniato sulla figura di Dio padre, bisogna pensare Dio al femminile. Non già aggiungere una dimensione femminile ad un Dio maschile, magari adducendo una complementarità tra i generi (sebbene questa proposta abbia avuto qualche momento di gloria), bensì riconoscere la capacità e la legittimità del femminile per poter dire Dio. Il pensiero delle donne è concorde: alle donne manca un divino femminile<sup>11</sup>. A questo punto, è importante riconoscere che le teologhe cristiane muovono la loro critica a Dio padre dall'*interno* della tradizione cristiana. Poiché le scritture attestano, senza ombra di dubbio, che la donna è fatta ad immagine di Dio, la sua immagine è atta a dire Dio tanto quanto quella maschile. Secondo questo punto di vista, una teologia (con le sue immagini, le sue liturgie, i suoi edifici e tutti i suoi prodotti culturali) che non dice Dio al femminile è, nella migliore delle ipotesi, un pensiero parziale, mentre, nella peggiore, è idolatra. In altre parole, le teologhe femministe accusano il cristianesimo di aver reificato l'immagine di Dio padre, trasformandolo in un idolo davanti al quale prostrarsi. I teologi sono accusati di aver dimenticato una regola fondamentale del discorso teologico, ovvero la distanza che separa la realtà divina dalle nostre costruzioni verbali. Sia che si utilizzino teorie della metafora, sia che si faccia appello all'analogia, le teologhe femministe insistono che la riflessione teologica maschile manca il suo obiettivo. Il discorso teologico responsabile *richiede* che Dio sia detto al femminile<sup>12</sup>. Ruether, per esempio, ritiene che la critica femminista alla teologia patriarcale attualizzi la critica profetica che troviamo nelle scritture ebraiche, ripresa poi ampiamente da Gesù. Ma dove trovare, in un ordine simbolico così androcentrico come quello cristiano, dei simboli femminili?

Risponderò brevemente a questa domanda prima di tornare al nostro tema principale. Notiamo subito che le studiose non concordano nel definire fino a che punto il cristianesimo e il suo sistema simbolico sia ipotettato all'ordine patriarcale. Bisogna dire che la critica a Dio padre, così come l'abbiamo delineata, è sicuramente più appropriata alla forma che il cristianesimo assunse nel suo progressivo incontro con la cultura greca e l'impero romano; questo significa che i testi sacri, sebbene anch'essi un prodotto dell'ordine simbolico patriarcale, possono rivelarsi una fonte di simboli alternativi. Inoltre, con l'affermarsi progressivo della paternità divina, assistiamo ad un emergere del femminile nella figura di Maria. Sebbene

<sup>11</sup> Cfr. L. Irigaray, "Donne divine", in *Sessi e genealogie*, Milano, La Tartaruga, 1989, pp. 67-86.

<sup>12</sup> Ad esempio: S. McFague, *Modelli di Dio. Teologia per un'era nucleare ecologica*, Torino, Claudiana, 1998 ed E. A. Johnson, *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, Brescia, Queriniana, 1999.

la figura di Maria sia un simbolo complesso, frutto in parte di proiezioni maschili e quindi portatrice di una stereotipia femminile, essa raccoglie e trasmette anche i residui di eventuali modi di dire Dio al femminile. Uno di questi modi consiste nella figura della divina sapienza, Sofia, la quale ha destato molto interesse tra le teologhe. Sarà compito delle ermeneute femministe vagliare questo variegato materiale per avvicinarci ad un divino femminile<sup>13</sup>.

La teologa cattolica Elisabeth Johnson si è mossa in questa direzione. Nelle sue ricerche sulla divina sapienza – a cui alludono diversi testi delle sacre scritture – Johnson articola una visione di Dio come “Coei che è”<sup>14</sup>. In altre parole, ispirandosi soprattutto alla figura di Sofia, ma anche ad altri simboli e metafore femminili come la Shekinah, Johnson declina al femminile il nome divino rivelato a Mosè, divenuto centrale per una certa impostazione teologica. La teologa protestante McFague percorre, invece, una strada diversa, chiedendosi che cosa voglia trasmettere la paternità divina<sup>15</sup>. Secondo lei, ciò che è in gioco nella paternità divina non è la maschilità in sé, bensì l’idea di Dio come genitore. Dio si rapporta all’umanità anche (ma non in modo esclusivo) come un genitore con i suoi figli e figlie, accompagnandoli, facendoli crescere, provvedendo alle loro necessità, schierandosi dalla loro parte, spronandoli e via dicendo. In altre parole, Dio padre lo si può benissimo dire come Dio madre ed è questo che fanno McFague, Johnson e altre.

Lasciamo questo tema senza ulteriori approfondimenti per riprendere il nostro argomento principale e chiederci se e in che modo Dio padre possa figurare in una teologia femminista. Ferma restando la critica alla paternità divina come l’abbiamo delineata, è possibile rileggere questo simbolo in modo che non sia alienante per le donne?

Molte teologhe, abbiamo detto, sono convinte che il cristianesimo stesso richieda una lettura critica dei suoi simboli: è la stessa figura divina a mettere in questione gli ordini sociali e simbolici ingiusti. In altre parole, poiché Dio è padre (e vedremo tra breve in che modo), nessun padre terreno può appropriarsi dell’autorità paterna. Gesù, infatti, dice: “Non chiamate nessuno sulla terra vostro padre perché uno solo è il Padre vostro, quello che è nei cieli” (Mt. 23,9). Notiamo, *en passant*, che il detto, rivolto a esponenti della religione istituzionalizzata, contiene una forte critica, la quale lungo i secoli è andata largamente disattesa. Se, da un lato, la pater-

<sup>13</sup> Cfr. E. Schüssler Fiorenza, cit.

<sup>14</sup> E. A. Johnson, cit.

<sup>15</sup> S. McFague, cit., ma anche la sua opera precedente: *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*, Philadelphia, Fortress, 1982.

nità divina mette in questione le pretese umane di esercitare un'autorità patriarcale, dall'altro, il modo di agire che Gesù testimonia (in quanto, almeno, messaggero divino) ridefinisce tale autorità. Gesù, infatti, capovolge le relazioni gerarchiche del patriarcato, ponendo al centro della vita collettiva (e quindi delle relazioni) l'ultimo nella gerarchia patriarcale, il bambino, e propone, a coloro che occupavano o ambivano una posizione di dominio, il servizio. In altre parole, è possibile leggere la proposta di Gesù come un capovolgimento delle gerarchie patriarcali. In qualche modo quindi, la vita, la morte e la resurrezione di Gesù – visto come rappresentante di Dio –, dichiarerebbero la fine del patriarcato, proponendo un altro modo di vedere Dio, al di là di Dio padre appunto<sup>16</sup>.

Vale la pena esplorare brevemente la paternità divina secondo i testi sacri. Senza minimizzare la natura chiaramente patriarcale (e androcentrica) della testimonianza biblica, la quale utilizza una varietà di immagini per dire Dio, alcune delle quali (ma non tutte) maschili – re, pastore, signore, marito e via dicendo –, nelle scritture ebraiche spicca per la sua quasi assenza la figura di Dio padre. Nell'Antico Testamento, Dio non viene mai invocato come padre e, afferma Ricoeur, “la designazione di Dio come padre è quantitativamente insignificante”, limitata ad una ventina di volte<sup>17</sup>. Ciò che è interessante per il nostro tema è che la paternità di Dio viene scissa dalla sua caratteristica principale, la generazione! Le scritture ebraiche descrivono il rapporto tra il popolo di Israele e Dio sì in termini di figliolanza, ma tale figliolanza non dipende dall'essere stato generato da Dio, bensì da Dio eletto o adottato. In altre parole, la figliolanza di Israele non dipende da un atto di procreazione divina da parte di Dio padre, ma da una libera scelta; Israele non nasce come figlio, ma viene *adottato*<sup>18</sup>. Per dirla in breve, questo significa che Dio non è un patriarca che legittima i rapporti del patriarcato a capo di una genealogia maschile; anzi, in molte storie del primo Testamento, Dio sceglie di portare avanti il suo progetto sconvolgendo l'ordine patriarcale, per esempio operando non attraverso il primogenito, ma attraverso il secondogenito o il figlio minore di una famiglia, o inserendo nella genealogia maschile donne dal comportamento ses-

<sup>16</sup> A tal proposito: R. Radford Ruether, *Sexism and God-Talk. Towards a Feminist Theology*, Boston, Beacon Press, 1983. Prendo spunto da questo pensiero in E. Green, *Il Dio sconfinato. Una teologia per donne e uomini*, Torino, Claudiana, 2007. Gesù, in quanto figura maschile, chiaramente fa parte dello stesso ordine simbolico, ma la sua designazione come Figlio del Padre rimane al di fuori dell'argomento di queste poche pagine.

<sup>17</sup> P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, Jaca Book, 1977, p. 497.

<sup>18</sup> Per questo e ciò che segue, cfr.: E. Green, “Il Padre nostro visto con gli occhi di una donna”, in *Il padre nostro. Preghiera di tutti*, Segretariato per l'Ecumenismo e il Dialogo (a cura di), Bologna, EDB, 2000, pp. 19-29.

suale spregiudicato. La storia di Israele inizia, infatti, con l'ordine rivolto ad Abramo di *lasciare la casa di suo padre*.

È nel Nuovo Testamento, quindi, che la designazione di Dio come padre prende piede fino a quasi esautorare altre possibilità di dire Dio. Nei Vangeli assistiamo ad un uso crescente del termine padre per dire Dio (poco frequente nel primo Vangelo, Marco, quasi totalizzante nell'ultimo, Giovanni), sviluppo che potrebbe rispecchiare la patriarcalizzazione del cristianesimo primitivo cui si è accennato. Molto è stato scritto circa la piccola parola aramaica *abbà*, "padre" o "papà", il cui uso è attribuito a Gesù nella sua preghiera nel Getsemani. Senza dubbio, questa parola aveva una notevole importanza per i primi cristiani, come tipo di marchio di appartenenza a Dio. Difatti, l'apostolo Paolo la riporta due volte: "E perché siete figli, Dio ha mandato lo Spirito del Figlio suo nei nostri cuori che grida: 'Abbà, Padre'" (Gal. 4,6). Questo testo, insieme al suo parallelo nella lettera ai Romani (8,15), ha delle implicazioni per il nostro tema. Notiamo subito che, anche qui, l'idea è di figliolanza adottiva, ma attinente al nostro proposito è che tale adozione come figlio o figlia (dobbiamo includerci in un testo esclusivo!) fa parte di un percorso di libertà e di emancipazione da altri padroni interni ed esterni. In altre parole, questi due testi incentrati sulla parola "*abbà*" – padre come immagine di Dio – suggeriscono che la paternità di Dio non ci mantenga necessariamente (come ha sostenuto la critica femminista) in una posizione subalterna, ma possa giocare un ruolo nella nostra emancipazione.

Questa scoperta, l'uso da parte delle Sacre Scritture di Dio padre in un chiaro contesto di emancipazione, ci porta all'ultima parte del nostro percorso, ovvero alla complessità dei simboli. Condivido la tesi base della critica femminista alla figura di Dio padre, che sostiene che l'ordine simbolico legittimo (e, parlando di Dio, sacralizza) l'ordine sociale di cui è il riflesso e che per trasformare l'ordine sociale anche quello simbolico va cambiato. Tuttavia, per importante che sia questa tesi e tutta la riflessione che ne è scaturita, essa non riesce a spiegare fino in fondo come operano i simboli. Infatti, come sostiene la storica Caroline Bynum, i simboli sono complessi e la loro interpretazione dipende da tanti fattori, inclusi quelli del genere e del contesto. In altre parole, non è detto che i simboli sessuati (al maschile o al femminile) siano appresi nello stesso modo sia da uomini che da donne, né che lo stesso simbolo significhi la stessa cosa in contesti culturali diversi: "I simboli di genere si riferiscono al genere per affermarlo o contrastarlo, sostenerlo o metterlo in questione; e il loro significato principale può non avere niente a che fare con ruoli maschili e femminili"<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> C. Walker Bynum, "The Complexity of Symbols", in C. Walker Bynum, S.

Citiamo un esempio: spesso si rimprovera al cristianesimo protestante di avere espulso dal suo ordine simbolico qualsiasi immagine femminile. Difatti, sembra che le chiese (intese come edifici) spoglie del protestantesimo additino un Dio spoglio da qualsiasi allusione al femminile, un maschio come si deve, per così dire. Tuttavia, bisogna constatare che nelle chiese nate sulla scia della Riforma protestante (nel nostro paese, i valdesi, i luterani, i metodisti e i battisti) le donne accedono al ministero pastorale alla pari degli uomini e sono pienamente inserite a tutti i livelli nel processo decisionale. Mentre nelle chiese protestanti con un'organizzazione episcopale (e quindi gerarchica) le donne hanno notoriamente più difficoltà ad accedere ai ranghi più alti, nelle chiese con un'organizzazione di tipo congregazionalista le donne si trovano ad occupare gli incarichi più alti. Anche nella chiesa cattolica le donne sono presenti e attive a moltissimi livelli; tuttavia, rimangono rigorosamente escluse dal ministero ordinato. Nonostante l'onnipresenza del simbolismo femminile codificato nella figura di Maria (la quale, pur essendo *Mater dei* non è però una figura divina), le donne sono escluse dal ministero sacerdotale e dal potere decisionale esercitato dalla gerarchia ecclesiastica. In altre parole, non c'è un rapporto semplice e diretto tra simboli femminili e potere delle donne; anzi, in un saggio illuminante, la sociologa Luisa Accati mette l'esiguo numero di donne presenti nella politica e nelle istituzioni del nostro paese (siamo ultimi in Europa!) in rapporto (inverso) alla posizione accordata alla madre simbolica dalla nostra cultura. La figura materna, infatti, gioca un ruolo fondamentale nella costellazione simbolica dell'Italia, garantendo, secondo Accati, la supremazia della chiesa sulla sfera pubblica, nonché una serie di rapporti complessi tra donne e uomini, da una parte, e tra uomini, sempre figli pur essendo mariti e uomini-padri pur non avendo figli, dall'altra<sup>20</sup>.

In questo breve saggio ho delineato la critica rivolta dal pensiero delle donne alla figura di Dio padre, soprattutto come essa è stata ideata e trasmessa dal cristianesimo. Concentrandomi sulla critica teologica (e quindi lasciando inesplorate altre piste di stampo più filosofico rappresentate nel nostro paese dal pensiero, per esempio, di Luce Irigaray e Luisa Muraro), abbiamo visto come la figura di Dio padre venga considerata il perno di un ordine simbolico e sociale, teologico ed ecclesiale, che esclude le donne, rendendoci subalterne e periferiche al potere maschile. Mettere in questione Dio padre, centro di un sistema patriarcale e androcentrico, significa ripensare intere categorie teologiche costruite sull'opposizione gerarchica

Harrell, P. Richman, *Gender and Religion. On the Complexity of Symbols*, Boston, Beacon Press, 1986, p. 2.

<sup>20</sup> L. Accati, *Il mostro e la bella. Padre e madre nell'educazione cattolica dei sentimenti*, Milano, Cortina, 1998, pp. 249 e ss.

del maschile e femminile. Poiché molte studiose ritengono che il cristianesimo stesso richieda un'elaborazione continua dei suoi simboli, immagini e linguaggio per rimanere fedele alla sua vocazione liberatrice, ho accennato ad alcuni modi di dire Dio al femminile ispirati ad elementi della tradizione che sono stati dimenticati o messi da parte, come la divina Sofia. Tornando alla figura di Dio padre e partendo dai testi riconosciuti autorevoli da tutte le chiese, ho voluto esplorare il significato di tale paternità, la quale potrebbe avere meno a che fare con la maschilità patriarcale e di più con la messa in discussione di genealogie e strutture patriarcali. Si è scoperto anche che, per alcune aree del cristianesimo delle origini, riconoscere Dio *abbà* avesse conseguenze liberanti; e non abbiamo voluto escludere che in quelle aree, allora come oggi, ci fossero delle donne. Tutto questo ci ha portato a dover constatare la complessità dei simboli, i quali producono in ambienti diversi effetti diversi e mutevoli, con risultati talvolta sorprendenti. Tuttavia, la mole di materiale messo in campo da studiose (e qualche timido studioso) che additano Dio padre insieme al suo Figlio (la cui presenza in queste pagine è passata pressoché inosservata) come perno di un ordine socio-simbolico patriarcale, che nell'Europa fiera delle sue radici cristiane stenta a morire, non deve essere più ignorata, ma deve spronarci a continuare a pensare Dio in modo nuovo, *al di là di Dio padre*.

Annamaria Lamarra\*

*Padri e figlie: una liaison dangereuse*

*La vita del padre ha un prestigio misterioso: le ore che egli trascorre a casa, la stanza in cui lavora, gli oggetti che ha intorno, i suoi hobbies hanno un carattere particolare. E' lui che mantiene la famiglia e ne è il capo responsabile. In genere il suo lavoro lo porta fuori di casa, e così attraverso di lui la famiglia comunica con il resto del mondo. Egli incarna quell'immenso, difficile, avventuroso luogo. Egli personifica la trascendenza. Egli è Dio.*

Lo scriveva più di quarant'anni fa Simone de Beauvoir ne *Il secondo Sesso*. Da allora, in molte parti del mondo le cose sono certo cambiate. Il femminismo ha messo in discussione la società dei padri, ha conquistato spazi prima preclusi alle donne, ha ridisegnato la mappa dei saperi riscrivendo campi e categorie della conoscenza attraverso generi nuovi, quali la storia delle donne o la geno-critica – la critica letteraria femminista. Ma nel frattempo, cosa ne è stato del padre? Del primo uomo nella vita di ogni donna? Lo abbiamo semplicemente messo da parte, sostituendo al suo potere quello della madre, a cui da tempo sono dedicati libri e convegni?

Le prime a pre-occuparsene sono state molti anni fa alcune scrittrici e studiose inglesi in un libro, *Fathers*<sup>1</sup>, edito dalla Virago, la ben nota casa editrice londinese. In maniera rivelatrice, diversamente da altri testi affermatissimi in patria e fuori, *Fathers* attraversò in sordina il mercato editoriale. In terra d'Albione il libro fu poco discusso, nonostante dicessero la loro figlie celebri come Doris Lessing, Angela Carter, Adrienne Rich. Le ragioni emergono dal libro stesso che a distanza di più di vent'anni non ha perso di attualità.

*Noi tutti finiamo per usare i nostri genitori come sogni ricorrenti nei quali immergerci quando ne abbiamo bisogno – scrive Doris Lessing – loro sono sem-*

\* Annamaria Lamarra è docente di Letteratura inglese presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II". È autrice e curatrice di numerosi testi nell'ambito degli studi di genere. Tra le sue pubblicazioni recenti: *Behn Aphra*, in *The Oxford Encyclopedia of Women in World History*, Oxford, 2008; *Aphra Behn and The Rise of Individualism in the Novel*, in A. Lamarra, B. Dhucicq, *Aphra Behn In \ And Our Time*, Paris, 2008. Di Aphra Behn ha tradotto e curato i volumi: *Oroonoko, Lettere d'amore a un gentiluomo* e *Lettere d'amore tra un gentiluomo e sua sorella*.

<sup>1</sup> U. Owen (ed.), *Fathers*, London, Virago Press, 1983.

*pre lì, pronti ad essere amati o odiati; ma ora mi accorgo che per mio padre non sono sempre stata lì. Prima d'ora ho certo scritto di lui, ma in romanzi o racconti che per statuto non hanno l'obbligo di raccontare la verità. Scrivere queste pagine è difficile perché questa volta, al contrario, il racconto deve essere 'vero'.*

“Per un quarto d'ora me ne sono stata davanti alla macchina da scrivere, cercando di essere onesta con me stessa, tentando di capire perché scrivere di lui mi sembra così pericoloso, e tuttavia così necessario”, racconta Adrienne Rich, che pure a partire da *Nato di Donna*<sup>2</sup> non smetterà di occuparsi delle conseguenze del potere maschile sull'altra metà del cielo.

Il disagio di Adrienne Rich e Doris Lessing è condiviso dalle altre co-autrici del volume. “Romper il silenzio, rompere il tabù, devo lottare contro la sensazione del tradimento, della mancanza di lealtà”, commenta Michèle Roberts, scrittrice, autrice di romanzi da allora tradotti anche in Italia.

Per molte il problema è un riconoscimento che spesso non ci sarà: “Volevo la sua approvazione” – racconta ancora Adrienne Rich – “per la donna che ero, che aveva fatto le sue scelte, preso le sue decisioni. Finalmente mi resi conto che questo non sarebbe mai accaduto”. Come tante altre, in contesti diversi, con storie diverse, le autrici riconoscono che “l'approvazione delle donne ci rende felici, ma non ci fa sentire brave, l'approvazione maschile non ci rende felici, ma ci fa sentire brave e al sicuro”.

Sono affermazioni che oggi possono suonare superate, giacché molto è cambiato nei ruoli e nei rapporti, in famiglia come nella società; la figura paterna è vissuta in maniera certo diversa rispetto alla descrizione che ne offriva Simone de Beauvoir. E tuttavia, anche senza dimenticare quanto accade in paesi dove prevalgono altre culture e ideologie, nel nostro mondo i nodi da sciogliere sono tuttora non pochi. A cominciare da quell'idea di Dio, creatore solitario del cielo, della terra e degli oceani, che confonde la donna, come lucidamente osservava Anaïs Nin<sup>3</sup>. Una variante laica di questa immagine la ritroviamo nella figura del protagonista maschile di tante fiabe, primo genere di formazione per milioni di donne, e ancora nelle numerose rappresentazioni del padre-maestro-guida della letteratura rosa, che a lungo ha rappresentato una sorta di “multinazionale del sogno”, per generazioni di adolescenti e non solo.

<sup>2</sup> A. Rich, *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*, London, Virago Press, 1977 [la traduzione è di chi scrive].

<sup>3</sup> “(...) This 'I am God', which makes creation an act of solitude and pride, this image of God alone making sky, earth, sea, it this image which has confused woman”, cit. in S. M. Gilbert, S. Gubar, *The Madwoman in the Attic*, New Haven e London, Yale University Press, 1979, p. 3.

È un'immagine che ha condizionato il vissuto di molte di noi, come ricordava la Beauvoir e come annota ancora in *Fathers* Sara Maitland, giornalista e scrittrice. “È stato quasi impossibile per me scrivere su quest'argomento; a vent'anni sono scappata dalla casa di mio padre. C'è voluto tempo perché capissi che avevo portato con me il padre dal quale non potevo scappare. È su di lui che ho costruito i miei amori, la mia voce, il mio femminismo, la mia libertà. Il mio padre biologico è morto, ma io ho un altro padre che è vivo e presente dentro di me. Non se ne va mai, non è mai malato, si muove sotto altri nomi: Dio, marito, compagno. Tutti i rapporti sono mediati da questo secondo padre”.

Le parole di Sara Maitland possono sembrare echi di una stagione che ci siamo lasciate alle spalle; e tuttavia la storia e la cronaca ci dicono che così non è in molti luoghi del mondo, oltre che forse nell'intimo di tante donne. Eppure il tema continua a suscitare un'attenzione sporadica e rapsodica. È ancora un tabù come scriveva Michèle Roberts? Un argomento difficile da affrontare perché coinvolge un immaginario sul quale tuttora pesano condizionamenti difficili da espellere, o ancora nostalgia per qualcosa che se ne è andato?

In maniera rivelatrice, anche la genocritica ha poco indagato lo spazio che occupa la relazione col padre nella scrittura delle donne, sebbene la complessità di questo rapporto emerga senza possibilità di fraintendimenti se soltanto si prova a rileggere testi chiave nel percorso di formazione di intere generazioni. Prendiamo, ad esempio, un libro che è stato letto e riletto infinite volte, un libro che, come osservava Natalia Ginsburg a proposito di *Un matrimonio di provincia* della Marchesa Colombi<sup>4</sup>, per molte di noi ha lasciato la zona dei libri ed è passato in quella “delle memorie e degli affetti”.

*Piccole donne*<sup>5</sup> di Louise May Alcott, pubblicato più di un secolo fa, nel 1868, ha accompagnato generazioni di madri e di figlie nel loro passaggio dall'infanzia all'adolescenza, il periodo in cui si formano i ruoli che poi giocheremo nella vita. A molte, persino alla classe delle sessantottine, quel libro offriva un inizio, un punto di partenza per costruire ciò che ancora non sapevamo di volere. Che cosa ci piaceva tanto del libro? Ci colpiva, senza che allora lo capissimo, quell'universo al femminile che non se la cavava affatto male, quel mondo pacato dove al posto del capofamiglia c'era la signora March, dove persino una zia, benché vecchia, sola e in cattiva salute, sembrava avere abbondanti risorse a disposizione. Anche l'anziano signor Lawrence, che pure occupava con autorevolezza il suo posto nell'universo domestico rappresentato dall'autrice, appariva ed era marginale

<sup>4</sup> Marchesa Colombi, *Un matrimonio di provincia* (1885), Torino, Einaudi, 1973.

<sup>5</sup> L. M. Alcott, *Piccole donne* (*Little Women*, 1868-69, trad. it. di G. Piloni Colombo), Milano, BUR, 2000.

rispetto a quanto accadeva nella vita delle sorelle March. Non capivamo bene, ma era qualcosa di nuovo rispetto a quanto trovavamo in tanta altra letteratura dove troneggiava il principio del maschile, al quale si sottometteva l'esperienza dell'eroina di turno.

Nel libro della Alcott, come avremmo capito da adulte, era presente un elemento che anni più tardi ci saremmo trovate a discutere e ripensare. La signora March, pur nei limiti della tradizione a cui anche la sua autrice apparteneva, aiutava le figlie a credere in se stesse. La madre delle signorine March veniva così a contrapporsi ad una sfilza di sue omologhe più o meno assenti o carenti dal punto di vista intellettuale, a cui l'educazione al femminile ci aveva abituate e delle quali la Mrs. Bennet di *Orgoglio e pregiudizio*<sup>6</sup> rappresenta uno dei casi più noti. La signora March, al contrario, incarnava il principio del materno che in tante avremmo imparato a riconoscere e che segnerà la stagione del femminismo quando le figlie cominceranno a parlare delle madri. Lo farà Luisa Muraro osservando che siamo nate in una cultura in cui non si insegna l'amore per la madre; lo farà Dacia Maraini ricordando come "ogni donna che abbia voluto fare qualcosa della propria vita che non fosse già stabilito in partenza, ha sempre avuto a portato della memoria un'altra donna, una vecchia nonna irriducibile, una maestra di particolare ardimento intellettuale, persino una madre adultera e ribelle; qualcuno insomma che l'ha incoraggiata e le ha comunicato fiducia". E la signora March per tante di noi che di fiducia avevamo bisogno, rappresentava proprio questo; non era la madre, braccio armato del padre, modello negativo, contro cui ci saremmo scagliate negli anni settanta, nella fase acuta di un femminismo giovane e acerbo.

E tuttavia, se la signora March ci comunicava una serena certezza in ciò che poteva accadere, era Jo, la ribelle, la più indipendente e disubbidiente delle sorelle March, il personaggio con cui ci siamo identificate in tante, già figlie disubbidienti, proiettate verso un progetto di indipendenza e di autonomia di cui ancora non sapevamo. Jo che faceva le veci del padre assente, che avrebbe voluto essere un ragazzo perché questi poteva fare cose che alle ragazze non erano consentite. L'inquieta signorina March è stata così un modello per tante di noi che inquiete eravamo già, quando ancora non capivamo che cosa ci sarebbe piaciuto diventare. In maniera confusa, sentivamo che Jo aveva ragione, che c'erano cose che noi ragazze non potevamo fare, intuivamo che Jo era Jo perché non c'era un padre a cui fare riferimento. Come troviamo in altri testi della popolare scrittrice americana, non a caso la figura paterna è infatti tenuta lontana; accade in *Piccole donne* con il padre arruolatosi volontario nell'esercito dell'unione durante la

<sup>6</sup> J. Austen, *Orgoglio e pregiudizio* (*Pride and Prejudice*, 1813, trad. it. di I. Maranesi), Milano, Garzanti, 1982.

guerra civile americana, in *Lavoro* dove il marito della protagonista muore combattendo nella stessa guerra e dalla stessa parte del signor March, ed ancora negli *Otto cugini* dove, grazie al lavoro che mantiene distante la componente maschile della famiglia, la voce dominante è quella delle donne della *New England*.

Nella sua vita privata la Alcott dovette fare i conti con una figura paterna forte e carismatica: Amos Bronson Alcott, un filosofo autodidatta, abolizionista convinto e autore di trattati di pedagogia dal contenuto decisamente avanzato per i tempi, molto presente nella vita della scrittrice. La complessità del rapporto con un personaggio ingombrante per una figlia può certo spiegare perché l'allontanamento del padre si presenti come ricorrente nei testi citati; e tuttavia, neppure la Alcott si sottrae al mito del padre, come emerge da una delle sue opere meno note, *Una donna di marmo o il misterioso modello*<sup>7</sup>.

Il testo si distacca dal genere praticato dall'autrice per l'atmosfera cupa, da romanzo gotico, di cui sono presenti non pochi elementi. In una casa che rassomiglia molto ad un castello – costante narrativa del genere citato – con sale oscure e giardini spogli che mantengono accuratamente lontano il mondo esterno, cresce la protagonista, un'orfana, lasciata in eredità dalla madre ad uno scultore, suo antico innamorato respinto. Rifugiandosi nell'arte, in un universo solitario da cui la bambina viene assorbita, l'uomo tenta di prendersi la rivincita sulla madre attraverso la figlia che prova a plasmare come una delle sue statue; finirà naturalmente con l'innamorarsi della pupilla nel frattempo cresciuta.

Il libro ruota intorno al personaggio e al ruolo del padre, drammatizzato nel testo in maniera inusuale per l'autrice sin dall'incipit: una serie di indizi sembrano inizialmente voler suggerire al lettore la possibilità che l'artista sia il padre naturale, mentre, in realtà, il genitore vero ricomparirà anni più tardi sotto mentite spoglie, tanto da apparire agli occhi dell'artista un possibile pretendente della giovane di cui ha finito per innamorarsi. La morte del padre permetterà alla verità di emergere, il finale si scioglie così nel lieto fine da romanzo borghese caro all'autrice.

*La donna di marmo* è un raro caso nella produzione della scrittrice costruito tanto saldamente sul rapporto con l'immagine paterna in un gioco di equivoci e *misunderstandings* destinati a risolversi in maniera emblematica con la morte del genitore, la cui funzione, tuttavia, viene in fretta "resuscitata" nel congiungimento dell'eroina con il marito-maestro-padre per l'appunto<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> L.M. Alcott, *A Marble Woman, or The Mysterious Model*, A. Cagidemetro (a cura di), trad. it. di S. Cattaneo, Torino, Edizioni La Rosa, 1980.

<sup>8</sup> Nel testo emerge, mascherato, il tema dell'incesto, peraltro non inconsueto nella

La Alcott celebra dunque una tra le più accreditate fantasie femminili, almeno secondo Freud, in un testo che, come accennato, rimanda alle atmosfere di una forma della prosa che nacque in terra d'Albione ed ebbe molto successo tra quante si affacciavano in un'attività allora fortemente preclusa alle donne. Le prime signore della penna, infatti, scelgono i colori del nero per raccontare le avventure di eroine sfortunate, perseguitate dal malvagio di turno in castelli e segrete. L'entusiasmo femminile per il romanzo gotico si spiega perché "il castello gotico per quanto in rovina rappresenta tuttavia un interno, e quindi uno spazio liberamente lecito alle donne." Questa forma di scrittura diventò così, come osserva Ellen Moers, un surrogato femminile del romanzo picaresco, un luogo dove le eroine "possono godere tutte le avventure e i rischi che gli eroi maschi avevano già da tempo sperimentato lontano da casa"<sup>9</sup>.

Al genere del gotico appartengono anche molti racconti di fantasmi scritti da donne che proliferarono in Inghilterra durante il diciannovesimo secolo. In diversi di essi l'immagine del padre, la sua funzione di garante dei valori sociali come della tradizione, vi svolge un ruolo di tutto rispetto. Un esempio lo offre, in traduzione italiana, la raccolta *Il cavaliere dalla piuma rosso sangue e altri racconti*<sup>10</sup> che comprende testi di Ann Radcliffe, Gorge Eliot, Elisabeth Gaskell, insieme con altri di autrici a tutt'oggi poco note al grande pubblico.

Il racconto che dà nome alla raccolta<sup>11</sup> narra della giovane Erilde a cui un misterioso cavaliere di cui si è invaghita ordina di uccidere il padre che la vorrebbe sposa ad un altro. Compiuto il delitto, il cavaliere si rivela essere niente altro che il demonio sotto mentite spoglie, mentre la fanciulla, derisa, viene punita con la morte. La sua uccisione – il tridente le perforò il petto – il suo sangue verginale sgorgò a fiotti dalla ferita spalancata – ella cadde tra gli spasimi – appare una metafora dello sverginamento, presente non di rado negli scritti delle autrici vittoriane.

Il breve testo di un'autrice che fa parte della schiera di signore della penna a lungo escluse dalla storia letteraria sintetizza con efficacia il desiderio femminile, a cui si oppone la figura paterna che riassume in sé la censura della società. Significative le parole con cui il demonio, riacquistate le

letteratura americana, come dimostrò Leslie Fiedler nel suo celebre *Amore e morte nel romanzo americano*. Va ancora osservato come la prevalenza degli elementi tratti dal romanzo gotico rappresenti una variante anti-realistica, l'unica che si concesse l'autrice.

<sup>9</sup> Il commento è di E. Moers, *Grandi scrittrici, grandi letterate*, Milano, Edizioni di Comunità, 1979, pp.194-195. Trad. it. di G. Lanzillo.

<sup>10</sup> AA.VV., *Il cavaliere dalla piuma rosso sangue e altri racconti*, Roma, Lestoille, 1978.

<sup>11</sup> J. A. Curtis, *The Knight of the Blood-Red Plume*, trad. it. P. Meneghelli. Ibid., pp. 11-45.

sue sembianze, apostrofa la sgomenta fanciulla che si è appena macchiata di patricidio:

“Mostro!” esclamò la disgraziata freneticamente, “siete stato tutto un inganno”.

“Qui Erilde mi fa torto,” gridò il demonio; “ella si è ingannata da sola – ha creduto che io fossi ciò che il suo cuore desiderava io fossi – non ho avuto bisogno di molte astuzie per conquistarla – ella ha servito prontamente tutti i miei scopi – ha abbracciato tutti i miei progetti non appena essi venivano pronunciati”<sup>12</sup>.

Erilde e suo padre torneranno nel ruolo di fantasmi ad ammonire il pubblico vittoriano sulla pericolosità del desiderio per le figlie che vi si abbandonano.

Il tema della disubbidienza al padre ritorna nel racconto di Elisabeth Gaskell; una figlia si sposa contro il volere del padre e mette al mondo una bambina che tiene nascosta alla famiglia. Abbandonata dall'uomo che ha sposato e allontanata dalla sua famiglia quando la verità viene scoperta, muore di stenti insieme con la figliuola. Sarà il loro fantasma a mettere in moto la narrazione da parte di una vecchia nutrice che racconta la vicenda ai discendenti della imprudente protagonista. Anche questa breve storia parla di repressione del desiderio femminile, di punizione per la donna che ha infranto il codice di comportamento stabilito per lei dalla società e dal padre che di essa è portavoce e garante.

I racconti citati fanno parte di quella che Virginia Woolf definì “l'età epica della letteratura femminile”, in cui, nella sua interpretazione, si segnalano scrittrici in guerra con il proprio destino, dominate da un profondo sentimento di rivolta e di rancore nei confronti della società dei padri. Per la signora di Bloomsbury, qualunque cosa si scrivesse da questa angolazione era destinata a morire, giacché l'arte vera non è mai semplicemente auto-espressione. Pur avendo ragione in linea di principio, la Woolf peccava di semplicismo giacché molti di questi testi, scritti con un inchiostro che sgorga dalle “grapes of wrath” (uva dell'ira), oltre ad essere degli ottimi romanzi, hanno detto cose della condizione femminile che altrimenti non avremmo saputo. Lo dimostra uno dei primi esempi di romanzo di formazione al femminile (il genere per antonomasia nel quale le esigenze di unicità del singolo devono armonizzarsi con quelle della società) che per lei riassumeva tutto quanto c'è di epico e così di sbagliato nella letteratura scritta da donne.

Jane Eyre, la più nota governante della letteratura inglese, è una donna che da sola, contro tutto e tutti, costruisce per sé un percorso di emancipa-

<sup>12</sup> Ead., p. 43.

zione. Jane, come è noto, era un'orfana; grazie a questa condizione l'autrice, Charlotte Brönte, le adatta un percorso alternativo ai modelli che l'epoca offriva a signore e signorine; una strada certo impervia per la protagonista, ma che le permette di aderire alla sua intima verità seguendo un cammino che la presenza di un padre avrebbe certo ostacolato.

Il bisogno di mettere da parte, o quantomeno tenere a distanza, un personaggio imponente per l'avventura esistenziale delle loro protagoniste, è così il filo conduttore di non poca espressione della scrittura femminile in un periodo in cui la presenza di donne autrici ha finito ormai con l'imporci all'attenzione di pubblico e critica. La più originale tra le protagoniste di Jane Austen, Emma (1816), nell'omonimo romanzo ha un padre che la voce narrante definisce "più vecchio di modi che d'anni; e sebbene fosse amato dappertutto per la sua benevolenza e il suo carattere dolce, le sue capacità mentali non l'avrebbero potuto raccomandare mai". Al contrario sono molto sviluppate quella della figlia, eroina poco convenzionale e per certi versi post-moderna giacché i suoi tentativi di creare trame matrimoniali per l'amica più cara celano il bisogno di muoversi nel mondo delle parole, costruendo trame per l'appunto, come potrebbe farlo un narratore post-moderno per il quale è sempre il testo a vincere sulla vita. Emma, come è noto, finirà con l'ingarbugliarsi nelle sue stesse trame, unendosi nel finale ad un uomo che in maniera puntuale aderisce al modello del marito-maestro; soltanto nella conclusione, dunque, l'autrice restituisce l'eroina al ruolo che la società assegnava ad una donna.

Jane Austen, Charlotte Brönte, Louisa May Alcott, Elisabeth Gaskell, Julia Ann Curtis, esemplificano la complessità che la relazione tra padre e figlia può rivelare in letteratura; nelle loro pagine, tuttavia, come in quelle di altre autrici del tempo, la società dei padri è comunque presente, per quanto sullo sfondo o apparentemente marginale rispetto alle vicende delle protagoniste. Il ruolo simbolico della figura paterna non è mai messo in discussione, la sua funzione nel contesto sociale in cui si sviluppa il plot è comunque compresa. Soltanto in un genere che per definizione attiene all'isola che non c'è, dove la dialettica tra reale e irreale, suo principio fondante, articola nuove categorie dell'esistenza, l'immaginario femminile, si libera – e in forme inconsuete – del principio paterno.

L'utopia, genere antico, che nel passaggio dei secoli non ha perso la sua capacità di dare voce ai sogni e agli incubi di intere generazioni, occupa uno spazio niente affatto irrilevante nella scrittura di molte donne che smentiscono l'assunto che vorrebbe questa forma di scrittura coniugata esclusivamente al maschile: a partire dalla *Serious proposal to the Ladies* (1694) dell'inglese Mary Astell (1666-1731) che progetta una sorta di buon ritiro dove una comunità di donne si dedica al sapere e alla conoscenza, la scrittura utopica delle donne esibisce un rivelatore ribaltamento delle

categorie della cultura patriarcale, dove persino il racconto, come scriveva Roland Barthes, è “la messa in scena del Padre”<sup>13</sup>.

Le autrici di universi alternativi mettono radicalmente in discussione il principio paterno, particolarmente visibile nel romanzo utopico maschile dove c'è sempre un super *father* che presiede ai destini del mondo nuovo. Al contrario, il mito del padre, giusto e onnipotente, una sorta di Dio in versione laica che a partire dall'architetto per eccellenza – l'*Utopia* (1516) di Tommaso Moro – spadroneggia nella terra che non c'è, si rivela del tutto assente, ad esempio, in una delle più note e singolari utopie femminili.

In *Terra di lei*<sup>14</sup> della scrittrice americana Charlotte Perkins Gilman (1860-1935) il principio del materno ribalta del tutto il “teatro ideologico” come è stata definita la famiglia, il luogo nel quale si distribuiscono le parti che poi ciascuno finirà con l'impersonare nel proprio vissuto. In un mondo esclusivamente al femminile, dove le donne si riproducono da sole, grazie ad una forza misteriosa che proviene da loro stesse, la dualità madre-figlia si sostituisce alla trinità cristiana maschile. È così la madre a comunicare alla figlia lingua e cultura, parola e mondo, a partire dal nome che ciascuna delle figlie, divenuta adulta, sceglierà per sé.

L'universo utopico femminile, nel racconto della Gilman, si costruisce intorno al desiderio di logoi da parte di personaggi che tessono il testo della loro vita, in completa autonomia dal principio paterno. Ma, come accennato, l'utopia delle donne è un caso a sé, anche per le peculiarità del genere; la decisa affermazione del materno che vi domina come costante narrativa inequivocabile, non si ripresenta in altri contesti letterari. Nel periodo del modernismo, ad esempio, quando sono le complicazioni dell'io e le incertezze della parola a prevalere, la problematica sfuma nel più generale contesto delle relazioni interpersonali. Appare, perciò, particolarmente rilevante, il caso di Elisabeth Von Armin, che al padre dedica non poca attenzione, dimostrando, ancora una volta, la tenuta di un legame affettivo e simbolico insieme così determinante nel processo di formazione di una coscienza femminile (in questo stesso numero, Cristina Gamberi rilegge *Il padre*, apparso nel 1931).

Nata in Australia nel 1866 come Mary Annette Beauchamp, cresciuta in Inghilterra, sposa prima del conte von Armin, poi, dopo la morte di questi, di Francis Russel, fratello del filosofo, è autrice di numerosi romanzi tradotti anche in italiano. *Vera*<sup>15</sup>, pubblicato a Londra nel 1921, riprende il mito del padre e della soggezione emotiva da esso, intorno a cui ruota l'avventura esistenziale di Lucy, giovane donna cresciuta in un rapporto simbiotico col padre.

<sup>13</sup> R. Barthes, *Il piacere del testo*, Torino, Einaudi, 1975, p. 10.

<sup>14</sup> C. Perkins Gilman, *Herland* (1915), *Terra di lei*, A. J. Lane (a cura di), trad. it. A. Campana, Milano, La Tartaruga, 1980.

<sup>15</sup> E. von Armin, *Vera*, trad. it. M. Peluso, Torino, Bollati Boringhieri, 2007.

*Fin da quando riusciva a ricordare, suo padre era stato delicato e lei se ne era presa cura, e sempre, fin da quando riusciva a ricordare, suo padre era stato tutto quanto possedeva nella vita. Da sempre non aveva avuto pensieri per altri che per suo padre. Non c'era spazio per altri pensieri perché suo padre le occupava interamente il cuore.*

*Avevano fatto tutto insieme e condiviso ogni più piccola cosa; avevano svernato in posti incantevoli, ammirato le stesse cose belle, letto gli stessi libri, parlato, riso, frequentato gli stessi amici. [...] Non si era allontanata da suo padre un solo giorno, da anni; non aveva mai avuto alcun desiderio di andarsene. Dove e con chi avrebbe potuto essere più felice che con lui?<sup>16</sup>*

La morte del padre, con cui si apre la narrazione, non introduce nuovi scenari per la protagonista. L'incontro casuale con un uomo che ha appena perso la moglie porterà Lucy a riprodurre, nella relazione con costui che incautamente finisce per sposare, il legame di dipendenza vissuto con il genitore. Il vedovo, infatti, si rivelerà un narcisista psicotico che ha spinto al suicidio la prima moglie, Vera. È lei, la cui vicenda viene ricostruita attraverso una serie di indizi abilmente sparsi nel testo, la presenza-assenza che mette in moto la narrazione; con lei e con le tracce che ha lasciato si confronterà l'inconsapevole Lucy in un dolente percorso di formazione che tuttavia sembra destinato a non concludersi; la sua storia, come in tanta narrativa modernista, presenta un finale aperto, lasciato alla libera interpretazione del lettore; un finale in cui è comunque la morte a dominare sia nel caso che Lucy finisca col seguire la strada di colei che l'ha preceduta, oppure che si spenga lentamente, lasciandosi dominare da un marito che vuole una moglie bambina, pronta ad aderire in tutto allo schema di vita che ha prefigurato per se stesso e per lei.

In maniera indiretta, aderendo alla nuova concezione del romanzo propria degli anni in cui fu scritto, il testo riesce a presentare il fascino pericoloso dell'amore per il padre, il primo uomo nella vita di ogni donna, come si diceva all'inizio, che segna e determina il rapporto di una soggettività con l'altro da sé, in forme che possono essere devastanti per un io femminile.

A distanza di decenni il testo della von Armin non ha perso di attualità nella sua proposizione di una relazione decisamente *dangereuse* per tante donne, nella vita come in letteratura.

<sup>16</sup> Ead., p. 10.

Elena Garritano\*

*L'uomo e la couvade: tra rito antropologico e sindrome della paternità*

*La paternità, come la maternità, offre un'occasione per delle profonde modificazioni del ruolo sociale e del mondo interiore di un individuo. Molte di queste modificazioni potrebbero essere definite come il "lavoro di diventare genitore"<sup>1</sup>.*

La parentalità è un processo complesso che coinvolge ogni aspetto dell'identità, e di quella di genere in particolare, ma, mentre per la donna il cambiamento è evidente fin dal primo periodo gestazionale a partire dalle inevitabili modificazioni corporee che determinano una serie di dinamiche pulsionali, per l'uomo, escluso biologicamente dalla gravidanza, si è sempre creduto che la trasformazione richiedesse il supporto del dato di realtà ed il confronto con il bambino già nato o, anche più tardivamente, oramai distaccato dall'orbita materna<sup>2</sup>.

Studi recenti, però, anche in relazione ai cambiamenti sociali e culturali che si sono registrati nella tradizionale struttura della famiglia occidentale, testimoniano la potente influenza di un figlio che ancora "non è corpo pensante e non è pensiero che si fa corpo"<sup>3</sup> sulla psicologia maschile: così, in un percorso speculare a quello femminile, il corpo, escluso dalla gestazione reale, diventa il veicolo per esprimere le difficoltà dell'elaborazione psicologica della paternità. Sono rare le reazioni più spettacolari, inattese e incomprensibili, come la fuga, le relazioni extraconiugali, l'automutilazione o il suicidio, o l'insorgenza di sintomi più propriamente psichici (isterici, fobici, depressivi, acting out, problemi sessuali, negazioni di paternità, bouffes deliranti, ecc.)<sup>4</sup>.

\* Elena Garritano è dottoranda in Studi di Genere presso l'Università di Napoli "Federico II". Attualmente si trova a Marsiglia per seguire le attività del Laboratoire de Psychopathologie Clinique et Psychanalyse, presso l'Université de Provence.

<sup>1</sup> P. Benvenuti, A. Pazzagli, C. Rogari, M. Rossi-Monti, "Psychopathologic decompensation in paternity and the couvade syndrome", in *Riv. Patol. Nerv. Ment.*, Vol. 103, n. 4, 1982, pp. 177-190 (p. 177 trad. mia).

<sup>2</sup> A. M. Di Vita, A. Merenda, "L'esperienza dell'attesa del padre", in *Famiglia Oggi*, n. 3, 2003, pp. 8-15; C. Ventimiglia, *Paternità in controluce. Padri raccontati che si raccontano*, Milano, FrancoAngeli, 1996.

<sup>3</sup> C. Ventimiglia, cit., p. 95.

<sup>4</sup> C. Sarfati, *Paradoxes de la paternité. Inconscient, sexualité et psychose*, 2001, con-

Si definisce, invece, *sindrome della couvade* un fenomeno ancora poco compreso, sebbene abbastanza comune<sup>5</sup>, in cui un futuro padre fa esperienza dei sintomi somatici della gravidanza, soprattutto con il primo figlio<sup>6</sup>. Considerata da alcuni autori<sup>7</sup> l'equivalente della pseudocycsis femminile (gravidanza isterica), negli ultimi anni è stata riscontrata anche in una sorella gemella<sup>8</sup> o addirittura nella suocera di una donna incinta<sup>9</sup>, entrambi casi definiti unici in letteratura e giunti al Dipartimento di Psichiatria di Philadelphia<sup>10</sup>.

La “sympathetic pregnancy” è stata descritta nel 1965 dagli psichiatri inglesi Trethowan e Conlon<sup>11</sup>, prendendo il nome da un rito che gli antropologi hanno spesso osservato presso varie culture. Questo non significa che gli uomini moderni ripropongano lo stesso culto, ma che la gravidanza simpatetica ne riproduce per via somatica l'essenza simbolica in una società svuotata di riconoscimenti ritualistici<sup>12</sup>.

Com'è noto, l'insieme delle pratiche rituali relative all'assunzione di ruoli materni da parte dell'uomo in occasione della nascita del bambino è stato oggetto in ogni tempo di comprensibile curiosità, stupore e riflessione, da parte di etnologi, sociologi, antropologi e psicologi.

sultabile all'indirizzo internet <http://www.lutecium.org/convergencia/texte/sarfati-f.htm>.

<sup>5</sup> H. Klein, “Couvade syndrome: male counterpart to pregnancy”, in *International Journal of Psychiatry Medicine*, Vol. 21, n. 1, 1991, pp. 57-69.

<sup>6</sup> K. Budur, M. Maju, M. Manu, “Couvade Syndrome Equivalent?”, case reports, in *Psychosomatics*, Vol. 46, n. 1, 2005, pp. 71-72, consultabile all'indirizzo internet <http://psy.psychiatryonline.org>.

<sup>7</sup> B. Biju Basil, M. Maju, “A Couvade Syndrome Variant?”, letters to the editor, in *Psychosomatics*, Vol. 47, n. 4, 2006, pp. 363-364, consultabile all'indirizzo internet <http://psy.psychiatryonline.org>.

<sup>8</sup> K. Budur e coll., cit.

<sup>9</sup> B. Biju Basil e coll., cit.

<sup>10</sup> Il primo, risalente al 2003, è quello di una giovane donna, single e sessualmente inattiva che lamenta ansia e malesseri fisici (gonfiori addominali, senso di pienezza a pancia e polmoni, peggioramenti mattutini) in concomitanza con le gravidanze della sorella gemella, verso la quale si possono ipotizzare un'eccessiva identificazione e una probabile invidia. Il secondo caso, invece, coinvolge una signora di 36 anni, che viene ricoverata per stress, sintomi paranoici e depressivi comparsi alla notizia della nascita del primo nipote. La donna, che ha simulato un vero e proprio travaglio, fino alla sensazione di espulsione del bambino, alla stanchezza e calma successive al parto, racconta la stretta vicinanza emotiva all'unico figlio maschio, la difficoltà a dividerlo con una ragazza che non approva e ad elaborare uno slittamento generazionale a un'età così precoce.

<sup>11</sup> P. Brustia Rutto, *Genitori. Una nascita psicologica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996.

<sup>12</sup> S. Masoni, A. Maio, G. Trimarchi, C. de Punzio, P. Fioretti, “The couvade syndrome”, in *J. Psychosom Obstet Gynaecol.*, Vol. 15, n. 3, 1994, pp. 125-131.

Il termine *couvade* viene da *couver*, cioè covare, dal latino “incubare”. Alcuni autori rintracciano l’etimologia della parola nell’espressione lionese *encovar* (nascondersi), ma potrebbe anche essere collegata al termine francese *couvrir*, cioè coprire<sup>13</sup>.

Dopo averlo osservato e descritto presso gli Indiani del Canada all’inizio del Settecento, Joseph François Lafitau è stato il primo ad usare il termine *couvade* per indicare il rituale simbolico con cui un uomo imita il parto, mentre la moglie lo sta effettivamente affrontando<sup>14</sup>. La più antica notizia di questo singolare costume da parte di un europeo risale a Marco Polo (1254-1324), che riferisce di averlo riscontrato nel Turkestan cinese, sebbene, essendo un fenomeno universale presente *across all cultures, continents and centuries*<sup>15</sup>, questo rituale sia stato menzionato anche da scrittori dell’antichità greca e romana<sup>16</sup>. Tra le notizie più recenti fornite da antropologi professionisti in ricerche sul campo si ricorda Malinowski (1929), che rileva il sottostante antico bisogno di simmetria biologia-cultura tra paternità e maternità a proposito di concepimento, gravidanza e parto<sup>17</sup>.

Il rituale della *couvade* consiste in alcune manifestazioni che vanno da azioni semplici a gesti anche cruenti<sup>18</sup>. Nel primo caso, in maniera diversa a seconda dei popoli, l’uomo esegue danze rituali in cui mima le sofferenze del travaglio, si corica, o per un certo periodo è a riposo, sorveglia il letto, evita qualsiasi sforzo, non lavora e segue una determinata alimentazione<sup>19</sup>. Anche per alcune settimane dopo il parto, il neo-papà rimane disteso per molti giorni e tiene a lungo il bambino fra le braccia, mentre l’intera comunità lo assiste e gli fa visita e la partoriente si dedica al più presto alle mansioni quotidiane, compresa la cura del marito impegnato nella *couvade*.

Nei casi più violenti, invece, l’uomo si sottopone volontariamente a ferimenti e aggressioni da parte dei membri del suo gruppo sociale, come in un’iniziazione. Ad esempio, si fa scorticare la schiena con punte intrise di sostanze acide per provare la sua capacità di sopportazione e quantifica-

<sup>13</sup> P. Brustia Rutto, cit.

<sup>14</sup> G. Lo Russo, “La costruzione sociale della paternità”, in M. Ferrari Occhionero (a cura di), *Paternità e maternità nella famiglia in transizione. Nuovi modelli e nuove identità*, Milano, Edizioni Unicopli, 1997, pp. 23-32, consultabile all’indirizzo internet [http://www.dialogare.ch/Dialo\\_Activ\\_testi/D\\_023\\_032.pdf](http://www.dialogare.ch/Dialo_Activ_testi/D_023_032.pdf).

<sup>15</sup> M. Polinski, *Feeling Her Pain, The Male Pregnancy Experience*, 2003, consultabile all’indirizzo internet <http://pregnancytoday.com/reference/articles/malepg.htm>.

<sup>16</sup> P. Brustia Rutto, cit.

<sup>17</sup> G. Lo Russo, cit.

<sup>18</sup> M. Brescello, *Sindromi paterne*, 2003, consultabile all’indirizzo internet <http://www.sicap.it/merciai/psicosomatica/students/paterne.ppt>.

<sup>19</sup> G. J. Frazer, *Il ramo d’oro*, Torino, Bollati Boringhieri, 1971.

re il successivo coraggio del figlio<sup>20</sup>. Alcune volte si tratta dell'astensione, da parte del padre, da qualunque attività di caccia e di guerra, dal consumo di carne d'animale, ma anche dal fumo e dalla cura del proprio corpo<sup>21</sup>.

Ci si è spesso interrogati sulla finalità della *couvade*, sull'utilità di questo rito universale, visto che "Quanto più l'usanza è singolare, tanto meno essa deve essere il frutto della casualità e del capriccio"<sup>22</sup>. Secondo antropologi come Bachofen o Malinowsky, questo rituale è interpretabile quale atto creativo fondamentale, in quanto crea socialmente e culturalmente il padre ed il suo legame con il bambino presso i popoli in cui sono ancora sconosciuti la partecipazione dell'uomo alla trasmissione dei caratteri genetici ed il rapporto tra atto sessuale e gravidanza. La nascita di un bambino, in questi casi, viene spiegata da cause diverse dalla fecondazione (l'incarnazione nella donna dello spirito di un defunto, il passaggio attraverso un centro totemico, il contatto con una sostanza magica...) ed il padre, se presente, non avrebbe implicazioni biologiche, morali e sociali, ma sarebbe uno straniero, il marito della madre, il padrone della casa o al massimo l'uomo verso cui si prova dell'affetto. In queste condizioni, l'unico modo per ottenere un legame di sangue con la discendenza, è attraverso la finzione della *couvade*, in cui l'uomo imita la donna. Il bambino diventa parte anche del corpo del padre, in un'influenza reciproca. Come nella magia, l'effetto sulla realtà si produce per contatto o per imitazione: laddove la natura non aiuta, interviene la cultura con un rito simbolico, riconosciuto socialmente.

Diversi autori hanno interpretato i significati psicologici dei vari aspetti di questo rituale, così la *couvade* è considerata il tentativo dell'uomo di proteggere la sua famiglia dai demoni, cercando di ingannarli<sup>23</sup>; ma gli spiriti maligni altro non sono che la proiezione dei desideri ostili dell'uomo verso la partoriente, sublimati nelle credenze animistiche<sup>24</sup>. La *couvade* dietetica, poi, risparmia alcuni grossi animali, simboli totemici, e quindi surrogati del padre, il quale, nel mangiarli, riproporrebbe l'orda primaria che Freud ha descritto in *Totem e Tabù* (1913). Le ferite inflitte dal gruppo al neo-papà sono, per alcuni, un'imitazione delle mestruazioni femminili, per altri, un surrogato della castrazione. Scrive Brustia Rutto (1996):

*Se la castrazione è il castigo per l'incesto, è come se l'uomo, diventando padre, consumasse l'incesto e i membri del gruppo lo puniscono [...] come se avesse realmente trasgredito il divieto del tabù. Nello stesso tempo, soddisfano i loro*

<sup>20</sup> P. Brustia Rutto, cit.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> J. J. Bachofen, *Il matriarcato*, Vol. II, Torino, Einaudi, 1988.

<sup>23</sup> G. J. Frazer, cit.

<sup>24</sup> P. Brustia Rutto, cit.

*desideri ostili contro il proprio padre [...] il padre deve soffrire la medesima tortura che avrebbe desiderato infliggere al suo bambino (p. 87).*

Il padre si sottomette a questo rito violento con molta pazienza, come unico modo per riparare al crimine (desideri omicidi) con una pena. Si tratta, in breve, di espiare per essere reintegrato nella comunità degli uomini, ma con un ruolo nuovo, quello del genitore consapevole.

Questo non fa parte delle culture moderne occidentali, dove il padre non è compreso dal gruppo o, piuttosto, è come se fosse stato “compreso” e “volontariamente” (per odio) abbandonato: in questa solitudine, anche la forma moderna e psicosomatica del rito, la *sindrome della couvade*, è misconosciuta dal contesto come dagli esperti<sup>25</sup>, per i quali la gravidanza simpatetica non esiste, è un'esagerazione o corrisponde ad una perdita dell'identità maschile<sup>26</sup>. In effetti, sebbene alcuni ricercatori ne stimino la diffusione anche fino al 65 per cento<sup>27</sup>, alcuni dubitano della realtà della *couvade*, che non può essere considerata una patologia vera e propria<sup>28</sup>: non ha una base fisiologica riconoscibile<sup>29</sup>, la sua etiologia rimane ignota<sup>30</sup> e i sintomi somatici sono aspecifici e possono insorgere in momenti diversi della gravidanza per poi risolversi spontaneamente con la nascita<sup>31</sup>. I più comuni sintomi sono infatti: variazioni dell'appetito, insonnia e aumento di peso<sup>32</sup>, ma anche indigestione, diarrea, costipazione, cefalea, mal di denti<sup>33</sup> e di schiena, problemi gastrointestinali come vomito e nausea, indigestioni o coliche, gastriti e craving per certi cibi<sup>34</sup>, simili alle voglie delle donne incinte, nervosismo e ansia, deprivazione di sonno, variazioni del desiderio sessuale, depressione e ipocondria; mentre la *couvade psicotica*<sup>35</sup> rimane molto rara. L'articolo di Tenyi, Trixler e Jadi (1996), del Dipartimento di Psichiatria e Psicologia Medica di Pécs,

<sup>25</sup> C. Mayer, H. P. Kapfhammer, “Couvade syndrome, a psychogenic illness in the transition to fatherhood”, in *Fortschr. Neurol. Psychiatr.*, Vol. 61, n. 10, 1993, pp. 354-360.

<sup>26</sup> A. Haynal, “Le syndrome de couvade”, in *Le Père. Le bloc-note de la psychanalyse*, n. 13, 1995.

<sup>27</sup> S. Masoni e coll., cit.

<sup>28</sup> G. Delais de Parseval, *La part du père*, Paris, Le Seuil, 1981.

<sup>29</sup> H. Klein, cit.

<sup>30</sup> C. Mason, R. Elwood, “Is there a physiological basis for the couvade and onset of paternal care?”, in *Int. J. Nurs. Stud.*, Vol. 32, n. 2, 1995, pp. 37-48.

<sup>31</sup> H. Klein, cit.; K. Budur e coll., cit.

<sup>32</sup> S. Masoni e coll., cit.

<sup>33</sup> H. Klein, cit.; K. Budur e coll., cit.

<sup>34</sup> T. Tenyi, M. Trixler, F. Jadi, “Psychotic couvade: 2 case reports”, in *Psychopathology*, Vol. 29, n. 4, 1996, pp. 252-254.

<sup>35</sup> Ibid.

Ungheria, cita pruriti, tremori muscolari, emorragie nasali e gonfiore addominali, mentre Conner e Denson (1990)<sup>36</sup> ricordano anche raffreddori, probabile indice di una minore difesa immunitaria, e un'irrequietezza che aumenta il senso di fatica.

Sembra che le dinamiche della *couvade* siano multideterminate<sup>37</sup> e che varino da un individuo all'altro; ad esempio, sarebbero più probabili in soggetti che hanno fatto esperienza di adozione o infertilità<sup>38</sup>, in mariti ansiosi<sup>39</sup> e alla prima gravidanza<sup>40</sup> oppure in uomini con un forte attaccamento e/o identificazione alla propria mamma<sup>41</sup> o con partners ansiose, sebbene non siano state rilevate corrispondenze tra i tipi di malessere somatico e mentale della donna e dell'uomo in gravidanza<sup>42</sup>.

Gli uomini spesso non collegano i loro disturbi alla gestazione della compagna, non sapendo che pensare, oppure sembrano non preoccuparsene (come la beata indifferenza descritta nelle pazienti isteriche); le donne, invece, riconoscono più facilmente questo fenomeno nei loro mariti. Bisogna comunque ricordare che la malattia ha sempre un carattere ricattatorio e quindi la *couvade* potrebbe anche essere un tentativo di punire la partner per la sua negligenza, attirando sul sintomo un'attenzione che va spostata sulle difficoltà relative al crescente senso di responsabilità, che comporta una modificazione dell'immagine di sé, il cambiamento del rapporto di coppia con la sensazione di essere stato abbandonato dal proprio oggetto d'amore<sup>43</sup>.

Si è soliti cercare la causa della *couvade* in ragioni culturali o psicologiche, per esempio:

*Ansia somatizzata, rivalità pseudo-fraterna, identificazione con il feto, ambivalenza verso la genitorialità, affermazione di paternità o invidia per la capacità di partorire*<sup>44</sup>.

<sup>36</sup> G. K. Conner, V. Denson, "Expectant fathers' response to pregnancy: review of literature and implications for research in high-risk pregnancy", in *J Perinat. Neonatal Nurs.*, Vol. 4, n. 2, 1990, pp. 33-42.

<sup>37</sup> H. Klein, cit.

<sup>38</sup> D. Holditch-Davis, B. P. Black, B. G. Harris, M. Sandelowski, L. Edwards, "Beyond couvade: pregnancy symptoms in couples with a history of infertility", in *Health Care Women Int.*, Vol. 15, n. 6, 1994, pp. 537-548.

<sup>39</sup> L. Y. Bogren, "Couvade", in *Acta Psychiatr. Scand.*, Vol. 68, n. 1, 1983, pp. 55-65.

<sup>40</sup> G. K. Conner e coll., cit.

<sup>41</sup> L. Y. Bogren, cit.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> P. Brustia Rutto, cit.

<sup>44</sup> H. Klein, cit.

La nascita di un figlio, soprattutto il primo, ha importanti valenze narcisistiche, perché l'uomo si identifica con la potenza e l'autorità dei suoi genitori e con le qualità che ha immaginato in loro: Freud (1914)<sup>45</sup> spiega che la coazione ad attribuire al bambino ogni sorta di pregio nasce dalla necessità che appaghi i sogni ed i desideri irrealizzati dei suoi genitori. D'altronde, il nuovo nato si confronta con tre generazioni, perché eredita la storia di una famiglia impressa nel suo cognome, che, come ben ricorda la tradizione psicoanalitica di stampo lacaniano:

[...] *supera il padre stesso, lo precede e segue. Inscrive lui e l'infante con lui in una filiazione simbolica. In questo senso, il cognome è il rappresentante del dovere di gratitudine, il vero e proprio debito della vita che il soggetto diventa-to padre lascia ai suoi discendenti*<sup>46</sup>.

In verità, se da un lato il narcisismo paterno è soddisfatto dalla nascita di un figlio, dall'altro lato è ferito per la rinuncia ad essere egli stesso il bambino meraviglioso, unico e perfetto<sup>47</sup>. Secondo Bourdieu (1993), in effetti:

*Il padre non è che il soggetto apparente della nominazione di suo figlio poiché egli lo nomina secondo un principio di cui non è il maestro e che, trasmettendo il suo proprio nome (il nome del padre), egli trasmette un'authoritas di cui egli non è l'auctor, e secondo una regola di cui non è il creatore*<sup>48</sup>.

Può succedere, inoltre, che la paternità assuma più le sembianze di una sorpresa che di una volontà consapevole, perché dalla parte dell'uomo il

<sup>45</sup> S. Freud, *Introduzione al narcisismo*, OSF, Vol. 7, Torino, Bollati Boringhieri, 1914.

<sup>46</sup> M. Bydlowski, *La dette de vie. Itinéraire psychanalytique de la maternité*, Paris, PUF, 1997, p. 112,

*...dépasse le père lui-même, il le précède et va le suivre. Il l'inscrit et l'enfant avec lui dans une filiation symbolique. En ce sens, le patronyme est le représentant du devoir de gratitude, véritable dette de vie qui lie le sujet devenu père à ses ascendants*, trad. mia.

<sup>47</sup> S. Stoleru, "Problemi legati al diventare genitori", in S. Lebovici, F. Weill-Halpern (a cura di), *Psicopatologia della prima infanzia. Il mondo del neonato*, Vol. 1, Torino, Bollati Boringhieri, 1994, pp. 87-103.

<sup>48</sup> P. Bourdieu, "La famille comme catégorie réalisée", in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n. 100, 1993, citato in G. Neyrand, "L'évolution du regard sur la relation parentale: l'exemple de la France", p. 36, in *Nouvelles pratiques sociales*, Vol. 16, n. 1, 2003, pp. 27-44, consultabile all'indirizzo internet <http://www.erudit.org/revue/nps/2003/v16/n1/009625ar.pdf>; *le père n'est que le sujet apparent de la nomination de son fils puisqu'il le nomme selon un principe dont il n'est pas le maître et que, en transmettant son propre nom (le nom du père), il transmet une auctoritas dont il n'est pas l'auctor, et selon une règle dont il n'est pas le créateur*, trad. mia.

desiderio di un bambino si pone spesso nell'ambito della negazione ed egli semplicemente si presterebbe al desiderio della sua compagna<sup>49</sup>. Diviso dal corpo del neonato fin dall'inizio, fuggirebbe da un desiderio che non può riconoscere come proprio, ma in questo modo contribuirebbe alla sua esclusione<sup>50</sup>. Vita e morte si intrecciano a livello inconscio, sia perché la nascita del figlio comporterà il lutto per il bambino fantasmatico, a cui non si è sempre pronti a rinunciare “[Se desiderare è rappresentarsi l'oggetto mancante, nessun oggetto reale (neppure un bambino) potrà essere all'altezza della rappresentazione. Appena nato, il bambino reale è deludente...]”<sup>51</sup>, sia perché accettare di diventare padre significa sopportare di vedere il passaggio da un corpo che declina a quello che si rinnova nel bambino che nascerà, ammettere di non essere più giovani e identificarsi con il proprio genitore che sta invecchiando, avvicinandosi implicitamente alla propria morte: “Non si dice forse che i bambini spingono verso la tomba?”<sup>52</sup>

All'invidia e al desiderio di morte del figlio si associano anche la gelosia per il senso di esclusione dalle attenzioni della partner e il rapporto particolare che l'uomo intrattiene con il corpo gravido. Freud<sup>53</sup> ha sottolineato quanto il corpo femminile sia temuto per la sua diversità che lo rende incomprensibile e misterioso, strano e quindi apparentemente ostile. Solitamente con la gravidanza l'uomo si confronta con un corpo in rapida trasformazione: mentre prima erano i suoi genitali ad essere visibili e investibili pulsionalmente e l'utero appariva come un contenitore vuoto, ora è l'esatto contrario; il corpo femminile fa sentire l'urgenza della sua presenza ed il contributo che l'uomo ha dato al concepimento sembra invisibile. Per la prima volta, in modo chiaro, la femminilità non è più ridicibile ad una mancanza, una non-mascolinità, perché la gravidanza dimostra l'esistenza di un apparato genitale semplicemente diverso, e il suo stato avanzato ne rende anche visibile la collocazione. Tra l'altro, ora l'utero non è neanche più cavo, vuoto, ma si è riempito di nuova vita ed energia (anche psichica)<sup>54</sup>.

Nell'inconscio, fallo e bambino si equivalgono, quindi l'uomo può coltivare la fantasia che un grembo gravido sia un utero penetrato per mesi da

<sup>49</sup> F. Ferraro, A. Nunziante Cesàro, *Lo spazio cavo e il corpo saturato*, Milano, FrancoAngeli, 1985.

<sup>50</sup> M. Bydlowski, cit., p. 105.

<sup>51</sup> M. Bydlowski, “Desiderio di un bambino, desiderio di gravidanza. Evoluzione delle pratiche di procreazione”, in S. Lebovici, F. Weil-Halpern, cit., p. 36.

<sup>52</sup> Ead., p. 35.

<sup>53</sup> S. Freud, citato (p. 1160) in R. H. Balsam, “The vanish pregnant body in psychoanalytic female developmental theory”, in *Journal of the American Psychoanalytic Association*, Vol. 51, n. 4, 2003, pp.1153-1179.

<sup>54</sup> F. Ferraro, A. Nunziante Cesàro, cit.

un pene da lui prodotto. Come conseguenza, la donna incinta conterrebbe entrambi i sessi e raggiungerebbe il piacere totale, perché si accoppierebbe costantemente con se stessa<sup>55</sup>. Non è difficile comprendere le gelosie e rivalità dell'uomo se si immagina che la sua compagna, diventando madre, sembra entrare

*per quale miracolosa virtù? – in un mondo idealizzato da cui sarebbero banditi ogni angoscia, ogni desiderio di morte, ogni ambivalenza<sup>56</sup>.*

*Antropologi, psichiatri, infermieri e sociologi hanno tentato di fornire delle spiegazioni per i cambiamenti comportamentali negli uomini “incinti” in termini di pressione culturale, processi intrapsichici e adattamento psicosociale ad una nuova situazione. L'adozione di una prospettiva biologica ci consente di porre una nuova domanda: c'è una base fisiologica per la sindrome della covade?<sup>57</sup>.*

C'è chi, infatti, avanza l'ipotesi di un substrato fisiologico inconscio: nel 1949 Cohen immagina che indagini di laboratorio possano evidenziare modificazioni biologiche anche nel futuro papà<sup>58</sup> e, più recentemente, due ricercatrici canadesi hanno verificato un coinvolgimento degli ormoni<sup>59</sup>. La dr. Katherine E. Wynne-Edwards, docente di biologia alla Queen's University, e la dr. Anne Storey, docente di psicologia alla Memorial University, hanno esaminato i campioni di saliva e sangue di alcuni padri in attesa, prelevati a dieci settimane di gestazione e ad un mese dal parto, e confrontati con un gruppo di controllo.

Può sembrare strano, ma sono stati trovati cambiamenti significativi dei seguenti ormoni:

- prolattina, un ormone femminile coinvolto nella produzione di latte e probabilmente nel comportamento materno e paterno;
- estradiolo, una forma principale dell'ormone femminile estrogeno;
- cortisolo, un ormone legato alla responsiveness, allo stress;
- testosterone, un ormone maschile associato all'aggressività.

In particolare, le concentrazioni di prolattina e cortisolo erano più alte nelle ultime settimane di gestazione ed il testosterone era ridotto nelle settimane immediatamente dopo la nascita; inoltre, rispetto al campione di controllo di non-padri, i padri in attesa avevano livelli inferiori di cortisolo e testosterone e i livelli di estradiolo erano facilmente rilevabili, quando sono di solito davvero bassi negli uomini.

<sup>55</sup> F. Fornari, *Il codice vivente: femminilità e maternità nei sogni delle madri in gravidanza*, Torino, Bollati Boringhieri, 1981.

<sup>56</sup> H. Parat, *L'eroticità materna. Psicoanalisi dell'allattamento*, Roma, Borla, 2000, p. 13.

<sup>57</sup> C. Mason e coll., cit., p. 137.

<sup>58</sup> P. Brustia Rutto, cit.

<sup>59</sup> M. Polinsky, cit.

Questi risultati suggeriscono che “gli uomini stanno facendo esperienza di cambiamenti ormonali associati alla genitorialità e che questi cambiamenti sono simili ai cambiamenti materni”<sup>60</sup>, sebbene la stessa Wynne-Edwards concluda la sua ricerca mostrandosi prudente nei confronti di qualsiasi generalizzazione: è necessario infatti osservare altre culture e campioni di uomini meno coinvolti dei suoi volontari canadesi.

In un costante rapporto mente-corpo si potrebbe ipotizzare che i cambiamenti ormonali influenzino il percorso verso la paternità ed il livello di coinvolgimento emotivo dell'uomo, oppure, al contrario, che sia proprio la componente psicologica inconscia a somatizzarsi in una specie di conversione isterica. D'altronde, la modificazione dei livelli ormonali rimane ancora solo un'ipotesi da verificare e la sindrome della *couvade* è nota tradizionalmente, più che ai medici, agli psicoanalisti che ne hanno analizzato il profondo significato simbolico.

Così, ad esempio, si è osservato che è centrale nella gravidanza simpatica il coinvolgimento dell'apparato digerente, che sostituisce simbolicamente il ventre gonfio della donna: nausea e vomiti, inspiegabili dolori di pancia e coliche, problemi digestivi, diarrea o perfino crisi d'appendicite, voglie, inappetenza e perdita di peso o, al contrario, aumento ponderale, mal di denti, dolori e gonfiori dell'addome, simulazione dei dolori del parto o problemi anali. Cibo, bevande, aria gonfiano il ventre dando all'Es l'illusione di essere incinto; il dente rappresenterebbe il bambino e la bocca l'utero (anche i bambini molto piccoli immaginano che la procreazione abbia una caratterizzazione orale)<sup>61</sup>; l'aumento di peso, raramente correlato con l'attesa in maniera consapevole, può essere un modo per esprimere la rivalità con la compagna incinta; mal di reni ed emorragie rettali (come quelle nasali e polmonari) simulano il parto anale di un “bambino escremento”<sup>62</sup>, in cui ritornano ancora le teorie infantili sulla nascita o alcuni miti antichi<sup>63</sup>. L'insonnia, infine, testimonia il crollo della funzione onirica, della scarica attraverso un'allucinazione sana<sup>64</sup>: è come se l'uomo avesse difficoltà a mostrare fiducia nella continuità del rapporto con la compagna e nella propria capacità di sopravvivenza autonoma.

Rifacendosi alle situazioni più comuni, durante la gravidanza, soprattutto la prima, l'uomo può apparire sia protettivo ed ansioso<sup>65</sup>, preoccupato per lo stato di salute di madre e figlio, sia geloso, perché l'arrivo di un bam-

<sup>60</sup> Ibid.

<sup>61</sup> M. Brescello, cit.

<sup>62</sup> B. This, *Come nascono i padri*, Bari, Laterza, 1984.

<sup>63</sup> P. Brustia Rutto, cit.

<sup>64</sup> J. McDougall, *Teatri del corpo. Un approccio psicoanalitico ai disturbi psicosomatici*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1990.

<sup>65</sup> G. K. Conner e coll., cit.

bino lo lascia in disparte e sconvolge il rapporto di coppia. La presenza ingombrante del pancione e l'identificazione della compagna con la figura materna rendono il corpo gravido proibito e la vita sessuale di coppia difficile: le relazioni extraconiugali testimoniano allora la fragilità maschile<sup>66</sup> di fronte ai propri vissuti ambivalenti, ma si dimostrano scelte inadeguate perché non risolvono il contrasto ma mantengono scissi gli aspetti personali (di uomo e compagno) da quelli genitoriali (di buon padre di famiglia)<sup>67</sup>.

I sintomi osservati sono espressione corporea di uno stress emotivo, legato alle caratteristiche di personalità, ai cambiamenti vissuti, agli attaccamenti con le figure genitoriali<sup>68</sup> o a conflitti irrisolti con la compagna. Poiché al padre è preclusa la diretta esperienza della gestazione, tra lui e suo figlio si pone fin dall'inizio il corpo della donna, rendendo da subito la relazione triadica<sup>69</sup>. Il bambino non è fisicamente sentito come parte di sé ed i sogni di ingravidamento e la gravidanza simpatetica diventano un modo per essere più coinvolti e meno passivi, per legarsi al feto senza passare per la partner, ma diventando lei. Probabilmente l'unità e la confusione degli stati emotivi comportano anche la possibilità che l'uomo si lasci "invadere" dagli affetti della donna e ne diventi il contenitore, anche con il suo corpo<sup>70</sup>: l'identificazione con la partner, che potrebbe definirsi proiettiva, porterebbe alla simulazione dei suoi disturbi fisici e darebbe anche conforto alla donna, facendola sentire meno sola e più compresa.

I sintomi della *couvade* hanno indotto alcuni autori a parlare di un processo empatico che unirebbe profondamente donna e uomo nelle funzioni creative, nel tentativo di superare incertezze, paure e nuovi doveri sociali<sup>71</sup>. L'empatia è un termine spesso utilizzato nella psicoanalisi, soprattutto nell'ambito terapeutico: si descrive come la capacità di sentire l'altro, prima identificandosi con lui in una comunicazione tra inconsci, e poi ritornando in sé, recuperando la distanza e la differenza interpersonale<sup>72</sup>. Anche

<sup>66</sup> A. M. Di Vita e coll., cit.

<sup>67</sup> P. L. Righetti, L. Sette, *Non c'è due senza tre. Le emozioni dell'attesa dalla genitorialità alla prenatalità*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.

<sup>68</sup> C. M. Schodt, "Parental-fetal attachment and couvade: a study of patterns of human-environment integrality", in *Nurs. Sci. Q.*, Vol. 2, n 2, 1989, pp. 88-97.

<sup>69</sup> Ricerche recenti sembrano testimoniare l'esistenza di una triangolazione primaria nel rapporto che il bambino intrattiene non solo con il padre, ma anche con la madre stessa. Cfr. A. Corboz-Warner, E. Fivaz-Depeursinge, *Il triangolo primario. Le prime interazioni triadiche tra padre, madre e bambino*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2000.

<sup>70</sup> G. K. Conner e coll., cit.

<sup>71</sup> M. Brescello, cit.

<sup>72</sup> A. Giannakoulas, S. Fizzarotti Selvaggi, *Il counselling psicodinamico*, Roma, Borla, 2003.

Freud (1921)<sup>73</sup> ha descritto l'empatia come un processo che parte dall'identificazione e passa per l'imitazione, la quale include un'area psicosensoriale, come afferma E. Gaddini.

Probabilmente, qui il vissuto paterno non è solo una questione di empatia: non è che l'uomo comprenda come si sente la donna e, quindi, sviluppi dei sintomi psicofisici. In alcuni casi sembrerebbe l'esatto contrario: è proprio l'incapacità di pensare alla gestazione e alla genitorialità che costringe l'uomo a regredire a manifestazioni più arcaiche. La realtà lo costringe a fare i conti con qualcosa che non comprende e la necessità di trovare un significato, un nome, una forma mentis a tutto questo, lo porta a perdere il giusto distacco e a confondersi con la moglie. I sintomi psicotici, in persone fragili e confuse, o le manifestazioni somatiche, in soggetti da sempre equilibrati, sono allora la realizzazione esterna di quella prima parte (l'identificazione) del movimento empatico sopra descritto. Successivamente, il ritorno in sé sarebbe testimoniato da un'assunzione del ruolo paterno, con la regressione dei sintomi ed il ritorno alla normalità.

La capacità di sentirsi padre, prima ancora di diventarlo concretamente, deve essere considerato fondamentale per una corretta assunzione del proprio ruolo<sup>74</sup> e, quindi, per un sano sviluppo del bambino. I figli ereditano in qualche modo il patrimonio fantasmatico dei loro genitori e degli altri antenati (la catena intergenerazionale di Käes), con i suoi vuoti e sofferenze: Aulagnier ne parla in termini di un contratto narcisistico, Bollas di ombra dell'oggetto<sup>75</sup>, Winnicott (1969)<sup>76</sup> di fattori ego-alieni. Solitamente, infatti, si parla dell'inconscio rimosso del padre che passa al figlio nella relazione seduttiva: c'è *la trasmissione di un vuoto*, che presuppone anche un pieno, un contorno, come il buco all'interno di una trama, tra i fili di un tessuto. In altre circostanze, invece, c'è *il vuoto della trasmissione*, cioè l'assenza del materiale rappresentativo da tramandare, perché le problematiche paterne sono tali che manca il contenuto psichico da lasciare in eredità alla prole. In questo caso, il genitore vive in prima persona difficoltà irri-

<sup>73</sup> S. Freud, *Psicologia della masse e analisi dell'Io*, OSF, Vol. 9, Torino, Bollati Boringhieri, 1921.

<sup>74</sup> A. Ambrosini, R. Bormida, *Lo spazio e il tempo del padre. Funzione e senso della paternità*, Pisa, Edizioni del Cerro, 1995.

<sup>75</sup> C. Guerriera, *Il padre nella mente. Studi psicodinamici sulla figura paterna*, Napoli, Ed. Edelson Gnocchi, 1999.

<sup>76</sup> D. Winnicott, "Mother's madness appearing in the clinical material a san Ego-alien factor", in *Tactics and techniques in psycho-analytic psychotherapy*, London, The Hogarth Press, 1972, citato in V. Bonaminio, M. Di Renzo, A. Giannotti, "Le fantasie inconscie dei genitori come fattori ego-alieni nelle identificazioni del bambino. Qualche riflessione su identità e falso Sé attraverso il materiale clinico dell'analisi infantile" in *Rivista di Psicoanalisi*, vol. XXXIX, n. 4, pp. 681-708.

solte nei confronti dei suoi familiari e, se non trova una compensazione e risoluzione nel rapporto adulto con la partner, potrebbe trasmettere al figlio la patologia mentale. L'esperienza di un break down psicotico, di sintomi depressivi e psicosomatici, la fuga, sembrano allora una forma di protezione nei confronti del nuovo nato: la gravidanza rende più pressante e urgente il confronto con il proprio passato, ma si decide di trovare personalmente un contenitore e una soluzione anche se disadattiva (la malattia) ai problemi irrisolti, piuttosto che tramandare il disagio alla prole e costringerla ad ammalarsi per scontare i traumi e gli errori delle generazioni passate.

Nella *couvade*, quindi, il corpo dell'uomo, risparmiato dalla gravidanza reale e forse proprio per questo, diventa la testimonianza del più complesso parto di testa che influenzerà la crescita del figlio, lasciandogli in eredità un importante bagaglio emotivo e di umanità, conscio e inconscio.

Federica Marcozzi\*

*Il maschile e la paternità nelle nuove tecniche riproduttive*

*Poche gocce di sperma che costituiscono il prezzo corrente di un bambino.*

J. P. Sartre, *Le parole*

Negli ultimi trent'anni abbiamo assistito allo sviluppo di una gran quantità di nuove tecniche nei settori della procreazione medicalmente assistita e di quelli legati alla possibilità di stabilire la "qualità" degli embrioni e dei feti. Stiamo quasi vivendo la realizzazione dell'ambito sogno della scienza di sostituirsi ai processi naturali. La possibilità di portare avanti una gravidanza fuori dal corpo della donna e il progetto dell'utero artificiale non sono più obiettivi impossibili.

Nel cercare di trovare nuove terapie per l'infertilità, la ricerca è andata avanti ed è passata dalle prime sperimentazioni di riproduzione artificiale, realizzate alla fine del XVII secolo, alla nascita di Louise Brown (1978), la prima neonata concepita con la fecondazione in vitro, ossia fuori dal corpo della madre.

Questa prima nascita ha rappresentato l'inizio di una nuova era nel settore della medicina e della procreazione: per la prima volta si è avuto a disposizione un mezzo, non solo terapeutico, capace di porre rimedio alla frustrazione delle coppie che dovevano confrontarsi con l'infertilità.

I primi tentativi di risolvere il problema della sterilità sono man mano diventati delle vere e proprie attività rivolte alla maturazione degli ovuli fuori dal corpo della donna e alle successive manipolazioni dell'embrione. Questi ultimi interventi mostrano come la ricerca sia principalmente indirizzata alla sperimentazione nell'ambito della riproduzione umana.

Tecniche come l'inseminazione artificiale (IA) o la fecondazione in

\* Federica Marcozzi ha conseguito il titolo di dottore di ricerca in Studi di genere presso l'Università degli studi di Napoli "Federico II", ed ha condotto studi anche presso la Research School of Women's Studies di Utrecht.

Tra le sue pubblicazioni: "Il corpo della donna nell'era delle biotecnologie", in *La camera blu. Corpi e linguaggi* (Filema 2007); "*The Dialectic of sex: the case for feminist devolution*" di Shulamith Firestone 1970", in *La camera blu. Canone e cultura di genere* (Filema 2008); "L'impatto delle biotecnologie sulla soggettività femminile", in *Genere e potere. Per una rifondazione delle scienze umane* (Bonanno ed. 2008).

vitro (FIVET)<sup>1</sup> sono nate con l'obiettivo di curare la sterilità, ma in realtà, non ripristinando nessuna funzione fisiologica, si pongono solo in un atteggiamento competitivo con la procreazione naturale, causando un vero e proprio cambiamento del modello procreativo e un'autentica rivoluzione simbolica.

La modificazione dello scenario della procreazione è data dal fatto che le nuove tecnologie riproduttive (TRA) come la FIVET agiscono spostando la fecondazione e trasferendo l'embrione fuori dal corpo della donna.

Abbiamo dunque a che fare con l'introduzione di cambiamenti in tutti i molteplici settori legati alla procreazione umana: dai mutamenti di carattere medico-biologico a quelli in ambito sociale, sui quali è diventato urgente riflettere.

Queste tecniche arrivano ad invalidare la necessità ancestrale delle relazioni eterosessuali e fanno sì che il luogo dell'atto procreativo venga spostato dalla sfera privata in direzione del laboratorio e dell'ospedale. L'atto procreativo si dissocia, così, da quello sessuale e la genitorialità biologica dalla filiazione. La manipolazione tecnica della procreazione interferisce, cambiandoli, con i tempi della generazione umana. Sempre nella tecnica della FIVET, infatti, non sono i corpi ad incontrarsi, quanto i materiali generativi da essi prodotti. La causa della vita passa dall'incontro interno ad uno esterno per opera di un terzo soggetto, un tecnico di laboratorio, che molto spesso non conosce gli individui da cui proviene il materiale generativo.

Tale procedimento ha dato vita ad un vero e proprio mercato di materiale genetico; basti pensare alla diffusa donazione di ovuli e all'affitto degli uteri da parte delle donne. Si tratta di scambi che hanno come diretta conseguenza l'aumento della richiesta di gravidanze da parte di donne nubili, lesbiche e omosessuali. Altra conseguenza, ben evidenziata dalle numerose critiche del movimento femminista, è che questo nuovo modo di procreare cambia i legami esistenti tra la donna incinta e l'embrione o il feto.

Sulla procreazione medicalmente assistita, con particolare attenzione alla fecondazione in vitro, le diverse parti sociali hanno tenuto, e tengono tuttora, discorsi molto variegati. Le stesse interpretazioni femministe sono divise sull'analisi delle implicazioni e degli effetti, per le donne, dello sviluppo di queste nuove tecnologie riproduttive. Alcune sono sedotte dalle nuove scelte che le TRA offrono alle donne, come la possibilità di poter offrire il proprio ovulo ad un'altra donna evitandosi la gravidanza e permettendola all'altra. Altre, invece, sono preoccupate e temono l'aumento del controllo sociale sulla riproduzione, giacché le donne, in questo modo,

<sup>1</sup> Cfr. C. Flamigni, *Il libro della procreazione. La maternità come scelta: fisiologia, contraccezione, fecondazione assistita*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 2003.

rischiano di essere private di qualsiasi controllo sulla loro vita e sulla loro maternità, finendo per essere ridotte a semplici “incubatrici”.

Queste diverse posizioni riconoscono come la presenza delle nuove possibilità riproduttive, almeno in teoria, richieda la formulazione di una serie di interrogativi riguardo al collegamento esistente tra la tecnica e il sociale. Dinanzi a questo nuovo panorama, credo che le TRA vadano lette non come uno spazio di scontro, ma come un’occasione per portare avanti un dibattito pubblico sulla sessualità e la procreazione, in quanto aspetti centrali nella convivenza tra uomini e donne.

Le TRA, nel loro scomporre il processo riproduttivo in più parti e nel privilegiare gli organi più che i soggetti coinvolti, si presentano come un’arena in cui i cambiamenti nei rapporti di genere trovano la loro manifestazione esplicita. Le attuali possibilità di avere un figlio senza un padre identificabile, di poterlo concepire al di fuori dell’utero materno e di poterne stabilire le “qualità”, grazie alla diagnosi prenatale, ha completamente invaso il campo della maternità e della paternità.

Gli interventi biomedici influenzano ormai tutti i campi della nostra vita, trasformano la nascita e modificano le nozioni di madre e padre, di maschile e femminile, ponendo dei problemi di carattere sociale, ed è per questo motivo che dovrebbero entrare maggiormente a far parte del dibattito pubblico, anziché rimanere chiusi nell’ambito del privato. La società si trova costretta a dover ripensare quale sia la base della parentela e dei rapporti di genere.

Da sempre siamo abituati a basarci su un modello di genere che identifica le donne con la maternità e gli uomini con la paternità. Il genere, almeno nella società occidentale, è stato costruito sui presupposti della potenzialità dei ruoli di cura materni e paterni. Essere donna significa non solo avere un corpo femminile, ma il poter diventare madre, mentre per l’uomo è il poter essere padre a definire la sua identità di genere. Oggi, però, le TRA hanno messo in dubbio questa assunzione, contribuendo dunque alla necessità di dover rivalutare il concetto di genere. Ciò è dovuto, in particolar modo, all’influenza che queste tecnologie riproduttive hanno sui ruoli convenzionali della famiglia e delle relazioni di parentela. Viene messa in crisi la considerazione che l’identità di genere si basi principalmente sui ruoli futuri all’interno di una famiglia e che il concetto di parentela fondi la sua validità su basi biogenetiche.

Per chiarire meglio questo aspetto, vorrei prendere in considerazione come tali tecniche riproduttive, partendo dalla separazione del rapporto sessuale dal concepimento e attraverso le loro pratiche, mettano in crisi i tradizionali ruoli genitoriali e causino il diffuso disagio della paternità. Quest’ultima è messa in crisi dal fatto che, nell’atto del concepimento, viene meno l’intervento attivo del maschio.

Nel caso della fecondazione assistita omologa, dove viene usato il seme del partner, non avvengono dei notevoli cambiamenti biologici e affettivi, perché restano gli stessi elementi di una fecondazione naturale. L'unica novità può essere quella della sostituzione del coito con l'intervento medico di un ginecologo che assume un potere procreativo non sessuale. Comunque, nel caso in cui si ricorra alla fecondazione assistita omologa, la figura del padre naturale non viene sminuita.

Le cose cambiano, invece, nella fecondazione assistita eterologa, ossia quando l'inseminazione avviene grazie al seme di un donatore esterno. In questo caso, abbiamo a che fare con una paternità "artificiale" e con un uomo che può sentirsi espropriato della propria funzione di padre naturale. L'espropriazione della presenza biologica nel processo procreativo mette effettivamente in discussione la tradizionale posizione di supremazia della paternità.

L'aspetto che ricorre nella risposta maschile, sia nella fecondazione assistita omologa che in quella eterologa, è la considerazione da parte dell'uomo di essere ridotto a solo materiale sessuale.

Il fatto di avere a disposizione lo sperma, separato dal suo produttore e depositato in una banca del seme, rende le donne libere di scegliere in autonomia entro il processo riproduttivo. Questo, oltre a far nascere una forte preoccupazione da parte dell'uomo, mette in crisi l'intero sistema su cui si è basata la costruzione dei ruoli e dell'identità femminile e maschile.

Su questo aspetto trovo che sia molto interessante l'intervento di Lea Melandri nel libro *Un'appropriazione indebita*, uscito in occasione del referendum italiano rivolto ad abrogare la legge 40/2004<sup>2</sup> per la regolamentazione delle tecniche di riproduzione assistita. La Melandri mette in evidenza come la fecondazione assistita abbia portato alla luce quei fantasmi legati all'origine, grazie ai quali sono stati ipotizzati i destini di un sesso sull'altro, sottolineando come nell'atto sessuale l'uomo, attraverso il coito, oltre a partecipare ad una probabile fecondazione costruisca simbolicamente la differenza tra sé e l'altro sesso. Per rendere più chiaro il discorso riporto direttamente alcune sue affermazioni:

*l'idea di depositare, oltre al suo seme, anche se stesso tra le pareti del corpo della donna, è la prima garanzia che il sesso maschile deve aver avuto riguardo alla possibilità che quel corpo diverso dal suo generasse solo esseri simili o non generasse affatto<sup>3</sup>.*

<sup>2</sup> Cfr. AA.VV., *Si può. Procreazione assistita norme soggetti poste in gioco*, S. Buonsignori, I. Dominijanni, S. Giorni (a cura di), Roma, Manifestolibri, 2005.

È evidente come da questa affermazione si possa chiarire il valore simbolico che viene dato al seme e come su di esso si sia eretta l'equivalenza simbolica pene/semе/bambino<sup>4</sup>. Tutto questo è messo in crisi dalla procreazione assistita, giacché se, da una parte, si toglie al corpo della donna il suo valore di sacralità, dall'altra, si permette alle donne di diventare madri in assenza dell'uomo e all'interno di rapporti tra simili, come avviene nel caso delle coppie lesbiche.

*Dietro la proclamata "autodeterminazione" della donna rispetto alla maternità ricompare l'ombra minacciosa di un organismo che non è più controllabile, e dove non solo l'accoppiamento ma la presenza stessa dell'uomo non è più necessaria*<sup>5</sup>.

Il poter fare a meno dell'intervento diretto dell'uomo, il quale non ha più nessun contatto intimo con quello spazio femminile che ha sempre cercato di far suo, lo rende semplice "seminatore" o meglio "ingrediente chimico"<sup>6</sup>.

In realtà, credo che le TRA non facciano altro che riportare alla luce la mancanza e il limite che il maschio ha sempre visto e sentito rispetto al processo del generare. Il ruolo maschile è quello di partecipare come "oggetto": uno "strumento" che, per poter accedere attivamente alla riproduzione, deve necessariamente passare attraverso la mediazione della donna. È questo limite, insieme con l'invidia per l'origine della nascita, che spinge e legittima il potere dell'uomo sulla donna. Le tecnologie riproduttive rappresentano, infatti, il tentativo, da parte di una scienza tutta al maschile, di poter governare il processo riproduttivo. Una spinta di azione dovuta, principalmente, all'incapacità maschile di accettare e fare i conti con i propri limiti, considerati come sintomo di impotenza. È da come viene gestito questo limite che si definisce l'identità maschile e il suo rapporto di relazione con l'altro genere.

Sono aspetti, questi, da sempre presenti che tornano alla luce proprio nel momento in cui le TRA offuscano il ruolo e la figura del maschio nel contesto creativo, che ciò nonostante continua ad esercitare una forma di controllo sul corpo femminile. Un controllo, quello della scienza, effettuato sempre da pratiche maschili, ma che si differenzia da quello che un

<sup>3</sup> L. Melandri, "I mostri non promettono niente di nuovo", in *Un'appropriazione indebita. L'uso del corpo della donna nella nuova legge sulla procreazione assistita*, Milano, Baldini Castoldi Dalai editore, 2004.

<sup>4</sup> Ead., p. 193.

<sup>5</sup> Ead., p. 194.

<sup>6</sup> Ibid.

padre e un marito possono rivolgere alla donna all'interno dell'ambito familiare. L'ampiezza di questa tematica non ne consente una trattazione in questa sede; ma voglio mettere in evidenza il tramonto dell'autorità del padre legata al fattore biologico e il fatto che le tecnologie riproduttive confondano e distruggano le tradizionali visioni della genitorialità.

Il precedente uso dei contraccettivi, che ha determinato una vera e propria rivoluzione sessuale separando l'atto sessuale dalla procreazione, insieme con gli attuali sviluppi delle TRA, fornisce alle donne la possibilità di prendere delle decisioni libere in ambito riproduttivo. Scegliere quando e a quali condizioni essere madri o padri diventa così possibile, sottraendo la maternità e la paternità al corso naturale, al destino.

Allora, per quale motivo queste nuove tecnologie riproduttive rappresentano un pericolo per la paternità? Credo che la risposta consista nella confusione, oggi particolarmente visibile, tra il dato biologico e quello sociale, ossia tra la paternità biologica e quella sociale. Una confusione confermata dal diffondersi delle nuove forme di gravidanza all'interno di coppie lesbiche e omosessuali, che determinano un ridimensionamento dell'importanza del dato biologico come fondamento delle relazioni familiari. Viene meno, in particolar modo, il classico binomio uomo/padre, ossia il riconoscimento di un'identità basata solo sul fattore biologico.

L'esigenza espressa con sempre maggiore frequenza dalle coppie lesbiche e omosessuali di poter avere dei figli ed essere riconosciute legalmente come nuclei familiari, con gli stessi diritti delle coppie eterosessuali, è diventata, grazie alle TRA, una richiesta sempre più insistente. Oggi, in molti contesti, queste coppie possono realizzare concretamente il loro sogno di diventare genitori: le donne lesbiche possono essere fecondate dal seme di un loro amico o di un donatore esterno, gli omosessuali possono invece ricorrere ad uteri in affitto, ma ciò che manca ancora in molti paesi è la regolamentazione di queste pratiche e dunque il riconoscimento sociale.

Recentemente, ha suscitato molto scalpore il caso del transessuale Thomas Beatie<sup>7</sup>, il primo uomo incinto al mondo ad aver partorito e ad essere nuovamente incinto grazie ad un donatore di sperma trovato in rete. Un caso come questo rappresenta in pieno il completo stravolgimento dei ruoli, sia nel processo riproduttivo che in quello della crescita. Thomas sicuramente rappresenta un caso eccezionale di completa fusione di ruoli: lui è infatti, allo stesso tempo, madre e padre di sua figlia. È madre in ter-

<sup>7</sup> Thomas Beatie, una donna fino a dieci anni fa di nome Tracy Lagondino, oggi è un uomo incinto, un transessuale dell'Oregon che ha deciso di mantenere tutti gli organi femminili per la riproduzione e che, grazie alla banca del seme, ha potuto portare avanti una gravidanza da cui è nata una bambina.

mini biologici, mentre è padre in relazione al ruolo che sente di ricoprire all'interno del proprio nucleo familiare. Lui e la propria compagna si considerano una famiglia tradizionale, in quanto composta da un uomo, una donna e una bambina.

Questo caso estremo, insieme alle nascite che avvengono nell'ambito di coppie lesbiche e omosessuali, ha causato una vera e propria avversione da parte dell'opinione pubblica. La posizione maggiormente condivisa è di ritenere inconcepibile l'eliminazione delle delicate dinamiche padre/madre/figlio/a sulle quali ciascuno di noi ha sempre costruito, fin dall'infanzia, il proprio sistema di relazioni per poter interagire con il mondo e sulle quali si basa il rapporto eterosessuale.

Stiamo assistendo, con le TRA, ad un vero e proprio stravolgimento dei ruoli e, dunque, ai cambiamenti dei presupposti circa la base dei rapporti di genere. Queste tecniche riproduttive hanno contribuito a spostare l'orientamento teorico dall'esame delle differenze fra i generi alla comprensione delle differenze e relazioni transgenere.

Le TRA hanno riportato alla luce l'importanza dell'elemento biologico: quando si parla di procreazione ci si riferisce, infatti, sempre al materiale biologico e non ai due soggetti corporei che si incontrano nel desiderio di portare avanti un progetto comune. In relazione a questo aspetto, occorre evitare di cadere nella tradizionale considerazione della filiazione solo per legame di sangue.

Se le TRA evidenziano la necessità di dover rivalutare i presupposti che stanno alla base dei rapporti di genere e della parentela, mostrando come le basi biogenetiche non sono sempre applicabili in ogni situazione reale, occorre allora cercare di riformulare il concetto di paternità. Ritengo che, a tal fine, sia necessario iniziare dall'idea che la nuova condizione di genitore non si possa più sviluppare solo all'interno della famiglia nucleare moderna (per intenderci una coppia eterosessuale con dei figli), ma anche in contesti che accolgano altri stili di vita familiari. Infatti, credo che le innovazioni essenziali nelle identità avvengano al di fuori del ruolo paterno "classico" e della famiglia eterosessuale. È nei nuovi nuclei familiari che è possibile cercare di ridefinire la paternità in modo più radicale.

Il processo della definizione di una nuova paternità si sta dunque svelando sotto l'influenza di diversi fattori, tra i quali una diminuzione dell'influenza delle norme sociali sulla vita privata, l'accessibilità, anche se ancora non totale in alcuni paesi, alle tecnologie riproduttive, nonché un cambiamento di posizioni per quanto riguarda l'accettazione sociale delle relazioni omosessuali.

Prendendo in considerazione questi fattori, credo che, per risolvere l'attuale crisi della paternità, occorra allora liberarla dalla convinzione tradizionale di considerarla solo come un diritto. Probabilmente, per una let-

tura maschile delle TRA, ciò che è messo in crisi della paternità non è tanto la partecipazione diretta all'atto sessuale o l'apporto biologico del padre, quanto la dimensione dell'autorità e, dunque, lo sradicamento della vecchia condizione sociale. Per poter affrontare adeguatamente le relazioni richieste dai cambiamenti dovuti alle TRA, è importante che il maschile cominci a dare voce al proprio desiderio per poter parlare di una nuova paternità.

Il maschile deve allora pensare ed interrogarsi sul generare e sulla propria paternità, in modo da poterla vivere entro le relazioni di genere, ripartendo dal proprio desiderio, imparando a considerare il proprio limite nel processo riproduttivo non come una mancanza, ma come una differenza positiva. È fondamentale che l'uomo partecipi all'esperienza del processo riproduttivo come padre consapevole, così da renderla uno spazio potenziale per nuove e differenti relazioni sociali tra uomini e donne.

*Bibliografia*

- AA.VV., *Si può. Procreazione assistita norme soggetti poste in gioco*, S. Buonsignori, I. Dominijanni, S. Giorni (a cura di), Roma, Manifestolibri, 2005.
- M. L. Boccia, G. Zuffa, *L'eclissi della madre*, Milano, Nuove Pratiche Editrice, 1998.
- A. Gribaldo, *La natura scomposta. Riproduzione assistita, genere e parentela*, Roma, luca sossella editore, 2005.
- J. Hearn, *Birth and Afterbirth. A Materialist Account*, London, Achilles Heel, 1983.
- J. Hearn, *The gender of oppression. Men, masculinity and the critique of Marxism*, Brighton, Wheatsheaf books Ltd., 1987.
- L. Melandri, "I mostri non promettono niente di nuovo", in *Un'appropriazione indebita. L'uso del corpo della donna nella nuova legge sulla procreazione assistita*, Milano, Baldini Castoldi Dalai editore, 2004.
- L. Melandri, "L'eclissi del maschile. Il potere della legge", in *Liberazione*, 12 giugno 2005.
- M. Mori, *La fecondazione artificiale. Una nuova forma di riproduzione umana*, Bari, Universale Laterza, 1995.
- A. Santosuosso, "Paternalità e nuove tecniche di riproduzione", in *L'immacolata fecondazione*, Marisa Fiumanò (a cura di), Milano, La Tartaruga edizioni, 1996.
- C. Vedovati, "Una parola maschile sull'etica della relazione e le vicende della procreazione", in *Madre Provetta. Costi, benefici e limiti della procreazione artificiale*, F. Pizzini e L. Lombardi (a cura di), Milano, FrancoAngeli, 1994, pp. 127-134.
- F. S. Veggetti, "Biotecnologie e nuovi scenari familiari", in *Bioetica*, n. 1, Milano, Guerini e Associati, 1994, pp. 395-417.
- C. Ventimiglia, "La paternità nell'ordine socioculturale", in *Madre Provetta. Costi, benefici e limiti della procreazione artificiale*, F. Pizzini e L. Lombardi (a cura di), cit., pp. 44-60.

Giuseppe Ferraro\*

*L'Antigone di Kierkegaard  
Il padre della colpa, del discorso e della legge*

*Anti Genos*, colei che interrompe il genere, colei che non genera, ma anche colei che ha cura del genere proprio attraverso quell'*Anti* che nella lingua greca mantiene la sfumatura dell'essere a favore, fronteggiare, stare a guardia, sbarrare. Antigone, la vergine. La *virgo mater*<sup>1</sup>, come più esplicitamente vuole Kierkegaard per la sua Antigone, colei che porta il segreto del padre nel suo grembo, ovvero colei che genera dolore ed è generata dal dolore<sup>2</sup>. Vergine e madre. Madre senza figli. Le è figlio il padre di cui è figlia. Ed è questo il segreto di cui si fa vestale. Neppure il padre è a conoscenza di ciò che si nasconde in un tale segreto, sebbene riguardi la sua colpa, il suo discorso, la sua legge. Un segreto assegnato alla figlia e dalla figlia osservato, solo da lei saputo, senza appartenerele. Sarà il segreto dell'altro. La verità dell'altro. Impropria. Sarà quel *deinon* della tragedia. Il portentoso, il mostruoso, il perturbante ovvero lo *Unheimlich*, il familiare infamiliare, il segreto che si porta dentro, che abita nell'animo e che sta al fondo dell'*ethos*. Per l'uomo l'*ethos* è questo demone, Sé *ethos antropou daimon*, si legge in Eraclito. Il dentro dell'uomo è demonico. Quel dentro dove trovare riparo dal fuori si rivela più pericoloso. Il Sé, tale è l'*ethos*, chiamato ad evolversi in coscienza ed etica, per l'uomo è demone, ci ospita e lo ospitiamo. Antigone lo sa e lo tace, lo tiene nascosto, lo preserva, conservandolo senza rivelarlo, facendolo essere un segreto di ciò che non si può dire di sapere, perché lei sa che non c'è nulla da dire. Sa che a dirlo si romperebbe il confine segnato dalla colpa, l'ordine del discorso, del testo, della legge, sarebbe l'inaudibile. Occorre tacere. Antigone è la figura femminile che consegna tutte le altre al ruolo di eroine della Tragedia. La sua "invenzione" ha la funzione di tenere in serbo la vita, di non generarla, al limite del mondo, prima e "fuori" del mondo, ancora natura, vita da tenere

\* Giuseppe Ferraro insegna Filosofia morale presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II". Per Filema ha pubblicato *La filosofia spiegata ai bambini* (2000), *Filosofia in carcere* (2002), *La scuola dei sentimenti* (2003) e *L'innocenza della verità* (2008).

<sup>1</sup> S. Kierkegaard, *Enten-Eller [Aut-Aut]*, Tomo II, A. Cortese (a cura di), Milano, Adelphi, 1977, p. 42.

<sup>2</sup> Ibid.

a freno, perturbante perché primordiale, prima dell'ordine del mondo e della sua legge. Fuori. C'è e non è niente. "Non fa niente". "Non importa". "Non è nulla". Così lo nasconde la madre al figlio. Questo si sente dalla voce muta di ogni Antigone rivolta al suo Edipo che del demone porta la pena. A lei resta il dolore. Un pena che sta dentro. Non offende. La relazione di genere, tra generi differenti, si pone sul confine del familiare e dell'infamiliare, sdrucchiola, oscilla dal qualcosa al nulla, perturba. La differenziale di genere è il demone ed è il nulla. È al confine tra il mondo e la vita, tra ciò che porta inquietudine al mondo ed è ancora vita. La morte. A stabilire il confine tra l'una e l'altra, rompendo il continuo fluire del vivere, è la colpa, il discorso, la legge. Lungo una tale sequenza passa il rapporto tra il padre e il figlio. Ed è un rapporto che la figlia madre sorregge tenendone il segreto, facendosene condizione e come ogni condizione restandone esclusa.

"Uno dei temi più misteriosi del teatro tragico greco è la predestinazione dei figli a pagare le colpe dei padri" ha scritto Pasolini. La Tragedia, come genere letterario, nasce in Grecia nel momento in cui viene avviato il processo di critica alla tradizione eroica omerica in funzione dell'organizzazione sociale della Città Stato, la cui virtù fondativa non è la forza guerriera, ma l'amicizia. In quegli stessi anni, in corrispondenza esemplare, si sviluppa l'Etica come genere della trattazione scientifica della politica. È quello il momento a cui si fanno risalire i primordi della democrazia di Atene annunciata in maniera spettacolare dalla chiusa dell'Oresteia di Eschilo. I figli che hanno vendicato e subito le colpe della famiglia vengono assolti dall'Assemblea dei cittadini garantita dai nuovi dei della città, Apollo e Atena. La Tragedia agisce sul piano estetico, quasi una critica della percezione emotiva dell'agone omerico e della memoria mitologica, calando una sbarra tra il tempo passato della legge del più forte e il presente rivolto al futuro e sostenuto dal legame sociale. Resta la tradizione, la favola e l'immaginario di quegli eroi. La distinzione del campo di applicazione della Tragedia e dell'Etica è chiara. La scena dell'una è la casa, il suo tempo è il passato. La scena dell'Etica è la città e il suo tempo è il presente del suo avvenire. Una distinzione organizzata di generi letterari che definisce anche una distinzione di ruoli e funzioni di genere e di generazione. Il padre nella Tragedia è colpevole davanti agli dèi. È il padre famiglia. Il capo. I figli pagano la sua pena, la sua tracotanza, la sua *hybris*. Nell'Etica il padre diventa padre del discorso. Riscatta la colpa. Adesso è il padre che dà consigli al figlio su come comportarsi nella vita sociale. Il padre della colpa diventa il padre del discorso. Il figlio è chiamato ad ascoltare. Qualcosa cambia anche nell'organizzazione della conoscenza e perciò della coscienza individuale. Il sapere non è più quel che si è visto, ma quel che si

è ascoltato e si riascolta dentro, finisce il tempo del racconto di quel che è stato visto. Subentra la costituzione di una memoria propria per una riflessività che soltanto l'ascolto interiore può garantire. Ed è sul fondo di questo dentro, dell'ascolto interiore, che si fonda l'Etica, tenendosi su un segreto che solo chi resta fuori della sua applicazione sociale può conoscere e garantire, venendo esclusa.

L'Etica è il discorso che il padre tiene al figlio perché faccia della vera amicizia la condizione di riuscita nella società secondo l'acquisizione di un comportamento che ne assicuri il successo preservando il nome della famiglia. Il figlio è investito della responsabilità del nome di famiglia e del successo sociale. Non paga la colpa del padre, ma è chiamato a rispondere del suo discorso davanti al tribunale dell'amicizia.

Non deve allora sorprendere che i libri di Etica siano dedicati al figlio. Sia naturale o adottivo. Da Aristotele a Savater, da Nicomaco a Diego, passando per Epicuro e Cicerone, per Meneceo e Marco, giungendo anche a Paolo di Tarsi ed Agostino, per Timoteo e Adeotato, l'etica è il discorso che il padre tiene al figlio. Un figlio muto. Riceve la lettera del padre che contiene il discorso. Deve custodirla, seguirne la consegna. Sarà la lettera all'Imperatore di Kafka, sarà "la spina nel fianco" di Kierkegaard quando si apre la scena della crisi dell'Etica e saranno reclamati altri riposizionamenti e relazioni di genere e di generazione sociale. Allora il figlio si sottrae a diventare egli stesso padre. Kafka e Kierkegaard prendono il posto di Antigone, rappresentano la crisi dell'Etica come discorso del padre facendo implodere l'Etica sulla Tragedia. Sconvolgono l'ordine del discorso mentre ne sconvolgono l'ordine generativo. Benjamin sfiorerà appena la questione, che ripropone il problema non sulla storia, ma sulla generazione, sulle generazioni, sulla differenza di genere.

Entrambi Kierkegaard e Kafka scrivono del padre e al padre, rifiutano entrambi l'ordine sociale di salvaguardare il nome del padre. Lasciano affiorare una tragedia del figlio che non era scritta nella fenomenologia dello Spirito della Storia dello Stato Etico. Tanti e simili sono i tentativi di sottrarsi al nome di famiglia, alla legge e all'ordine del discorso del padre. Sentirsi incapaci, insufficienti, non sentirsi all'altezza, rappresentano effetti individuali di sintomi sociali che reclamano nuove forme di relazioni. L'Etica subisce i continui contraccolpi della ribellione del figlio muto. Il padre non parla al figlio. Tiene un discorso. I figli non parlano con il padre. Incorporano il suo discorso. Gli parleranno in assenza. Dentro. Quando saranno fantasmi. Allora osserveranno anche la giustizia del padre, come Amleto, che del padre porta anche il nome, ma solo a prezzo della follia. Ed è un'altra tragedia, quella del moderno. La tragedia dell'etica. Nelle pagine di Kierkegaard il ritorno, l'identificazione e il ripensamento della figura di Antigone ne diventano esemplari.

Se dapprima la figura di Antigone era indicata come il passaggio dal Tragico all'Etico, ora la sua funzione, la sua invenzione, sta ad indicare l'implosione dell'Etica nella Tragedia e il rovesciamento di ruoli e tradizioni.

Kierkegaard inventa un'altra Antigone. Lontana dal padre del discorso, lontana da Hegel. Ne risulta una tragedia dell'etica. Una tragedia dopo l'etica. È la ribellione del figlio, che ritorna sulla costruzione del passaggio dalla casa alla città. Ritorna al femminile. L'inventa daccapo. Vi si inventa. L'Antigone di Kierkegaard è la tragedia del figlio che porta l'etica di fronte all'abisso del segreto del padre nascosto sotto quel velo calato sul volto della *virgo mater*, della figlia madre. Ritorna da lei. Ancora una volta muta. Mantiene di nuovo il segreto. Lo nomina. Non lo nasconde in quel "non importa", "non fa nulla", "non è niente", mostrando come quel segreto sia esattamente il "nulla" e il "niente". E fa male. Importa e fa male.

Questa volta è il figlio ad assumere quel segreto identificandosi nella figlia, madre, sorella. Si mette al suo posto. Le mette in bocca le sue parole. Sulla scena è una donna, ma recita, ancora una volta, su un copione diverso, la parte di un uomo. Non è il padre. È il figlio che rifiuta il discorso del padre e che, per confessare un tale rifiuto, si traveste da figlia.

L'Antigone di Kierkegaard calca una complessità di piani sovrapposti, che avanzano tutti insieme senza potersi svolgere uno dietro l'altro secondo una fenomenologia spirituale. Sono piani fastamatici, vanno e vengono, si sostituiscono e travestono, perché la "ricchezza di un'individualità sta proprio nella sua capacità di prodigarsi frammentariamente"<sup>3</sup>. Una questione di metodo (di come poter essere) e di ontologia (di quel che si è) che passa nel contrario dell'impossibilità ad essere quel che si deve diventare. Sono coinvolti in frammentazione continua il discorso e la cosa, il genere e la relazione. Un capovolgimento strano, continuo, senza "superamento", *Aufhebung*, avanza e ripete, non progredisce, è senza Spirito, senza Padre. Va avanti ed è indietro, il principio di individuazione dell'essere specifico passa in un principio di frammentazione di genere. È il discorso del padre che va in frantumi. Adesso è il figlio che si fa *anti genos*.

Questa volta la tragedia è dell'etica. Dentro l'etica. Il figlio che rifiuta il nome e la generazione diviene un morente. Si spinge e si mantiene là dove il padre non voleva. I libri di Etica hanno un finale opposto a quello della Tragedia, finiscono sempre con la gioia e la felicità, la tragedia culmina sempre con la morte. Ed è questo morire che rimbalza adesso nel cuore dell'Etica, nella vita quotidiana della città. È questo non superamento del morire che emerge dalla crisi dell'Etica, sia quella hegeliana per

<sup>3</sup> Id., p. 34.

Kierkegaard, sia quella messianica per Kafka, quella della responsabilità o della promessa; in questione è il rapporto tra Stato e persona, tra individuo e società. Una crisi che continua e si allarga in un tempo in cui la democrazia conosce trame sempre più complesse di diritti, reclamando più scelte singolari, avvicinando sempre di più la scelta etica all'agire personale. Il punto di volta su cui la crisi dell'Etica classica s'infrange è adesso quello di una democrazia in cui il genere è dato dalla singolarità del proprio esistere la vita, dalla esigenza di scelte senza garanzie, non ammortizzabili, per cui anche la società è chiamata ad un'organizzazione che non si può trovare più nel discorso del padre e nell'ascolto di un figlio muto, né sulla tenuta di un segreto da parte di una figlia madre. Si tratta di ripensare i rapporti di generi e di generazione altrimenti.

Kierkegaard esprime i sintomi di una tale crisi, non certo la soluzione. Fa capire dove si pone la questione, non la risolve, se non con la sostituzione di persone per un identico sacrificio. Parla di una tragedia del moderno messa a confronto con la tragedia antica. Una comparazione che individua nel passaggio dalla centralità della pena (per la tragedia antica) alla centralità del dolore (per la tragedia moderna). Quello che resta in questione è la generatività. La funzione generativa. Ed ogni volta nella relazione di genere la posta in gioco è la generazione, l'interruzione della gravidanza naturale e la generazione di seconda natura. La generazione artificiale. Ogni volta la Città si misura su un tale spostamento. E per esso ne va dei rapporti tra i generi. La questione non può essere elusa perché per la generazione passa ogni modificazione della relazione di genere, ogni possibilità stessa di un'Etica della differenza. Il piano si allarga. Arriva all'educazione, alla scuola, all'organizzazione del sapere, ovvero su tutti i contesti della generazione del discorso. Un'esigenza che già Platone faceva valere contro l'Etica del discorso del padre al figlio. Ed anche Platone si richiamava ad una donna. Diotima, un'Antigone, anche lei, figlia madre, una sacerdotessa. Il suo nome, Diotima, indica colei che onora, venera e ossequia il dio padre. Un'"altra" Antigone, diversa, per un altro discorso. Diotima è colei che genera il discorso del padre sul piano divino, non rifiuta la generazione, propone un discorso generativo. Parla dell'amore, di Eros, del desiderio. Non più un discorso etico, il suo è un discorso educativo della relazione tra gli uomini. Lo scenario che si apre è un altro, ugualmente conduce alla tragedia dell'etica, esplicitata nella morte di Socrate. Ed è ancora una volta questo il punto su cui inciampa l'Etica della Città, la morte.

L'Antigone di Sofocle interrompe la genealogia della colpa del padre rinunciando alla generazione e facendosi sacrificio non più di guerra, come Ifiginia, ma della convivenza e convenienza sociale. L'Antigone di

Kierkegaard frammenta i rapporti di genere e di generazione, tra generi differenti e differenti generazioni. È Kierkegaard stesso, il figlio, che si fa Antigone in un'identificazione che ha come effetto la frammentazione dell'individuo quanto più si esprime nella propria singolarità. Un travestimento. Si identifica nel non identificabile. Kierkegaard, è noto, fa ricorso allo pseudonimo. Pubblica sotto un falso nome o, piuttosto sotto un altro nome, quasi a produrre per finzione quello scarto tra il testo e l'autore che è assente e presente, si maschera dei suoi personaggi e si fa personaggio egli stesso riparandosi dietro il nome improprio. Un modo per aggirare la morte dell'autore nella stesura del suo scritto personale. Sul piano del racconto della storia della filosofia è una risposta esplicita alla soggettività assoluta hegeliana; contravvenendo ad essa, chi scrive cancella la propria iscrizione nella storia dello spirito, parla di sé, singolarizzandosi. Alla storia dello Spirito assoluto sostituisce il racconto autobiografico. Parla di sé, delle proprie angosce, delle incertezze, degli amori andati a vuoto. Naviga il nulla. Semplice io. Semplicemente presente come solo. Non si fa parte della Storia trionfale dello Spirito, non accede da singolo all'assoluto, se non per salto, un salto nel nulla, che svuota l'individuo e l'assoluto. Insieme. Contemporaneamente.

Il testo di Kierkegaard perde la funzione costitutiva della legge e del discorso. Viene scomposto. Non è più il testo della Legge, quello che deve rappresentare l'ordine di legittimità di chi scrive. Il testo non identifica l'autore, né lo legittima. Non lo trova in fondo allo scritto. La firma è falsa. Il testo è fuori della legge dell'identificazione, anche fuori della responsabilità. Non assegna alcuna paternità. È l'intrusione della voce nel testo, l'effetto di una scrittura che è lettura, incostituzionale e incostituente, anche inconsistente: chi scrive si registra senza nome proprio, come autore mascherato, travestendosi nei suoi personaggi e, prendendone la parte, li porta fuori dai testi dell'ordine classico da cui vengono prelevati. Siano Antigone o Isacco, sia un ordine o un altro, cui il testo fa riferimento. Antigone è allora una figura di pretesto, un nome improprio, simbolico di un discorso che segna il passaggio difficile dalla casa alla città, dal nome di famiglia, dal ciclo del tragico, all'agire etico per il quale è chiamata a farsi madre e a restare vergine. Kierkegaard ne prende il posto: sostituisce la sua storia moderna a quella antica. Ne fa una questione personale.

Il testo che la rappresenta si muove su una doppia finzione scenica. Un testo a doppio fondo. Agisce come una porta girevole tra lettura e scrittura. Dentro e fuori si scambiano di posto di continuo e la continuità stessa della narrazione si sbriciola in frammentarietà. Chi legge Kierkegaard non riesce a sbarazzarsi del suo personaggio. Si interpone. Fa perdere ogni discorso. Turba. Inquieta. Ossessiona. Indispettisce l'apparire continuo di fantasmi.

Fa scrivere ogni possibile commento in modo frammentato. L'effetto è un essere dentro e fuori di se stesso e del proprio testo. Una scrittura aggiuntiva, arriva sempre dopo quando non dovrebbe essere più data, ritorna, ripete, è fantasmatica. Una scrittura postuma in vita, per usare un'espressione di Musil, senza futuro, effetto della interruzione della generazione del discorso. Ed è un effetto che non può non riguardare l'immagine della società. Chi vive fuori dalla generazione del discorso sociale, vive come morente.

Appare ancora più chiaramente come l'inciampo dell'Etica sia la morte. Quando non la si supera l'Etica svanisce come discorso. Ritorna tragica. Su questo stesso motivo l'ontologia perde i suoi rapporti con l'Etica. L'essere per la morte, *sein zum Tod*, impedisce ad Heidegger di intendere l'ontologia fondamentale come Etica. Ciò che era riuscito a Spinoza. Ma in Spinoza non c'è la morte. La sua ontologia è Etica. L'inciampo adesso è questo, una morte che non si supera, una generazione che si interrompe, un genere di discorso che va in frammenti.

Come è possibile un'etica di fronte alla gratuità della morte, di fronte alla morte selvaggia, della guerra, dei campi di sterminio? Quale Etica può passare su tutto questo e ritrovarsi al di là, intatta? La domanda è stata formulata con tensione da Adorno dopo Auschwitz. La domanda è "come continuare a vivere" quando quell'ordine del discorso ha prodotto lo sterminio? Come continuare a vivere di fronte alla morte innaturale? "Come continuare a vivere", "perché bisogna vivere" per un'ingiunzione che è della vita stessa, di quella vita impropria che si è come viventi a fronte della propria vita che si ha come esistenti. Cosa può generare un discorso da padre a figlio, muto, la cui condizione è l'esclusione della figlia madre che ne mantiene il segreto? Perché non svelarlo quel segreto? O perché, semplicemente, non affermare che non c'è alcun segreto? Come riportare l'esistenza alla vita? Spinoza rispondeva di questo nella sua Etica. Heidegger rispondeva di una tale impossibilità per l'ontologia, vale a dire di un discorso dell'esistenza che non può farsi vita senza avvertire una differenza – ontologica – che lascia muti nel silenzio della parola. Senza poter tenere più alcun discorso.

Eppure Kierkegaard nella sua compulsiva ricerca di stare nel discorso e fuori del discorso, di stare nella frammentazione, immagina una società dei morenti. Non essere per la morte, ma un essere postumo. Parla di una società senza generatività, la società di coloro che muoiono. I commorenti. Strano risvolto fondativo di un'etica di coloro che non generano, ma che muoiono. Antigone è chiamata sulla scena di una tale società. Entra in scena nella stanza di una tale associazione. Il suo sacrificio di genere e di generazione viene di nuovo riportato al servizio di una società che ha compreso come il segreto della vita sia la morte e, come segreto del padre,

coglie proprio la morte a ragione della generazione della società. Kierkegaard coglie quel segreto, ma perde anche la vita. Non accede ad un'altra società che non sia il rifiuto speculare, e speculativo, di quella etica storica dello spirito progressivo del suo tempo. Antigone rimane una vittima sacrificale di cui assume il ruolo e le vesti. Resta fuori della società, fuori dell'Etica, facendosi scrigno di un segreto non suo.

*Enten-Eller* è una raccolta frammentaria, non un trattato o un discorso. Si apre con i *Diapsalmata*, che sono una versione "sacra" degli aforismi o dei frammenti, mantenendo il carattere dell'incompiutezza. Letteralmente "Diapsalmata" indicano delle interruzioni, gli intermezzi di un canto ovvero le mutazioni di tono da un canto all'altro, anche da un piano all'altro in cui si rappresenta la frammentarietà dell'individuo. Kierkegaard scrive per salti, *per salmi, salmodiando*. Una scrittura mozartiana, fatta di ritornelli. Se tuttavia il primo volume di *Enten-Eller* si apre con diapsalmata, il secondo volume, quello che mette in scena l'Antigone, si apre con un *Saggio di ricerca frammentaria* – letto innanzi a *sumparanekrumenoi*. Il titolo del saggio è *Il Riflesso del Tragico Antico nel Tragico Moderno*.

"Letto innanzi a *sumparanekrumenoi*". Già, l'espressione "letto innanzi" fa pensare ad un'assemblea e perciò al fatto che i *sumparanekrumenoi* rappresentino una Società, come del resto si legge presto nel testo.

La traduzione di *sumparanekrumenoi* suona "commorenti". A chi è rivolta? Chi sono? Coloro che stanno per morire o tutti, i contemporanei? Quanti? Tutti o piuttosto ognuno individualmente? Non sarà che "commorenti" si è quando si legge un testo scritto da se stessi, quando perciò ci si mette nella condizione postuma del lettore del proprio testo, di un testo che parla di se stessi e nel quale riascoltarsi come dall'eco di uno specchio d'inchiostro? Non sarà che i commorenti, non più generanti, non lasciano tracce che a se stessi, a prova di una dimostrazione di essere in vita in un'esistenza morta? È come guardare la scritta di commemorazione sulla propria tomba, quasi a munirsi di uno sguardo in più, quando non si è più. I commorenti potranno essere coloro che, vedendosi vivere, si vedono anche come già morenti, perché mai stati prima. Fantasmi. Come il riflesso di un istante che si vive e si avverte come già vissuto.

A questa Società Kierkegaard presenta la sua Antigone e di questa Società la rende adesso condizione nel momento in cui viene svelato il suo segreto, il segreto che Kierkegaard ripone in Antigone, facendo ancora una volta del corpo di donna un grembo, scrigno delle parole di chi se ne fa autore. Uno scrigno di morte. Ancora una volta Antigone è chiamata a fermare una generazione, questa volta si tratta di interrompere la generazione del discorso del padre, la generatività del padre nel figlio.

L'ordine della Società che vi si ispira, almeno nella sua regola generale, è presto dichiarata alla prima scena del testo quando viene presentata Antigone, dopo, a commento, arriva la definizione delle coordinate interpretative che illustrano il passaggio e il confronto dal tragico antico al tragico moderno. I commoventi fanno parte di questo passaggio, ne sono i personaggi e gli spettatori, stanno tra la pena, propria del tragico antico, e il dolore, proprio del tragico moderno, sono loro che portano la pena nel dolore.

L'Antigone che si appresta a raggiungerci è annunciata come personaggio simbolico di una tale relazione. Avanza dal presente di un passato e trasfigura la sua immagine nel passato di un presente. Appare come un fantasma. I commoventi assumono questa espressione. Potrebbero essere i fantasmi dei padri. I non divenuti padri del discorso, della città, della legge. Potrebbe bastare questo doppio avvitemento a dire come l'eroina greca ritorna dall'antico al moderno per dire insieme della differenza di genere, nel tragico antico e nel moderno, e di come una tale differenza di genere resti inconciliabile, aperta ad un continuo transito del tragico nell'etico.

Il dolore. A ben riflettere è questo che dà la misura di un genere del presente riportato nel passato. In fondo il dolore è il sentimento di nostalgia dell'amore. Il suo ricordo, come ricordo presente, stato di armonia, di corrispondenza. La pena si svolge tutta al presente, si slega, si separa dal passato ed è pena proprio per liberarsi del passato. Il dolore vi ricade. Torna indietro. Esita. Il dolore ricorda. Ed è il ricordo che apre la ferita. Squarcia il presente. È la "spina nel fianco". Annulla. Lascia singolarmente soli.

Kierkegaard distingue la pena e il dolore. Fa entrare sulla scena del suo dramma etico un vecchio e un bambino. Distingue pena e dolore per una differenza dello sguardo del vecchio di fronte al pianto del bambino e dello sguardo del bambino di fronte al pianto del vecchio. Se un bambino vede piangere un vecchio, ne ha pena. Non dolore. Il bambino ha poco passato dietro di sé, il tempo per lui è un presente che diviene. Se invece è il vecchio a vedere piangere un bambino, la pena diventa dolore. Il futuro è già tutto passato. Il dolore fa cadere all'indietro il presente, lo rende postumo, lo carica di lutto. La pena del giovane tiene fisso il presente e rifiuta il passato. Il dolore del vecchio al pianto del bambino è nella coscienza che tutto quanto avviene e avverrà è già avvenuto prima.

L'oscillazione dalla pena al dolore riflette l'altra, quella tra colpa e innocenza. Basta una sfumatura, un frammento, a farle oscillare, confonderle e perderle.

Kierkegaard prova a definire due campi esistenziali. Uno estetico, l'altro etico. Non significa che l'uno segue l'altro sulla linea del passaggio storico. Si oscilla dall'uno all'altro. Ci si può domandare a questo punto come

e quando è dato un tragico estetico e un tragico etico. La risposta che segue non può non riformularsi di nuovo in una domanda per chiedersi quale è il “tragico” del nostro tempo presente ovvero come è vissuto, se è vissuto, il tragico per il singolo individuo e per la società che rappresenta la sua attualità storica. La questione si affaccia sul piano politico sociale. Se solo riflettiamo alla funzione della Tragedia classica nella costruzione della democrazia ateniese e perciò all’origine della democrazia in Europa, si comprende che la dimensione estetica ed etica rappresentano un riferimento per l’esperienza di vita del singolo nel contesto della vita comune associata. Ciò che rimanda subito all’altra domanda se il nostro essere contemporanei corrisponda all’essere commoventi ovvero che cosa possa significare per il tempo che viviamo. In questione è la morte. Come la morte è vissuta nel tempo, in questo tempo? Quale sia la tragedia che l’accompagna? Se suscita pena o dolore, e quale colpa e quale innocenza, o se la morte sia ancora una tragedia che aspetta il passaggio alla costituzione di una etica sociale del sentire, del dolore e dell’amore insieme?

La colpa da estetica diventa etica, quando “non si vuole più sapere e dire del passato dell’eroe”, rovesciando “tutta la sua vita sulle sue spalle quale risultato dei suoi atti, lo si rende responsabile di tutto”. Kierkegaard lascia capire che il passaggio dall’estetica all’etica sia la confisca del passato. L’eroe viene tolto dal presente e reso passato, superato dalla sua stessa colpa. Il presente fa un uso del passato tale che lo separa, lo confina. Accade che proprio questa è la pena che segue la colpa: l’essere trascorso, tolto dalla contemporaneità, dalla normalità, da ciò che vige nel presente. La sua pena è l’esclusione che Kierkegaard esemplifica nello sguardo di pena del bambino verso il pianto del vecchio.

La pena ha sempre un valore esemplare. Assume una funzione sociale, espone chi la subisce allo sguardo impietoso degli spettatori che se ne liberano trovando “ragione” dell’abbandono della figura simbolica che l’eroe rappresenta. Viene fatta giustizia. E la giustizia è nella rappresentazione della pena. Deve essere vista, messa in scena, rappresentata sul teatro del presente attivo. Ma la colpa è nella storia dell’eroe, vale a dire di quel personaggio che rimbalza nella memoria storica di una città, della sua tradizione, del suo racconto. Il colpevole viene punito dal tribunale del presente. Il tribunale della democrazia. Questa ammette solo il presente vigente. Commovente? Il punto è questo. Cosa aggiunge o toglie quel “commovente” al presente attuale? E si può ancora dire adesso, del presente vigente che sia vissuto da “commoventi”?

La drammaticità di un evento, il dramma di una storia, individuale e sociale, è la rappresentazione di ciò che non è sostenibile al presente, è ciò che il presente non può sostenere. L’attenzione va perciò posta proprio

sulla misura della sostenibilità. Che cosa possiamo sostenere? Che cosa è sostenibile? Quanto può sostenere una vita nella storia di un presente comune? Quanto più il grado di sostenibilità si allarga tanto più il presente perde passato, lo lascia essere attivo, lo tollera, non lo toglie. Lo sostiene, seppure ai margini dell'attualità. Il rischio è non avere più passato che non sia presente nella rappresentazione di ciò che c'è ed è così. Resta la normalità accettabile o non accettabile. "Era una persona normale" è il motivo ricorrente quando si dice di una colpa inaccettabile. In quell'"era" c'è come una messa al bando. Ai confini dell'ascoltabile è anche ciò che è inaudito, come del non udito ancora e prima. La misura dell'udibile è dunque il confine della normalità, il confine della città, il confine del discorso. A sorvegliarlo resta ancora il padre del discorso, della patria, della legge.

*Venite allora a me più vicino, cari sumparanekrumenoi, stringetevi a me d'attorno, mentre getto nel mondo la mia eroina tragica, mentre do per corredo alla figlia della pena la dote del dolore: ella è opera mia, ma tuttavia i suoi lineamenti sono così indeterminati, la sua figura così nebulosa, che ciascuno di voi può invaghiarsene e a suo modo la potrà amare. Ella è mia creatura, i suoi pensieri sono i miei pensieri, eppure è come se in una notte d'amore le avessi riposato accanto, come se m'avesse confidato il suo profondo segreto, l'avesse esalato con la sua anima nel mio abbraccio, e in quel mentre si fosse trasformata innanzi a me, fosse svanita, cosicché la sua realtà non si possa cogliere che nello stato d'animo che resta, piuttosto del contrario, che cioè sia generata dal mio stato d'animo a una realtà sempre più grande. Le metto la parola in bocca, eppure per me è come se abusassi della sua confidenza; per me è come se stesse alle mie spalle a rimproverarmi, eppure è il contrario, nella sua segretezza si fa costantemente sempre più visibile. Ella è mia proprietà, mia legale proprietà, eppure, a volte, è come se mi fossi proditoriamente introdotto nella sua confidenza, come se dovessi costantemente volgermi indietro verso di lei, eppure è il contrario, ella sta costantemente davanti a me, ella nasce costantemente solo quand'io la presento. La chiamo Antigone.<sup>4</sup>*

Sembra di assistere già ad una scena teatrale, un racconto fantastico, in cui chi scrive narra di un prodigio. Non uno scambio di persone, ma una fusione. Un travestimento. L'amplesso d'amore e di generazione che viene inscenato fonde insieme le parole e la bocca, quasi che le parole si scambino con la voce e diventi indistinguibile capire la funzione dell'una e dell'altra, dell'uno e dell'altro. Perché un tale travestimento? Che cosa c'è in questa volontà di "generare" una donna che non genera? Un inseguimento di

<sup>4</sup> Id., p. 36.

se stesso nell'altra. Alla fine è proprio questo continuo avvvitamento interiore che segna il passaggio dall'antico al moderno. Questo farsi interiore del tragico, che tuttavia non sale la soglia dell'etica, ma rimane estetico perché resta inconciliabile, senza soluzione, per cui a risolverlo e ad immaginarlo risolto, è di volta in volta il lettore che apre il testo. Ed è un lettore, tale si presenta, chi anche lo ha scritto. Il primo lettore è l'autore. Ed come se lo leggesse sempre di nuovo in compagnia del nuovo lettore, confondendosi con lui e con lei.

Antigone è uno pseudonimo dentro il testo, lo pseudonimo del personaggio che l'autore rappresenta come se stesso e se ne fa spettatore. E qui non è indifferente che sia donna. "Mi servo di un personaggio femminile soprattutto in quanto credo che una natura femminile si presti meglio a mostrare la differenza"<sup>5</sup>. La differenza di genere diventa qui il passaggio per la differenza del genere tragico. È fin troppo immediato pensare che qui sia all'opera una tragedia della differenza. La sequenza della sua rappresentazione è un'erotica dell'angoscia, l'espressione di un'angoscia d'amare, perché ad amare l'altra si può svelare un segreto insopportabile, non individuale, ma di stirpe, un segreto che è una colpa e un'innocenza, il segreto del padre. Antigone non è Regina Ølsen e Kierkegaard diviene Antigone per fondersi in Regina amandola senza sfiorarla, stando in lei al fine di pervenire ad una compassione reciproca, senza mai violare il suo amore, lasciandolo intatto da una parte all'altra. Le sequenze del "racconto" raddoppiano le immagini. Emone ama Antigone come Regina ama Kierkegaard, ma Kierkegaard è Antigone e Emone è Regina. Una confusione di ruoli. Uno scambio continuo di personaggi. La riflessività che si annuncia fin dall'inizio del testo come esplicazione del tratto distintivo del moderno, diviene tragica nella autoriflessività della pena. Questa passa in dolore, diviene disperazione, si fa malattia mortale, senza diventare un male, proprio perché non sale la soglia del religioso né slitta sul pentimento per farsi etica. Rimane disperazione. È colpevole d'innocenza chi mantiene un segreto, facendosi scrigno della colpa del padre, che forse il padre stesso non conosce. Questa la tragedia di Antigone/Kierkegaard.

Della tragedia di Sofocle non c'è più nulla. Anche il richiamo al fratello seppellito in violazione della legge dello Stato rimane in secondo piano, insignificante al valore tragico del personaggio. Antigone finisce uccisa dal ricordo. Ed è questa la sua tragedia. Muore trafitta dal morto e dal vivo. Sta tra Edipo ed Emone, tra il padre e l'amante, che non le sarà mai sposo. Ma è tra loro, tra gli amanti che si realizza quell'amplesso mortale senza

<sup>5</sup> Id., p. 37.

abbraccio, senza unione. Senza generazione. L'abbraccio li separa. Si realizza in un effetto di *sumpayeân*, di *simpateia* ovvero di *compattia*. S'incontrano dove si separano, si uniscono in una relazione d'intimità a se stessi, restano soli. Sarà questo lo scrigno del segreto che l'una darà all'altro, ma senza rivelarlo. Alla fine "il ricordo del padre è la ragione della sua morte", ma per un altro verso "il suo amore infelice è l'occasione affinché il ricordo la uccida"<sup>6</sup>.

La nostra tragedia è ancora Auschwitz, in tutte le forme che la ripetono e le si avvicinano, nei massacri delle guerre infondate e nella rivendicazioni di confini mai stabiliti. La nostra tragedia è la violenza di genere, la non generatività, l'alterarsi di un rapporto tra generazioni. Una questione che non si pone più sulla linea di passaggio dal Tragico all'Etico, sulla linea di quella fenomenologia che da Antigone porta a Creonte. Kierkegaard ne rappresenta una prima incrinatura, mostra la tragedia dell'etica che l'Etica come discorso aveva ricacciato nelle colpe della famiglia. La domanda Etica imponeva il rapporto con il padre, il passaggio ad una generazione di altro genere, quella del padre, non confinata nella casa, ma nella città, nella società. Adesso la domanda etica è un'altra e altri sono i soggetti che la raccontano e la recitano. Sono ancora i figli, ma secondo una diversa collocazione e alla ricerca di nuove relazioni. La domanda etica è ancora quella che si poneva Adorno all'indomani di Auschwitz, "come continuare a vivere dopo ogni sterminio e ingiustizia", perché bisogna continuare a vivere. L'ingiunzione di vivere è della vita stessa. Ed è il segreto di una tale ingiunzione che è da tenere, custodire e sognare. Al segreto si unisce adesso il sogno. Lo stesso che Adorno diceva di sognare dopo Auschwitz. Era un sogno ricorrente. "Così ho provato io stesso, per esempio, nei sogni sempre ricorrenti che mi tormentano e nei quali ho la sensazione di non vivere io stesso, ma di essere solo l'emanazione del desiderio di una delle vittime di Auschwitz"<sup>7</sup>.

Derrida diceva che il sogno è il luogo ospitale dell'esigenza di giustizia, domandandosi se non potrebbe esserci un'etica o una politica del sogno che non ceda né all'immaginario né all'utopia, che non sia dunque rinunciataria, irresponsabile ed evasiva<sup>8</sup>. Si potrà chiamarla l'etica della propria vita, di nessuna istituzione. Potrà essere l'etica che unisce il sogno al segreto. Il segreto della propria vita. Senza colpa. Il segreto dell'innocenza.

<sup>6</sup> Id., p. 50.

<sup>7</sup> T. W. Adorno, *Metafisica*, Torino, Einaudi, 2006, p. 134.

<sup>8</sup> J. Derrida, *Il sogno di Benjamin*, Milano, Bompiani, 2003, p. 15.

**materiali**



Angela Russo\*

## *Un padre antipatriarcale: Giuseppe Ricciardi e le sue figlie\*\**

### 1. Come l'amico tratta l'amico

*Il padre domina con tutta la sua statura la storia della vita privata nell'Ottocento. Il diritto, la filosofia, la politica, tutto contribuisce a consolidare e giustificare la sua autorità. [...] il padre dà il nome, ossia mette al mondo in senso proprio<sup>1</sup>.*

Così scrive Michelle Perrot. Il XIX secolo è pieno di “figure di padri trionfanti e dominatori”<sup>2</sup>, che controllano tanto lo spazio pubblico quanto quello domestico, prendendo decisioni fondamentali per la vita dei figli, dall'educazione alla scelta del coniuge<sup>3</sup>.

Rispetto al modello culturale dominante nell'800, che individua nel *pater familias* la figura di massima autorità in casa e gli attribuisce poteri quasi illimitati nei confronti dei figli, il patriota napoletano Giuseppe Ricciardi (1808-1882) ha assunto una posizione diversa, sostenendo, in un'opera intitolata significativamente *Etica Nuova*, che il rapporto tra padre e figli deve essere di tipo amicale:

*Ai genitori [...] io direi: la prole trattate non già nella guisa usata dai nostri padri, i Romani, che diritto di vita e di morte avevano sui figlioli, ma come l'amico tratta l'amico. Ed invero, quali amici più cari possiamo avere dei nostri figli? E costoro quale più tenero amico possono avere del padre e massime della madre [...]?*<sup>4</sup>

\* Angela Russo ha conseguito il dottorato di ricerca in Studi di genere presso l'Università di Napoli “Federico II”. Ha pubblicato diversi saggi storiografici sulla società meridionale del XIX secolo e, nel 2006, la monografia *Nel desiderio delle tue care nuove. Scritture private e relazioni di genere nell'Ottocento risorgimentale*, Milano, FrancoAngeli.

\*\* Il presente articolo riprende, approfondendolo, un argomento già trattato in A. Russo, *Nel desiderio delle tue care nuove*..., cit.

<sup>1</sup> M. Perrot, “Figure e compiti”, in P. Ariès, G. Duby (a cura di), *La vita privata. L'Ottocento*, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 99.

<sup>2</sup> Ivi, p. 105.

<sup>3</sup> Michelle Perrot riporta come esempio le vicende di padri celebri come Hugo, Proudhon, Marx. Cfr. ivi, p. 99 e *passim*.

<sup>4</sup> G. Ricciardi, *Etica Nuova*, Napoli, Stamperia del Vaglio, 1867, p. 114.

Compito del padre, secondo Ricciardi, non è comandare, bensì “ammonire e persuadere” i figli, e se proprio egli è costretto ad esercitare la sua autorità, che lo faccia almeno “blandamente”.

Nato nel 1808 da Francesco, giurista e ministro nei governi di Giuseppe Bonaparte e di Murat<sup>5</sup>, e da Luisa Granito dei marchesi di Castellabate<sup>6</sup>, fondatore nel 1832 del periodico *Il Progresso delle lettere delle scienze e delle arti*, nel 1834 Ricciardi divenne membro della Giovine Italia e segretario del comitato centrale rivoluzionario di Napoli; scoperto e arrestato per due volte, nel 1836 iniziò un lungo esilio – trascorso perlopiù in Francia ed interrotto solo per partecipare agli eventi rivoluzionari del 1848 – durato fino all'Unità, dopo la quale fu eletto deputato del Regno d'Italia per tre legislature. Fino alla morte, avvenuta nel 1882, continuò a scrivere opere letterarie e politiche, saggi di storia e articoli di giornali<sup>7</sup>.

Considerato un personaggio eccentrico da molti suoi contemporanei, definito in qualche caso “un esaltato”<sup>8</sup>, Ricciardi riteneva di appartenere

<sup>5</sup> Francesco Ricciardi (1758-1843), avvocato di origine pugliese, amico personale di Eleonora Pimentel Fonseca, ebbe incarichi nel governo di Giuseppe Bonaparte e fu ministro di Grazia e Giustizia al tempo di Gioacchino Murat, da cui ottenne il titolo di conte dei Camaldoli nel 1814. Si ritirò dalla vita pubblica con la Restaurazione, finché non fu chiamato da Ferdinando I a far parte del governo costituzionale, che lasciò nel 1821. Nel 1827, per sfuggire al controllo della polizia borbonica, intraprese un lungo viaggio in Italia con la famiglia. Sulla storia della famiglia Ricciardi si rimanda a: A. Vitulli, “La famiglia Ricciardi”, in *La Capitanata*, 5, 1997, pp. 81-105; G. Ricciardi (a cura di), *Scritti e documenti vari di Francesco Ricciardi preceduti dalla sua vita scritta dal suo figlio Giuseppe*, Napoli, tipografia G. Nobile, 1873.

<sup>6</sup> Luisa Granito (1769-1832), ventunesima figlia di Angelo Granito dei marchesi di Castellabate e di Nicoletta dei marchesi Cavaselicce Salernitani, fu educata fino a cinque anni nella casa paterna e poi in educandati prima a Salerno e poi a Napoli. Nel 1799 partecipò alle vicende della Repubblica partenopea, salvando la vita al suo padre spirituale, Bernardo Della Torre, e alla duchessa Maria Antonia Carafa. Nel 1800 sposò, contro il parere della famiglia, l'avvocato Francesco Ricciardi, che solo più tardi avrebbe ottenuto un titolo nobiliare. Morì prematuramente nel 1832, accudendo le figlie ammalate di morbillo. Sulla biografia di Luisa Granito e la sua partecipazione alle vicende del 1799, cfr. G. Ricciardi, *Martirologio italiano dal 1792 al 1847*, Firenze, Le Monnier, 1860; AA.VV., *Prose e versi in memoria di Luisa Granito Ricciardi*, Napoli, Tipografia del Porcelli, 1833; F. Orestano, *Eroine, ispiratrici, donne d'eccezione*, serie VII dell'Enciclopedia biografica italiana diretta da A. Ribera, Milano, 1940; B. Croce, *Aneddoti di varia letteratura*, Napoli, R. Ricciardi, 1942.

<sup>7</sup> Per la biografia e l'attività politica di Giuseppe Ricciardi si rimanda a: G. Ricciardi, *Memorie autografe di un ribelle*, Milano, Battezzati editore, 1873; R. Zagaria, *Giuseppe Ricciardi e il Progresso*, Napoli, 1922; F. della Peruta (a cura di), *Scrittori politici dell'Ottocento: Giuseppe Mazzini e i democratici*, Milano-Napoli, Ricciardi editore, 1969; M. Petruszewicz, “Giuseppe Ricciardi, ribelle romantico europeo”, in *Archivio storico per le province napoletane*, Napoli, 1999, pp. 235-261; A. Russo, cit.

<sup>8</sup> E. Cione, *Napoli Romantica 1830-1848*, Milano, Domus, 1944, p. 25.

alla “sacra falange dei ribelli”, grazie alla quale “l’umanità progredisce [e] la libertà anziché soccombere al tutto si fa strada tra le nazioni”<sup>9</sup>.

*Tutta la mia vita fu una lotta continua contro ciò che il volgo denomina autorità ed io chiamo oppressione. La voce ribelle risuona per me difensore animoso della giustizia e del vero, – scrive infatti nelle sue Memorie*<sup>10</sup> –.

La sua esistenza, fatta di cospirazioni, di arresti, di un esilio ventennale, sembra essere tagliata proprio per la retorica dei padri della patria, eroi e martiri, scrive efficacemente Marta Petrusiewicz, che definisce Ricciardi “un ribelle, romantico, europeo”, sottolineando che, se per le sue scelte politiche ed intellettuali è stato ritenuto un *outsider* rispetto al contesto italiano dell’epoca, al contrario può essere considerato una figura tipica del Romanticismo europeo. La sua vita matura, infatti, trascorsa a lungo in esilio, appare più simile a quella di “paradigmatici ribelli europei”: Ricciardi è, come loro, repubblicano, populista, cultore del femminile<sup>11</sup>.

Il lungo esilio ne aveva formato la personalità, come ben colse l’amica e poetessa Matilde Caselli, che gli scrive in una lettera del 1875: “benedetto mille volte quell’esilio in cui ella seppe nutrirsi di sì nobili pensieri, di magnanimi affetti, di propositi tanto generosi”.

Lo stesso Ricciardi riconosce, d’altra parte, l’importanza dell’esilio non solo per la sua formazione e attività politica<sup>12</sup>, ma per la sua stessa vita privata. Tanto che considera gli anni dell’esilio come un periodo nonostante

<sup>9</sup> G. Ricciardi, *Memorie autografe di un ribelle*, cit., p. 6.

<sup>10</sup> Id., p. 5.

<sup>11</sup> Cfr. M. Petrusiewicz, cit., p. 236 e *passim*.

<sup>12</sup> “Assai spesso il mio pensiero e il mio cuore volano verso i paesi nei quali esulai così a lungo e in specie verso la Francia, dove nascevano le mie figlie, dove trovai stima ed affetto, se non superiori almeno pari a quelli da me rinvenuti nella mia patria. [...] Nulla, il confesserò, o pressoché nulla avrei fatto, oltre al cospirare a pro della libertà, se rimasto fossi in paese, dove, espatriatomi appena, al solo vedere l’operosità assidua dei più, fui mosso a fare l’estremo del poter mio al fin di giovare in tutti i modi possibili, e massime con gli scritti la santa causa, cui fino dagli anni più giovani consacrato avevo la vita. [...] Voglio ripeterlo, non posso annoverare gli anni parecchi vissuti fuori di patria tra i più sfortunati, ché prescindendo dalla stima e dall’affetto cui dissi di aver incontrato tra gli stranieri [...] non istudiai, né imparai mai così bene come durante l’esilio, né tanto collo svolgere i libri degli scrittori di ogni nazione quanto mercé l’esperienza del mondo, la quale mi liberò di moltissimi pregiudizi”. G. Ricciardi, *Etica nuova*, cit., pp. 146-148.

Per un’analisi dei diversi aspetti dell’esilio dei patrioti meridionali in età risorgimentale si rimanda a L. Guidi, “Donne e uomini del Sud sulle vie dell’esilio. 1848-60”, in A. Banti, P. Ginsborg (a cura di), *Storia d’Italia. Il Risorgimento*, Annali 22, Torino, Einaudi, 2007, pp. 225-252.

tutto felice, perché proprio in esilio sono nate le sue due figlie tanto amate<sup>13</sup>.

Molto restio a scrivere del suo rapporto con la moglie, la francese Clorinda Not<sup>14</sup>, Ricciardi scrive delle figlie, sia in opere destinate alla pubblicazione che nelle lettere scambiate con le sorelle maggiori, Elisabetta ed Irene.

Analizzando la corrispondenza familiare e gli scritti editi ed inediti, è possibile così ricostruire il rapporto padre-figlie, che appare da subito caratterizzato da grande intimità, condivisione, complicità.

Meno indagato del rapporto padre-figlio, quello padre-figlia è stato a lungo interpretato alla luce di una figura paterna che incarna la norma ed esercita potere sulla figlia. Ricerche recenti hanno però dimostrato come, soprattutto tra '700 e '800, nelle élite culturali europee il padre non si limita a preoccuparsi della castità della figlia, ma cura anche la sua educazione sentimentale ed intellettuale<sup>15</sup>. Ed è proprio quello che fa Ricciardi, preoccupandosi di insegnare l'italiano alle figlie nate in Francia, di guidarne le letture, di far conoscere ed amare una patria da cui sono lontane.

Nell'educare le figlie Ricciardi prende esplicitamente le distanze dal modello paterno, ispirandosi piuttosto a quello materno. Luisa Granito, dopo aver ottenuto ella stessa un'educazione più completa di quella riservata dal XVIII secolo alle donne, vincendo le resistenze paterne<sup>16</sup>, una volta madre aveva voluto occuparsi personalmente dell'educazione dei quattro figli – Elisabetta, Irene, Giulio e Giuseppe – e, rifiutandosi di

<sup>13</sup> Luisa è nata il 31 dicembre 1840 ed Elisabetta il 2 novembre 1846. Così Ricciardi descrive la nascita di Luisa nel *Fuoruscito*: “La mia Luisetta, nata in sugli albori dell'ultimo giorno del 1840 con grave pericolo della madre, cui fu forza cavarla dal seno mediante il terribile forcipe [è] venuta al mondo con una ferita alla tempia destra, simbolo quasi della stolta fortuna del padre! Malaticcia ed inquieta al sommo durante la notte la ci impediva il sonno a ogni tratto, a me specialmente, cui siccome a mia madre, basta un nonnulla per interromperlo”, BNN, Carte Ricciardi, B. I già *Il Fuoruscito* b. A1, f. 37.

<sup>14</sup> È lo stesso Ricciardi che motiva la sua ritrosia nelle *Memorie*: “O lettore [...], non mi sono mai trattenuto teco intorno a cose d'amore. Non so se sei curioso di sapere alcunché dei fatti miei sopra tale argomento, ma questo so bene, che né ora né poi te ne farò motto alcuno, per la ragione semplicissima che un galantuomo dei propri amori non deve parlare per le stampe, né punto né poco”. G. Ricciardi, *Memorie*, cit., p. 140.

<sup>15</sup> Su questo tema si rimanda soprattutto a L. Accati, M. Cattaruzza, M. Verzar Bass (a cura di), *Padre e figlia*, Torino, Rosenberg e Sellier, 1994, che raccoglie saggi in cui la relazione padre-figlia è stata oggetto di indagine da parte di più discipline.

<sup>16</sup> Basilio Puoti sottolinea nel suo elogio funebre in memoria di Luisa Granito che “non rifinava di chiedere al padre che dovesse ammaestrarla nei buoni studi” riuscendo ad ottenere, con molte insistenze, la possibilità di studiare anche latino, musica e francese, “rarissimo esempio a quei giorni e direi singolare”. Cfr. B. Puoti, “Orazione funebre”, in AA.VV., *Prose e versi in memoria di...*, cit., p. 135.

inviare Elisabetta ed Irene in un educando secondo la prassi del tempo, aveva cercato di offrire a tutti i figli lo stesso tipo di istruzione, tenendo conto solo delle differenze di età, indole e attitudini, senza discriminazioni di genere<sup>17</sup>.

“Se sono un uomo lo devo a mia madre” puntualizza spesso Ricciardi nelle *Memorie* e nelle lettere, ricordando come dovesse alla madre anche la nascita delle sue convinzioni politiche, in quanto l’idea della repubblica come unica forma di governo accettabile si era andata formando in lui non solo grazie alla lettura di classici latini e greci – da Cornelio Nepote a Plutarco – ma soprattutto grazie ai racconti materni sulla Repubblica partenopea del 1799, cui la stessa Luisa aveva partecipato.

Al padre nelle *Memorie* Giuseppe dedica poco spazio, descrivendolo come una figura autoritaria e severa, con la quale ha avuto un rapporto continuamente mediato dalla figura materna:

*Mia madre, il cui ingegno acutissimo seppe ben presto discernere la mia non facil natura, invece di adoperar meco le minacce e i castighi adoperò la dolcezza e la persuasione e per vie così fatte conseguiva da me di leggieri ogni cosa. Non così mio padre, il quale comechè buono in sostanza quanto mia madre col suo fiero cipiglio e i fieri rabbuffi, anziché ottenere docilità e obbedienza incitavami all’insurrezione e allo sdegno. L’antitesi in questo era proprio perfetta fra mio padre e mia madre, della qual’ultima non dimenticherò mai lo zelo affettuoso con cui mi difendeva e scusava<sup>18</sup>.*

La relazione che Giuseppe instaura con le figlie è molto diversa da quella vissuta con suo padre: Ricciardi è premuroso, affettuoso, e mal sopporta le separazioni, seppur brevi, dalle sue bambine. Nelle lettere indirizzate alle sorelle, anche quando l’argomento principale è la politica o la sua difficile situazione economica, non trascura mai di scrivere di Luisa ed

<sup>17</sup> Sul tipo di educazione impartita da Luisa Granito ai figli e alle figlie, cfr. A. Russo, cit., pp. 34-34. Per il tipo di educazione ricevuta Elisabetta ed Irene Ricciardi costituivano un esempio raro nella Napoli ottocentesca tanto che la scrittrice inglese Lady Blessington, frequentatrice di villa Ricciardi tra il 1823 e il 1826, particolarmente colpita dalla loro cultura, lo annota nel suo Diario. Cfr. E. Clay (a cura di), *Lady Blessington a Napoli*, Salerno, Edizioni Beta, 1974, p. 201.

<sup>18</sup> G. Ricciardi, *Memorie*, cit., p. 22; ma precisa più avanti: “ad onta di quella sua ruvida scorza e di quel suo cipiglio pressoché sempre severo, amavami grandemente, e mentre mia madre soprannominavami l’insorgente, a cagione di quella mia tracotanza indomabile, ei mi chiamava il Cinese, per un certo colore ulivigno di cui mi disfecì poi grandicello. Ed allora solo ei mi sorrideva, quando invece di Peppino ei faceasi a chiamarmi il Cinese. Il perché un tal soprannome mi suona ancor dolce nell’animo, ma più forse quello dell’insorgente”, p. 36.

Elisabetta - che si tratti dei loro progressi scolastici o del loro sviluppo fisico, di un taglio di capelli o di una malattia<sup>19</sup>.

Nel 1848, quando Luisa aveva otto anni ed Elisabetta quasi due, avviene la loro prima separazione. Nel mese di marzo Giuseppe era tornato in Italia con la famiglia, richiamato dagli eventi rivoluzionari. Ma dopo il 15 maggio e il fallimento del suo tentativo insurrezionale in Calabria, è costretto, di nuovo, a fuggire<sup>20</sup>. Nel luglio del '48 è a Roma con la moglie Clorinda, mentre le figlie sono ancora a Napoli. Nello scrivere alla sorella Elisabetta per comunicarle il suo imminente spostamento verso la Toscana, esprime la nostalgia per le figlie: "è inutile raccomandarti le mie figliollette, che puoi immaginare se io desideri rivedere"<sup>21</sup>.

A settembre le bambine lo raggiungono a Firenze: "mi è stato graditissimo il trovare le mie figliollette in buona salute. La *Bèbè* [Elisabetta] poi è un angioletto di quelli che si dipingono"<sup>22</sup> - scrive alla sorella, ringraziandola per le cure prodigate alle bimbe. E qualche giorno dopo da Piombino: "La tua figliocchia [Elisabetta] mi riconobbe subito, né ora vuole stare se non con me. Rido un poco nel sentire *Loulou* [Luisa] profferire frasi di stretto partenopeo"<sup>23</sup>.

Respinto dal governo toscano, Giuseppe si reca con la famiglia prima in Corsica e poi, nel mese di ottobre, di nuovo a Parigi, riprendendo la vita di esule, oppressa da disagi e da difficoltà economiche oltre che dal timore delle ritorsioni del governo borbonico per la sua partecipazione al '48. Nel 1850, ancor prima della sentenza del processo per le vicende del 15 maggio, il governo di Napoli decide infatti di porre sotto sequestro i beni di Ricciardi, ed è grazie all'intercessione della sorella Elisabetta e dell'amba-

<sup>19</sup> Ritroviamo premure simili nei confronti dei figli anche in un altro patriota ottocentesco, Luigi Settembrini. Laura Guidi, in un saggio in cui ha indagato il ruolo militante svolto nel periodo risorgimentale dalla moglie di questo patriota, Raffaella Fautitano, ha evidenziato come Settembrini abbia sperimentato nei confronti del figlio pratiche pedagogiche nuove, utilizzato un linguaggio affettivo e di tenerezza, in sintesi vissuto la paternità come rapporto intimo ed affettivo. Cfr. L. Guidi, "...Un carattere forte e severo, ed amoroso insieme ed operoso": la lunga battaglia di Gigia nel Sud risorgimentale", in R. De Lorenzo (a cura di), *Risorgimento, Democrazia, Mezzogiorno d'Italia. Studi in onore di Alfonso Sciocco*, Milano, FrancoAngeli, 2003, pp. 596-611.

<sup>20</sup> La storia di questo tentativo insurrezionale è stata raccontata dallo stesso Ricciardi in *Una pagina del '48 ovvero storia della sollevazione delle Calabria*, Napoli, Tipografia S. Pietro a Maiella, 1973.

<sup>21</sup> Biblioteca Nazionale di Napoli, d'ora in avanti BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi ad Elisabetta Ricciardi, Roma, 29 luglio 1848.

<sup>22</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi ad Elisabetta Ricciardi, Firenze, 3 settembre 1848.

<sup>23</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi ad Elisabetta Ricciardi, Piombino, 7 settembre 1848.

sciata francese a Napoli che si riesce ad ottenere lo svincolo di 50 ducati mensili – poi 100 – a titolo di sovvenzione per le bambine.

Eppure, anche nelle lettere convulse e cariche di ansia di questo periodo, Ricciardi non tralascia mai di scrivere alla sorella notizie delle figlie. Come quando, nel dicembre del '49, le comunica la decisione di mandare Luisa “a pensione” presso un’istitutrice privata, come rimedio al carattere “indomabile” della bambina e alla sua gelosia nei confronti della sorella più piccola.

*Luisa è in pensione da 8 giorni – scrive poco dopo – il suo carattere è migliore, e pure la salute, per la vita più regolare e per essere divisa dalla sorella, di cui era così gelosa!*<sup>24</sup>

La bimba torna a casa il giovedì e la domenica, e “l’Inglese [...] l’ama molto”<sup>25</sup>, aggiunge subito, come a rassicurare la sorella, e forse anche se stesso.

Rispetto a Luisa, che è “un diavolo in carne”, – la stessa immagine con la quale Ricciardi, nelle *Memorie*, definisce se stesso bambino<sup>26</sup> – Elisabetta viene descritta come una bambina più mite. A preoccupare il padre è una malattia di cui ogni tanto soffre la bimba, che si manifesta con strani “fiori bianchi” (“ma puoi immaginare la cura che si ha di lei”)<sup>27</sup> e, soprattutto, il suo ritardo linguistico: “capisce tutto ma stenta molto a parlare dove la Luisetta prima che compisse tre anni parlava speditamente”<sup>28</sup>. A quasi quattro anni, Elisabetta balbetta ancora e talvolta si esprime a gesti. Eppure agli occhi del padre è, anche per questo, “graziosissima”<sup>29</sup>: “Elisabetta è sempre più bella, anche se le sono stati tagliati i capelli. Pare un bel maschietto!”<sup>30</sup>

<sup>24</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi ad Elisabetta Ricciardi, Parigi, 15 gennaio 1849.

<sup>25</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi ad Elisabetta Ricciardi, Parigi, 23 febbraio 1849.

<sup>26</sup> “[...] non così tosto presi a stampare sul terreno le mie pedatine divenni un diavolo in carne. Smilzo e sottile ogni dire, correvo, saltavo, mi arrampicavo in siffatta guisa che il custodirmi riusciva non piccolo carico ai familiari”. G. Ricciardi, *Memorie*, cit., p. 8.

<sup>27</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi ad Elisabetta Ricciardi, Parigi, 5 gennaio 1849.

<sup>28</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi ad Elisabetta Ricciardi, Ginevra, 1 settembre 1849.

<sup>29</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi ad Elisabetta Ricciardi, Ginevra, 21 settembre 1849.

<sup>30</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi ad Elisabetta Ricciardi, Ginevra, 1 settembre 1849.

“Continua a parlare con una grazia infinita”<sup>31</sup> - scriverà qualche tempo dopo, quando la bimba inizia ad articolare meglio le parole - “la tua figliocia comincia a sciogliere la lingua e ha più perspicacia di Luisa”<sup>32</sup>.

Nel giugno del '49, a causa di un'epidemia di colera, la famiglia Ricciardi lascia Parigi per Ginevra. “È una bella casetta, pulitissima, con un bel giardinetto” - scrive Giuseppe ad Elisabetta della nuova abitazione - “e vi è sempre la solita stanza per te, che verrai ad occupare senza il minimo indugio ove il colera scoppi costì”<sup>33</sup>.

Intanto Luisa continua la sua istruzione, prima in casa con dei precettori e poi, dal mese di ottobre, in una pensione vicino Ginevra, mentre la piccola Elisabetta continua a vivere con i genitori: “Sarai lieta di sapere che la pensione è cattolica. È una specie di educando posto a Carouge, a breve distanza da Ginevra, sulla frontiera di Savoia” - scrive Giuseppe, precisando che “il luogo è sano e bellissimo. Il numero delle educande è di 85, il prezzo annuo è di franchi 425 oltre alcune spese straordinarie. In tutto 600 fr. all'anno”<sup>34</sup>.

Fornire i dettagli economici è per Ricciardi prassi abituale, visto che Elisabetta è a Napoli la sua procuratrice e conosce meglio di chiunque altro la sua precaria situazione finanziaria: situazione che lo costringe, nei mesi tra il marzo e il maggio del 1850, a ritirare, con rammarico, Luisa dall'educando, nonostante la priorità che dà all'educazione delle figlie nel decidere le spese familiari.

Durante la permanenza di Luisa nella pensione di Carouge, i genitori vanno in visita da lei ogni domenica, trovandola “in buona salute e allegra”<sup>35</sup>; si compiacciono dei suoi progressi scolastici e del miglioramento del suo carattere. Luisa, dal canto suo, nelle lettere affettuose che scrive ai genitori descrive le sue giornate, trascorse tra lezioni e momenti di svago, firmandosi poi *Votre soumise petite fille*.

Giuseppe spesso inviava queste lettere - come successivamente quelle di *Bèbè* - alla sorella Elisabetta; in seguito, quando entrambe le ragazze frequenteranno l'educando delle Orsoline a Tours, manderà a Napoli anche le loro pagelle. Le lettere rendono, per così dire, tangibile l'esistenza delle

<sup>31</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi ad Elisabetta Ricciardi, Ginevra, 19 ottobre 1849.

<sup>32</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi ad Elisabetta Ricciardi, Ginevra, 22 aprile 1850.

<sup>33</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi ad Elisabetta Ricciardi, Ginevra, 3 ottobre 1849.

<sup>34</sup> Ivi.

<sup>35</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi ad Elisabetta Ricciardi, Ginevra, 23 maggio 1850.

due bambine per Elisabetta, che le aveva frequentate solo, brevemente, nel 1848. Giuseppe appare orgoglioso dell'ortografia delle figlie, dei loro successi scolastici, mentre sdrammatizza le loro difficoltà – “Luisa ha poca voglia di lavorare. Tra le altre cose è distratta come nostra sorella Irene, cui somiglia molto, in bello, si intende”<sup>36</sup>.

Ma, soprattutto, vuole comunicare la sua esperienza di padre alla maggiore tra le sue sorelle. Mentre Irene è spesso in viaggio per l'Europa insieme al marito, il musicista Vincenzo Capecelatro, Elisabetta, che si sposa solo nel 1854 e vive stabilmente a Napoli – per lunghi periodi dell'anno nella villa del Vomero dove Giuseppe era cresciuto – è un fondamentale punto di riferimento per il fratello, tanto che lui la definirà nello *Zibaldone* una seconda madre. Inviarle le lettere e le pagelle delle bambine vuol dire, in un certo senso, consegnarle a quella memoria familiare di cui Elisabetta è depositaria.

Ricciardi affida così allo scambio epistolare il compito di mantenere unita una famiglia che esilio e posizioni politiche contrapposte – Giulio ed Elisabetta sono filoborbonici, Giuseppe ed Irene liberali – hanno separato.

Anne Martin Furgier osserva, sottolineando la funzione quasi rituale della lettera, che talvolta quest'ultima “vale meno per ciò che dice che per la regolarità con cui si svolge”<sup>37</sup>. L'importanza attribuita a questa ritualità potrebbe spiegare, da una parte, il rimprovero di Clorinda alla figlia che talvolta dimentica di scrivere a casa e, dall'altra, alcune lettere di Luisa prive di contenuti specifici, come quella scritta il 28 agosto '50, poco prima delle vacanze scolastiche, in cui la bambina esprime sostanzialmente il desiderio di riabbracciare presto i genitori e l'affetto che prova per loro<sup>38</sup>. Seppure di rito si tratta, questo assume i toni dell'intimità e dell'affetto, consentendo alla bambina di esprimere sentimenti come la nostalgia verso i suoi cari e il desiderio di tornare a casa, o il dispiacere per una partenza della madre da Ginevra. Nel dicembre del 1850, infatti, Clorinda intra-

<sup>36</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi ad Elisabetta Ricciardi, Ginevra, 31 ottobre 1850.

<sup>37</sup> A. M. Furgier, *I riti della vita privata della borghesia*, in P. Ariès, G. Duby (a cura di), cit., p. 158.

<sup>38</sup> “Mon cher Papa et ma chère maman, je désire que cette petite lettre vous fasse plaisir, ce sera la dernière que je vous écrirai d'ici parce que bientôt je resterai avec vous pour longtemps. J'apprends toujours une jolie fable, je vous la réciterai quand je serai à la maison. [...] Je désire bien avoir des nouvelles de toute la famille, mais je pense que vous viendrez me voir bientôt. Adieu mon cher Papa et ma chère maman, je vous embrasse, ainsi que ma chère petite Bèbè, et je suis Votre soumise petite fille Louise Ricciardi. Carouge, le 28 Août 1850”. BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Luisa Ricciardi a Giuseppe e Clorinda Ricciardi, Carouge, 28 agosto 1850. Le vacanze scolastiche iniziavano i primi di settembre e terminavano verso la fine di ottobre.

prende un viaggio per Napoli, insieme ai suoi genitori e alla figlia Elisabetta<sup>39</sup>, con la speranza di ottenere il dissequestro dei beni del marito, o, quantomeno, gli arretrati della provvisione mensile concessa alle bambine. Un viaggio nel quale Giuseppe confidava moltissimo, ma che lo porta a soffrire particolarmente per la separazione dalla figlia: “Pouvre enfant” – scrive infatti – “Je ne saurais m’empêcher de pleurer en songeant à elle! Donne moi le plus souvent possible de vous nouvelles” – chiede a Clorinda – “et surtout dis moi que tu n’es pas trop triste et que la chère Bèbè se porte bien”<sup>40</sup>.

Per far fronte alla momentanea solitudine, Ricciardi spera di ottenere dalla direttrice dell’educandato il permesso di tenere Luisa con sé almeno qualche giorno per il Capodanno. Scrive a Clorinda il giorno di Natale:

*Dimanche dernier je vis la notre chère Loulou à qui je trouvai de très belles couleurs, et beaucoup de gaieté. Que cela te rassure complètement sur son compte. Elle a un caractère très bien fait, pour la rendre heureuse. Je lui souhaite que cela dure [...] Et cette chère petite Bèbè comment a-elle supporté le voyage?*<sup>41</sup>

Infine, quasi come un imperativo, aggiunge:

*Que tes lettres aient la forme d’un journal afin que je sache tout les pas. Parle-moi sur tout de Bèbè, et dis moi dans quel’ état tu as trouvé ma sœur et mon frère*<sup>42</sup>.

Tutte le speranze riposte da Ricciardi in questo viaggio restano però deluse, perché il governo borbonico non acconsente neanche allo sbarco di Clorinda a Napoli. Ma quel che più dispiace a Giuseppe è che la sorella Elisabetta non abbia cercato di incontrare Clorinda e *Bèbè*, temendo ritorsioni da parte del governo<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Il padre di Clorinda, August Not, era un medico chirurgo, la madre Lucia Evangelista era originaria di Castellammare di Stabia, Napoli. Per un certo periodo hanno vissuto con Giuseppe e Clorinda in Svizzera e poi a Tours.

<sup>40</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi a Clorinda Not Ricciardi, Ginevra, 20 dicembre 1850.

<sup>41</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi a Clorinda Not Ricciardi, Ginevra, 25 dicembre 1850.

<sup>42</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi a Clorinda Not Ricciardi, Ginevra, 20 dicembre 1850.

<sup>43</sup> Giuseppe è così dispiaciuto per il comportamento della sorella Elisabetta che nel marzo del '51 le invia il ritratto di Luisa ma “non quello di Bèbè, ché non hai voluto vedere l’originale”. BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi a Elisabetta Ricciardi, Tours, 5 marzo 1851.

D'altra parte, è dalla presenza delle figlie che trae la forza di sopportare l'esilio: "nous pouvons encore espérer quelque jour de calme et de bien être moral à côté de nos enfants bien aimés" - scrive alla moglie<sup>44</sup>.

## 2. L'obbligo morale dell'educazione delle mie figliollette

Con la speranza che cambiare città migliori la sua sorte, nel febbraio del '51 Ricciardi ritorna con la famiglia in Francia, a Tours, dove incontra solo pochi tra i fuorusciti italiani, per non essere sospettato di cospirazione contro il governo borbonico. Spera infatti che il governo napoletano si decida a togliere il sequestro dai suoi beni<sup>45</sup>. Dopo aver cercato una casa, modesta come le sue finanze, il suo primo pensiero è "trovare una pensione per *Loulou*, che essendo quel diavolo in carne che ben conosci - scrive ad Elisabetta - non possiamo educare in casa, tanto più che ha liti continue con *Bèbè*"<sup>46</sup>.

Per un lungo periodo entrambe le bambine frequentano "una delle prime case di educazione della città"<sup>47</sup>. Continueranno poi la loro formazione presso la *Communauté des Religieuses de la Compagnie de Sainte Ursule*, l'educandato più prestigioso di Tours.

Far fronte all'educazione delle figlie si rivela per l'esule un problema costante, tanto che nel 1854 decide di partecipare ad un concorso letterario con i suoi drammi storici - *Il Masaniello*, *La Cacciata* e *Il Vespro* - nella speranza di vincere almeno il secondo premio di 1000 franchi, col quale "assicurare per un anno l'educazione di Luisa"<sup>48</sup> - come spiega alla sorella Irene. L'istruzione delle figlie occupa per lui una posizione di priorità, in accordo con la convinzione che "dalla buona educazione delle donne dipende in grandissima parte l'avvenire dell'umanità"<sup>49</sup>. Pur di non venir meno a quello che ritiene un suo dovere paterno, è disposto a sottoporsi a rinunce di ogni genere, spesso di carattere personale:

<sup>44</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi a Clorinda Not Ricciardi, Ginevra, 20 dicembre 1850.

<sup>45</sup> "Mi chiedi perché ho scelto Tours. In altre città io avrei trovato emigrati, da me fuggiti con grandissima cura. Qui vivo vita studiosa e ritiratissima e ciò dovrebbe contribuire a togliere il sequestro". BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi a Elisabetta Ricciardi, Tours, 23 febbraio 1851.

<sup>46</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi a Elisabetta Ricciardi, Tours, 6 febbraio 1851.

<sup>47</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi a Elisabetta Ricciardi, Tours, 11 febbraio 1851.

<sup>48</sup> Società Napoletana di Storia Patria, d'ora in avanti SNSP, Ms XXII B. 1. Lettera di Giuseppe Ricciardi ad Irene Ricciardi, Tours, 17 marzo 1854.

<sup>49</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. VIII già *Zibaldone* b. 1, 21 luglio 1871.

*Non puoi immaginare come sono aumentate le spese, per l'aumento dei prezzi e il venir su delle bimbe – scrive ad Elisabetta –. Figurati l'averne tre donne da vestire da capo a piedi! E l'educazione? L'anno scorso l'uscita fu di 1200 franchi!! Eppure viviamo modestissimamente e io vivo di grandi privazioni. Ti basti questo, che nel condurre a veglia la nostra Luisa indossai la stessa giubba che mi vedesti la sera del 25 marzo '48, quando cenammo con nostro fratello<sup>50</sup>.*

Anche i periodi estivi, di vacanza scolastica, o la lunga permanenza a casa di Luisa ed Elisabetta nel '56, dopo che Tours è stata colpita da un'inondazione, sono occasione di insegnamenti supplementari: disegno, musica, canto.

Già nel '52 Ricciardi, sfidando le sue ristrettezze economiche, aveva comprato un pianoforte per Luisa: “non così tosto la voce della mia Luisa sarà formata le darò un maestro di canto. Avrò credo la voce bellissima di contralto,” – scriverà ad Irene – “la sua sorellina ha un orecchio finissimo e canta in modo graziosissimo”<sup>51</sup>, e ancora “la più piccolina canta alcune canzoni francesi con voci così bene intonate e tal grazia che la divoreresti di baci”<sup>52</sup>. Le ragazze sono brave anche nel disegno:

*Quantunque solo 40 lezioni abbiano preso finora le tue nipotine sono in grado di disegnare una testa o un paesaggio e notevoli progressi hanno pure fatto nella musica. Vorrei anche far imparare loro l'Inglese, ma purtroppo mi costa la loro educazione<sup>53</sup>.*

Talvolta è proprio Giuseppe a fare da maestro alle figlie, soprattutto in un ambito che per ogni patriota riveste un valore quasi sacro: insegnare la propria lingua alle figlie è per Ricciardi irrinunciabile. Vi provvede personalmente, ma, quando nel luglio del '53 il suo amico La Farina si trasferisce a Tours, si rivolge a lui, che “essendo stato in Toscana per dieci anni pronunzia bene l'Italiano”<sup>54</sup>. Nel settembre del '54, quando La Farina va

<sup>50</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/2. Lettera di Giuseppe Ricciardi a Elisabetta Ricciardi, Tours, 8 ottobre 1858.

<sup>51</sup> SNSP, Ms XXII B. 1. Lettera di Giuseppe Ricciardi a Irene Ricciardi, Tours, 20 marzo 1857.

<sup>52</sup> SNSP, Ms XXII B. 1. Lettera di Giuseppe Ricciardi a Irene Ricciardi, Tours, 21 aprile 1858.

<sup>53</sup> SNSP, Ms XXII B. 1. Lettera di Giuseppe Ricciardi a Irene Ricciardi, Tours, 5 febbraio 1858.

<sup>54</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi a Elisabetta Ricciardi, Tours, 29 novembre 1853.

via da Tours, “un buon Toscano” lo sostituisce: “viene qui due volte la settimana ad esercitare [le bambine] nell’Italiano. La tua figlioccia,” – scrive ad Elisabetta – “piena d’ingegno ma molto aborrente dal lavorare, comincia a leggere benino la nostra lingua”<sup>55</sup>.

Per dare prova dei suoi progressi nello studio della lingua, Luisa scrive per la prima volta in italiano la consueta lettera di auguri per il Capodanno alla zia Elisabetta<sup>56</sup>, mentre la piccola *Bèbè* ha ancora qualche difficoltà con la scrittura in italiano, alla quale sostituisce il francese<sup>57</sup>: “troverai qui acclusi gli orribili scarabocchi di Luisa, ma tu guarderai all’affetto che li dettava e non alla forma. La tua figlioccia, che ha voluto anche lei dar di piglio alla penna, scrive un po’ meglio della sorella maggiore”<sup>58</sup>.

Attraverso l’insegnamento dell’italiano – cui contribuisce anche Irene, inviando alle nipoti riviste e sciarade italiane – Giuseppe mira a trasmettere alle figlie l’amore per la patria, e al tempo stesso per la famiglia d’origine, secondo quel binomio patria-famiglia così presente nella cultura risorgimentale; e un ruolo importante nell’insegnare ad amare l’italiano e l’Italia viene svolto proprio dalla corrispondenza familiare. Anche le bambine attendono con ansia le lettere delle zie – “[Luisa ed Elisabetta] parlano assai spesso dei loro parenti di Napoli e si mostrano molto curiose all’arrivo delle tue lettere e di nostra sorella” – scrive Giuseppe ad Irene<sup>59</sup>. Un viaggio di Elisabetta, insieme al marito, nella provincia di Lecce, desta particolare curiosità nelle bimbe. Giuseppe scrive il 3 dicembre del ’57 alla sorella:

<sup>55</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi a Elisabetta Ricciardi, Tours, 14 settembre 1854.

<sup>56</sup> “Mia cara zia, colgo con grande piacere l’occasione del Capodanno per esprimere i voti ardenti che forma il mio cuore per la vostra felicità e di tutta la nostra famiglia di Napoli presso la quale vi prego di essere interprete dei miei sentimenti. Da circa due anni apprendo la lingua italiana e così pure la mia sorellina, e speriamo entrambe un giorno di poterla parlare costì coi nostri cari parenti. Addio mia diletta zia, abbraccio mille volte i miei cugini e le mie cugine, e mi dico per la vita vostra nipote affez.ma, Luisa Ricciardi”. BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Luisa Ricciardi ad Elisabetta Ricciardi, Tours, 24 dicembre 1854.

<sup>57</sup> “Ma chère Tante, les sentiments que je viens vous exprimer sont les miens. Veuillez chère tante me garder un petit coin dans votre cœur et me rappeler un souvenir de mes cousins et de mes cousines [...] Votre dévote et affectionnée nièce Elisabeth Ricciardi”. BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Elisabetta Ricciardi (nipote) ad Elisabetta Ricciardi (zia), Tours, 24 dicembre 1854.

<sup>58</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi a Elisabetta Ricciardi, Tours, 27 dicembre 1854.

<sup>59</sup> SNSP, Ms XXII B. 1. Lettera di Giuseppe Ricciardi a Irene Ricciardi, Tours, 3 agosto 1856.

*Ho molto gradito i particolari che mi dai intorno al tuo viaggio, se non che avrei desiderato qualche cenno intorno allo stato morale della gente di quei paesi. Qual è la tua vita costì? Io ti veggio nel palazzo feudale di Tricase come una castellana del Medioevo. – E poi aggiunge – Le ragazze hanno studiato sulla cartina l'itinerario da Napoli a Tricase<sup>60</sup>.*

E Luisa scrive alla zia a tal proposito:

*Ma chère tante,  
il ne s'en est pas passé un seul non plus depuis le jour de votre départ de Naples pour la province de Lecce sans qu'on consultant la carte géographique, nous de vous ayons suivie d'étape et étape jusqu'à la volte de Tricase. Les détails que vous donnez à papa sur ce pays nous ont très vivement intéressés et nous ont fait grand plaisir, – ma poi conclude – mais je ne vous dissimule pas que nous serons encore bien plus contentes quand nous vous verrons à Naples, car la distance qui nous sépare n'est déjà très grande<sup>61</sup>.*

Così, condividendo con le figlie le lettere delle sorelle e i loro racconti di viaggio, attraverso lo studio della carta d'Italia e spronando le ragazze a scrivere ai loro cugini napoletani, Ricciardi cerca di creare un legame tra le figlie e quel paese per amore del quale era stato costretto all'esilio, in una sorta di "educazione sentimentale alla patria".

È, più in generale, il suo intero sistema di valori – quello che gli era stato trasmesso dai genitori – che Giuseppe vuole condividere con le figlie. Mi sembra significativo per esempio che regali loro i libri che lui stesso aveva letto da ragazzo. Scrive nel '52 alla sorella Elisabetta: "Luisa ama i libri, talché il maggior regalo che io possa farle è quello di alcuna opera come Robinson Crusoe" – che è, non a caso, uno dei primi libri letti da Giuseppe<sup>62</sup>. Più in generale, Ricciardi intende trasmettere alle figlie

<sup>60</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/2. Lettera di Giuseppe Ricciardi a Elisabetta Ricciardi, Tours, 3 dicembre 1857.

<sup>61</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/2. Lettera di Luisa Ricciardi a Elisabetta Ricciardi, Tours, 27 dicembre 1857.

<sup>62</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi a Elisabetta Ricciardi, Tours, 3 agosto 1852. Anni dopo annota nello *Zibaldone*: "Sto rileggendo con gran diletto dopo 55 anni il Robinson Crusoe che ebbi alle mani fra i primissimi libri della mia infanzia, e mentre mi teneva inchiodato in letto la terribile malattia che mi ha reso zoppo per sempre. Oh quanti pensieri or lieti or mesti mi risveglia nell'animo una tale lettura siccome quella che mi ricorda le cure affettuose della mia carissima madre, sola consolatrice della mia sofferenza e la quale si portò via morendo il 17 marzo 1832 ogni mia gioia!". BNN, Carte Ricciardi, B. XI già *Zibaldone* b. 3, 24 maggio 1874. Sui libri letti da Ricciardi durante l'adolescenza e, più in generale, sulla sua formazione si rimanda a G. Ricciardi, *Memorie*, cit., pp. 20-22 e 57-60.

l'importanza dell'unità familiare, parlando spesso con loro anche di parenti – come i suoi nipoti, figli e figlie del fratello Giulio – che egli stesso aveva potuto incontrare solo poche volte e sollecitando uno scambio epistolare tra la “sua” Luisa e la “Luisa n. 1”, come viene indicata la primogenita di Giulio. Lui stesso, d'altra parte, si preoccupa dell'educazione dei figli di Giulio, temendo che il padre ne impartisca loro una troppo “gesuitica”<sup>63</sup>.

Accade però che, mentre Luisa ed Elisabetta non fanno che parlare di quei cugini napoletani, questi non mostrino un interesse altrettanto forte per loro<sup>64</sup>. E un altro motivo di delusione è che non sia pienamente condiviso dalla sorella Elisabetta un altro valore che cerca di trasmettere alle figlie, la “sacralità” di alcuni oggetti, appartenuti ai genitori e conservati religiosamente. Così, quando nel 1854, per far fronte alla situazione economica difficile, la sorella Elisabetta gli propone di vendere la collana lasciatagli in eredità dal padre, Giuseppe le risponde:

*Non so come abbia potuto pensare alla vendita della collana di nostro padre. Ti basti questo, che la tua figlioccia che ha intelligenza e cuore veramente straordinari per l'età sua [8 anni], ne è rimasta indignata! Io non mi risolverei a vendere un oggetto sì caro al mio cuore se non nel caso in cui non avessi altro modo per sfamare le mie figliollette*<sup>65</sup>.

Queste parole di Ricciardi sono rivelatrici di un legame molto intenso con la figlia, che, per certi versi, gli è moralmente vicina anche in questioni “importanti”, da adulti.

Con amarezza Giuseppe deve constatare che quell'unità familiare, a cui cerca di educare le figlie e che egli stesso cerca di tenere in vita con continue lettere, forse non esiste più. Di frequente rimprovera ad Elisabetta le sue lettere “laconiche ed aride”, che non danno notizie di Irene e degli altri membri della famiglia:

<sup>63</sup> “Che indirizzo ha in animo nostro fratello di dare ad Alfredo e agli altri due maschi?” – chiede infatti Giuseppe ad Elisabetta – “Il mondo moderno tendendo più di ogni altra cosa all'arricchire per via delle industrie, ei dovrebbe far loro studiare più presto le scienze che la letteratura, e in specie le matematiche”. BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi a Elisabetta Ricciardi, Tours, 15 luglio 1852.

<sup>64</sup> “Le mie figlie parlano spesso dei loro cugini, i quali a quel che sembra poco si curano di loro”. BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi a Elisabetta Ricciardi, Tours, 16 gennaio 1854.

<sup>65</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi a Elisabetta Ricciardi, Tours, 8 luglio 1854.

*Dal dì in cui morì nostra madre la nostra famiglia ne andò a pezzi, e vano sarebbe desiderarne le riunione – scrive malinconicamente – e questo non è l'ultimo dei miei crepacuore<sup>66</sup>.*

### 3. “Come uccelli su un ramo”. Intimità e condivisione tra genitori e figlie

*Mon bon petit père,  
malgré la grande distance qui nous sépare, tu crois bien que je ne cesse pas un seul instant de penser à toi; nous sommes bien tristes, je t'assure, et ton absence se fait sentir de plus en plus [...]. Avec Bèbè t'embrassons toutes le deux bien tendrement.*

*Ta bonne petite fille Louise.*

*Mon bon petit papa,  
nous allons passer un jour de l'an bien triste, car pour la première fois nous n'aurions pas près de nous notre père tendrement aimé [...] mais puisque ta santé s'améliore de plus en plus à Nice je me résigne à cette séparation. [...] combien je serai heureuse alors de pouvoir t'embrasser! Je t'embrasse un million de fois.*

*Ta Louise chère<sup>67</sup>.*

Quando nel dicembre del '58 scrive queste lettere al padre, che per motivi di salute ha dovuto trascorrere l'inverno lontano dalla rigida Tours, nella più mite Nizza<sup>68</sup>, Luisa ha quasi 18 anni; è una donna, come sottolinea spesso Giuseppe, quasi in età da marito. Eppure, le espressioni affettuose che utilizza sono le stesse di quando all'età di 10 anni scriveva dall'educandato di Carouge. Per la cronica mancanza di denaro, Ricciardi non ha potuto portare con sé a Nizza tutta la famiglia e la separazione è vissuta con grande dispiacere da Luisa, tanto più che avviene in concomitanza con le feste natalizie e che il 31 dicembre ricorre il suo compleanno. Anche Elisabetta scrive una lettera al padre in cui esprime rammarico per la distanza che li separa:

<sup>66</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi a Elisabetta Ricciardi, Tours, 8 luglio 1854.

<sup>67</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. III già Diario b. 1. Lettera di Luisa Ricciardi a Giuseppe Ricciardi, 1 gennaio 1859.

<sup>68</sup> Verso la fine del XVIII secolo si era stabilita a Nizza una piccola colonia di invalidi inglesi per trascorrere lì l'inverno per la mitezza del clima. Col tempo la colonia inglese crebbe e fu affiancata da turisti provenienti da altri parti d'Europa – “les hivernants”, come venivano chiamati dalla gente del luogo – che arrivavano a Nizza a fine ottobre - inizio novembre e ripartivano per il Nord Europa in aprile. Cfr. O. Löfgren, *Storia delle vacanze*, Milano, Bruno Mondadori, 2001, pp. 166-167.

*Mon bon petit papa, le jour de l'an qui me rend toujours si gaie sera bien triste pour moi cette année, c'est que je n'aurais pas mon bon petit père à embrasser, à serrer dans mes bras. [...] je pèse toutes les lettres que maman t'envoie et je vais aussi peser celle d'aujourd'hui, elle devrait être bien lourde, puisqu'elle enferme des tendres baisers pour toi. A dieux mon bon petit papa mignon, je te serre bien forte sur mon cœur, ta bonne petite Bèbè.*

Per Giuseppe la lontananza dalla famiglia non è meno dolorosa: “una mestizia profonda mi occupa l’anima perché vivo in me è il desiderio delle mie creature, e molto mi è grave la solitudine”<sup>69</sup>, annota nel “Diario”. La sua tristezza è mitigata soltanto dalle lettere affettuose di Luisa ed Elisabetta, che consentono di cogliere aspetti del loro rapporto con il padre, in cui l’esperienza dell’esilio appare determinare lo sviluppo di una particolare intimità. Lontano dalla famiglia d’origine e dalla patria, Ricciardi scrive delle figlie come “l’unico bene che ho al mondo, l’unico filo che mi leghi alla vita”<sup>70</sup>.

L’intensa affettività trova espressione attraverso il corpo e il lessico familiare: baci, carezze, l’uso del “tu” reciproco, sono la norma in casa Ricciardi<sup>71</sup>.

La condivisione di spazi domestici ristretti (a causa delle scarse risorse), il tempo impiegato da Ricciardi in racconti di Napoli o lezioni d’italiano accrescono la coesione e l’intimità familiare.

Scrivono Michelle Perrot che nell’800 “il padre domina anche la casa e ha luoghi che gli appartengono”, come il fumoir, il biliardo e la biblioteca, e soprattutto lo studio, “dove i figli entrano solo tremando”<sup>72</sup>. Ma Ricciardi, nel descrivere le diverse case abitate con la famiglia durante l’esilio, picco-

<sup>69</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. III già Diario b. 1, 21 dicembre 1858.

<sup>70</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi a Elisabetta Ricciardi, Tours, novembre 1853.

<sup>71</sup> Marzio Barbagli, studiando le relazioni familiari mediante l’interazione linguistica, ha individuato tra la fine dell’Ottocento e l’inizio del Novecento, e al vertice della gerarchia sociale, il passaggio dalle forme della deferenza a quelle dell’intimità. Cfr. M. Barbagli, *Sotto lo stesso tetto. Mutamenti della famiglia in Italia dal XV al XX secolo*, Bologna, il Mulino, 1996 p. 492 e *passim*. Ma, se questo mutamento si diffonde in maniera capillare verso la fine dell’Ottocento tra le famiglie della borghesia intellettuale, dei professionisti e dell’aristocrazia, è pur vero che già all’inizio del secolo, in alcune famiglie, si possono cogliere i segnali di un cambiamento, come mostra per esempio lo studio di Filippo Mazzonis sulla famiglia dei conti di Campello, studio realizzato attraverso l’analisi della corrispondenza epistolare. Cfr. F. Mazzonis, “Di padre in figlio. Corrispondenze familiari dei conti di Campello nel corso dell’Ottocento (e prima e dopo)”, in M. L. Betri, D. Maldini (a cura di), *Dolce dono graditissimo. La lettera privata dal Settecento al Novecento*, Milano, FrancoAngeli, 2000, pp. 94-138.

<sup>72</sup> M. Perrot, cit., p. 104.

le e non sempre in ottime condizioni<sup>73</sup>, ci dà un'immagine molto diversa. Ad esempio, quando racconta alla sorella Elisabetta nel 1852 che la piccola *Bèbè*, che sta imparando a scrivere, “scrive ovunque” anche sui suoi manoscritti conservati nello studio, che lui è costretto a nascondere<sup>74</sup>.

L'espressione “viviamo come gli uccelli su un ramo”, che Giuseppe usa nel 1850 per descrivere la condizione della sua famiglia, può così rimandare tanto ad una situazione di precarietà quanto all'intimità di un nido.

Ben lontano, dunque, dal ruolo autoritario e distaccato di certi *patres familias* ottocenteschi, per certi aspetti il rapporto di Ricciardi con le figlie si riveste di attributi di cura “materni”. L'intimità con le figlie è tale, che egli è a conoscenza dei problemi legati al loro ciclo mestruale:

*La Luisa sta bene, sennonché i mestruai sono irregolarissimi in lei, la qual cosa mi tiene molto in pensiero – scrive ad Irene nel maggio del '57 e poi aggiunge – anche in questo, siccome vedi, la mia Luisa ti rassomiglia<sup>75</sup>.*

E qualche tempo dopo all'altra sorella:

*[Elisabetta] è stata alquanto indisposta, e il medico non crede troppo lontano per lei la mestruazione, quantunque l'età sua non sia maggiore di troppo di 12 anni. Ma precocissima in tutto non mi farebbe stupire se riuscisse anche in questo<sup>76</sup>.*

E difatti, pochi mesi dopo, Giuseppe scrive: “Elisabetta, lo crederesti? sebbene non abbia compiuto i 13 anni ha già le marchese, sì fatta è la sua precocità sia fisica che morale!”<sup>77</sup>

Questo rapporto di intimità tra padre e figlie – che ci fa pensare ad un rapporto simile anche tra fratello e sorelle, visto che Giuseppe può scrivere loro anche di argomenti delicati, e che sa che anche Irene soffre di

<sup>73</sup> Nel febbraio del '55 scrive ad Elisabetta “qui il termometro è sceso di nuovo, inverno terribile, massime per la carestia. [...] Per il gran freddo ci siamo rifugiati in cucina”. BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi a Elisabetta Ricciardi, Tours, 16 febbraio 1855.

<sup>74</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/1. Lettera di Giuseppe Ricciardi a Elisabetta Ricciardi, Tours, 18 dicembre 1852.

<sup>75</sup> SNSP, Ms XXII B. 1. Lettera di Giuseppe Ricciardi ad Irene Ricciardi, Tours, 27 maggio 1857.

<sup>76</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/2. Lettera di Giuseppe Ricciardi a Elisabetta Ricciardi, Nizza, 31 dicembre 1858.

<sup>77</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. C2/2. Lettera di Giuseppe Ricciardi a Elisabetta Ricciardi, Nizza, 14 luglio 1859.

“mestruir irregolarissimi” – si conserva intatto negli anni, tanto che Giuseppe è presente quando le figlie partoriscono:

*La mia seconda figliola si è testé, poco prima di mezzogiorno, sgravata di una bambina, dopo aver grandemente sofferto ed essersi adoperato il forcipe ad estrarre dall'utero il feto! Al quale spettacolo, quale fosse il mio cuore, credo inutile il dirlo*<sup>78</sup>,

annota nel suo *Zibaldone* il 30 ottobre 1872. E, mentre anche il secondo parto di Elisabetta si rivela abbastanza difficile richiedendo di nuovo l'utilizzo del forcipe, non è così per Luisa, che partorisce quattro bambini e sempre “con meravigliosa facilità, in capo a tre o quattro ore e soffrendo il meno possibile”<sup>79</sup>.

Se ci sono poche ma significative testimonianze di mariti premurosi che assistono al parto delle mogli nell'Ottocento, è alquanto singolare che sia un padre ad essere presente al parto delle figlie. Ed è altrettanto interessante che Ricciardi scriva della nascita dei nipoti, o delle malattie delle figlie, verso cui anche da adulte e sposate manifesterà le stesse premure e preoccupazioni di quando erano bambine, perfino in opere come *Il Tribuno* o lo *Zibaldone*, dedicate soprattutto al racconto di avvenimenti politici contemporanei e destinate al pubblico.

Alla descrizione della situazione politica italiana e internazionale Ricciardi intreccia le sue personali vicende: tra queste l'angoscia per la minima indisposizione delle figlie o dei nipoti<sup>80</sup>, l'aver interrotto l'attività parlamentare nell'aprile del '68 alla notizia di una grave malattia del marito di Luisa<sup>81</sup> per stare vicino alla figlia – madre di un bambino piccolo e in

<sup>78</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. X già *Zibaldone* b. 2, 30 ottobre 1872.

<sup>79</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. IX già *Zibaldone* b. 1 bis, 29 giugno 1871. Luisa si è sposata il 18 aprile 1865 con il deputato Filippo Oliva, da cui ha avuto due figli. Rimasta vedova nel '68 si è poi sposata in seconde nozze con il marchese Salvatore Spiriti di Casabruna, da cui ha avuto altri due figli. Elisabetta si è sposata il 12 gennaio 1871 con Luigi Cassitto e ha avuto due figlie.

<sup>80</sup> Ricciardi annota per esempio nello *Zibaldone* il 21 febbraio 1871, dopo una malattia della figlia Elisabetta, motivo per lui di grande preoccupazione: “Elisa va meglio ed io comincio a rivivere!”. E il 28 aprile del '71 commenta così la notizia della morte del figlio di Leopoldo Cannavina, suo collega e amico: “il [suo] dolore immenso e inconsolabile nessuno meglio di me può capire e compassionare, io così tenero delle mie figlie e dei miei carissimi nipotini che solo il sospettarli ammalati mi si apprende la febbre”. BNN, Carte Ricciardi, B. VIII già *Zibaldone* b. 1. Il 17 marzo 1873 scrive a proposito di una malattia del nipote Filippo Oliva: “ho il mio nipotino ammalato, il mio nipotino che tanto amo e che è la sola consolazione della mia vita sì misera! E però grande è l'angoscia in cui vivo”. BNN, Carte Ricciardi, B. XI già *Zibaldone* b. 3.

<sup>81</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. V già Carte Varie Miscellanea B. 2, *Il Tribuno*, parte VIII, 1868.

attesa di un altro. Giorni di festa, come Natale e Pasqua, se trascorsi senza Luisa ed Elisabetta si rivelano “mille volte più uggiosi degli altri”<sup>82</sup>.

L'immagine che Ricciardi ci offre è così quella di una “mascolinità tenera” che non teme di presentarsi come tale. In una vecchiaia trascorsa lontano da impegni politici e dedita alla scrittura, l'unica consolazione sono per lui i nipoti nei quali gli sembra di rivivere: “nel ritornare dal mio mesto passeggio li ho rinvenuti nel mio romitaggio e mi è stato d'infinita dolcezza lo stringerli fra le braccia”<sup>83</sup>, annota nel marzo del '71. E, alla nascita della seconda bambina di Elisabetta, scrive commosso: “eccomi nato per la sesta volta!”<sup>84</sup>.

Poi, corregge quello che sembra proprio un *lapsus* freudiano, sostituendo la parola “nato” con “nonno”.

<sup>82</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. IX già *Zibaldone* b. 1 bis, 25 dicembre 1871.

<sup>83</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. IX già *Zibaldone* b. 1 bis, 12 marzo 1871.

<sup>84</sup> BNN, Carte Ricciardi, B. XI già *Zibaldone* b. 3, 30 aprile 1874.

*La Melitzah. Tracce di un dono paterno*

Risale pressappoco al 1864 la fotografia che ritrae Sigmund Freud all'età di otto anni in compagnia del padre Jacob; tra le mani di Jacob Freud vi è un libro, oggetto ricorrente nelle immagini dell'epoca, ma che in questa assume un valore speciale: è a quel tempo che suo figlio Sigmund fu introdotto alle magie dei racconti mitici raccolti nel testo sacro, la Bibbia.

L'uomo alle soglie dei cinquant'anni ritratto nella fotografia, Jacob Kallamon Freud, nacque nel 1815 a Tismenitz, una cittadina della Galizia (oggi nota come Tysmenytsya, in Ucraina), da Schlomo Freud e Peppi Hofmann<sup>1</sup>. Commerciante di lane, mestiere al quale lo aveva avviato il nonno materno, contrasse matrimonio piuttosto giovane con Sally Kanner e da questa unione nacquero Emmanuel e Philipp. Dall'Ucraina, Jacob Freud si trasferì in Moravia<sup>2</sup>, stabilendosi nella cittadina di Freiberg, dove, il 29 luglio 1855 contrasse matrimonio con Amalie Nathansohn, di circa 20 anni più giovane di lui (era ormai alle soglie dei 40 anni) con la quale ebbe altri otto figli<sup>3</sup>: Sigismund Schlomo<sup>4</sup>, Julius, morto dopo pochi mesi di vita, Anna, Rosa, Mitzi, Adolfine, Paula ed Alexander.

\* Anna Zurolo è psicologa e dottore di ricerca in Studi di Genere presso il Dipartimento di Scienze Relazionali "G. Iacono" dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II".

<sup>1</sup> M. Krüll, *Freud und sein Vater*, München, Beck, 1979; trad. it. *Padre e figlio. Vita familiare di Freud*. Torino, Bollati Boringhieri, 1982.

<sup>2</sup> Per una trattazione della politica di governo in Moravia ed una descrizione delle condizioni di vita degli ebrei dell'epoca, si veda M. Krüll, cit.

<sup>3</sup> Secondo alcuni studi, nel corso della propria vita Jacob Freud contrasse non due, bensì tre matrimoni: con Sally Kanner, madre di Emmanuel e Philipp, con Rebekka, della quale si hanno notizie da uno studio condotto sui registri degli ebrei residenti a Freiberg ed infine con Amalie Nathanson (per una trattazione in proposito si vedano Sajner, 1968, Gicklhorn, 1969 e Schür, 1972).

<sup>4</sup> Il nome Sigismund fu cambiato da Freud intorno al 1872-74, sul finire dei primi anni di scuola (M. Krüll, cit.; D. Meghnagi, 2004), mentre Schlomo gli era stato imposto in omaggio al nonno Schlomo, morto pochi mesi prima che Sigmund nascesse, il 21 febbraio 1856, come si evince da un'ulteriore iscrizione che Jacob appose sulla Bibbia di famiglia. Interessante, a tal proposito, il commento di De Mijolla (2003): *Venuto al mondo due mesi e mezzo dopo la morte del nonno paterno, ovvero in un momento acuto di elaborazione del lutto per Jacob, designato dal nome ebraico come la possibile reincar-*

Sigmund fu il primogenito dell'unione tra Jacob ed Amalie mantenendo, come nella migliore tradizione ebraica, un posto speciale all'interno della fratria, in quanto primogenito maschio. È significativa, a tal proposito, l'iscrizione che Jacob fece nella Bibbia quando Sigmund nacque:

*Mio figlio Schlomo Sigmund è nato martedì, il 1° giorno del mese Iar 616, alle 6<sup>?</sup> del pomeriggio = 6 maggio 1856. È entrato nella lega<sup>5</sup> martedì, il giorno 8 del mese Iar = 13 maggio 1856. il Moerl fu il signor Samson Fran?<sup>?</sup> di Ostrau, i padrini furono Lippa Horowitz e sua sorella Mirl, i figli del rabbino di Czernowitz. Il sandykat<sup>6</sup> fu il signor Samuel Samuelli di Freiberg in Moravia<sup>7</sup>.*

Il piccolo Sigmund, che la madre usava appellare dolcemente “mein goldener Sigi” (il mio Sigi d'oro), destinato da un mandato genitoriale a compiere grandi imprese, poté giovare di una vicinanza emotiva ed intellettuale anche al proprio padre, a dispetto delle non poche differenze di temperamento e di carattere tra i due. La loro relazione fu, infatti, contrassegnata da sporadici episodi di conflitto, fra i quali si ricorda il rimprovero che Jacob inflisse al figlio – “da questo ragazzo non verrà fuori niente” (Freud, 1899, p. 203)<sup>8</sup> – quando Sigmund trasgredì il divieto di fare i suoi bisogni nella camera da letto dei suoi genitori.

Jacob Freud non aveva nulla del padre autoritario così frequente a quel tempo<sup>9</sup>, era anzi solito discutere apertamente le questioni familiari senza

*nazione del Rabbino Schlomo, Freud ci appare portatore sin dalle origini di uno di quei fantasmi di identificazione di cui abbiamo imparato a riconoscere le tardive ed occulte conseguenze.* (p. 135, salvo diversa indicazione qui, come altrove, la traduzione è di chi scrive).

<sup>5</sup> L'espressione si riferisce al rito della circoncisione mediante il quale, come ci informa Solomon (1996) viene segnato uno dei sette momenti di passaggio della vita di un ebreo: nascita, crescita, matrimonio, paternità e maternità, maturità, vecchiaia, morte. Per lo stadio corrispondente alla nascita, la tradizione impone che la circoncisione venga effettuata l'ottavo giorno, a ricordo di una tradizione di festeggiamenti dedicata ad Abramo. Nel caso del maschio primogenito, si impone una cerimonia detta di “riscatto”(pidion), al compimento del trentesimo giorno di vita; la cerimonia del riscatto è un precetto formulato nella Torah che imponeva di “santificare” il figlio primogenito.

<sup>6</sup> Stando alla traduzione riportata nel testo di Ernst Freud, il termine *Sandykat* appare nell'iscrizione come *Sandak*, la figura deputata a sorreggere il bambino durante il rito della circoncisione.

<sup>7</sup> E. Freud, L. Freud, I. Grubrich-Simitis, *Sigmund Freud. Biografia per immagini* (1976), Torino, Bollati Boringhieri, 1978, p. 46.

<sup>8</sup> S. Freud, *L'interpretazione dei sogni* (1899), O.S.F., Vol. III, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, p. 203.

<sup>9</sup> E. Jones, *The Life and work of Sigmund Freud*, New York, Basic Books, 1953, trad. it. *Vita e opere di Freud*, 3 voll., Milano, Il Saggiatore, 1962.

imporre le proprie decisioni, bensì consultando i figli in quello che veniva denominato il “consiglio di famiglia”. In merito alla educazione impartita, è certo chiaro che Freud fu allevato in un ambiente molto tollerante: pur istruito dei precetti ebraici, d'altronde la madre era una ebrea osservante, aveva una balia cattolica, che era solita condurlo in chiesa ad ascoltare la messa domenicale. Quanto poi alla scelta del destino professionale che indusse Sigmund dapprima agli studi di medicina e poi alla ricerca scientifica, non fu mai ostacolato dal padre, bensì “[...] il fatto che Freud continuasse nel cammino che aveva scelto e che egli gliene desse la possibilità per il tempo più lungo possibile, lo rendevano soddisfatto”<sup>10</sup>.

Ambivalenza, desiderio di superamento e di riscatto, sentimenti colpevoli<sup>11</sup>, contrassegnarono egualmente il rapporto di Freud con il padre, come emerge anche dal celebre ricordo del racconto del berretto<sup>12</sup>, nel quale Jacob, duramente umiliato da un atteggiamento antisemita, non osò contrapporre alcun tipo di reazione, suscitando nel giovane ascoltatore un senso di rivalse e di delusione per la rinuncia paterna<sup>13</sup>. Ben difficile comprendere per un giovane dal temperamento forte come quello di Sigmund, il senso di una natura mite e pacata quale Jacob mostrò di possedere nel corso di tutta la sua esistenza, una *serena gravitas* che talvolta agli occhi del figlio dovette apparire indolenza.

### *La consegna del legame*

Con il padre, il giovane Sigmund apprese i primi rudimenti dell'istruzione: entrambi trascorrevano diverse ore nella lettura del testo sacro,

<sup>10</sup> Id., p. 94. Fu a seguito del consiglio di Brücke, il “venerato maestro”, che Freud fu indotto ad effettuare un lungo periodo di praticantato presso l'Ospedale Generale di Vienna, onde acquisire la competenza necessaria ad esercitare la professione medica. L'abbandono del lavoro scientifico fu certamente un momento piuttosto difficile per Freud, il quale intanto, avendo conosciuto quella che poi sarebbe divenuta sua moglie, Martha Bernays, si risolse ad imprimere una direzione diversa al proprio percorso onde abbreviare il periodo di fidanzamento (Freud, 1924).

<sup>11</sup> Incredulo circa la possibilità di aver percorso un glorioso cammino, Freud sarà colto da un senso potente di estraniamento quando, alla soglia dei 50 anni, giungerà, infine, all'Acropoli ateniese: *Tutto ciò ha a che fare con la critica verso il padre, con il disprezzo che ha sostituito la sopravvalutazione infantile della sua persona. È come se l'essenziale del successo consistesse nel fare più strada del padre e che fosse tuttora proibito voler superare il padre.* (Freud, 1936, p. 481).

<sup>12</sup> S. Freud, *L'interpretazione...*, cit.

<sup>13</sup> Ben diverso fu l'atteggiamento di Freud nella circostanza che lo vide prendere le difese, sfidando una fitta folla di persone, dei propri figli Martin ed Ernst, vittime di impropri antisemiti di ogni tipo nel corso di una gita in barca nel periodo estivo (M. Freud, 1958).

retaggio di una religione e di una cultura che Jacob desiderava divenisse oggetto di trasmissione al figlio. La Bibbia, anello di congiunzione tra Jacob e la religione dei padri e tra Jacob ed il figlio Sigmund, rappresentò un simbolico intermediario, testimone di un'infinita serie di generazioni che li avevano preceduti e che avrebbe costituito, come Freud stesso avrebbe in seguito affermato, un elemento di influenza importante nella direzione che presero i suoi interessi<sup>14</sup>.

*La lettura comune della Bibbia sembra essere stata per entrambi un'occupazione molto soddisfacente, che rafforzava la loro unione reciproca. Jacob notò forse per la prima volta in tale connessione che poteva indirizzare gli interessi del figlio verso ambiti intellettuali, che Sigmund prometteva di diventare un dotto e con ciò di corrispondere all'ideale di un ebreo. Sigmund sperimentava nello stesso tempo quale importanza egli avesse per il padre, quanto egli tenesse allo sviluppo spirituale del figlio<sup>15</sup>.*

Fu in occasione del trentacinquesimo compleanno di Sigmund che Jacob gli offrì in dono l'esemplare della Bibbia nuovamente rilegato<sup>16</sup>, accompagnandolo con una commovente dedica, testimone dell'affetto e di un mandato generazionale che egli, ormai già vecchio, si preparava a consegnare. La dedica in questione recita<sup>17</sup>:

- 1) *Figlio a me caro, Shlomò*
- 2) *nel settimo dei giorni dei tuoi anni lo spirito del Signore cominciò a sospingersi verso di te:*

<sup>14</sup> S. Freud, *Autobiografia* (1924), O.S.F., vol. X, Torino, Bollati Boringhieri, 1989.

<sup>15</sup> M. Krüll, cit., pp. 217-218.

<sup>16</sup> La Bibbia ebraica, denominata anche Tanakh, si articola in tre parti: Torah, Neviim e Ketuvim, almeno secondo la fissazione ufficiale del testo ebraico che risale al VII e X sec. d. C., laddove la prima elencazione completa della Bibbia ebraica, articolata in queste tre sezioni, risale al II e II secolo d. C. (Stefani, 2004). Il testo sacro ha una struttura gerarchica, secondo la quale viene assegnata una posizione di assoluta preminenza alla Torah, scritta che si compone dei cinque libri (Pentateuco in greco): Genesi, Esodo, Levitico, Numeri e Deuteronomio. La Bibbia in questione era un esemplare elaborato da Philippson ed ebbe quattro edizioni, rispettivamente nel 1854, 1858, 1875 e 1878; essa conteneva il testo ebraico, una traduzione tedesca, molte note ed illustrazioni. Il libro che Jacob consegnò a Freud nuovamente rilegato, invece, è strutturato in modo alquanto singolare, giacché inizia dalla pagina 423, che corrisponde pressappoco al capitolo 11 del Secondo Libro di Samuele. (Pfrimmer, 1982, in Balmory, 1997).

<sup>17</sup> Desidero esprimere un caloroso ringraziamento al Prof. David Meghnagi per avermi cortesemente messo a disposizione la sua traduzione della dedica di Jacob Freud.

- 3) *e parlò a te per mezzo di te: «Va', leggi nel mio Libro che io ho scritto*
- 4) *e lì ti saranno aperte le sorgenti dell'intelligenza, della comprensione, della conoscenza e della saggezza.*
- 5) *Guarda, è il Libro dei Libri, dal quale i saggi hanno scavato*
- 6) *ed i legislatori hanno appreso conoscenza e giustizia.*
- 7) *Una visione dell'Onnipotente tu hai visto: hai ascoltato e hai provato a fare;*
- 8) *e volasti sopra le ali dello Spirito.*
- 9) *Da allora il Libro è stato conservato come frammenti delle Tavole*
- 10) *in un'Arca con me.*
- 11) *Per il giorno in cui i tuoi anni si sono riempiti a cinque e trenta*
- 12) *ho posto su di esso un riparo di pelle nuova*
- 13) *e l'ho chiamato: «sali o pozzo, cantategli!»*
- 14) *e te l'ho presentato come memoriale*
- 15) *come ricordo dell'amore di tuo padre,*
- 16) *che ti ama di amore eterno. Iakov figlio di R(av) Sh(lomò) Freid (sic)<sup>18</sup>.*

Questa importante traccia impressa da Jacob, un vero e proprio testo canonico<sup>19</sup>, ha subito nel tempo molteplici traduzioni<sup>20</sup>, essendo stata scritta in ebraico; una tra le più fedeli è stata elaborata da Ostow che ne notò la derivazione diretta dalla fonte sacra<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Traduzione di David Meghnagi, in D. Meghnagi, "Carteggio ebraico. Sigmund Freud, Theodor Herzl, Arnold Zweig", *MicroMega*, 1996, 1, pp. 39-48.

<sup>19</sup> Y. E. Yerushalmi, *Freud's Moses: Judaism terminable and interminable*, New Haven, Yale University Press, 1991, trad. it. *Il Mosè di Freud. Giudaismo terminabile e interminabile*, Torino, Einaudi, 1996.

<sup>20</sup> Tra gli altri, anche Jones ne riporta una versione tradotta in inglese che risulta priva di alcuni elementi significativi su di un piano simbolico, quali, a titolo di esempio, la decurtazione dell'intestazione al figlio, nominato in ebraico, della chiusura nella quale Jacob ribadisce il legame con il *proprio* padre, il rabbino Schlomo Freud: *Mio caro figlio, fu nel settimo anno di vita che lo spirito di Dio cominciò a spingerti allo studio. Credo che lo spirito di Dio ti abbia così parlato: Leggi nel Mio Libro, e ti saranno aperte le sorgenti del sapere e dell'intelletto. È il Libro dei Libri, è il pozzo che i saggi hanno scavato e dal quale i legislatori hanno tratto l'acqua del loro sapere. Tu hai visto in questo Libro la visione dell'Onnipotente, tu hai ascoltato, hai agito ed hai cercato di volare alto sulle ali dello Spirito Santo. Da allora io ho conservato la stessa Bibbia, ed ora, nel tuo trentacinquesimo compleanno, l'ho presa dal suo ripostiglio e te la mando come segno d'amore del tuo vecchio padre (E. Jones, cit., trad. it. A. e M. Novelletto, p. 46).*

<sup>21</sup> M. Ostow, "Sigmund and Jakob Freud and the Philippon Bible – With an analysis of the birthday inscription", *Int. R. Psycho-Anal.*, 16, 1989, pp. 483-492. Precedente (per fedeltà) alla traduzione di Ostow, vi è la versione proposta in tedesco da Grözinger del Seminario di Lingua e Cultura Ebraica all'Università di Francoforte sul Reno, (in E. Freud, 1976), della quale la versione in italiano, ad opera di Renata Colorni e Christiane Csopey, recita: *Mio caro figlio Schlomo (Salomo), nel settimo [anno]*

La traduzione di Ostow in lingua inglese è la seguente:

- 1) *Son (who is) dear to me, Shlomo, (Jeremiah 31:20)*
- 2) *In the seventh year of your life the spirit of the Lord began to move to you (Judges 13:25)*
- 3) *And spoke to you saying, "Go read the Book that I have written"*
- 4) *And Springs of reason, knowledge and understanding will be broken open for you (weekday Liturgy: Shmoneh Esray)*
- 5) *This Book of Books is a spring which the sages dug*
- 6) *and (from it) the legislators learned knowledge and judgment (Numbers 21:18)*
- 7) *The vision of the Almighty you saw and you heard and you ventured (Numbers 24:4)*
- 8) *and you soared on the wings of the wind (Psalms 18:11)*
- 9) *And since then this book was hidden like the fragments of the tablets (Talmud: Baba Bathra 14 a-b) (see Ginzberg 3:158)*
- 10) *In an ark with me (Deuteronomy 32:34)*
- 11) *On the day on which your thirty-fifth year was completed*
- 12) *I provided it with a new leather binding*
- 13) *And I called it "Spring up, o well – sign to it" (Numbers 21:17)*
- 14) *and I dedicated it in your name as a token of remembrance (Isaiah 26:8)*
- 15) *and as a remembrance of love, from your father*
- 16) *Who loves you with an eternal love. Jakob son of Shlomo Freud (Jeremiah 31:3).*
- 17) *In Vienna, the capital city, 29 Nissan 5651, 6 May 1891<sup>22</sup>.*

Si tratta di una composizione di versetti, che in ebraico prende il nome di *melitzah*, un dono poetico la cui importanza – in quanto traccia – risiede in prima istanza nei significati affettivi ed emozionali che attraverso di essa il padre desiderava veicolare. Una più circoscritta analisi testuale del

*della tua vita lo Spirito del Signore cominciò a incitarti [vedi Giudici 13,25] e così parlò a te: Va' e leggi nel libro che ho scritto, e ti si schiuderanno le fonti del giudizio, del sapere (della conoscenza) e della comprensione. Guarda qui il Libro dei Libri, da esso attingono i Saggi e imparano i Legislatori l'ordinamento e la legge [vedi Numeri 21,18]. Tu hai visto i volti dell'Onnipotente [vedi Numeri 24,4 e 16], lo hai ascoltato e cercato di elevarti e così poi sei volato sulle ali dello spirito [vedi Salmo 18,11]. Da tempo il libro era nascosto (conservato) come i frammenti delle tavole della legge nell'urna del suo servo [tuttavia] nel giorno in cui si compiono i tuoi 35 anni gli ho fatto una nuova rilegatura di cuoio e gli ho dato il nome: "Sgorga o pozzo: cantatelo!" [Numeri 21,17], e lo presento a te in memoria e in ricordo dell'amore – di tuo padre che ti ama di un amore infinito – Jakob, figlio del rabbino Sch. Freud. Nella capitale Vienna, 29 Nisan 5651, 6 maggio 1891. (E. Freud, 1976, p. 134).*

<sup>22</sup> M. Ostow, cit. pp. 484-485.

testo ebraico trova concordi molti autori<sup>23</sup> circa il fatto che mediante la dedica pare venire espresso l'intento di costruire e rinsaldare un legame col figlio Sigmund, che si sostanzia in rimandi alla religione, con riferimenti indiretti al popolo ebraico, contrassegnati da un tono apologetico. Nella dedica, Jacob pare voler offrire un tributo alla genialità ed alle doti intellettuali del figlio, lo esorta ad accrescere la propria ricchezza interiore attingendo direttamente allo studio del testo. Nell'opinione di Goodnick, nella composizione è esprimibile il tentativo di riavvicinamento del padre al figlio, seguito ad anni di lontananza emotiva ed intellettuale, che pare segnare quale intento primario non solo quello di manifestare la perennità dell'amore genitoriale, quanto soprattutto di risanare una rottura:

*L'intento centrale di questo documento, dunque, sembrerebbe essere quello di edificare un legame tra due generazioni, di tentare di placare con espressioni dolci un'apparente rottura che avvenne tra padre e figlio molti anni fa e che sembrava addolorare molto Jacob Freud. Infatti, il dono e la sua iscrizione tendono a confermare che una rottura vi era e che probabilmente originava da differenze religiose<sup>24</sup>.*

Anche nella lettura elaborata da Ostow viene sottolineata la tensione affettiva di cui la dedica è intrisa, tensione che pare trarre sostanza nel richiamo alla tradizione, alle origini, al comune sentimento di affiliazione ebraica, nonché nell'abbandono di ogni ambivalenza:

*Il padre rammaricato del fatto che il figlio abbia abbandonato la tradizione che egli gli ha trasmesso sin da piccolo, spera, una volta che questi abbia raggiunto i 35 anni, di rinnovare il suo interesse nella tradizione, e di ricondurre l'amore del figlio per lui alla profondità di quando era bambino<sup>25</sup>.*

In realtà, mediante questa dedica, Jacob Freud pare istituire una identità solida tra sé ed il proprio popolo, giacché il desiderio di riavvicinamento al figlio risulta espresso nella esortazione al credo religioso, ad uso di una forma necessariamente mediata; si può concordare con Yerushalmi pertanto, quando afferma che la dedica è “un drammatico appello a tornare alla Bibbia e ai comuni valori originari, in questo segno e ricordo del suo amore”<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> B. Goodnick, “Jacob Freud's dedication to his son: a reevaluation”, *The Jewish Quarterly Review*, New series, 82, 3, 4, pp. 329-360. M. Ostow, cit.; Y. E. Yerushalmi, cit.

<sup>24</sup> B. Goodnick, cit., p. 348.

<sup>25</sup> M. Ostow, cit., p. 489.

<sup>26</sup> Y. E. Yerushalmi, cit., p. 111.

La Bibbia pare assumere una funzione decisiva nello snodarsi della relazione tra padre e figlio, segnata da dinamiche alterne di vicinanza e lontananza, costituendosi altresì quale oggetto segnatempo tra il passato storico della famiglia Freud ed il passato del popolo ebraico: è ad essa che viene affidata da Jacob l'iscrizione della morte del proprio padre Schlomo e della nascita di Sigmund. La Bibbia raccoglie la trama di un tessuto di generazioni, recando quale ulteriore simbolo di mediazione la traccia che cementa le origini di padre e figlio in quanto realtà immutabili ed eterne; è in questo testo, dispositivo d'archivio, che è consegnata la memoria di un passato comune ed una promessa d'avvenire, *dono-resa* a testimonianza di "un'alleanza eteronomica che Sigmund Shelomoh avrà sottoscritto prima ancora di aver saputo come firmare – e ancor meno controfirmare"<sup>27</sup>. La dedica è un messaggio destinato a parlare per sempre a Freud, consegnandolo ad una scelta circa il luogo da occupare nella inarrestabile trasmissione paterna; una scelta impossibile, quella di essere o non essere come suo padre, di essere o non essere, con suo padre, un ebreo.

*Freud, la religione del padre, la religione dei padri*

"I miei genitori erano ebrei; anch'io sono rimasto ebreo"<sup>28</sup>. Freud avrebbe forse potuto decidere del destino della propria identità? Egli si dice ebreo, riconoscendo una comunanza identitaria con il popolo dei padri, lasciandone testimonianza scritta, dichiarando con linearità soltanto apparente di essere un *ateo* ed un *ebreo*, senza tuttavia poter mai dire la natura della relazione tra questi due termini:

*Freud si definisce via negationis, cioè con una serie di limitazioni. Non era ebreo né per religione, né per sentimento nazionale, né per lingua [...]; con tutto ciò si sentiva profondamente ebreo<sup>29</sup>.*

L'ebraismo freudiano appare una questione di alleanza al padre, un'alleanza che egli tuttavia non ha potuto giungere a desiderare, sicché la relazione al genitore si nutre (o si affama) delle mille ambivalenze, opposizio-

<sup>27</sup> J. Derrida, *Mal d'archive. Une impression freudienne*, Paris, Éd. Galilée, 1995, trad. it. *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, Napoli, Filema, 2005, p. 50.

<sup>28</sup> S. Freud, *Autobiografia*, cit., p. 76. Questa affermazione è stata aggiunta nel 1935 all'*Autobiografia*, un segno di rilievo, secondo alcuni studiosi, del progressivo avvicinamento di Freud alla religione del padre, che avviene in concomitanza con la stesura del *Mosè*.

<sup>29</sup> Y. E. Yerushalmi, cit., p. 21.

ni e negazioni che Freud esprime attraverso il rapporto alla religione di questi; egli è rimasto ebreo, ma un *infidel jew*<sup>30</sup>.

La questione sarà destinata a complicarsi quando Freud sarà posto dinanzi al compito di discutere il problema del reciproco posizionamento tra la religione, in quanto elaborazione universale del pensiero umano, e la sua creatura, una disciplina quale la psicoanalisi, che si vuole scienza; non meno importanti, in tale discorso, saranno le dirette conseguenze dell'odio antisemita che Freud subirà in vari momenti della propria vita, e che costituiranno la cifra mediante cui egli stesso sarà costretto ad interrogare la propria *identità* ebraica, al cospetto di un professato ateismo.

Vi sono studiosi come Gresser<sup>31</sup> disposti a discutere della circolarità e della periodicità entro la quale si annoderebbe il sentimento di identità ebraica di Freud: un primo periodo, segnato dalle giovanili aspirazioni di appartenere pienamente alla nazione tedesca, che si nutre di idealizzazioni e slanci intellettuali, sarà destinato a spegnersi allorché il giovane Freud sperimenterà il crescendo del sentimento antisemita, come più tardi avrà modo di raccontare:

*[...] queste prime impressioni universitarie ebbero la conseguenza importantissima di abituarci fin da principio al destino di stare meglio nelle file dell'opposizione e all'ostracismo della 'maggioranza compatta'*<sup>32</sup>.

In un secondo periodo il desiderio di imporre la psicoanalisi come sapere nuovo indurrà Freud alla ricerca di una "facciata gentile" per la neonata scienza che si esprimerà nel desiderio di svincolare la "creatura" dalle sue radici culturali, affidando a Jung il mandato di rendere la disciplina una scienza universale. Un mandato che Jung, come è noto, non sarà in grado di raccogliere, tanto da sottoporre la creazione freudiana ad un'opera di bonifica di ciò che la rendeva minacciosa alla base, tentando, di fatto, di distruggerla<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> S. Freud, *Un'esperienza religiosa* (1927), O.S.F., vol. X, Torino, Bollati Boringhieri, 1989.

<sup>31</sup> M. Gresser, "Freud's Jewish identity: evidence from his correspondence", *Modern Judaism*, 11, 2, 1991, pp. 225-240.

<sup>32</sup> S. Freud, *Autobiografia*, cit., p. 77.

<sup>33</sup> I motivi che segnarono la rottura ed il successivo contrasto tra Jung e Freud sono molteplici e complessi: tracce di quello che, tuttavia, sarebbe divenuto una scisma importante all'interno del movimento psicoanalitico (Jung era stato designato primo presidente dell'Associazione Psicoanalitica Internazionale), erano probabilmente osservabili sin dai primi scambi epistolari che intercorsero tra i due. Il bisogno di designare un erede apparve probabilmente, agli occhi del giovane Jung, un terribile tentativo di costrizione nella posizione di figlio da parte di un padre che egli faticava a riconoscere,

Il discorso sulla religione introduce certamente una problematica storica legata alle origini stesse della psicoanalisi, al suo statuto in quanto disciplina nata in seno ad una specifica cultura, quella ebraica. Questa, tuttavia, come molte altre questioni, è ben lungi dall'essere risolta nel richiamo alla (o nel rifiuto della) matrice religiosa del suo fondatore, giacché lo spirito ebraico impregna profondamente la vita, la cultura, il carattere di Freud – come egli stesso dirà in più di una occasione<sup>34</sup> –, istituendo un legame con la religione del padre di una natura certamente complessa, che si snoda sul versante dell'identità, non della professione di fede.

Non casualmente, quando Freud all'amico e pastore protestante Oscar Pfister porrà l'interrogativo sul perché la psicoanalisi sia stata fondata da “un ebreo affatto ateo”<sup>35</sup> e da nessun altro prima di allora, sembrerà invocare il senso di una disciplina che è e deve essere svincolata da ogni misticismo: la psicoanalisi si definisce in quanto scienza e non solo per l'empietà dichiarata del suo fondatore.

All'amico Pfister, infatti, dirà:

*La psicoanalisi in se stessa non è né religiosa né irreligiosa, bensì uno strumento imparziale di cui può servirsi sia il religioso che il laico, purché venga usato unicamente per liberare l'uomo dalle sofferenze. Sono rimasto molto colpito nel rendermi conto che non avevo pensato all'aiuto straordinario che il metodo psicoanalitico può fornire alla cura delle anime, ma questo è certo un successo perché un malvagio eretico come me è troppo lontano da questa sfera d'idee*<sup>36</sup>.

come in una delle lettere che segnarono l'epilogo della relazione tra i due: [...] *quando Lei stesso si sarà liberato interamente dai complessi e la smetterà di giocare al padre coi Suoi figli, dei quali sottolinea costantemente i punti deboli, prendendo invece di mira una buona volta se stesso, allora mi addentrerò in me e liquiderò in un colpo solo il mio perverso dissidio con me stesso nei Suoi confronti.* (Freud, 1906-1913, p. 576). Jung avrà un ruolo non irrilevante nella problematica dell'antisemitismo, che attraversò e mise di fatto in ginocchio la psicoanalisi: Yerushalmi (cit.) ci informa di un'intervista fortemente critica nei confronti della psicoanalisi freudiana, che Jung concesse a Radio Berlin, nella quale esaltò i caratteri nazionali del popolo tedesco a detrimento del popolo dell'Europa occidentale. Il colpo di grazia fu virato nello scritto del 1934, *Situazione attuale della psicoterapia*, pubblicato nella rivista della Società medica generale tedesca, il *Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete*, nel quale viene elaborato un intricato attacco alla disciplina freudiana che si esprime in rimandi a chiare questioni di razza, con un uso reiterato di termini quali “inconscio ariano”, “inconscio ebreo”, “razza ebraica” (C. G. Jung, 1934, citato in Y. E. Yerushalmi, cit.).

<sup>34</sup> Così all'allora fidanzata Martha Bernays: [...] *quanto a noi, io credo: anche se la forma in cui i vecchi ebrei si sentivano a loro agio non ci offre più riparo, qualcosa del nucleo, l'essenza dell'ebraismo, geniale e lieto di vivere, non abbandonerà la nostra casa.* (Freud, 1873-1939, p. 20).

<sup>35</sup> S. Freud, *Psicoanalisi e fede. Lettere tra Freud e il pastore Pfister* (1909-1939), Torino, Bollati Boringhieri, 1970.

La religione per Freud, quindi anche quella ebraica, esprime il senso di un ricorso universale ad un al di là della finitezza terrena<sup>37</sup>, come emergerà dalle non poche opere nelle quali Freud affronta la questione di quello che potrebbe essere definito il “bisogno di religione” del genere umano<sup>38</sup>.

Sarà nel testo del 1927, *L'avvenire di un'illusione*<sup>39</sup>, che Freud si impegnerà ad una consegna definitiva dell'argomentazione che designa per la religione lo statuto di un'illusione, da intendersi in quanto struttura di desiderio, slancio vitale dell'animo umano che ne rivela il portato nevrotico. Il discorso religioso tradisce una grammatica infinitamente distante da quella propria della scienza, in quanto segnato dalla pretesa di un appagamento infantile – “la *Weltanschauung* religiosa è determinata dalla situazione tipica dell'infanzia”<sup>40</sup> –, la cui realizzazione è delegata in avanti ad un *al di là-aldilà* a venire.

Su questo stesso piano, una parte della tradizione biografica ha inteso affrancare la disciplina psicoanalitica in quanto patrimonio del sapere universale dal portato culturale e religioso dell'ebraismo. Ma si è trattato in qualche caso di un diniego<sup>41</sup> tale da ridurre la matrice ebraica di Freud ad una contingenza occasionale che ha accompagnato la sua opera, fornendo fondamento ad una emblematica erosione di ciò che costituisce il divario tra appartenenza culturale e fede religiosa. L'ateismo professato da Freud, di conseguenza, è parso ad alcuni<sup>42</sup> l'inevitabile contraltare alla questione della scienza, un elemento a sostegno della necessità di valicare definitivamente ogni qualifica della psicoanalisi in quanto “scienza ebraica”:

*L'identità ebraica di Freud, dunque, non è in questione. Ciò che è discutibile è che legame quella identità possa aver avuto nella nascita della psicoanalisi*<sup>43</sup>.

<sup>36</sup> Id., p. 17.

<sup>37</sup> All'amico e pastore protestante dirà apertamente: *Non so se Lei ha indovinato il legame segreto che unisce l'analisi condotta da non medici e l'illusione. Nel primo saggio voglio difendere l'analisi dai medici, nel secondo dai preti. Vorrei trasmetterla a una categoria che non esiste ancora, a una categoria di pastori d'anime laici che non hanno bisogno d'essere medici e non possono essere preti.* (p. 125).

<sup>38</sup> Si veda S. Freud, *Azioni ossessive e pratiche religiose* (1907), O.S.F., vol. V, Torino, Bollati Boringhieri, 1989.

<sup>39</sup> S. Freud, *L'avvenire di un'illusione* (1927), O.S.F., Vol. X, Torino, Bollati Boringhieri, 1989.

<sup>40</sup> S. Freud, Lezione 35 “Una visione del mondo” (1932-33), in *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, O.S.F., vol. XI, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, p. 268.

<sup>41</sup> D. Meghnagi, cit.

<sup>42</sup> P. Gay, *A godless jew. Freud, atheism and the making of psychoanalysis*, New Haven, Yale University Press, 1987.

<sup>43</sup> D. Meghnagi, cit.

*Il richiamo all'ebraismo della psicoanalisi basato sulla sua eredità materiale ed intellettuale si è dimostrato essere senza fondamento*<sup>44</sup>.

È a partire da tali premesse che sarebbe forse più opportuno discutere di ebraismo e psicoanalisi in relazione a due aspetti che occorrerebbe tenere distinti, vale a dire l'ebraismo in quanto cultura e l'ebraismo in quanto sistema religioso al quale aderire. Ciò che Freud non rinnegherà a più riprese è l'appartenenza al popolo ebraico nei termini di una comunanza identitaria, che non gli impedirà, tuttavia, di professare la propria libertà dal fatto religioso.

*Ciò che mi legava all'ebraismo era – mi vergogno di ammetterlo – non la fede, e nemmeno l'orgoglio nazionale. Infatti sono sempre stato un non credente, sono stato educato senza religione, seppure non senza rispetto verso quelle che si definiscono le istanze 'etiche' della civiltà umana*<sup>45</sup>.

A dispetto delle contraddizioni che contrassegnano il discorso freudiano sul proprio ebraismo, quali, a titolo di esempio, l'affermazione relativa al non aver ricevuto istruzione religiosa o al non conoscere la scrittura ebraica, che avrebbe reso il messaggio paterno sulla Bibbia incomprensibile al figlio, è forse possibile inquadrare meglio la questione nei termini dei processi identificatori che costellano il suo percorso dentro e fuori la religione ebraica a dispetto di quel "laicismo militante" (Meghnagi) di cui sembra essere intessuto:

*Le tracce che Freud dissemina nel cuore delle sue opere scientifiche e culturali, nelle prefazioni alle edizioni ebraiche e Jiddisch, nelle interviste che rilascia alla stampa ebraica, nelle lettere agli amici e agli allievi più direttamente coinvolti nelle associazioni ebraiche culturali e politiche, sono espressione delle sue identificazioni profonde, parte del suo itinerario di ricerca e di creazione di un sapere nuovo*<sup>46</sup>.

Il senso di legame profondo al popolo dei padri si esprimerà nell'affiliazione al B'nai B'rith<sup>47</sup>, nonché nell'amministrazione dell'Università

<sup>44</sup> P. Gay, cit., pp. 127-147.

<sup>45</sup> S. Freud, *Discorso ai membri dell'Associazione B'nai B'rith* (1926), O.S.F., vol. X, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, pp. 341-342.

<sup>46</sup> D. Meghnagi, cit., p. 58.

<sup>47</sup> Il B'nai B'rith venne fondato nel 1843 negli Stati Uniti come associazione di mutuo soccorso ed aveva il nome Bundes Bruder, ovvero "fratelli dell'unione". Questa

Ebraica di Gerusalemme o nel sostegno ad uomini di cultura, in accoglimento di una proposta dell'amico Arnold Zweig<sup>48</sup>; ma, in linea con lo spirito ebraico, opporrà una sorda resistenza alla tragedia antisemita scatenata negli ultimi scorcì della sua esistenza, soffrendo in silenzio quando l'invasione dell'Austria e l'ascesa del potere nazista cancelleranno per diverso tempo un'opera costatagli tutta la vita<sup>49</sup>. Nel celebre discorso ai membri del B'nai B'rith non a caso Freud dirà:

*Poiché ero ebreo mi ritrovai immune dai molti pregiudizi che limitavano gli altri nell'uso del loro intelletto e, in quanto ebreo, fui sempre pronto a passare all'opposizione e a rinunciare all'accordo con la 'maggioranza compatta'*<sup>50</sup>.

Ciò che noi possiamo dire in relazione alle connessioni tra questa religione e questa scienza è che l'ebraismo costituì un fertile *humus* alla nascita ed allo sviluppo della disciplina, a dispetto dei molteplici tentativi di individuare innumerevoli e peraltro oscuri punti di congiunzione tra la psi-

associazione lentamente si sviluppò anche in Europa, dove a Berlino venne fondata nel 1882 la prima sezione. Negli anni a venire ne furono fondate altre nella Bassa Slesia, in Boemia, in Galizia, Praga e infine a Vienna. L'Associazione aveva tra i suoi scopi l'assistenza agli immigrati ebrei e la condivisione culturale. La gran parte della letteratura biografica sostiene che Freud vi si sia iscritto nel 1895, tuttavia Knoepfmacher (1979) asserisce che la data esatta di affiliazione di Freud alla loggia di Vienna risale al 23 settembre 1897. Il primo seminario vi fu tenuto il 7 dicembre dello stesso anno, con una relazione sull'interpretazione dei sogni. Gli incontri dei membri dell'Associazione, che avevano cadenza bisettimanale nel giorno del giovedì, avevano una singolare strutturazione: si tenevano infatti transazioni commerciali, cui seguivano le relazioni seminariali ed infine la giornata si concludeva con una cena formale. Freud vi partecipò assiduamente sino a quando venne fondato il gruppo del mercoledì nel 1902, dal quale originò la Società psicoanalitica di Vienna (cfr. D. Meghnagi, 2004). Diversi amici di Freud furono affiliati all'Associazione, tra questi Königstein, Rie, Bibring, Hirschmann, Reik, Sperling e lo stesso fratello di Freud, Alexander. Fu quest'ultimo a leggere il celebre *Discorso ai membri dell'Associazione B'nai B'rith* nel 1926 (cfr. Knoepfmacher, 1979).

<sup>48</sup> L'idea di Zweig era quella di dar vita ad un'organizzazione che sostenesse gli uomini di cultura ebrei dell'Europa occidentale; tale proposta accolse il pieno favore di Freud, cui Zweig si era rivolto per ottenerne la firma su di un documento istitutivo, e che si espresse in tal modo: *L'organizzazione cui vuol dare vita, ha naturalmente tutta la mia simpatia. Sebbene non abbia altrimenti molto da dare, quasi mi addolora che Lei non mi chieda altro che il nome. [...] Devo diventare un membro contribuente della Sua associazione, ma l'importante è soprattutto che Lei trovi numerosi soci migliori di me.* (Freud-Zweig, 1927-1939, pp. 55-56).

<sup>49</sup> M. Robert, *D'Edipe à Moïse*, Paris, Calmann-Levy, 1974, trad. it. *Da Edipo a Mosè. Freud e la coscienza ebraica*, Firenze, Sansoni, 1981; E. Jones, cit., 1953.

<sup>50</sup> S. Freud, *Discorso ai membri...*, cit., p. 342.

coanalisi e la mistica ebraica<sup>51</sup>. I legami tra ebraismo e psicoanalisi appaiono, a nostro avviso, più compiutamente esprimibili nei termini di un ancoraggio, più che di una filiazione imitativa *tout court*, nella maniera in cui alcuni studiosi<sup>52</sup> sostengono di poter rinvenire nel percorso effettuato da Freud alcune caratteristiche proprie dello spirito ebraico, che hanno apportato linfa vitale alla nascita ed alla sopravvivenza tenace di una disciplina così lungamente avversata:

*Si tratta dunque di una vocazione rivoluzionaria – nel campo del pensiero – che alcuni dimostrano di possedere, sviluppandola con una forza intellettuale inusitata, e che può in essi coabitare con una forma di estrema timidezza e perfino di conformismo nella vita quotidiana*<sup>53</sup>.

Su questa medesima linea si colloca anche Roazen<sup>54</sup>, quando afferma che la profonda conoscenza del vissuto di esclusione e di isolamento esperito dal popolo ebraico consentì ai primi analisti, di fatto in larga parte ebrei, di intraprendere un cammino poco sicuro, accettandone i rischi, sopportandone le avversità con tenacia:

*Il fatto che Freud abbia fondato la psicoanalisi appare coerente, o per lo meno non in contraddizione, col suo essere ebreo. Una minoranza che soffre viene a trovarsi nella giusta prospettiva per comprendere l'isolamento di cui anche i nevrotici soffrono*<sup>55</sup>.

L'appartenenza ebraica diviene, dunque, il veicolo di espressione di alcuni valori che da sempre hanno contrassegnato lo spirito dell'ebreo: indipendenza e forza intellettuali, che si sposano ad un senso della consapevolezza di appartenere ad una cultura e ad un popolo osteggiato da millenni.

Un "contrasto stridente" tra l'immagine di colui che smuove gli inferi<sup>56</sup> ed il piccolo borghese padre di famiglia e marito devotissimo, un contrasto

<sup>51</sup> È quanto in diversi momenti sembra affermare Bakan nel testo che consacra, nel 1977, ai rapporti tra psicoanalisi e mistica ebraica.

<sup>52</sup> C. Musatti, *Ebraismo e psicoanalisi*, Pordenone, ETS, 1994.

<sup>53</sup> Id., p. 10.

<sup>54</sup> P. Roazen, *Freud and his followers*, New York, Random House Inc., 1975, trad. it. *Freud e i suoi seguaci*, Torino, Einaudi, 1998.

<sup>55</sup> Id., p. 45.

<sup>56</sup> "Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo" è la frase apposta in esergo alla *Interpretazione dei sogni*, traducibile nel senso di "se non potrò commuovere i Cieli, smuoverò gli inferi", tratta dall'Eneide, VII, v. 312.

che si risolve nell'operare una rivoluzione a partire dalla cultura a cui appartiene e dal suo interno, senza porre quale fine ultimo un ideale mitico, ma lavorando e corrodendo le mistificazioni della cultura borghese e della morale del tempo<sup>57</sup>. Così osserva anche Robert:

*Tracciando un po' approssimativamente la linea di divisione delle sue convinzioni, si potrebbe dire ch'egli è conformista di fuori e ribelle nell'intimo; borghese per i suoi gusti e rivoluzionario per la sua lucidità; rispettoso delle convenzioni e profondamente sovversivo nel senso in cui insorgevano gli antichi profeti del suo popolo quando si scagliavano contro gli idoli e la menzogna, l'ipocrisia e l'ingiustizia sociali<sup>58</sup>.*

Questo Freud riceve in eredità, ed è in tal spirito che egli potrà, divenuto ormai vecchio, accogliere il mandato del padre, quando si accingerà nell'impresa di scrivere il Mosè, "impresa né gradevole, né facile quella di privare un popolo dell'uomo che esso celebra come il più grande dei suoi figli: tanto più quando si appartiene a quel popolo"<sup>59</sup>. Al termine della propria esistenza, egli attraverserà un percorso di ricerca nuovo, che culminerà nell'opera destinata a raccogliere il confronto più sistematico con il testo biblico, che è anche il testo che Freud, bambino, ha condiviso col proprio padre. È in questo momento conclusivo che si può osservare, ancora una volta, il rischio di un discorso sul proprio popolo, da parte di colui che, dovendo "adempiere al suo destino di psicoanalista"<sup>60</sup>, non potrà dissimulare quel "noi" di alleanza. Solo attraverso la redazione di un nuovo testo, il testo psicoanalitico, diverrà possibile per Freud apporre la propria controfirma. Nella "nuova pelle" della psicoanalisi sarà infine riconoscibile il solco di Jacob, dal quale essa, in ultima istanza, prende vita.

<sup>57</sup> R. Major, C. Talagrand, *Freud*, Paris, Gallimard, 2006, trad. it. *Sigmund Freud*, Torino, Einaudi, 2008.

<sup>58</sup> M. Robert, cit., p. 50.

<sup>59</sup> S. Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (1934-38), O.S.F., vol. XI, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, p. 338.

<sup>60</sup> Freud-Zweig, cit. (v. nota 49).

## Bibliografia

- materiali
- D. Bakan, *Sigmund Freud and the Jewish mystical tradition*, Dover Publications, 1977.
- M. Balmary, *L'homme aux statues. Freud et la faute cachée du père*, Paris, Grasset & Frasquelle, 1997. Trad. it.: *L'uomo dalle statue. Freud e la colpa nascosta del padre*, Roma, Borla, 2002.
- A. De Mijolla, *Les visiteurs du moi*, Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- M. Freud, *Sigmund Freud: man and father*, (1958), New York, Aronson, 1983.
- S. Freud, *Lettere alla fidanzata e ad altri corrispondenti*, (1873-1939), Torino, Bollati Boringhieri, 1960.
- S. Freud, *Autobiografia*, (1924), O.S.F., Vol. X, Torino, Bollati Boringhieri, 1989.
- S. Freud, *Discorso ai membri dell'Associazione B'nai B'rith*, (1926), O.S.F., Vol. X., Torino, Bollati Boringhieri, 1989.
- S. Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, (1934-38), O.S.F., Vol. XI, Torino, Bollati Boringhieri, 1989.
- S. Freud, *Un disturbo della memoria sull'Acropoli: lettera aperta a Romain Rolland*, (1936), O.S.F., Vol. XI, Torino, Bollati Boringhieri, 1989.
- S. Freud, *Lettere tra Freud e Jung 1906-1913*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990.
- S. Freud, A. Zweig, *Lettere sullo sfondo di una tragedia*, (1927-1939), Firenze, Marsilio, 2000.
- R. Gicklhorn, "The Freiberg period of the Freud family", in *J. Hist. Med.*, 24, 1969, pp. 37-43.
- H. Knoepfmacher, "Sigmund Freud and the B'nai B'rith", in *J. Amer. Psychoanal. Assn.*, 27, 1979, pp. 441-449.
- D. Meghnagi, *Il padre e la legge. Freud e l'ebraismo*, Venezia, Marsilio, 2004.
- T. Pfrimmer, *Freud lecteur de la Bible*, Paris, P.U.F., 1982.
- J. Sajner, "Sigmund Freuds Beziehungen zu seinem Geburtsort Freiberg (Pfiibor) und zu Mähren", *Clio Med.*, Vol. 3, 1968, pp. 167-80.
- M. Schür, *Freud. Living and Dying*, London, Hogarth Press and Institute Psychoanalysis, 1972. Trad. it. rivisitata: *Freud in vita e in morte. Biografia scritta dal suo medico*, (1976, 2006), Torino, Bollati Boringhieri, 2006.
- N. Solomon, *Judaism. A very short introduction*, (1996). Trad. it.: *Ebraismo*, Torino, Einaudi, 1999.
- P. Stefani, *La Bibbia*, Bologna, Il Mulino, 2004.

*Ruolo paterno: sviluppi e implicazioni di genere nell'attuale contesto socio-culturale*

*Ora Christie riconosceva un mutamento in lui, un'insolita tendenza a isolarsi e a guardare dentro se stesso. Lei avrebbe voluto tendere la mano e toccarlo, chiedergli quale fosse il suo problema, ma sapeva istintivamente che Saul l'avrebbe respinta con decisione. Il loro padre aveva sempre avuto paura delle emozioni, poiché lo avevano fatto sentire vulnerabile, e aveva insegnato al figlio che esse erano una componente della vita che un uomo doveva controllare e soffocare in ogni circostanza. Christie si chiese tristemente se il fratello non stesse cominciando a rendersi conto che il loro padre poteva forse non avere avuto sempre ragione... lei sapeva che Saul ne aveva fatto un idolo e che rovesciarlo dal suo piedistallo avrebbe significato distruggere la più forte motivazione nella vita di suo fratello<sup>1</sup>.*

L'attenzione al cambiamento del ruolo paterno ha suscitato l'interesse di studiosi e ricercatori volti alla comprensione delle modalità con cui i padri, oggi, affrontano il loro ruolo in famiglia e all'attuazione di interventi per favorire l'orientamento ad esprimere nuovi aspetti di sé.

La spinta verso inediti percorsi dell'essere padre si fa, spesso, risalire ai cambiamenti apportati dalle donne rispetto al loro ruolo e a quelli strutturali che hanno interessato la società italiana dagli anni Sessanta in avanti. Le forme familiari cambiano, diminuiscono i matrimoni, aumentano le convivenze, le separazioni e le famiglie ricomposte; inoltre, il tasso di natalità diminuisce e si amplia il numero delle lavoratrici-madri all'interno delle coppie<sup>2</sup>. In questo nuovo scenario nascono interrogativi sulla ridefinizione dell'identità di genere e del ruolo pubblico e privato delle donne, ma anche degli uomini<sup>3</sup>. Le prime, più presenti di un tempo nel mondo del lavoro, lasciando il ruolo esclusivo di cura, entrano nella sfera pubblica,

\* Fortuna Procentese è ricercatrice in Psicologia Sociale presso L'Università degli Studi di Napoli "Federico II". I suoi interessi di ricerca si collocano nell'ambito della psicologia di comunità e riguardano, in particolare, i processi di partecipazione sociale, sviluppo locale e le differenze di genere.

<sup>1</sup> P. Jordan, *Il blu sopra le nuvole*, Milano, Mondadori, 1994, pp. 126-127.

<sup>2</sup> Istat, *Indagine conoscitiva sulle condizioni sociali delle famiglie italiane*, Roma, Audizione, 2006.

<sup>3</sup> F. Zajczyk, E. Ruspini, *Nuovi padri? Mutamenti della paternità in Italia e in Europa*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2008.

mentre l'esperienza lavorativa diviene componente centrale del loro progetto di vita. Gli uomini, invece, divengono sempre più presenti nella sfera familiare e nella cura dei figli.

La relazione di cura, di conseguenza, non è più circoscritta solo alla coppia madre-figlio/a, ma viene considerata la triade madre-padre-figlia/o, rivalutando la funzione paterna che entra così nella scena relazionale precocemente<sup>4</sup>.

Questa nuova realtà sociale e psicologica si scontra con credenze e processi che in passato hanno costruito posizioni differenziate di genere, inducendo – talvolta ancora ai nostri giorni – adattamenti alle richieste provenienti dai contesti<sup>5</sup> sociali di appartenenza.

I padri devono affrontare un percorso caratterizzato da forti contraddizioni in quanto *essi* si scontrano con la vecchia figura del *pater familias* autoritario che, nel contesto socio-culturale, è ancora fortemente riconosciuta e consolidata; devono, dunque, inventarsi un nuovo modo di essere all'interno di un sistema familiare a sua volta mutato. Il risultato attuale è l'assunzione di un ruolo non definito, ricco di contraddizioni e di incertezze.

Molti sono i fattori che interferiscono nel percorso di ridefinizione del ruolo paterno e del suo ridimensionamento in famiglia; in particolare, la dimensione culturale assume forte valenza in relazione alla trasmissione di valori, di credenze manifestate attraverso pregiudizi e stereotipi, che orientano le relazioni tra gli individui, incidendo così sull'attribuzione dei ruoli e sull'identità di genere.

Il valore che assume la dimensione culturale è evidente negli studi antropologici sul ruolo paterno. Le osservazioni espresse a proposito di alcune tribù dalla studiosa Mead<sup>6</sup> rilevano che i compagni delle donne che avevano avuto un/a figlio/a non venivano riconosciuti in quanto padri, per l'assenza di associazione tra la relazione di coppia e l'atto di generare figli; i compagni non erano investiti di ruoli educativi particolari, ma assumevano semplicemente comportamenti affettivi con i/le bambini/e. Il padre, al contrario, diviene tale nel riconoscimento dell'istituto del matrimonio e attraverso le attività di allevamento e di procacciamento del cibo di cui si alimenta il figlio. In tale contesto, la paternità è un'invenzione sociale: il

<sup>4</sup> G. C. Zavattini, "Figura paterna, scena primaria e mondo interno: da S. Freud a M. Klein", in A. Del Lungo, C. Pontati (a cura di), *Riscoprire il padre*, Roma, Borla, 1986, pp. 147-170.

<sup>5</sup> M. Bonnes, "Mascolinità e femminilità", in G. V. Caprara (a cura di), *Personalità e rappresentazione sociale*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1988, pp. 190-209.

<sup>6</sup> M. Mead, *Male and Female*, New York, Morrow & C., 1949.

ruolo degli uomini nelle famiglie è quello di aiutare le donne nel curare i figli quando sono piccoli<sup>7</sup>.

L'espressione "aiutano le donne a prendersi cura dei figli" è utilizzata ancora oggi, in quanto il coinvolgimento dei padri nella cura della prole viene vissuto dai membri della coppia genitoriale e percepito dalla società come aiuto alla madre. Tale percezione emerge anche da ricerche sulla divisione dei compiti familiari e sulla diversa gestione dei tempi e degli impegni familiari di padri e madri<sup>8</sup>. Ulteriore riscontro è dato dall'emergente predominanza maschile nelle posizioni di vertice della politica e dell'economia, che tende a confermare l'opposizione tra quanto il maschile rappresenta, denaro-potere, e quanto il femminile evoca, cura-impegno<sup>9</sup>.

I padri, dunque, se pure coinvolti, sembrano ancorati a quella tradizione che stabilisce come in ogni società gli uomini debbano mantenere economicamente la famiglia, mentre alle donne compete la cura; convinzione radicata nella realtà biologica del concepimento, della gestazione, del parto e dell'allattamento, in riferimento alla quale assume centralità il legame madre-figlio, piuttosto che la triade madre-padre-figlio.

Alla base di tale tradizione vi è un tipo di famiglia in cui gli uomini costantemente mantengono e si prendono cura delle donne e dei bambini; in seno ad essa, ogni nuova generazione di ragazzi apprende ad essere sostegno adeguato e sovrappone alla mascolinità biologica il ruolo del padre che ha appreso dalla società.

Ancora oggi si tramanda l'immagine di una *madre biologica*, contrapposta all'immagine di un *padre sociale* che rappresenta la norma: una figura che ritroviamo nelle più diverse culture.

Osservazioni più recenti in campo antropologico-culturale<sup>10</sup> hanno messo in luce i cambiamenti del ruolo paterno in paesi diversi e distanti tra loro, tentando di ritrovare un filo conduttore tra gli aspetti di univer-

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> M. Fine-Davis, J. Fagnani, D. Giovannini, L. Hojgaard, H. Clarke, *Fathers and Mothers. Dilemmas of the Work-Life Balance. A Comparative Study in Four European Countries*, London, Kluwer, 2004; F. Procentese, "Madri e padri tra famiglia e lavoro. Uno studio nella provincia di Napoli", in C. Arcidiacono, F. Procentese (a cura di), *Madri e padri tra famiglia e lavoro. Teoria e prassi delle politiche di conciliazione nella provincia di Napoli*, Napoli, Filema, 2008, pp. 59-130.

<sup>9</sup> F. Zajczyk, E. Ruspini, cit.

<sup>10</sup> F. Abregù Lopez, "Il padre patriarca e il padre maschilista nella cultura peruviana", in M. Andolfi (a cura di), *Il padre ritrovato. Alla ricerca di nuove dimensioni paterne in una prospettiva sistemico-relazionale*, Milano, FrancoAngeli, 2001, pp. 237-243; L. Palma, "La famiglia cilena e la figura paterna", in M. Andolfi (a cura di), cit., pp. 228-236.

salità, e insieme di specificità, della dimensione paterna in contesti assai differenti.

Nei paesi dell'America Latina è evidente l'influenza dei cambiamenti socio-economici sull'organizzazione familiare, che ha favorito il ridimensionamento del ruolo paterno e materno. In particolare, è stata osservata la diversa incidenza che assume l'appartenenza ad una peculiare classe sociale. Nelle famiglie dei ceti inferiori vengono costruiti rapporti strategici-funzionali tali da non favorire l'elaborazione di funzioni genitoriali che possano essere condivise da entrambi i membri della coppia. In queste famiglie i ruoli sono differenziati rigidamente: i padri tendono ad affermare la loro virilità e identità di padre attraverso il mantenimento economico della famiglia e l'esercizio dell'autorità. Questo comportamento si riflette anche nel rapporto padre-figli, che si caratterizza per la mancanza di dimostrazioni di affetto e di partecipazione ai giochi infantili; la presenza del padre è definita dagli interventi tesi a far rispettare le regole imposte. Nelle classi medie e alte l'unione della coppia è spesso fondata sull'amore coniugale e non sulla funzionalità; pertanto, entrambi i coniugi possono esprimere la dimensione affettiva e il ruolo della donna lavoratrice viene pienamente riconosciuto. Rilevante è il riconoscimento di tale cambiamento, che implica il non definire la donna come madre o moglie quando torna tra le mura domestiche dopo il lavoro<sup>11</sup>.

Nel nostro contesto socio-culturale si verifica una simile dinamica. Nelle famiglie con status socio-economico basso predomina una cultura tradizionale che riconosce ai padri l'estraneità nei compiti di cura attribuiti alle madri. Queste ultime devono occuparsi anche della gestione della casa e sono spesso impossibilitate a svolgere attività ricreative o di lavoro retribuito. Nelle famiglie in cui le madri svolgono un lavoro extra-domestico gli uomini e la parentela riconoscono la necessità del contributo femminile all'economia familiare, senza che, tuttavia, questo implichi la collaborazione dei padri agli impegni domestici. L'essere madre si caratterizza così per la dedizione sacrificale al dovere che spegne le dimensioni del piacere nelle attività di cura; questa percezione si iscrive in un contesto sociale in cui è condivisa la convinzione di non poter contare su alcun supporto da parte del partner, a cui si aggiunge l'effettiva mancanza di sostegno sociale. I padri ancorati a tali convinzioni non hanno alcun dubbio nello svolgere solo la funzione di supporto economico alla famiglia, intervenendo, talvolta, nelle problematiche educative dei figli, richiamando le madri "per non aver saputo gestire il problema". Quando vi è, da parte degli

<sup>11</sup> Ibid., pp. 228-236.

uomini, il tentativo di contribuire alla gestione della vita domestica, questo avviene nel segreto dell'ambito familiare, per paura di perdere rispetto e virilità nel contesto sociale più ampio<sup>12</sup>.

Nelle famiglie con status socio-economico medio-alto vi è, al contrario, una maggiore intercambiabilità dei ruoli, ma resta alla madre la responsabilità educativa e quella della gestione domestica, a cui contribuisce un sistema familiare e sociale che non offre modelli genitoriali molto distanti da quelli tradizionali<sup>13</sup>.

Tali osservazioni rimandano alla difficoltà di disancorarsi dal modello tradizionale iscritto nella storia e nella cultura, a cui si fa riferimento nei momenti di difficoltà relazionale o in quelli in cui bisogna affrontare nuovi compiti, siano essi lavorativi o di cura. Quale riconoscimento e orientamento del proprio modo di comportarsi e relazionarsi all'altro, gli individui categorizzano le persone in base al sesso, rievocando associazioni mentali, aspettative legate a qualità maschili o femminili. Gli stereotipi di genere costituiscono il sistema simbolico che preserva le credenze iscritte in una cultura e che consente di interpretare il maschile e il femminile. I sentimenti, i pensieri e i comportamenti di donne e uomini sono influenzati dagli stereotipi a livello inconscio, anche se non vi è un'adesione consapevole<sup>14</sup>.

Gli stereotipi di genere, basandosi sulla credenza che donne e uomini abbiano caratteristiche differenti<sup>15</sup>, contribuiscono alla costruzione di immagini specifiche e socialmente condivise della differenza sessuale, a cui corrisponde un sistema di credenze e concezioni dell'identità femminile e maschile. Tra le diverse schematizzazioni stereotipiche ritroviamo l'*agency* e la *communión*<sup>16</sup>: la prima viene attribuita agli uomini e richiama a caratteristiche di assertività, autoaffermazione, competenza e indipendenza,

<sup>12</sup> Osservazioni rilevate durante gli incontri di formazione, svolti con madri in contesti socio-culturali svantaggiati. Intervento formativo nell'ambito del progetto di sostegno alla genitorialità *le Ali*, promosso dall'Università degli Studi di Napoli "Federico II", dall'ASL NA 1 e dalla cooperativa sociale l'Orsa Maggiore.

<sup>13</sup> F. Procentese, *Padri in divenire. Nuove sfide per i legami familiari*, Milano, FrancoAngeli, 2005.

<sup>14</sup> J. A. Bargh, M. Chen, L. Burrows, "Automaticity of Social Behavior: Direct Effects of Trait Construct and Stereotype Activation on Action", in *Journal of Personality and Social Psychology*, 71, 1996, pp. 230-244; J. T. Jost, A. C. Kay, "Exposure to Benevolent Sexism and Complementary Gender Stereotypes: Consequences for Specific and Diffuse Form of System Justification", in *Journal of Personality and Social Psychology*, 88, 3, 2005, pp. 488-509.

<sup>15</sup> E. Schnabl, "Maschile e femminile. Immagini della differenza in una ricerca tra giovani", in *Quaderni del Dipartimento*, Università di Trento, Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale, 22, 1994.

<sup>16</sup> D. Bakan, *The Duality of Human Existence*, Chicago, Rand McNally, 1966.

mentre la seconda è attribuita alle donne e rimanda all'altruismo, all'affettività e all'interdipendenza. Un'ulteriore distinzione viene effettuata in base all'atteggiamento etico-morale, in relazione al quale le donne avrebbero una visione dell'esistenza fondata sul principio di reciproca responsabilità, mentre negli uomini prevarrebbe una visione orientata all'individualismo<sup>17</sup>. Le donne avrebbero una maggiore attenzione alla gestione del mondo relazionale intimo e gli uomini alla sfera sociale e pubblica<sup>18</sup>.

In tale senso, i comuni stereotipi inducono gli individui a qualificarsi per specifici lavori e compiti familiari, creando discriminazioni di genere e legittimandole come giuste e naturali<sup>19</sup>.

Nella costruzione del ruolo paterno appare chiara la funzione assunta dal contesto di vita e dai gruppi di appartenenza, in quanto matrici culturali del sistema di norme e credenze e, al tempo stesso, luogo ove le azioni assumono valore in quanto elementi di trasformazione sociale.

L'attenzione al ruolo di *caregiver*, che anche i padri possono sperimentare, costituisce l'iniziale possibilità di mostrare, prima nel privato e poi nel pubblico, le proprie capacità di cura – seppure circoscritte – piuttosto che l'assunzione di corresponsabilità con la partner attraverso una propria modalità di cura.

Cosa conosciamo del ruolo paterno e dei padri di oggi? Conosciamo il desiderio di cambiamento dei padri e le difficoltà che incontrano nel percorso che hanno intrapreso?

Diventare genitore costituisce per l'uomo, secondo alcuni, un compito emotivo, e anche cognitivo, più complicato di quanto non sia la maternità per la donna<sup>20</sup>. Mentre la maternità è considerata un evento naturale – come già detto –, la paternità è qualcosa di costruito, che ha bisogno di approvazioni e di riti di passaggio che ne sanciscano i confini e le caratteristiche.

Oggi i genitori mostrano difficoltà nel definire e nell'applicare regole chiare nell'educazione dei figli; la confusione è ancora più avvertita dai padri che appaiono imbarazzati quando si spogliano del ruolo autoritario

<sup>17</sup> C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Milano, Feltrinelli, 1987.

<sup>18</sup> A. Nunziante Cesàro, *Del genere sessuale. Saggi psicoanalitici sulla identità femminile*, Napoli, Guida, 1996; K. Horney, *Psicologia femminile*, Roma, Armando, 1980; C. Gilligan, cit.

<sup>19</sup> M. R. Jackman, *The Velvet Glove: Paternalism and Conflict in Gender, Glass and Race Relations*, Berkeley, University of California Press, 1994; J. T. Jost, D. L. Hamilton, "Stereotypes in Our Culture", in J. Dovidio, P. Glick, L. Uzman (eds.), *On the Nature of Prejudice*, Oxford, Blackwell, 2005.

<sup>20</sup> G. Badolato, *Identità paterna e relazione di coppia. Trasformazione dei ruoli genitoriali*, Milano, Giuffrè, 1993.

che dà sicurezza e forza. In tal caso, le relazioni con i figli sono disorientanti e confuse, in quanto i padri alternano ruoli amicali con altri, troppo autoritari.

Nel tentativo di trovare un ruolo proprio, dando spazio al desiderio, il comportamento esplorativo (frutto della necessità) tende a trasformarsi in comportamento creativo (ispirato dal desiderio)<sup>21</sup>.

In tale spazio, quando si diviene padri, è valorizzata la conoscenza di se stessi, delle proprie qualità personali in relazione al nuovo ruolo e uno dei primi interrogativi è: a quale modello mi riferirò? Divenire padre richiama al proprio padre, al rivedere se stessi in quanto figli, ritornando al proprio passato familiare che, molte volte, non consente di ritrovare un buon modello paterno<sup>22</sup>. Il modello genitoriale assume il suo valore nella possibilità di trasmissione generazionale e dell'elaborazione di un proprio ruolo da parte dei figli.

Nell'ambito di un lavoro di ricerca svolto con padri napoletani<sup>23</sup> è emersa la loro difficoltà di ridefinire il proprio ruolo, in quanto la negazione dell'esperienza con il proprio padre sembra essere l'unica possibilità per poter costruire la propria identità paterna. In tal caso, i padri devono inventarsi un ruolo, non riconoscendo gli aspetti positivi del loro padre, anzi avendo come modello genitoriale di riferimento quello materno.

Francescato ed altri<sup>24</sup> hanno rilevato che quando i padri sono stati troppo autoritari e distanti, i loro figli tentano di essere padri diversi anche se non sono soddisfatti. Nei casi in cui vi è stato un padre che non ha interiorizzato il suo ruolo, il figlio riproduce il modello paterno, senza nessun tentativo di elaborazione della propria esperienza. La difficoltà di ordine personale nell'instaurare dentro di sé una funzione paterna spinge i padri a svolgere ancora un ruolo filiale, indifferente alla differenza generazionale e alla sua funzione strutturante ed evolutiva<sup>25</sup>; al contrario, i padri che riescono a coniugare la dimensione tradizionale con una affettiva, riescono a costruire la relazione con i propri figli.

Oggi, nella complessa varietà di famiglie e di culture familiari, coesistono padri autoritari e coloro che hanno intrapreso un nuovo percorso. I primi assumono un ruolo marginale rispetto all'educazione, alla cura dei

<sup>21</sup> F. Cavallin, "Maschile e femminile tra biologico e culturale", in *Gruppi organizzazioni comunità*, 6, 1995, pp. 64-67.

<sup>22</sup> J. Arènes, *C'è ancora un padre in casa?*, Parigi, Fleurus, 2000.

<sup>23</sup> F. Procentese, *Padri in divenire...*, cit.

<sup>24</sup> D. Francescato, M. A. Spaltro, M. Locatelli, P. Prosperi, "Il cambiamento del ruolo paterno attraverso le storie di nonni, padri e figli", in M. Andolfi, (a cura di), cit.

<sup>25</sup> G. Starace, "Paternità. Assenza e crisi di rappresentazione", in G. Maggioni, *Padri nei nostri tempi. Ruoli, identità, esperienze*, Roma, Donzelli, 2000.

figli e alla gestione della casa, delegando tale ruolo alla donna. Mentre gli uomini che hanno intrapreso un percorso di cambiamento partecipano alla vita domestica e alla cura dei figli, anche se non ancora con caratteristiche di reale corresponsabilità con le partners<sup>26</sup>.

Dunque, si è passati da padri autoritari, opprimenti e competitivi con i figli, che bandivano ogni forma di intimità, ad un padre senza un vero volto e, successivamente, alla presenza di padri impegnati a comprendere i bisogni e i desideri del figlio.

Nasce una nuova immagine di padre, in cui si integrano e si condensano vecchi schemi di figura paterna, quale rappresentante e difensore della Legge, quale dispensatore di giustizia<sup>27</sup>, e la più recente figura di padre “empatico, supportivo”, donatore di senso, accompagnatore, a suo modo, della crescita dei figli<sup>28</sup>.

La concezione della paternità come “lavoro generativo”<sup>29</sup> diviene un impegno a trasmettere il senso di responsabilità sociale, la capacità di rispondere ai bisogni dei figli e di aiutarli a comprendere quelli degli altri, il sostegno e l’incoraggiamento all’apertura al mondo sociale e all’impegno etico e morale. Il *padre generativo* è, dunque, colui che favorisce lo scambio tra le generazioni, rinnovandolo continuamente attraverso la cura che offre come padre biologico, come genitore e come padre sociale<sup>30</sup>.

L’esperienza di coinvolgimento nella cura dei figli ha posto gli uomini dinanzi a nuove scoperte riguardanti le dimensioni affettive e relazionali, consentendo, attraverso l’interiorizzazione del fare, il delinearsi di un percorso di crescita personale che diviene regola interna. Attraverso il coinvolgimento del padre nella relazione con il figlio si costruisce una diversa concezione di sé che costituisce la nuova identità di ruolo. Si può supporre che questo aspetto, in una dimensione di reciprocità, aiuti i padri ad acquisire un’immagine diversa della partner, sia attraverso la condivisione di compiti di allevamento dei figli, sia attribuendo un valore diverso al tempo di lavoro, per cui diviene pensabile un’intercambiabilità. Allo stesso tempo, il coinvolgimento e la partecipazione degli uomini alle cure della prole e alla

<sup>26</sup> F. Procentese, *Padri in divenire*, cit.; F. Procentese, “Madri e padri tra famiglia e lavoro...”, cit., pp. 59-130.

<sup>27</sup> V. Cigoli, *Intracci familiari*, Milano, Cortina, 1997; E. Scabini, V. Cigoli, *Il famiglia. Legami, simboli e transizioni*, Milano, Cortina, 2000.

<sup>28</sup> G. Pietropoli Charmet, *Un nuovo padre. Il rapporto padre-figlio nell’adolescenza*, Milano, Mondadori, 1995.

<sup>29</sup> E. H. Erikson, *The life cycle completed. A review*, New York, Norton & Co., 1982; J. Snarey, *How Fathers Care for the Next Generation: A Four Decade Study*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1993.

<sup>30</sup> Ibid.

gestione domestica, sostiene le donne nel percorso di innovazione del loro ruolo materno, indebolendo l'idea di essere persone insostituibili<sup>31</sup>.

Il padre, passando più tempo a giocare e a dialogare con i figli, ad accudirli anche nel momento primario dei neonati, riesce ad entrare in sintonia con loro, anche se prendersi cura del piccolo implica mettere in gioco la parte più intima, ed in alcuni casi, più vulnerabile di se stessi, in contrasto con i modelli tradizionali di virilità. In quest'ottica, il padre diviene figura di riferimento nei momenti di crisi dei figli; egli scopre la capacità di contenere e di ascoltare le loro angosce.

Tra le mura domestiche vi sono padri partecipi della cura dei figli, che mostrano maggior interesse e, soprattutto, la volontà di essere parte attiva nella loro educazione; alcuni chiedono il congedo parentale per poter essere accanto al figlio nei primi mesi di vita, ma tutto ciò succede in modo non sempre appropriato e sereno. Spesso nascono disequilibri nella coppia, in quanto le madri hanno loro stesse difficoltà a lasciare spazio ai padri.

L'intersecarsi di diversi elementi produce, nella coppia, delle auto-percezioni ed etero-attribuzioni molto distanti tra loro rispetto agli investimenti individuali nei tempi della famiglia e nella condivisione quotidiana degli impegni<sup>32</sup>.

I padri si imbattono in pratiche nuove per la loro esperienza di vita, attraverso le quali sono alla ricerca di un nuovo modo di essere, espresso in prima istanza dalla *presenza*. Una *presenza* da conquistare, in contrapposizione alla connotazione di padre *assente* e incompetente nella gestione dei figli, non solo in ambito familiare, ma anche nella percezione del suo ruolo nel contesto socio-culturale, istituzionale e lavorativo.

A tal proposito, nella gestione di problematiche educative e psicofisiche dei figli, il padre risulta ancora il grande *assente*, giustificato dagli operatori sociali che spesso si fermano dinanzi alla motivazione legata agli impegni lavorativi, senza approfondire il motivo dell'assunzione del carico educativo o di cura da parte della madre.

Allo stesso tempo, nei momenti critici, come nei casi di separazione coniugale, il sistema giudiziario sembra non considerare il padre come soggetto che offre cure alla prole, per cui è alle madri che sono affidati i figli, spesso in forma esclusiva, a prescindere dalle specifiche esperienze e dall'età del bambino.

Quanto accade oggi, nei diversi contesti, richiama all'interrogativo sulla dimensione di *assenza psicologica* del padre, in contrasto con l'effetti-

<sup>31</sup> F. Procentese, *Padri in divenire...*, cit.

<sup>32</sup> M. Fine-Davis, J. Fagnani, D. Giovannini, L. Hojgaard, H. Clarke, cit.; F. Procentese, "Madri e padri tra famiglia e lavoro...", cit., pp. 59-130.

va maggiore presenza nell'ambito familiare e con il suo impegno di cambiamento.

Le nuove esperienze dei padri non hanno ancora trovato una rappresentazione interiore, pertanto l'immagine dell'*assenza* non è stata contaminata dai cambiamenti presenti nel loro ruolo. In una dimensione relazionale entrano in gioco il comportamento paterno, la sua percezione e il modo in cui viene pensato e vissuto dai figli, che probabilmente non riescono a trovare una rappresentazione che rispecchi l'attuale immagine del padre<sup>33</sup>. Questo processo attributivo di compiti e ruoli differenziati per padri e madri alimenta una cultura tradizionale e rafforza, per quelle donne e quegli uomini che vi si imbattono, le dimensioni identitarie e dunque i ruoli ad essi connessi.

Gli enti istituzionali preposti per legge alla consulenza e al supporto genitoriale/familiare hanno riproposto la medesima eliminazione della parte maschile, trasformandosi in servizi materno/infantili. Quando si interviene su problematiche infantili, il "paterno" viene totalmente ignorato o criminalizzato in base agli orientamenti ideologici vigenti. A una profonda modificazione dei ruoli e delle relazioni familiari hanno corrisposto una politica ed una prassi dei servizi improntate a tali orientamenti ideologici, che certo non hanno favorito l'assunzione di responsabilità, né il maggior coinvolgimento da parte dei padri. Anzi, prevale ovunque il linguaggio materno-femminile che non lascia spazio né visibilità alla responsabilità maschile, alle risorse e alla creatività del padre, enfatizzato in chiave negativa per quello che non è, piuttosto che per quello che chiede di essere. La soluzione ai problemi continua ad essere indicata dalla parte materno-femminile, mentre quella paterno-maschile resta spesso passiva, incompetente o sottoutilizzata<sup>34</sup>.

Questa concezione condivisa ha effetti evidenti anche nel rapporto donna-uomo, che si caratterizza prevalentemente per l'asimmetria di poteri decisionali in merito a scelte individuali, di cura e familiari che vadano oltre la libera scelta di restare a casa per le donne e di dedicare più tempo al lavoro da parte dei padri "per poter garantire un buon livello economico alla famiglia"<sup>35</sup>. Si è lontani, al di là dell'importanza che assumono alcuni spazi per donne e uomini, dal concepire come bene comune, e condivisibile di responsabilità, il mondo familiare, lavorativo e sociale.

Tale asimmetria, dunque, è giustificata dal contesto sociale in quanto

<sup>33</sup> G. Starace, cit.

<sup>34</sup> C. Risè, *Il padre, l'assente inaccettabile*, Torino, Edizioni Paoline - San Paolo, 2003.

<sup>35</sup> F. Procentese, "Madri e padri tra famiglia e lavoro...", cit., pp. 59-130.

considerata funzionale a far fronte alle richieste di cui ogni individuo è investito nella vita quotidiana, garantendo il mantenimento degli aspetti di sé positivi<sup>36</sup>. In quest'ottica, e in assenza di un'autoconsapevolezza dei cambiamenti che interessano gli uomini, la simmetria e l'intercambiabilità dei ruoli costituiscono elementi a carattere normativo-valoriale delle rappresentazioni emergenti.

Le norme sociali influenzano l'espressione emotiva in relazione al genere, dividendo e definendo i ruoli maschili e femminili, dandogli attributi che confermano le identità di ciascuno, negando la presenza di essi nell'altro genere<sup>37</sup>. Uno dei risultati è la conferma di una cultura che tende inesorabilmente a definire i ruoli genitoriali e di cura per genere.

Gli effetti della presenza di tale processo attributivo nei diversi micro-sistemi di vita<sup>38</sup> come la famiglia, il lavoro, le relazioni familiari e amicali, la scuola, mantengono una diversa posizione di potere relazionale tra uomini e donne in ciascun specifico contesto. Il che crea difficoltà ai padri ad assumere piena responsabilità dei diversi impegni di cura dei figli e della vita familiare, mentre allo stesso tempo le madri manifestano una chiara difficoltà nel ridefinire la presenza maschile in famiglia e nel condividere tali responsabilità<sup>39</sup>.

Un cambiamento effettivo, privo di ambiguità, non è ancora presente, nonostante le battaglie dei padri, gli studi e gli interventi conseguenti per comprendere in che modo essere al fianco e a supporto di tale mutamento. In ogni contesto vengono a delinarsi delle problematiche connesse alla concezione che si ha delle competenze femminili e di quelle maschili, generando attribuzioni e stereotipi tendenti ad avere effetti nella pratica quotidiana.

Le problematiche legate a questo momento storico, in cui si è tesi verso un cambiamento che ha in sé tante difficoltà, sono spesso vissute nel silenzio delle mura domestiche, il che comporta il ripiegarsi nell'assunzione di ruoli tradizionali. Assunzione di ruoli evidente nella differenza tra quanto la legge legittima e le effettive pratiche di uomini e donne; tale discrepanza sostiene, sul piano ideologico, la segregazione tra padri e madri nelle attività lavorative e nelle relazioni private<sup>40</sup>. I passi effettuati in campo legi-

<sup>36</sup> G. Duveen, B. Lloyd (eds.), *Social Representations and the Development of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

<sup>37</sup> V. Orozco, *Lazos de amor, lazos de dolor*. México, Editorial Grijalbo, 2006.

<sup>38</sup> U. Bronfenbrenner, *The Ecology of Human Development. Experiments by Nature Design*, Cambridge, Harvard University Press, 1979, trad. it. *Ecologia dello sviluppo umano*, Bologna, Il Mulino, 1986.

<sup>39</sup> F. Procentese, *Padri in divenire...*, cit.

<sup>40</sup> F. Crosby, *Relative Deprivation and Working Women*, New York, Oxford

slativo e culturale avranno ancora bisogno di tempo per divenire reale cambiamento di prospettiva.

La situazione attuale fa riflettere sull'importanza di tradurre gli intenti in esperienza concreta, perché solo attraverso la costruzione di spazi relazionali diversi può emergere un nuovo modo di essere uomo nella società contemporanea. È dunque necessario individuare linee guida per l'azione in ambito familiare, educativo e lavorativo, in modo che ciascun contesto contribuisca a determinare il riconoscimento delle competenze reciproche, senza che queste divengano fonte di discriminazioni. In tale direzione, diviene importante favorire percorsi che evidenzino codici comunicativi e relazionali nuovi; un processo che, a partire dalla paternità, consenta agli uomini di cogliere aspetti e modi comunicativi diversi.

Nell'ambito delle dinamiche relazionali e sociali bisogna osservare le dimensioni di influenza reciproca per poter dare spazio e ascolto a quei padri che vogliono esprimere la propria soggettività e condividerla con le loro compagne e i loro figli.

In tal senso, l'attenzione deve porsi alle pratiche e alle effettive opportunità legislative e relazionali rivolte ai padri: lavorando nei diversi contesti di vita, riconoscendo l'altro componente della relazione che contribuisce a mantenere o a modificare i significati su cui si fondano le discriminazioni nelle coppie genitoriali.

L'assunzione di tale prospettiva di studio e lavoro consentirebbe di considerare con attenzione le dimensioni relazionali e culturali, ai fini dell'individuazione di pratiche che favoriscano e accolgano i processi di cambiamento.

Francesca Marone\*

## *Amore e bisogno*

*L'amore è, accanto al bisogno, una grande forza educativa.*  
S. Freud<sup>1</sup>

Che tipo di padre è stato Freud? E in un'epoca storica in cui la funzione del padre era tutta incentrata sull'esercizio dell'autorità e la gestione del potere, mentre le madri – sovente nell'ombra – erano in qualche modo le garanti di quest'autorità, trasmettendo con devozione alla prole la parola paterna?

Tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento al padre erano per lo più affidati compiti prescrittivi, mentre gli veniva preclusa la sfera della cura considerata appannaggio del femminile<sup>2</sup>. Ciò impediva al genitore di sesso maschile di esercitare un positivo protagonismo affettivo all'interno delle relazioni familiari, sottostimando e facendo tacere il desiderio di quelle tenerezze nei confronti dei figli, riconosciute alla sola funzione materna<sup>3</sup>.

Tali rappresentazioni dei ruoli genitoriali, così stereotipate, hanno determinato una forte correlazione tra scelte di tipo privato e problemi connessi all'identità pubblica: la figura paterna governava non solo la scena pubblica, costituendo un punto di riferimento normativo per la società civile, ma anche la vita privata, la scena familiare<sup>4</sup>.

\* Francesca Marone è ricercatrice di Pedagogia generale e sociale presso il Dipartimento di Scienze relazionali dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II" e insegna Pedagogia della Relazione Educativa presso la Scuola Interuniversitaria Campana di Specializzazione all'Insegnamento. È autrice dei volumi *Emozioni e affetti nel processo formativo*, Pisa, 2006, e *Narrare la differenza. Genere, saperi e formazione nel Novecento*, Milano, 2003.

<sup>1</sup> S. Freud, *Alcuni tipi di carattere tratti dal lavoro psicoanalitico* (1916), in *Opere di Sigmund Freud*, vol. VIII, Torino, Bollati Boringhieri, 1985, p. 630.

<sup>2</sup> Cfr. G. Genovesi, *I figli. L'Ottocento*, Firenze, La Nuova Italia, 1999.

<sup>3</sup> C. Covato, *Memorie di cure paterne. Genere, percorsi educativi e storie d'infanzia*, Milano, Unicopli, 2005.

<sup>4</sup> Il padre domina con tutta la sua statura la storia della vita privata nell'Ottocento. Il diritto, la filosofia, la politica, tutto contribuisce a consolidare e giustificare la sua autorità. [...] Il padre dà il nome, ossia mette al mondo in senso proprio. M. Perrot, *Figure e compiti* (1986), in Ph. Ariès, G. Duby (a cura di), *La vita privata. L'Ottocento*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 98-99.

Ma questo tempo della storia è stato, nondimeno, attraversato da due eventi che hanno segnato le sorti dell'umanità: l'avvento della psicoanalisi e la nascita dei movimenti femminili.

La coincidenza tra il nascere della nuova professione e il sorgere d'istanze emancipazioniste da parte delle donne, che in quell'epoca iniziavano a cimentarsi nelle carriere; alcune vittorie ottenute da parte di quest'ultime, soprattutto, in materia di diritto all'istruzione e di accesso alle cariche nella sfera pubblica<sup>5</sup>; lo svilupparsi della psicoanalisi, in primo luogo come ascolto del rifiuto soggettivo, da parte delle isteriche, di norme sessuali oppressive e di pratiche di controllo collettive che generavano l'insensatezza soggettiva<sup>6</sup>; la maggiore facilità di accesso femminile a una professione, la psicoanalisi, la cui organizzazione era di tipo maschilista e procedeva lungo linee di affiliazione<sup>7</sup>; il carattere intimo della pratica psicoanalitica, la sua facoltà di elevare ciò che altrimenti passava per semplice petegolezzo al rango di porta dell'inconscio<sup>8</sup>; l'attenzione privilegiata di tale scienza intorno alla famiglia e alla sessualità: furono concause determinanti per il dispiegarsi del cambiamento culturale del XX secolo. Senza dire che furono proprio il crogiuolo delle relazioni familiari e le relative distorsioni nella fase precoce della vita degli individui l'oggetto di indagine di Freud, per poi giungere alla teorizzazione dello sviluppo psichico normale e patologico dell'individuo.

Pertanto, abbiamo scelto di soffermarci sui documenti che ci hanno raccontato di Freud in quanto padre, in particolare le sue lettere<sup>9</sup>, non solo per la godibilità del suo stile epistolare e per la sua eccezionalità in quanto genitore, sia pure perfettamente calato nel suo tempo, ma soprattutto perché come ha scritto J. Riviere "l'interesse per la vita di Freud è duplice: da

<sup>5</sup> Cfr. S. Ulivieri (a cura di), *Educazione e ruolo femminile*, Firenze, La Nuova Italia, 1992.

<sup>6</sup> Cfr. P. Gay, *L'educazione dei sensi. L'esperienza borghese dalla regina Vittoria a Freud*, Milano, Feltrinelli, 1986.

<sup>7</sup> Il movimento psicoanalitico, pur presentandosi come un'organizzazione con caratteri di lega al maschile, lascia emergere un complesso intrecciarsi di relazioni femminili. E questo perché Freud è stato circondato dalla presenza di molte donne, non solo nel privato ma anche nella vita professionale (amiche, allieve, discepole, pazienti, sodali – senza tralasciare, ovviamente, la figlia Anna). A questo proposito v. P. Gay, *Freud. Una vita per i nostri tempi*, Milano, Bompiani, 1988, pp. 455-456.

<sup>8</sup> Cfr. J. Benjamin, *L'ombra dell'altro. Intersoggettività e genere in psicoanalisi* (1998), Torino, Bollati Boringhieri, 2006.

<sup>9</sup> In particolare, cfr. S. Freud, *Lettere alla fidanzata e ad altri corrispondenti 1873-1939*, Torino, Bollati Boringhieri, 1960 e Id., *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, Torino, Bollati Boringhieri, 1986; nonché S. Freud, C. G. Jung, *Lettere tra Freud e Jung 1906-1913* e S. Freud, L. A. Salomé, *Eros e conoscenza. Lettere tra Freud e Lou Andreas Salomé 1912-1936*, Torino, Bollati Boringhieri, 1983.

un lato la sua vita ci può illuminare sulla natura della sua mente, dall'altro il suo lavoro illumina di fatto tutte le nostre menti"<sup>10</sup>.

In molte testimonianze letterarie e autobiografiche relative agli ultimi anni del XIX secolo e ai primi del XX, la figura del padre appare legata a un ruolo di autorevolezza, in altri casi si sottolinea l'assenza, o la distanza emotiva, molto di rado atteggiamenti di accudimento e di cura.

Nelle lettere di Freud, che potremmo definire un vero e proprio diario personale perché in esse egli soleva descrivere, ad esempio, la sua attività clinica, il rapporto con i colleghi, la passione per la conoscenza, si delinea il profilo di un uomo con il talento della leggerezza e dell'ironia; una persona di grande spessore culturale e umano; un individuo con i suoi sentimenti che pensa e lotta per affermare le sue idee<sup>11</sup>. Ne viene fuori, altresì, il ritratto di quello che si direbbe un buon padre di famiglia; ma, soprattutto, disponibile e attento, profondamente sensibile ai problemi dei figli e, al tempo stesso, lucido e saggio.

Tra tutte, le lettere a Fliess sono piene di particolari che riguardano i suoi figli da piccoli: i progressi, le conquiste verbali e caratteriali, le malattie, le birichinate, Freud le confida all'amico anch'egli padre di figli piccoli, aprendosi al confronto.

Al centro degli epistolari, dunque, non solo le disquisizioni metapsicologiche ma, anche, le paure, i pudori, i conflitti e le mediazioni familiari, finché riesca a compiersi il destino del padre<sup>12</sup>.

*Sebbene nella mia famiglia sia stato insolitamente felice, con mia moglie e i figli e specialmente una figlia che soddisfa in rara misura tutte le pretese di un padre, non riesco a conciliarmi con le miserie e l'inettitudine della vecchiaia, e attendo il trapasso nel non essere con una specie di nostalgia. Non è che io possa risparmiare ai miei cari il dolore del distacco<sup>13</sup>.*

Da più parti è stato sottolineato che tutta la costruzione freudiana – dall'inconscio alla storia della civiltà – poggia sulla figura del Padre. In particolare, egli nel descrivere il ruolo e la figura paterna attinge al mito di Edipo e a quello dell'orda primitiva di Totem e tabù<sup>14</sup>. Ma anche al Dio

<sup>10</sup> J. Riviere, *Il mondo interno. Scritti 1920-1958*, Milano, Cortina, 1998, pp. 154-164, cit. in S. Vegetti Finzi, *Prefazione all'edizione italiana*, in E. Jones, *Vita e opere di Sigmund Freud* (1953), Milano, Il Saggiatore, 2000, p. XVIII.

<sup>11</sup> Cfr. E. Freud, *Prefazione* a S. Freud, *Lettere alla fidanzata...*, cit., pp. VII-VIII.

<sup>12</sup> L'epistolario termina nel 1939, pochi mesi prima della sua morte.

<sup>13</sup> Lettera a S. Zweig del 18 maggio 1936, in S. Freud, *Lettere alla fidanzata...*, cit., p. 358.

<sup>14</sup> S. Freud, *Totem e tabù* (1912-14), O.S.F., vol. 7, Torino, Bollati Boringhieri, 1989.

Padre delle religioni monoteistiche, che Freud esamina negli ultimi quindici anni di vita, fino al padre dell'ebraismo, Mosè, al quale dedica il suo ultimo voluminoso scritto pubblicato nel 1938, già fuggito a Londra per sottrarsi alle persecuzioni razziali e ormai prossimo alla fine<sup>15</sup>.

Non è quindi improprio affermare che il percorso di ricerca di Freud inizia e si conclude sui suoi stessi padri: da quello biologico, Jacob, al padre delle origini, indagato dal punto di vista storico-culturale e inteso come ruolo sociale e religioso, mantenendo al contempo le prerogative parentali.

Nell'autobiografia di Freud emerge una tendenza a sorvolare sulla propria infanzia e a trascurare la personalità dei genitori; soprattutto, la figura della madre, Amalie, pur se spesso idealizzata, resta sullo sfondo rispetto al padre<sup>16</sup>.

*In contrasto con la maggior parte dei biografi di Freud io ritengo che sua madre non fu una figura materna e generosa, ma che amò il figlio in modo egoistico ed esigente. E quindi anche le osservazioni di Freud ripetutamente citate, sulle quali in genere si cerca di fondare la sua relazione con la madre, non le considererei come indicazione di un amore profondo, incondizionato della madre verso il figlio, ma come espressione delle sue richieste nei confronti di lui<sup>17</sup>.*

La mancanza d'attenzione per il suo stesso "complesso materno" avrebbe avuto conseguenze sulla teoria e la pratica analitica, influenzando la storia del movimento psicoanalitico nonché quella personale del suo iniziatore<sup>18</sup>.

*Forse Jacob, uomo mite e generoso, non aveva abbastanza protetto il piccolo Sigmund dal tornado Amalie. E anche questo potrebbe aver alimentato l'aggressività 'edipica' del figlio<sup>19</sup>.*

<sup>15</sup> S. Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (1934-38), O.S.F., vol. 11, Torino, Bollati Boringhieri, 1989.

<sup>16</sup> Jones ne ravvisa la causa nell'amore profondo di Freud per la madre [E. Jones, *Vita e opere di Freud* (1953-57), Milano, il Saggiatore, 1962]. Altri ne danno, invece, una lettura diversa: l'idealizzazione materna e la cancellazione di alcune importanti fasi dello sviluppo di Freud, sarebbero motivate dalla repressione dei sentimenti ostili nutriti nei confronti di lei. Sentimenti che si slatentizzarono, in taluni casi, con comportamenti caratterizzati dall'ambivalenza. (R. Speciale-Bagliacca, *Freud messo a fuoco. Passando dai padri alle madri*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002, in particolare pp. 180-213).

<sup>17</sup> M. Krüll, *Padre e figlio. Vita familiare di Freud* (1979), Torino, Bollati Boringhieri, 1982, p. 169, cit. in, R. Speciale-Bagliacca, cit., p. 176.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Id., p. 194.

Pertanto, la constatazione dell'amore per la madre e la gelosia per il padre, cominciarono a radicare in lui il convincimento che si trattasse di un fenomeno generale nel primo sviluppo psichico; un fenomeno soggetto alla forza della rimozione.

*Il suo destino (di Edipo), ci commuove soltanto perché sarebbe potuto diventare anche il nostro, perché prima della nostra nascita l'oracolo ha decretato la medesima maledizione per noi e per lui. Forse a noi tutti era dato in sorte di rivolgere il primo impulso sessuale alla madre, il primo odio e il primo desiderio di violenza contro il padre: i nostri sogni ce ne danno la convinzione. Il re Edipo, che ha ucciso suo padre Laio e sposato sua madre Giocasta, è soltanto l'appagamento di un desiderio della nostra infanzia. Ma, più fortunati di lui, siamo riusciti in seguito – nella misura in cui non siamo diventati psiconevrotici – a staccare i nostri impulsi sessuali da nostra madre, a dimenticare la nostra gelosia nei confronti di nostro padre<sup>20</sup>.*

La morte del padre nel 1896, diede inizio all'autoanalisi. Con l'avvio del percorso introspettivo, Freud entra in contatto con i propri sentimenti e con la necessità di confrontarsi con il proprio romanzo familiare, interrogandosi sul rapporto con i suoi genitori ed in particolare con il padre. Ciò lo porterà, tra l'altro, ad allontanarsi dalla teoria della seduzione, con la quale fino al settembre del '97 aveva in gran parte spiegato l'origine dei sintomi nevrotici dei suoi pazienti<sup>21</sup>.

Come Edipo, Sigmund cercherà di comprendere la propria identità e il segreto della sua storia familiare. Si dipanano così le caratteristiche e la complessità della formulazione dell'Edipo, la difficoltà a definire la funzione del padre, nonché i confini teorici<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> S. Freud, *L'interpretazione dei sogni* (1899), Torino, Bollati Boringhieri, 1961, p. 244. Il complesso edipico prende il nome dalle vicende del mitologico re di Tebe (narrate dal drammaturgo Sofocle nella sua tragedia l'Edipo Re), il quale ebbe lo sciagurato destino di uccidere inconsapevole il padre Laio e amare carnalmente la madre Giocasta.

<sup>21</sup> M. Krüll, cit.

<sup>22</sup> Sigmund definì il passaggio dal mito al complesso edipico: mentre il mito ha valore universale, il complesso esprime un nodo problematico che il soggetto deve risolvere e con un'accezione patologica; ma l'Edipo è anche la situazione strutturante con valore normativo che consente al bambino e ai suoi genitori di superare eventuali aspetti problematici. La fase edipica, infatti, sta ad indicare un particolare stadio dello sviluppo psico-affettivo (compreso tra i 3 ed i 6 anni), in cui entra in scena il padre portatore della legge e della convivenza sociale. Questo periodo, che qualsiasi individuo attraversa nella sua infanzia, soppianta il legame pre-edipico madre-bambino in cui il ruolo del padre è piuttosto marginale rispetto a quello della madre. Pertanto, il suo superamento è funzionale alla formazione del profilo psicologico del soggetto in quanto esso decide la scelta

Fino al 1931 anno della morte della madre, Freud enfatizza l'incidenza della fase edipica come momento cruciale di strutturazione dell'identità per il bambino e la bambina<sup>23</sup>. Solo dopo tale data, Freud, si sofferma sull'importanza che nella donna deve avere il rapporto pre-edipico con la madre<sup>24</sup>. Tuttavia, rispetto all'approfondimento di tale questione egli dichiara la sua inadeguatezza<sup>25</sup>.

Dunque, attraverso la rilettura della tragedia di Edipo, Freud delinea la funzione simbolica della paternità, proprio nel periodo in cui alla fine del XIX secolo, in Europa occidentale e nell'agonizzante impero austro-ungarico, la figura del *pater familias* era giunta al guado.

Egli ha posto alla base del processo d'identificazione la figura paterna; nel senso che, per sviluppare con fiducia la propria personalità, i bambini hanno bisogno che il padre li ami e li rispetti e, al contempo, che si ponga nei loro confronti come soggetto rispettato e rispettabile, in grado di infondere fiducia e fierezza. Nondimeno, un padre trasmette ai suoi figli, maschi e femmine, qualcosa di molto intimo, che riguarda il suo modo di amare, di desiderare e di conoscere.

*Lo stesso padre (l'istanza parentale) che ha dato al bambino la vita e lo ha protetto dai suoi pericoli, gli ha anche insegnato che cosa gli è lecito fare e da che cosa si deve astenere, lo ha istruito ad accettare determinate limitazioni dei suoi desideri pulsionali, gli ha fatto capire che, se vuol diventare un membro tollerato e ben accetto della cerchia familiare, e più tardi di associazioni più ampie, deve corrispondere all'attesa dei genitori e dei fratelli che vogliono essere rispettati. Mediante un sistema di premi d'amore e di punizioni, il bambino viene educato alla conoscenza dei suoi doveri sociali, gli viene insegnato che la sua sicurezza nella vita dipende dal fatto che i genitori, e poi anche gli altri, lo amino e possano credere nel suo amore per loro<sup>26</sup>.*

oggettuale in età adulta, l'accesso alla genitalità e la strutturazione della personalità, mediante la formazione del Super-io con l'interiorizzazione delle norme sociali.

<sup>23</sup> Nel maschio l'acquisizione dell'identità sessuale si realizza tramite un'attitudine amorosa verso la madre e una manifesta rivalità nei confronti del padre; mentre, nel caso della bambina, è la fase dell'amore per il padre a rivelarsi l'evento critico e decisivo per la configurazione della sua identità.

<sup>24</sup> Cfr. S. Freud, *La sessualità femminile* (1931), *Opere*, vol. XI, Torino, Bollati Boringhieri, 1979.

<sup>25</sup> Infatti, nel 1932, in *Introduzione alla Psicoanalisi*, quinta lezione della nuova serie, egli afferma: "Se volete sapere di più sulla femminilità, interrogate la vostra esperienza, o rivolgetevi ai poeti, oppure attendete che la scienza possa darvi ragguagli meglio approfonditi e più coerenti". S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi. Nuova serie di lezioni* (1932), *Opere*, vol. XI, Torino, Bollati Boringhieri, 1979, p. 241.

<sup>26</sup> Ivi, p. 558.

*Casa Freud*

*Il Freud storico, con i suoi grandi errori e le altrettanto grandi vittorie della mente, è una figura assai più interessante del Freud leggendario...<sup>27</sup>.*

Freud era un medico appartenente alla classe media e, soprattutto, un uomo di cultura, un gentiluomo di ottima educazione, nonché marito e padre di sei figli<sup>28</sup>.

Dopo il matrimonio aveva dovuto cambiare domicilio e, con il consenso della moglie, Martha, si trasferirono in un appartamento sorto da poco sul luogo stesso del distrutto Ringtheater, ove, a causa di un incendio, avevano perso la vita più di seicento persone<sup>29</sup>.

Mathilde, primogenita di Freud, fu il primo bambino a nascere nel casamento, il 16 ottobre 1887, tanto che l'imperatore inviò il suo aiutante di campo a consegnare personalmente a Freud una lettera di congratulazioni per la nascita di una nuova vita, nel luogo in cui tante erano andate perdute. In quello stesso appartamento nacquero anche Jean Martin e Oliver.

In seguito, le esigenze di maggior spazio si fecero pressanti e la famiglia Freud si trasferì al famoso numero 19 della Bergasse, in un quartiere non molto distinto ma, come risulterà poi, assai comodo. Qui vissero per quarantasette anni e qui nacquero altri tre figli. Dopo la nascita della sesta figlia (Anna), entrò a far parte della famiglia anche la sorella nubile di Martha, Minna Bernays, fino alla sua morte; e dal 15 luglio del 1929 sarà con loro la governante Paula Fichtl, che li seguirà poi a Londra nella definitiva abitazione in 20 Maresfield Gardens, dove rimarrà alla fine sola con Anna, che morirà nel 1982<sup>30</sup>.

Dunque, Freud ha sei figli, in nove anni:

*“Quanti figli ha ora?” “Sei.” Un gesto di rispetto e di perplessità da parte sua. “Femmine o maschi?” “Tre e tre, il mio orgoglio e la mia ricchezza”<sup>31</sup>.*

E tutti recanti un nome in ricordo delle personalità ammirate o amiche: Jean Martin (1889-1967) come Charcot, Oliver (1891-1969) come Cromwell, Ernst (1892-1966) come Brücke, il suo primo “maestro” in

<sup>27</sup> P. Roazen, *Freud e i suoi seguaci* (1975), Torino, Einaudi, 1998.

<sup>28</sup> P. Roazen, “Che tipo di persona era Freud?” (1999), trad. it. di F. Bassi in *Psicoterapia e Scienze Umane*, 2000.

<sup>29</sup> Per la verità, questo tragico evento aveva determinato una maggiore convenienza nel prezzo dell’abitazione, ben più alla portata degli esigui mezzi economici di cui godeva il giovane medico.

<sup>30</sup> D. Berthelsen, *Vita quotidiana in casa Freud* (1987), Milano, Garzanti, 1990.

<sup>31</sup> S. Freud, *L’interpretazione dei sogni* (1899), Milano, Rizzoli, 1986, pp. 392-393.

medicina, Mathilde (1887-1978) come la signora Breuer, Sophie (1893-1920) come la signora Paneth, moglie di un amico molto stretto, Anna (1895-1982) come la figlia del professore d'ebraico della sua infanzia.

*Ci tenevo a che i loro nomi non venissero scelti secondo la moda del giorno, ma fossero determinati dal ricordo di persone care. I loro nomi fecero dei miei figli dei revenants. E, dopo tutto, l'aver figli non è forse per noi tutti, l'unico accesso all'immortalità?*<sup>32</sup>

Complessivamente, le manifestazioni della vita familiare di Freud non si scostano dagli schemi della sua epoca e, dunque, sarebbe assurdo pretendere da lui posizioni ardite sulla condizione femminile. Eppure, nelle sue lettere fa capolinea una certa intercambiabilità delle funzioni, laddove l'attenzione è posta sulla relazione, sulla conoscenza dei bisogni di protezione e di crescita dei figli e sull'impegno che l'accompagna. Nonostante i numerosi impegni, egli si dimostrò sempre un genitore attento e premuroso, mostrando una significativa curiosità nei confronti della crescita dei figli, monitorata mediante le sue competenze medico-psicologiche.

*La vita familiare della Bergasse era caratterizzata da un'atmosfera eccezionalmente armoniosa. Tutto procedeva felicemente, nel modo più naturale e inevitabile. Come i genitori, i figli avevano sviluppatissimo il senso dell'umorismo cosicché lo scherzo era all'ordine del giorno e non mancava talvolta un certo vicendevole punzecchiamento nel quale non v'era comunque ombra di cattiveria. Nessuno dei giovani Freud ricorda qualcosa di simile a una lite fra fratelli e meno ancora con uno dei genitori. Le scenate erano sconosciute e l'atmosfera era libera, amichevole ed equilibrata.*<sup>33</sup>

Sigmund fu un padre amoroso che nel tempo libero (e tra un paziente e l'altro, vista la scelta di avere lo studio attiguo all'abitazione)<sup>34</sup>, condivideva con i figli interessi e divertimenti.

Egli si guardava bene dall'esercitare in maniera indiscriminata una funzione direttiva: impegnato, ma non assente, il suo ruolo non si risolse nell'esercizio del potere proprio del capofamiglia, bensì in un più complesso coinvolgimento.

Spesso indulgente, sempre rispettoso della personalità dei suoi figli, si disse ammiratore della Montessori<sup>35</sup> e nella pratica promuoveva un'educa-

<sup>32</sup> Ivi, p. 598.

<sup>33</sup> E. Jones, cit.

<sup>34</sup> Ivi, p. 290: "Freud racconta in una lettera che la sua vita trascorreva tra la stanza da visita e la camera dei bambini al piano di sopra".

<sup>35</sup> S. Freud, *Lettere alla fidanzata...*, cit., p. 265.

zione finalizzata all'emancipazione dei suoi ragazzi, allo sviluppo di personalità indipendenti rispetto alla famiglia stessa, che rimaneva ad ogni modo un luogo di conforto e una fonte d'amore.

Freud ha prospettato l'istanza della libertà come diritto della personalità a "vivere e crescere senza essere condizionato", riconoscendo al bambino una competenza matura di giudizio e di parola. Ma a che deve mirare l'educazione? Dove deve intervenire? È compito dei genitori dominare o meglio reprimere le pulsioni del bambino?<sup>36</sup>

*Tentiamo di mettere in chiaro quale sia il compito più immediato dell'educazione. Il bambino deve imparare a padroneggiare le pulsioni. Dargli la libertà di seguire illimitatamente i suoi impulsi è impossibile. Sarebbe un esperimento molto istruttivo per gli psicologi dell'età infantile, ma i genitori non riuscirebbero a vivere in tali condizioni e i bambini stessi ne trarrebbero un danno notevole, che in parte si vedrebbe subito e in parte negli anni successivi. L'educazione deve quindi inibire, proibire, reprimere; e ha anche abbondantemente provveduto a farlo in tutti i tempi. Ma dall'analisi abbiamo appreso che proprio questa repressione delle pulsioni comporta il pericolo della malattia nevrotica. Come ricorderete, abbiamo esaminato minuziosamente come ciò avvenga. L'educazione deve quindi cercare una via fra Scilla del "lasciar fare" e Cariddi del "divieto frustrante". Ammesso che il compito non sia comunque insolubile, dev'essere trovato un optimum per l'educazione, in modo che essa possa ottenere il massimo e nuocere il minimo. Si tratterà perciò di decidere quanto si può proibire, in quali periodi e con quali mezzi. E si deve poi tener conto di un'altra cosa: coloro che sono sottoposti alla nostra influenza educativa recano con sé disposizioni costituzionali molto diverse, per cui è impossibile che lo stesso procedimento educativo sia ugualmente valido per tutti i bambini. Basta riflettere un attimo per rendersi conto che l'educazione ha assolto finora malissimo il suo compito e ha arrecato grave danno ai bambini. Essa, qualora trovi l'optimum e risolva il suo compito in modo ideale, può sperare di cancellare uno dei fattori dell'etiologia della malattia: l'influsso dei traumi accidentali dell'infanzia; ma in nessun caso può eliminare l'altro: la forza di una costituzione pulsionale che non si lascia soggiogare. Se si considerano ora i difficili problemi che si presentano all'educatore – riconoscere le caratteristiche costituzionali specifiche del bambino, indovinare da piccoli indizi che cosa si svolga nella sua vita psichica incompleta, accordargli la giusta quantità di amore pur mantenendo un sufficiente grado di autorità – si deve concludere che l'unica preparazione adeguata alla professione di educatore è un rigoroso apprendistato psicoanalitico<sup>37</sup>.*

<sup>36</sup> S. Freud, *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni* (1908-09), *Opere*, vol. V, cit., pp. 481-589.

<sup>37</sup> S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi...*, cit., pp. 545-546.

Il suo atteggiamento rispecchia la natura, la sensibilità, la profondità del sentire di un uomo dell'Ottocento, ma anche una franchezza, una "souplesse" e un'ironia straordinarie che gli erano di grande aiuto nel rendere questi figli meno vulnerabili nei confronti del "mestiere di vivere", facilitandone l'adattamento e il confronto con un futuro incerto<sup>38</sup>.

Martha si occupava della casa mentre Sigmund, senza essere autoritario, ne era il fulcro.

Tutto ruota attorno a lui; è lui a stabilire l'andamento, le abitudini della famiglia; è un padre efficiente e attento e dà ascolto alle lamentele dei figli. Allo stesso tempo, non perde mai una parola degli eventi familiari e delle questioni all'ordine del giorno.

*Se un figlio era assente da tavola egli indicava in silenzio la sedia vuota con il coltello o la forchetta guardando interrogativamente la moglie all'altro capo della tavola. Essa spiegava allora che il figlio non sarebbe venuto a cena o che qualche altro impegno lo aveva trattenuto; solo dopo aver soddisfatto la sua curiosità, Freud annuiva e proseguiva il pasto<sup>39</sup>.*

Frau Professor non permetteva a Freud di utilizzare la psicoanalisi nell'allevare i figli.

Del resto, la rinuncia ad esercitare una qualsivoglia forma di psicologismo in casa propria e con i propri familiari era convinzione dello stesso Freud. Senza tralasciare i fallimentari tentativi di rendere partecipi i piccoli delle sue scoperte teoriche, riportati con l'acume e l'ironia che lo contraddistinguevano:

*Quando uno dei membri della mia famiglia si lamenta di essersi morsicato la lingua, di essersi schiacciato il dito, o di altro, allora invece della sperata compassione da parte mia giunge la domanda, A che scopo lo hai fatto?<sup>40</sup>*

L'atmosfera familiare era libera, equilibrata e serena; i rapporti con i genitori e i fratelli, amichevoli e le scenate sconosciute. L'ironia, gli scherzi bonari, il punzecchiamento, costituivano la normalità. Martin, ricordando l'allegria e l'ottimismo che regnava in casa, racconta alcune delle uscite

<sup>38</sup> Tanto più incerto per il tempo della storia: l'avanzare dell'antisemitismo e l'insediarsi del nazismo fino al suo tragico trionfo che significherà per la famiglia Freud la perdita della propria casa e della patria (con la fuga da Vienna e l'approdo a Londra), ma anche delle persone care: quattro delle cinque sorelle di Freud moriranno nei campi di concentramento.

<sup>39</sup> E. Jones, cit., p. 461.

<sup>40</sup> S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901), p. 213, cit. in P. Roazen, *Freud e i suoi...*, cit., pp. 84-85.

di Oliver, che divertivano il padre. A una zia “entusiasta” che gli chiede che cosa intende fare in futuro, il bambino risponde: “in febbraio, zia, compirò cinque anni”. Ed espone la chiosa di Freud su questa battuta e sui figli in generale: “Nella loro varietà, sono molto divertenti”<sup>41</sup>.

Con lo stesso divertimento Sigmund racconta a Fliess, a proposito della piccola Anna, “è addirittura bella nella sua impertinenza”<sup>42</sup>, ma anche di una sua precoce aggressività: “Annina si è lagnata recentemente che Mathilde ha mangiato tutte le mele”, chiedendo che le si aprisse la pancia (come nella favola dei caprettini). “Sta diventando una bimba incantevole”<sup>43</sup>. Quanto a “Sopherl”, “a tre anni e mezzo” è entrata “nella fase della beauté”<sup>44</sup>.

Mentre nelle lettere di Freud a Fliess, Martin, in tenera età comincia a scrivere versi, si definisce un poeta e viene colto a intervalli da accessi di “innocua poetite” con effetti comici. “Sono estremamente spassose la mania di poetare di Martin e la sua autoironia nel farlo”<sup>45</sup>. Fino al momento dell’autocoscienza:

*A dire la verità, non credo che le mie cosiddette poesie, siano davvero belle. Noi non abbiamo contestato questo segno di autoconsapevolezza*<sup>46</sup>.

E anche quando sembra esasperato dalla gestione di sei figli, non rinuncia all’ironia: “Oli sta diventando cattivo e scatenato, apprende con più fatica e ha perso il primo dente”<sup>47</sup>.

Freud era un capofamiglia responsabile ed emozionalmente disponibile nei confronti dei figli, generoso verso tutti i suoi familiari sia in denaro che in consigli ed altre forme di sostegno.

<sup>41</sup> M. Freud, *Mio padre Sigmund Freud* (1958), a cura di F. Marchioro, Arco (TN), Il Sommolago, 2001.

<sup>42</sup> S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess...*, cit., lettera del 3 luglio 1899, p. 395.

<sup>43</sup> Ivi, lettera del 23 febbraio 1898, p. 338.

<sup>44</sup> Ivi, lettera del 12 agosto 1896, p. 227.

<sup>45</sup> Ivi, lettera del 12 aprile 1897, pp. 266-67; nella lettera del 16 maggio dello stesso anno vi è riportata per la prima volta una poesia di Martin che non ha ancora otto anni: “Lepre”, dice il cerbiatto, “la gola ancor ti duole quando mandi giù?”, p. 276. Cfr. anche le lettere del 1 maggio 1898, p. 351, del 27 giugno e del 3 luglio del 1899, pp. 394-395.

<sup>46</sup> Ivi, lettera del 1 agosto 1899, p. 401; nonché lettere del 4 e 9 ottobre 1899. Mentre nella lettera del 19 novembre dello stesso anno cominciano a farsi avanti preoccupazioni relative al profitto scolastico del ragazzo: “Martin si sta facendo rapidamente più grossolano, frequentando la scuola, e finora non fa molti progressi. La sua ortografia e aritmetica mettono in forse la sua ammissione al ginnasio nel prossimo anno. Del resto attualmente egli esprime le sue fantasie nei disegni, ed è pienamente padrone del suo umorismo”, p. 424.

<sup>47</sup> Ivi, lettera del 5 novembre 1897, p. 313.

*Suo figlio Martin mantenne per tutta la vita il commovente ricordo del padre che risolveva un'umiliante impasse nella quale si era venuto a trovare da ragazzo. Durante una corsa coi pattini insieme a un fratello e a una sorella, un estraneo l'aveva schiaffeggiato per una cosa che egli non aveva detto, gli aveva confiscato un biglietto in abbonamento e (cosa più umiliante di tutte per un ragazzo la cui testa era piena di cavallereschi concetti di vendetta) aveva minacciato di portarlo in tribunale. Quando i ragazzi tornarono a casa con la testa piena dei drammatici eventi della giornata, Freud li ascoltò attentamente, e poi chiese a Martin di riferirgli, in privato e in dettaglio, cos'era successo. Quello che il padre disse in quel colloquio per calmare l'animo del ragazzo e ripristinare il suo orgoglio, il figlio non lo ricordò a lungo. "Penso", scrisse con gratitudine molti anni dopo, "che questo sia tipico di tutti i trattamenti del genere quando si affronta con successo un trauma: si dimentica non solo la ferita, ma anche la guarigione". Freud era un uomo molto occupato, ma quando c'era bisogno di lui, era lì<sup>48</sup>.*

Allo stesso tempo però, come tutti i genitori, non è immune dalle ansie e dalle preoccupazioni. In primo luogo per la salute dei pargoli: "I piccoli potrebbero darmi molta gioia," scrive, "se solo non ci fossero tanti spaventati"<sup>49</sup>. Il tutto viene regolarmente riferito a Fliess, come in un bollettino di guerra: vengono affrontati periodi interminabili di mal di pancia, di catarri, di varicella e altre malattie esantematiche. "La mia piccola Annina si è rimessa" dice un rapporto caratteristico, "e anche le altre bestioline sono tornate a crescere e a foraggiarsi come si deve"<sup>50</sup>. E in una comunicazione più accorata:

*Ernst ci desta preoccupazione perché, da quando è a Vienna, ogni due giorni ha la febbre per i pretesti più svariati, soffre di diarrea, ha un aspetto orribile e, nonostante tutto, è così valoroso da non voler mai ammettere di essere malato<sup>51</sup>.*

Per non parlare delle preoccupazioni economiche: nonostante la sua professione avesse subito un progressivo incremento dopo la nascita di Anna, quando gli capiterà di avere lo studio vuoto, non tarderà a rimuginare tra sé sui figli e sul loro futuro economico.

Per quanto riguarda gli studi, mentre i figli maschi si dedicarono a studi borghesi (Martin le materie giuridiche, Oliver l'ingegneria edile,

<sup>48</sup> P. Gay, *Freud, gli ebrei e altri tedeschi* (1978), Roma-Bari, Laterza, 1990, p. 66.

<sup>49</sup> Il dramma principale, che si ripete quasi con monotonia nelle famiglie del tempo, è rappresentato dalle malattie ricorrenti dei bambini, favorite dalle scarse condizioni igieniche dell'epoca.

<sup>50</sup> S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess...*, cit., lettera del 27 marzo 1899, p. 387.

<sup>51</sup> Ivi, lettera del 27 ottobre 1899, p. 418.

Ernst l'architettura), probabilmente venendo incontro al desiderio paterno di avere una discendenza maschile perfettamente rispettabile e senza problemi; le figlie femmine, invece, come vedremo, seguirono percorsi differenti tra loro.

Scrive Lou Andreas-Salomé che, facendo visita a Freud, rimase profondamente colpita dal suo ambiente familiare, da questo focolare lontano dalla conflittualità, dalla placida armonia che vi regnava, non priva di una certa vivacità<sup>52</sup>.

*Anche come pedagogo, Freud prendeva l'elemento fiabesco metà per scherzo e metà sul serio. Una volta capitò che la palla dei suoi bambini, nonostante le minacce di confiscarla, gli piombasse di nuovo nella stanza attraverso la finestra: la palla sparì, e ancora oggi non sa lui stesso che fine abbia fatto<sup>53</sup>.*

Ad ogni modo, il peso principale dell'andamento domestico ricadeva senz'altro sulla moglie, "una donna pratica, meravigliosamente abile nel creare un'atmosfera di pace e di *joie de vivre*", come ricorda René Laforgue, che ebbe modo di frequentare i Freud negli anni Venti. "Un'eccellente e instancabile padrona di casa", che non esita a intervenire in cucina e che "non ha mai coltivato quel pallore malaticcio" così in voga nei salotti del tempo<sup>54</sup>. Martha è una donna di casa esemplare, che amministra la casa, cura i pasti, sovrintende alla servitù, alleva i figli. Ma il suo apporto alla vita familiare va ben oltre quest'ingrato lavoro sommosso e gratuito. È lei a mettere al centro del loro nucleo il marito e a infondere nei figli il dovuto amore e rispetto.

In fondo, la signora Freud, risultava devota e affettuosa senza essere sottomessa. Talvolta imperturbabile, Martha non si immischiava mai negli affari e nelle frequentazioni del marito, mantenendo una posizione ora prossimale ora di giusta ed equilibrata distanza.

Del resto Freud, come ebbe più volte a dire, aveva scelto di sposare la donna che gli piaceva e ciò lo aveva reso, in un certo senso, felice; un sentimento quello della felicità familiare che li sosterrà reciprocamente anche nei momenti bui, come la preoccupazione per i figli maschi al fronte durante la prima guerra mondiale<sup>55</sup>, la perdita della figlia Sophie e poi del

<sup>52</sup> L. A. Salomé, impressioni annotate nel suo diario inedito dopo la visita a casa Freud durante il periodo dal 9 novembre alla metà dicembre del 1921 e riportate in S. Freud, L. Salomé, cit., p. 232.

<sup>53</sup> Ivi, p. 233.

<sup>54</sup> R. Laforgue, riportato in P. Roazen, *Freud e i suoi...*, cit., p. 85.

<sup>55</sup> Freud fa di tutto per tutelare i suoi figli e antepone la loro sorte al destino bellico dell'impero austro-ungarico, ma i ragazzi non si sottraggono al loro dovere e si

figlio minore di lei Heinele, il cancro di Sigmund e l'esodo per sfuggire ai nazisti<sup>56</sup>.

Il 4 giugno 1938 Freud lascia Vienna per sempre e si reca a Londra, dopo una sosta a Parigi.

Dodici giorni prima scrive al figlio Ernst che vive a Londra:

*Due speranze resistono in questi tempi foschi, quella di vedervi tutti insieme e "to die in freedom". Talvolta mi paragono al vecchio Giacobbe che i suoi figli, quand'era già vecchio, portarono in Egitto. [...] non si sa in che misura noi vecchi riusciremo a superare le difficoltà della nuova patria. Dovrai aiutarci in questo. Ma niente ha importanza di fronte alla liberazione. Anna certamente riuscirà a farlo con facilità e questa è la cosa decisiva, giacché per noi tra i settantatré e gli ottantadue anni tutta l'impresa non avrebbe avuto alcun senso<sup>57</sup>.*

Ed Ernst da "vera torre incrollabile", si adopererà per sostenere il genitore come del resto faranno gli altri figli: "quelli veri come quelli adottivi, si comportano in modo incantevole"<sup>58</sup>.

### *Vacanze insieme*

Freud riteneva che nella vita ci sono tre cose a cui non bisogna rinunciare: salute, educazione e viaggi; e cercò per quanto in suo potere di non farle mai mancare ai suoi figli.

Riguardo ai viaggi, poi, coltivò nei suoi figli la curiosità e lo spirito di avventura e fece in modo che le loro vacanze non fossero intralciate dalla penuria di denaro. Del resto, affinché la sua famiglia non fosse gravata da eccessivi problemi economici, egli ha sempre cercato di lavorare alacremente, fornendo a tutti i suoi figli delle rendite, con l'obiettivo di togliere loro qualunque preoccupazione.

Il periodo maggiormente dedicato alla famiglia era proprio quello delle vacanze; momento in cui i ragazzi erano esposti a nuove emozioni ed espe-

arruolano. Cfr. P. Gay, *Freud. Una vita...*, cit., p. 319: "I riferimenti alle loro vicissitudini militari fanno da commovente contrappunto alle questioni d'affari che riempiono le sue lettere. Di rado Freud scrive ai suoi adepti, persino a Ernest Jones, senza dare notizie dei soldati di casa. Quando tornano a casa in licenza, posano in uniforme, azzimati e sorridenti, per le fotografie di famiglia".

<sup>56</sup> E. Jones, cit., p. 152.

<sup>57</sup> S. Freud, *Lettere alla fidanzata...*, cit., lettera del 12 maggio 1938 al figlio Ernest, p. 370.

<sup>58</sup> Ivi, lettera a Max Eitingon del 6 giugno 1938, p. 374; v. anche P. Gay, *Freud. Una vita...*, cit., p. 572.

rienze sotto lo sguardo vigile dei genitori che, comunque, si tenevano alla giusta distanza per permettere ai figli di sperimentare e acquisire l'indipendenza necessaria.

*Thumsee è realmente un piccolo paradiso, specialmente per i bambini, che qui si fanno delle grosse scorpacciate, disputano tra loro e con gli altri villeggianti per le barche e quindi scompaiono con esse dagli occhi ansiosi di noi genitori*<sup>59</sup>.

E in una lettera alla figlia Anna a proposito delle imminenti vacanze nel Dietfeldhof, la casa a Berchtesgaden nella quale trascorse con la famiglia l'estate del 1908, così scrive:

*Mi è piaciuto molto anche quando lo visitai per la prima volta in aprile, e allora vi era ancora la candida neve tra i ciuffi delle primule gialle; siano i benvenuti i funghi e le fragole; troveremo certamente delle belle passeggiate. Forse potremmo affittare tutto per noi lo stagno di Aschau affinché ci sia posto per tutti per i bagni. Tuo fratello Martin è molto fiero del suo buon esame [di maturità] e presto sarà da voi con una valigia nuova e un cappello di felpa. Lamp! [compagno di scuola di Martin e poi amico intimo di tutti i fratelli Freud] sarà con lui, ma subito dopo tutti e due faranno il grande viaggio delle vacanze, con cui intendono iniziare la loro indipendenza. Noi quando sarò venuto, un po' leggeremo, un po' scriveremo, e passeggeremo per i boschi; se il buon Dio non ci rovinerà l'estate con la pioggia, potrà essere molto bello*<sup>60</sup>.

Ogni anno la scelta della località era un rito amministrato da Freud stesso (nel corso degli anni sovente coadiuvato dal figlio Oliver che ormai aveva l'incarico di preparare i piani di viaggio del padre). Venivano studiati gli alberghi, il territorio dove insediarsi, la compagnia di amici, i residenti, la compatibilità con i villeggianti: nulla era lasciato al caso. Era un momento estremamente importante per la sua famiglia e non andava sprecato!

Il ricordo delle villeggiature, soprattutto dei mesi estivi, durante i quali la famiglia si ritrova intorno alla forte presenza del padre, è evocato dal figlio Martin che racconta delle passeggiate eccitanti e divertenti, delle escursioni con il genitore che insegnava ai ragazzi di casa Freud a riconoscere i fiori, i frutti e, soprattutto, i funghi; ad esplorare la neve, i sentieri, le vette, i laghi, ma anche a superare diffidenze e paure di fronte ai misteri della natura e alle situazioni inedite<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess...*, cit., lettera del 7 agosto 1901, p. 481.

<sup>60</sup> Ivi, *Lettere alla fidanzata...*, cit., lettera a Anna Freud del 7 luglio 1908, p. 228.

<sup>61</sup> M. Freud, cit.

*Sentir Anna raccontare di suo padre: dei funghi della sua infanzia. Allora come oggi, essi si inoltravano nel bosco senza far rumore e in silenzio, con i sacchetti ben arrotolati perché i funghi non se ne accorgessero. Non appena Freud ne trovava uno, gli gettava sopra il suo cappello come se fosse una farfalla. I bambini, e ora anche i suoi nipotini, gli credevano; i più grandi sorridevano della sua credulità, anche Anna, quando lui la pregava di deporre ogni giorno un mazzolino di fiori freschi all'edicola della Madonna eretta all'ingresso del bosco affinché fosse propizia alle loro ricerche. I funghi raccolti venivano pagati a ciascuno con monete spicciole, il più bello (lo trovava sempre Ernst) valeva una corona. La valutazione veniva fatta in base alla qualità e non alle dimensioni del fungo<sup>62</sup>.*

Durante le vacanze fuori Vienna difficilmente passava un giorno senza che il papà portasse fuori i ragazzi per una passeggiata nella foresta.

Così Freud si trasforma in un “guardiacaccia che libera un piccolo animale” ma pure in un abile nuotatore che “con le sue spalle robuste e la grigia barba somigliava a Nettuno” e guida i figli in un itinerario di formazione dove la vacanza è una palestra di ammaestramento alla vita, offrendo loro l’opportunità di dimostrarsi forti, prudenti e coraggiosi, ed esercitandoli a risolvere problemi concreti<sup>63</sup>.

*Totalmente sicuri della nostra abilità marinaresca un giorno invitammo la sorellina Anna ad unirsi a noi, forse per farle impressione con la nostra abilità di marinai. Venne fiduciosa e, posso dire, ricorda l'incidente meglio di me. Il vento da sud si era rinforzato e stava salendo la marea, ma questo non significava niente per marinai come Ernst e me, non finché ci accorgemmo che la nostra piccola barca diventava del tutto ingovernabile e faceva quello che voleva... Mia sorella Anna ricorda che i fratelli le chiesero di stendersi sul fondo della barca, evidentemente – credo – per salvarle la testa da un colpo del boma, che oscillava da una parte all'altra [...] Ricorda che accolse l'ordine volentieri, poiché si gustava immensamente l'avventura e non era spaventata nemmeno un po'<sup>64</sup>.*

Così Martha “l’unico non-marinaio e non-nuotatore della famiglia” che vigilava da lontano, essendosi accorta che l’avventura stava per finire in tragedia, pur non sapendo nuotare, salì su una barca ferma per il noleggio sulla banchina e raggiunse i ragazzi bisognosi d’aiuto sul loro scafo precario. Ma i coniugi Freud mantennero sempre un atteggiamento equilibrato, senza drammi inutili e, dunque, l’evento non produsse recriminazioni.

<sup>62</sup> S. Freud, L. Salomé, cit., p. 233.

<sup>63</sup> M. Freud, cit.

<sup>64</sup> E. Young-Bruehl, *Anna Freud: una biografia* (1988), Milano, Bompiani, 1993, p. 29. Martin Freud racconta di una gita in barca con Ernst e Anna sul lago di Garda.

Sigmund, dal canto suo, ammirava il coraggio e la ferezza tanto da valorizzarne le espressioni, non tralasciando di approvare siffatti comportamenti nei figli.

Suo figlio Martin, ricordò un incidente che lo sconvolse profondamente quando, durante una vacanza estiva, la famiglia Freud incappò in un gruppetto di fanatici cristiani armati di bastoni e ombrelli, i quali al grido di “abuso antisemita”, cercarono di bloccare la strada dove stava camminando Sigmund. Freud, allora, ordinando a Martin di stare indietro, “senza la minima esitazione... continuando al centro della strada, marciò verso il gruppo” e “brandendo un bastone, attaccò il gruppo ostile, che scappò davanti a lui e fu prontamente disperso, consentendogli di passare liberamente. Quella fu l’ultima volta che vedemmo quegli stranieri”<sup>65</sup>.

Questo racconto va di pari passo con l’altrettanto famoso ricordo dello stesso Sigmund, riportato nell’*Interpretazione dei sogni*:

*Avevo forse dieci o dodici anni, quando mio padre cominciò a portarmi con sé nelle sue passeggiate e a rivelarmi nelle sue conversazioni le sue opinioni sulle cose di questo mondo. Così, una volta, mi fece questo racconto per dimostrarmi quanto migliore del suo fosse il tempo in cui ero venuto al mondo io. “Quand’ero giovanotto, – mi disse –, un sabato andai a passeggio per le vie del paese dove sei nato. Ero ben vestito, e avevo in testa un berretto di pelliccia, nuovo. Passa un cristiano, e con un colpo mi butta il berretto per terra urlando: ‘Giù dal marciapiede, ebreo!’”. “E tu che cosa facesti?”, – domandai io. “Andai in mezzo alla via e raccolsi il berretto”. A questa situazione, che non mi soddisfaceva, ne contrapposi un’altra, molto meglio rispondente alla mia personalità, la scena in cui il padre di Annibale ... fa giurare al figlio davanti all’ara domestica che si vendicherà dei Romani. Da allora Annibale ha avuto un posto nelle mie fantasie”<sup>66</sup>.*

Dunque, forse Freud, avendo preso coscienza del dolore causatogli dalla codardia che aveva attribuito a suo padre Jakob, voleva invece che i suoi figli vedessero nel padre un uomo coraggioso.

Questo aneddoto fa parte del mito fondante dell’epopea psicoanalitica, inaugurando l’itinerario di un figlio che si dà per missione quella di rivalutare la funzione paterna attraverso un atto di eroica ribellione che si ricollega ai grandi del passato.

*Sembra incredibile, ma a scuola sono sempre stato arditamente all’opposizione, sempre là dove bisognava assumere una posizione estremista e, nella regola,*

<sup>65</sup> Ivi, pp. 68-71.

<sup>66</sup> S. Freud, *L’interpretazione dei sogni* (1899), Torino, Bollati Boringhieri, 1961, p. 186.

*pagare per questo. [...] Sai che cosa mi ha detto una sera Breuer? [...] Disse che aveva scoperto che in me, dietro un'apparente timidezza, si nascondeva un carattere smisuratamente temerario e impavido. L'ho sempre creduto, solo non mi sono sentito di dirlo ad alcuno. Molte volte mi sono sentito come se avessi ereditato lo spirito di sfida e la passione dei nostri avi quando difesero il loro tempio, come se potessi sacrificare con gioia la mia vita per una grande causa<sup>67</sup>.*

Pertanto, in questa prospettiva, ogni figlio deve sorpassare il padre, prenderne le distanze per andare incontro al proprio destino e progredire, diventare un eroe, un artista o un capo-scuola.

È come se l'essenziale del successo consistesse nel fare più strada del padre, e che fosse tuttora proibito volere superare il padre<sup>68</sup>.

### *Destini Differenti*

*Il bambino deve appagare i sogni e i desideri irrealizzati dei suoi genitori per ovviare, per rimediare assicurandoli rispetto a quel punto più vulnerabile del sistema narcisistico, l'immortalità dell'Io che la realtà mette radicalmente in forse<sup>69</sup>.*

Abbiamo sottolineato che in casa Freud i ragazzi venivano abituati ad un'educazione liberale, in cui la disciplina e le buone maniere non impedivano il buon umore e le spiegazioni alle loro domande.

*È la teoria psicoanalitica applicata all'educazione: una moderna permissività temperata al decoro medioborghese<sup>70</sup>.*

A dispetto di una certa formalità e riservatezza all'apparenza, Freud è stato un uomo "con un fondo di affetto al quale si può sempre attingere"<sup>71</sup>.

*Certo, non sono portato a esprimere un simile affetto, sicché facilmente passo per un freddo, ma nella mia famiglia tutti sanno come stanno le cose<sup>72</sup>.*

<sup>67</sup> S. Freud, *Lettere alla fidanzata...*, cit., lettera a Martha del 2 febbraio 1886, pp. 174-75.

<sup>68</sup> S. Freud, *Un disturbo della memoria sull'Acropoli: lettera aperta a Romain Rolland* (1936), *Opere* (1930-1938), vol. XI, Torino, Bollati Boringhieri, 1979, pp. 473-494.

<sup>69</sup> S. Freud, *Introduzione al narcisismo* (1914), O.S.F., vol. 7, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, p. 461.

<sup>70</sup> P. Gay, *Freud. Un vita...*, cit., p. 146.

<sup>71</sup> S. Freud, *Lettere alla fidanzata...*, lettera a Ernst Jones del 1 gennaio 1929, p. 320.

<sup>72</sup> Ibid.

In particolare, con le figlie quest'affetto veniva maggiormente dimostrato esteriormente.

*Mi viene in mente a questo proposito il ricordo di una figlia di Freud, già grandicella, rannicchiata in grembo a lui in un modo che non poteva lasciar dubbi sull'affetto di suo padre e della sua disponibilità a manifestarlo*<sup>73</sup>.

Con le tre figlie Freud fu un padre diverso: ognuna aveva il suo carattere particolare – Mathilde l'indipendente; Sophie, femminile e materna; Anna come Minerva, generata dalla mente paterna.

Freud fa i conti con il carattere difficile della primogenita assai presto e, nei suoi confronti, si mostra un padre tradizionale, evidenziando il suo lato patriarcale. Durante l'adolescenza non può uscire di casa “senza essere accompagnata, sia per andare a scuola sia al costosissimo corso di danza, o a teatro”. Come nota Stefan Zweig, Freud, pur predicando il superamento dei tabù sessuali e la liberazione della sessualità femminile, educa la figlia come una “pianta da serra” che cresce in un’atmosfera artificialmente surriscaldata<sup>74</sup>.

Egli è attento alla formazione della ragazza dal punto di vista cognitivo e affettivo. In una lettera, forse perché un po' troppo preoccupata per il suo fisico, Freud la rassicura e la tranquillizza sul suo futuro:

*Da molto tempo ho intuito che, nonostante la tua saggezza in altre questioni, ti rattristi di non essere abbastanza bella e perciò di non piacere agli uomini [F. si riferisce a Fliess]. La cosa mi ha fatto sorridere perché, in primo luogo, tu mi sembri piuttosto bella e, in secondo luogo, perché so che da tempo ormai non è in realtà la bellezza delle forme a decidere il destino di una fanciulla, bensì l'impressione della sua personalità. Lo specchio potrà tranquillizzarti sul fatto che nei tuoi tratti nulla vi è di volgare né di scostante, e la memoria ti confermerà che sempre ti sei guadagnata, in ogni ambiente, rispetto e prestigio... I giovani ragionevoli sanno che cosa debbono cercare in una donna: la soavità, la serenità e la capacità di rendere loro la vita più bella e più facile*<sup>75</sup>.

Freud non condivide la scelta della figlia di frequentare l'università e le chiede di limitare il numero delle sue ore di corso, ma Mathilde non si dà per vinta e la sua esigenza di emanciparsi conduce all'inevitabile. All'età di

<sup>73</sup> E. Jones, cit., p. 465.

<sup>74</sup> A. Braconnier, *Padri e figlie* (2007), Milano, Raffaello Cortina Editore, 2008, p. 164.

<sup>75</sup> S. Freud, *Lettere alla fidanzata...*, cit., lettera a Mathilde Freud del 26 marzo 1908.

21 anni, malgrado le pressioni del padre perché facesse un matrimonio conveniente, Mathilde s'innamora di un giovane viennese, Robert Hollitlicher. Il padre non è felice della notizia e tenta di imporle una "pausa di riflessione". Mathilde, non demorde e si fida col suo innamorato nella massima discrezione per poi sposarlo in breve tempo. A Freud e alla moglie non resta che benedire l'unione, dal momento che la figlia li ha informati ormai a cose fatte.

Mathilde seguì, dunque, la strada dell'autonomia.

Non riuscirà ad avere figli e lascerà Vienna, accompagnata dal marito, nel maggio 1938, per l'Inghilterra, dove si realizzerà come stilista di moda.

*La forza del suo io passò, com'è giusto che sia, attraverso la rivolta contro il padre e la potenza del suo Super-Io<sup>76</sup>.*

Eppure, in questo modo, affermando se stessa e sottraendosi a ciò che il padre aveva previsto per lei, Mathilde lo rese orgoglioso e fiero.

Un triste destino toccherà, invece, Sophie, la "figlia della domenica". A due anni Freud scrive di lei:

*È piccolina, ma si comporta in modo intelligente, come se già nel grembo materno si fosse resa conto che in questo mondo, se non si ha un patrimonio, bisogna risarcirsi con qualcos'altro<sup>77</sup>.*

Sophie cresce bella e vivace e nulla lascia presagire il tragico destino che l'attende.

Colpiscono, poi, per il clima affettuoso e cordiale, le lettere di Freud al futuro genero Max Halberstadt del 7 luglio 1912; lettere che inaugurano l'ingresso del giovane nella grande famiglia Freud un po' risentita della "cattiva coscienza" della ragazza che in occasione del fidanzamento aveva tenuto i genitori completamente all'oscuro<sup>78</sup>:

*Stimatissimo signore, dunque, la mia piccola Sophie, da noi mandata in vacanza per qualche settimana ad Amburgo, è tornata due giorni fa allegra, raggiante e risoluta, e ci ha comunicato la sorprendente notizia che laggiù si è fidanzata con Lei. Abbiamo capito che, in tal modo, noi siamo stati – in un certo senso – dichiarati superflui, e non abbiamo altro da fare se non impartire la formalità*

<sup>76</sup> A. Braconnier, cit., p. 166.

<sup>77</sup> S. Freud, *Lettere alla fidanzata...*, cit., lettera a Minna Bernays del 15 aprile 1893.

<sup>78</sup> Ivi, lettera a Max Halberstadt del 7 luglio 1912, pp. 239-240.

della nostra benedizione. Poiché non abbiamo desiderato se non che le nostre figlie si legassero secondo la loro libera inclinazione, come ha già fatto la nostra primogenita, è chiaro che, in fondo, questo avvenimento ci riempie di soddisfazione. Purtuttavia, noi siamo i genitori, gravati da tutti i pregiudizi di questa categoria, e ci sentiamo obbligati a far valere la nostra importanza, perciò vogliamo vedere in faccia l'energico giovane, la cui risolutezza ha sopraffatto la nostra bambina, prima di proferire il nostro sì commosso. Giova alla questione il fatto che Lei non ci è mai stato completamente ignoto. Certamente, ho avuto di Lei un'impressione fuggevole, sebbene estremamente positiva, durante una visita al suo atelier, ma le due madri – mia moglie e mia cognata – conoscono Sua madre, i Suoi parenti e, a quanto so, l'hanno sempre considerato nella cerchia più intima della parentela. (...) Secondo ogni verosimiglianza, mi si dice, nostra figlia, all'uscita dall'adolescenza, si troverà in un caldo nido al fianco di un uomo serio, affettuoso, limpido e intelligente. Così stanno le cose, noi, come genitori, non facciamo altro che il nostro dovere approvando la sua scelta. Ora, sento il bisogno di conoscerLa meglio, e soltanto alcune considerazioni pratiche mi impongono di calmare la mia impazienza.

E ancora, qualche tempo dopo:

*L'interesse comune di sapere felice la piccola Sophie ben presto ci riunirà. Ma, anche a parte questo, è sperabile che Ella scopra ben presto che noi due possiamo essere un accettabile surrogato di genitori e possiamo volerLe bene per Lei come è. Nel nostro primo incontro, fummo tutti naturalmente inibiti, ma, quando ci ritroveremo a Karersee, questi stadi iniziali saranno superati. Con molto affetto il suo vecchio suocero, in spe Freud<sup>79</sup>.*

Ma la felicità è breve: il 25 gennaio del 1920 i coniugi Freud subirono l'improvvisa perdita della figlia per un'influenza con complicazioni polmonari e non ebbero la possibilità di rivederla: "strappata via, mentre la sua salute fioriva ed era nel pieno della sua vita come madre valida e moglie affettuosa, in quattro o cinque giorni, come se non fosse mai esistita". Aveva solo 26 anni e due figli in tenerissima età. Per Freud fu un colpo durissimo. Come scrive alla madre, "è il primo dei nostri figli a cui dobbiamo sopravvivere", "la splendida e vivace piccola che era così felice con il marito e i bambini"<sup>80</sup>.

<sup>79</sup> Ivi, lettera a Max Halberstadt del 24 luglio 1912, pp. 241-242.

<sup>80</sup> Ivi, lettera ad Amalie Freud del 26 gennaio 1920, p. 272.

*Carissimo Max, questa lettera (...) mi pare di non averne mai scritta una più inutile. Sai quanto grande sia il nostro dolore; sappiamo come devi stare male tu; non faccio alcun tentativo di consolarti, così come tu non puoi fare nulla per noi. Forse pensi che io non sappia che cosa significhi perdere l'amata moglie e madre dei propri figli perché ci è stato risparmiato. Hai ragione, ma a te, invece, deve essere sconosciuta e incomprensibile l'amara malattia tanto oltre la vita e tanto vicina alla morte di una figlia giovane e in fiore. Non ho neppure il coraggio di dirti che questa sventura non muta in nulla i miei sentimenti verso di te, resti nostro figlio sin quando vorrai restarlo (...) ma 'allora perché mai ti scrivo?' (...) Sinché ha vissuto con te è stata felice. Nonostante i tempi difficili che sono piombati sul vostro breve matrimonio di sette anni; e della sua felicità dobbiamo ringraziare te. (...) Bacia i due poveri ragazzi da parte del loro nonno, stai su, ti saluto affettuosamente<sup>81</sup>.*

Nel 1923 toccherà al più piccolo dei figli di Sophie, Heinele, di morire di meningite tubercolosa. Lo stesso anno, Freud si farà operare per la prima volta di cancro alla mascella.

Quanto ad Anna, essa occupa un posto speciale nella vita del padre. Nonostante l'amore per gli altri figli, il rapporto con Anna risulta unico, caratterizzato da una tenera e sincera intimità, e rinforzato nel corso degli anni da consigli e discorsi a sfondo psicoanalitico. Anna è per Freud "la cara e unica figlia".

"Annina", "consapevole di non essere sufficientemente femminile o attraente come donna", riteneva di essere stata trascurata dai genitori perché impegnati con gli altri cinque figli e manifestava una certa gelosia nei confronti delle sorelle. Nel periodo adolescenziale, in particolare, si rende conto dei sentimenti conflittuali che la pervadono e si definisce "dumm (balorda)"<sup>82</sup>.

A causa della sorella Sophie, che nel 1912 è in procinto di sposarsi, Anna soffre di accessi autodenigratori ed è in preda a contrastanti emozioni di cui non riesce a spiegare la causa. La sua indecisione circa lo stare vicino alla sorella, partecipandone alla gioia, o piuttosto il rimanere lontano, perché incapace di reggere l'evento e controllare la propria invidia e gelosia, porta Freud alla conclusione che i vari disturbi fisiologici lamentati da Anna sono, comunque, di natura psicologica e riconducibili ai controversi sentimenti nei confronti di Sophie, del suo matrimonio e del suo futuro marito, Max Halberstadt. A causa di ciò, i genitori decidono di mandarla

<sup>81</sup> Ivi, lettera a Max Halberstadt del 25 gennaio 1920, p. 430.

<sup>82</sup> N. Milletti, "Anna Freud: la 'vestale' della psicoanalisi", in G. Dall'Orto (a cura di), *1895: c'era una volta un secolo fa*, supplemento a *Babilonia*, n. 135, pp. 27-31.

a Merano per un soggiorno che le consenta di ristabilirsi nel corpo e nello spirito, tenendola a distanza dal lieto evento per la serenità sua, ma anche di Sophie e dell'intera famiglia.

*Mia cara piccola Anna, ho saputo che sei di nuovo preoccupata per il tuo prossimo avvenire. Dunque un chilo e mezzo in più non ti ha molto cambiato. Voglio tranquillizzarti ricordandoti che vi era il piano di mandarti otto mesi in Italia fino a quando non saresti ritornata bella tonda e dritta, molto 'materiale' e ragionevole. Certo, non osavamo sperare che poche settimane a Merano avrebbero operato questa trasformazione, e quando partisti eravamo già preparati a non rivederti per il matrimonio, e nemmeno poco dopo, a Vienna. Ora penso che tu debba un po' alla volta rassegnarti a questa prospettiva. La cerimonia può benissimo avvenire senza di te, in verità potrebbe avvenire anche senza ospiti e senza la gente e così via, cose di cui a te non importa. I tuoi piani per la scuola possono attendere tranquillamente, finché avrai imparato a prenderli meno sul serio. Niente ti sfuggirà. Devi vivere un pochino alla giornata, ed essere contenta di avere d'inverno un sole così bello: questo non potrà che farti bene. E ora, se sei tranquilla perché il tuo soggiorno a Merano non sarà turbato prossimamente, voglio dirti che noi tutti siamo contenti delle tue lettere, ma accetteremmo senza dispiacere che tu diventassi troppo pigra per scrivere tutti i giorni. Non dubitare anche per te verrà il tempo della fatica e del lavoro; ora sei ancora troppo giovane.*

Freud cerca di starle vicino e le parla da padre affettuoso e sincero al tempo stesso, sostenendola e aiutandola ad elaborare i suoi sentimenti. Anna, allora, si confida:

*Caro papà, ho ricevuto oggi la tua lettera e volevo scriverti comunque per ringraziarti dell'ultima lettera, che mi ha resa molto felice. Ora sto di nuovo bene del tutto e spero che, qualunque cosa io avessi, non si ripresenti: mi chiedo molto cosa fosse, perché non sono malata veramente. Mi coglie per ogni minima ragione rendendomi molto stanca e irritabile di fronte a ogni nonnulla, di fronte a cose, cioè, che in altri momenti andrebbero da sé: il mio stare qui, il fatto che non faccio niente tutto il giorno quando non sono ammalata, e cose simili. Non sto più ricamando la tovaglia di Sophie ed è spiacevole quando ci penso, perché mi piacerebbe averla terminata. Naturalmente penso piuttosto spesso al matrimonio di Sophie, tuttavia Max mi è indifferente, in quanto è per me un totale estraneo; veramente non mi piace, ma senza dubbio non sono gelosa di lui. Non è davvero simpatico dirlo, ma sono contenta che Sophie si sposi, perché i nostri litigi senza fine per me sono stati terribili. Per lei non è stato un problema, dato che non si preoccupava per me, ma lei mi piaceva moltissimo e l'ho sempre ammirata un po'. Non riesco, comunque, a capire perché sposi Max, dato che lo conosco appena. Ma non posso pensare che la sua presenza a Vienna e tutto ciò abbia*

*qualsiasi collegamento [come Freud aveva suggerito] con come mi sento e veramente non so perché a volte sto proprio bene e a volte no e mi piacerebbe tantissimo saperlo, in modo che possa fare qualcosa per controllarmi. Mi piacerebbe moltissimo essere equilibrata come Mathilde e non so perché a me ci voglia tanto tempo. [...] Per favore, comprendi che non ti avrei scritto tutto questo, dato che non voglio crearti preoccupazioni, se tu non avessi scritto come hai fatto. Ora sto bene e vedrai che tornerò a Vienna tutta forte e sana, perché lo voglio assolutamente, quindi accadrà davvero. Oggi mi sono pesata ed ho acquistato un altro mezzo chilo, inoltre ho fatto di proposito una lunga passeggiata, che non mi ha stancato come prima. Il tempo e il sole sono sempre più belli e caldi e aspetto con ansia il momento in cui tutto inizia a fiorire: qua non ci vorrà molto. Le passeggiate sono molto più belle qui che a Vienna e ti sarebbe piaciuto tutto moltissimo se fossi venuto, il che sarebbe stato proprio splendido. Ti mando tanti, tanti saluti e un bacio; potresti per piacere riscrivermi presto, perché diventerò più equilibrata se mi aiuterai. tua Anna. P.S.: Non potevo scriverti altro, perché non mi conosco di più, ma di sicuro per te non ho segreti<sup>83</sup>.*

Nel 1912, Anna ha ormai diciannove anni, ma Freud la chiama ancora “la mia bambina”; non prende assolutamente in considerazione il fatto che la figlia possa avere una vita affettiva adulta e nello specifico intende proteggerla dal corteggiamento amoroso del dottor Jones, che mostrerebbe serie intenzioni nei suoi confronti. Arriva addirittura al punto di scrivere al dottor Jones, scoraggiandolo in ogni modo, adducendo che è troppo giovane, non ancora pronta per il matrimonio e molto lontana dai desideri sessuali. Pertanto, nel marzo 1913 Anna e il padre si concedono una breve vacanza a Venezia, che renderà la ragazza particolarmente felice proprio perché ha modo di stare da sola con il padre, di averlo tutto per sé.

In merito alla faccenda della gelosia tra sorelle, il padre interviene esplicitamente, non colpevolizzando Anna, ma invitandola a diventare consapevole dei suoi affetti:

*Sai che sei un po' sciocca. Con questo ti ho già perseguitato molto a lungo, e spero sempre che il tuo discernimento possa avere la meglio. Per me non c'era mistero nel fatto che ti venisse il mal di testa ogni volta che ti mettevi a sferruzzare, cercando con sentimenti ambivalenti di finire il regalo per il matrimonio di Sophie. E ora tutt'a un tratto stai di nuovo male, e per quel che riesco a capire la cosa ha a che fare con la presenza di Max [il fidanzato di Sophie] a Vienna e con la visita che avevano promesso (o rifiutato) di farti durante la luna di miele. La tua eterna Gelosia di Sophie, della quale, lo so, non sei responsabile*

<sup>83</sup> E. Young-Bruehl, cit., lettera di Anna Freud a suo padre del 7 gennaio 1913, p. 46.

*tu sola – lo è molto di più lei – sembra essersi tradita su Max e causarti turbamento. Tu ci stai nascondendo qualcosa, e forse lo nascondi anche a te stessa.*

Freud è molto protettivo nei confronti della figlia e rivela in più di un'occasione il desiderio inconscio di un padre che non vuole vedere donna la sua bambina e, soprattutto, non vuole perderla.

*La figlia - Anna manca molto anche a me – è partita per Berlino e Amburgo il 2 di questo mese. Già da molto tempo la compiangio perché è restata ancora in casa con noi vecchi (...), ma d'altro canto se lei se ne andasse via davvero me ne sentirei menomato, come mi succede ora per esempio, quasi come se dovessi rinunciare al fumo. Finché si è tutti insieme non lo si esprime così chiaramente, o perlomeno noi facciamo così. Per via di tutti questi conflitti insolubili è bene che la vita trovi fine, prima o poi<sup>84</sup>.*

Anna lo accompagna e, nel tempo, sostituirà la madre Martha nel dispensare le cure necessarie al benessere paterno, provvedendo a sbrigare per lui ogni faccenda e sciogliere qualunque impedimento.

*Mi sarà vicina la mia figlia minore che cresce molto bene (Lei avrà senz'altro indovinato da tempo questa condizione soggettiva dello scritto sulla 'scelta degli scrigni')<sup>85</sup>.*

Come nel motivo della scelta degli scrigni il primo e l'ultimo dei destini sono collegati. Ed Anna si prese cura di Freud nella vecchiaia come Amalia si era curata del piccolo Siggy, e con lo stesso riguardo per la sua eccezionalità.

*Naturalmente dipendo sempre più dalle cure di Anna, proprio come ha detto Mefistofele: 'Alla fin fine, dipendiamo pur sempre / Dalle creature che abbiamo messo al mondo'. In ogni caso è stato molto saggio averla messa al mondo<sup>86</sup>.*

<sup>84</sup> S. Freud, L. Salomé, cit., lettera a Lou-Salomé del 13 marzo 1922, p. 111.

<sup>85</sup> S. Freud, lettera a Sándor Ferenczi del 7 luglio 1913, p. 243 dell'*Interpretazione dei sogni*; v. anche S. Freud, *Il Tema della scelta degli scrigni* (1913), O.S.F., vol. 7, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, pp. 207-209 e p. 218; Freud evidenzia che, nella scelta degli scrigni, è raffigurato il mito triadico della donna: donna che genera, donna come compagna e donna che distrugge; ovvero le tre forme assunte dalla figura della madre nel corso della vita di un uomo, presenti in alcuni saghe, nelle fiabe e nell'arte. La donna che dà la nascita è la stessa che raccoglie nel suo grembo alla fine della vita ed il suo simbolo è il tre. Scegliendo la terza donna l'eroe opta per la morte. Questo motivo significherebbe in realtà l'impasto eros-pulsione di morte.

<sup>86</sup> S. Freud, L. Salomé, cit., lettera a Lou Salomé del 16 maggio 1935, p. 205.

Più passa il tempo e più Freud si rende conto che lo speciale legame che lo unisce alla figlia le impedisce di maritarsi, proprio perché ha accanto un uomo difficile da eguagliare, sia sul piano professionale che su quello affettivo, con evidenti complicazioni. Dal 1924 Anna intraprende l'analisi con il padre. A placare l'indissolubilità del legame non sarà nemmeno l'amicizia con Dorothy Burlington, secondo alcuni un matrimonio "bostoniano" più che un legame omosessuale esplicito, ben tollerata e sostenuta in casa Freud, che unirà le due donne fino alla morte di Dorothy e cioè per più di cinquant'anni.

Soprattutto dopo il manifestarsi della malattia di Freud, ormai diventati inseparabili sia sul piano intellettuale che su quello affettivo, padre e figlia rimarranno uniti fino alla fine.

Anna come Antigone<sup>87</sup>, alla cui dedizione per il padre Edipo e alla cui assenza di desideri esogamici Freud stesso associa la completa devozione della figlia per lui, dedicando la propria vita a custodire devotamente il tempio della psicanalisi e la parola del padre<sup>88</sup>.

Il confronto con un padre illustre come Freud non deve essere stato semplice. In questi scritti affiora la complessità del vissuto dei figli e, in particolare, delle figlie nei confronti della figura paterna che in un preciso momento storico e in un determinato contesto familiare ha incarnato "la possibilità", a tratti anche mitica e difficile da sostenere, non priva di ambiguità, limiti e rinunce, di pervenire a una nascita simbolica (formativa, culturale, politica).

Allo stesso tempo è stata una fortuna godere di questa possibilità.

*La mia unica consolazione è che non ho sbarrato le vie del loro avvenire. Il mondo è ancora da vivere e da conquistare per loro, fin dove essi lo potranno. Io lascio loro un gradino su cui potranno porre piede, non li ho portati su una vetta oltre la quale non potranno salire<sup>89</sup>.*

<sup>87</sup> P. Gay, *Freud. Una vita...*, cit., p. 400.

<sup>88</sup> L. Appignanesi, J. Forrester, *Sigmund Freud e le sue donne* (1992), Milano, La Tartaruga, 2007.

<sup>89</sup> S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess...*, cit., lettera a Fliess del 7 maggio 1900, p. 447.

**interventi**



## *Il padre*

*“Stai forse insinuando” chiese il padre “che la tua e la mia condizione siano pari?”*

*“No certo che no. Voi siete qualcuno, io nessuno” replicò Jennifer “Ma benché io sia uno zero assoluto, nel mio piccolo ho diritto, ora che vi siete risposato, alla mia libertà”.*

*“Il diritto al tuo egoismo, intendi dire” replicò, “e alla tua incredibile ingratitudine”.*

La trentatreenne e zitella Jennifer è alla resa dei conti con il padre, stamato scrittore i cui libri però nessuno ha mai letto, che esige dalla figlia il suo ritorno a casa e la rinuncia ad una vita povera, ma indipendente. L'arrivo infatti di una giovanissima e bellissima nuova moglie (Netta), che avrebbe potuto causare scompiglio e insofferenza nel *ménage* tetro e noioso fra padre e figlia, si era invece rivelato per Jennifer il momento giusto per l'agognata indipendenza. Libera finalmente di occuparsi di giardinaggio, libera dal lavoro quotidiano di redazione dei testi impostole dal padre, libera dall'attività di gestione della casa di Londra. Jennifer parte così per la campagna inglese e, dopo una serie di rocamboleschi sopralluoghi, trova infine la casa dei suoi sogni, un piccolo e semplice cottage in collina, circondato da uno splendido roseto e dalla chiesa del reverendo James. In questo idillio, Jennifer sfida le convenzioni sociali, che non prevedono alcuna possibilità per le donne adulte e nubili, e smette i panni della figlia devota, riemergendo alla sua vera autenticità che con il padre non era mai riuscita a trovare espressione; lunghi anni trascorsi accanto a lui solo perché sua madre, in punto di morte, le aveva chiesto di non abbandonarlo e di prendersene cura.

All'arrivo della giovane Netta la situazione cambia radicalmente: di Jennifer non c'è più bisogno e per lei si apre la possibilità di costruirsi un'esistenza indipendente e, seppur modesta, comunque dignitosa. Ma la tran-

\* Cristina Gamberi è dottoranda presso l'Università degli Studi di Napoli “Federico II”. Ha pubblicato: “*La donna sadiana* di Angela Carter” (in *La Camera Blu* n. 2, 2007); “The moral pornographer in *The Bloody Chamber*” (in Conference Proceedings of the 15th METU British Novelists Conference: *Angela Carter and Her Work*, 2008); “Angela Carter, scrittrice e giornalista” (in Atti del Convegno *Scritture di donne fra letteratura e giornalismo*, 2009).

quella vita di campagna viene rapidamente messa in subbuglio dal goffo e ingenuo reverendo James, che non solo si innamora della nuova arrivata, ma deve fare i conti con la di lui sorella, bisbetica e gelosa. Infine, la speranza di Jennifer si scontra con il volere del vecchio padre autoritario che, vedendosi abbandonato durante la luna di miele da Netta – terrorizzata e pentita di aver contratto un matrimonio insensato e frettoloso – esige che la figlia torni a condividere con lui la vita di sempre, senza affetto e dedita al lavoro che ne ha permesso la fama.

Il romanzo di Elizabeth von Arnim, *Il padre*, narra una storia apparentemente molto semplice, ma non per questo banale. Ciò che innanzitutto incanta è la piacevolezza dello stile, la freschezza nel tratteggiare psicologicamente i complessi e delicati rapporti familiari e soprattutto l'ironia con cui la voce narrante indaga i personaggi, che ricorda la grande tradizione del romanzo inglese. Non è un caso che Elizabeth von Arnim sia stata una scrittrice molto apprezzata in tutta Europa e considerata "one of the three finest wits of her day" (uno dei tre geni più acuti del suo tempo). Il romanzo *Il padre*, edito per la prima volta nel 1931, è l'ultimo, in ordine di tempo, dei testi che Bollati Boringhieri ha pubblicato di questa autrice, non molto nota in Italia, ma la cui opera d'esordio semi-autobiografica del 1898, *Elizabeth and Her German Garden* (tradotta in italiano, *Il giardino di Elizabeth*), ha visto ben ventuno ristampe nel medesimo anno.

Nata a Sidney in Australia nel 1866, ma cresciuta in Inghilterra, si sposò con un aristocratico tedesco da cui ebbe cinque figli e scelse come precettori due importanti romanzieri inglesi, E. M. Forster e H. Walpole. Adottò un modello di vita nomade, vivendo in Germania e poi, alla scomparsa del primo marito, in Inghilterra, Svizzera e Francia. Morì nel 1941 negli Stati Uniti, dove si era rifugiata all'avvento della Seconda Guerra Mondiale. Ha lasciato una ventina di romanzi, tutti pubblicati anonimamente, fra cui spiccano *Lettere di una donna indipendente*, *Vera*, *Un incantevole aprile* ed altri.

Ciò che rimane costante della scrittura di Elizabeth von Arnim è l'incomparabile finezza psicologica e la spensierata irriverenza con cui tratteggia una figura femminile estremamente moderna che combatte con spavalderia e al contempo ingenuità per il proprio destino, per l'affermazione della propria differenza e per la bellezza ed il valore delle piccole cose della vita quotidiana.

Il romanzo *Il padre* sorprende il lettore contemporaneo per lo spirito acuto con cui descrive la figura dell'austero padre, canzonato e ridicolizzato per le sue ossessioni casalinghe e le turbe amorose che lo portano a corteggiare una ragazzina incontrata su un mezzo pubblico. Il rispettato e temuto scrittore si rivela essere un "un vecchio egoista, egoista e malvagio, e completamente pazzo per di più!". Il tratto dissacrante di von Arnim non risparmia neppure gli ecclesiastici, presentati o come gretti e modesti

(come nel caso del reverendo Devenish, ribattezzato Devilish ovvero Diabolico) o come James, vittima inerme della sorella Alice che lo piega al proprio volere e ai propri capricci di donna dispotica e non maritata.

Ma, al di là dell'humour, si celano nella prosa di von Arnim questioni ben più serie e molto attuali. L'intera vicenda si snoda infatti attorno all'impossibilità di Jennifer di crearsi una vita da sola, perché legata a doppio filo a quella della figura paterna. Insindacabilmente accentratore, il padre esige una fedeltà dalla figlia molto simile alla schiavitù e non concepisce che questa possa costruirsi un'esistenza basata su valori differenti dai propri, vale a dire quelli bucolici del lavoro in campagna contrapposti a quelli della rispettabilità borghese su cui si basa la vita di Londra. Il padre richiede a Jennifer le stesse incombenze e responsabilità che avrebbe richiesto ad una moglie, senza tuttavia alcuno scambio d'affetto; ed è per questo che nei pensieri del padre il ruolo di figlia oscilla continuamente fra quello di domestica e quello di moglie, esemplificando così la difficoltà di tutta una società nel concepire una donna libera e sola. La violenza che contraddistingue il suo rapporto con Jennifer è soprattutto di natura psicologica: svalorizzazione perenne delle sue capacità, ma, allo stesso tempo, sfruttamento delle sue abilità letterarie; totale mancanza di attenzioni e di dolcezza, ma, contemporaneamente, consapevolezza dell'indispensabilità della figura della donna per tutto ciò che riguarda la gestione della casa.

Elizabeth von Arnim racconta con brillante sarcasmo l'incontro-scontro fra i due quando scrive: "Eccolo, il tono tanto familiare. Il consueto tono di autoritaria disapprovazione. Tutta Gower Street sembrava aver invaso il cottage. [...] E di fronte a quel rimprovero lei tornò di un altro paio d'anni indietro nell'infanzia". Il sorriso è dolcemente amaro nel leggere i passaggi in cui il padre, con un gesto della mano o con un semplice sguardo gelido o addirittura con una sprezzante battuta laconica, riesce ad intimorire la figlia riducendola a "tre anni di età, non un giorno di più. Una bimbetta. Una bimbetta che di lì a poco, se non avesse preso provvedimenti, sarebbe finita relegata nell'angolo". Jennifer ribatte agli strali del padre coraggiosamente, ma è sola nella sua fragilità e avranno la meglio non gli ordini del padre insensibile, ma ciò che rende così vera questa figura: il senso di devozione che le è stato insegnato, la sfiducia in sé così profondamente interiorizzata, la compassione, tanto umana quanto tradizionalmente femminile, per il vecchio padre stanco e abbandonato, l'attitudine da sempre inculcata a prendersi carico della vita dei propri cari.

A riprova che l'autrice era consapevole della debolezza di una donna intelligente in un mondo tutto al maschile, il finale del libro è volutamente elusivo e lascia aperto l'interrogativo sul destino di Jennifer. Anche in questo risiede il fascino della scrittura di Elizabeth von Arnim.



*letti e riletti*



Laura Guidi\*

*Pater familias: uno sguardo storico*

A sette anni dalla sua pubblicazione, il volume in cui Angiolina Arru ha raccolto saggi di ricerca storica e sociologica sul tema del *pater familias*<sup>1</sup> si presenta ancora come uno stimolante contributo agli studi su identità e ruoli di genere.

Come osserva la curatrice, da questo gruppo di ricerche l'autorità dei padri del passato, per quanto saldamente costruita a livello simbolico, sociale ed istituzionale, appare decisamente più relativa e negoziabile di quanto la disegnino rigide definizioni giuridiche e stereotipi culturali.

Certo, il modello romano, che estende la sua influenza al Medio Evo e all'età moderna, lasciando tracce non trascurabili fino alla metà del Novecento ed oltre, assegna al padre una temibile *vitae necisque potestas*: un potere, tuttavia, declinato in modo profondamente diverso a seconda del sesso del figlio, come ci ricorda il bel contributo di Yan Thomas, particolarmente attento alla specificità della relazione padre-figlia. Thomas osserva come la giurisdizione domestica del *pater* romano, che molti hanno letto come sinonimo di sovranità primordiale e assoluta sulle persone, configuri in realtà una sintesi di diritto privato e potere pubblico. Le fonti ci dicono che i procedimenti di diseredazione, espulsione, punizione dei figli si svolgono, sì, sotto il tetto domestico, ma in presenza di un consiglio deliberante di parenti e amici, di fronte ai quali al figlio è consentito difendersi. Verso i figli maschi, dunque, il potere paterno è irriducibile ai termini del solo diritto privato: "la casa si allarga assumendo le dimensioni della città e diventa una istituzione politica, una istituzione dei padri" (p. 41). Figlie e mogli, al contrario, appaiono soggette a una potestà esclusivamente domestica. Nei consigli riuniti per giudicare una donna che abbia bevuto o commesso adulterio si convocano solo i parenti prossimi e il marito; le donne vengono giudicate e talora giustiziate in privato.

\* Laura Guidi insegna Storia contemporanea e Storia di genere presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II", presso la quale partecipa anche al Collegio docente del Dottorato di Studi di Genere e alla redazione della *Camera blu*. Ha pubblicato numerosi volumi e saggi di ricerca. È tra le fondatrici della Società Italiana delle Storiche.

<sup>1</sup> A. Arru (a cura di), *Paterfamilias*, Quaderno n. 2 del Dottorato di ricerca in Storia delle donne e dell'identità di genere dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Roma, Binklink, 2002.

L'età moderna, pur erede del modello patriarcale romano, rivela attraverso le ricerche qui presentate un'articolata negoziabilità di ruoli tra il padre e il figlio maschio, che può arrivare fino al ribaltamento della relazione di potere: è il caso dei giovani barbieri-chirurghi torinesi del Sei-Settecento studiati da Sandra Cavallo, che lungo un percorso di ascesa sociale individuale ricorrono alla pratica dell'“emancipazione” per liberarsi da ogni obbligo di solidarietà non solo verso padri economicamente e socialmente più deboli, ma verso l'intero casato. Cavallo sottolinea la cesura fondamentale che il matrimonio e ancor più la paternità rappresentano nella vita degli uomini in età moderna. Solo i capifamiglia, infatti, diventano cittadini a pieno titolo con la possibilità di accedere a corporazioni e organi di rappresentanza politica, mentre le altre figure maschili sono descritte dalle fonti come “adulti mancati”, la cui identità si definisce generalmente in relazione con il *pater familias* più vicino per parentela; alla cesura tra celibi e coniugati corrisponde lo stereotipo della sregolatezza giovanile che si contrappone alla morigeratezza del *pater*. Cavallo, tuttavia, ritiene necessario un ripensamento delle relazioni in età moderna – lette troppo spesso in chiave esclusivamente gerarchica – con una maggiore attenzione alla vita dei celibi e alle relazioni “diagonali” di parentela (zio-nipote, genero-suocero, cugini, cognati), nonché al mondo variegato dei rapporti di apprendistato. Proprio le relazioni “diagonali”, infatti, configurano, soprattutto in aree urbane, canali di mobilità sociale che fanno sì che il figlio possa sviluppare un proprio percorso autonomo da quello del padre.

Decostruire la figura del *pater* ebraico è quanto si propone Cristina Galasso, che analizza storie di conflitti tra padri e figli nella Livorno del Seicento: tensioni che pur scaturendo da questioni economiche, mettono in gioco i concetti di “adulità” maschile e di paternità. Nel contesto ebraico livornese divenire padri è l'aspetto fondamentale dell'identità maschile, tanto che un celibe non può essere rabbino, né militare. In una città mercantile dalle strutture sociali particolarmente flessibili e aperte, la cultura ebraica si distingue per una distribuzione di poteri tra generi e generazioni non rigida, in cui anche l'“adulità” maschile appare un concetto sfumato e mobile. Se il matrimonio spesso è sufficiente a conferire ad un giovane lo status di adulto, la paternità svolge un ruolo ancor più decisivo: tanto che allo scopo di assicurare agli uomini una discendenza sono predisposte istituzioni come la bigamia e il levirato. Un'importante funzione del padre consiste poi nel tramandare la memoria familiare, attraverso i “libri di famiglia”.

La società industriale separando la sfera lavorativa da quella domestica polarizza in modo più accentuato i ruoli sessuali. Ma, se non si decostruisce la dicotomia pubblico (uomo) - privato (donna) nell'analizzare la famiglia ottocentesca, rivelandone le tensioni e contraddizioni interne, non

si percepisce quanto la sfera privata sia stata importante nella vita degli uomini, oltre che in quella delle donne. A questo tema sono dedicate le ampie ricerche sulla *men's history* in età vittoriana di John Tosh, che all'argomento dedica un saggio nell'ambito del primo *Quaderno* dello stesso Dottorato che ha poi prodotto *Paterfamilias*<sup>2</sup>. Tosh sottolinea la centralità della famiglia nell'esperienza maschile inglese, soprattutto nel periodo che va dagli anni trenta agli anni ottanta dell'Ottocento. La virata nazionalista e imperialista dell'ultimo ventennio del secolo rafforzerà, invece, una figura maschile emancipata dalla domesticità, tutta protesa verso le conquiste militari e verso una socialità di soli uomini. Nel cinquantennio precedente, al contrario, la sfera domestica è oggetto di una profonda valorizzazione culturale che ha i suoi cardini nel matrimonio d'amore, nella partnership intima tra i coniugi e nella centralità dei bambini. Alla valorizzazione del mondo domestico corrisponde la messa al bando, per gli uomini rispettabili, dei pub e dei bordelli.

L'interpretazione radicalmente dicotomica della differenza sessuale, se da un lato legittima la disparità d'istruzione e di potere tra i sessi, dall'altro pone le donne su un piedistallo morale. Tosh individua nel padre vittoriano, che non dirige più, come in passato, la vita quotidiana della famiglia, ma è ridotto al ruolo di *breadwinner*, una crisi dell'autorità paterna, poiché quest'ultima viene vissuta come intrusiva in una sfera domestica dominata ormai dalla figura materna. D'altra parte, padri indulgenti e sentimentali, imbevuti di cultura romantica, rischiano di essere considerati effeminati e inadatti a educare i ragazzi alla virilità: rischio a cui risponderà il rigore inflessibile delle *public schools*.

Il "padre assente" è al centro dello studio di Raul Merzario come di quello di Andreina De Clementi. Il primo caso riguarda gli emigranti delle valli di Alpi e Prealpi insubriche tra età moderna e primo Ottocento. Qui mentre gli uomini sposati tendono a preferire migrazioni stagionali, tra i celibi è frequente un'emigrazione pluriennale; di conseguenza, per gran parte dell'anno nei villaggi vivono solamente donne che svolgono anche i lavori più pesanti, mentre si diffondono nuclei familiari esclusivamente femminili, destinati ad estinguersi. Per far fronte all'assenza dei padri e più in generale degli uomini, comunità e famiglie elaborano varie strategie: ad esempio riequilibrano i rapporti numerici tra i sessi attraverso il nubilito e i matrimoni ritardati, mentre le donne che iniziano il proprio ciclo riproduttivo con figlie femmine tendono ad avere più gravidanze della media, nella speranza di figli maschi. Talora si ricorre a pratiche che rielaborano

<sup>2</sup> Ead., *La costruzione dell'identità maschile nell'età moderna e contemporanea*, Roma, Biblink, 2001.

radicalmente ruoli e identità di genere e gli stessi rapporti di paternità: è il caso dei giovani uomini attirati all'interno di famiglie a corto di maschi con matrimoni uxoricoli, a cui viene conferito il diritto di ereditare dai suoceri (come se fossero figli) in caso di morte della moglie; mentre in Valtellina, in mancanza di figli maschi, si "mascolinizza" una figlia, destinandola a succedere al padre.

Un "padre assente", oltre che inadeguato, è anche don Pasqualino dell'Irpinia, di cui il figlio Nicola all'età di 60 anni decide di narrare la biografia. Andreina De Clementi sottolinea il carattere di rarità di questa bioautobiografia di uomini comuni, scritta da un illetterato autodidatta, e osserva come il testo di Nicola presenti un ripetuto ribaltamento del ruolo paterno: innanzitutto, nell'atteggiamento indulgente e adulto col quale il sessantenne figlio narra gli sregolati costumi del padre giovane; poi, per i tratti caratteriali dei due protagonisti che capovolgono gli stereotipi, dato che è il padre ad essere irruente, giocoso e irresponsabile, mentre Nicola appare serio, riflessivo e virtuoso. Calzolaio e barbiere, ma di origine nobile e signorile nei modi, il giovane Pasqualino, leader della banda giovanile di Montella, nel 1899 conferma il suo temperamento passionale sposando per amore Rosa, benché promessa a un altro. Appena due anni dopo, lascia la famiglia per emigrare negli Stati Uniti, dove svolge svariati mestieri, per poi tornare a Montella in occasione di una malattia della moglie e della illusoria prospettiva di ereditare da un ricco zio. Qui riprende il suo stile di vita da "eterno fanciullo", finché di nascosto dalla famiglia riparte per gli Stati Uniti. Sarà il nonno materno a rappresentare la vera, affidabile figura paterna per Nicola, soprattutto dopo la morte della madre. Quando nel 1920 Nicola decide di raggiungere il padre in America, non sarà difficile per lui conquistare grazie alle sue doti "adulte" un successo economico maggiore di quello paterno. Scrivere, osserva De Clementi, serve a Nicola a esorcizzare il rancore: nella bonaria indulgenza verso lo scapestrato padre, il figlio si presenta come la vera figura adulta e paterna della relazione.

Il termine *breadwinner* viene introdotto dal funzionalismo statunitense negli anni cinquanta del Novecento per indicare il ruolo maschile di procacciatore di reddito familiare, punto di congiunzione tra sfera domestica e mercato. Nato dalla divisione tra sfera familiare e lavorativa, che subentra alla famiglia-azienda di epoca preindustriale, questo modello nel Novecento viene consolidato dai sistemi di *welfare* e dal diritto, fino ai nostri giorni in cui costituisce ancora uno schema di riferimento, nonostante si configuri ormai da decenni una tipologia familiare diversa, che vede padre e madre concorrere egualmente al reddito familiare.

Nella prima metà del Novecento le politiche sociali statunitensi analizzate da Elisabetta Vezzosi, che misurano i bisogni della famiglia in rapporto alla posizione del maschio lavoratore, stentano a dare spazio e legit-

timazione ai nuclei composti da madri nubili afroamericane o immigrate e dai loro bambini. Si discosta dal modello canonico anche quello “mediterraneo” analizzato da Manuela Maldini, influenzato, soprattutto tra le due guerre mondiali, da una cultura contadina in cui la parentela conserva un ruolo centrale rispetto alla famiglia nucleare: un modello familiare che si fonda sull’aspettativa di legami intergenerazionali e di solidarietà parentali lungo il ciclo di vita.

Simonetta Piccone Stella sottolinea le conseguenze sull’identità maschile dell’economia postfordista che, secondo l’espressione di alcuni studiosi, “femminilizza” il lavoro, estendendo anche agli uomini caratteristiche di precarietà e scarsa definizione professionale un tempo tipiche del lavoro femminile. Gli studi sulla disoccupazione degli anni trenta e novanta del Novecento, così come le testimonianze dei protagonisti, confermano quanto il ruolo *breadwinner* costituisca un cardine del sé maschile: tanto che i padri disoccupati vanno in pezzi, mentre mogli e figli stentano a riconoscerne il ruolo e l’autorevolezza.

Secondo Parsons, caposcuola del funzionalismo, la famiglia si poteva definire un’agenzia specializzata, volta alla socializzazione dei figli durante la crescita e alla stabilizzazione delle personalità adulte, attraverso una radicale divaricazione dei ruoli di genere (su base biologica). Nonostante l’apparente equilibrio tra i due ruoli – quello femminile di “leader espressivo” e quello maschile di “leader strumentale” della famiglia – la complementarità, osserva Piccone Stella, maschera un’asimmetria, perché nella sociologia di Parsons e Bales è il lavoro del padre a collocare socialmente l’intera famiglia. L’A. ricorda gli spunti teorici espressi, in opposizione all’allora imperante modello funzionalista, da Horkheimer e Adorno, attenti alla dimensione culturale della famiglia, di cui sottolineavano il valore di contrasto – anziché di rapporto funzionale – con la logica del capitalismo, in quanto organismo fondato sulla solidarietà, la reciprocità e l’unità collettiva contro l’individualismo e la ricerca del profitto dominanti nel mercato. Fortemente critici dell’impostazione funzionalista sono negli ultimi decenni anche gli studi di genere e la sociologia della cultura, i quali sottolineano che, se il modello del *breadwinner* esalta un ruolo chiave del padre, per altro verso è una lettura riduttiva di questa figura, di cui ignora la funzione pedagogica e affettiva. D’altra parte, ridurre la figura maschile adulta a procacciatore di reddito familiare appiattisce anche la complessità del suo rapporto con il lavoro, tacendone gli aspetti di orgoglio e realizzazione professionale oltre che di spazio relazionale. Piccone Stella osserva infine che il declino del modello *breadwinner* a favore di quello *dual earner* apre nel mondo maschile una fase di ridefinizione della propria identità e del proprio ruolo dagli esiti ancora incerti.

Al termine della mia “rilettura” di testi che indicano prospettive di

ricerca fertili e innovative, mi resta tuttavia la sensazione di una persistente “zona d’ombra”: se si eccettua il contributo di Thomas, infatti, la paternità di rado viene declinata in rapporto al sesso dei figli e la relazione con il figlio maschio occupa uno spazio di gran lunga prevalente. A questa caratteristica posso supporre non sia estranea la generosità degli archivi nel consegnarci “storie di uomini”, cui fa riscontro la rarità e scarsa visibilità di documentazione sulle “storie di donne”. Negli studi di genere, in questo stesso numero della *Camera blu*, la relazione padre-figlia tende a restare più nascosta, forse perché è quella più marcatamente *privata* – non alla figlia, ma a suo fratello, per consuetudine, è affidato il compito di riprodurre il ruolo e il prestigio *sociale* del padre. Tuttavia sono convinta che un’analisi della paternità non possa prescindere dalle “figlie”. L’Ottocento romantico, per fare un esempio, ci presenta relazioni padre-figlia caratterizzate sia dal sostegno paterno alla crescita intellettuale della figlia, che dalla profonda complicità di quest’ultima nei confronti del padre: rapporti che rompono gli schemi tradizionali del patriarcato, come nel caso della famiglia Ricciardi presentato da Angela Russo in questo numero della *Camera Blu*. Nella relazione tra Freud e la figlia Anna, quest’ultima, e non i suoi fratelli, assume il compito di proseguire nel percorso professionale del padre, mentre nel contesto britannico analizzato da Annamaria Lamarra attraverso gli occhi delle “figlie”, la figura del padre appare incidere un segno profondo sull’intero percorso dell’esistenza femminile. Presente o assente, tirannico o amorevole, il padre è una componente essenziale della vita e della dimensione psichica di ogni donna, non meno di quanto le figlie siano parte viva dell’esperienza dei padri.

Annamaria Lamarra

*Les filles de Karl Marx*

A distanza di trent'anni non ha perso di attualità il bel libro di Michelle Perrot dedicato alle figlie di uno dei grandi padri della storia del pensiero occidentale.

Il testo contiene le lettere inedite di Jenny (1844-1883), Laura (1845-1911) ed Eleonora (1855-1898), le figlie di Karl Marx, che di figli ne ebbe altri, tutti morti prematuramente. La raccolta si presenta come un vero e proprio romanzo epistolare, costruito intorno a una famiglia che per una serie di connotazioni – la grande casa, il giardino, il quartiere in cui è ubicata – non è irriverente definire borghese, con le funzioni dei personaggi ben definite: una madre, Jenny von Westphalen (1814-1881), poco raccontata, e sempre in relazione al marito e alle figlie (un ruolo che neppure la morte le sottrarrà, giacché nell'orazione funebre, pronunciata dall'autore de *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato*, viene descritta come moglie e madre), un padre o piuttosto "il padre" intorno a cui ruota la vita della famiglia, la domestica, Helen, che avrà un figlio dal padrone, ma di cui si assume la responsabilità il fedele amico Engels, che solo in punto di morte svelerà la verità. E loro, le figlie, che scrivono e si scrivono, e che con il padre hanno un rapporto intimo e affettuoso. Nella lettera che apre il libro, l'undicenne Eleonora, detta Tussy, si rivolge al padre, lontano per riprendersi da una malattia fastidiosa, chiamandolo *Docteur en mauvaise philosophie*; Jenny, che si firma Jo, diminutivo della più irriverente delle sorelle March di *Piccole Donne*, lamenta l'assenza del genitore in un'occasione per lei importante. Dall'epistolario emerge un Marx padre affettuoso, amato e niente affatto temuto da tre figlie che con lui parlano di politica, di libri, di autori come Hegel, di cui Laura vuole leggere la *Filosofia della storia*, o Carlyle di cui ha già letto la ricostruzione del movimento cartista. Un padre interessato alle opinioni delle figlie, alla loro crescita intellettuale, preoccupato del loro futuro, rispetto al quale si pone come un qualsiasi padre borghese, tanto che prima di dare il consenso alle nozze della secondogenita, Laura, con Paul Laforgue, negozia il matrimonio "comme le plus tatillon des notaires".

Un Marx inedito certamente, tuttora poco noto. E tuttavia, il libro non è affatto una sorta di storia domestica del grande padre; il punto di vista femminile su una Storia che veniva pensata e costruita anche tra le pareti domestiche, dalle lettere emerge come un inizio di racconto sociale, in cui

letti e  
riletti

gli eventi dell'epoca sono filtrati da uno sguardo che coglie protagonisti ignorati dalla Storia ufficiale. Le donne, per esempio, che erigono barricate a Parigi per protestare contro l'assassinio, nell'ottobre del 1870, di Noir Victor, il giornalista repubblicano, collaboratore de la *Marseillaise*; alcune donne in particolare, come una Madame Mink che prende la parola in numerose manifestazioni popolari, e che irrita Laura perché insiste troppo sui doveri femminili.

Nelle pagine di Laura, che si suiciderà a sessant'anni insieme con il marito, ricorre più volte il tema della terribile monotonia del lavoro domestico, dell'impossibilità di una partecipazione intellettuale e politica diretta, e non mediata dal padre e poi dal marito. Nei giorni della Comune, Laura vorrebbe essere lì per combattere anche lei nella capitale francese, ma non ha a chi lasciare i figli. La famiglia e la casa sono lo spazio chiuso che intrappola la giovane donna.

Nelle sue lettere Laura racconta ancora delle riunioni pubbliche nei quartieri operai dopo l'assassinio di Victor Noir, delle strade di Parigi all'alba della sconfitta di Sedan, del lavoro infantile nelle vetrerie francesi. I suoi commenti rivelano un'attenzione profonda per la gente comune che fa la storia, anche se dalla storia è poi messa da parte.

A sua volta, Jenny lavora come giornalista a *La Marseillaise*, scrive sulla questione irlandese, ma alla nascita dei figli è costretta a rinunciare al suo lavoro. Sono figlie decisamente particolari; abituate a ragionare di politica dal padre, hanno conquistato un'autonomia intellettuale che emerge nonostante i limiti imposti loro da un contesto che anche alle figlie dell'autore del *Capitale* impone scelte che ne comprimono l'esistenza.

La più autonoma è Eleonora, che non a caso comincia a vivere da protagonista solo dopo la morte del padre, di cui è stata la fedele accompagnatrice. L'ambiente in cui è vissuta ha consentito anche a lei l'indipendenza sul piano intellettuale; diversamente dalle sorelle, però, Tussy la esercita anche nell'organizzazione della sua vita privata, decisamente insolita per l'epoca.

Su giornali e riviste (*Progress, Justice* – organo della *Social Democratic Federation* – *Today* – voce del socialismo scientifico, fondato da Bax, amico di Engels – *Commonwealth*, pubblicazione della *Socialist League*, un gruppo nato dalla scissione all'interno della *Social Democratic Federation*), Eleonora scrive analisi e resoconti del movimento operaio internazionale, spesso con una propria rubrica, seguita e apprezzata. La più impegnata delle figlie di Marx nell'attività politica svolgerà un ruolo di protagonista nella controversa storia della *Social Democratic Federation*, il cui leader finirà per diventare un tenace oppositore del marxismo. Anche sul piano sindacale, la sua attività è incessante: è lei ad organizzare la prima sezione femminile del sindacato dei garzai e ad occuparsi degli operai non qualificati,

ignorati dalle organizzazioni sindacali. È ancora lei che parla alla folla in Hyde Park durante le manifestazioni del primo maggio. Eleonora trova anche il tempo per tradurre Ibsen e Flaubert, mentre lavora come interprete durante i congressi internazionali del movimento operaio, cui partecipa come delegata.

Il suo ruolo, malgrado un indiscusso protagonismo, sarà a lungo ignorato dai libri di storia: il nome di Eleonora viene semplicemente menzionato nella storia del movimento operaio inglese di Morton-Tate, non compare per nulla in *The History of British Trade Unionism* di Sydney e Beatrice Webb; ed è semplicemente citato da Henry Pelling in *A History of British Trade Unionism*.

Una donna decisamente fuori del comune che paga a caro prezzo le sue scelte sul piano privato: la decisione di vivere con l'uomo che ama, Edward Avealing, professore di scienze, convinto darwinista, non le assicura una vita serena sul piano emotivo. A Marx piaceva poco o nulla quel giovane socialista bohemien, con la passione per la poesia; non è azzardato immaginare che avesse intuito il pericolo che avrebbe rappresentato per la figlia. Con lui, a cui probabilmente doveva riuscire poco agevole la piena accettazione di una donna tanto protagonista sulla scena pubblica, Eleonora avrà infatti un rapporto tormentato e difficile. Né aiuta la signorina Marx la consapevolezza – che pure le sue lettere rivelano – di una condizione femminile difficile, e poco compresa anche dai padri del socialismo europeo che frequenta. “Non si chiederebbe certo a un uomo di fare altrettanto”, è il suo commento alla notizia che a Louise Strasser, prima moglie del socialista austriaco Karl Kautsky (amico di Engels, editore a Vienna del giornale *Neue Zeit*, organo del partito social-democratico) è stato chiesto di abbandonare tutto per andare a occuparsi di Engels, a cui era morta la governante.

Come le sorelle, Eleonora vive la scissione tra certezze intellettuali, ereditate da una storia familiare per molti versi unica, e fragilità emotiva; anche lei così perde la sua scommessa su una vita, forse troppo determinata dagli interessi e le motivazioni paterne. Eleonora è quella che ha vissuto di più accanto a Marx, finendo forse per accantonare altri progetti, come Perrot in alcune pagine suggerisce. Alla fine, per sottrarsi ad una condizione esistenziale divenuta per lei troppo complessa, a cui non è estranea la tormentata relazione con Avealing, Eleonora sceglierà il suicidio.



**l'evidenziatore**



Laura Guidi

### *Chi paga la crisi?*

Devo ammettere che negli ultimi mesi, nell'ascoltare le notizie sull'andamento delle borse e, soprattutto, nel simpatizzare con le molte persone che, nel mio limitato giro di amici e conoscenti, stanno soffrendo a causa di licenziamenti, mancato rinnovo di contratti o, semplicemente, mancanza di prospettive, ho trascurato il punto di vista di genere. Tra i miei studenti o tra i figli di amici, generalmente preoccupati circa il loro futuro, i ragazzi spesso mi appaiono più fragili e pessimisti delle loro coetanee. Come docente di una facoltà di Lettere e Filosofia, che per oltre un secolo ha formato innanzitutto insegnanti, avverto ogni giorno intorno a me stati d'animo di rabbia e frustrazione di fronte all'attacco materiale e simbolico rivolto al mondo dell'università e della scuola. La chiusura delle scuole di specializzazione per la formazione degli insegnanti, la riduzione degli organici che ha già iniziato a colpire i precari della scuola, la drastica restrizione delle già esigue possibilità di entrare nel mondo dell'università e della ricerca per i nostri laureati – per quanto dotati e capaci – mi costringono a pormi nuove domande, come immagino accada ai miei colleghi: qual è il destino che questa società prepara per gli studenti ai quali chiediamo sacrifici economici, studio, impegno? Non sarò io parte inconsapevole di una gigantesca truffa ai loro danni?

Non trovando per ora risposta a questi interrogativi, riprendo l'abituale esercizio metodologico di guardare la società in una prospettiva di genere. Mi torna in mente un libro-inchiesta di George Orwell sulla crisi degli anni Trenta nei distretti minerari inglesi (*The road to Wigan Pier*). Orwell osservava allora la differenza delle reazioni di uomini e donne di fronte alla crisi: i primi, prostrati dalla disoccupazione che ne demoliva l'identità e l'autostima, cadevano spesso nell'inerzia e nella depressione. Le donne, al contrario, si ritrovavano a lavorare molto più di prima – trovando con maggiore facilità degli uomini fonti di reddito in una miriade di attività precarie – mentre erano ancor più cariche di lavoro domestico, dovendo fare maggiori economie, con accanto uomini che ritenevano degradante collaborare nelle attività casalinghe: eppure erano più vitali. Quasi che le donne osservate da Orwell fossero dotate di una maggiore capacità di adattamento e riuscissero a conservare intatto, anche nelle peggiori circostanze, il nucleo profondo della propria personalità.

La società del 2008 è molto diversa da quella descritta da Orwell.

Nell'Inghilterra degli anni Trenta vigeva ancora un modello di famiglia in cui il ruolo maschile era innanzitutto quello di *breadwinner* e il lavoro costituiva un elemento centrale della virilità, mentre le donne si percepivano prima di tutto come mogli e madri (anche se moltissime cercavano fonti di reddito per contribuire alle spese familiari). Le indagini sociologiche ci dicono che per le giovani donne di oggi, al contrario, la realizzazione di sé nell'ambito professionale prescelto è tra le principali aspirazioni. Ma quante di loro si arrenderanno, qualora dovessero constatare che il costo dei servizi privati per la cura di bambini e anziani presenti in famiglia supera la retribuzione della loro attività lavorativa; che, in altri termini, il loro lavoro extradomestico è un "lusso"?

C'è da augurarsi che le osservazioni di Orwell sulla particolare adattabilità femminile siano applicabili al momento che stiamo vivendo, dato che le donne italiane appaiono particolarmente colpite da questa crisi e avranno bisogno di tutte le loro risorse per non esserne sopraffatte. Non essendo certamente in grado di tracciare un'analisi generale, mi riferisco agli aspetti della società con i quali sono quotidianamente a contatto. Innanzitutto, all'università e alle misure introdotte da Tremonti e dalla Gelmini. Grazie al decreto n.180 del 2008 il potere accademico è più blindato e patriarcale di prima: l'estromissione di ricercatori e associati dalle commissioni di concorso ha una ricaduta evidente nei rapporti di potere tra i due sessi, visto che la stragrande maggioranza degli ordinari è di sesso maschile<sup>1</sup>. Questo non può non penalizzare anche l'area dei *gender studies*, costituita in prevalenza da studiose, ben poche delle quali sono nella prima fascia di docenza.

Molti hanno letto il decreto 180 come migliorativo della precedente legge 133/08: assicura risorse per il diritto allo studio (anche se solo per il 2009) e riserva ai ricercatori una quota del 60% della spesa complessiva per l'assunzione di docenti a tempo indeterminato. Sembrerebbe un segno di attenzione alla condizione dei giovani, studenti e precari della ricerca, che hanno manifestato nei mesi scorsi la loro protesta. Ma questi correttivi basteranno a compensare i tagli introdotti dalla 133 e dall'ultima finanziaria ai fondi pubblici ordinari per l'università? Certamente no. D'altra parte, la riduzione del *turn over* generazionale non è stata eliminata, ma solo resa

<sup>1</sup> All'Università "Federico II" di Napoli nel 2004 le docenti rappresentavano il 14% degli ordinari, il 32% degli associati e il 39% dei ricercatori, mentre le studentesse erano più del 52% del corpo studentesco (Università degli Studi di Napoli "Federico II", *L'Ateneo delle donne*, Newsletter n.7, 2004). Per un'indagine su scala nazionale v. B. Gelli, T. Mannarini, R. Ruggieri, "La professione accademica: ancora una questione di genere?", in B. Gelli, T. Mannarini (a cura di), *La comunità universitaria. Studi di psicologia di comunità*, Milano, Unicopli, 2004, pp. 49-68.

meno drastica... almeno in apparenza: bisognerebbe sapere, per avere un quadro realistico di quanto ci attende, quante università si troveranno, dopo i tagli, nella situazione finanziaria “virtuosa” che consente di accedere alle risorse; per chi spende oltre il 90% del FFO in retribuzioni al personale, infatti, è previsto il blocco non solo di qualsiasi espansione, ma anche di un sia pur ridotto ricambio generazionale.

È verosimile prevedere che nel quadro di un accesso all’università limitatissimo e controllato da un potere accademico di netta impronta patriarcale – sul piano dell’età e del sesso – per gli studi di genere non ci saranno neppure le briciole che in passato cadevano da tavole più riccamente imbandite. Le commissioni di soli ordinari, elette attraverso un macchinoso procedimento che non rende affatto impossibili concorsi pilotati e accordi preliminari, promuoveranno, certo, anche qualche giovane studiosa. Ma non c’è dubbio che la concentrazione di potere accademico al vertice della piramide non favorirà un’area di studi con la quale la “cupola” ha un debole o inesistente legame, né altre aree innovative debolmente collegate alle lobby accademiche.

Nelle università stremate dai tagli – peraltro non collegati alla loro maggiore o minore produttività scientifica – vi saranno ancora risorse per le commissioni e i comitati universitari Pari Opportunità, che hanno garantito finora qualche “azione positiva” per la qualità della vita femminile e per gli studi di genere? Dobbiamo chiedercelo e, soprattutto, credo si debba agire in difesa di questi spazi, per quanto modesti e insoddisfacenti ci appaiano.

Guardando più in generale alla relazione tra scuola, università e società, cosa cambierà nella vita delle donne in conseguenza delle recenti politiche? Gli orari scolastici ridotti, le minori possibilità di attività extracurricolari – dallo sport, al teatro, alla musica – che finora venivano offerte dalle scuole a titolo gratuito o semigratuito, insieme alla riduzione dei servizi sociali già in atto, lascerà le donne e le famiglie sempre più sole di fronte alla crisi, creando nuove discriminazioni tra quelli che potranno rivolgersi a centri privati di servizi e attività, e chi dovrà farne a meno. Tutto questo significa, inoltre, meno occupazione in settori prevalentemente femminili. Le donne stanno già pagando la crisi due volte: trovano più difficilmente lavoro e sono più sole nel farsi carico dei bambini e degli anziani.

Si dirà, c’è la crisi, da qualche parte bisogna tagliare. Il problema è: *quali* spese sono indispensabili in una società democratica e civile, *quali* possono considerarsi superflue? È più importante salvare l’italianità di Alitalia che finanziare il piano nazionale contro la violenza sulle donne, recentemente “tagliato” dal governo? Se si riducessero del 50% le spese per le retribuzioni della classe politico-amministrativa, vera anomalia nel quadro europeo per i loro livelli esorbitanti, se il denaro così risparmiato fosse

messo, subito, a sostegno dell'istruzione e dei servizi sociali, questa scelta, oltre a indicare una qualche volontà di riscatto morale da parte di una *casta* sempre più screditata agli occhi dell'opinione pubblica, varrebbe a ridurre l'attuale diseguaglianza tra uomini e donne: si sposterebbero risorse da settori in cui le donne sono una esigua minoranza<sup>2</sup> ad altri che occupano prevalentemente donne (e aiutano altre donne a gestire le proprie famiglie). Interventi come questo renderebbero la nostra società un po' meno diseguale e un po' più solidale davanti alla crisi, oltre che più equilibrata nelle relazioni di genere. Ma possiamo aspettarci misure di questo tipo da un potere politico che si distingue, anche nei confronti internazionali, per il suo volto attempato e maschile?

<sup>2</sup> Per un'analisi della debole presenza femminile nel parlamento e nei governi locali italiani v. N. M. Filippini, A. Scattigno (a cura di), *Una democrazia incompiuta. Donne e politica in Italia dall'Ottocento ai nostri giorni*, Milano, FrancoAngeli, 2007.

femminismi  
postcoloniali e  
transnazionali



Wassyla Tamzali\*

*La giovane donna dai seni di pietra\*\**

Nell'esercito degli oppressi che contestavano, il battaglione delle donne non era il meno importante. Le donne avevano quell'attitudine strana, e universale, dell'oppresso che difende il suo oppressore. Noi eravamo le prime ad impegnarci a fondo per difendere la rivoluzione socialista algerina. "Femminismo" era una parola tabù, una devianza gauchista. Eravamo in molte a pensarlo. Ma che io non fossi la sola non era sufficiente a giustificare il mio accecamento. Giorni senza gloria.

Ci misi del tempo ad accettare il movimento di liberazione delle donne. Alcune femministe francesi erano venute da noi nel 1976. Erano sbarcate ad Algeri per la prima Fiera internazionale del libro, ma i loro libri delle *Éditions des femmes*<sup>1</sup>, erano stati presto messi da parte. Normale, da parte dell'amministrazione, dell'FLN<sup>2</sup> e della polizia. Ma le donne! Perché le femministe furono respinte anche dalle donne algerine, da me prima di tutte! Difendevo l'indifendibile, reagivo come qualsiasi algerino: "Non riguarda il mio paese!" Quando vennero a trovarmi nel mio ufficio, rue des Frères Kheladi, giustificai, motivai con la storia, la cultura, la religione, l'economia, la sociologia, l'antropologia, la psicologia, la psicoanalisi, il colonialismo, l'anticolonialismo, l'imperialismo, il neo-imperialismo, l'umiliazione che subivamo: essere senza diritti a vita, un modo di giustificare l'ingiustificabile.

\* Wassyla Tamzali è stata avvocato ad Algeri per dieci anni. Dal 1980, per vent'anni, ha diretto il programma sulla condizione delle donne dell'UNESCO. Ritornata a vivere ad Algeri, ha continuato a condurre molte lotte per la liberazione delle donne, la laicità, la democrazia e il dialogo fra i paesi del Mediterraneo.

\*\* Brano tratto da W. Tamzali, *Una passione algerina*, trad. it. di Giovanna Callegari, di prossima pubblicazione per Filema.

<sup>1</sup> La Casa Editrice francese fu fondata nel 1974 a Parigi da Antoinette Fouque (Marsiglia 1936), militante nella lotta per l'emancipazione femminile, psicoanalista, politologa ed editrice. Le *Éditions des femmes* si occupano da sempre di diffondere il sapere femminile nei diversi ambiti disciplinari.

<sup>2</sup> L'FLN è il Fronte di Liberazione Nazionale che nel 1954 diede l'avvio alla resistenza dell'Algeria alla dominazione coloniale francese prima attraverso l'organizzazione di guerriglie urbane e sabotaggi, successivamente organizzando una vera e propria campagna propagandistica volta a persuadere, in maniera non sempre pacifica, le masse algerine a partecipare alla lotta per l'indipendenza nazionale.

femminismi  
postcoloniali e  
transnazionali

Nel numero di *Jeune Afrique*<sup>3</sup> del luglio 1976 una giornalista diede, in occasione dell'uscita del libro di Germaine Tillion, *Le Harem et les Cousins*<sup>4</sup>, un bell'esempio di questa forma di masochismo collettivo. Il libro usciva nel pieno del dibattito sulla Costituzione<sup>5</sup>, che il Potere, con la P maiuscola, aveva ideato per seppellire i vecchi testi, le vecchie promesse rivoluzionarie e dar nuovo lustro al proprio nome. L'antropologa, una berbera della regione dell'Aurès<sup>6</sup>, la partigiana che da molto tempo ci osservava con empatia, non si nascondeva dietro il suo sapere. *La gran dama* si batteva a spada tratta, individuando le ragioni del nostro avvilito e del suo radicamento in una cultura che non aveva alcuna relazione con l'Islam, diversamente da ciò che si iniziava a percepire in modo pressante. Questo era troppo, e per di più dalla penna di una francese. Si finiva per dimenticare che lei era stata dalla nostra parte durante la guerra d'Algeria. "Lei difendeva l'onore francese. Che ci lasci tranquille!", urlavano nel pieno della crisi del nazionalismo le donne che, come gli uomini, non sopportavano che si guardasse attraverso il buco della serratura in casa loro.

La giornalista di *Jeune Afrique* faceva il paragone tra una spudorata scrittrice occidentale ed una studentessa algerina che viveva in armonia con la sua tradizione. Concludeva:

"Si darebbe volentieri il proprio appartamento, la propria automobile, la propria schiera di amanti e la propria sfilza di avventure in cambio di sentimenti autentici". Penna mercenaria. Noi eravamo tutte e tutti in un

<sup>3</sup> È il più famoso settimanale sull'attualità politica, culturale e sociale africana, pubblicato a Parigi dal 1960 a cura di Le Groupe Jeune Afrique e tuttora esistente.

<sup>4</sup> Germaine Tillion (30 maggio 1907, Allègre, Haute Loire – 19 aprile 2008 Saint-Mandé, Val-de-Marne) è stata una figura di spicco nel panorama politico e culturale francese. Ha partecipato alla resistenza durante la seconda guerra mondiale e si è occupata di studi di etnologia. Proprio questi saranno il motivo del suo primo periodo di soggiorno ad Algeri, dove la Tillion si reca per studiare l'etnia berbera dei Chaouis tra il 1934 e il 1940. Successivamente la studiosa tornerà nella colonia francese nord africana nel 1954 in veste di osservatrice, partecipando alla creazione di alcuni centri sociali. Dopo la guerra di liberazione nazionale algerina, Germaine Tillion si impegnerà nella lotta alla pena di morte e a favore dell'emancipazione femminile in Algeria. *Le Harem et les cousins* (1966), a cui fa riferimento Wassyła Tamzali, è un testo che riguarda il matrimonio endogamico delle donne in Maghreb.

<sup>5</sup> La Costituzione algerina viene emanata il 27 giugno del 1976 e riconosce il FNL come partito unico, l'esercito come strumento di sviluppo del paese, il socialismo come opzione irreversibile, l'Islam come religione di stato e l'arabo come lingua nazionale.

<sup>6</sup> L'Aurès (berbero *Awaras*, francese *Les Aurès*) è una regione montuosa dell'entroterra orientale algerino, a sud di Costantine. La zona è abitata da una delle comunità berbere del Maghreb, che costituiscono la popolazione originaria di quest'area. Il riferimento è a Germaine Tillion, che si recò in questi luoghi per le sue ricerche di etnologia.

certo modo. Mea culpa ancora. Che prosa! Che mente deviata! Con distacco, è difficile spiegare questa affermazione, a meno che non la si capovolga, non vi si leggano i desideri repressi di tutta una generazione di donne combattute tra due mondi e sempre pronte a difendere ciò che apparteneva loro al prezzo di acrobazie e menzogne sulle loro profonde aspirazioni. Come quelle di ieri, noi portavamo un velo tra la vita e noi, attaccato alla nostra carne. Come le giovani donne della cineteca alla proiezione del film di Assia Djebar<sup>7</sup>, per la maggior parte intellettuali di sinistra, noi non eravamo sfuggite al male profondo che oscurava l'Algeria socialista, un nazionalismo esacerbato sostenuto contro venti e maree, anche contro se stesso, nel quale noi ci rinchiodavamo non appena veniva fatta una critica al nostro paese, agli Arabi e ai musulmani. Che follia!

Anche in questo, il potere aveva adoperato la tattica del “sì, ma”. Come molti, io credevo che le sue esitazioni, il suo immobilismo, il suo silenzio sulla legge di famiglia – ci vorranno ventidue anni per adottare un disastroso codice di famiglia<sup>8</sup> – fossero una strategia. Eravamo tutti fratelli e sorelle e dovevamo avere la pazienza dei bambini di famiglie numerose. Il potere faceva il bello e il cattivo tempo, e si concedeva anche il lusso di incoraggiare le donne a lottare per i propri diritti. Certi discorsi ufficiali assomigliavano, tanto da trarre in inganno, a dei discorsi femministi. “La donna ha lottato per i suoi diritti, non le facciamo un’elemosina e non nutriamo sentimenti paternalisti nei suoi confronti”. Chi l’ha detto? Una figlia della rivoluzione? No: Houari Boumédiène<sup>9</sup>, il presidente del Consiglio della

<sup>7</sup> Si fa riferimento al primo film realizzato dalla scrittrice e cineasta algerina Assia Djebar, *La Nouba des Femmes du Mont Chenoua* (1978), che aveva suscitato reazioni violente da parte del pubblico al momento della sua proiezione alla Cinémathèque di Algeri. Il film documentario, che racconta le vicende della guerra di liberazione nazionale dalla prospettiva delle donne delle campagne di Cherchell, rappresenta un’indagine sulla società patriarcale e su quella coloniale nel loro rapporto con la condizione di sottomissione e controllo delle donne algerine. Il film ha vinto il Premio della Critica Internazionale al Festival del Cinema di Venezia nel 1979.

<sup>8</sup> Il Codice di famiglia è stato adottato in Algeria nel 1984. Esso disciplina il matrimonio, la filiazione, la rappresentanza degli incapaci, le successioni, gli atti di ultima volontà e le donazioni. La legge ha tra le sue fonti anche la *sharia*, la legge religiosa islamica. Il Codice, votato dall’allora partito unico del Fronte di Liberazione Nazionale, modificava il panorama legislativo algerino, legalizzando di fatto la subordinazione e la minorità civile della donna, rendendola oggetto di violenze e discriminazioni in ambito familiare e sociale. Nel 1997, tredici associazioni di donne algerine hanno promosso una campagna per la revisione dei ventidue articoli più discriminatori nei confronti delle donne. Nel 2004 sono state apportate importanti modifiche al Codice, che tuttavia non sembrano essere sostenute da una reale spinta politica al cambiamento e che d’altra parte lasciano ancora irrisolte numerose problematiche legate ad esempio alla tutela dei figli ed alla possibilità per la donna di sposare un non musulmano.

<sup>9</sup> Houari Boumédiène (1932, Guelma - 1978, Algeri) è stato presidente dell’Alge-

rivoluzione, nel 1966, in occasione di una riunione di vecchi mujaheddin. La *commedia*<sup>10</sup> rivoluzionaria aveva lunga vita. Dieci anni più tardi, lo stesso uomo, divenuto presidente della Repubblica con un plebiscito, l'uomo che aveva ogni potere sul popolo algerino, si lamentava di quelli che facevano ostruzionismo nei confronti delle donne quando queste reclamavano i loro diritti (eccetto lui, non vedevo chi altri avrebbe potuto sul serio impedire alle donne di ottenere i propri diritti!). Non temendo alcun paradosso, o esaltato dal fervore di giovane sposo influenzato dalla sua nuova donna, un'avvocata divorziata, che aveva sposato per amore, egli denunciò al III congresso della UNFA<sup>11</sup>, il 1° aprile 1974, l'esistenza di mentalità arcaiche: "Qualsiasi movimento di opposizione all'emancipazione della donna va contro la rivoluzione e il socialismo".

Mi commuove il ricordo, non del presidente amorevole, ma di me che leggo questo discorso al sole, sulla terrazza del *Novelty*, davanti ad una tazza di caffè amaro, troppo tostato, mezzo versato nel piattino, accompagnato da un cucchiaino di cattivo metallo, prodotto dalla nostra economia socialista pianificata e divertendomi a spezzarlo in due per mettere il cameriere davanti all'evidenza della nostra grande miseria. Ma cosa poteva fare lui, che guadagnava così poco?

"Ah, Signorina, se voi aveste conosciuto il *Novelty* prima!" mi diceva spesso. "Ah, se voi sapeste com'era bella la primavera ad Algeri, così piena di luce, di colori, di odori, di sguardi pieni di desiderio! Qualunque fosse l'estate della rivoluzione, era, nonostante tutto, un periodo felice".

Invece di fare la parte di Proust, che non ho letto, dovrei piuttosto dire che il presidente amorevole, come il presidente tribuno che l'aveva preceduto e quelli che sarebbero venuti dopo di lui, aveva abbandonato le donne algerine nell'arena tra le belve feroci. Dovrei spiegare il mio indottrinamento, quello di tutta una generazione di uomini e donne, cercando di fornire le ragioni di questa situazione di suggestione collettiva. Dovrei raccontare come mi è stato eroso il cervello, per lunghi anni, fin dall'inizio, quando guardavo il futuro dritto negli occhi. Quando, a mio rischio e pericolo, andavo in giro in tutta libertà per la strada, con orecchini da gitana alle orecchie, la pelle abbronzata, il corpo agile. Entravo trionfante nella hall scura del Palazzo di Giustizia; era un giorno di primavera elettrico, ed io accettavo leggera, senza astio, gli sguardi ammiccanti degli imputati in cella

ria dal 1965 al 1978. Guida il colpo di stato del 1965, dopo il quale l'Algeria conoscerà un periodo di stabilizzazione interna, in cui il potere rivoluzionario procederà alla nazionalizzazione delle ricchezze e adotterà una strategia di sviluppo basata sulla rivoluzione culturale.

<sup>10</sup> In italiano nel testo (N.d.c.).

<sup>11</sup> UNFA: unione nazionale delle donne algerine, organizzazione di massa che si occupava della questione delle donne all'interno del partito unico, l'FLN.

e quelli delle guardie. Anni di resistenza esaltanti. Ricambiavo una marea di sguardi avidi, e lo facevo con insolenza. Non ero la sola; eravamo una manciata di giovani donne ad andare liberamente nei posti riservati agli uomini, e non pensavamo che, per circolare meglio, fosse necessario nascondersi a tutti gli sguardi. Il nostro gioco preferito era quello di far abbassare lo sguardo al nemico.

Ero sicura di me e dell'avvenire, anche se esso tardava ad arrivare. Non avevo forse, durante l'infanzia, ereditato da mio padre la convinzione di essere uguale a mio fratello? Era una domenica pomeriggio, alla fattoria; avevo sicuramente tredici anni, perché tredici anni è l'età in cui si inizia a rinchiudere le ragazze in casa. "Non è più una bambina". C'era sempre un'anima buona in casa a ricordare ciò che si doveva fare e ciò che non si doveva fare rispetto alle ragazze in fiore, soprattutto quando i genitori si mostravano indifferenti alle tradizioni ancestrali. Fu dunque nel 1954 che accadde l'evento che mi spinse nel cuore di una lotta che dura ancora oggi. Questa storia accadde prima o dopo l'Ognissanti rosso?<sup>12</sup> Entrai così in due rivoluzioni, la lotta per l'indipendenza, che sarebbe terminata nel 1962, e la lotta delle donne, che non sarebbe terminata mai più. Era una domenica, all'ora della merenda, servita come al solito nell'*office*<sup>13</sup> dalla donna di servizio. Sulla tavola c'erano la brocca di latte fresco ricoperta da una pellicola spessa che bisognava mandar giù e una torta tagliata in parti disuguali. Io tesi la mano: "Lascia il pezzo grosso a tuo fratello, è un ragazzo!". Per la prima volta capii che c'era una differenza tra me e mio fratello; per la prima volta, qualcuno cercava di frenare i miei desideri perché ero una ragazza. Corsi da mio padre, che era assorbito dal suo giornale, per chiedergli se un ragazzo aveva diritto al pezzo più grande di una torta. "I ragazzi e le ragazze hanno gli stessi diritti", disse alzando appena lo sguardo. Leggeva forse il resoconto del primo attentato della guerra di liberazione, l'assassinio della coppia di insegnanti francesi, i Monnerot, nelle gole del Tighaminine sulle montagne dello Ziban? Più tardi, nessuno avrebbe potuto convincermi del contrario. Nessuna dimostrazione femminista avrebbe avuto più peso delle parole distratte di mio padre. Queste si fanno strada attraverso tutte le costruzioni religiose, culturali, sociali, ideologiche nelle quali vorrebbero rinchiudermi.

Come alcune giovani donne della mia età, cittadine, studentesse – non eravamo in molte, ma esistevamo – avevo conquistato degli spazi di libertà sui terreni della tradizione. Per quanto mi riguarda, ciò era stato facilitato dal fatto che la mia famiglia era stata molto presto influenzata dai modi di

<sup>12</sup> Si fa riferimento al 1° Novembre del 1954, data d'inizio della guerra di liberazione algerina.

<sup>13</sup> Locale di servizio tra la cucina e la sala da pranzo.

vivere occidentali. L'automobile, le macchine industriali, la banca, ma anche la scuola e l'educazione per i ragazzi e per le ragazze. I viaggi in Francia erano l'occasione per le donne, fin dalla generazione di mia nonna, per confrontarsi con le usanze e l'abbigliamento europei. Al momento del ritorno a Bugia<sup>14</sup>, ad Algeri, esse indossavano di nuovo, senza alcun problema, almeno così credo, i loro carachi<sup>15</sup> e i loro *haïk* bianchi<sup>16</sup>. Alle loro figlie, le mie zie e le loro cugine, era stato tolto il velo senza drammi. Almeno così credo. Tradizione e modernità si contendevano i costumi della famiglia di Ismaele<sup>17</sup>, cosa che non doveva essere sempre facile. Ma, alla meno peggio, si procedeva comunque in direzione dell'emancipazione femminile, con arresti e frenate, ed anche con differenze, con difficili accordi tra famiglie che non procedevano alla stessa velocità, anche se venivano prese comunque tutte le precauzioni. Non era per questo forse che si facevano sposare i bambini tra le famiglie di Saint-Eugène? I padri sapevano così a chi affidavano le loro figlie: un "uomo di famiglia", ricco o povero non era importante, perché le differenze di costumi in Algeria erano così grandi che le differenze sociali non bastavano a spiegarle. Era meglio restare tra di noi, dicevano i saggi. È per questo che avrei dovuto scegliere un borghese rivoluzionario, forse – dico forse, perché io non ne ho trovati di borghesi rivoluzionari. Nonostante tutte queste precauzioni, le lunghe serate di discussione in famiglia, nei saloni e nei giardini la sera, tra le donne di casa nelle cucine, i lunghi bisbigli che precedevano i fidanzamenti e le negoziazioni segrete nelle camere da letto tra il padre e la madre della ragazza, malgrado tutto questo ed altro ancora, malgrado le informazioni prese scrupolosamente – quando domandavo a mio nonno se ricordava un caso di poligamia nella sua famiglia, egli mi diceva: "Mai, perché, vedi, in una famiglia in cui c'è un poligamo non è possibile che gli altri figli si sposino". Ebbene, malgrado tutto ciò, si consumavano dei drammi! Una cugina di primo grado di mio padre vide sua figlia ritirata da scuola dal padre di suo marito e fatta sposa-

femminismi  
postcoloniali e  
transnazionali

<sup>14</sup> Bugia è una delle più antiche città dell'Algeria. Capitale della regione della Cabilia, è situata ad est di Algeri.

<sup>15</sup> "Caraco" è un termine francese apparso nel VIII secolo per indicare un costume della provincia della Francia indossato dalle contadine. Successivamente, esso venne utilizzato anche nelle città, dove divenne un indumento usato dalle donne dell'aristocrazia, specialmente in occasione di viaggi, per cavalcare o come *négligé*. Oggi il termine indica una casacca o un corpetto, a maniche lunghe, ampia e morbida, spesso scolata e abbottonata sul davanti con lacci o ganci.

<sup>16</sup> L'*haïk* è un'ampia veste bianca di lana o cotone, tipica della popolazione femminile berbera.

<sup>17</sup> Parte della tradizione islamica identifica Ismaele, il figlio maggiore di Abramo, avuto da Agar, schiava di Sara, prima moglie del patriarca, come progenitore di Maometto, profeta di Allah, e quindi come l'antenato nobile degli arabi.

re contro la sua volontà. Più vicina a me, una cugina della mia stessa età seguì la tradizione della sua famiglia paterna, una delle maggiori famiglie della città, sostenitrice delle tradizioni di una grande città dell'entroterra, città prigioniera anch'essa: mia cugina fu fatta sposare attraverso uno scambio di foto. Era l'anno del diploma. Era stata bocciata, e si era stabilito così: "Se vieni bocciata, ti sposi". All'annuncio dei risultati, io che ero stata promossa, mi nascosi in città, non avendo il coraggio di affrontare la sentenza che si sarebbe inesorabilmente abbattuta sulla mia compagna di giochi. La festa nuziale fu sontuosa, tanto esagerata quanto lo era la mia disperazione. Lo zucchero dei dolci ricopriva delle scene insopportabili: le mie zie dal viso così dolce diventavano le esecutrici della tradizione, quella della infelicità delle figlie. Può darsi che io fossi la prossima preda. Il giorno dopo le nozze, portarono un pesce da squamare agli sposi, in segno di abbondanza. La scena era ai limiti dell'incubo. Quel giorno, ed anche in altre occasioni, davanti a tante giovani donne ricondotte dalla tradizione al momento del matrimonio, valutai gli abissi d'umiliazione in cui venivano spinte le donne in nome della tradizione. Quel giorno mi riempì di terrore. Attribuisco la colpa di queste pratiche alle aberrazioni borghesi, e fu perché volevo fuggirle che mi gettai tra le braccia della rivoluzione. Non sapevo ancora che bisognava essere in due per quella rivoluzione.

Il mito della rivoluzione dei costumi che accompagnava la rivoluzione socialista, e che era stato il motivo del mio impegno al fianco dei fratelli maggiori nei primi anni dell'indipendenza, si erose poco a poco. Finii per capire che il doppio linguaggio del potere non era una strategia, ma il segno di una duplicità profonda, di cui non ci si riusciva a sbarazzare. Quello che ascoltavo dalla bocca di quanti tornavano dalla resistenza, dalla clandestinità, nonché di coloro che prendevano il potere, i fratelli maggiori, mi feriva, com'era stata ferita quella bambina, all'ora della merenda, dalla donna di servizio, con cui i rivoluzionari condividevano la stessa filosofia sul rapporto tra sessi. Cosa? I capi della rivoluzione e la povera ragazza della fattoria avevano la stessa filosofia! La faccio facile oggi, ma all'epoca ero paralizzata dall'idea che i fratelli maggiori rappresentassero il popolo algerino, ed io una classe colpevole di aver mangiato a sazietà, tanto più durante gli anni del colonialismo. Come i centurioni della Roma imperiale, quelli della rivoluzione portavano sul petto l'immagine della Medusa. Non ci pensavo. Peggio ancora, invece di una sana rivolta, lasciai che il dispiacere si impadronisse surrettiziamente di me e che il senso di colpa distillasse il suo veleno, insinuandosi profondamente dentro di me.

Nell'Algeria indipendente, non c'era più un padre a ristabilire l'ordine delle cose. Il paese che si affacciava alla storia l'aveva ucciso. Era il regno dei fratelli. Alla giovane donna che ero, la fratellanza dava meno diritti di quelli che la famiglia patriarcale aveva dato quando ero piccola. Il paese

procedeva a ritroso, ma questo non voleva dire giocare d'anticipo, posso testimoniare.

Un giorno riposi i miei orecchini da gitana e il mio corpo smise poco a poco di muoversi ondeggiando per le strade di Algeri, per timore della raffica di sguardi a caccia del minimo sogno. Divenni come le altre una figura ieratica, una “donna algerina”. Il mio indottrinamento intellettuale era più difficile da accettare che le concessioni sull'abbigliamento. Tutta una generazione di donne algerine aveva accettato e a lungo giustificato la condizione in cui si trovava. Noi avevamo sostenuto per molto tempo l'ideologia nazional-religiosa dominante o, quanto meno, non ce ne eravamo liberate in modo netto. Era una regressione che accettavo per ragioni rimaste a lungo oscure. Prima di incontrare i rivoluzionari algerini non immaginavo l'ostracismo che pesava sulle donne del mio paese. Sulla pelle del mio corpo, imbevuto del sole e dei profumi di scoperte sulla vita, si accumulavano i detti antichi, che io scoprivo man mano con uno sgomento pari al disagio provato quella domenica alla fattoria, all'ora della merenda, ma questa volta senza alcuna risorsa, senza mio padre a ristabilire l'ordine del mondo. Col tempo, non sfuggii alla legge della strada. Passare inosservata, attraversare migliaia di sguardi appiccicosi degli uomini che mi seguivano senza tregua per le strade... questo non mi faceva sorridere più. Gli uomini, i vecchi, i giovani, e perfino i bambini, erano diventati padroni della strada e delle donne. Il nemico che guardavo negli occhi con insolenza si moltiplicava, vincitore e conquistatore di tutta la strada. Quando provavo a condividere il mio punto di vista sulle difficoltà sempre maggiori per le donne di poter circolare liberamente in città e sull'urgenza di porre un freno alla religiosità che ci invadeva un po' di più ogni giorno, mi rispondevano: “Tu non capisci il popolo algerino!”. Avevo scatti d'ira freddi e aggressivi, infastidita da queste parole uscite dalla bocca di giovani e ferventi rivoluzionari algerini di cui mettevo in discussione l'indifferenza rispetto ai diritti delle donne: “Non credere che le Algerine siano come te! Tu non sei come le altre!”. Non potevano immaginare a che punto le loro parole mi ferissero. Mi adulavano così perché ero diversa? Si rendevano conto della solitudine a cui mi condannavano? Vivevamo in tempi meravigliosi e crudeli.

Io ero come le altre evidentemente. Quella famiglia speciale, che attirava gli sguardi degli altri, benevoli o malevoli che fossero, non concedeva facilmente la libertà alle sue figlie. La libertà, anche per me, è stata una lotta quotidiana. Qui come altrove, ieri come oggi, la società patriarcale non è un'invenzione intellettuale, ma una realtà con la quale bisogna fare i conti ogni giorno, per ogni piccolo passo in avanti. Piccoli passi che bisogna pagare cari: “Sei promossa? D'accordo, ma se sei bocciata, ti sposi!”.

Non era solo una minaccia. “Vuoi iscriverti all’università? D’accordo ma fino al matrimonio”. “Vuoi lavorare? D’accordo, ma ovunque sia”. Ecco perché, terminati i miei studi di diritto, mi sono ritrovata al Ministero dell’Agricoltura. C’erano anche piccole liti quotidiane, perché mi avevano vista in automobile, nei caffè, con degli sconosciuti, come venivano chiamati tutti quelli che non facevano parte della cerchia familiare, in una società che esigeva la consanguineità perfino durante i pranzi della domenica. La città aveva mille occhi e altrettante lingue. Io non ero invisibile che all’estero. Così ho iniziato a viaggiare molto, fuggendo contemporaneamente dalla strada, dalla mia famiglia, sempre più isolata, e dai giovani rivoluzionari, sempre più incuranti dei veri problemi del mio paese. Prendere un caffè sulla terrazza di un bar, fumare una sigaretta, diventavano delle imprese. L’aria si rarefaceva. Quando non riuscivo più a respirare, quando “andava male”, partivo.

In queste occasioni mi sembrava di sprofondare in una crisi esistenziale che nascondevo piena di vergogna. Non consideravo ancora le cose chiaramente. Non distinguevo ancora molto bene ciò che accadeva attorno a me e in me. Navigavo a vista, avanzando come un granchio sulla sabbia. Disegnavo una trama complicata, di andate e ritorni, passando da una borghesia confinata in uno spazio sempre più ristretto ai nuovi padroni del paese, che imitavano sempre più questa borghesia che criticavano in pubblico. Una vita instabile, con gioie eccessive, collettive e rumorose, e delle ricadute vertiginose in una solitudine che si scavava lentamente. Stavo prendendo gradualmente coscienza di ciò che sarebbe diventato uno dei centri della mia vita, la mia oppressione di donna algerina. Per liberarmi da questa oppressione, era necessario che mi liberassi per prima cosa dal fascino che esercitavano su di me i grandi miti della rivoluzione e della fraternità. Tuttavia ero lontana dal poterlo fare in un colpo solo. La cosa mi avrebbe accompagnato fino ad oggi. E ancora...

“Poveri piccoli uomini, le donne sono lo specchio in cui possono vedersi più grandi di quanto sono”, mi insegnò una donna saggia, che aveva trascorso la vita tra le mura di casa sua a servire il padre, il marito, il figlio e i nipotini. Mi ci vollero lunghi anni per raggiungere questa saggezza e per liberarmi da quel fascino. Fu un processo di iniziazione, una lunga educazione, un’educazione algerina, certamente non quella a cui pensava mia madre quando aveva lasciato Bugia.

I fatti erano evidenti, ma il mio accecamento era più forte. La mia scoperta del doppio volto della rivoluzione, della duplicità dei suoi uomini non avvenne in un giorno. Vigliaccamente, avevo provato ad ignorarla. Scivolai lentamente in una distorsione consapevole della realtà. Sopravvivevo al prezzo del mio sdoppiamento. Questa lieve schizofrenia era abbastanza diffusa. Forse spiegava il fenomeno algerino della vittima consenziente. Il

popolo ed io sognavamo la nostra realtà ed applaudivamo al passaggio dei nostri capi. L'illusione lirica guiderà a lungo la rivolta algerina.

La mia educazione di donna algerina era iniziata nel 1966. Dopo il mio arrivo al Ministero dell'Agricoltura, con l'aiuto del cugino di mio padre, decisi, senza vocazione, di diventare avvocato. Dovetti fare due anni di servizio civile, assegnata alla Direzione della legislazione presso il Ministero della Giustizia, poi alla procura d'Algeri. La procura si trovava al primo piano del Palazzo di Giustizia, "gioiello" della magnificenza coloniale. Le sale erano fatiscenti, lasciate alle mosche, e pompose. La giustizia della giovane Repubblica si era installata tra i fasti polverosi della giustizia coloniale. Noi magistrati, che non lo eravamo veramente al tempo, portavamo con disinvoltura le toghe e gli ermellini lasciati negli armadi dai Francesi. I riti erano scrupolosamente rispettati. L'ascensore della scala d'onore era riservato ai magistrati e agli avvocati. I "Buongiorno Signor Presidente, buongiorno Signor Procuratore" facevano iniziare la giornata sotto buoni auspici. Gli avvocati che facevano tirocinio avevano diritto al prestigioso ascensore, cosa che mi dava l'opportunità di assistere al piccolo teatro delle vanità. I neo-magistrati attribuivano molta importanza a tali piccoli privilegi, che l'indipendenza aveva loro concesso. Non dimenticavano mai di scambiarsi ossequi e riverenze nell'ascensore, ma, dopo l'euforia della promozione di uscieri e cancellieri al rango di magistrati, misuravano i loro limiti e quelli dei loro colleghi, soffrendo sui dossier che si accumulavano. Il nostro direttore, il procuratore d'Algeri, un vecchio cancelliere, era un uomo intelligente, con una visione pessimistica della vita. Egli accolse con sollievo la prima promozione post-indipendenza dalla Facoltà di Diritto d'Algeri: quattro diplomati, tre maschi ed io, nel terzo anno dell'Algeria indipendente.

Ogni mattina gli uscieri aprivano le nostre porte senza bussare e gettavano a terra, davanti ai nostri tavoli di legno scadente, pacchi di dossier legati con una cordicella di canapa: dozzine di pratiche, più le lettere e le suppliche, a centinaia. Ogni prigionia, ogni tribunale aveva il suo burocrate, con il suo stile, con la sua scrittura, con i suoi errori di ortografia. In una richiesta di grazia, un detenuto della prigionia di El-Harrach scriveva: "Signor Ministro, mi prostro ai vostri piedi con grazia...". Una donna indirizzava al procuratore una querela per abbandono di famiglia: "Ho undici figli. Mio marito mi ha lasciata carica di famiglia". Erano molte le donne abbandonate dai mariti. Finché non venivano abbandonate, sopportavano tutto, affrontando fino in fondo la loro cattiva sorte. Dopo, ci scrivevano e venivano in tribunale il giovedì, giorno di ricevimento delle donne. Ero io a riceverle. Tutti i giovedì sera tornavo a casa distrutta da tanta miseria. Scoprii, con sbalordimento, lo stato di indigenza in cui si trovavano alcune di loro, come quella giovane contadina cacciata dal domicilio coniugale

sperduto tra i grandi agglomerati che circondavano la città di Algeri, di cui non conosceva l'indirizzo, da un marito di cui sapeva solo che si chiamava Mohamed e che lei stessa era figlia di un Mohamed, che abitava giù al villaggio, presso la montagna, e che era nata lì nella stagione dei fichi. Aveva i seni pieni di latte, allattava i figli quando fu cacciata da suo marito. Rimase tre giorni disperata fuori della porta di casa, prima di iniziare ad andare in giro per la città, con i seni duri come pietre. Un passante le aveva suggerito di recarsi al tribunale.

“Che devo fare, signor Procuratore?” – “Non lo so, il tribunale non è un centro sociale”. – “Lei non può restare così, con i seni pieni di latte, è pericoloso”. – “Mandatela all'ospedale!” – “Ma lei non sa neppure dov'è, ne chi è. Ci ha messo tre giorni per arrivare fin qui”. – “Non lo so, non lo so...”.

Il pessimismo del procuratore cresceva di giorno in giorno, ma egli non vedeva il nostro disastro che dalla porta della sua stanza. Non considerava la miseria sociale che piombava sulla città per mancanza di leggi, di giustizia e di politica. Ciò che lo turbava erano i processi e le istanze che si accumulavano. Le cause pendenti, come dicevano saggiamente i cancellieri, perché, oltre alle toghe, il Palazzo aveva conservato il linguaggio astruso della giustizia francese. “Non se ne uscirà mai!”. Parlava del tribunale, non dell'Algeria. A conti fatti, si trattava di un pessimismo moderato. Era anche un uomo coscienzioso, che la promozione al grado di procuratore maggiore rendeva modesto, fragile e simpatico. Diceva senza vergogna che era stato sopraffatto dalle condizioni del tribunale di cui aveva la responsabilità. La sua bestia nera erano i congedi per maternità. Si lamentava spesso con me: “Loro attendono la ripresa dell'attività giudiziaria per mettersi in congedo di maternità”. C'era una parte di verità in ciò che diceva. Le questioni giudiziarie erano continuamente rinviate *sine die*, ma c'erano numerose ragioni, e i magistrati non erano i soli responsabili. Un giorno, esasperata dalle sue lamentele, gli consigliai di stabilire una rotazione e di chiedere loro di prendere la pillola. Egli arrossì. Non è mai più venuto a lamentarsi delle gravidanze delle sue colleghe.

Prima di immergermi nella miseria delle donne che venivano in tribunale, ero stata al Ministero della Giustizia, Direzione della legislazione, dove si elaboravano le leggi sulla famiglia. Lì ho incontrato il mio primo “vecchio inascoltabile”, un tunisino in esilio, assunto dai fratelli maggiori per collaborare alla stesura del codice di famiglia. La nostra unica discussione finì male. I nostri uffici erano comunicanti. Venendo a sapere che era tunisino, mi ero avvicinata a lui fiduciosa, piena di speranza. Un po' sorpresa dal suo modo di vestire, una sovrapposizione di gandure<sup>18</sup>, e dalla sua

<sup>18</sup> La gandura è una sorta di tunica leggera, in lana o cotone, con o senza maniche.

età, un piccolo vecchio, gli dissi, malgrado tutto entusiasta: “Ammiro molto il presidente Bourguiba<sup>19</sup> e ciò che ha fatto per le donne tunisine”. – “Non mi parli di quell’uomo, ha tradito la nostra religione. Bourguiba sarà punito da Dio per ciò che ha fatto. L’Algeria non farà la stessa cosa...”.

Iniziò allora un discorso isterico, citando versetti, sentenze, minacce e promesse. Tutto questo, diceva, veniva dal Corano, che doveva essere per ogni cosa la nostra guida. Io soffocavo di collera: “Lei conosce l’Algeria? Lo sa che le donne si sono battute come gli uomini per la liberazione di questo paese?”. Silenzio. “Lei non conosce l’Algeria. Dunque mi guardi, mi faccia delle domande!”. Egli mi guardò a lungo e poi disse: “Lei non rappresenta le Algerine”. Anche lui, questo vecchio di un’altra età, arrogante, incolto, ammuflito nelle sue litanie polverose, senza alcuna conoscenza dell’Algeria, mi disconosceva. Peggio ancora, egli aveva ricevuto dal potere il diritto di farlo.

Il vecchio inascoltabile e la giovane contadina con i seni duri come la pietra furono le due figure tragiche che mi spinsero ad unirmi all’Unione nazionale delle donne algerine, l’UNFA, l’organizzazione di massa che si occupava della questione femminile all’interno del partito unico, il FNL, l’unico luogo autorizzato in cui potevo manifestare la mia collera e il mio desiderio di fare qualcosa. I giovedì della procura avevano l’effetto di un potente rivelatore della mia condizione di donna algerina. Ogni fine pomeriggio raggiungevo, piena di determinazione, il gruppo di lavoro sulle leggi di famiglia. Il compito era enorme, ma appassionante. Ciò che si tramava al ministero, da un lato, la miseria delle donne, dall’altro, mi ricaricavano, e ritrovavo gli slanci dei primi giorni, dei primi cortei, dei giorni del rimboschimento<sup>20</sup>, degli incontri in facoltà. Trovavo una causa da difendere, della quale non ero in grado di valutare l’influenza che avrebbe avuto su di me.

L’Unione si era sistemata in uno dei vecchi edifici haussmaniani che circondavano il Palazzo di Giustizia. Negli ampi uffici lasciati liberi da un

Normalmente a strisce colorate, o più semplicemente bianca, è portata soprattutto in Medio-Oriente e in Nord-Africa, anche se le origini del termine sono berbere.

<sup>19</sup> Habib Bourguiba (1903-2000), è stato il primo presidente della Repubblica tunisina dal 1957 al 1987. Il problema dell’educazione fu una delle sue priorità. Nel tentativo di differenziarsi dal mondo arabo e da quello musulmano, operò in favore dei diritti delle donne, proibendo la poligamia, legalizzando il divorzio e portando l’età in cui le donne potevano sposarsi a 17 anni. Nell’agosto del 1956 promulgò un Codice dello Statuto Personale, entrato in vigore il 1° gennaio del 1957, dove, in 213 articoli basati sul principio di uguaglianza e sulla riorganizzazione della famiglia, si davano alla donna diritti e protezione, riducendo così drasticamente i privilegi maschili e avviando di fatto un radicale cambiamento della società tunisina relativamente al rapporto tra i sessi.

<sup>20</sup> Campagna politica di quegli anni contro la deforestazione o desertificazione, che prevedeva anche un’opera di rimboschimento del territorio.

notaio la cui targa era ancora attaccata alla porta dell'ufficio, le stanze si succedevano in fila. Si faceva fatica a credere che ci si trovava in seno all'organizzazione di massa responsabile del problema principale del paese. I muri erano spogli e i mobili funzionali non avevano più alcuna funzione. Gli scaffali delle biblioteche erano senza libri né dossier. Eppure, era a tutta velocità e piena di rabbia che salivo la scala rimasta senza illuminazione dall'indipendenza. Ero stata accolta come una sorella minore dalla presidentessa, Néfissa L., e dalla segretaria generale, Mamy C. Le conoscevo bene e le ammiravo. Nazionaliste della prima ora, appartenevano alla vecchia società urbana e ai circoli che frequentavo. Erano ben disposte nei miei confronti; avremmo continuato insieme l'avventura del popolo algerino; avremmo sbarrato la strada ai vecchi inascoltabili; avremmo fatto in modo che mai più un bambino venisse strappato dal seno di sua madre.

Al momento della nostra prima riunione, mi diedero da leggere un libro, scritto nel 1940 da un'egiziana, sull'Islam e le donne. Ero sconcertata: perché questo vecchio libro? La guerra di liberazione, le donne che avevano lottato, le dichiarazioni fatte durante la guerra, quelle successive, le sorelle, le care madri che avevano dato tanto, tutto questo dunque non contava? E la realtà della condizione delle donne? Questo libro cristallizzò a lungo i motivi del mio risentimento. Esso si sforzava di dimostrare che l'islam aveva dato dei diritti alle donne e che era stato male interpretato. Esso si scontrava con il mio idealismo radicale, che faceva dell'uguaglianza di tutti e della libertà delle donne un diritto che non aveva bisogno di nessuna giustificazione. Tale era il mio bottino di guerra. A ciascuno il suo: per il colonnello Saddek la casa dei tedeschi, per me l'universalità dei diritti dell'uomo. Soprattutto, io ero pragmatica: che chimera un'interpretazione femminista del Corano! Messa di fronte all'avvilimento delle donne del mio paese e sistemata nel cuore del potere – non ero forse uno dei suoi apparati? – mi sentivo profondamente delusa. Le sorelle maggiori mi sconcertavano. Volevano dimostrare che il Corano era stato, per tredici secoli, interpretato male dai musulmani di tutte le latitudini, vissuti in ogni clima, sotto ogni forma di governo, socialista, capitalista, monarchico, repubblicano. Ricchi e poveri, analfabeti e letterati, tutti avevano arbitrariamente chiamato in causa a sostegno delle loro posizioni la religione e il profeta, proprio lui che ai suoi tempi aveva liberato le donne, che aveva proibito che si uccidessero le bambine, che aveva reso la poligamia impossibile, che aveva dato alle donne il diritto di gestire il loro patrimonio, di ereditare, che, e che, e che...

Dopo centinaia di arringhe dello stesso tipo, dopo tonnellate di parole e di carta, senza parlare della rabbia delle donne, che non è calcolabile, un solo uomo, Habib Bourguiba, il tunisino, aveva chiuso il becco ai vecchi inascoltabili, un solo uomo aveva messo fine alla subordinazione delle donne arabe, consustanziale all'Islam. Molto dopo, quando mi fu assegna-

to l'incarico di seguire un programma per l'uguaglianza delle donne in un'organizzazione internazionale, il vecchio presidente mi ricevette nel salone del suo palazzo di Cartagine. Accompagnavo un gruppo di donne arabe che avevo radunato a Tunisi. Egli mi tenne la mano durante tutto l'incontro e mi disse con un accento leggermente parigino: "Quando ho visto il vostro presidente, gli ho detto: 'Su vecchio mio, liberatele, liberatele, non abbiate paura!'". Era il nostro terzo presidente, Chadli il Sorridente. Come i due precedenti, fu inutile per le donne.

Non bisognava aspettarsi che corressi dietro agli esegeti del Libro. Avevo capito che sia quelli che erano contrari all'uguaglianza delle donne, che quelli che erano favorevoli ad essa trovavano nel Corano degli argomenti senza troppe acrobazie. Le donne uscivano sconfitte, e il paese con loro. Ma l'infelicità delle donne non interessava a nessuno, e le mie storie della procura d'Algeri caddero nel vuoto. Le sorelle maggiori non volevano capire che la poligamia rappresentava un abbandono della famiglia, che concepire un libretto di famiglia per quattro spose autorizzava gli uomini a cacciare donne e bambini con la benedizione di Dio. Bastava chiudersi la porta alle spalle, quando non erano le donne ed i bambini ad essere cacciati di casa, bastava adattare il loro libretto di famiglia e farci scrivere su il secondo, il terzo e il quarto matrimonio. Le nuove spose erano più giovani, vergini per di più. Con loro ricominciavano daccapo e dimenticavano la loro vita di miseria, le loro difficoltà sessuali. Le loro madri glielo avevano promesso, loro che facevano e disfacevano la vita dei figli per dimenticare che loro stesse non avevano avuto una vita degna di una donna. Gli uomini si lasciavano alle spalle delle giovani spose già usate e "cariche di famiglia", giovani donne con i seni duri come la pietra, che venivano a trovarmi il giovedì in procura.

Nella primavera dell'anno 1962 uscivo dal tribunale sotto il peso delle storie che avevo tentato di sbrogliare durante la giornata. Mi scontravo con la miseria, la legge e il costume. La nostra società era uscita malata dalla guerra. Noi sprofondavamo nella battaglia sul sesso degli angeli mentre avanzavano in file serrate le donne e i bambini abbandonati, le ragazze madri, la prostituzione, la violenza sessuale, la delinquenza giovanile. E si voleva fare della religione la regolatrice angelica dei mali che si moltiplicavano al ritmo di una popolazione che sarebbe raddoppiata in vent'anni! Davanti alla mia testardaggine nel provare a convincerle, la presidentessa e la segretaria generale, impietosite dallo stato in cui mi mettevano alcune discussioni, per consolarmi un giorno mi dissero: "Una delegazione di donne ceche è venuta ad informarsi sulla poligamia". – "Ma perché?" – "Hanno un gran problema di donne sole".

Piangete, sorelle mie algerine! Le responsabili dell'Unione delle donne prendevano parte alla messa in scena dei fratelli maggiori. Una strategia?

Forse. Ma la strategia è un gioco di cui si sa quando inizia e non si sa quando finisce. Le sorelle maggiori, e molte altre donne con loro, imboccavano fin dall'inizio della nostra storia, quando tutto era ancora possibile, la strada di mezzo che avrebbe condotto direttamente alla morte. Ho sbattuto la porta dell'UNFA. Più precisamente, ne sono uscita una sera per non tornarvi mai più. Era il periodo in cui costeggiavo i muri quando avevo delle idee ribelli. Ero ancora paralizzata dalle sorelle e dai fratelli maggiori. Mi sentivo in colpa. Loro facevano di tutto perché ciò accadesse. "Tu non conosci il popolo. Immagini che le donne algerine siano come te?", dicevano entrambi. La mia singolarità mi prese finalmente per mano. Terminai il mio stage e mi chiusi alle spalle le porte dell'UNFA. Avevo perso la speranza di cambiare le cose "qui ed ora" e dall'interno, come dicevano i giovani pionieri dell'"industria industrializzante". I miei eroi e le mie eroine perdevano la loro aura, ed io poco a poco mi allontanavo da loro. Non avrebbero cambiato il mondo. La liberazione delle donne, e la mia, sarebbe arrivata con quella di tutto il popolo, a cominciare dai suoi capi. Era necessario prima industrializzare il paese, era necessario prima educare i bambini, era necessario prima formare gli uomini, era necessario prima convincere le donne, era necessario prima liberare il terzo mondo dagli imperialisti e neo-imperialisti, bisognava fare la rivoluzione agraria... Mi imbarcai per la terra promessa con le sue felicità future, per molto tempo, e contro ogni ragione.

traduzione di G. Callegari

**femminismi  
postcoloniali e  
transnazionali**



**laboratorio di ricerca  
interdisciplinare**



a cura di Claudia Montepaone\*

*Omosessualità femminile nella cultura antica e moderna.  
Dibattito seminariale.*

Il seminario *Omosessualità femminile nella cultura antica e moderna* è nato dalla didattica di Storia greca per il Dottorato interdisciplinare in Studi di Genere dell'Università "Federico II" (a. a. 2007/2008), il cui tema era "spazio maschile/spazio femminile: matrimonio e cittadinanza nella città antica".

Si è scelto di partire dalla comunità spartana di età licurgica (VI sec. a.C.) e da un testo di genere biografico, *Vite di Licurgo e di Numa*, di Plutarco, autore tardo (I/II sec. d.C.), in cui confluiscono tradizioni di tipo differente (locali, orali, ecc.), anche di molto precedenti, di orientamento e ideologia contrapposti. Subito infatti, a proposito delle donne, è emersa la polemica antica, attribuita ad Aristotele (Plut., *Lyc.*, 14, 2), della contrapposizione della tradizione filo-ateniese con il sistema educativo spartano, responsabile delle caratteristiche di sfrenatezza e libertà attribuite a quelle donne. La deprecabile indipendenza, eccezionalità nei comportamenti "quasi maschili" della categoria femminile, infatti, sarebbe stata l'inevitabile conseguenza dell'ordinamento politico spartano: una comunità politica caratterizzata dal potere egemone di una classe maschile, chiusa – gli *Homoioi* (Uguali), gli Spartiati – fortemente militarizzata, accentrante diritti e doveri ai soli aventi diritto, strutturata su un sistema per classi d'età preposto alle varie articolazioni del potere, a cui dai sette anni in poi si affidava la formazione del cittadino maschio.

Dunque, essenzialmente due le caratteristiche forti di questo insieme: 1) vita collettiva tutta al maschile: *syssizi* (pasti in comune per cittadini adulti e non solo); *krypteia* (riti di formazione per i giovani, futuri cittadini); 2) necessità di controllare ed incentivare il sistema riproduttivo (matrimonio), garanzia di continuità ed inalterabilità del potere.

E le donne? Liberata della funzione primaria e pressoché unica di "garanti dell'ordine domestico", cosa facevano le donne a Sparta?

\* Claudia Montepaone insegna Storia greca presso la facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II". Tra i lavori scientifici più rilevanti: *Lo spazio del margine. Prospettive del femminile nella comunità antica*, (Roma 1999); "Ifigenia a Brauron", in F. Gentili - F. Perusino (a cura di), *Le orse di Brauron* (Pisa 2002).

Condividono al loro interno lo spazio amoroso in una qualche analogia con il mondo maschile, come qualche testo antico lasciava intravedere (Plat., *Lg.*, 630 c; Plut., *Lyc.*, 18, 9)? Di qui, l'ulteriore antica e moderna "accusa" di omosessualità? Ma nell'antico, per le donne come per gli uomini, tale valutazione (in sé non negativa) costituiva un fattore di esclusione?

Questi ed altri gli interrogativi riguardo all'omosessualità femminile, da parte del cosiddetto "laboratorio Antigone" che, segnato dall'intenzione di muovere dall'antico per indagare il presente, ha deciso un successivo passaggio: confrontarsi con il bel recente testo *Ipotesi gay: materiali per un confronto* (2006), curato da Olga Pozzi e Sarantis Thanopoulos, in cui si affronta, a partire dalla importante *Prefazione* dello psicoanalista Giovanni De Renzis, il tema dell'omosessualità secondo una prospettiva interdisciplinare e pluridisciplinare attraverso i contributi di Olga Pozzi, Sarantis Thanopoulos, Malde Vigneri, Fausto Petrelli (psicoanalisti); Riccardo Cortese (biologo), Marcello Massenzio (storico delle religioni). Infatti proprio dalla lettura di questo testo così ricco e stimolante è scaturita l'idea di un seminario che coinvolgesse i curatori stessi. La loro impostazione di fondo, enunciata nella *Presentazione* dell'opera, relativa al "diritto e alla necessità di continuare ad interrogare l'eroticismo e l'amore omosessuali, senza pretendere di inquadrarli in una visione d'insieme o di spiegarli", è stata assunta dal gruppo. Di qui, il libero e vivace incontro seminariale, avvenuto all'Università "Federico II" di Napoli il 12 aprile, la cui articolazione espositiva ha rispettato il percorso che il gruppo delle dottorande di psicologia e storia si era dato: partire dai contributi degli autori del volume *Ipotesi gay...*, assegnati nel rispetto dei relativi ambiti disciplinari, oltre che fornire brevi cenni su tale tematica in altri contesti culturali, mondo antico, da cui si era partiti, e mondo musulmano.

Questo breve testo rappresenta il "racconto" di tale esperienza attraverso il tentativo di restituire le voci dei partecipanti.

*Maria Luisa Martino, psicologa*, si è misurata con il contributo della psicoanalista Olga Pozzi, evidenziando come l'autrice, alla luce della propria esperienza clinica, proponga, criticamente, i principali contributi ed evoluzioni del pensiero freudiano, punti di snodo del percorso teorico-clinico del fondatore: a partire dalle problematiche relative alla definizione stessa di oggetto sessuale, e dell'omosessualità come espressione di "degenerazione", già delineate nel primo dei *Tre Saggi* (1905), e dalla concezione dell'omosessualità intesa come una forma di "autoerotismo" (secondo cui gli oggetti d'amore dell'omosessuale sarebbero "repliche" e "sostituti" della sua stessa persona infantile da lui amata come sua madre lo amò da bambino), fino alle elaborazioni successive, ricche di implicazioni complesse e talora contraddittorie.

Martino sottolinea come l'autrice abbia ben individuato l'importanza della progressiva apertura che Freud, grazie alla sua esperienza clinica, avrebbe continuato a mostrare (1932) rispetto al problema della omosessualità, promuovendo lo slittamento dal piano psicopatologico a quello antropologico e mettendo in evidenza come nell'omosessualità persistesse quella forma di attaccamento pre-edipico alla madre che per ambo i sessi costituisce la fase di transizione da superare, attraverso l'identificazione con il genitore del sesso opposto, al fine del raggiungimento dell'eterosessualità tipica dell'età adulta.

Pur critica sul pensiero freudiano Olga Pozzi – osserva ancora Martino – non disconosce che Freud, il quale sosteneva che l'omosessualità era una componente intrinseca e non aveva una “causa” in senso psicoanalitico, ugualmente ipotizzava l'esistenza di una “causa” che motivasse la *persistenza* di quest'ultima nell'età adulta: l'omosessualità sarebbe stata la conseguenza di un rapporto troppo stretto tra il bambino e la madre durante l'infanzia, ulteriormente alimentata dalla presenza di un padre debole. Secondo Olga Pozzi, nel pensiero freudiano vi sarebbe sempre stata una valutazione differente dell'omosessualità a seconda del genere sessuale. Infatti, per quanto concerne l'omosessualità femminile, sembrerebbe che le bambine abbiano accesso alla situazione edipica (Freud, 1932), ma che le disillusioni ricevute dal padre le facciano ripiegare verso il precedente complesso di mascolinità; mentre per l'omosessualità maschile vi sarebbe stato un vincolo relazionale troppo stretto, esclusivo ed erotico, con la madre.

A questo proposito Martino, a partire da alcune ricerche empiriche di I. Bieber (1977), che ritiene che l'ambivalenza dei ruoli genitoriali e la mancanza di un padre forte, in grado di fungere da terzo separatore della diade madre-bambino, costituiscano una “con-causa” della scelta omosessuale, sottolinea la necessità di considerare una pluralità di fattori. Questi studi avrebbero evidenziato, appunto, la presenza di una madre possessiva e dominante che esige eccessiva attenzione e premura dal figlio e soprattutto la presenza di un padre debole, distaccato e ostile, non in grado di riuscire ad incoraggiare la separazione e introdurre la legge. Pertanto lo squilibrio della partecipazione genitoriale allo sviluppo del bambino creerebbe degli ostacoli al processo di identificazione con il genitore dello stesso sesso.

*Elena Garritano, psicologa*, ha affrontato il tema più specifico dell'omosessualità femminile, a partire dai contributi di Sarantis Thanopoulos (“L'omosessualità come riparazione”) e soprattutto di Malde Vigneri (“La paura delle farfalle colorate”).

Thanopoulos ritrova spesso nella sua esperienza clinica storie di donne omosessuali intrise di odio nei confronti del padre per aver dato un figlio maschio alla propria madre. Questo particolare lo pone in continuità con il

breve saggio sulla psicogenesi di un caso di omosessualità femminile che S. Freud scrive nel 1920, nel quale l'orientamento della paziente viene ricollegato alla nascita del fratello minore durante la pubertà e interpretato alla luce della triangolazione edipica. Il padre della psicoanalisi, infatti, sottolinea in particolare il rapporto tra padre e figlia, ma non approfondisce le dinamiche collusive della coppia parentale né collega la scelta omosessuale all'odio per la madre (Petrelli, 2006). Secondo Thanopulos, però, in molti casi la gelosia edipica non c'entra perché le dinamiche attivate sono pregenitali: considerando che per lui il vero spartiacque della sessualità umana non è nel genere dell'oggetto del proprio orientamento sessuale, ma nella differenza tra autoerotismo e scelta oggettuale, l'omosessualità può essere interpretata come un tentativo di riparazione ed una soluzione più adeguata rispetto all'autoerotismo (che narcisisticamente esclude il riconoscimento dell'altro), nei casi in cui, durante il processo di separazione, la figlia ha dovuto difendersi dal fagocitante desiderio materno. Di fronte all'incapacità del genitore di accettare la differenza dell'*infans* imponendo intrusivamente una fusionalità ormai impropria, l'autoerotismo non è più una soluzione transitoria della libido in attesa del reinvestimento oggettuale, ma inizia a imporsi in modo dissociato e dominante. In questa ottica, l'omosessualità femminile sarebbe una cura e accanto al tentativo di arginare l'elemento fallico materno, autarchico e violento a discapito dell'aspetto maschile (semplicemente diverso e complementare), c'è il senso di un tradimento da parte del padre in quanto figura assente, che si palesa solo per separare traumaticamente la figlia dalla madre senza offrirsi come un oggetto di desiderio e investimento alternativo.

Se Thanopulos riporta ad una visione unitaria l'omosessualità tanto maschile quanto femminile, il contributo di M. Vigneri è specificamente dedicato al lesbismo, che l'autrice affronta a partire dalla storia e dal mito, oltre che in riferimento alla sua esperienza clinica. Vigneri vincola l'omosessualità femminile alla bisessualità: entrambe caratterizzate da momenti di difficoltà, crescita e dolore, sarebbero centrate sulla problematicità della differenza tra i sessi e le generazioni, con i percorsi identitari, quindi innanzitutto con le fantasmatiche genitoriali ed i rapporti familiari (il processo di scena primaria). Freud (1905) ricorda come la restrizione della scelta oggettuale a individui del sesso opposto sia da un lato il risultato auspicabile dell'integrazione di investimenti parziali e dall'altro il frutto di una limitazione socioculturale che ignora l'innata costituzione bisessuale dell'essere umano. Contemporaneamente, però, Vigneri sottolinea come una persistente bisessualità nell'adulto abbia per lo più il senso di una circolarità irrisolta: come scrivono anche Pozzi e Thanopulos, l'omosessualità femminile, che, a differenza di quella maschile, non possiede stereotipi culturali forti, potrebbe essere il risultato difensivo dell'intrappolamento in un

mondo di specchi, vissuto all'origine della propria vita emotiva nella continuità con il corpo e la psiche materni. Attraverso le storie di due sue pazienti, l'autrice cerca di spiegare il legame tra lesbismo e bisessualità – elemento di particolare originalità del suo contributo –: le esperienze eterosessuali sembrano farsi carico delle parti complementari ma escluse della modalità sessuale prevalente, a probabile testimonianza di una “riparazione” non completa e integrata. Al contrario, Thanopulos considera il desiderio omosessuale capace di veicolare e realizzare anche un desiderio eterosessuale.

*Filomena Tuccillo, psicologa*, ha affrontato il rapporto tra cultura e natura a partire dal contributo del biologo molecolare Riccardo Cortese, “Geni e preferenza sessuale”. Nessuno scienziato oggi potrebbe definire “contro natura” l'omosessualità, semplicemente perché in natura esiste (LeVay, 1994).

L'omosessualità, inserita nella prima edizione del *Manuale Diagnostico e Statistico dei Disturbi Mentali (DSM)* fra i “disturbi sociopatici di personalità”, è attualmente considerata solo una variante del comportamento sessuale e costituisce una condizione esistenziale complessa che può essere considerata da diverse angolature.

Cortese propone una panoramica dei principali contributi teorici alla questione dell'omosessualità dal punto di vista biologico. Così ricorda che per un certo periodo i ricercatori hanno sostenuto che la determinazione dell'orientamento sessuale fosse dovuta sostanzialmente alla quantità maggiore o minore di ormoni femminili (in particolare l'estradiolo) o maschili (testosterone). È, però, scientificamente dimostrato che uno squilibrio degli ormoni sessuali può causare ermafroditismo o gravi malformazioni, ma è ormai escluso che lo stesso squilibrio determini cambiamenti dei gusti sessuali.

Un altro approccio al problema riportato da Cortese pone l'attenzione sul ruolo svolto dagli ormoni nella fase di sviluppo fetale: si è pensato che gli agenti chimici responsabili dell'anatomia sessuale possano “modellare” anche il cervello e la scelta identitaria. Questa teoria non ha riscosso molto favore nei teorici e nei ricercatori, in quanto apparsa contraddittoria e non pienamente attendibile (Jovine & Scillig, 2001).

Inoltre, sono numerose le ricerche che rilevano nel fattore ereditario la causa dell'omosessualità, o studiando gli alberi genealogici di omosessuali maschi (Bailey et al., 1999) o analizzando il loro genoma. In questo ultimo caso, in particolare, nel 1993, il gruppo di ricerca guidato da Dean Hamer, del “National Institute of Health”, asserisce di aver individuato nella regione del cromosoma X, denominata “xq28”, contenente centinaia di geni, il gene determinante l'omosessualità, che quindi sarebbe trasmissibile solo per via materna.

Sebbene una maggioranza schiacciante di ricerche sull'omosessualità abbia focalizzato l'attenzione sul maschio gay, anche studi su famiglie lesbiche hanno prodotto dati positivi in appoggio al modello biologico (Bailey e Bell, 1993).

Altre ricerche hanno visto, invece, implicata la struttura cerebrale. Cortese cita la ricerca di Roger Gorski, dell'Università di Los Angeles, il quale nel 1977 ha notato che nel cervello dei topi il nucleo che determina il comportamento sessuale è più grosso nei maschi che nelle femmine, scoperta che è stata replicata da Laura Allen (1989) anche nel cervello umano. Il ricercatore olandese Dick Swaab nel 1991 ha rilevato la presenza nel cervello umano di un altro nucleo il quale non varia secondo il comportamento sessuale, ma secondo l'orientamento sessuale. L'idea dell'esistenza del "cervello gay" ha guadagnato nuovi consensi negli anni recenti in seguito alle ricerche condotte dal biologo Simon LeVay, il quale ha confermato nel 1993 l'esistenza di una differenza delle dimensioni di un'area dell'ipotalamo tra omosessuali ed eterosessuali, e ha avvalorato anche l'ipotesi di Swaab, riguardo la dimensione differente di un altro nucleo in base all'orientamento sessuale. Cortese, però, sottolinea l'importante replica di un altro ricercatore: questa tesi, infatti, è stata contraddetta da William Byne, il quale afferma che LeVay si è servito, per arrivare a tale conclusione, di cervelli di omosessuali maschi morti a causa dell'AIDS. L'ingrossamento dei due nuclei ipotalamici potrebbe quindi essere attribuito a disfunzioni ormonali dovute alla malattia, e non essere considerato come la causa innata del comportamento omosessuale.

Cortese, dopo aver citato un *pattern* di ereditarietà compatibile con la presenza di un gene che predispone all'omosessualità localizzato sul cromosoma X, scrive:

*È da sottolineare che tali osservazioni, anche se significative ed interessanti, rimangono delle stimolanti correlazioni, poiché nonostante un considerevole impegno da parte dei ricercatori, il gene o i geni responsabili della predisposizione all'omosessualità non sono ancora stati identificati. [...] quindi, invece di domandarci se l'orientamento sessuale ha una base biologica, è più interessante domandarsi se le differenze nell'orientamento sessuale riflettono principalmente differenze nell'esperienza sociale, o differenze in fattori biologici non correlati all'esperienza sociale (ivi, pp. 91 e 83).*

Filomena Tuccillo conclude il suo intervento ricordando che l'elenco delle teorie fino ad oggi proposte non è inutile, perché fa parte della storia della cultura, e contribuisce a spiegare il motivo della difficoltà di accettazione della persona omosessuale nell'ambito sociale.

*Il dibattito: le risposte dei curatori del testo, O. Pozzi e S. Thanopoulos, alle relazioni delle dottorande psicologhe.*

Olga Pozzi, partendo dalla considerazione di Freud (1905) in merito all'intrinseca bisessualità presente entro ogni individuo, ha sottolineato che le pulsioni omosessuali rappresentano un fenomeno normale e che componenti eterosessuali sono presenti in ogni omosessuale e viceversa. Infatti, secondo Freud (1905), queste ultime, una volta sublimite, andrebbero a costituire la base dell'amicizia tra persone dello stesso sesso. Ne consegue che un certo grado di omosessualità è necessario per lo sviluppo di una personalità eterosessuale. Freud, infatti, aveva parlato di "pensiero omosessuale presente in ogni nevrotico", evidenziando la grande importanza che le perversioni sessuali hanno nelle nevrosi.

Maria Luisa Martino ritiene che tutto ciò possa aver contribuito ad individuare la connessione delle devianze sessuali con la vita sessuale "normale" e l'assurdità della separazione degli omosessuali come un gruppo di specie particolare.

Tale apertura di prospettive è riscontrabile in una commovente lettera che Freud, nel 1935, inviò alla madre di un omosessuale americano, in cui egli non considera più l'omosessualità come sintomo di malattia – in quanto non scaturirebbe da un conflitto –, né, tantomeno, qualcosa di cui vergognarsi. Di conseguenza, diventa vana la possibilità di un trattamento psicoanalitico volto a reindirizzare il paziente verso la "normalità", contrariamente a quanto precedentemente teorizzato (Freud, 1905).

Riguardo, poi, all'importanza che il crocevia edipico gioca per lo sviluppo omosessuale, O. Pozzi, in accordo con Thanopoulos, sposta l'attenzione ad una fase antecedente la scena primaria. L'autrice sostiene infatti che l'epoca precoce in cui questa si colloca darebbe conto "della traumaticità delle possibili incidenze patogene sulla costruzione dell'identità sessuale così come della violenza, attiva e passiva, repressa o sublimata, che spesso si riscontra in area omosessuale e che troverebbe appoggio proprio in relazione alla triade costitutiva assegnata alla scena primaria: eccitazione, esclusione, rabbia" (ivi, p. 64).

Olga Pozzi ha poi suggerito come sia sempre utile riflettere sulla relazione tra pulsione e oggetto, che vedrebbe l'omosessualità posta tra il narcisismo e la scelta oggettuale. Il narcisismo in quanto ritiro della libido dagli oggetti e nel suo legame con il piano economico e costituzionale, sembrerebbe definire certi tipi di omosessualità e di perversioni-regressioni sia fisiologiche che patologiche. Questo però, secondo l'autrice, sposterebbe eccessivamente l'asse del discorso su componenti biologiche, definendo una costitutiva direzionalità della spinta oggettuale verso una serie di oggetti specifici e potrebbe rappresentare un canale fuorviante, nel caso in cui si è interes-

sati al senso e al significato dei processi, consci e inconsci, più che ad una concatenazione lineare di cause. Pertanto, la psicoanalista propende maggiormente verso l'ipotesi di un intreccio tra queste componenti che assumeranno forme e significati diversi incarnandosi nelle diverse soggettività.

Olga Pozzi si è poi soffermata, durante il dibattito, sull'esistenza di svariate tipologie di omosessualità. Ella, infatti, sostiene che non si può parlare di un'omosessualità al "singolare", bensì, al "plurale", in quanto ogni individuo è portatore di una propria storia personale e il fenomeno è così complesso da non poter essere ricondotto ad una sola tipologia generalizzante.

L'autrice, inoltre, sottolineando l'importante presenza della componente bisessuale entro ogni individuo, conclude, a partire dalla sua esperienza clinica, asserendo che:

*Gli omosessuali si trovano a vivere difficoltà psicologiche con maggior frequenza, da cui talvolta proviene la loro stessa scelta e che molte volte da essa derivano (...) proprio perché l'omosessualità non è in sé una patologia, ciò non ci esime dal riconoscere che le omosessualità, nella singolare vicenda di vita di uno specifico paziente, possano esserlo, come possono esserlo, senza scandalo né teorico né etico per nessuno, certe forme di vita eterosessuali (2006, p. 78).*

Thanopoulos, intervenuto nel dibattito per commentare la relazione di Elena Garritano, parte dalle proprie esperienze cliniche, senza pretesa di generalizzazione. Focalizza la discussione su una serie di questioni. In continuità con il pensiero di Freud e in accordo con il contributo di Pozzi, egli crede che esistano molte omosessualità, ma insieme a diverse eterosessualità (anche omosessuali, paradossalmente). Ritiene, infatti, che sostanzialmente le differenze di orientamento siano solo delle sfumature e che l'omosessualità, sebbene cerniera tra il maschile e il femminile, sia motivo di dibattito perché considerata un problema, soprattutto nel caso del lesbismo. Respingendo la determinante costituzionale come unica causa dell'orientamento omosessuale, ricorda che la relazione omofilica non è per questo meno intensa. Scrive Fausto Petrella nel suo contributo in *Ipotesi gay...*: "[...] è abbastanza caratteristico che il paziente omosessuale desideri che l'analista si pronunci a un certo punto su tale questione" (ivi, p. 202). Coinvolto nel dibattito sulla questione del vissuto controtransferale dello psicoanalista, Thanopoulos crede che in realtà sia un falso problema in quanto non esistono differenze significative tra l'analisi di un omosessuale e quella di un eterosessuale: il terapeuta dovrebbe considerare il paziente in sé e nella sua sofferenza, indipendentemente dall'orientamento. Se alcuni si recano in analisi proprio per affrontare un'omosessualità egodistonica, o conflittuale in relazione al proprio contesto socio-culturale, Thanopoulos ricorda la propria esperienza clinica sulla confusione sessuale di molti ado-

lescenti, spostata spesso su altre tematiche. Infine, richiamandosi alla conclusione del suo capitolo (p. 134), lo psicoanalista accenna alla personale convinzione che l'alta percentuale di omosessuali dall'inclinazione intellettuale e artistica rispetto alla popolazione generale, sia in relazione all'atto creativo che fa del loro orientamento una riparazione della castrazione.

Questa ultima ipotesi è stata contestata dallo studente Marco Palasciano. A suo parere, gli artisti costituiscono una componente minoritaria tra gli omosessuali, e gli artisti omosessuali sono probabilmente una minoranza. Questi ultimi sono forse maggiormente propensi, e incoraggiati dal proprio ambiente di riferimento, a esternare il proprio orientamento sessuale; di qui l'"equivoco" che vorrebbe gli omosessuali tendenzialmente creativi. Pur ribadendo la propria posizione in merito, Thanopoulos ha riconosciuto validità alle argomentazioni dello studente, ripromettendosi ulteriori approfondimenti.

Successivamente, *Maria Marchese, storica*, si è confrontata con il saggio in *Ipotesi gay...* di Marcello Massenzio, dal titolo "Il paradosso e la norma", relativo all'analisi del pensiero di Paolo di Tarso sull'omosessualità.

La dottoranda evidenzia come, per Massenzio, Paolo sembri condannare nella stessa misura l'omosessualità maschile e femminile secondo una fondamentale antinomia: Dio è giustizia, amore, tutto quanto è buono e retto; tutto quello che non risponde alla volontà divina è male.

Con la sua discesa tra i mortali e il supplizio della croce, Dio ci ha "comperati": non possediamo il nostro corpo. D'altronde, essendo Dio trascendente, l'immanenza ci allontana da Lui.

In questa ottica, il "polo negativo" dell'antinomia paolina, il "non-Dio", comprende sia il paganesimo che l'omosessualità. Entrambi distolgono l'uomo da Dio, ancorandolo all'immanenza, alla Natura. Se io venero un dio scolpito nel marmo, con caratteristiche antropomorfe e, magari, passioni umane, confondo Dio con la Natura. Così, il mio corpo, che è il tempio del Signore, non va profanato con l'omosessualità, che, essendo un atto contro natura e fine a se stesso, rappresenta la massima espressione di un voler "essere nel mondo" in modo estraneo alla dottrina cristiana. Il cristianesimo, che non a caso deride e condanna l'abitudine pagana di assoldare le prefiche ai funerali, propugna una vita oltre la morte come unica, "vera" vita. Quel che è peggio, l'omosessualità, ampiamente tollerata nella Roma pagana, è l'"aberrazione" più evidente di un mondo che i cristiani, nel I secolo d.C. (mentre Paolo scrive) non riescono ancora a convertire. Bisognava sconfiggere l'idolatria e preparare il mondo all'avvento, considerato prossimo, di Gesù Cristo. Come le prefiche, gli omosessuali erano gli esponenti più emblematici del mondo che Paolo voleva spazzar via prima che ci pensassero le schiere del Signore.

Ma Massenzio avverte:

*È, dunque, in rapporto a un contesto siffatto che vanno considerati criticamente le esortazioni e i giudizi di valore formulati dall'apostolo; se, al contrario, prevale la tendenza a valutarli in astratto, conferendo loro un valore assoluto, si finisce col trasformarli in assunti dogmatici, in precetti e norme di vita quotidiana che, una volta avulsi dalla situazione che li legittimava, sono privati della loro autonoma forza di persuasione: da ciò consegue che essi possono continuare a far presa solo se imposti e sostenuti con la forza del potere (ivi, p. 195).*

La dottoranda *Najlaa Mahboubi*, giurista, di origine marocchina, conclude il seminario arricchendolo con un contributo che parte dalla sua conoscenza diretta della cultura musulmana con un intervento sull'omosessualità nel diritto e nella società marocchina.

Da un punto di vista storico, le leggi islamiche sono state redatte nell'VIII secolo, si tratta dunque di leggi medievali. Tuttavia, sottolinea la relatrice, l'omosessualità è stata proibita, ma largamente tollerata in certe epoche della storia arabo-musulmana, soprattutto nel periodo degli Abbasidi, mentre negli Stati Uniti, ancora negli anni '80, un senatore poteva dichiarare "God has created Adam and Eve, not Adam and Steve". In un paese come la Francia, la sua depenalizzazione risale al 1982 e solo nel 1991, l'OMS (Organizzazione Mondiale della Sanità) la depennerà dalla lista delle malattie mentali.

Najlaa Mahboubi sottolinea con forza la sua convinzione che il Marocco sia un paese molto tollerante, ma si chiede anche perché allora le autorità marocchine e la società civile siano restie riguardo alla depenalizzazione dell'omosessualità e all'accettazione di tutte le sue componenti. La legislazione del Marocco non ne guadagnerebbe dal punto di vista della tolleranza se introducesse una "dose" di laicità, come è stato fatto in Turchia?

La questione è che il Marocco, nonostante ospiti diverse minoranze etnico-religiose, è un paese a maggioranza musulmana, la sua legislazione è ispirata dal Corano e l'omosessualità, proibita dall'Islam, rimane un tabù.

I giuristi lo chiamano attentato al pudore e al costume e l'articolo 489 del Codice Penale è severo riguardo gli omosessuali: "È punito con l'imprigionamento da 6 mesi a 3 anni e con un'ammenda da 120 a 1000 DH (cioè da 10,55 a 88 euro circa, cifra elevata se si pensa che corrisponde al salario medio di un impiegato), a meno che il fatto non costituisca un'infrazione più grave, chiunque commetta un atto impudico, o contro natura con un individuo del suo stesso sesso". In altri paesi islamici, le pene sono ancora più severe: nel 2001, accusati di omosessualità e di attentato al buoncostume, 23 egiziani sono stati condannati dall'Alta Corte di Sicurezza dello Stato, un tribunale eccezionale, da uno a 5 anni di carcere duro. Nel gen-

naio 2002, tre sauditi, accusati di omosessualità, sono stati condannati a morte e decapitati.

L'ultimo scandalo omosessuale ad aver provocato una viva polemica in Marocco è quello di un matrimonio tra due uomini, celebrato a Ksar El Kébir, il 19 novembre 2007. Chakib Benmoussa, ministro dell'Interno, ha commentato in Parlamento che si è trattato di una "festa personale contraddistinta da rituali ciarlatani che le persone in oggetto avevano costume di esercitare localmente".

Secondo una parte dell'opinione pubblica, l'amore tra due persone dello stesso sesso sarebbe una turpitudine importata dall'Occidente. Najlaa Mahboubi riporta la testimonianza di un parrucchiere omosessuale, libero di esprimere il proprio orientamento a casa come nel suo negozio, che preferisce la discrezione in pubblico per evitare le critiche di una società fondamentalmente omofobica e l'incessante bersagliamento della polizia. Parte della stampa si occupa attivamente della tematica omosessuale evidenziandone gli "scandali". Un articolo del quotidiano Attajdid, molto vicino al PJD, pubblicato il 14 giugno 2004, sostiene che l'omosessualità maschile:

*È un movimento lontano dall'essere spontaneo o disperso a livello internazionale, ma è un affare ben orchestrato e ben organizzato, guidato da organismi internazionali che hanno delle ramificazioni tra di noi, una sorta di cellule omosessuali dormienti comparabili alle cellule terroristiche legate ad Al Qaida.*

L'omosessualità sarebbe così, come suggerisce l'autore dell'articolo, pericolosa per la società marocchina quanto il terrorismo!

Per le associazioni marocchine che si battono per i diritti dell'uomo, è difficile esprimersi sul tema in mancanza di una posizione unanime, pur riconoscendo nell'omosessualità, stando a certe dichiarazioni, un diritto umano del quale un'organizzazione umanitaria dovrebbe interessarsi.

A proposito dello scandalo di Ksar El Kébir, ad esempio, l'AMDH, organizzazione marocchina contro l'odio e il razzismo (oggi sciolta), ha commentato: "Siamo contro qualsiasi odio basato sulla religione, la razza o le preferenze sessuali. Non possiamo che schierarci contro l'omofobia e siamo contro il risorgere di un discorso intollerante che non riconosce alcuna libertà individuale in nome della religione".

Insomma, il diritto marocchino non legittima l'esperienza omosessuale e il contributo di Najlaa Mahboubi mostra come questo sia ancor più vero per il lesbismo, che non trova riconoscimento e specificità né nel diritto né nel dibattito pubblico.

Dal canto loro, nei paesi occidentali si tende ad autorappresentarsi come una maggioranza eterosessuale che "accoglierebbe" una minoranza

omosessuale più o meno tollerata; i bisessuali, minoranza ancora più esigua, possono essere discriminati o derisi da parte di entrambe le categorie.

In conclusione, misurarsi con situazioni culturali “altre”, distanti nel tempo e nello spazio, ha rafforzato l’idea, nel gruppo del “laboratorio Antigone”, che l’omosessualità sia sempre storicamente determinata. Con questa convinzione dal mondo mussulmano si può tornare nuovamente al modello spartano in relazione all’omosessualità femminile e alla famosa osservazione (Plut., *Lyc.* 18, 9) di Plutarco: “A Sparta l’amore era ammesso al punto che anche le donne belle e oneste amavano le fanciulle; ma non esisteva la rivalità e la gelosia [...]”, ricordando, come sottolinea Maria Marchese, che l’omosessualità maschile a Sparta giocava un ruolo importante come fase transitoria nell’educazione dei giovani maschi futuri cittadini, a differenza di quella femminile apparentemente meno rilevante nella comunità politica laconica. Ma, si può estendere il caso spartano all’intera Grecia antica?

Delle poche voci femminili pervenutaci dall’antichità resta quella di Saffo. Nel suo amore per le allieve del tiaso sembra di ritrovare la funzione paideutica attribuita all’omosessualità maschile, con la quale condivide la differenza d’età tra amante e amata. Ma bisogna stare attenti a non assimilare l’omosessualità femminile greca a quella maschile, cercando similitudini che sono ancora oggi oggetto di dibattito tra gli storici: il sentimento di Saffo per le sue amanti sembra prescindere dal rapporto maestra/allieve.

D’altronde, l’idea maschile di omosessualità femminile non deve essere proprio lusinghiera se, nel *Simposio* di Platone (Plat, *Simp.*, 191 e) le lesbiche vengono associate alla figura dell’etera. Nel celeberrimo “mito delle metà”, raccontato da Aristofane, gli individui originari con caratteri esclusivamente femminili hanno generato *etairstriai*, ovvero, “eterucole”: secondo più di un traduttore, lesbiche.

Strano soprattutto alla luce delle osservazioni di Maria Marchese che ha mostrato come proprio la bisessualità degli Spartani sembrasse essere quello che ai leggendari tempi di Licurgo avrebbero chiamato “la norma”. Verrebbe spontaneo chiedersi ancora una volta cosa sia cambiato in questi secoli, e cosa cambi, se invece di viaggiare nel tempo ci muoviamo nello spazio, tra il Marocco e l’Italia dei nostri giorni. Probabilmente, più che di un cambiamento genetico oppure ormonale, definizione riduttiva secondo il contributo di Filomena Tuccillo, si tratta di un cambiamento di mentalità: gli interventi di Maria Luisa Martino e Elena Garritano sono stati finalizzati proprio alla valorizzazione dell’approccio psicologico che chiama in causa l’omosessualità non più come patologia, ma come il frutto di un percorso evolutivo, familiare e culturale, complesso e multideterminato, che apre ipotesi e non si esaurisce in un solo confronto.

## Bibliografia

- American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, Washington D.C., American Psychiatric Association, 1952.
- J. Bailey, A. Bell, "Familiarity of female and male homosexuality", in *Behavior Genetics*, 23 (4), 1993, pp. 313-322.
- J. Bailey, K. Dawood, L. Farrer, M. Miller, R. Murphy, R. Pillard, S. Trivedi, "A family history study of male sexual orientation using three independent samples", in *Behavior Genetics*, 29 (2), 1999, pp. 79-86.
- I. Bieber et al., *Omosessualità*, Roma, Il pensiero scientifico editore, 1977.
- C. Calame (a cura di), *L'amore in Grecia*, ed. it. Roma-Bari, Laterza, 1988.
- C. Calame, *I Greci e l'eros*, ed. it. Roma-Bari, Laterza, 1992.
- G. Duby (a cura di), *L'amore e la sessualità*, Bari, Dedalo, 1994.
- S. Freud, *Un ricordo di infanzia di Leonardo Da Vinci*, trad. it. in *Opere*, vol. VI, Torino, Bollati Boringhieri, 1910.
- S. Freud, *Introduzione al narcisismo*, trad. it. in *Opere*, vol. VII, Torino, Bollati Boringhieri, 1914.
- S. Freud, *Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile*, trad. it. in *Opere*, vol. IX, Torino, Bollati Boringhieri, 1920.
- S. Freud, *Alcune conseguenze psichiche della distinzione anatomica tra i sessi*, trad. it. in *Opere*, vol. X, Torino, Bollati Boringhieri, 1925.
- S. Freud, *Scritti sulla sessualità femminile*, trad. it. in *Opere*, vol. XI, Torino, Bollati Boringhieri, 1931.
- S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, trad. it. in *Opere*, vol. XI, Torino, Bollati Boringhieri, 1932.
- S. Freud, "Tre saggi sulla teoria sessuale e altri scritti (1900-1905)", *Opere*, vol. IV, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.
- D. Hamer, N. Hu, S. Hu, V. Magnusen, A. Pattatucci, "A linkage between DNA markers on the x chromosome and male sexual orientation", in *Science*, 261, 1993, pp. 321-327.
- A. Jovine, P. Scillig, "L'omosessualità femminile e le relazioni infantili con i genitori", *Psicologia Psicoterapia e Salute*, 7 (1), 2001, pp. 33-78.
- T. Laqueur, *L'identità sessuale dai Greci a Freud*, Roma - Bari, Laterza, 1992.
- S. LeVay, "A difference in hypothalamic structure between heterosexual and homosexual men", in *Science*, 253, 1991, pp. 1034-1037.
- S. LeVay, *Le radici della sessualità*, Roma - Bari, Laterza, 1994.
- A. Nunziante Cesàro, P. Valerio (a cura di), *Dilemmi dell'identità: chi sono? Saggi psicoanalitici sul genere e dintorni*, Milano, Franco Angeli, 2006.
- D. Petrelli, "Un caso di omosessualità femminile. Note e commenti su un caso senza nome", *Rivista di Psicoanalisi*, LII, 4, 2006.
- Platone, *Simposio*.
- Plutarco, *Vite di Licurgo e di Numa*.
- O. Pozzi, S. Thanopoulos (a cura di), *Ipotesi Gay. Materiali per un confronto*, Roma, Borla, 2006.
- G. Sissa, *Eros tiranno*, Roma - Bari, Laterza, 2003.

## *Sitografia*

“Sanihelp.it, 25.10.05, “Anche il cervello ha un sesso, e si ammala di conseguenza”.  
[http://spogli.blogspot.com/2005\\_10\\_01\\_archive.html](http://spogli.blogspot.com/2005_10_01_archive.html)

Interlingua in interlingua, Scientias Documento 2, Parte 2.  
<http://www.geocities.com/hkyson/directorio/scientias/html/scientias2pt2html.htm>

Note sulla transizione del ruolo di genere.  
[http://www.azionetrans.it/ripensare\\_gid\\_anne\\_vitale.html](http://www.azionetrans.it/ripensare_gid_anne_vitale.html)

**genere e formazione**



*La relazione padre/figlio nel processo formativo*

Ogni padre è anche figlio. Non vale l'inverso. Eppure neanche nella prima generalità la logica corrisponde al vissuto. Si può rimanere figli soltanto quando si è diventati padre. Alla corrispondenza genealogica non corrisponde direttamente quella simbolica e sociale, educativa e culturale. La relazione padre/figlio è una relazione di crisi. C'è sempre la crisi tra l'uno e l'altro. C'è sempre la critica. Il padre è padre del giudizio. È padre del discorso. La parola del padre è rivolta al mondo, al confronto, alla politica. L'etica è il discorso del padre ed è l'etica a rappresentare il campo di espressione della relazione di crisi. Il comportamento, i legami di amicizia, la riuscita e la sicurezza sociale. Sono questi i capitoli del discorso del padre al figlio. I libri di etica sono tutti dedicati ai figli, siano naturali o elettivi e finiscono sempre in gioia, parlano della felicità. Una conclusione rassicurante. Niente è però più fragile della felicità, niente di più sfuggente. I libri di etica si distinguono perché non lasciano traccia di memoria, sono labili, frangibili. L'etica corre parallela alla tragedia, quasi che la tragedia stessa sia a tal punto collegata da essere sempre la tragedia dell'etica. A tenerle distanti è la Legge, il piano giuridico sociale. E, tuttavia, quando la Legge interviene e sancisce l'interruzione della relazione di padre e figlio, allora la tragedia si distende sull'etica e la lascia affiorare come un sentimento lasciato senza memoria. Il figlio è chiamato a rispondere al padre sul piano giuridico. Su questo si dà la riuscita del discorso etico e dell'ascolto. Il padre tiene discorsi al figlio. Non parla al figlio se non come soggetto. Lo veste di discorsi, di consigli, di critica. Il figlio ascolta muto. Sente ed è assordante quel che sente. Il figlio parla al padre quando il padre è assente. I libri di etica non si ricordano. Non hanno trama. Sono fatti di proposizioni, di propositi e consigli. Sono senza storia.

Il rapporto padre/figlio in carcere fa emergere tutto questo con più evidenza. Eravamo raccolti nella sala detta della socialità, quella dove si tengono incontri ufficiali e dove si fa teatro. Sempre le manifestazioni ufficiali sono una messa in scena. Parlavo della verità e dicevo come non sia possibile parlarne se non in riferimento ad atteggiamenti, azioni e relazioni vere. Facevo l'esempio di quando si dice di qualcuno che è un uomo vero. Chiedevo quale fosse quella verità che rende "vero" un uomo.

La discussione si accese presto all'arrivo di un uomo. Ne ricordo il bel-l'aspetto che mi colpì insieme all'intelligenza sottile dei ragionamenti, alla

logica stringente delle sue considerazioni. Raccontò di come, al figlio che veniva al colloquio in carcere, dicesse che stava bene, che tutto andava bene. Lo diceva perché il figlio si sentisse bene. Lo diceva per non mostrare al figlio la sofferenza o un segno di debolezza. Gli risposi che a questo modo non aiutava il figlio, ma che anzi lo metteva sulla china delle sue scelte, che lui stesso non avrebbe mai accettato che il figlio potesse assumere. Si può essere forti nella debolezza, nella fragilità. La felicità è fragile, e chi è felice è forte della fragilità, ma non per questo può nascondersela e ingannare. Ma i figli sono ingannati dai padri. I padri ingannano se stessi davanti al figlio. Come comportarsi? Quale etica può esprimere il padre in carcere per il figlio e come è il rapporto di chi sta in carcere come figlio davanti al padre, quando viene al colloquio?

Discutevamo un giorno dell'essere buono. "Nessuno è buono", affermò deciso chi fino a quel momento aveva partecipato in silenzio e a distanza agli incontri. Gli chiesi se davvero non avesse mai conosciuto una sola persona che fosse buona. Rispose: *"Mio padre"*.

È un motivo che ritorna. Chi sta in carcere ha tradito il padre. Sente il tradimento. Il darsi ragione della pena passa per il riconoscimento della colpa di aver tradito il padre. Uno strano mescolamento questo tra il giuridico e l'etico, tra la legge e il valore, che passa per la relazione di famiglia, per la parentela. Sono tante le situazioni di chi in famiglia non ha seguito la strada che conduce in carcere, o che vi si trovano perché hanno seguito le "gesta" dei padri, il loro esempio. Ed anche in questo caso vale una misura. C'è anche chi in carcere si trova per difendere il padre, per avere cura del padre. Ed è sempre il padre alla fine, in un modo o nell'altro, a dare ragione della propria colpa, ad accettare la pena per giustizia giuridica.

Eravamo in un momento difficile di un altro incontro. Difficile perché non c'era attenzione. Si era ancora nella fase di diffidenza, sospetto e studio di chi si disponeva a parlare con loro. Erano in pochi. Sapevo che avrei ottenuto la loro attenzione, il rispetto dell'ascolto reciproco. Chiesi loro del padre, di quale fosse stato il loro rapporto e di cosa restava nel rapporto verso i propri figli. Cominciò quello che fino a quel momento era stato il più resistente a sciogliersi in parole proprie. Era fuggito di casa all'età di tredici anni. Lo fermarono i carabinieri in Toscana. C'era il padre. Immaginava che lo avrebbe picchiato. Non accadde. Nemmeno però ci furono parole tra loro. Le fughe continuarono. Il padre era un uomo rivolto al sociale, alle lotte per la terra. Stava poco in casa. Era tutto e solo lavoro.

Un altro raccontò che non aveva mai visto il padre. Solo qualche giorno prima di perderlo per sempre. Era stato tolto alla famiglia dai servizi sociali e messo in un collegio dove poteva rimanere fino all'età di dieci anni, poi un altro collegio, infine questo, il carcere, un collegio ancora. Cerca ancora adesso il padre.

Un altro il padre lo aveva conosciuto in carcere. Erano stati insieme per qualche mese. Lo avevano arrestato perché giudicato complice del figlio. Non era così. Lo scarcerarono. Col padre parlò quei giorni. Adesso lo vede al colloquio. Sente di averlo tradito. È un padre buono, capace di rispettare fino all'estremo le relazioni. Non lo ha mai rimproverato. La madre gli ha fatto da padre, gli è stata complice.

Il più figlio è un uomo dall'aspetto grande, alto, forte. Sempre sull'allegro e sull'esposizione di sé. Il padre lo ha sempre picchiato. Ha provato in tutti i modi a farlo lavorare in campagna. Lo ha picchiato in maniera violenta, dura. Quando è cresciuto ha fatto tanti scherzi e violenze al padre da non rendersene nemmeno conto. A sentire il suo racconto sembrava che parlasse di un vecchietto da prendere in giro, nemmeno di un fratello maggiore, ma di uno "scemo" di casa. La sua relazione al padre è stata vissuta come emancipatoria sul piano della violenza. È stata una relazione "riuscita" secondo la logica della linea "generativa" sulla quale si installa la funzione del padre che chiamava il figlio a continuare accrescendo la generazione. Un'eredità che deve essere salvaguardata e incrementata. Solo che dove non si danno sentimenti si dà la sola violenza che finisce per rappresentare la posta in eredità.

La relazione padre/figlio passa tra punizioni e consigli, tra colpe e responsabilità. È una relazione di risposta. Il padre ha colpa di dare la colpa. È inchiodato alla colpa, per quanto cerchi di ribaltarla in consiglio, con l'esempio o con le parole. Non sempre è esemplare, non sempre ha parola. Può mancare l'una, può mancare l'altra. Può non mancare né l'una né l'altra e restare ugualmente colpevole. La simmetria dall'altro capo porta il figlio ad esser inchiodato alla responsabilità e alla riuscita di un avanzamento secondo una logica "generativa" del padre. La responsabilità è in tale senso una messa in circolo della colpa. Alla colpa e alla responsabilità fanno riferimento il dolore e la pena, il dolore del padre per il figlio e la pena del figlio per il padre. Il ciclo generativo sulla linea padre/figlio segue una linea parallela, ma distante dalla linea padre/figlia. Se quest'ultima è protettiva, la prima è consegnata dalla sua funzione ad essere competitiva.

La linea genitoriale padre/figlio si sovrappone a quella naturale. È una linea educativa e su questo rapporto si sviluppa l'idea stessa di formazione. Al fondo della sua espressione è la continuità di genere. La pratica della formazione ha nella continuità la sua condizione, ma anche il suo fine.

I luoghi d'eccezione, come il carcere o le scuole del rischio e dell'emarginazione, sono luoghi in cui una tale continuità si è interrotta. Al fondo c'è l'interruzione della linea generativa padre/figlio che di fatto è il rischio stesso della formazione educativa. Se nei luoghi d'eccezione è evidente, non manca in ogni altro luogo educativo. La sua fragilità è sempre attiva. L'emergenza educativa è l'effetto di una tale fragilità sempre più evidente.

Le indicazioni di una “formazione continua”, *long life learning*, sono espressione di una crisi della continuità formativa, altrettanto quanto le indicazioni sull’educazione degli adulti sono espressione di una crisi della “pedagogia”, intesa come educazione alla tradizione e alla trasmissione generazionale dei valori di identità di un paese.

Ai valori d’identità di un paese si sostituiscono i valori dell’integrazione. Ciò richiede un’altra relazione tra generazioni differenti e tra generi differenti, ma anche una nuova espressione della formazione educativa che scopra una nuova linea generativa. Se si lascia alla formazione il valore della produzione, si perde il valore educativo che solo la rende tale. Bisogna allora che la si intenda come una formazione non produttiva, ma generativa, e ciò comporta sul piano educativo, come su quello etico, una nuova espressione dei legami di genere.

*Il canone letterario nei libri di testo*

*Enrico IV salì sul trono d'Inghilterra, con sua grande soddisfazione, nell'anno 1399 [...]. Si deve supporre che Enrico fosse sposato, dal momento che sappiamo di certo che ebbe quattro figli, ma non è in mio potere informare il lettore su chi fosse sua moglie [...]. Ad ogni pagina, litigi di papi e imperatori, guerre e pestilenze. Gli uomini in genere sono dei buoni a nulla e le donne, praticamente non ci sono mai: è una noia mortale.*

Jane Austen, *La storia d'Inghilterra dal regno di Enrico IV alla morte di Carlo I.*

Nel 1972 Umberto Eco e Emma Bonazzi lanciano un'interessante sfida: analizzare i libri di testo delle scuole elementari – italiane – con un occhio più critico, *decostruendo* molti dei messaggi trasmessi<sup>1</sup>. Le ricerche

\* Marcella Varriale ha conseguito il Dottorato di ricerca in Studi di Genere presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II". Ha pubblicato *"Enfin l'Italie combat": Louise Colet patriota italiana*, in L. Guidi (a cura di), *Vivere la guerra. Percorsi biografici e ruoli di genere tra Risorgimento e primo conflitto mondiale*, Napoli, ClioPress, 2007.

<sup>1</sup> E. Bonazzi, U. Eco, *I pampini bugiardi. Indagine sui libri al di sopra di ogni sospetto: i testi delle scuole elementari*, Rimini, Guaraldi, 1972. Vi si sostiene che i bambini sono educati ad una realtà inesistente, fatta di luoghi comuni, di comportamenti acritici. I libri di testo parlano infatti dei poveri, del lavoro, degli eroi, della Patria, della famiglia, della religione, della scienza, e così via, ma in modo falso e grottesco. Per esempio, la famiglia ideale è presentata come povera, senza alloggio e cibo, con la donna schiava del proprio ruolo di moglie e madre. Secondo gli autori sembra che "il compito fondamentale del libro scolastico sia fare accettare ai bimbi più indigenti la propria condizione familiare" (p. 67). Già nel 1966 Carlo Bascetta aveva analizzato numerosi testi della scuola elementare, mostrando l'inadeguatezza dei contenuti e dei messaggi trasmessi ai bambini in alcune discipline, quali la storia, le scienze e la grammatica. Per quanto concerne la storia, ad esempio, si ricava un'immagine cristallizzata delle vicende passate: i Romani appaiono come una commistione di crudeltà e virtù; i Persiani come un popolo di presuntuosi; i Greci sono invece ridotti al gruppo della forza (Sparta) e a quello dell'intelligenza (Atene). Ma, soprattutto, la narrazione storica si presenta come intreccio di lotte tra buoni e cattivi. Cfr. C. Bascetta, *La lingua nei libri di testo. Esame comparativo*, Roma, Armando, 1966.

successive hanno posto in esame soprattutto i testi della scuola elementare e della scuola media inferiore<sup>2</sup>.

In questa sede si analizzano alcune antologie adottate nel primo biennio delle scuole medie superiori per verificare se e quante scrittrici – di diversi generi letterari – siano state inserite, e mostrare in tal modo quale compito venga attribuito alle scrittrici stesse e quale messaggio si trasmetta alle studentesse e agli studenti<sup>3</sup> sui ruoli di genere<sup>4</sup>.

Le donne spiccano come autrici di romanzi *gialli* e *horror*. In un'antologia adottata per il ginnasio (A)<sup>5</sup> incontriamo tre donne – su cinque autori: Peters Ellis (pseudonimo di Edith Pargeter), Patricia Cornwell, Danila Comastri Montanari. Nella sezione del *romanzo nero e gotico* sono inclusi due brani tratti da opere di due scrittori e due tratti dalle opere di Jean Rhys – pseudonimo di E. G. Rees Williams – e di Virginia Woolf.

Nel biennio di un liceo socio-psicopedagogico è stato adottato un libro (B) che annovera nel genere *fantasy* due brani di autrici – Marion Zimmer Bradley e Joanne K. Rowling – su tre riportati. Nel modulo *horror* al fianco di tre autori incontriamo Mary Shelley con un brano tratto

<sup>2</sup> Si veda Commissione femminile triconfederale di Ferrara, “I ruoli nei libri di testo per la scuola media inferiore e superiore”, in AA.VV., *Perché la stampa femminile*, Ferrara, Bonovolenta, 2006, pp. 143-152; I. Biemmi, *Sessi e sessismo nei testi scolastici. La rappresentazione dei generi nei libri di lettura delle elementari*, Firenze, Consiglio Regionale della Toscana Commissione regionale per le pari opportunità donna-uomo, 2006.

<sup>3</sup> Nelle sue opere *Raccomandazioni per un uso non sessista della lingua italiana* (1986) e *Il sessismo nella lingua italiana* (1987), Alma Sabatini, dopo aver osservato le numerose forme di sessismo nella nostra lingua, propone una serie di raccomandazioni, tra cui quella di dare la precedenza al femminile nelle coppie oppositive uomo/donna (ad esempio: non dire sempre “fratelli e sorelle”, ma alternare “sorelle e fratelli” e “fratelli e sorelle”). I. Biemmi, cit., pp. 21-40.

<sup>4</sup> La categoria di *genere* implica una nozione relazionale che analizza il maschile e il femminile. Respingendo la netta separazione delle due sfere maschile/pubblico e femminile/privato, il *genere* studia la reciprocità di uomini e donne nella storia, nella letteratura, nell'antropologia, nella filosofia, nella psicologia, ecc. Sulla categoria *genere* si veda: J. W. Scott, “Il ‘genere’: un'utile categoria di analisi storica”, in *Rivista di storia contemporanea*, n. 3, 1987, pp. 560-586; S. Piccone Stella, C. Saraceno (a cura di), *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, Bologna, Il Mulino, 1996.

<sup>5</sup> Si adoperano le lettere dell'alfabeto per indicare i testi presi in esame: si tratta di antologie effettivamente adottate nei bienni delle scuole medie superiori di Napoli tra il 2001 e il 2006. Il testo A: V. Lazzaroni, L. Rolla, *Parole di carta*, Torino, Il Capitello, 2004; B: A. Flocchini, G. Leucadi, *Avventure nei testi. Antologia per il biennio*, Milano, La Nuova Italia, 2004; C: S. Nicola, G. Castellano, I. Gerano, *Le forme e i messaggi*, Torino, Petrini, 2002; D: A. Mariotti, M. C. Sclafani, A. Stancanelli, *Come petali...*, Messina-Firenze, D'Anna, 2006; E: M. T. Buongiorno, L. Bardo, S. Criscuolo, M. A. Morfino, *La piuma e la tastiera. Antologia di italiano per i bienni*, Napoli, Loffredo, 2001; F: C. Riccadi, T. Giorni, V. Cantoni, *Futura. Antologia europea*, Milano, Mondadori, 2006.

dal celeberrimo *Frankenstein* e in quello *poliziesco* Agatha Christie accompagna altri tre autori.

Mary Shelley e Agatha Christie figurano anche in altre due antologie (C e D) – adottate, rispettivamente, in un istituto professionale per il turismo e in un istituto professionale per il commercio – nella sezione *giallo e horror*.

Completamente assenti dal genere *epica*, le scrittrici sono annoverate invece nel *diario personale* – Katherine Mansfield –, nel *diario memoriale* – Rosetta Loy e Assia Djebar –, nell'*autobiografia* – Rita Levi Montalcini –, nel *romanzo psicologico* – Jane Austen.

Dall'esame dei primi tre testi appare che le donne non si siano cimentate in altri generi letterari, come il *romanzo storico*, *d'avventura*, *realistico*, *psicologico*<sup>6</sup>. Soltanto l'antologia D iscrive nel *romanzo storico* un brano di Silvana La Spina tratto da *La creata Antonia*, dal titolo *Ammazzatemi, ma io leggerò*. La vicenda parla della giovane aristocratica Antonia costretta alla monacazione, che si ribella al suo destino e inneggia alle opere rivoluzionarie di Rousseau. Ma qui notiamo un paradosso: il filosofo francese a cui la scrittrice si richiama è proprio colui che, nel suo romanzo pedagogico, *Emilio*, ha gettato le basi di una doppia morale, di una duplice educazione: una per l'uomo – Emilio – e una per la donna – Sofia. La medesima antologia è l'unica ad annoverare nel genere *romanzo realistico* un'autrice italiana: Anna Maria Ortese con un brano tratto dal celebre *Il mare non bagna Napoli*.

La *poesia* sembra poi espressa solo attraverso voci maschili. Uno dei tre libri (C) annovera solo una donna – su quarantatré poeti italiani e stranieri: Saffo. Nell'antologia destinata al liceo socio-psicopedagogico (B) si citano solo due poetesse – contro i trentotto poeti italiani e stranieri: Anna Achmatova – poetessa russa vissuta tra il 1889 e il 1966 – e Patrizia Valduga. Quest'ultima compare anche nel primo dei libri analizzati (A). I suoi versi, che trattano dell'amore, della morte, dei dolori dell'esistenza, affiancano quelli di Alda Merini in una piccolissima sezione dal titolo *Amore e morte nella poesia al 'femminile'* all'interno di un ampio tomo dedicato al *percorso poesia*, nel quale le voci maschili sono ben ventitré.

L'unica antologia (D) che ha offerto un certo spazio alle donne nei generi *romanzo storico* e *romanzo realistico*, dopo un excursus sul genere *poesia* dalle origini sino ai nostri giorni con circa trenta autori – italiani e stranieri – include delle poetesse, ma in una sezione marginale dall'emblema-

<sup>6</sup> Sull'importanza delle scrittrici nella storia del romanzo europeo: D. Spender, *Mothers of the novel. 100 good writers before Jane Austen*, London, Pandora, 1986. Spender è anche autrice di *Invisible women. The schooling scandal*, London, Women's Press, 1989.

tico titolo *Poesia al femminile*<sup>7</sup>. Questo testo sembra volerci dire che ci sono donne che nel corso della storia si sono cimentate nella *poesia*, ma che i contenuti e gli stili delle loro opere non possono essere raffrontati con quelli maschili: sono di un genere a sé stante, una sezione separata.

Uno dei testi antologici (C) include anche un fascicolo dal titolo *Scuola di scrittura: scrivere di sé; scrivere un testo giallo*, con l'obiettivo di guidare gli studenti dei due sessi nella stesura della propria autobiografia e di un romanzo giallo. Sono citati piccoli stralci di numerose opere: nella prima sezione – *scrivere di sé* – si menzionano sette autrici italiane e straniere – Isabel Allende, Anna Maria Mori, Natalia Ginzburg, Susie Morgenstern, Christine Nöstlinger, Anna Frank, Lidia Ravera – e solo tre autori; mentre nella seconda sezione – *scrivere un giallo* – solo tre autrici straniere – Alicia Gimenez-Bartlett, Mary Shelley, Margaret Mahy – e dodici romanzi.

Le antologie prese in esame trasmettono a ragazze e ragazzi delle scuole medie superiori un canone letterario ben preciso: le poche donne – per lo più straniere – che si sono cimentate nella scrittura, hanno parlato di sé e del privato, solo qualche volta hanno esordito nel *romanzo giallo*, *horror* e *poliziesco*.

E le scrittrici dell'Ottocento recentemente antologizzate da Francesca Sanvitale<sup>8</sup>? E i racconti veristi di Matilde Serao? E le poesie di Giuseppina Guacci Nobile e di Ada Negri? E i romanzi autobiografici di impegno femminista di Sibilla Aleramo?

Prendiamo in esame una quinta antologia (E) – adottata in un altro istituto professionale per il commercio – che consta di quattro tomi. Nel primo, dedicato a *La vita quotidiana*, sono racchiusi testi di diverso tipo: articoli di giornale, curricula vitae, articoli della Costituzione italiana, messaggi pubblicitari, e così via. Tra questi solo due articoli sono redatti da donne: uno è firmato da Serena Dandini, l'altro – pubblicato su *Grazia* il 6 dicembre 2000 da Isabella Bossi Fedrigotti – presenta un titolo interessante: *Prime della classe "bocciate" dalla vita?*. La giornalista analizza il rapporto tra gli ottimi risultati che le ragazze conseguono a scuola e quelli sconfortanti che incontrano nel mondo lavorativo. Le cause, a suo avviso, vanno rintracciate nella naturale disposizione femminile all'obbedienza e nella quasi totale assenza di hobbies (in particolare gli sports) coltivati dalle ragazze: tutti elementi che consentono alle scolare una maggiore propensione agli studi a cui si accompagna però un insuccesso nella vita. Nel

<sup>7</sup> Le scrittrici sono: Sibilla Aleramo, Antonia Pozzi, Margherita Guidacci, Sylvia Plath, Alda Merini, "Anonima".

<sup>8</sup> F. Sanvitale (a cura di), *Le scrittrici dell'Ottocento. Da Eleonora De Fonseca Pimentel a Matilde Serao*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1995.

mondo del lavoro, dove non vige la meritocrazia, ma le raccomandazioni e i favoritismi, le donne non riescono a emergere. L'articolo – che denuncia in maniera, a mio giudizio, molto superficiale il ruolo delle donne nell'universo lavorativo<sup>9</sup> – sembra annunciarci che l'intero testo antologico avrà uno sguardo attento ai temi di genere: le nostre speranze sono presto deluse. Negli altri tre tomi – *La narrazione*, *La poesia* e *L'emozione e la scena* – romanzi, novelle, poesie, lettere, testi teatrali e cinematografici sono firmati solo da uomini.

Ancora una volta le donne emergono unicamente come autrici di scritture intime: il *diario* – Samantha Rugen e Helen Fielding – e l'*autobiografia*. Qui compaiono Christiane Vera Felscherinow – nota protagonista di *Noi ragazzi dello zoo di Berlino* –, Sibilla Aleramo con *Una donna*, e Simone de Beauvoir con *Memorie di una ragazza perbene* e *L'età forte*.

L'ultima antologia analizzata (F), adottata per il biennio del liceo scientifico, inserisce all'interno di ogni unità d'apprendimento una piccola sezione dal titolo *Temi del presente*, in cui si affrontano, riportando brani di importanti autori, questioni di attualità: *La natura e noi*, *Raccontare la storia oggi*, *Che cos'è la libertà?*, *La passione e l'eccesso*, e così via. Nell'unità d'apprendimento *La poesia d'amore europea*, dopo aver analizzato i versi di Guglielmo D'Aquitania, Dante Alighieri, Francesco Petrarca, Luis de Góngora, Aleksandr Puškin, Fabrizio De André, si aggiunge una parte sulle *Poetesse innamorate*: Saffo, Emily Dickinson, Wislawa Szymborska, Vivian Lamarque sono le uniche scrittrici riportate. Segue poi la scheda *Temi del presente: Donne e società*. Vi si dichiara che con il disgregarsi delle vecchie strutture sociali le società occidentali hanno visto crescere la partecipazione femminile in ogni settore della vita sociale, le donne hanno conquistato parità giuridica e diritti in grado di tutelarle come madri e come lavoratrici. Tuttavia, come mostrano i due brani antologizzati, la battaglia per considerare la donna una persona a pieno titolo continua. Un'intervista a Wangari Maathai, leader del movimento ecologista keniano e premio Nobel per la pace nel 2004, denuncia la situazione dell'Africa contemporanea: povertà, guerre, malattie, degrado ambientale e soggezione femminile costituiscono un unico grande problema, il sottosviluppo. Per costruire la democrazia, secondo Wangari Maathai, bisogna assicurare pari opportunità a tutti: la lotta per l'emancipazione femminile passa attraverso la conquista dei diritti dell'individuo – salute, istruzione, salvaguardia della persona. L'altro brano è tratto da un articolo giornalistico firmato da

<sup>9</sup> Per un'analisi più strutturata sull'argomento si rimanda a I. Bison, M. Pisati, A. Schizzerotto, "Disuguaglianze di genere e storie lavorative", in S. Piccone Stella, C. Saraceno (a cura di), cit., pp. 253-279.

Anna Masera: *Dove le donne non osano spingersi*. Il mondo dell'informatica appare un settore in cui la presenza femminile è piuttosto scarsa e la ragione viene additata nel fatto che il lavoro informatico è a tempo pieno e per questo difficilmente compatibile con la vita delle donne, divise tra casa, famiglia, figli e lavoro.

Questa antologia sembra mostrare una maggiore attenzione a questioni di genere, ma si continua a parlare di donne come di un universo separato da quello maschile. Ne è conferma il fatto che *Donne e società* viene affrontato come un tema di grande attualità e che le poetesse sono incluse in una sezione diversa da quella dei poeti. Nell'introduzione dal titolo *Donne che cantano l'amore* le autrici si sono così rivolte agli studenti:

*Ti abbiamo proposto fin qui testi di poeti che, con diverse tonalità e forme espressive, hanno cantato la donna amata e i propri sentimenti verso di lei. La storia della poesia è però ricca di voci femminili, sporadiche finché la donna ha occupato un ruolo secondario nella società e nella cultura, sempre più numerose a mano a mano che faticosamente conquistano (ma non dappertutto e spesso non abbastanza) diritti, autonomia, autorevolezza<sup>10</sup>.*

Tuttavia, le scrittrici prese in esame nei tre tomi dell'antologia sono pochissime rispetto alla componente maschile. Nell'unità *Passione in versi*, su quattro poeti solo uno è donna: Daria Menicanti; ne *La narrativa fantastica* solo Mary Shelley su sei autori; ne *La narrativa della memoria* compare Anna Frank su sei autori. Il rapporto è invece uno su sette sia in *Raccontare la società. Il realismo*, con la figura di Elsa Morante, che in *Alla scoperta di se stessi: la narrazione psicologica*, dove appare Katherine Mansfield. Nessuna autrice è citata nei generi comico, giallo, romanzo di formazione, epica.

Il messaggio che trasmettono le antologie prese in esame è molto chiaro. Le donne nel corso della storia letteraria italiana e straniera si sono dedicate esclusivamente a temi e generi legati al mondo domestico e privato. Gli uomini, invece, si sono cimentati, raggiungendo i massimi livelli, in quelli legati alla sfera pubblica. La dicotomia tra le due sfere viene così avallata anche dalla scuola, da quella stessa istituzione che dovrebbe trasmettere valori di comprensione e di riconoscenza delle *diversità*. La scuola continua a trasmettere la separazione netta dei ruoli attraverso la falsa neutralità di un sapere che si esprime attraverso un'unica voce – quella maschile – che si pretende *universale*.

Certamente le donne, quando hanno iniziato a scrivere, hanno rappre-

<sup>10</sup> F, p. 78.

sentato un mondo a loro più vicino<sup>11</sup>. Eppure numerose scrittrici hanno affrontato temi politici e sociali, come la principessa Cristina Trivulzio di Belgioioso – che ha combattuto ardentemente al fianco dei patrioti per la costruzione della nostra nazione nel corso del Risorgimento<sup>12</sup> –; hanno scritto versi d'amore, come Gaspara Stampa; si sono dedicate all'arte epistolare quotidianamente<sup>13</sup>, come Caterina da Siena<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Virginia Woolf osserva che le donne non hanno un ambiente tutto proprio dove poter scrivere e nel salotto, dove trascorrono la maggior parte della giornata, iniziano a scrivere le prime opere, i primi romanzi, raccontando ciò che è loro più vicino. V. Woolf, *Una stanza tutta per sé*, Milano, Il Saggiatore, 1963.

<sup>12</sup> Fondatrice di asili per bambini, mense per i poveri e case per i contadini, nel 1848 Cristina di Belgioioso entra a Milano a capo di un'armata formata da patrioti napoletani per appoggiare i lombardi insorti contro l'Austria. L'anno seguente è nominata da Mazzini responsabile del Servizio Sanitario nella Repubblica Romana. Partirà poi alla volta della Turchia, dove osserverà le condizioni di vita delle donne nell'harem. Sulla sua figura si vedano: M. De Leo, F. Taricone, *Le donne in Italia. Diritti civili e politici*, Napoli, Liguori, 1992; G. Morandini, *La voce che è in lei. Antologia della narrativa femminile italiana tra '800 e '900*, Milano, Bompiani, 1997.

<sup>13</sup> Solo il testo D include – al fianco di numerosi scrittori – nel genere *epistolario* un breve saggio della corrispondenza tra Sibilla Aleramo e Dino Campana, nel *romanzo epistolare* Natalia Ginzburg con la sua opera *Caro Michele*, e nel *saggio epistolare* Oriana Fallaci con *La rabbia e l'orgoglio*.

Studi recenti hanno dimostrato che la lettera è, tra i diversi scritti di donne, il genere più diffuso. “Documenti dei sentimenti” le lettere sono congeniali alle donne, che le adottano come strumenti per la comunicazione familiare, religiosa, amorosa e culturale. Pertanto, i documenti epistolari diventano degli importanti “pezzi di storia”, poiché rendono visibile ciò che le altre fonti eludono: ci trasmettono non solo notizie di politica, ma anche notizie riguardanti la sfera familiare e sociale, riflessioni morali, religiose, culturali, insegnamenti, raccomandazioni, consigli, esortazioni allo studio e alle letture, descrizioni della socialità. Le donne si cimentano nella scrittura epistolare non solo per dar spazio alle proprie confessioni e ai propri affetti, ma soprattutto perché vi individuano una sorta di prova letteraria. La stessa Virginia Woolf ha osservato: “L'arte epistolare è spesso l'arte della saggistica camuffata. Ma così com'era, era un'arte che una donna poteva praticare senza rinnegare il proprio sesso. Era un'arte che si poteva mandare avanti irregolarmente, al capezzale di un padre ammalato, fra mille interruzioni, senza suscitare commenti, anonimamente, per così dire, e spesso con la pretesa che servisse a uno scopo di qualche utilità”. Cit. in E. Rasy, *Le donne e la letteratura*, Roma, Editori Riuniti, 1984, p. 120. Su donne e arte epistolare si vedano: M. L. Betri, D. Maldini Chiarito (a cura di), *Dolce dono graditissimo. La lettera privata dal Settecento al Novecento*, Milano, FrancoAngeli, 2000; R. Bizzochi, “Sentimenti e documenti”, in *Studi storici*, n. 2, aprile-giugno 1999, pp. 470-486; R. Bizzochi, G. Calvi, A. Contini, “La scrittura epistolare femminile”, in *Quaderni storici*, n. 104, 2, 2000, pp. 505-519; G. Zarri (a cura di), *Per lettera. La scrittura epistolare femminile tra archivio e tipografia nei secoli XV-XVII*, Roma, Viella, 1999; A. Russo, “Nel desiderio delle tue care nuove”. *Scritture private e relazioni di genere nell'Ottocento risorgimentale*, Milano, FrancoAngeli, 2006.

<sup>14</sup> Sulle numerose testimonianze letterarie femminili si rimanda a G. Morandini,

Come ha osservato Irene Biemmi per i testi di lettura delle scuole elementari, si ha la sensazione di trovarsi dinanzi ad un mondo unicamente maschile: le donne scivolano nell'oblio. Questa *invisibilità* femminile<sup>15</sup> sembra sottolineare, nel caso dei testi da me analizzati, che non esistono donne assiduamente dedite all'attività letteraria, ma solo poche che vi si sono "accostate" raggiungendo risultati insignificanti rispetto a quelli raggiunti dagli uomini. Anche i testi per il biennio delle superiori trasmettono degli stereotipi di genere<sup>16</sup>, secondo i quali gli uomini hanno fatto la storia (nel nostro caso la storia della letteratura europea), le donne sono rimaste a casa e non avendo *una stanza tutta per sé* si sono dedicate sporadicamente alla scrittura perché il loro ruolo è quello esclusivo di mogli e madri. Le ragazze che frequentano il biennio delle superiori, tra i quattordici e i quindici anni, non ricevono nessun messaggio di incoraggiamento. Sono circondate da un mondo in cui le loro madri e in generale le donne si dividono tra la dimensione familiare e il lavoro, ma non sono invogliate a cimentarsi in quei settori in cui il predominio maschile è ormai stabilito da tempo. Si tratta di messaggi anacronistici: la scuola dovrebbe più che rispecchiare la società ad essa coeva, stimolarne nuove prospettive<sup>17</sup>.

cit.; M. Zancan, *Il doppio itinerario della scrittura. La donna nella tradizione letteraria italiana*, Torino, Einaudi, 2000.

<sup>15</sup> Come è emerso nel corso di un convegno organizzato a Napoli nel 2003 – gli interventi sono stati raccolti nel volume *Scritture femminili e Storia* –, numerose studiose, attraverso un lavoro di scavo entro cataloghi, inventari, archivi, si sono imbattute in figure femminili "incapsulate" nel soggetto maschile, l'unico ad avere visibilità immediata. Molti scritti di donne rimangono inediti negli archivi familiari, catalogati sotto il nome di un uomo – padre, marito, fratello o maestro. Eppure, l'importanza di tali scritti è duplice. In primo luogo, essi narrano le vicende della storia nazionale da punti di vista trasversali e nuovi rispetto agli schemi tradizionali. Inoltre, la testimonianza di queste donne apre nuovi scenari alla ricerca storica. In opposizione allo stereotipo omologante della borghese virtuosa, segregata nella sfera domestica, ci s'imbatte in donne che, in qualità di patriote, educatrici, filantrope, animatrici di salotti, scrittrici, poetesse, hanno contribuito energicamente alla creazione della società nazionale. Sul tema dell'invisibilità femminile si veda L. Guidi (a cura di), *Scritture femminili e Storia*, Napoli, ClioPress, 2004, pp. 7-19; L. Guidi (a cura di), *Il Risorgimento invisibile*, ipertesto consultabile sul sito [www.storia.unina.it/donne/invisi](http://www.storia.unina.it/donne/invisi); L. Guidi, "Patriottismo femminile e travestimenti sulla scena risorgimentale", in *Studi Storici*, 2000, n. 2, pp. 571-587; L. Guidi, "Donne e uomini de Sud sulle vie dell'esilio. 1848-60", in A. M. Banti, P. Ginsborg, *Storia d'Italia. Annali 22. Il Risorgimento*, Torino, Einaudi, 2007; S. Marino, C. Montepaone, M. Tortorelli Ghidini, *Il potere invisibile. Figure del femminile tra mito e storia*, Napoli, Filema, 2002.

<sup>16</sup> Con *stereotipo di genere* si indica un'immagine semplificata e fissa che individua ruoli e compiti ben precisi per donne e uomini sulla base del loro sesso. I. Biemmi, cit., p. 17.

<sup>17</sup> Ead., pp. 43-56.

Il canone tradizionale ha espunto le voci femminili: come osserva Luisa Ricaldone, è opportuno solo in una fase iniziale di scoperta e di riscoperta riservare un'attenzione "separata" agli scritti delle donne, per poi integrare le nuove conoscenze all'interno della storia letteraria italiana ed europea<sup>18</sup>.

Il corpus letterario e poetico che si insegna ancora oggi nelle nostre scuole continua a configurarsi come storia di un pensiero maschile non solo per la quasi totale assenza in esso di opere di donna, ma ancor prima perché tendenzialmente dominato dalle forme di rappresentazione di un io che ha definito l'universo linguistico e le strutture stilistiche, che ha adattato alla propria voce, *sublime*, le scelte tematiche e le tipologie discorsive, che ha codificato la scala dei valori, che ha costruito sulle valenze del proprio desiderio e della propria cultura storica le immagini stesse del femminile<sup>19</sup>.

Dal 1985 numerose disposizioni legislative nell'Unione Europea hanno stabilito indicazioni per eliminare stereotipi sessuali dai libri di testo e favorire le pari opportunità. In particolare sono state elaborate alcune linee-guida per la produzione dei libri di testo:

- rappresentare in modo paritario i due generi;
- eliminare gli stereotipi relativi a caratteristiche psicologiche (con particolare attenzione agli aspetti di attività/passività);
- valutare cause e forme di divisione del lavoro e motivi che hanno condotto a una presenza sbilanciata dei due generi in ambito familiare e socio-professionale;
- assegnare un'ampia gamma di professioni a entrambi i generi;
- analizzare le valenze del lavoro domestico e proporre la condivisione del lavoro familiare e di cura tra uomini e donne;
- fornire numerosi modelli di identificazione alle ragazze, rendendo visibili i successi delle donne e il loro importante ruolo nella letteratura, nella storia, nell'arte, nell'educazione, cioè nella cultura di ogni paese;
- adottare un linguaggio non sessista, attento ai due generi<sup>20</sup>.

Dalla ricerca da me svolta emerge che non tutte le linee-guida sopra citate vengono rispettate: in particolare il primo e il penultimo punto, dato che i due generi non sono rappresentati in modo paritario nella storia della letteratura italiana e straniera.

<sup>18</sup> L. Ricaldone, "Il secolo XVIII come laboratorio della modernità", in A. Chermello, L. Ricaldone, *Geografie e genealogie letterarie. Erudite, biografie, croniste, épistolières, utopiste tra Settecento e Ottocento*, Padova, Il Poligrafo, 2000, p. 23.

<sup>19</sup> M. Zancan, cit., pp. IX-X.

<sup>20</sup> I. Biemmi, cit., pp. 92-93.

Nel 1998 nasce in Italia il Progetto Polite (Pari Opportunità nei Libri di Testo), che si sviluppa attraverso due edizioni successive con due *Vademecum*. Il Codice che viene elaborato è affiancato da un *Documento accompagnatorio* che individua le “caratteristiche auspicabili di un libro attento all’identità di genere”:

- evitare il sessismo e gli stereotipi sessisti;
- fornire rappresentazioni equilibrate delle differenze;
- promuovere la formazione a una cultura della differenza di genere;
- ripensare il linguaggio;
- aggiornare la scelta delle illustrazioni<sup>21</sup>.

Eppure, tra il 2001 e il 2006 si continuano a pubblicare manuali scolastici che offrono pochi modelli positivi di identificazione alle ragazze: si perpetua in questo modo la trasmissione di un sapere falsamente *neutrale*, che in realtà rispecchia un unico genere, quello maschile.

La scuola si ostina a tramandare stereotipi ancestrali, senza lasciar spazio a un’ottica di genere. A distanza di circa un trentennio, le previsioni di Tilde Giani Gallino si sono avverate:

*Nella scuola come in casa stiamo tuttora allevando ed educando i giovani non per una società emancipata ma per un universo che ha un unico modello, quello dei Caroselli pubblicitari. Per essi infatti, una donna “è ideale se è semplice”, non deve avere nessuna professione (o meglio, deve essere una solida consumatrice), ma stare in cucina dove “ci sa fare” e dove “vale il doppio”, con l’aiuto di un qualsiasi prodotto acquistato.*

*[...] da un lato le ragazze rivaluteranno se stesse e non saranno più disposte a fare solo le casalinghe o a sacrificarsi (come hanno fatto le donne di altre generazioni) facendo due giornate lavorative in una, quella come casalinga e madre in casa e quella come professionista o operaia fuori casa. D’altro canto i ragazzi non saranno stati preparati per tempo ad assumersi la loro parte di responsabilità nel ménage familiare e non sapranno accettare le nuove funzioni che spetteranno loro. Ed in ogni caso, faranno fatica ad adattarvicisi. Più che ai nostri giorni, scoppieranno inevitabili e gravi conflitti nella società: nel campo professionale e nella vita domestica e familiare.*

*[...] quanti insegnanti vorranno, con i propri ragazzi, portare avanti un lavoro da pionieri e quante case editrici si sentiranno di preparare i mezzi e gli strumenti adatti per un’educazione nuova?<sup>22</sup>*

<sup>21</sup> Ead., pp. 94-100.

<sup>22</sup> T. Giani Gallino, “Scuola ed emancipazione femminile”, in *Scuola e città*, n. 5, maggio 1972, p. 200. Sui condizionamenti culturali e scolastici della differente formazione tra bambini e bambine, si veda E. Gianini Belotti, *Dalla parte delle bambine*.

Vorrei sottolineare un ultimo punto. Tutte le antologie esaminate affrontano questioni più o meno d'attualità, psicologiche, sociali, ambientali: adolescenza, anoressia e bulimia, immigrazione, razzismo, genetica, guerra e pace, scienza ed etica, globalizzazione, inquinamento, e così via. Perché non si parla mai di violenza di genere?

*L'influenza dei condizionamenti sociali nella formazione del ruolo femminile nei primi anni di vita*, Milano, Feltrinelli, 1973.



**news**



Laura Guidi

*Un catalogo, molte storie: due secoli di stampa femminile*

Gli studi storici di genere – benché siano stati ormai riconosciuti sul piano istituzionale, se pure in ritardo e tra molte resistenze – in Italia sono costretti spesso in una dimensione artigianale, che non impedisce di dare risultati innovativi e originali, ma che diviene un limite qualora si desideri realizzare ricerche ampie e sistematiche. Queste ultime richiedono nuclei di ricerca stabili, collaborazioni prolungate, finanziamenti... condizioni che ben di rado si offrono a progetti di storia di genere. Ne deriva, fra l'altro, una carenza di strumenti di sintesi e divulgazione delle nuove conoscenze (dizionari, cataloghi...), che spiega in parte perché lo spazio concesso alla memoria storica femminile dalla più recente editoria scolastica o da iniziative, anche pubbliche, di carattere divulgativo, troppo spesso riproduca selezioni vecchie e cristallizzate di temi e figure – nello spirito della ottocentesca prosopografia di “donne illustri” – senza tener conto dei risultati di ricerca e degli orientamenti metodologici maturati negli ultimi trent'anni.

Progetti di ricerca di ampio respiro, che prospettino risultati entro tempi lunghi (e dunque, poco spendibili, ai fini della possibile ricaduta elettorale per qualsivoglia amministrazione pubblica), difficilmente vengono sostenuti dalle istituzioni, molto più disponibili a finanziare iniziative dalla visibilità immediata. La Toscana rappresenta, sotto questo profilo, un'eccezione e un modello di “buona pratica”, grazie alla collaborazione che si è instaurata nel campo degli studi di genere tra amministrazioni locali, archivi, biblioteche, università, commissioni per le Pari Opportunità e studiose/i<sup>1</sup>. Un frutto recente e importante di questa pratica culturale è rappresentato dai due volumi *Giornali di donne in Toscana. Un catalogo, molte storie (1770-1945)* (Firenze, Olschki, 2007), curati da due storiche di consolidato prestigio come Silvia Franchini e Simonetta Soldani e dalla più giovane e promettente Monica Pacini.

Oltre che un catalogo, costruito con una metodologia rigorosa ed originale, *Giornali di donne* è molto di più. Dalle sue pagine affiora infatti la storia del rapporto tra le donne e il giornalismo in un periodo che vede for-

<sup>1</sup> Un importante risultato di tale collaborazione è l'Archivio per la memoria e la scrittura delle donne, che ha sede presso l'Archivio di Stato di Firenze.

marsi e crescere in Toscana – come nel resto d'Italia – un'opinione pubblica entro la quale la stampa periodica occupa un ruolo protagonista, non ancora incalzato da forme alternative di comunicazione di massa. I due volumi rappresentano il punto di arrivo di anni di ricerche: Soldani e Franchini hanno già al loro attivo numerose pubblicazioni sulla stampa femminile, tra cui il volume che raccoglie gli atti del convegno *Donne e giornalismo* svoltosi a Firenze nel 2000<sup>2</sup>.

*Giornali di donne in Toscana* esplora il rapporto tra le donne e il giornalismo in tutta la sua complessità: si considerano i periodici rivolti ad un pubblico femminile, i percorsi di donne che hanno scritto su testate non specificamente legate al genere, e che talora le hanno dirette; si analizza il processo di specializzazione della scrittura femminile in campi come la pedagogia, le rubriche di consigli per il ménage familiare, la moda, il galateo, ma si considerano anche le firme femminili che penetrarono in territori “maschili” come la politica, il reportage di viaggio, l'analisi sociale, la critica letteraria.

Soprattutto, dai due volumi emerge un continuo e variegato processo di rielaborazione degli spazi, dei ruoli, della cultura delle donne. Il periodico, per definizione, presenta una scrittura alle prese con la temporalità e il mutamento, che non solo informa il suo pubblico selezionando gli elementi di novità “rilevanti”, ma ne orienta stili di vita e atteggiamenti culturali. Nel primo dei tre saggi introduttivi Silvia Franchini sottolinea i molteplici rimandi tra categorie come “moda”, “lavori femminili”, “letteratura”, “educazione”, “emancipazione”, “scuola”, che contribuiscono, nel loro insieme, all'elaborazione di modelli precisi di femminilità. Attraverso i periodici ripercorriamo fasi e forme del conflitto tra la cultura laica e moderna – nelle sue espressioni moderate o radicali – e le spinte a un rinnovamento cattolico, tradizionalista e antimoderno o cautamente aperto alla modernità: conflitto di culture e valori che si traduce in concezioni diverse e divergenti del ruolo della donna, del rapporto tra soggettività individuale e famiglia, delle forme della sfera pubblica e di quella privata.

Soldani sottolinea il ruolo della stampa periodica nel processo di unificazione linguistica della nazione, grazie anche agli stretti nessi con il mondo della scuola, nel quale operano molte delle pubbliciste. Queste elaborarono linguaggi capaci di mediare tra la cultura nazionale “alta” e le donne della media e piccola borghesia, le maestre, i ragazzi, talora le stesse operaie.

I due volumi ci guidano alla scoperta di percorsi biografici e professionali, di reti di relazioni, di contesti, consentendoci di ripercorrere le vicen-

<sup>2</sup> S. Franchini, S. Soldani, *Donne e giornalismo. Percorsi e presenze di una storia di genere*, Milano, FrancoAngeli, 2004.

de di una pratica – di volta in volta “passione”, “professione”, o entrambe – che non si ridusse allo scrivere per il pubblico, ma richiese una complessa attività organizzativa; dalla ricerca di risorse finanziarie, ai rapporti con editori e stampatori, alla capacità di intuire le opportunità offerte dal mercato editoriale – non molte, in verità, nel contesto toscano. Se agli esordi della stampa femminile la concorrenza più temibile ai periodici di moda, letteratura e amenità veniva dal *journal des dames* francese, tra Otto e Novecento i maggiori editori toscani esitavano a sfidare il primato dei lombardi nel campo delle pubblicazioni per famiglie, dei piemontesi in quello dell’editoria scolastica.

Rispetto alle testate del Settecento prerivoluzionario, espressione della civiltà della conversazione e dei salotti, l’Ottocento apre a produzioni meno élitarie, come gli almanacchi comparsi in gran numero dall’epoca della Restaurazione, che offrono a buon mercato figurini di moda, novelle, poesie, commedie e, nelle versioni più costose, incisioni a colori: un corpo documentario di grande interesse ai fini di una storia culturale della media e piccola borghesia, ma che purtroppo, essendo all’epoca scarsamente valutato, di rado venne conservato – non diversamente dalla prolifica stampa delle associazioni laicali femminili, dei comitati filantropici, delle congregazioni religiose femminili.

Un percorso tipico è quello delle militanti risorgimentali che dopo l’Unità danno vita a testate femminili ispirate a un severo modello di madre patriottica che educa i figli alle virtù civiche e nazionali. È il caso di Luisa Amalia Paladini (*L’educatrice italiana*) che *Civiltà Cattolica* definirà “amazzone in crinolina”, di Aurelia Folliero de Luna ed Erminia Fuà Fusinato (*Cornelia*). Una declinazione di questo modello è espresso dalla emancipazionista *Voce delle donne*. Ma sono i meno impegnati periodici per famiglia a riscuotere maggior fortuna nei primi decenni unitari, andando incontro alle esigenze di un ceto medio che predilige un modello di donna più domestico e borghese, meno impegnato sul fronte civile.

Una formula innovativa è inaugurata da *Cordelia*, fondata da Ida Baccini nel 1881: una comunità educativa dialogante, in cui ogni lettrice può trovare spazio chiedendo consigli e inviando testi. Attraverso le rubriche distinte per fasce d’età, i pezzi brevi – modelli di lingua piana, elegante e moderna – e la piccola posta, *Cordelia* riesce a indirizzare opinioni e comportamenti e a raggiungere una tiratura per l’epoca notevolissima (5800 copie a metà anni novanta), prima della scissione che vedrà Manfredo, figlio della Baccini, fondare la radicale ed emancipazionista *Ida Baccini*, e *Jolanda* (Maria Maiocchi Plattis) dirigere una più conformista versione di *Cordelia*.

Molto meno vivace il periodo tra le due guerre. Mentre la Chiesa si mostrò propensa a finanziare la stampa periodica femminile allo scopo di

condurre campagne antimoderne contro la moda, i balli, gli spettacoli, i romanzi, il femminismo, le testate laiche attraversarono un periodo di crisi, con l'eccezione dell'*Almanacco della Donna Italiana*, fondato da Silvia Bemporad. Poco attivo il giornalismo delle organizzazioni femminili fasciste, che soprattutto dopo il 1929 sembrano quasi delegare al mondo cattolico il compito di orientare le italiane.

*Giornali di donne in Toscana* adotta una metodologia, illustrata da Monica Pacini, volta a far emergere il maggior numero possibile di testate, operando in direzione opposta alle selezioni effettuate in passato da archivi e biblioteche che ignorarono o marginalizzarono pubblicazioni considerate irrilevanti. La bibliografia comprende tesi di laurea e di dottorato, particolarmente preziose nel dissodare terreni di ricerca nuovi. Per i periodici di cui sono state reperite serie di qualche consistenza, i registri forniscono non solo informazioni intrinseche alla testata, ma anche elementi relativi al contesto nel quale ebbe vita insieme con spunti critico-interpretativi.

Il modello di indagine su scala regionale, che ha un precedente nel caso lombardo<sup>3</sup>, si rivela il più efficace allo scopo di individuare percorsi biografici e reti di relazioni, di seguire i dislocamenti delle testate, di considerare i centri minori oltre alle grandi città, di individuare le specializzazioni su scala locale dell'industria editoriale nonché le differenziazioni interne al pubblico delle lettrici.

Nel paziente lavoro di scavo effettuato dalle curatrici, insieme ad un folto gruppo di collaboratrici e collaboratori, la fragilità di alcune testate, la loro difficile e incompleta reperibilità, la stessa povertà della carta e della veste grafica, vengono rivalutate come *tracce* di quelle che si intravede furono esperienze vivaci e socialmente incisive; raccontano *storie*, valgono a ricostruire tratti dei contesti nei quali quei periodici videro la luce e le difficoltà con cui le loro redattrici dovettero misurarsi. Rimandano a soggettività forti che si mossero su terreni sfavorevoli, non rinunciando a incidere sulla pubblica opinione, o addirittura a crearne segmenti nuovi. Come Ida Baccini, che riuscì a fondare un periodico di successo in un contesto in cui, come scrive nelle sue memorie, "il lavoro artistico e letterario in una donna più che permesso era quasi sopportato".

<sup>3</sup> R. Carrarini, M. Giordano (a cura di), *Bibliografia dei periodici femminili lombardi*, Milano, Editrice Bibliografica, 1993.

Marcella Varriale

*La scuola estiva della Società Italiana delle Storiche*

Dal 1999 la SIS – Società Italiana delle Storiche – promuove ogni anno tra agosto e settembre una scuola estiva, nei pressi di Firenze, con lo scopo di dibattere e di approfondire tematiche inerenti la storia e le politiche delle donne e di genere. L'edizione del 2008, alla quale ho partecipato, ha posto come argomento centrale *Vivere in schiavitù nel mondo globale tra antichità e tempo presente*.

Tra il 24 e il 30 agosto ci siamo così ritrovati presso il Centro Congressi Hotel Demidoff, tra le amene campagne di Pratolino: circa 54 partecipanti, tra laureande/i, dottorande/i, insegnanti, ricercatrici e ricercatori, personale ATA, provenienti da varie università italiane.

La diversità di origine, di studi e d'interessi di tutti noi ha dato colore e ricchezza alla scuola e ai dibattiti che si sono avviati quotidianamente al termine delle lezioni.

Il tema è stato affrontato attraverso la categoria di *genere* in un contesto storico molto ampio: dall'età romana sino ai nostri giorni.

Francesca Mencacci – docente presso l'Università di Siena – ha concentrato la sua analisi sulle figure delle *nutrici* e dei *pueri* che lavorano presso le famiglie aristocratiche dell'antica Roma. Nati o divenuti – per rapimento, prigionia, debito o pena – tali, gli schiavi, in particolare i bambini, assolvono il ruolo d'intrattenere – anche sessualmente – e divertire il proprio *dominus*. La relazione tra nutrice-schiava e bambino-padrone, e tra puer-schiavo e signore è ambigua, poiché in essa convivono intimità e distacco. Seneca offre una testimonianza di questo rapporto nella sua tragedia *Fedra*. La protagonista, simbolo di *furor*, cioè di passione incontrollabile, innamoratasi di Ippolito, figlio di suo marito, Teseo, svela il suo segreto alla nutrice, simbolo di *pudor*, cioè di castità e di onore, che la invita alla prudenza. Ma Ippolito viene a conoscenza del segreto e Fedra si suicida. L'empatia tra le due donne è però caratterizzata dalla distanza culturale: la nutrice non è depositaria dell'*ethos* romano, non può sostituire la madre romana perché schiava.

Giovanna Fiume – docente presso l'Università di Palermo – ha concentrato il suo discorso sulla schiavitù nel Mediterraneo moderno, sottolineandone le differenze da quella praticata nell'Atlantico. Protagonisti delle tratte sono cristiani e musulmani, donne e uomini, bambini e adulti, sfruttati sia nei luoghi pubblici che negli spazi domestici. Dalle lettere che i *captivi* indirizzano alle proprie famiglie si evince un sentimento di *pazienza*, dettato dalla convinzione di aver meritato questa condizione. La religione

cristiana d'altro lato avalla la schiavitù con la storia di Noè che, ubriaco e deriso da suo figlio Cam, condanna quest'ultimo e i suoi discendenti a uno stato servile.

Schiavi, eunuchi e concubine nel mondo musulmano del XIX secolo si presentano come protagonisti di altre pagine di una storia trascurata o dimenticata. Lucia Sorbera – docente dell'Università di Venezia – ci ha presentato, attraverso un corposo corredo iconografico, immagini di ambienti la cui realtà è spesso idealizzata<sup>1</sup>. Le narrazioni tramandateci sugli harem non rappresentano fedelmente le sorti delle donne costrette alla schiavitù, né degli eunuchi sottoposti alla castrazione. Depositari entrambi dei segreti della casa, ne amministrano i beni e gestiscono le relazioni tra i suoi abitanti e il mondo esterno. Dotati di un'istruzione approfondita, concubine ed eunuchi introducono germi di cambiamento nel sistema patriarcale musulmano.

Alessandro Portelli – noto storico, nonché docente dell'Università La Sapienza di Roma – ha mostrato l'importanza di fonti orali come le interviste e i canti. Abbiamo ascoltato le voci di donne e uomini costretti in un passato non molto lontano a lavorare nelle piantagioni americane: anche in assenza di strumenti musicali, le canzoni hanno dato voce a sofferenze, dolori, preghiere. La musica ha concesso loro di *sentirsi presenti nella storia*, di dire *io ci sono*, di dare corpo alle proprie memorie.

Il contributo antropologico di Barbara Sorgoni ci ha presentato le nuove e attuali forme di schiavitù, come quelle legate alla prostituzione. La sottile linea rossa che ha attraversato le lezioni mattutine, intervallate da laboratori pomeridiani di approfondimento, è stata rappresentata dalla definizione di *schiavitù*. Quest'ultima non si può confinare in epoche remote, ma costituisce un fenomeno ancora attuale, presente anche in Occidente. Si parla oggi di *paraschiavitù* o di *neoschiavitù*, ma il filo rosso che corre tra passato e presente è l'esistenza di forme, oggi per lo più nascoste, di *schiavitù*. Donne e uomini sono stati e sono sottoposti a condizioni di vita in cui non si è *padroni di se stessi*, si diventa *res* e si perde la propria identità, il proprio nome: si è spersonalizzati.

Nel 1789, Olympe De Gouges attribuisce a Zamor, protagonista della sua commedia *L'esclavage des noirs, ou l'heureux naufrage*, la sua concezione di *schiavitù*:

*Si nos yeux venaient à s'ouvrir, nous aurions horreur de l'état où ils nous ont réduits, et nous pourrions secourir un joug aussi cruel que honteux; mais est-il en notre pouvoir de changer notre sort? L'homme avili par l'esclavage a perdu toute son énergie, et les plus abrutis d'entre nous sont les moins malheureux.*

<sup>1</sup> Si veda, F. Memissi, *L'harem e l'Occidente*, Firenze, Giunti, 2000.

**SOCIETA' ITALIANA DELLE STORICHE**

Via della Lungara, 19 – 00165 ROMA

e-mail: [segreteria@societadellestoriche.it](mailto:segreteria@societadellestoriche.it)

Tel./fax: + 39 06 687 28 23

**QUINTO CONGRESSO  
DELLA  
SOCIETA' ITALIANA DELLE STORICHE  
Napoli, 28-30 gennaio 2010**

*Call for panels*

Il quinto congresso della Società italiana delle storiche si svolgerà a Napoli, presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II" e l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, dal 28 al 30 gennaio 2010.

La SIS si propone di fare del congresso un'occasione di dibattito e di confronto su ricerche, temi e categorie interpretative proprie della storia delle donne e delle relazioni e identità di genere. Rivolge perciò al più ampio numero di studiose e studiosi, italiani e stranieri, l'invito a presentare proposte di *panel* che si collochino nell'ambito delle discipline e metodologie storiche e delle loro più stimolanti ibridazioni. Le tematiche proponibili potranno essere iscritte nell'arco di tempo più ampio, a decorrere dall'antichità all'età contemporanea, e potranno riferirsi ai più diversi contesti geografici e culturali.

La SIS si augura che il congresso possa ospitare un bilancio della storia delle donne e di genere e offrire, al contempo, indicazioni significative sulle nuove frontiere della ricerca.

La SIS rivolge un invito particolarmente caloroso alla partecipazione delle giovani ricercatrici e dei giovani ricercatori.

Chi desidera partecipare dovrà sottoporre al comitato scientifico, entro e non oltre il 30 giugno 2009, una proposta di *panel*, secondo le istruzioni e il modulo allegati (allegati 1 e 2). Saranno prese in considerazione anche singole relazioni che potranno eventualmente essere inserite nei *panel* appropriati. Non è possibile partecipare a più di un *panel*, se non come discussant.

Il *call for panels* e i moduli allegati sono pubblicati sul sito web della SIS [www.societadellestoriche.it](http://www.societadellestoriche.it).

