

*Emanuele Amodio/Harold Barclay/Janet Biehl/John
Clark/Eduardo Colombo/Elisabetta Donini/Rossella
Di Leo/Emilce Dio Bleichmar/Armanda Guiducci/
Ynestra King/Paola Manacorda/Maria Matteo/Grace
Paley/Patrizia Violi/*

● **DIFFERENZA**
● **CHE PASSIONE**



VOLONTA'

1-2/88

Emanuele Amodio ●
Specchi dell'in/differenza

Harold Barclay ●
L'avversario è il dominio

Janet Biehl ●
**L'ecologia profonda
è antifemminista**

John Clark ●
La dialettica del genere

Eduardo Colombo ●
Il potere politico e la donna

Rossella Di Leo ●
Il luogo della differenza

Emilce Dio Bleichmar ●
**Il marchio della legge
nel desiderio femminile**

Elisabetta Donini ●
L'eguaglianza non è libertà

Armanda Guiducci ●
**Quel bisogno
di contrapposizione**

Ynestra King ●
Al di là del dualismo

Paola Manacorda ●
Anche la natura è cultura

Maria Matteo ●
**Femminismo libertario:
un'ipotesi da costruire**

Grace Paley ●
**Piccole storie
per grandi problemi**

Patrizia Violi ●
Parlare da donna

VOLONTA'

1-2/88



VOLONTA'

1-2/88

VOLONTA'
laboratorio
di ricerche anarchiche

Collettivo redazionale
Rosanna Ambrogetti Roberto Ambrosoli
Dario Bernardi Nico Berti
Amedeo Bertolo Franco Buncuga
Eduardo Colombo Rossella Di Leo
Marianne Enckell Stefano Fabbri
Massimo La Torre Roberto Marchionatti
Franco Melandri Andrea Papi
Ferro Piludu Fabio Santin
Salvo Vaccaro

Progetto grafico
Ferro Piludu

Redazione
Tiziana Ferrero
Luciano Lanza (responsabile)

Editrice A cooperativa a r.l.
sezione Edizioni Volontà
registrazione Tribunale di Milano
numero 264 del 2/7/1982

ISSN 0392-5013

abbonamento a quattro numeri
Italia lire 25.000; estero lire 30.000;
via aerea lire 35.000; sostenitore lire 50.000

redazione Volontà, via Rovetta 27
20127 Milano - telefono 02/2846923

corrispondenza redazione Volontà,
casella postale 10667, 20110 Milano
corrispondenza amministrazione Volontà,
casella postale 7049, 47100 Forlì

versamenti c.c.p. 17783200
intestato a Edizioni Volontà
C.P. 10667, 20110 Milano


distribuzione nelle librerie
Consorzio distributori associati
40050 Chiesa Nuova di Monte San Pietro (BO)
via Mario Alicata 2/F
telefono 051/969312

stampa
Arti grafiche Sabaini
via Casoretto 35, Milano

<i>Rossella Di Leo</i> Il luogo della differenza	7
<i>Maria Matteo</i> Femminismo libertario: un'ipotesi da costruire	35
<i>Ynestra King</i> Al di là del dualismo	49
<i>Emilce Dio Bleichmar</i> Il marchio della legge nel desiderio femminile	67
<i>Eduardo Colombo</i> Il potere politico e la donna	81
<i>Janet Biehl</i> L'ecologia profonda è antifemminista	99
<i>John Clark</i> La dialettica del genere	115
<i>Elisabetta Donini</i> L'eguaglianza non è libertà	135
<i>Grace Paley</i> Piccole storie per grandi problemi	149
<i>Armanda Guiducci</i> Quel bisogno di contrapposizione	157
<i>Paolo Manacorda</i> Anche la natura è cultura	167
<i>Patrizia Violi</i> Parlare da donna	173
<i>Emanuele Amodio</i> Specchi dell'in/differenza	179
<i>Harold Barclay</i> L'avversario è il dominio	197

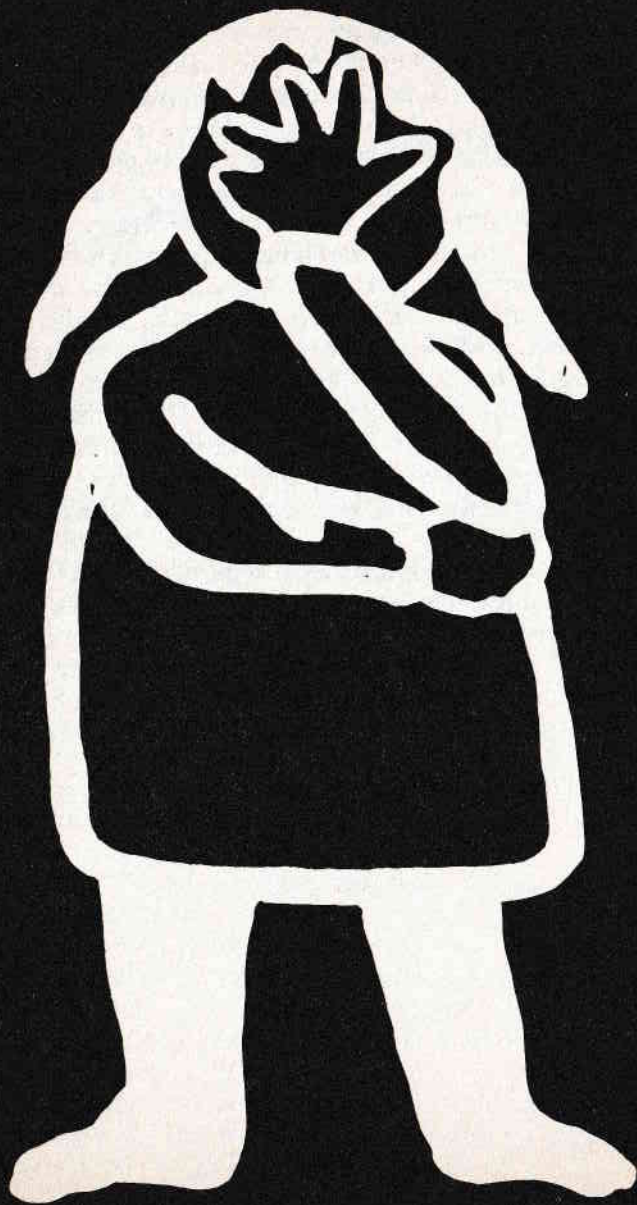
Le illustrazioni di questo numero
sono elaborazioni grafiche su disegni
e dipinti di Enrico Baj

VOLONTA' ●
1-2/88 ●



L'attuale crisi del femminismo, dopo le lotte e rivendicazioni degli anni Sessanta e Settanta, evidenzia una separazione: le difficoltà che percorrono il movimento femminista contrapposte al diffondersi di un fermento sociale. La crisi, quindi, sembra coinvolgere soltanto il movimento femminista, cioè il motore ideologico-teorico che ha avviato (e per diversi anni guidato) quel fermento sociale. Il movimento femminista, infatti, è oggi irrigidito su posizioni che non sembrano offrire uno sbocco soddisfacente alla domanda di mutazione sociale che esso stesso aveva contribuito a creare. Due sono le principali tendenze che si manifestano nel movimento femminista. Una, che spinge all'integrazione sociale non contestando la struttura gerarchica, lotta unicamente per un ribaltamento della disegualianza sessuale: le donne devono accedere ai massimi gradi della piramide sociale. L'altra propone un separatismo culturalmente più comunitario e antigerarchico, ma che si sostanzia in un femminismo riduttivo, spesso con connotazioni lesbiche, e in un sessismo con pretese genetiche in gran parte immagine speculare del sessismo maschile. Di fronte a questo ripiegamento teorico del movimento, si assiste però a un diffondersi di tematiche femministe che per ampiezza configurano un fenomeno capace di modificare profondamente (e in parte ha

già modificato) l'immaginario sociale. Una rivoluzione comportamentale investe sempre più ambiti sociali vasti ed eterogenei, arrivando a modificare perfino il linguaggio, luogo e momento principale della rappresentazione del soggetto e del mondo. La riflessione offerta in questo volume di Volontà, rappresenta un tentativo per superare l'attuale fase di stallo del movimento femminista e per inserire tematiche più avanzate, capaci cioè di ridare slancio alla critica della gerarchia, ampliando il ristretto ambito di interessi cui una minoritaria, ma agguerrita, cultura femminista ha spinto l'analisi sulla disegualianza sessuale. Differenza che passione si presenta, quindi, come composita ricerca e riflessione per comprendere non soltanto la disegualianza sessuale, ma (partendo da questa discriminante fondamentale di ogni società del dominio) capace di individuare i percorsi verso una più ampia visione egualitaria dei rapporti sociali. Una ricerca, dunque, che sappia identificare un femminismo non unicamente femminile, ma che aspira a diventare patrimonio culturale comune in chi riconosce nell'uguaglianza e nella diversità un valore fondante della società.



Rossella Di Leo / *Il luogo
della differenza* ●



Ripensare il maschile e il femminile è, secondo l'autrice, responsabile del Centro studi libertari di Milano, uno dei compiti prioritari della cultura antigerarchica. Questo processo implica una nuova visione del mondo capace di superare la logica dicotomica espressa dal dominio. Da qui la possibilità di costruire una molteplice diversità in grado di influenzare l'autoistituzione immaginaria di una società libera.

Il titolo volutamente ambiguo di questo scritto è stato scelto proprio perché evoca in prima istanza il « luogo » fisico ove si produce la differenza sessuale: l'anatomia umana. Sarebbe questa irriducibile differenza che dà ragione e forma a due categorie, il « maschile » ed il « femminile », che attraversano tutto lo spazio simbolico e sociale. Ma esiste a mio avviso un altro « luogo » in cui la differenza (e non solo quella sessuale) è altrettanto irriducibile: intendo quell'ambito culturale in cui si produce l'autoistituzione immaginaria della società, in cui la differenza assume valore e significato¹. Ed è con l'intento di meglio definire questo

1. Nel momento stesso in cui dichiaro il mio prevalente approccio « culturalista », devo altresì confessare che faccio con molte riserve

« luogo » che prendono avvio le mie considerazioni, le quali non pretendono tanto di dare soluzioni quanto di individuare i nodi concettuali della complessa problematica di genere.

Nella società occidentale², la differenza ha avuto un'interpretazione prevalentemente negativa proprio perché potenzialmente pericolosa per la volontà di controllo espressa dal principio sociale gerarchico che informa la nostra cultura. Questo si basa su una logica semplificatoria e uniformatoria che costringe in modelli sociali legittimi una multiformità altrimenti ingovernabile. Esso dunque penalizza la differenza perché non congeniale alla sua logica, collocando poi i modelli riduttivi che ne ha ricavato lungo un asse verticale ordinato secondo i criteri inferiore/superiore.

Nonostante questa prevalente concezione negativa, in alcuni ambiti della riflessione contemporanea si sta facendo strada una valutazione positiva della differenza, resa possibile da quella rottura dell'immaginario che sta segnando la nostra epoca e la nostra cultura; rottura che consente un

una scelta di campo così netta. Non certamente perché abbia tentazioni biodeterministe (cioè per quel riduzionismo biologico che si rifà alle determinazioni genetiche per spiegare i comportamenti sociali), ma perché esiste un approccio alla problematica biologica ben più articolato (e posso citare ad esempio Henri Laborit), che si sviluppa nell'ambito del complesso, dell'interrelazione e del superamento della scissura mente/corpo, meritevole di una considerazione ben maggiore che non le grossolane semplificazioni di una sociobiologia.

2. È bene sottolineare come queste considerazioni si collochino nel contesto della cultura occidentale: una dichiarazione necessaria poiché troppo spesso (anche nel discorso sul genere) i modelli occidentali sono stati assunti, più o meno consapevolmente, come modelli universali. Il che ha notevolmente inficiato la prospettiva antropologica del femminismo (un movimento che non a caso si è originato nella cultura occidentale), i cui modelli di « maschile » e « femminile » appaiono spesso decontestualizzati, cioè privati della loro storicità, e proposti come modelli assoluti che ignorano una ben più complessa e variegata realtà umana.

consistente processo di risignificazione. Questa rivalutazione della differenza (che per ciò stesso mette in questione uno degli assunti portanti della cultura gerarchica) si avvale in particolare del contributo teorico di almeno tre correnti di pensiero: la riflessione sul genere e quella ecologica sono due delle tre correnti che hanno posto in posizione di centralità epistemologica il problema della differenza; la riflessione anarchica è la terza corrente che ha posto la diversità come una delle categorie fondamentali del suo impianto teorico. Ed è proprio dall'interrelazione di queste riflessioni, che partono dal sociale per tornare al sociale, che sta sviluppandosi una variegata cultura antigerarchica capace di porre una sfida globale al principio del dominio.

Il perseguimento di questo obiettivo non appare certo facile, anzi presuppone una rivoluzione epistemologica che intacca le stesse basi del pensiero occidentale. Il che ci porta a fare alcune brevi considerazioni sui modi della conoscenza elaborati dalla nostra cultura, che hanno profondamente segnato le due categorie « maschile » e « femminile » che interessano al nostro discorso.

Una considerazione preliminare riguarda la struttura mitica della conoscenza. La realtà è per noi conoscibile solo attraverso il nostro universo simbolico e dunque attraverso i suoi miti fondatori. Il soggetto pensante non può uscire dal suo mito, non lo può esorcizzare, metterlo a distanza. L'arbitrarietà appare dunque un tratto costitutivo e ineliminabile della conoscenza umana, anche se ogni cultura si penserà rifacendosi a criteri d'oggettività che verranno percepiti tali solo all'interno di quel contesto³.

Procediamo evidenziando un altro elemento essenziale della conoscenza, che allo stesso tempo ne getta le basi e ne delimita i confini: l'emergenza del Sé con l'inevi-

3. Se è vero che i miti non si lasciano « oggettificare », è però anche vero che essi esauriscono la loro funzione, perdono il loro incanto e a un tratto appaiono nudi. Questa perdita d'incanto ci permette una loro rivisitazione e una loro « oggettificazione » alla luce di altri miti operanti nell'inconscio.

tabile corollario dell'emergenza dell'Altro. È questo un processo che attiene sia all'individuo che alla specie nel suo complesso. Così come il bambino è l'Io-tutto che deve scoprire la sua unicità, anche la specie nel processo del conoscere ha dovuto abbandonare il « sentimento oceanico » per raggiungere la consapevolezza di Sé. La conoscenza nasce dunque instaurando una distanza tra l'Uno e l'Altro (e in questo senso nasce duale), tra un Sé che raggiunge la consapevolezza astraendosi da un Tutto inconoscibile nella sua totalità. E questo Sé, come ci dice Cornelius Castoriadis, si sogna sempre al centro del mondo. La comparsa dell'Uno e dell'Altro segna dunque il passaggio da Caos a Cosmos e il relativo processo di significazione. È solo con l'emergere della cultura del dominio che questo processo di significazione si trasforma in processo di assoggettamento e la coscienza di Sé da arbitraria diventa assoluta: la dialettica Uno/Altro viene ora sostituita dal rapporto unidirezionale Soggetto/Oggetto, binomio che segna il passaggio dalla dualità alla dicotomia, dalla distanza alla scissura, dalla complementarità all'esclusione.

Questa struttura cognitiva, basata su binomi contrapposti, raggiunge la sua espressione più compiuta nella razionalità scientifica, che molto sinteticamente si può definire come conoscenza strumentale che dà valore al controllo e alla previsione, che ricorre alle modellizzazioni astratte e che privilegia il sistema sugli elementi e l'entità sulla relazionalità. È ancora pensiero de-individualizzato e an-affettivo che postula una conoscenza oggettiva basata sulla separazione antinomica tra intelletto ed emozione.

Inoltre, il pensiero scientifico ha una netta impronta di genere, ovvero ha attribuzione maschile, e qui risiede uno dei maggiori contributi della recente riflessione femminista che si è mossa al disvelamento di questa impronta di genere in un pensiero che si pretende neutrale. L'immaginario scientifico si basa infatti su quelle scissioni asimmetriche fondamentali tra mente e corpo, trascendenza e immanenza, intelletto ed emozione che tutte rimandano alla scissione

paradigmatica della nostra visione del mondo: quella tra cultura e natura. Su tali scissioni viene poi applicata un'attribuzione sessuale, anch'essa asimmetrica, che assegna agli uomini (oggettivi, anaffettivi, astratti, strumentali) la produzione scientifica e la gestione tecnologica (in un mondo misurato in base al progresso tecnico), mentre relega alle donne (soggettive, partecipative, concrete, esperienziali) caratteristiche e mansioni tutte estranee alla razionalità dominante⁴.

L'assurdità di una tale struttura cognitiva consiste nel fatto che non solo viene escluso o marginalizzato un genere ma anche modalità logiche e operative proprie al pensiero umano⁵. Se dunque la razionalità scientifica, dal punto di vista quantitativo, ha consentito uno sviluppo tecnologico considerevole, dal punto di vista qualitativo, privilegiando alcune modalità a scapito di altre, ha viceversa ridotto l'ambito delle capacità umane. È dunque necessario muoversi verso un ridimensionamento dell'egemonia intellettuale pretesa dalla razionalità scientifica e postulare una ricomposizione delle capacità umane che superi la logica dicotomica e gerarchica del pensiero occidentale: un superamento del sistema binario che comporti una rivalutazione delle modalità analogiche rispetto a quelle digitali, della simmetria rispetto alla gerarchia, della comprensione rispetto alla previsione, della relazione e degli elementi rispetto all'entità e al sistema. Si può così ipotizzare una conoscenza che, liberatasi dall'og-

4. È evidente che ci troviamo di fronte a stereotipi che semplificano la realtà. Come ben fa notare Evelyn Fox Keller in realtà non tutti gli uomini sono scienziati, giacché la scienza è sì il prodotto di un sottosistema specifico della specie umana (gli uomini), ma anche di una certa razza (bianca) e di una certa classe (medio-superiore).

5. La stessa composizione cerebrale (comune alla specie e senza significative differenze quali-quantitative) testimonia la presenza contemporanea e complementare di modalità proprie al pensiero intuitivo e creativo (cui sovrintende il lobo destro preposto alla produzione di immagini) e al pensiero logico, sequenziale, analitico (cui sovrintende il lobo sinistro preposto al controllo del linguaggio).

gettività come mito e dal controllo come valore, faccia emergere la soggettività come dato e l'interrelazione come valore.

Non si tratta però solo di ricomporre emozione e intelletto, ma di superare anche la scissione tra l'Uno/Soggetto e l'Altro/Oggetto. Non si sta qui ipotizzando che l'Uno cessi di porsi al centro del processo cognitivo (individuale o di specie), ma è necessario collocare questa coscienza di Sé non in un sistema chiuso in cui l'Uno si rappresenti come il centro assoluto, ma in un sistema aperto in cui si rappresenti come parte di un complesso sistema di interrelazioni multidirezionali e multifattoriali.

È importante altresì evidenziare che ricomposizione non significa assimilazione. Ricomporre mente/intelletto/trascendenza con corpo/emozione/immanenza non vuol dire cancellarne le peculiarità in una sintesi, bensì comprenderle in una visione integrata e molteplice. Non s'intende cioè perseguire un'idea di simbiosi (che annullerebbe lo spazio tra l'Uno e l'Altro mettendo in forse la consapevolezza di Sé), ma di instaurare un'empatia, una sintonia, una reciprocità che consenta di attraversare quello spazio ineliminabile.

La ricomposizione del pensiero umano non può dunque partire che dalla ricomposizione del binomio fondamentale natura/cultura e dal superamento delle relative concettualizzazioni ereditate dalla cultura gerarchica. Fondamentale in tal senso, accanto alla riflessione anarchica sul dominio come principio organizzatore dello spazio simbolico e sociale, il contributo teorico dell'ecologia sociale⁶ che ha fatto emergere la stretta relazione tra « dominio dell'uomo sull'uomo » e « dominio dell'uomo sulla natura ». A sua volta, la riflessione femminista ha applicato a questo schema una coppia di significazioni essenziali introducendo le categorie « maschile » e « femminile ». In effetti, l'appro-

6. Mi riferisco qui in particolare al contributo teorico di Murray Bookchin, per il quale rimando al suo testo fondamentale *L'ecologia della libertà* (Elèuthera, Milano, 1986).

priazione esclusiva del potere sociale e simbolico ad opera di un gruppo specifico, il rapporto di subordinazione della natura rispetto alla cultura e la disegualianza sessuale a predominio maschile sono i tre elementi fondanti e strettamente interrelati della società gerarchica nella forma patriarcale⁷.

Prima di procedere, è necessario operare una distinzione concettuale e terminologica utile in questa fase della riflessione, anche se rischia di riproporre quell'antinomia tra natura e cultura che abbiamo appena detto da superare. Si tratta dei termini *sex* e *gender*. In italiano il termine *genere* ha un uso quasi esclusivamente limitato alla struttura grammaticale invece di quel significato più ampio, presente in altre lingue, che rimanda agli attributi specifici assegnati da ogni cultura alle categorie « maschile » e « femminile » a partire dai ruoli e dai comportamenti sociali a queste associati. Il termine *sex* invece viene caricato di significati molteplici, di cui alcuni rimandano al dato biologico, altri alle elaborazioni culturali di quest'ultimo: una coincidenza che ha reso fortemente ambiguo il termine. È preferibile dunque introdurre un loro uso diversificato, attribuendo a *sex* i significati che più direttamente rimandano al fattore biologico ed a *gender* quelli che più direttamente rimandano ai ruoli e comportamenti sociali. Una distinzione forzata, ma per il momento utile a meglio chiarire il nostro discorso.

Questa confusione concettuale è ampiamente presente nella cultura patriarcale che, con sfumature diverse, ha invocato l'anatomia per giustificare il destino sociale dei generi. In questo contesto, « maschile » e « femminile » non appaiono come categorie dell'ordine della cultura bensì dell'ordine della natura⁸.

7. Non intendo qui entrare nel merito di quale sia la scissione originaria. Quello che qui mi preme sottolineare è la fondamentale importanza dei tre elementi e la loro concomitanza: non nel senso di una loro comparsa simultanea quanto che le loro traiettorie si sono intersecate ad un certo punto della storia umana producendo quel dato peculiare che sono le società patriarcali.

8. Non è qui possibile dilungarsi su questa impostazione biode-

Sorprendentemente queste concettualizzazioni patriarcali vengono spesso riproposte nella riflessione sul genere da alcuni settori femministi⁹. Le definizioni di « maschile » e « femminile » rimangono sostanzialmente immutate e così pure l'abbinamento donna/natura e uomo/cultura. Ciò che viene modificato, ribaltato, è l'attribuzione di valore: il « maschile » è sempre l'ambito della trascendenza e della razionalità oggettiva, ma questi diventano valori negativi; il « femminile » è sempre l'ambito dell'immanenza e dell'emotività, ma questi diventano valori positivi. È l'inaspettato trionfo dell'« eterno femminile », che apre le porte ad un opinabile spiritualismo con forti tentazioni mistiche. Ma soprattutto, ancora una volta i generi appaiono bipolarmente contrapposti ed è il sesso che ne determina ruoli, comportamenti e sensibilità. Tale impostazione nasce anche in reazione a un femminismo classico che aveva invece ribadito la superiorità delle categorie definite « maschili », rivendicando l'accesso alle donne in quell'ambito da cui erano state escluse. Questa adesione ai valori « maschili » viene successivamente percepita come un pericolo di assimilazione che avrebbe portato alla scomparsa degli attributi « femminili », i quali dal disprezzo passano a un'alta considerazione. Non bisogna dunque più uscire dalla natura, dall'immanenza, dal privato per accedere alla cultura, alla trascendenza, al pubblico (usurpati dagli uomini), bensì esplicitare quel legame con la natura da cui deriva la forza della donna, « riallineare la coscienza del Sé femminile alle leggi della natura » perché da questa deriva l'identità femminile.

Se apparentemente queste due posizioni sembrano antitetiche esse sono in realtà profondamente affini nel senso che entrambe si muovono nello spazio simbolico significato dall'opposizione irriducibile tra natura e cultura.

La nostra ricerca deve invece spingersi verso altre con-

terminista per la quale rimando al mio scritto *Le fonti del Nilo*, « Volontà », 3, 1983.

9. Mi riferisco qui in particolare a quelle correnti che in Nord-America vengono definite *cultural* e *radical feminism*.

cettualizzazioni e più precisamente verso il tentativo di definire quella sintesi specialissima in cui si coniugano dato biologico e capacità culturale che è la natura umana. In questa sede non mi pongo nemmeno l'ambiziosissimo obiettivo di tentarne una definizione, mi limito piuttosto a dire ciò che certamente essa non è: la natura umana non è il dominio della trascendenza sull'immanenza, dominio che riscatterebbe la specie dai limiti della materialità. Né, viceversa, è quel regno della necessità dove l'ordine cosmico scandisce i tempi umani. Non è né il sogno d'onnipotenza né il ritorno al sentimento oceanico. Si può darne una prima, abbozzata definizione in positivo affermando che la natura umana rappresenta la capacità di scelta all'interno di possibilità date. È necessario ora individuare quante variabili esistano nelle possibilità date e quanto ampia sia la sua capacità combinatoria.

Tuttavia prima di tentare definizioni più precise è necessario attuare quella rifondazione epistemologica che porti alla ricomposizione del pensare umano, processo senza il quale non ci sarà possibile elaborare nuove categorie e risignificare lo spazio simbolico e sociale alla luce di nuovi valori.

Torniamo al problema della differenza e di come essa sia stata concepita nel nostro contesto storico. Dalla significazione patriarcale abbiamo ereditato un'interpretazione della differenza in termini di diseguaglianza. Bisogna ora uscire dall'universo concettuale della società gerarchica e svincolare il concetto di differenza da quello di diseguaglianza. Non è tuttavia sufficiente postulare, come è avvenuto sinora, l'eguaglianza sociale come soluzione efficace del problema dato che il concetto di differenza implica una multiformità che travalica quello di eguaglianza così come si è espresso nella nostra cultura.

Nella sua accezione filosofica, l'idea di eguaglianza è profondamente ancorata nella struttura antropologica del pensiero occidentale contemporaneo. L'assunto fondante delle società occidentali (che qui identifico più precisamente con le democra-

zie rappresentative) è che ogni individuo ha eguale valore sociale, pari diritti e accesso al potere politico in forma delegata. È chiaro che si tratta del mito fondatore della società occidentale e non della sua realtà socio-politica, ma rimaniamo per il momento alla sua dimensione filosofica. L'esistenza di questo assunto implica che ogni rivendicazione di parità (sessuale, etnica, razziale, generazionale e così via) risulti culturalmente compatibile. Il che non vuol dire che trovi immediata e indolore applicazione sociale ma solo che questa richiesta viene percepita come legittima. E in questo senso la domanda di parità tra i generi (e dunque il femminismo) è certamente filiazione legittima della nostra epoca e della nostra cultura.

Se dalla dimensione filosofica passiamo a quella sociale il discorso diventa molto più contraddittorio giacché ci troviamo di fronte a una società che egualitaria non è e che dunque deve giustificare la sua struttura gerarchica di fronte all'assunto della parità di tutti gli individui. Cosa che essa fa appellandosi non più, come in passato, a un qualche diritto trascendente, bensì a un diritto immanente giustificato con le necessità funzionali imposte dalla gestione di una società complessa.

Tornando al nostro discorso sui generi, questa rivendicazione di uguaglianza è stata culturalmente compatibile ma socialmente contraddittoria perché ha proposto una parità segmentaria all'interno di un contesto disegualitario. Da questo punto di vista il femminismo ha agito come fattore di integrazione nella società del dominio, proponendo lo slittamento della semipiramide femminile lungo l'asse sociale verticale fino a pareggiare la semipiramide maschile, senza intaccare in questo processo la complessiva struttura gerarchica.

Questa spinta integrativa si è oltretutto incrociata con una certa flessibilità del sistema occidentale che, di fronte alla caduta di legittimazioni trascendenti, non ha elaborato per la disegualianza tra i generi motivazioni funzionali sufficienti per giustificarla ancora nella sua forma assoluta (e

poi vedremo come e perché avviene questo fenomeno). La società occidentale, pur conservando ampi spazi sociali e simbolici segnati da questa disegualianza specifica, non la pone più strutturalmente necessaria alla sua sopravvivenza, consentendo un sensibile seppur lento e contraddittorio assorbimento di questa parità segmentaria.

Per capire più a fondo le ragioni di questo affievolimento della discriminazione in base al genere a favore di altri criteri (su cui torneremo) è necessario ampliare il quadro fino a includere quella gestione planetaria operata dalla società occidentale nel cui contesto le sue dinamiche interne (talvolta sorprendenti) diventano più comprensibili. Mi riferisco qui in particolare a quella divisione Nord/Sud del mondo, dove un Nord ricco e democratico può permettersi una notevole flessibilità interna, capace di assorbire in certa misura le richieste di eguaglianza sociale e benessere generalizzato, perché scarica gli effetti negativi su un Sud economicamente e culturalmente subordinato, che riequilibra così a livello mondiale le necessità funzionali della società gerarchica. Come ha ben chiaro il settore più consapevolmente libertario del femminismo non c'è soluzione radicale al problema della disegualianza uomo/donna se non viene messo in discussione lo stesso principio gerarchico¹⁰.

Il concetto di eguaglianza è insufficiente a esprimere la multiformità implicata dal concetto di differenza anche

10. La tensione egualitaria espressa dal concetto di sororanza del primo femminismo aveva un carattere radicalmente sovversivo. Ma essendo stato formulato in modo estremamente astratto (cioè senza tener conto dell'enorme differenziazione sociale che attraversa anche la semipiramide femminile), si è col tempo sfaldato a confronto con le persistenti disegualianze sociali, etniche e culturali, perdendo così la sua carica sovversiva. In Italia, ad esempio, ha dato luogo a teorie come l'affidamento, a sentimenti quali « la voglia di vincere » che testimoniano del rifluire nell'ambito della significazione gerarchica. Rimasto come mito fondatore, il significato di sororanza deducibile da questo contesto è il richiamo ad un'identità storica ed extra-sociale che accomunerebbe tutte le donne al di là delle classi, delle etnie, dei saperi e delle capacità... differenze tutte assorbite e giustificate all'interno di questa identità collettiva.

da un altro punto di vista. Esso infatti postula una parità assoluta di fronte alla Regola che rimanda a un'immagine statica del potere sociale. In realtà il potere è funzione dinamica che circola tra i vari soggetti producendo una serie di asimmetrie transitorie che attraversano la vita sociale e simbolica dell'individuo, del genere, della classe d'età, ecc. e che rimandano ad altre categorie quali *autorità* e *prestigio*¹¹.

È nella società del dominio che molte di queste asimmetrie transitorie diventano permanenti determinando uno squilibrio costante di alcune categorie rispetto al potere/dominio. L'istituzionalizzarsi di queste asimmetrie rompe la sostanziale simmetria conosciuta dalle società non organizzate dal principio gerarchico, simmetria che risulta dopo aver conteggiato tutte le funzioni sociali svolte da ogni individuo nel corso della sua vita¹². Il concetto di equivalenza che

11. Per quanto riguarda un'estensiva definizione di queste categorie (ivi incluse *potere* e *dominio*) rimando al saggio di Amedeo Bertolo, *Potere autorità dominio: una proposta di definizione* («Volontà», 2, 1983), di cui riproduco qui una breve citazione riassuntiva: «Ho identificato quattro categorie concettuali che nel linguaggio corrente e scientifico sono o possono essere tutte coperte da uno stesso termine: *potere*. Ho proposto di conservare questo termine solo per definire la prima categoria identificata: la funzione sociale regolativa, l'insieme dei processi con cui una società si regola producendo norme, applicandole, facendole rispettare. Se questa funzione viene svolta da una parte soltanto della società, se il potere è cioè monopolio di un settore privilegiato (dominante), esso dà luogo ad un'altra categoria, ad un insieme di relazioni gerarchiche di comando/obbedienza che propongo di chiamare *dominio*. Propongo infine di chiamare *autorità* le asimmetrie di competenza che determinano asimmetrie di determinazione reciproca tra gli individui e *influenza* le asimmetrie dovute a caratteri personali».

12. Quando qui si parla di società estranee al dominio si fa certamente riferimento ad alcune società specifiche esistenti o esistenti (ad esempio a popoli di cacciatori-raccoglitori come i Nuer, i Pigmei o i Boscimani, per citarne alcuni). Tuttavia non si vuole proporre una società ideale in cui «scoprire» quei valori di libertà o uguaglianza propri alla nostra struttura antropologica, cioè proiettando in queste società-altre le nostre strutture immaginarie ed interpretandole in base a criteri loro estranei. L'obiettivo è piuttosto

deriva da questa visione sociale mi sembra rispondere più adeguatamente al carattere dinamico che abbiamo attribuito al potere, consentendo una multiformità sociale ben più ampia che non risolve le asimmetrie transitorie in gerarchie permanenti.

In quest'ottica della diversità deve farsi strada, come suggerisce Barbara Mc Clintock, una critica alla logica uniformatoria e semplificatoria del dominio che passa attraverso una rivalutazione dell'« aberrazione ». Questa non può esser vista come l'eccezione che conferma la regola ma come un elemento della realtà che ha senso e valore in sé e che dunque va compreso (nel duplice senso di includere e capire) nella spiegazione del mondo. Questa rivalutazione dell'*abnorme* (ove norma riassume il suo significato statistico di « massima frequenza » e non quello etico di « giusto ») e della devianza (non più vista come disordine ma come espressione legittima della diversità sociale) ci consente oltretutto di proporre la differenza come dato e come valore non solo *tra* i generi ma anche *nei* generi, negando quel falso universalismo postulato dagli stereotipi sessuali. E tale affermazione ci porta ad affrontare un discorso sull'etica (e l'estetica) della differenza.

Prendiamo le mosse dalla constatazione che il bisogno d'identità è un fatto necessitante nella costruzione del Sé: è il bisogno di definirlo, di emergere dal sentimento oceanico, di affermarne l'unicità. Nel processo di codificazione simbolica che accompagna la comparsa dell'Uno (nella specie e nell'individuo), la prima irriducibile differenza riscontrata in natura e applicata al sociale è quella sessuale, che assunta e mediata dalla cultura determina la nascita del genere: è la prima grande sistematizzazione del mondo¹³.

di rilevare tutti quegli indizi e quelle testimonianze che consentono di ipotizzare non un modello assoluto di diversità, ma una multiformità sociale e simbolica che nel suo complesso non è riconducibile e riducibile alla logica del dominio, la cui universalità è altrettanto mitica della primigenia società egualitaria.

13. Secondo R. Stoller il neonato entra immediatamente nella

Il riconoscimento della differenza sessuale è dunque un tratto universale della cultura umana, pur avendo assunto forme molteplici. Nella cultura patriarcale, la costruzione dell'identità maschile risulta un processo traumatico perché si definisce per antagonismo all'identificazione primaria, che generalmente coincide con la madre; dunque per differenziazione estrema e lancinante dal femminile, la cui identità sembra invece costruirsi sotto il segno della continuità¹⁴.

È possibile far risalire a questa rottura traumatica quella paura dell'indifferenziazione, così tipica della nostra cultura, che sfocia, come sottolinea Serge Moscovici, nella « intolleranza mai appagata verso la differenza, passione da cui trae alimento il nostro pensiero, che ci ha portato a nullificare quanto non riflette la nostra identità ». E in effetti, contraddittoriamente, questa paura ha portato da un lato a una esasperata differenza tra i generi, mentre dall'altro ha affermato un'uniformità stereotipa all'interno dei generi che ha enormemente ridotto le combinazioni legittime delle variabili umane.

In questo contesto il bisogno d'identità di genere s'afferma come terrore dell'androginia: spettro tradizionalmente presente nell'ambito maschile e ora in pieno sviluppo anche in quello femminile. Il mito androgino esprime il desiderio di ricongiungimento tra « maschile » e « femminile », due entità originariamente unite e poi violentemente separate in metà autonome che tuttavia si cercano in un'irresistibile e mai appagata attrazione reciproca. Questa tensione al ricongiungimento è stata interpretata come un pericolo di riassimilazione che si risolverebbe nella scomparsa dell'identità di ge-

significazione di genere e la coscienza di appartenere ad uno o all'altro si compie, in modo irreversibile, entro i primi tre anni di vita. Con l'eccezione di quegli intersessuali e transessuali che non si sono visti attribuire in questa fase precoce una indiscussa (pur se errata) attribuzione di genere.

14. Questa continuità non esclude nella costruzione dell'identità femminile altre rotture traumatiche quali ad esempio l'interiorizzazione di quel disvalore associato al genere femminile.

nere: il fantasma androgino scatena dunque la paura dell'indifferenziazione. Poca rilevanza è stata invece data al fatto che questa attrazione reciproca rimanda a una « memoria arcaica » comune alle due entità, a un sentimento di comunanza nella diversità, di reciprocità, tutti elementi che costituiscono le basi per un'altra fondamentale identità: quella di specie¹⁵.

Vi è poi un'altra lettura possibile di questo mito che, attraverso la metafora sessuale, racconterebbe il processo che ha portato il conoscere umano dalla complementarità del duale all'esclusione del dicotomico. La tensione al ricongiungimento potrebbe allora esser letta come la sofferenza per una contrapposizione alienante tra funzioni complementari e il bisogno di ricomporle in un pensiero integrato. È dunque troppo frettoloso liquidare l'androginia solo in base alla prima lettura quando può evocare significati diversi, alcuni dei quali rimandano al concetto di specie, sul quale torneremo.

Nella prima e più restrittiva lettura del mito androgino si pone, come abbiamo detto, anche una certa riflessione femminista. La paura dell'indifferenziazione viene estremizzata fino a creare una « mistica della differenza » che ripropone modelli di genere rigidi e bipolari. L'irriducibilità della differenza in questo contesto viene spinta fino a mettere in dubbio la stessa capacità simbolica della specie, velatamente postulata diversa per i due generi: come dimostrerebbe il fatto che le donne non possono pensarsi all'interno del linguaggio maschile se non nei termini da questo definiti. Esse dunque per pensarsi, per dirsi, devono elaborare un linguaggio e codificazioni proprie estranee al maschile.

Ora, tale insufficienza del linguaggio maschile è in buona misura vera giacché ogni linguaggio dominante (che per ciò

15. Affascinante a tal proposito il modello di androginia immaginato dalla scrittrice americana Ursula Le Guin nel suo *La mano sinistra delle tenebre*, dove ogni individuo alterna nel corso della sua vita una identità femminile ed una maschile, diverse ma non contrapposte, tra cui fluisce un senso ancestrale di umanità.

stesso si pone come universale) impone una serie di regole e valori che delimitano effettivamente il campo della pensabilità all'interno della propria struttura logica. Tuttavia non bisogna confondere il linguaggio come codice simbolico della specie e i linguaggi elaborati da ogni contesto culturale. Meglio dice Ivan Illich quando distingue tra *linguaggio* come patrimonio della specie e *parlato di genere* come costruzione linguistica storicamente determinata. Ora, si può certamente cercare di costruire un parlato di genere femminile¹⁶, che amplii il campo della pensabilità rispetto a quello maschile, senza per questo arrivare a mettere in dubbio l'esistenza di un codice linguistico e simbolico comune alla specie.

Bizzarramente questa mistica della differenza ha prevalentemente ignorato l'indifferenziazione proposta dagli stereotipi tradizionali all'interno dei generi, senza mettere in questione quella vera e propria clonazione culturale che ha tentato di legittimare due soli modelli umani: spettri che dovrebbero, a mio avviso, suscitare un'eguale paura dell'indifferenziazione. La devianza, l'aberrazione devono infatti divenire valori anche all'interno della coscienza di genere: un'identità fondamentale ma non unica nella costruzione stratificata del Sé.

Il che ci porta al tentativo di identificare quali siano, nel nostro contesto culturale, le variabili che in modo prioritario concorrono alla formazione del Sé, i bisogni d'i-

16. A patto che esso nasca in un contesto sociale e non come astratto esercizio linguistico. A questo proposito va detto che molti dei tentativi sinora fatti (si veda sull'argomento lo studio di Hester Eisenstein) risultano spesso insoddisfacenti. La comunicazione è largamente affidata al dispiegarsi dell'emotività più immanente e soggettiva in opposizione ad un'astrazione ed oggettività totalmente attribuite al maschile. Grande attenzione è data al linguaggio del corpo, spesso identificato con le sue espressioni più materiali che sfociano, in taluni casi, in un'opinabile mistica delle secrezioni femminili. Il tutto porta ad un linguaggio esoterico, ad un ipersimbolismo ermetico e a tentativi di destrutturazione sintattica non sostituiti da nuove regole linguistiche che pongono seri limiti alla effettiva comunicabilità dei testi.

dentità fondamentali che senza escludere il concorso di altre variabili tuttavia assumono per la nostra cultura un'importanza centrale. E mi pare che questi elementi attorno ai quali si struttura la coscienza di Sé siano identificabili nella triade individuo/genere/specie. È ora necessario non solo reinterpretare queste categorie alla luce di una significazione positiva di differenza ma ridefinire anche il loro rapporto, tenendo presente che sono costruzioni culturali la cui combinazione non è un dato necessario, ma il risultato di una certa storia culturale.

Tale risignificazione deve partire cominciando a sottrarre l'individuo da quella clonazione culturale attivata dal bipolarismo sessuale, ponendolo invece come l'ambito dell'estrema multiformità, delle combinazioni multiple e irripetibili, punto d'arrivo in cui s'incrociano e sedimentano in modo del tutto peculiare le molteplici variabili sociali e umane. Ed è a questo livello che, uscendo dal bipolarismo sessuale, ci si apre lo spazio del *neutro*¹⁷, ovvero quell'assenza di connotazione sessuale che, lungi dallo scatenare la paura dell'indifferenziazione, ci appare invece come uno spazio da scoprire e costruire, dove la chiave di lettura non sarà la differenza sessuale, ma la differenza tout-court.

Con ciò non si vuole affatto negare il genere come momento fondamentale nella costruzione del Sé, che va anzi esplicitato come mediazione essenziale nella dialettica individuo/specie (mediazione spesso presente in modo occulto). Tuttavia questo non è l'unica chiave di lettura, il paradigma significante di uno spazio sociale e simbolico ben più articolato.

Ed è in questo spazio che dobbiamo far riemergere un

17. A questo proposito è interessante lo studio di Stoller sugli individui con strutture cromosomiche neutre, definiti intersessuali. Tali individui, in una società totalmente significata dal bipolarismo sessuale, vengono costretti, in modo più o meno efficace e pena un angoscioso senso di indifferenziazione, in uno dei due modelli legittimi, negando così a questa diversità di esprimersi culturalmente in forme e modalità che potrebbero portare all'emergere di un'altra identità umana, estranea al bipolarismo convenzionalmente accettato.

concetto di specie (estraneo alla visione dimidiata ereditata dalla cultura patriarcale e riproposta dalla mistica della differenza di certo femminismo) attorno al quale costruire l'ambito dell'*umano*. Ma non è più l'umano significato da un « maschile » che si pone come universale, bensì da un criterio di unità nella diversità in cui i generi e gli individui potranno riconoscersi a pieno titolo; un umano che, oltretutto, non si porrà più come l'antitesi di una natura percepita come totalmente estranea. Al contrario sarà questo l'ambito del sentire comune, della « memoria arcaica », che legittima la differenza proprio a partire da un'affermazione di identità. Ed è solo se in questo ambito si sviluppa una comune visione etica che sarà possibile consentire il massimo sviluppo alla differenza, senza correre il rischio che nei suoi percorsi sociali e simbolici questa si trasformi in incomprensione e paura dell'Altro.

Al contrario sarà così possibile postulare anche un'estetica della differenza portata alle sue estreme conseguenze: il trionfo della multiformità. Tanto più la specie partecipa di valori comuni tanto più i generi e gli individui potranno costruire immagini e modalità differenziate. Così il parlato, la gestualità, ma anche l'eroticismo, l'emotività e più in genere tutto il linguaggio del corpo diverrà l'ambito privilegiato in cui si potrà sperimentare e celebrare la creatività umana.

Vediamo adesso se ci è possibile trarre qualche conclusione da quanto è stato detto e definire meglio quel luogo della differenza che interessa al nostro discorso.

La prima conclusione è che mi sembra imprescindibile uscire dalle concettualizzazioni di « maschile » e « femminile » sinora proposte che, pur nella diversità di approcci e intendimenti, si sono tutte sviluppate all'interno di un sistema di pensiero dicotomico. Quella ricomposizione del pensiero che abbiamo detto centrale e prioritaria ci consentirà di abbandonare queste categorie opposte e inconciliabili¹⁸ e

18. Non viene qui postulata una complementarità tra i generi che escluda il conflitto a favore di una visione astrattamente armo-

di ridefinirle in sintonia con la significazione positiva dei concetti di diversità e molteplicità. È dunque necessario uscire dall'idea che « maschile » e « femminile » siano categorie ontologiche, ovvero categorie con un'essenza transtorica e transculturale che poi s'incarna in quei soggetti definiti generi: « maschile » e « femminile » sono viceversa costruzioni culturali che ogni società elabora in base alla propria rappresentazione del mondo.

La seconda conclusione (già postulata in partenza) è che la differenza biologica se determina alcune funzioni non determina i ruoli sociali a queste attribuiti. Il fatto di avere attributi sessuali maschili o femminili non è dato significativo in sé, ma assume significato all'interno di ogni contesto culturale. Tuttavia è proprio questo il « luogo » a cui ci si appella quando si vuole giustificare la scelta con la necessità e la trascendenza con l'immanenza.

Ora, che la differenza biologica esista e sia irriducibile è cosa evidente (anche se l'ingegneria genetica ha imposto un ripensamento quantomeno sui confini di questa irriducibilità). Ma contemporaneamente dobbiamo ammettere che la differenza biologica la conosceremo sempre attraverso una sua rappresentazione (arbitraria beninteso!) o non la conosceremo affatto, proprio perché il processo di conoscenza umano implica nel momento stesso in cui un dato viene rilevato una sua immediata significazione. Senza interpretazione culturale il dato rimarrebbe « muto » per la specie umana in quanto la sua percezione è sempre mediata dalle codificazioni simboliche di quest'ultima. Né d'altronde possiamo credere di dar voce al dato biologico « lasciando parlare la natura », come afferma certo ecologismo con tentazioni spiritualiste: la natura parla sempre con il linguaggio che le prestiamo, ci rimanda sempre i significati che le proiettiamo a livello conscio o inconscio. Da questa centra-

nica. E' tuttavia inaccettabile anche quella incompatibilità ontologica adombrata da certa riflessione femminista che presuppone un conflitto tra i generi che non si produce all'interno di un contesto storico-culturale ma *in sé*, nella dialettica tra due essenze contrapposte.

lità nel processo cognitivo all'arrogante concezione antropocentrica che ha segnato la cultura occidentale il passo è breve; ma non inevitabile, se parallelamente vengono elaborati valori estranei a quel sogno d'onnipotenza che ha informato questa specifica cultura. Essere il punto di partenza del processo cognitivo non vuol necessariamente dire trasformarsi nel Soggetto attorno a cui ruota un reale altrimenti inesistente: un reale certamente inintelligibile se da Caos non si passa a Cosmos, senza per questo arrivare a Dio.

Il sesso dunque informa ma non determina il genere¹⁹. E tale affermazione ci riporta a quella natura umana (alternativamente spiegata come tutta naturale o tutta culturale) che abbiamo detto risultare dall'interrelazione tra un biologico che ne costituisce la trama²⁰ e una libertà di scelta culturale che su questa traccia le mille forme del sociale.

Torniamo ora all'affermazione che « maschile » e « femminile » sono costruzioni culturali elaborate da ogni società in base alla propria rappresentazione del mondo. Tale costruzione si struttura principalmente intorno ai ruoli che ogni società assegna ai generi e da cui discendono quei comportamenti, attitudini e sensibilità particolari che vanno a costituire la coscienza di genere. La divisione del lavoro sociale è dunque stata fondamentale per la formazione dei generi così come per l'esistenza stessa della società.

Non è qui possibile sviluppare un discorso esauriente sul-

19. Si può piuttosto affermare il contrario se si considerano quei casi non rari in cui individui con caratteristiche sessuali ben definite sviluppano una coscienza di genere che contraddice la propria conformazione sessuale. Ci riferiamo alla transessualità, ovvero il desiderio di mutare la propria anatomia per adeguarla a una identificazione culturale nell'altro genere, e a quei casi di socializzazione consapevolmente rovesciata (presente ad esempio tra gli Inuit) che ha prodotto membri perfettamente integrati nel genere d'adozione.

20. Una trama che tuttavia, in contraddizione con una visione riduttiva del biologico, non è più data come immodificabile per definizione. La natura viceversa è in continua trasformazione, in particolare proprio grazie all'interrelazione con il culturale. E la storia del cervello umano è emblematica in tal senso.

l'importanza del « contratto sessuale » e del rapporto simbolico che lo ha informato²¹. Né ci è possibile indagare sull'ipotesi che l'attribuzione ai generi di alcuni ruoli fondamentali (quali principalmente quelli collegati a funzioni biologiche) derivino da un'imitazione culturale del mondo animale²². In questo contesto limitiamoci a rilevare come il processo di socializzazione, istituito per sviluppare le capacità richieste dai ruoli specifici, abbia progressivamente portato a un irrigidimento di questa divisione e delle attribuzioni di genere ad essa connesse, trasformandosi con il tempo in quel processo di selezione culturale che ha indotto la già individuata clonazione. Tale socializzazione, rendendo estremamente specialistiche le competenze di genere e operando secondo modalità di esclusione, ha portato a una loro progressiva estraneità. Se dunque da un lato la società si organizza grazie alla divisione del lavoro sociale, contemporaneamente si sclerotizza a causa di una socializzazione rigida e specialistica. Ma questa pericolosa propensione della cultura a riprodursi in modelli sempre più ri-

21. Questo patto segna non solo la nascita dei generi in quanto soggetti sociali, ma anche un passaggio significativo nell'articolarsi di una socialità più complessa. Tale « contratto » si basa sul riconoscimento reciproco dell'importanza che hanno i generi per l'esistenza della società umana. Ma nel momento stesso in cui fonda questo rapporto di complementarità, configura la società in modo dimidiato con un « maschile » e un « femminile » sì complementari ma anche estranei l'uno all'altro; premesse che faciliteranno poi il passaggio dal duale al dicotomico.

22. In particolare di quelle attribuzioni sessuali, geneticamente determinate, presenti tra i primati più simili alla specie umana. Si può ipotizzare che tali modelli di socialità animale — e non entriamo qui nel merito se tali comportamenti siano solo istintuali o rispondano anch'essi, in qualche misura, a stimoli culturali — siano stati mutuati dalla specie umana allorché la caduta delle proprie risposte istintuali ha lasciato un vuoto riempito dalle prime forme culturali; forme che non si sono prodotte in un *vacuum* ma all'interno di una stretta interrelazione con l'ambiente. Questi comportamenti già presenti in natura si sono verosimilmente proposti con forza agli occhi della specie umana, che ha così trasformato queste funzioni biologiche in ruoli sociali.

gidi non va imputata alla divisione sociale del lavoro (necessaria in una società sempre più complessa per numero di funzioni e competenze richieste) ma ai criteri con cui essa avviene.

In materia di divisione sessuale del lavoro, non è infatti necessario ipotizzare la scomparsa di ruoli differenziati come antidoto a quella disuguaglianza sociale e simbolica propria alla cultura patriarcale (anche se è auspicabile uscire da quel « contratto sessuale » che dimidia la società in « maschile » e « femminile »). Una differenziazione è possibile e desiderabile se viene strutturata con criteri estranei alla logica bipolare del dominio, che poi trasforma la divisione di ruoli in gerarchia di ruoli. Bisogna invece passare a un criterio di equivalenza sociale e simbolica che consenta una differenziazione articolata ma non per questo disegualitaria, mantenendo alcuni ruoli specifici intorno ai quali i generi possano costruire la propria immagine.

Identificare quali possano essere, oggi, questi ruoli di genere ci porterebbe troppo lontano. Per il momento ci basta affermare che non esistono ruoli « naturalmente » maschili o femminili ma che essi vengono attribuiti in base ai bisogni e ai desideri propri a ogni cultura; e che la divisione sessuale del lavoro non deve attraversare tutto lo spazio sociale ma incrociarsi con altre categorie e altri parametri (quali individuo e specie, neutro e umano).

In questa visione più aperta e dinamica di società anche i criteri di socializzazione dovranno adeguarsi a tale multifattorialità, passando da una rigida e specialistica selezione culturale a una socializzazione complessa e interrelata che consenta ad ogni individuo di poter sperimentare, nel corso della sua vita, una molteplicità di ruoli. Apparentemente questa apertura di opzioni, questa auspicata intercambiabilità di molti ruoli è un fenomeno già in atto nella società occidentale. In realtà le cause che hanno provocato questo processo e la direzione presa rispondono a tutt'altre esigenze.

Nella nostra società è infatti in atto un processo di ristrutturazione, con riflessi a livello planetario, che sta sen-

sibilmente modificando anche i ruoli di genere. In particolare i ruoli femminili stanno subendo, grazie anche al controllo della natalità, una trasformazione per certi versi radicale che apre alle donne un ventaglio di opzioni impensabile sino a qualche decennio fa. Molti dei ruoli tradizionali (quali innanzi tutto l'allevamento e la socializzazione dei bambini, l'assistenza ai malati ed agli anziani, la gestione del territorio contigua all'unità abitativa e così via) sono stati progressivamente assunti dalla collettività, ovvero dallo Stato. L'emancipazione socio-economica della donna è dunque andata di pari passo con una statalizzazione del privato, con un ingresso del pubblico e dell'eterogestione in ambiti in cui questi erano poco presenti o assenti del tutto²³.

La caduta dei ruoli tradizionali (che ha segnato in maniera diversa le varie classi e categorie sociali) non si è però risolta nell'assunzione di altri ruoli specifici intorno ai quali il genere femminile potesse costruire la sua nuova immagine. Come fa notare Illich, questa caduta di ruoli ha portato a una caduta dell'identità di genere a favore di una cultura unisex, d'impronta prevalentemente maschile, che risveglia il fantasma androgino nella sua accezione più restrittiva.

Questo fenomeno non riguarda solo i generi, ma rientra in quel processo di omogeneizzazione culturale (che ha già attraversato le classi e le etnie) con cui il dominio rarefatto e mediato della nostra epoca sta ristrutturando le dinamiche interne della piramide sociale. Processo che si sta realizzando con un'affermazione di criteri selettivi eminentemente meritocratici, che rispondono a parametri quali la compatibilità culturale e l'efficienza funzionale²⁴.

23. Non si sta qui sottointendendo che tale emancipazione sia perciò condannabile, ma la si sta inserendo in un contesto storico e culturale che ci permette una sua comprensione e valutazione più complessiva. Parimenti, non si sta sottointendendo che il privato sfuggisse alla logica gerarchica (quando anzi partecipava a una delle asimmetrie costitutive del sociale) ma che la sua marginalità aveva consentito l'esplicitarsi di una coscienza di genere e di sue modalità sociali che il successivo processo di statalizzazione ha cancellato.

24. Integrando quell'assunto fondamentale del pensiero anarchico

Oltretutto, questa emergente cultura unisex se apparentemente si afferma privilegiando i valori e gli attributi maschili a scapito di quelli femminili, in realtà determina una caduta di genere anche del maschile che si vede espropriato di quella specificità intorno alla quale costruiva la sua immagine e vede ridistribuiti nei generi quei tratti che prima gli venivano inequivocabilmente attribuiti. Questo rimescolamento di immagini, questa caduta di identità ha portato a una confusione sociale certamente utile al processo di ristrutturazione e omogeneizzazione portato avanti dal dominio. Ma in questo contesto anche se talune differenze vengono risignificate positivamente (consentendo quelle parità segmentarie di cui abbiamo già detto), il risultato complessivo sarà sempre e comunque una penalizzazione della differenza, vista come disordine, e la sua collocazione lungo l'asse gerarchico. Il processo in atto va dunque contro quel desiderio di diversità, molteplicità e complessità sotto il cui segno abbiamo posto la nostra significazione di differenza.

Compito della cultura non è dunque di *ordinare* una multiformità naturale, caotica e insensata, ove ordinare significa ridurre in modelli strutturati gerarchicamente. È necessario uscire da questo universo concettuale e risignificare ordine e disordine, norma e devianza alla luce di altri valori che rimandano alla cultura del complesso e del molteplice, all'interrelazione multifattoriale che si sostituisce al controllo unidirezionale. In questo contesto la multiformità non sarà più espressione di un disordine artificiale creato dal predomi-

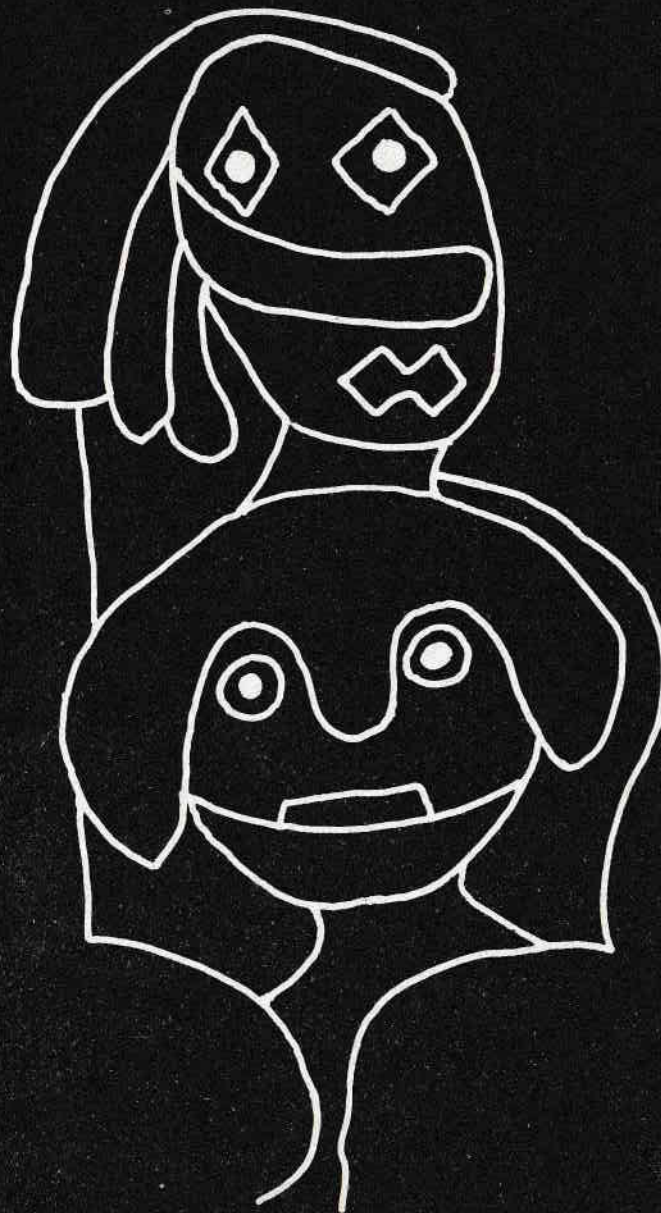
che aveva già individuato nella divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale uno dei cardini del sistema gerarchico moderno, la differenza tra saperi significativi e saperi marginali sta ora diventando un criterio essenziale per comprendere le dinamiche di questa ristrutturazione. Per quanto concerne il discorso sul genere, i saperi significativi non sono più preclusi alle donne in quanto tali (certamente non in forma istituzionale, più ambiguamente per quanto riguarda le strutture profonde dell'immaginario). Ed esse infatti, al di là delle resistenze oggettive che ogni società pone al mutamento e avendo sempre in mente le disparità sociali verticali, vi accedono ora in misura sempre maggiore.

nio di una Regola cui tutto deve uniformarsi, ma apparirà invece necessaria e desiderabile.

Compito della cultura è quindi di attribuire valore e significato a questa multiformità che lungi dall'essere potenzialmente pericolosa è invece fisiologica alla sua stessa funzione: in una realtà ridotta all'uniformità la cultura non avrebbe più ragione d'esistere. Essa perciò non solo deve comprenderla nel suo universo e trasformarla da dato in valore, ma può e deve *inventare* la differenza. Ed è questo il «luogo» in cui va posta un'altra irriducibilità della differenza: l'ambito della plasticità culturale della specie, capace di riprodurre la multiformità, l'ambito dell'immaginazione creatrice capace di inventare nuove forme. E sarà grazie al processo di autoistituzione immaginaria che ogni società mette in atto che anche la nascente cultura nongerarchica potrà ridefinire le categorie di maschile e femminile in base alla propria rappresentazione del mondo, strutturandole in ruoli, comportamenti e sensibilità che risponderanno ai suoi bisogni e desideri. Verranno così create due nuove immagini che certo non si costruiranno in un *vacuum* ma si riallaceranno alle forme preesistenti, e che pure segneranno una rottura irreversibile con i miti che le hanno sin qui significate e che vanno finalmente perdendo il loro incanto.

Bibliografia

- AA.VV., *Côté Femmes*, L'Harmattan, Parigi, 1986.
AA.VV., *Diotima, il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano, 1987.
AA.VV., *Powers of Desire, The Politics of Sexuality*, Monthly Review Press, New York, 1983.
Elisabeth BADINTER, *L'amore in più*, Longanesi, Milano, 1980.
Elisabeth BADINTER, *L'Un est l'Autre*, Odile Jacob, Parigi, 1986.
Amedeo BERTOLO, *Potere autorità dominio: una proposta di definizione*, in « Volontà », n. 2, 1983.
Cornelius CASTORIADIS, *Institution imaginaire de la société*, Seuil, Parigi, 1975.
Mary DALY, *Gynecology*, Beacon Press, Boston, 1978.
Hester EISENSTEIN, *Contemporary Feminist Thought*, Hall & Co., Boston, 1983.
Evelyn FOX KELLER, *In sintonia con l'organismo*, La Salamandra, Milano, 1987.
Evelyn FOX KELLER, *Sul genere e la scienza*, Garzanti, Milano, 1987.
Marilyn FRENCH, *Beyond Power*, Ballantine Books, New York, 1985.
Ivan ILLICH, *Il genere e il sesso*, Mondadori, Milano, 1984.
Luce IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano, 1985.
Henri LABORIT, *Elogio della fuga*, Mondadori, Milano, 1982.
Henri LABORIT, *Intervista sulle strutture della vita*, Laterza, Bari, 1979.
Edgar MORIN, *Il paradigma perduto*, Bompiani, Milano, 1974.
Serge MOSCOVICI, *La Società contro Natura*, Ubaldini, Roma, 1973.
R. STOLLER, *Recherches sur l'identité sexuelle*, Gallimard, Parigi, 1978.



*Maria Matteo / Femminismo libertario:
un'ipotesi da costruire* ●●



Ripercorrendo le tappe di un appuntamento mancato (quello tra anarchismo e movimento femminista) è possibile individuare la dimensione teorica di una nuova forma di emancipazione. E probabilmente nelle regole del gioco, sempre mutabili, arbitrarie ma decise dai partecipanti, è individuabile una strada da percorrere per spezzare la rigidità dei ruoli imposti dalla sclerosi dell'istituto. Questa è la proposta di una delle animatrici del Centro studi Louis Mercier Vega di Torino.

Definire l'orizzonte del femminismo libertario è una meta ambiziosa e difficile, poiché non si tratta tanto di dare sistemazione teorica a un insieme di pratiche e riflessioni già coerentemente volte in tal senso, quanto di delineare un'ipotesi sulla base di teorizzazioni e comportamenti tra loro eterogenei e spesso assai difficilmente conciliabili. Occorre innanzitutto dar ragione della necessità di una tale ipotesi, che a taluni potrebbe apparire inutile ed artificiosa. Da un lato, infatti, abbiamo un anarchismo che al di là delle dichiarazioni di principio non ha saputo affrontare sino in fondo la sfida di un femminismo che, d'altro canto, pur presentando spesso connotazioni antiautoritarie, pensa in

maniera ambigua la questione del dominio. Ma in effetti non si tratta tanto di proporre connubi improbabili quanto di porre le basi per un confronto che si auspica stimolante. Sinora, in Italia almeno, il femminismo libertario è stato un ibrido che i genitori si sono storicamente rifiutati di produrre.

Femminismo ed anarchismo si sono trovati nel medesimo luogo nello stesso tempo senza riuscire a vedersi. È la storia di un appuntamento mancato. La nostra ricerca ha quindi come antifatto un episodio che va chiarito, per impedire che abortisca in rigide dichiarazioni di purezza ideologica. Tra gli anarchici, infatti, è prevalsa la convinzione che il femminismo non avesse nulla da dire, perché l'anarchismo risolveva in una visione meno parziale e più complessiva le stesse questioni. Questa posizione rispecchia la mania idealistica di negare verità al particolare, se posto al di fuori della dialettica con l'universale e non sa quindi cogliere quegli elementi di novità e provocazione che, pur sviluppandosi altrove, possono contribuire all'estendersi di una cultura libertaria. Semplificando all'estremo si potrebbe asserire che l'anarchismo fornisce l'impalcatura teorica e soprattutto etica che consente di pensare la differenza come valore, ma raramente riesce ad andar oltre la proposta dell'uguaglianza politica degli individui.

Il femminismo ha il merito di aver posto la differenza sessuale non come mera questione di discriminazione sociale, politica ed etica, ma come concreto darsi di identità e ruoli sessuali che investono il singolo in modo totale. Il femminismo storico, pur individuando nell'alterità sessuale un elemento di sostegno al dominio, tuttavia non ha saputo trarne tutte le conseguenze. Esso si è dibattuto tra la negazione e la rivendicazione positiva della differenza. Se quindi da un lato il femminile era dato come mera distinzione biologica, dall'altro appariva come il polo positivo ma perdente in una storia di violenza e sopraffazione di segno maschile. Quest'ultima posizione (che mi pare colga consensi anche in campo anarchico) si limita a capovolgere lo schema senza cercare di superarlo. La presunzione che vuole le donne sen-

timentali, irrazionali, vicine alla natura viene rivendicata e assunta positivamente. L'esclusione dalla storia viene interpretata come rifiuto della storia. I vari movimenti e associazioni femminili per la pace sono il frutto di tale concezione.

Ciò dipende anche da una scarsa propensione a collocare storicamente il femminismo, che, a mio parere, è a pieno titolo figlio della nostra epoca. La modernità, infatti, si apre con la richiesta di autonomia di un individuo che è e si vuole libero, perché sciolto dalle pastoie della tradizione e della religione si identifica con l'universalità della ragione. Caratteristica di un tale individuo è la disponibilità, una disponibilità indispensabile in una società in cui la posizione dei singoli dipende da un contratto e non dalla volontà divina. In tale contesto il femminile diviene elemento di contraddizione, poiché definisce un ambito, quello privato, che si pone al di fuori del contratto.

Il femminismo nasce da questa contraddizione ma non sempre la supera, poiché si batte tra la velleità di affermarsi all'interno della società (eguaglianza di diritti-doveri) e quella di ribadire un'identità femminile la cui definizione risulta oltremodo problematica. D'altro canto anche l'anarchismo si è mosso nel solco aperto dall'illuminismo, privilegiando la distruzione del passato rispetto alla costruzione del presente. L'amore per la libertà, l'uguaglianza e la differenza si è tradotto nel progetto di edificazione della società futura. La tensione verso l'avvenire ha posto in secondo piano i problemi del presente, nella convinzione che, eliminate le strutture del dominio, i singoli avrebbero « spontaneamente » espresso la propria personalità. Tale atteggiamento si motiva allorché si pensa che la *libertà da* coincida con la *libertà di*. Tuttavia nessuno di noi è una tabula rasa, ma si colloca in uno dei possibili punti di intersezione nella griglia dei codici che costituiscono la cultura in cui nasce. Tenendo conto di ciò, un percorso di liberazione non può prescindere dall'investire il dominio alle sue radici, che affondano in quel che siamo, vogliamo, desideriamo. L'identità sessuale, maschile o femminile che sia, è quanto di più simile alla na-

tura è stato prodotto dalla cultura, poiché investe l'individuo nella sua interezza. Ciascuno di noi nel corso della propria esistenza assume e abbandona parecchi ruoli, che, di volta in volta, possono essere fortemente identificanti ma sono comunque vissuti come libere scelte. L'identità sessuale invece ci accompagna per tutta la vita e la dicotomia tra il maschile ed il femminile è tale da non consentire passaggi, transiti, intersezioni. Riprova di ciò è la condizione degli omosessuali, per i quali il rifiuto dell'identità sessuale « naturale » implica spesso il tentativo di assumere quella opposta.

La differenza sessuale

È a questo punto necessario soffermarsi per tentare di definire il senso del concetto di differenza sessuale. Da quanto visto in precedenza emerge come la sessuazione sia ben altro da un accidente biologico. Per quanto ne sappiamo non vi è società umana che non conferisca al maschile ed al femminile un senso che non travalichi il mero riconoscimento delle rispettive funzioni riproduttive (le quali a loro volta non sfuggono certo all'interpretazione culturale). Più difficile è stabilire se a ciò si accompagni comunque un'attribuzione di valore di segno negativo al femminile e positivo al maschile. Quel che è in ogni caso certo è l'universalità dell'attribuzione di un significato alla differenza che si traduce in ruoli, attitudini psicologiche e comportamentali distinte tra i due sessi. Nella tradizione occidentale il femminile è un disvalore che giustifica la subordinazione delle donne.

L'essere femmina è un di meno, una sottrazione di umanità, non una delle possibili forme dell'umano. Ma in cosa consiste esattamente questo di meno? In generale possiamo affermare che per definire una carenza occorre innanzitutto prendere in esame il tutto in rapporto al quale essa è avvertita come tale. Il difetto, la mancanza non sono assoluti ma si definiscono a partire da un altro, posto come termine di riferimento. Un bicchiere è un bicchiere, ma se ce lo figuriamo colmo d'acqua esso diverrà un bicchiere vuoto e anziché indicare se stesso paleserà una carenza.

Le donne sono da sempre bicchieri vuoti. La metafora assume maggior rilievo in relazione all'immagine del corpo femminile come recipiente; la vagina accoglie il sesso dell'uomo, l'utero ospita il feto: la donna è involucro avvolgente, sito di carne, che rimanda costantemente all'altro da sé. Accade così che la sessualità femminile non è un segno che indica un insieme in grado di autodefinirsi, ma è di per se stessa insignificante, perché eteronoma. In latino il termine vagina designa il fodero della spada, in altri idiomi è sottolineato il suo carattere di fessura, buco: il sesso femminile perde corporeità, diviene un'apertura che non è accesso ma vuota cavità. Si potrebbe facilmente obiettare che intorno al corpo della donna esiste una variegata simbologia della seduzione che pare contrastare con quanto sinora affermato. Tuttavia sono convinta che ci troviamo di fronte a due movimenti apparentemente opposti ma in realtà complementari. Infatti l'eliminazione di una sessualità femminile autonoma è la condizione necessaria al dispiegarsi di un'economia della seduzione in cui il femminile non è il partner di uno scambio, ma solo un fantasma. La fisicità reale delle donne scompare di fronte a un corpo irreali che sontuosamente si adagia nello spazio creatogli dall'immaginario maschile. Il corpo maschile si irrealizza a sua volta, creando così l'altro polo di una dialettica sessuale rigida.

Nell'uomo carne, ossa, muscoli, peli non sono che gli elementi di una combinazione il cui scopo è fornire degno contorno alla suprema turgescenza del pene. Un tale corpo può essere cinto, toccato, magari carezzato, ma non lo si può afferrare, strizzare, piegare: è un solido rigido. Di contro il corpo femminile ha idealmente le caratteristiche della gomma: è un corpo elastico, ricco di sporgenze afferabili, sinuoso, è come un mastice malleabile. Il desiderio dei singoli si costruisce intorno a questi corpi irreali, su cui ciascuno tenta di modellare il proprio corpo reale. Quanto detto sinora ci consente di cogliere la questione della differenza sessuale in tutta la sua problematica. Per le donne il femminile è nel contempo estraneo e familiare, così come dome-

stico e alieno è il loro corpo. Ne deriva una profonda ambiguità, poiché le donne non hanno collocazione né identità al di fuori dello spazio loro assegnato dalla cultura maschile. Ciò fa sì che in esse la dipendenza si faccia complicità servile e la ricerca di autonomia si scontri con un immaginario che non sentono proprio, ma la separazione dal quale rappresenta una lacerante perdita di identità. Questo quadro mostra efficacemente come le posizioni meramente emancipazionistiche non facciano che intaccare la scorza del problema, poiché la pratica della liberazione deve andare ben al di là del riconoscimento giuridico della parità, per investire l'autocoscienza esistenziale dei singoli.

L'universale maschile

Sinora abbiamo tentato di cogliere quel « di meno » che costituisce il femminile, tuttavia la nostra analisi sarebbe incompleta se non esaminassimo ciò in relazione al quale esso si palesa come tale: il maschile. Ci troviamo immediatamente di fronte a un paradosso: il maschile non si dà di per sé stesso, ma assume le spoglie di un universale neutro. Il soggetto della cultura occidentale, il *logos*, l'*io* sono astrazioni formalmente asessuate ma in realtà maschili che, pretendendo di assimilare (ossia di far simile a sé) il femminile, semplicemente lo escludono. L'umano non è il risultato di una sintesi; poiché il femminile non può essere pensato suo tramite, ma resta fuori come margine negativo di un quaderno su cui non lascia traccia¹.

Il femminile è così escluso dalla cultura, che lo interpreta

1. È forse utile aprire una parentesi: recentemente si è sviluppata in Italia una corrente di pensiero femminista, che, influenzata dall'opera della filosofa francese Luce Irigaray, lavora intorno all'ipotesi di un pensiero sessuato al femminile. Pur riconoscendo l'importanza di talune loro intuizioni, non riesco a concordare con un'impostazione che finisce con il riproporre capovolto lo schema che critica. Se è vero che l'universale della cultura occidentale cancella il femminile fingendo di ricomprenderlo, tuttavia il riconoscimento della differenza non può passare dalla costruzione di un altro universale sia pure sessuato al femminile.

come natura da assecondare e controllare al tempo stesso, per far sì che l'ordine naturale si pieghi all'ordine culturale, umano, maschile. Il dio che si incarna nasce da una donna priva di sesso, eternamente vergine. In Maria la santità si realizza nell'ideale connubio di verginità e maternità; in lei l'ordine naturale è seguito e sconvolto al tempo stesso. Ma se Maria è in definitiva priva di identità sessuale, ben chiara è la forma maschile di Cristo².

In tal modo l'universale comprende (stringe insieme, controlla) in sé ogni cosa, riconducendola al proprio principio o riducendola a mera negatività. In esso il generale è più giusto e più vero del particolare. La storia del pensiero occidentale è storia del continuo tentativo di eliminare, controllare, depotenziare il diverso. E' una storia che raggiunge il suo culmine e, nel contempo, il principio della propria decadenza con la modernità. Appare ovvio come il dominio ne sia il fondamento e la finalità, sia pure inespressa. Il dominio non è quindi indifferente alla sessuazione; questa non è un quid che vi si aggiunge per determinarlo: dominio e dominio maschile sono cooriginari (in senso logico non storico). Il dominio controlla la parola, poiché il *logos* è già da sempre discorso del dominio (nel senso soggettivo ed oggettivo del genitivo). La capacità del dominio di definire, fa sì che il femminile non si dia altro che come carenza, come mancanza in rapporto alla totalità che il dominio definisce con la sua stessa presenza. In tal modo il femminile non sfugge al dominio ma diviene elemento di negatività intorno al quale esso può giustificare il proprio intervento. Il femminile è in rapporto al maschile come il vuoto con il pieno, il debole con il forte, l'irrazionale con il logico, il naturale con il culturale. Il femminile non dice quel che è ma quel che non è.

2. Luisa Muraro mostra nel suo libro *Guglielma e Maifreda* (La Tartaruga, Milano, 1985) come la credenza nell'incarnazione femminile di dio abbia condotto i guglielmiti alla condanna al rogo da parte dell'Inquisizione.

Dall'universale maschile al particolare umano

L'analisi ha sinora evidenziato le caratteristiche totalizzanti delle culture del dominio, in cui l'oppressione si radica sin nel linguaggio che l'esprime, la pone in essere e perciò la giustifica, la rende giusta. Il dominio crea asimmetria nell'istante in cui la nomina. Non dimentichiamo che momento fondamentale della genesi è quello in cui vengono assegnati nomi alle cose. Ne deriva che una cultura non del dominio ma della libertà si costituisce nello spazio aperto da un pensiero non totalizzante ma parziale, plurimo, che esalta e non appiattisce le differenze individuali. Un tale spazio si delinea in epoca moderna allorché si affermano i concetti di libertà individuale, di relativismo etico e gnoseologico, di pluralismo politico. In siffatto ambito l'anarchismo occupa un posto importante, poiché in esso la libertà appare come mezzo e come fine, condizione e contenuto dell'etica. Nell'anarchismo il tentativo, tipico di tanta cultura progressista, di sostituire un assoluto (dio) con un altro (la ragione, la storia, la lotta di classe) si scontra con l'indeterminatezza della libertà. In ciò taluni hanno voluto scorgere la debolezza dell'anarchismo, là dove invece si colloca la sua originalità e il suo punto di maggior forza. Fondare, infatti, il proprio pensiero sulla libertà significa basarlo su qualcosa che non può essere in alcun modo un fondamento, un senso delle cose antecedente ad esse, un universale onni/comprendente. La libertà è altresì un senso, una direzione, ma non è una via: semmai è come un territorio inesplorato in cui ciascuno può tracciare il proprio percorso.

Tuttavia il modo in cui ciascuno vive la sua libertà o, per meglio dire, si vive in libertà è un atto che non può non investire quel che egli stesso è. Spesso anche per gli anarchici l'individuo è stato un segmento indistinguibile dagli altri, un'astrazione, non una persona reale. Ma in realtà ciascuno si apprende e si pensa in base ai canoni fornitigli dalla sua epoca e dalla sua cultura. Tali canoni non si cancellano con un colpo di spugna grazie alla mera volontà di farlo. Il senso del proprio essere sessuati, per esempio, non

è una semplice questione di considerazione e collocazione sociale, ma investe la propria stessa identità.

Se è difficile liberarsi dalle costrizioni che ci vengono dall'esterno, molto più difficile è separarsi dall'immagine di noi che l'educazione ci ha fornito e che oggi intimamente siamo. La liberazione pertanto non può essere concepita come mera assenza di costrizioni. La mia libertà non consiste semplicemente nel non dipendere da un padre o da un marito o nel poter fare lo stesso mestiere di un uomo. Bella soddisfazione quella di poter fare il militare o il poliziotto: peccato che la mia unica libertà consista nell'obbedire o nel dare manganelle. Di contro la mia libertà come anarchica è un lungo cammino di costruzione di me stessa, delle mie norme, della mia identità. Certo non è facile, tuttavia è proprio qui che si pone lo spazio per un femminismo libertario: *nel percorso che dal genere conduce all'individuo*. Là dove quest'ultimo non appare baldanzosamente come sostanza da liberare, ma più modestamente come ipotesi da costruire. Il femminismo libertario non si pone perciò come questione « privata » femminile ma ha finalità di interesse generale. Andare al di là del genere, infatti, non è andare al di là di un genere ma di entrambi, rifiutando pertanto sia la pretesa neutralità dell'universale della cultura occidentale sia l'ipotesi di un pensiero sessuato al femminile.

Per una cultura della diversità: i giochi

Definire l'orizzonte del femminismo libertario come teoria e pratica che dal genere mira all'individuo pone più problemi di quanti non ne risolva. Il rischio infatti è quello di sostituire un'astrazione a un'altra, poiché l'obiettivo di dare sostanza, fisicità e rilievo sociale al singolo appare nebuloso e indeterminato sintantoché non si riesce a tracciare lo spazio teorico in cui concepirlo e renderlo quindi operativo. Pensare la singolarità in quanto singolarità significa porre in opera uno schema che consenta il suo apparire al di fuori di un universale che la predetermina dall'esterno. Occorre che l'individuo non sia il mero rappresentante del-

la specie, le cui caratteristiche particolari, individuali, appunto, non siano accidenti inessenziali e quindi irrilevanti. Nella nostra cultura ciascuno è quel che è in quanto elemento di una serie che gli preesiste. Questa serie può essere ritenuta naturale o culturale, ma è comunque sempre presente e condiziona la formazione dell'identità delle persone. Una certa generalità è peraltro indispensabile alla comprensione ed alla comunicazione sociale: come potremmo pensare senza categorie di pensiero? Il problema sorge allorché queste si irrigidiscono e tendono a bloccare l'innovazione. Qualcuno potrà osservare: eppure le cose cambiano, i concetti si diversificano, le valutazioni mutano di segno. Senza dubbio. Però il cambiamento avviene a fatica, non è assecondato ma ostacolato. Solo schemi duttili, variegati, intercambiabili possono favorire l'innovazione senza intralciare la comunicazione e l'interazione sociale.

Un modello interessante ci è fornito dai giochi. Il gioco è pensato come un che di inessenziale: giocare è cosa non seria, dacché la serietà compete ad attività che hanno finalità a loro esterne, un'utilità sociale. Chi gioca lo fa per giocare: il gioco ha fine in se stesso in quanto il piacere di giocare è la motivazione del gioco³.

Il gioco è attività liberamente scelta. Sarebbe infatti impensabile un gioco imposto, tuttavia per quanto appaia attività arbitraria, non legata altro che alla volontà di chi la pratica, il gioco ha caratteristiche tutt'altro che casuali. Esso, infatti, si presenta come un insieme di regole che occorre conoscere e rispettare per potervi partecipare. Se si ignora o si viola la regola non si sa e non si può giocare. Non vi è gioco senza regole, non foss'altra che quella che stabilisce che tutto è permesso⁴. L'importante non è il contenuto della

3. La definizione proposta fa riferimento al testo di Johan Huizinga, *Homo ludens*, Il saggiaiore, Milano, 1983.

4. Il palio di Siena è una competizione in cui è ammessa la frode, ma la liceità dell'inganno la trasforma da trasgressione a « mossa » da compiere. Paradossalmente (ma non tanto) chi non ricorres-

regola quanto la regola stessa. È detto comune che ogni gioco ha le sue regole. Il che implica che non v'è gioco senza regole, anche se tali regole sono del tutto arbitrarie, scelte e volute dai giocatori. Nella vita « seria » le norme sono imposizioni cui ciascuno si sottrae volentieri non appena può o, al più, sono imperativi morali cui è doveroso ma oneroso obbedire. Al contrario nello spazio-tempo separato del gioco aderire alla norma è un piacere, poiché proprio in ciò consiste il gioco e quando il piacere cessa si può sempre cambiar gioco. Giocare a qualcosaltro è un mutamento che avviene senza traumi, conflitti, rivoluzioni. Generalmente si ritiene ciò avvenga perché il gioco è privo d'importanza, non serio e quindi senza conseguenze sulla vita sociale. Viene tuttavia da domandarsi: non sarà vero il contrario? Il gioco non influisce sulla vita sociale ed è perciò considerato non serio? La vittoria o la sconfitta in una gara, la vertigine d'una giostra, il ruolo recitato in una commedia non modificano il ruolo dei singoli, poiché sono momenti d'evasione. Quella d'evadere è peraltro l'aspirazione tipica di chi è imprigionato; ma a quale galera si sfugge giocando se non a quella costituita da regole non decise, approvate e sostenute da noi? L'universo ludico appare il contraltare di un'organizzazione sociale caratterizzata dal dominio. Non è un caso che in molte società primitive prive di istituzioni coercitive i conflitti, le controversie, le tensioni si esprimano e si risolvano in rituali aventi chiara forma ludica⁵.

Il gioco, quindi, è un insieme di regole che hanno fine in se stesse e dipendono dall'assenso dei giocatori. In virtù di tali caratteristiche la forma ludica ci pare la più consona a fornire un modello per un pensiero e una pratica di liberazione. Nel gioco infatti si sperimenta costantemente quell'interscambio di ruoli che può servire a rendere meno rigidi, più duttili, i criteri d'identificazione del singolo. Inoltre cam-

se a « colpi bassi » e accordi sottobanco dimostrerebbe di non saper stare al gioco.

5. Per esempio i duelli di canzoni presso gli eschimesi o il *potlatch* degli indiani kwakiutl.

biare gioco (ossia sistema di regole) è possibile senza laceranti fratture, perché nessun gioco è assoluto, nessun gioco è *il gioco*.

Naturalmente si potrebbe obiettare che quel che si guadagna in flessibilità lo si perde in capacità di previsione, poiché l'individuo diviene la risultante di molteplici combinazioni. D'altra parte se i giochi possibili sono infiniti, i giochi praticati sono un numero limitato. Infatti la tendenza a mettersi « in gioco » si scontra costantemente con la tradizione da cui proveniamo e con la quale dobbiamo fare i conti. Inoltre quello che gli schemi totalizzanti guadagnano in prevedibilità è funzionale alla prevenzione ed al controllo dei conflitti. E peraltro non mi pare illegittimo presumere che schemi aperti e flessibili sopportino meglio di quelli rigidi la controversia, il dissenso, la novità, per cui la prevedibilità diviene fattore meno importante.

Il gioco si dispiega innanzi a noi come l'unica attività regolata capace di sfuggire alla sclerosi, costantemente aperta all'irrompere repentino della diversità. Per tale motivo mi sembra possa rappresentare una sorta di modello in cui il singolo giochi la propria identità sessuale in un gioco delle parti che spezzi la rigidità delle parti in gioco. Perdonerete, spero, il gioco di parole.





È necessario sviluppare una diversa capacità di comprendere il rapporto tra natura umana e natura non umana, perché ciò permetterà la formulazione di una teoria della storia capace di riunire l'evoluzione naturale del pianeta con il processo sociale della specie, oggi considerati come elementi separati. Mettendo a confronto le varie teorie femminili, l'autrice (attiva da anni nel movimento delle donne, docente di ecofemminismo all'Institute for social ecology del Vermont e in altre università degli Usa) indica i punti caratterizzanti del femminismo ecologico.

L'emergente movimento ecofemminista e il movimento verde sono due promettenti concretizzazioni della filosofia anarchica. L'ecofemminismo, in particolare, è la forma più anti-gerarchica di femminismo che vi sia oggi negli Usa. Di fatto, è una manifestazione di anarcofemminismo. Questo movimento sta diffondendo anche tra i Verdi l'idea che il dominio sulla natura e il dominio sociale sono strettamente connessi e devono essere affrontati insieme a livello pratico, teorico e programmatico.

Questo movimento sta anche sfidando il tradizionale dualismo femminista, tentando di ovviare all'incapacità di affrontare il problema del dominio sulla natura e della gerarchia in quanto tale. In quest'ottica, intendo sviluppare una critica ai movimenti femministi esistenti (quelli che in Nord-America vengono definiti *liberal, radical e socialist*), che peccano di dualismo e di scarsa capacità di analisi nei confronti della gerarchia e dello stato. Per contro, cercherò di illustrare le caratteristiche di un femminismo ecologico basato sulla convergenza tra femminismo ed ecologia sociale, che cerca di creare una nuova soggettività e una nuova prassi ed etica sociale partendo dalla prospettiva particolare delle donne, a metà tra l'organico e il sociale. Tutto ciò fa sì che le donne possano affrontare il problema da una posizione storica (non biologica, né genetica) unica.

Nessuna parte della natura vivente può ignorare l'esistenza di una grave, estrema minaccia alla vita sulla Terra. Le foreste e centinaia di forme di vita stanno scomparendo dal nostro pianeta, mentre i veleni e le radiazioni negli strati bassi dell'atmosfera sono causa di una crescente contaminazione a livello genetico. Siamo poi vittime di altri disastri biologici, tipici della vita moderna, del virus dell'Aids, ad esempio, o di altre malattie ancora più terribili e perniciose, causate dalle mutazioni genetiche, oltre che delle imprevedibili conseguenze ecologiche di catastrofi quali l'incidente industriale in India e quello nucleare in Unione Sovietica. L'uso dei terreni agricoli per coltivazioni commerciali destinate non al consumo locale, bensì a procurare profitti con cui saldare i debiti nazionali, causa sempre più spesso in tutto il mondo gravi carestie, che a volte condannano alla morte per fame intere popolazioni. Gli animali, usati come cavie per la sperimentazione di cosmetici, medicinali e tecniche chirurgiche, subiscono maltrattamenti e mutilazioni orribili. Si continua ad accumulare armi di distruzione sempre più potenti, e a inventarne di nuove. La parte della torta che le donne hanno appena cominciato ad assaggiare, grazie al movimento femminista, è marcia, cancerogena, e questo

è sicuramente un fatto di cui noi femministe dovremo tenere conto a livello sia teorico che politico, mentre lottiamo per conquistare le possibilità che la società ci ha sempre negato. Che vantaggio avremmo, infatti, a condividere equamente una società che ci sta portando tutti alla morte?

La crisi ecologica che viviamo oggi basterebbe da sola a imporci il dovere di prendere sul serio l'ecologia, se essa non avesse anche per altri motivi un ruolo di primaria importanza nella filosofia e nella politica femminista. La crisi ecologica è un prodotto di sistemi basati sull'odio per tutto ciò che è naturale e femminile; un odio nutrito dai maschi bianchi occidentali, cioè da coloro che hanno elaborato la filosofia, prodotto la tecnologia e inventato gli strumenti di morte. Sono convinta che il sistematico disprezzo per la classe operaia e per la gente di colore, per le donne e per gli animali, sia strettamente legato a quel dualismo di fondo che è alla base della civiltà occidentale. Ma questa accettazione della gerarchia ha origine all'interno della società umana, affonda le radici nella dominazione dell'uomo sull'uomo e in particolare dell'uomo sulla donna. Anche se non posso farmi portavoce delle lotte di liberazione della gente di colore, tuttavia non ho dubbi sul fatto che gli obiettivi del femminismo, dell'ecologia e dei movimenti antirazzisti siano intimamente correlati, e debbano essere compresi e perseguiti congiuntamente nell'ambito di un movimento, su scala mondiale, che lotti veramente per la vita.

Alla base della civiltà occidentale c'è una profonda ambivalenza riguardo alla vita stessa, alla nostra fertilità e a quella della natura non umana, e una grande confusione riguardo al nostro posto nella natura. Tuttavia, come ha dimostrato nei suoi scritti l'ecologo Murray Bookchin, non è stata la natura a dichiarare guerra all'umanità, ma l'umanità patriarcale a dichiarare guerra alle donne e alla natura vivente.

Il problema della natura

Fin dai suoi esordi, il femminismo ha dovuto confrontarsi con il fatto che le idee umane vengono proiettate sul

mondo naturale, e che successivamente queste idee che definiscono ciò che è naturale vengano a loro volta riproiettate sulla società umana come leggi naturali, e in quanto tali usate per sostenere la concezione che gli uomini hanno della natura femminile. Poiché nella società occidentale questa concezione sul legame tra donna e natura è stata usata per vincolare e opprimere la donna, le femministe si sono orientate verso il cosiddetto costruttivismo sociale. Era giunto, comprensibilmente, il momento di dire basta alle teorie che fondano sul rapporto donna/natura un vero e proprio determinismo biologico, camuffandolo sotto altro nome. Nel contempo, gli ecologisti hanno sottolineato l'importanza del rapporto umanità/natura e hanno dimostrato che i tentativi umani di dominare la natura hanno messo in grave pericolo la vita sulla Terra. Ciò ha indotto altre femministe ad affermare che l'obiettivo femminista potrebbe essere quello di liberare la natura dagli uomini, piuttosto che liberare le donne dalla natura.

Volgendosi all'ecologia, il femminismo deve cercare di capire che cosa ha significato, per le donne, il fatto di essere considerate più vicine degli uomini alla natura, e questo nell'ambito di una cultura maschilista che definisce se stessa in contrapposizione con la natura. Per prima cosa, dunque, dirò come si pone il pensiero femminista nei confronti del dualismo natura/cultura, e come da ambo le parti si finisca per cadere in quella falsa contrapposizione già detta, la quale non è altro che un prodotto del dualismo patriarcale. Delineerò poi quello che mi sembra un modo per superare tale divisione, prendendo spunto dalle idee femministe che finora hanno svolto un ruolo preminente nel dibattito sul dualismo natura/cultura. Cercherò di dimostrare che il serio impegno femminista nei confronti dell'ecologia suggerisce nuovi percorsi critici a livello teorico e pone l'esigenza di una epistemologia femminista basata su un modo non strumentale di acquisire conoscenza. Ciò comporta una riformulazione, non un rifiuto, della ragione e della scienza. Infine esaminerò anche le nuove forme dell'attività politica che

derivano da questa impostazione antidualistica ed ecofemminista: una prassi concreta e articolata, appassionata e meditata che collega tra loro i diversi problemi politici, così come le diverse culture delle donne, mantenendo vivo il legame tra il destino degli esseri umani e quello delle altre forme di vita del pianeta.

Razionalizzazione e dominio

Il liberalismo, con i suoi valori di libertà, uguaglianza e fraternità ha fornito alle femministe gli strumenti concettuali per sostenere che nessuno ha per natura la facoltà di dominare il prossimo, e ciò vale naturalmente anche per l'uomo rispetto alla donna. Questa razionalizzazione della diversità, che metteva in dubbio l'esistenza di ruoli o destini naturali, ha giocato a favore delle donne e di altri gruppi umani disumanizzati. Secondo la concezione liberale, bisognava cercare addirittura di superare le differenze per raggiungere l'uguaglianza. In altre parole, se le donne fossero state educate come gli uomini, avrebbero potuto anche essere come gli uomini. Sostenere che le donne sono capaci di attività intellettuali (che le donne ragionano e pensano) era allora, come oggi, segno di un atteggiamento liberatorio.

Mary Wollstonecraft attinse alle idee dell'illuminismo liberale per il suo *Vindication of the rights of women* (*I diritti delle donne*, 1792), il primo scritto femminista in lingua inglese. Vi si sosteneva che le donne, se fosse stato concesso loro « il diritto della ragione », avrebbero potuto uguagliare « le virtù degli uomini ». In quel contesto era ovviamente preferibile, per le donne, assomigliare agli uomini. Scriveva la Wollstonecraft:

« Propugnando i diritti che le donne, al pari degli uomini, dovrebbero avere, non ho cercato di attenuare le loro carenze, ma soltanto di dimostrare che esse sono la conseguenza naturale della loro educazione e della loro posizione nella società. Se così è, si può ragionevolmente supporre che le donne muterebbero il loro carattere e

guarirebbero dai loro vizi e dai loro capricci, qualora fosse loro consentito di essere libere in senso fisico, morale e civile».

Che le donne siano esseri umani intelligenti, dotati di raziocinio, con diritto al voto, all'istruzione e al potere politico, è ovvio. Il problema nasce quando l'attribuzione di una personalità piena alle donne (come ad altri esseri umani) si basa su una forzosa uguaglianza. Ecco perché il femminismo di stampo liberale, fondamentalmente razionalista, utilitarista e implicitamente basato sul presupposto che « maschio è meglio », risulta essere il meno adatto a occuparsi di ecologia. In definitiva, il femminismo liberale non è altro che un movimento della borghesia bianca, che mira a estendere anche alle donne il potere e i privilegi degli uomini, ma non si cura del destino della donna in senso globale.

Nell'ottica del femminismo liberale, si potrebbe arguire che la donna, pur partecipando come l'uomo alla distruzione militare e industriale della natura, gode in minor misura dei presunti vantaggi che da ciò si dovrebbero trarre: profitto e occupazioni migliori. Gli uomini sono obbligati a servire sotto le armi e possono essere feriti o addirittura uccisi in combattimento, ma hanno la possibilità di formare la propria personalità prendendo parte a una delle grandi rappresentazioni drammatiche della nostra civiltà, la guerra. Perciò le femministe liberali del giorno d'oggi sono favorevoli al servizio militare, così come le suffragette appoggiarono i rispettivi governi all'epoca della prima guerra mondiale, per dimostrare di essere brave cittadine, pronte a dare il proprio contributo allo sforzo bellico e dunque meritevoli del diritto di voto.

Fin dal tempo di Harriet Taylor Miel e di John Stuart Mill, le femministe liberali hanno sempre fondato l'emancipazione femminile sulla somiglianza tra l'uomo e la donna. Ma il tentativo di sostenere questa posizione ancor oggi appare assurdo, in contrasto con l'idea di sorellanza. E i limiti del liberalismo come fondamento del femminismo

risultano evidenti quando si affrontano i problemi delle « nuove tecnologie riproduttive » e dell'ecologia.

Le radici patriarcali del femminismo radicale

Le femministe radicali ritengono che la dominazione della donna da parte dell'uomo (che ha base biologica) sia la causa primaria dell'oppressione. Di conseguenza, essendo la natura al centro delle loro analisi, le femministe radicali hanno considerato il problema dell'ecologia in una prospettiva femminista più spesso di quanto abbiano fatto le femministe liberali o socialiste. Esse ritengono che la subordinazione della donna nella società sia la forma basilare dell'oppressione umana, strettamente connessa con l'idea del rapporto tra donna e natura. Di qui la parola *radicale*.

Secondo questa corrente, l'oppressione delle donne ha le proprie radici nella stessa diversità biologica. Il patriarcato (cioè, secondo la loro concezione, la sistematica dominazione della società da parte dell'uomo) ha preceduto ogni altra forma di oppressione e di sfruttamento umani, e ne ha posto le basi. L'uomo identifica la donna con la natura e pretende di usarle entrambe come strumenti per i suoi progetti, per difendersi dai temibili spauracchi della natura stessa e della mortalità. Un'ideologia nella quale la donna sia più vicina alla natura è essenziale a questo scopo. Di conseguenza, se il patriarcato è l'archetipo dell'oppressione umana, quando riusciremo a liberarcene anche le altre forme di oppressione verranno meno. Ma le due scuole del femminismo radicale si distinguono nel ritenere che il legame donna/natura sia potenzialmente emancipatorio oppure, per contro, costituisca un pretesto razionale per perpetuare la subordinazione delle donne.

Il femminismo radicale razionalista propende per la seconda ipotesi, perciò rifiuta il legame donna/natura. Per questa corrente, libertà significa distacco dal primordiale regno femminile e naturale, inteso come un ghetto e una prigione, e dunque identifica la chiave dell'emancipazione

femminile nella dissociazione delle donne dalla natura e nella fine di quello che viene definito un ghetto femminile, un regno della necessità intrinsecamente non libero. In questo senso, il femminismo radicale razionalista assomiglia al femminismo liberale.

Le femministe che si riconoscono in questa corrente deplorano inoltre l'appropriarsi dell'ecologia come di una problematica femminista, considerandola una regressione destinata a rafforzare la stereotipizzazione dei ruoli sessuali. Tutto ciò che sottolinea le differenze sessuali o rivendica alle donne qualcosa in particolare viene considerato con sospetto, in quanto ritengono che le femministe non dovrebbero fare nulla che possa ristimolare idee tradizionali sulle donne. Sono fiere di aver finalmente cominciato a conquistare l'accesso alle roccaforti maschili, tramite le armi politiche del liberalismo e la razionalizzazione della vita umana, troncando il legame donna/natura così com'è stato troncato il legame umanità/natura.

Questa versione razionalista del femminismo radicale è quella che molte femministe socialiste, seguendo l'esempio di Simone de Beauvoir, stanno cercando di integrare con il materialismo storico marxista. L'assunto di base è che l'identificazione donna/natura sia un prodotto dell'ideologia maschile, un'arma di oppressione della quale bisogna aver ragione.

L'altra forma di femminismo radicale, che cerca di combattere alla radice l'oppressione della donna con una teoria e una strategia del tutto opposte, è il femminismo radicale culturale, meglio noto come femminismo culturale. Le femministe culturali non risolvono il problema annullando le differenze tra uomini e donne, bensì schierandosi dalla parte delle donne, che nella loro ottica significa anche dalla parte della natura non umana. Il femminismo culturale deriva dal femminismo radicale, e pone l'accento sulle differenze più che sulle somiglianze tra uomini e donne. Le femministe culturali attribuiscono valore all'esperienza del ghetto femminile che considerano fonte di libertà e non di oppressione,

e affermano, seguendo l'esempio di Virginia Woolf, di non voler entrare nel mondo maschile, con la sua « processione di professioni ». Esse hanno cercato di elaborare e anche di tradurre in realtà una cultura femminile separata e sono state tra le più strenue fautrici di una identificazione della donna con la natura e del femminismo con l'ecologia. Il punto di forza del femminismo culturale risiede nel suo essere un movimento che si identifica profondamente con la donna e che ha sempre cercato di valorizzare i caratteri distintivi femminili combattendo la cultura maschile, invece di cercare di farne parte. Questa corrente ha messo in evidenza l'identificazione della donna con la natura nella musica, nell'arte, nella letteratura, nella poesia, nei convegni stregoneschi, nelle comuni. Benché vi siano lesbiche tra le femministe di ogni corrente e vi siano femministe culturali non lesbiche, le femministe culturali lesbiche hanno sviluppato una cultura molto vivace e di elevato contenuto politico che consente alle donne di vivere tra di loro ogni aspetto dell'esistenza.

Negli ultimi dieci anni, il femminismo culturale ha dato vita al « movimento di spiritualità femminista », un eclettico *pot-pourri* di credenze e pratiche, con una Dea immanente (contrapposta al Dio trascendente). Negli Usa questo movimento ha avuto caratteristiche razziali più composite di qualsiasi altro movimento femminista, in parte proprio perché è un movimento spirituale che si basa sull'unità di tutti gli esseri viventi e sul rispetto per la diversità. Il movimento non ha dogmi particolari se non il riconoscimento della donna in quanto essere vivente concreto, legato alla terra, che dovrebbe sempre esaltare la propria connessione con tutte le altre forme di vita, anche in occasione delle azioni politiche di protesta. A questa concezione fanno da corollario alcune teorie di carattere scientifico, quali la cosiddetta ipotesi Gaia (secondo la quale dovremmo concepire il pianeta come un unico grande organismo vivente) e la tesi della scienziata Lynn Margolis (le cui ricerche hanno dato nuovo valore al mutualismo di Pëtr Kropotkin),

secondo la quale la cooperazione ha agito nel processo evolutivo con maggior forza della competizione.

Negli ultimi anni il movimento è cambiato, è diventato più sofisticato, più differenziato, a mano a mano che le donne di colore elaboravano, sulla base della loro esperienza come soggetti di molteplici oppressioni, un femminismo molto forte, di lotta per la sopravvivenza. Sia da questo femminismo delle donne di colore (che a volte vengono chiamate « donniste » per distinguerle dalle « femministe » e per evidenziare il fatto che i loro problemi prioritari sono diversi da quelli delle donne bianche), sia dall'ecofemminismo è scaturita l'esigenza di un femminismo più olistico, che abbracci in modo unitario tutti i problemi di sopravvivenza personali e planetari.

Il femminismo socialista

Il femminismo socialista è uno strano ibrido, un tentativo di sintesi tra il femminismo razionalista (radicale e liberale) e il materialismo storico di tradizione marxista. Il femminismo socialista negli Usa non è un movimento di massa, come d'altronde non lo è nemmeno il socialismo. Tuttavia l'esistenza di un movimento delle donne ha consentito a queste femministe di essere l'elemento più vivo in seno alle riunioni socialiste, altrimenti assai tiepide. È questo il tipo di femminismo che ha avuto un ruolo dominante nell'universo accademico, al contrario del femminismo radicale, del femminismo culturale e più recentemente dell'ecofemminismo, che sono movimenti popolari con base politica. Sia il marxismo che il femminismo razionalista accettano la dominazione della natura, ragion per cui il femminismo socialista non si è mai occupato di ecologia.

Puntando l'attenzione soprattutto sul lavoro, il marxismo ha finito per ridurre l'essere umano a *homo laborans*. Ma la storia del capitalismo è anche la storia di chi rifiuta lo sfruttamento e al tempo stesso non vuole neppure essere considerato essenzialmente un *lavoratore*. Nel marxismo, il discorso rivoluzionario è stato ridotto a un « linguaggio

della produttività », e la critica del modo di produzione non mette necessariamente in discussione il principio stesso del produrre, condiviso dall'economia politica e dal marxismo. Questa concezione funzionalista e razionalista è stata uno dei punti deboli, a livello teorico e politico, della tradizione socialista post-marxista, ivi compreso il femminismo socialista.

La teoria del corpo, espressa da questa corrente come (ri)produttore costruito socialmente, ha portato l'attenzione sulla questione della *libertà riproduttiva*, cioè la libertà di (ri)produrre o non (ri)produrre con il proprio corpo, ed è proprio su questo che le femministe socialiste hanno conquistato una certa forza politica. Tuttavia, dinanzi alle nuove tecnologie riproduttive, la teoria social-femminista si rivela inadeguata. Il fatto di sostenere che le donne hanno il diritto di « controllare il loro corpo » non ci aiuta a decidere se le nostre capacità riproduttive, come quelle produttive, possono essere oggetto di compravendita sul mercato, come una qualsiasi altra forma di forza lavoro salariata.

In un certo senso, la forza e la debolezza del femminismo socialista dipendono entrambe dal ruolo centrale che viene attribuito, a livello sia teorico che pratico, ai fattori economici. Il suo programma sarebbe coerente, se potessimo risolvere le sistematiche ineguaglianze di potere in campo sociale ed economico. Il femminismo socialista si è occupato di una delle tre forme di dominazione della natura, quella tra le persone, ma non ha mai affrontato seriamente il problema della dominazione della natura non umana, né quello della dominazione della natura interiore. Il femminismo socialista, inoltre, non è un movimento che lotta contro la gerarchia. Si ispira al socialismo, ma lo supera e va oltre, dimostrando la dinamica indipendente del patriarcato e mettendo sostanzialmente in discussione la pretesa globalità dell'approccio economicistico marxista. Facendo propria questa concezione, le donne potrebbero entrare nel mondo come soggetti storici ben definiti, capaci di comprendere e di fare la storia.

In generale, le femministe socialiste non vedono di buon occhio il femminismo culturale. Lo accusano di essere astorico, essenzialista (cioè convinto dell'esistenza di un'essenza maschile, fondamentale negativa, e di un'essenza femminile, fondamentale positiva) e anti-intellettuale. Per quanto corretta sotto alcuni aspetti, questa critica non tiene conto delle importanti verità affermate dal femminismo culturale, tra cui quella di un immaginario politico femminile che si manifesta poi in una pratica politica della diversità. Inoltre le femministe socialiste sembrano dimenticare che nella storia umana hanno avuto successo soltanto le rivoluzioni fondate su solide basi culturali e su una visione utopica, scaturita dalle esperienze di vita dei soggetti rivoluzionari. Per certi versi, credo che la miopia del femminismo socialista nei confronti del femminismo culturale sia un retaggio della vecchia teoria marxista sulla priorità della struttura (economia/produzione) rispetto alla sovrastruttura (cultura/riproduzione). Anche questo dualismo dovrà essere superato, se si vorrà giungere a un femminismo dialettico e genuinamente ecologico. L'interrogativo che si trova di fronte il femminismo socialista è se dovrà adattare la sua versione di femminismo al movimento socialista, o se dovrà muovere verso un'area più verde, capace di una critica più radicale a tutte le forme di dominazione della natura. La seconda ipotesi imporrebbe di prendere in considerazione l'anarchismo sociale, che oggi si manifesta nella politica verde e, tra le femministe, nell'ecofemminismo.

Ecofemminismo: le ragioni del cuore

Le donne sono state il sacrificio che la cultura ha fatto alla natura. La pratica del sacrificio umano per vincere o pacificare una natura temuta è antica. Ed è proprio in contrasto con questa mentalità sacrificale (da parte di chi effettua il sacrificio, ma anche di chi lo subisce) che alcune femministe hanno rifiutato l'identificazione delle donne con la natura, ponendo invece in evidenza la dimensione sociale dei modi di vita tradizionali delle donne. Le attività

femminili sono state rappresentate come non sociali ma naturali. E in parte, ciò che il femminismo ha fatto è stato proprio dimostrare che le attività femminili, ritenute più naturali, hanno di fatto un carattere eminentemente sociale. Quest'attenzione rivolta alle attività femminili ha portato a una maggiore valorizzazione del contributo sociale delle donne e costituisce parte dell'impegno antisacrificale del femminismo. Partorire è naturale (anche se il modo in cui lo si fa è più che mai sociale), ma la maternità è un'attività assolutamente sociale. Nell'allevare i propri figli, le madri devono compiere scelte etiche e morali non meno complesse di quelle che toccano ai professionisti della politica o dell'etica. L'avvento del femminismo non significherà che le donne non dovranno più fare queste cose. Tuttavia, il problema del rapporto tra gli esseri umani e la natura dovrà essere affrontato e risolto in modo diverso. In ossequio al mito della complementarità, gli uomini e le donne hanno vissuto vite diverse, con funzioni delegate agli uni o alle altre: le donne hanno avuto la facoltà di provare sentimenti e di agire istintivamente; gli uomini quella di dedicarsi a progetti illuminati dalla ragione. Il femminismo ha dimostrato fino a che punto tutto ciò fosse falso. Ecco perché è stato così importante, per il femminismo, valorizzare l'impegno e la responsabilità della maternità e il suo carattere sociale.

Ma come le donne rifiutano di essere sacrificate, la natura non umana richiede un'attenzione anche maggiore: si sta ribellando alla dominazione umana, sta scatenando una crisi ecologica. In parte, la resistenza nei confronti dell'odierno femminismo è causata dal fatto che esso prevede la ricomparsa di ciò che è stato represso, delle cose che gli uomini hanno eliminato per creare una cultura dualistica fondata sulla dominazione della natura. Ora la natura diviene un elemento centrale nelle scelte sociali e politiche che l'umanità deve compiere.

È come se le donne fossero state le depositarie del piccolo, vergognoso segreto dell'umanità che emerge dalla na-

tura non umana per poi arrivare alla società come specie e come individuo. Il processo che consiste nell'allevare ed educare un piccolo essere umano non socializzato e indifferenziato, fino a trasformarlo in una persona adulta (insomma, la socializzazione dell'organico) è il ponte tra natura e cultura. L'uomo occidentale borghese può così astrarsi dalla dimensione organica per diventare un pubblico cittadino, quasi fosse nato dalla testa di Zeus; mette da parte i giochi dell'infanzia, poi toglie potere alla madre e la sentimentalizza, sacrificandola alla natura. Il raggiungimento dell'età adulta da parte del maschio ripete il dramma che ha segnato la formazione della polis e dello stato, resa possibile dalla messa al bando della madre e, con lei, del mondo organico. Ma la chiave per comprendere il ruolo storico delle donne rispetto al dualismo natura/cultura risiede nel fatto che le attività tradizionali delle donne (essere madri, cucinare, curare, coltivare e così via) sono tanto sociali quanto naturali.

Compito di un femminismo ecologico è l'elaborazione organica di una teoria e di una prassi realmente antigerarchica e genuinamente antidualistica (o dialettica). Nessuna delle altre forme di femminismo esistenti può affrontare efficacemente il problema con gli strumenti teorici e politici che si ritrova, e da ciò nasce la necessità dell'ecofemminismo. Piuttosto che soccombere al nihilismo, al pessimismo e alla morte della ragione e della storia, cerchiamo di entrare nella storia, di instaurare un modo di pensare veramente etico, che ci porti a usare la mente e la storia per pensare non ciò che è, ma ciò che dovrebbe essere, e per riconciliare l'umanità con la natura, interiormente ed esteriormente. Questo è il punto di partenza dell'ecofemminismo.

Tutte le principali teorie femministe contemporanee, liberale, sociale e culturale, hanno affrontato il problema del rapporto tra le donne e la natura. E ciascuna di esse, a suo modo, si è arresa al pensiero dualistico, cercando di combinare a livello teorico una riconciliazione con la natura e il cedimento a qualche forma di determinismo naturale. Le stesse posizioni ricompaiono continuamente, sia che si vo-

glia estendere il naturale al sociale (femminismo culturale), sia che si voglia scindere il sociale dal naturale (femminismo socialista). Ciascuna di queste direzioni rappresenta due facce del medesimo dualismo, e da un punto di vista ecofemminista sia l'una che l'altra sono sbagliate, perché hanno operato una scelta tra cultura e natura. Secondo me è una scelta errata, che conduce in ogni caso a una cattiva politica e a una cattiva teoria. Quello di cui c'è bisogno, invece, è un modo nuovo, dialettico, di pensare il rapporto con la natura, in modo da comprendere appieno il significato e il potenziale del femminismo, un femminismo sociale ecologico.

Il costruttivismo sociale assoluto, sul quale si fonda il femminismo socialista, è immateriale. La conclusione logica è una persona razionalizzata, denaturata, totalmente destrutturata. Ma il femminismo socialista (che insiste nel considerare le donne esseri sociali, il cui lavoro tradizionale è tanto sociale, quanto naturale) è la corrente anti-sacrificale del femminismo e l'attenzione costante agli aspetti sociali della vita delle donne, che vi si trovano può dare un contributo importante all'ecofemminismo.

Sarà compito di quest'ultimo interpretare il significato storico del perché le donne siano state collocate in corrispondenza della linea biologica di confine dove l'organico sfocia nel sociale. E oltre a interpretare questo fatto storicamente, l'ecofemminismo dovrà sfruttare al massimo questa soggettività mediata, per sanare un mondo diviso. La dominazione della natura ha origine nella società e perciò dev'essere risolta nella società. Di conseguenza, soggetto dell'ecofemminismo è la donna personificata come soggetto storico sociale, piuttosto che come prodotto della legge naturale. Tuttavia, la debolezza dell'economicismo e della teoria sull'individuo propri del femminismo socialista rappresenta un problema serio dal punto di vista ecofemminista. Il femminismo ecologico richiede una teoria dinamica ed evolutiva dell'individuo, maschio o femmina, emergente dalla natura non umana; una teoria che non reifichi né ignori la diversità e che

comprenda il rapporto continuo tra la natura umana e quella non umana.

Un concetto carente come quello socialista, che nega la dimensione qualitativa dell'individualità, appartiene a un socialismo (comprendendo in questa definizione anche il femminismo socialista) che non ha fondamento politico. Tuttavia, molte aderenti al femminismo culturale evitano di pensare alla politica e al potere, asserendo che il potenziamento personale è già in sé e per sé un sufficiente agente di trasformazione sociale.

Sia il femminismo che l'ecologia incarnano la rivolta della natura contro la dominazione umana. Il punto di partenza della teoria ecofemminista sarà dunque un'analisi delle forme correlate di dominazione della natura (psiche e sessualità, oppressione umana e natura non umana) e della posizione storica delle donne in rapporto alle suddette forme di dominazione. La pratica non aspetta la teoria: scaturisce dagli imperativi della storia. Le donne oggi sono i soggetti rivoluzionari portatori di questa potenzialità antidualistica. Oltre al fatto che il femminismo ha avuto un enorme impatto sulla civiltà occidentale, le donne hanno occupato una posizione frontale in tutti i movimenti storici che intendono riprendere possesso del pianeta. Come ecofemministe, ci servirà un ideale di libertà né antisociale, né antinaturale. Abbiamo ormai superato la fase rousseauiana in cui abbiamo spezzato catene per rivendicare la nostra natura apparentemente libera (se pure una fase simile è mai esistita). L'ecofemminismo non vuole un ritorno alla preistoria. La consapevolezza del fatto che le donne non sono state sempre dominate e che la società non è stata sempre gerarchica costituisce una notevole fonte di ispirazione per le donne contemporanee, ma solo fintantoché tale società non venga rappresentata come un ordine naturale separato dalla storia, al quale torneremo inevitabilmente per effetto di un grande ribaltamento.

Da un punto di vista ecofemminista, siamo parte della natura, ma non siamo intrinsecamente né buone né cattive, né libere né non libere. Non c'è un ordine naturale rappre-

sentativo della libertà. Siamo potenzialmente libere nella natura, ma in quanto esseri umani dobbiamo creare intenzionalmente questa libertà, sfruttando in modo non dominante la nostra capacità di comprendere il mondo naturale del quale siamo parte. Perciò dobbiamo sviluppare una diversa capacità di comprendere il rapporto tra la natura umana e la natura non umana, che si fonda sulla gestione dell'evoluzione. Per farlo abbiamo bisogno di una teoria della storia, nella quale la naturale evoluzione del pianeta e la storia sociale delle specie non siano separate. Deriviamo dalla natura non umana, come l'organico deriva dall'inorganico. A questo punto della storia, la dominazione della natura è inestricabilmente legata alla dominazione delle persone, e bisogna affrontarle entrambe, senza perdersi in discussioni sulla « contraddizione primaria », cercando un unico punto di leva per la rivoluzione. Non esiste nulla del genere. E non ha senso liberare la gente, se il pianeta non può sostenere le vite liberate, né ha senso salvare il pianeta trascurando il fatto che la vita umana è preziosa non soltanto per noi, ma anche per tutto il resto della vita sulla Terra.

traduzione di Michele Buzzi



*Emilce Dio Bleichmar / Il marchio
della legge nel desiderio femminile* ● ●

Il movimento femminista, affascinato dalla psicoanalisi, ritiene che la medicina dell'inconscio possa fornire una risposta all'origine della differenza tra i sessi. In apparente opposizione alla corrente psicoanalista lacaniana, la ricerca della teoria fondante del « femminismo della differenza », conduce a riprodurre l'ineguaglianza proprio attraverso il concetto di differenza. È quanto afferma l'autrice, psicoanalista di origine argentina, residente a Madrid, analizzando e confrontando i punti fondamentali delle due teorie.

Spossate dal lamento dell'oppressione di cui sono oggetto e dalle rivendicazioni dei loro diritti, le donne si fermano e si domandano: qual è il vantaggio di essere una donna liberata? Un ghetto omogeneo e una giornata moltiplicata, inumana. Il movimento ripiega su se stesso, alcuni pensano che sia entrato in crisi. Secondo me, riflette. L'origine e il senso dell'oppressione non si trovano solo nella natura, o nella natura supportata dalla cultura, ma è la società stessa che, con le sue istituzioni e i suoi modi d'agire, determina il posto della donna.

Le donne lasciano le piazze e si tuffano nei libri, esplo-

rano la filosofia, la storia, la religione, il linguaggio e scoprono che proprio nell'insieme delle idee più venerate dalla nostra cultura, in ognuno dei suoi principi fondanti, nei modelli proposti a livello generale, si ritrova un'organizzazione millenaria dei ruoli sessuali, che costituisce il tessuto dell'immaginario sociale che governa il nostro pensiero.

Che fare, dunque? Il movimento femminista serra le fila, poiché si tratterebbe di una natura violentata dalla cultura, bisogna tornare a ciò che è proprio dell'essere, al non corrotto, a un territorio che si suppone non toccato dalla cupidigia del potere, alla donna, all'*autenticamente femminile*. Donne, noi saremmo le depositarie incoscienti di un discorso differente, il contingente e il materiale della specie, la speranza dell'umanità. Partendo da queste conclusioni, la parola d'ordine utopica è lanciata: non partecipare alle lotte per il potere, non entrare in competizione, non *entrare* nel ruolo maschile [10].

Le donne si riuniscono tra loro e ricreano ciò che esse chiamano il « femminismo della differenza », toccate dall'orrore per i paradigmi patriarcali contenuti nella politica, nelle ideologie, nel mondo. Prendono le distanze anche dall'eterosessualità e il lesbismo non è più una scelta del desiderio, ma diventa uno scopo da raggiungere, una consegna politica. È così che uno dei pochi movimenti che meritano ancora la qualifica di rivoluzionario e che minaccia di sfidare la storia della cultura, si isola, si rinchioda e si riduce, correndo il rischio, secondo me, dell'autofagia.

Quando sono costrette a riconoscere che il nocciolo duro del potere si trova nel pensiero degli uomini e delle donne, anche tra i più progressisti, le donne si rivolgono alla psicoanalisi, alla ricerca della teoria sull'origine della differenza tra i sessi, attribuendo alla psicoanalisi la capacità di fornire una risposta. Questa aspettativa viene sovente delusa, come ha ben sottolineato Rose. E quando la psicoanalisi fa fiasco, come nel caso di Dora, il fallimento è considerato dalle donne come un fallimento dell'analisi della rimozione di Dora. Da parte sua, la psicoanalisi vivrà questo scacco come

necessario all'intima struttura della donna stessa, che si ritrova di fronte a un'impossibilità determinata proprio da ciò che la definisce come essere sessuato, condizione propria al suo sesso [11].

Ciò che mi propongo è tracciare un parallelo tra alcuni assunti della psicoanalisi francese di stampo lacaniano e le idee del femminismo della differenza, cercando di dimostrare come le soluzioni proposte dalle due parti (apparentemente in opposizione radicale) contengano una curiosa similitudine: *un ritorno utopico all'autenticamente femminile che occulta la riproduzione dell'ineguaglianza attraverso il concetto di differenza*.

La logica fallica

Jacques Lacan gerarchizza il ruolo del linguaggio nella strutturazione psichica, sostenendo che il linguaggio situa le donne fuori della parola, e, di conseguenza, del soggettivabile. Prendendo come punto di partenza la teoria infantile che stabilisce la differenza tra i sessi tra « quello che ha » e « quello a cui manca », l'assenza di significante del genitale femminile nella mente del bambino, sarà considerata come una invariabile dell'inconscio. La donna, la femminilità in quanto identità femminile, la sua sessualità, sono segnate, definite e conosciute come *mancanza*. Mancanza che deriva dall'interpretazione infantile dell'anatomia femminile, ma che richiama di continuo l'immagine del buco, del vuoto, poiché si tratterebbe di un non-significabile, di un non-soggettivabile.

Nello stesso tempo, Lacan definisce il fallo come paradigma del significante, dato che nella teoria freudiana il fallo indica un'inesistente: il pene materno. Il significante e il fallo sono entrambi completamente e interamente simbolici (non hanno niente a che fare con l'universo delle cose designate) e questa similitudine concettuale diventerà equivalenza, in modo che l'ordine del linguaggio, nella sua teorizzazione, sarà considerato come l'ordine fallico.

Il linguaggio, l'ordine fallico, capace di produrre signifi-

cati, struttura il soggetto, la sua sessualità, i suoi miti coscienti e incoscienti. Nell'uomo si potrebbe ritrovare una certa armonia, poiché a livello simbolico prevale il significante maschile. Come è percepita la sua immagine dalle istituzioni che regolano i luoghi del simbolico? Come è visualizzato il suo esistere senza nome? Come un enigma, un mistero, un artificio, divisa, smarrita, prodotta da uno strano desiderio di desiderio insoddisfatto. Cos'è una donna e/o che cosa vuole una donna? Sono domande che non si pone solo l'uomo ma alle quali la donna stessa deve dare una risposta.

Sigmund Freud pensava che il male femminile alloggiasse dentro il suo corpo, luogo di una supposta condizione biologica che la marchiava con una dicotomia irrimediabile: il carattere maschile del suo clitoride. Lacan condivide allo stesso modo la separatezza femminile, ma farà passare la linea di divisione tra il linguaggio e il corpo, tra il simbolico e il reale. Con una teorizzazione sofisticata ed elusiva con la quale tenta di sedurre e affascinare intellettualmente: filosofia, topologia, misticismo e una reinterpretazione dei principi di Aristotele (discipline che le donne apprenderanno in parecchi anni o delle quali si accontenteranno di avere l'intuizione), Lacan formula la teoria della *femme pas-toute*. Non completa a livello simbolico, il che implica, a sua volta, un po' al di fuori della legge. Fuori dalle leggi che producono l'essere umano dotato di parola. In questa riduzione a puro corpo fuori dalle regole del simbolico, del fallo, del padre (nella teoria lacaniana sono tutti sinonimi), la donna avrebbe accesso a un altro godimento, a un godimento supplementare, un surplus di godere. Ma se qualcosa nel suo corpo non è governato dal significante fallico (per definizione non è soggettivabile), Lacan dirà: « La donna gode ma non se ne rende conto », poiché se c'è godimento, questo si esaurisce all'interno del suo corpo senza passare attraverso il fantasma. Da qui deriva che il solo modo di pensarsi come soggetto sarebbe quello di entrare nella logica fallica, ma scollinarsi servendosi di artifici, di simulacri, del travesti-

mento della femminilità, di questo eterno far finta di, o di aver ciò che non si ha...

Seguendo questa strada, si può essere sicuri di avere una struttura psichica *comme il faut*, con tanto di rimosso, Nome del Padre e inconscio, con le sue conseguenze inevitabili: isteria, frigidity, depressione cronica. Come rimediare a tutti questi mali? Che la donna sia capace di creare un nuovo significante non è contemplabile, dato che anche accettando il fatto che essa possa creare *direttamente*, senza dover fare lo sforzo di sublimare, « sembra una creazione fallita, nel senso che il nuovo significante che partorisce non rappresenta la donna come donna, ma la fa esistere come madre » [1].

Riassumendo, Lacan, portando la bandiera freudiana, influenza praticamente tutta la Terra eccetto qualche settore della psicoanalisi anglosassone, e approfondisce il concetto di differenza sessuale a tal punto che oggi possiamo trovare nelle dispense universitarie affermazioni del tipo:

« Dal punto di vista sessuale, è radicalmente impossibile pensare a un'eguaglianza dato che non esiste che la differenza. In cambio, possiamo legittimamente parlare di una *legalità dei sessi*. D'altronde, proprio perché esiste la differenza questa legalità non solo è concepibile, ma s'impone. Al contrario, è proprio questa legalità dei sessi che impedisce l'esistenza di ogni eguaglianza. Per di più, facilita la comprensione della sessualità femminile soltanto partendo da quella maschile. Non si tratta affatto di una adesione a una posizione falloocratica, ma di una semplice conseguenza della logica fallica. Solo l'identità sessuale degli uomini può istituire una legalità dei sessi, fondando d'altronde l'universalità di questa differenza legale » [4].

Vediamo così come Lacan, dopo esser riuscito a vincere il pregiudizio naturalista della disuguaglianza biologica tra i sessi, contribuisca in maniera vibrante a situare di nuovo

questa ineguaglianza sul terreno simbolico. Innovazione post-moderna del paradigma che governa la concezione maschile della donna, a cominciare dal mito biblico; la donna non esiste più grazie alla costola di Adamo, ma grazie alla logica fallica.

Le femministe della psicoanalisi

Qual è la reazione delle femministe di fronte alla psicoanalisi? Un settore sceglie una critica schietta dello status del fallo. Come e partendo da dove? Partendo dal corpo della donna (unica via d'uscita). Luce Irigaray e Michèle Montrelay, in Francia, si situano in questa prospettiva [6, 8]. Esse suppongono l'esistenza di una « specificità concentrica » del desiderio femminile, basata sulla relazione privilegiata della donna con il corpo della madre, spazio entro il quale le parole e le cose si confondono e permettono alla donna di accedere a forme arcaiche di espressione fuori dal circuito dello scambio linguistico.

Condividiamo le riserve formulate da Rose [11] di fronte a questo tentativo di ricostruire una forma di soggettività priva di divisione, dato che il suo effetto sarebbe non solo il rifiuto dei termini fallici, ma trascinerrebbe con sé la nozione di simbolizzazione. Ma pensiamo che ciò che ci mette in guardia contro il rischio di gettare a mare non soltanto i termini fallici, ma anche la stessa simbolizzazione, serve a conservare l'illusione (così cara al pensiero umano e che affascina anche la donna), dell'idea della verginità, della purezza: nel corpo della donna ci sarebbe un luogo libero dal simbolico-patriarcale, un angolo al riparo dalla tentazione del potere, del maschile. La cosa più sorprendente è che ciò che nella donna è un ostacolo psichico, elementare orgoglio di genere, femminismo spontaneo, nella dottrina psicoanalitica occupa il posto di concetto normativo e normativizzante, condizione primaria di organizzazione e stabilità psichica. Mentre il femminismo della differenza esclama: viva il corpo e le emozioni arcaiche, Lacan teorizza sul godimento reale della donna (comprendendone anche il si-

gnificato simbolico e immaginario). Gli uni e gli altri sono apparentemente il più lontani possibile sulla struttura palese della loro teoria, e nello stesso tempo così vicini nel substrato epistemologico. È possibile uscire da questo stallo?

Pensiamo di sì, a patto di aggirare la sofferenza narcisistica che porta al riconoscimento della subordinazione, senza chiamare in causa il Mito o il Sintomo. Una volta superato lo shock iniziale, tale consapevolezza ci dovrebbe condurre a conoscere dettagliatamente i vari livelli che uniformano il sistema di pregiudizi dominanti sulla differenza sessuale. Questo lavoro, già iniziato, dimostra che ogni volta che ci si trovi di fronte a una differenza, si ha davanti un'ineguaglianza occulta che dà forma e organizza la differenza. Vediamo un esempio.

Gli psicoanalisti constatano che nel fantasma erotico della donna c'è un'altra donna. Omosessualità latente, pensava Freud; identificazione nel padre, diceva Lacan. Partendo da una prospettiva sperimentale, John Money [7] dimostra che, mentre gli uomini si eccitano vedendo una donna nuda, con le donne l'operazione inversa non ha luogo. Il nudo maschile le lascia indifferenti, ma al contrario si eccitano alla vista di una donna nuda o in un atteggiamento erotico. Curiosamente, su questo punto, la psicologia sperimentale, la psicoanalisi e le femministe coincidono. Tuttavia Money non pensa si tratti di un processo di identificazione nell'uomo (al contrario, la donna cerca di perfezionare il suo stile osservando un'altra donna), nè di omosessualità, dato che nonostante lo stimolo parta da un corpo femminile, il desiderio rimane eterosessuale. Che cosa succede dunque?

Semplicemente, se si parla di desiderio, la donna è nel luogo dell'oggetto che lo sveglia, il luogo del suo desiderio non è nella sua soggettività; se non fosse così la donna sarebbe soggetto attivo in questa azione chiamata desiderio. Come potrebbe rappresentarsi nel suo fantasma come soggetto desiderante, cioè padrona di questa azione verso l'altro, se non ha mai avuto questa capacità? Si potrebbe pensare che prendendo il corpo come riferimento, e non la

soggettività, si facilita la rappresentazione dello scenario erotico nel corpo dell'altro che incarna il proprio desiderio, poiché il desiderio, essendo nel corpo, è esterno alla sua soggettività [2].

La teoria descrive l'essenza della femminilità come la posizione psichica di « oggetto causa del desiderio », e sottolinea, e nello stesso tempo lo occultata, che è la cultura a imporre questo ruolo di « femminilità come si deve »; più tardi la teoria leggerà il fantasma erotico della donna che risponde a questa regola, disconoscendo l'imposizione culturale e credendo di aver scoperto una colpa.

Colpa presunta, che la avvierebbe a un destino omosessuale. Constatiamo, un volta di più, che per la teoria psicoanalitica, le femministe e le donne in generale sono prigioniere di una rete diabolica, poiché *la presenza di un'altra donna nel fantasma erotico femminile segnala il carattere oggettivo della rappresentazione del desiderio come desiderio femminile*.

Tuttavia noi donne siamo state molto obbedienti lungo tutto il corso della storia umana e la maggior parte di noi ha accettato la legge, trovandosi a proprio agio in un'identità femminile che pone il corpo e le sue capacità riproduttive al centro dell'esistenza. Ciò non accade per l'isterica, oppositrice irriducibile, che, come dice la teoria, non accetta l'assenza dell'organo maschile, né quella del significante, né il posto di « oggetto che provoca il desiderio » ed è continuamente in competizione per il fallo con chi si suppone ce l'abbia. Perché buttarsi in un'impresa così funesta? Freud e Lacan avrebbero risposto: perché non è abbastanza femminile. Una curiosità in più tra le mille che sono state dette sulla donna isterica: quel condensato di femminilità esaltata fino alla sazietà, non sarebbe invece abbastanza femminile!

Se l'isterica si oppone al godimento, lo fa grazie alla sua profonda femminilità, al suo orgoglio di essere umano, al suo narcisismo di genere, perché non vuole essere ridotta a un corpo che eccita. Se l'isterica si sottrae e controlla il desiderio, si potrebbe affermare che lo fa grazie alla sua

femminilità più femminista, quella che vuole valorizzare il suo essere, e la sola arma a sua disposizione è mutilare il suo godimento.

Il dominio patriarcale e l'aberrazione psicologica nella quale la donna è immersa, la portano a confondere femminilità e sessualità, obbligandola a mettere in gioco il suo corpo, unico potere riconosciuto dalla cultura e da lei stessa, ogni volta che vuole entrare in relazione con l'altro. Il sintomo isterico, come profonda contraddizione tra femminilità e sessualità, è una specie di femminismo spontaneo, il grido disperato di chi chiede riconoscimento. Ma il grido si spezza sui mezzi e sui fini: il suo obiettivo non deve essere quello di mutilare il suo godimento ma di rivendicare la sua femminilità, così come lo scontro non deve avvenire sul terreno sessuale.

Ma ciò significa portare alla luce le radici più profonde del pensiero umano soprattutto nella psicoanalisi. La femminilità non ha origine dalla sessualità, né dalla formula della sessuazione, né dalla differenza sessuale; la femminilità, come la mascolinità, è un ruolo sociale rigidamente stabilito, che controlla la sessualità e stabilisce le differenze. La femminilità/mascolinità è una norma, una legge presente nel desiderio inconscio e nell'Ideale dell'Io di ogni donna e di ogni uomo, di ogni padre e madre, della nostra cultura che ritualizza e dà forma alla sessualità di ogni adolescente in maniera diseguale e che influenza ciò che indichiamo come differenza sessuale.

Solo recentemente il concetto di *genere* si stacca e si differenzia da quello di sessualità, dato che non c'è nessun legame di parentela con la determinazione biologica, ma è una pura produzione del simbolico che, in alcuni casi, ha anche il potere di modificare il destino predeterminato dalla biologia per il sesso anatomico, come nel caso del transessualismo. Ma sono proprio gli studi sulla donna che danno al concetto di genere la sua massima forza, rischiando definitivamente il « continente nero ». Il fatto che la relazione desiderio-piacere sia completamente differente tra i due

sessi, che l'uomo goda e accresca la propria considerazione di sé a ogni rapporto sessuale, mentre la donna che desidera è considerata squalificante, a meno che il suo desiderio trovi conferma in un uomo che la ama, non dipende assolutamente dalla pulsione, né da altre condizioni inerenti la sessualità. Tutto ciò deriva da un giudizio di valore diseguale e dalla legittimazione che mascolinità e femminilità hanno nella nostra cultura. *Il desiderio sessuale non ha sesso, ma la legge che governa il desiderio umano è sessista [3].*

La legge penetra nel cuore della pulsione, del desiderio femminile, del corpo. Di questo corpo che si pretende integro da ogni influenza simbolica. La donna, sempre presente nell'eroticismo di ogni epoca, non ha un erotismo suo, un « impero dei sensi », una sofisticazione degli stimoli, dato che la legge del Padre enuncia un interdetto per i due sessi, ma solo la trasgressione femminile prevede una sanzione. L'assenza di un erotico femminile è un non-diritto al godimento, come l'assenza di identità è un non-diritto alla parola.

Come spiegare che la teoria infantile della femminilità intesa come mancanza rimane nella psiche (mentre tutte le altre prodotte dal pensiero infantile non sopravvivono che nello psicotico) grazie alla constatazione permanente di un destino diseguale che l'avalla? Non esistono esperienze prediscorsive, né di corpi non segnati dalla Legge. Il superio femminile, contrariamente a ciò che pensava Freud, è una struttura di ferro e si fa carne (e non è una metafora) per ciò che riguarda la sessualità. Serge Moscovici [9] e Michel Foucault [5] dimostrano come il tabù dell'incesto sia una normativa creata dagli uomini per applicarla alle donne.

Perché l'eterno femminile cambi

Dal momento che non c'è corpo senza un marchio simbolico, così non c'è spirito libero dal paradigma del dominio, e noi, le femministe, non ne siamo al di fuori. Uno dei più grossi scogli da superare per percorrere la via della trasformazione è, secondo me, la sofferenza narcisista provocata dal riconoscimento della subordinazione, delle mol-

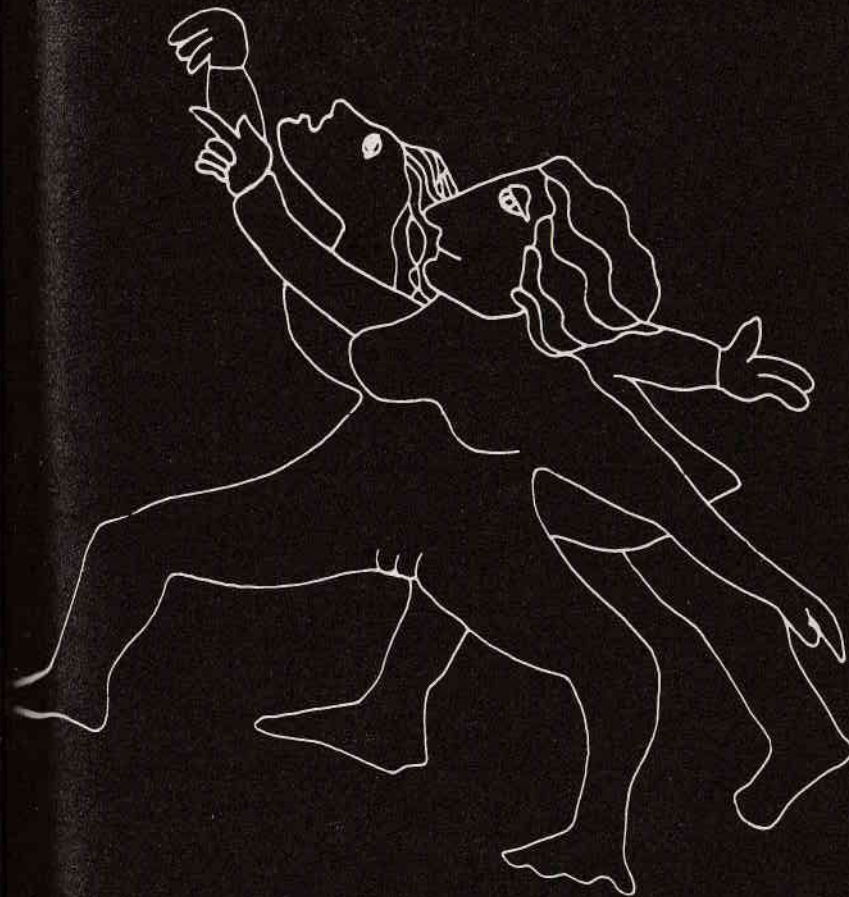
teplici e variegate forme che l'hanno mitizzata, e della facilità con la quale la donna si è identificata in questi miti, facendoli propri come se fossero la più completa forma di espressione della femminilità. Pensiamo di avere davanti a noi un lungo cammino. La donna si deve costruire come soggetto, lavoro che mette necessariamente in causa il posto occupato dall'uomo nella sua psiche. Secoli di occupazione portano obbligatoriamente la donna a un lavoro di espulsione. È necessario che l'uomo cessi di essere il garante della sua identità, la fonte del suo sostentamento, il ministro degli affari esteri, quello che legittima il suo desiderio. In ognuno di questi posti si deve porre la donna stessa.

Ma in questo lavoro di appropriazione, si scopre che nella psiche femminile c'è un posto vuoto (cosa curiosa) mai occupato dall'uomo: il posto dell'oggetto del desiderio. Questo posto, e in modo abusivo, è sempre stato occupato dalla donna, anche per se stessa. Essa deve ridefinire i suoi obiettivi e modificare la sua lotta. Il suo nemico non è l'uomo che è al suo fianco, ma il sistema ideologico presente nella testa degli uomini e delle donne. La vendetta ostile, il sintomo fisico, il pianto e la mutilazione del godimento devono cedere il passo all'appropriazione, all'autolegittimazione mettendo in causa tutte le leggi della cultura che legittimano la differenza. Ogni donna nel suo ambito specifico, e per farlo, non deve ingannare se stessa, mistificare, rinunciare. Deve farlo da sola, escludendo l'uomo per rinvigorire il movimento ed evitare il rischio del paternalismo così dolorosamente subito? Sarebbe opportuno riconsiderare questo appello al separatismo, che può forse essere indice di inconsistenza della donna stessa alla ricerca del suo Nord.

Traduzione di Tiziana Ferrero

Riferimenti bibliografici

1. Serge ANDRE, *Que veut une femme?* Navarin Editeur, Parigi, 1986.
2. Emilce DIO BLEICHMAR, *Deshilando el enigma*, Siglo XXI, Messico, 1986.
3. Emilce DIO BLEICHMAR, *El feminismo espontaneo de la histeria*, Adotraf, Madrid, 1985.
4. Joël DOR, *Structure et perversion*, Denoël, Parigi, 1987.
5. Michel FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Parigi, 1984. Edizione italiana: *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano, 1984.
6. Luce IRIGARAY, *Speculum de l'autre femme*, Minuit, Parigi, 1974. Edizione italiana: *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1980.
7. John MONEY - Anke EHRHARDT, *El desarrollo de la sexualidad humana*, Morata, Madrid, 1972.
8. Michèle MONTRELAY, *Recherches sur la féminité* in *Critique*, XXVI, Parigi, 1970.
9. Serge MOSCOVICI, *Sociedad contra natura*, Siglo XXI, Messico, 1975. Edizione italiana: *La società contro natura*, Ubaldini, Roma, 1973.
10. E. PINEDA, *El discurso de la diferencia. El discurso de la igualdad*, in *Perspectivas para la mujer*, Universidad Autonoma de Madrid, Madrid, 1982.
11. J. ROSE - J. MITCHELL, *Feminine sexuality. Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*. MacMillian Press, Londra, 1982.





*Eduardo Colombo / Il potere politico
e la donna* ●
●

Attraverso i miti fondatori della civiltà occidentale è possibile rileggere la storia della dominazione. Soprattutto della necessaria sudditanza della donna per l'affermazione di un immaginario maschile che si vuole rappresentare come punto centrale di un nuovo potere, quello politico, in grado di definire una struttura sociale gerarchica in contrapposizione alla persistente volontà di egualitarismo rappresentato dalla donna. Questa è l'ipotesi di lavoro dell'autore, psicoanalista argentino, che prima di trasferirsi a Parigi nel 1969 è stato redattore del periodico anarchico La protesta. Ultimamente ha curato l'antologia L'immaginario capovolto (Milano, 1987).

« Nell'uomo il coraggio è una virtù di comando, nella donna una virtù di ubbidienza », *Aristotele, La Politica* [1].

« L'autorità intossica. I suoi fumi invadono il cervello e rendono l'uomo frivolo, altero e vano », *Samuel Butler* [6, p. 399].

Il sacro universo del politico si colloca sotto il segno della Santa Trinità: il potere, la legge e il sesso. Tre simbologie differenti e un'unica vera oppressione. Viviamo ancora all'interno del vasto processo di secolarizzazione inizia-

to con l'illuminismo. La lenta erosione del sacro esige, come conclusione, l'eliminazione di ogni trascendenza e la conseguente appropriazione collettiva del principio istituyente immanente al sociale.

L'antichità e il medioevo vissero sotto l'impronta di un immaginario sociale profondamente ancorato a una semio-logia religiosa, dalla quale dipendeva il politico, considerata soltanto come una delle province del sacro. La dissacrazione ha ricoperto a poco a poco la maggior parte dello spazio sociale contemporaneo e il territorio del politico si è convertito nell'ultimo baluardo dell'elemento sacro che rappresenta il mistero, l'al di là, l'alterità irriducibile del potere. Le società hanno sempre cercato al di fuori di sé le ragioni della loro esistenza. I morti, gli antenati, gli dei esprimevano la loro volontà, dettavano la legge, ordinavano il mondo. Così un principio di esteriorità radicale presiede l'istituzione della società. E questa eteronomia costitutiva del sociale comporta vaste conseguenze: primo, impone un sistema di spogliazione che esclude dalla pratica collettiva il riconoscimento della propria capacità istituyente, e dal quale deriva l'« obbligo politico » o dovere di obbedienza. Secondo, l'esteriorità del legislatore instaura un tempo primordiale nel quale la legge è dettata una volta per tutte, destinata a perpetuarsi nel rito, immutabile, racchiudendo la società nella circolarità del mito. Terzo, il presente umano dipende completamente dal passato, da un tempo arcaico e la rottura che interviene tra tempo mitico e tempo storico, sarà articolata dall'apparizione di un potere politico separato dallo spazio sociale, incaricato di rappresentare la legittimità della Legge, di amministrarla e di interpretarla. « La chiave di volta dell'organizzazione collettiva sarà, d'ora in poi, questa istanza, da un lato agganciata all'invisibile legislatore e dall'altro in opposizione con la generalità degli uomini, ai quali essa ha la funzione di imporre i comandamenti e la regola ». Come bene afferma Marcel Gauchet [15, p. XVII e 16].

Essenza della religione, il sacro obbliga e sanziona. La sua

presenza testimonia di quella eteronomia e spogliazione, che organizzano l'istituzionalizzazione dello spazio sociale. Comandamento dell'invisibile, regione oscura dove si nascondono gli antenati morti, il sacro, pensava Sigmund Freud, non è altro che il prolungamento della volontà del padre primordiale assassinato. Di fronte al mistero la ragione capitola. Ma il mistero non è solo la cosa occulta, segreta, il mistero è anche la denominazione di un rito, di un culto riservato agli iniziati o, ancora, un dogma rilevato inaccessibile alla comprensione umana.

Originariamente il sacro è partecipe all'ambivalenza dei sentimenti che Freud analizza nel « tabù ». Ambivalenza che l'inconscio conserva gelosamente nell'ambito religioso. È nella lingua latina, dice Emile Benveniste, che « si scopre il carattere ambiguo del sacro: consacrato agli dei e bardato da una macchia indelebile, augusto e maledetto, degno di venerazione suscitando l'orrore. Questo doppio valore è proprio di *sacer* » [3, p. 188], dal quale deriva *sacrare*, ma non interessa il gruppo imparentato di *sanctus*, *sancio* e *sancire*.

È *sanctum* ciò che è difeso e protetto dall'oltraggio degli uomini » (Digesto, 1, 8, 8) da una *sactio*, una pena, contenuta nella legge e « che colpirà colui che la contravviene ». « Ora nella vecchia legislazione romana, la pena veniva applicata dagli dei stessi, che intervenivano come vendicatori. Il principio applicato in casi simili può così formularsi: *Qui lege violavit, sacer esto* (chi ha violato la legge sia sacer); le leggi di questo genere si chiamavano *leges sacratal*. Così la legge diventava inviolabile e questa sanzione rendeva vigente la legge » [3, p. 190]. *Sancire* ha dunque il significato di delimitare il campo di applicazione di una pena e di circondare, racchiudere il luogo sacro, proibito, regolato in forma trascendente. Al di fuori del recinto riservato, si estende il profano, aperto al comune mortale. « *Sanctus* è il muro, ma non il campo che il muro recinge, che è definito *sacer*; è *sanctum* ciò che è difeso da certe sanzioni ». « Ma questa differenza si annulla a poco a poco, via via che il valore antico del sacro si trasferisce alla sanzione: *sanctus* non è più

solo il muro, ma l'insieme del campo e tutto ciò che è in contatto col mondo del divino » [3, pp. 190-191].

Per concludere questo breve riferimento alla nozione del sacro, è bene notare che se « sacrificare » vuol dire « mettere a morte », in realtà e in senso proprio significa « rendere sacro ». Affinché il profano comunichi con il divino, ci vuole un intermediario che, nel rito, lasci il regno dei vivi per entrare nelle ombre dell'aldilà.

Ci siamo soffermati sul testo di Benveniste perché pensiamo che nelle istituzioni indo-europee appaiono già certi elementi che ci permettono di comprendere l'organizzazione dell'*insieme simbolico* sul quale si riproduce il potere politico. Dalla nozione di sacro emergono due contenuti fondamentali di quell'insieme: uno è il vincolo di dipendenza, ambivalente, che unisce i vivi ai morti (cioè lo spazio invisibile, dove sono proiettati gli antenati, gli eroi e gli dei, siano essi multipli, o uno e trino), creando non soltanto una differenza, ma anche una disuguaglianza di status, un'eredità e un debito. L'altro contenuto del sacro ci mostra la centralità della sanzione e l'esteriorità trascendente della legge, che regola il sociale istituito.

Ma se vogliamo procedere nella nostra riflessione dobbiamo affrontare un altro problema. Dietro la nozione di sacralità, in forma implicita o latente, emergendo qua e là da ciò che è stato censurato o rimosso, esiste una particolare articolazione tra la legge e il sesso, articolazione che, organizzando i significati centrali di un determinato universo simbolico, servirà da perno per multiple e variate strategie di potere.

Tutte le società umane si strutturano e si sviluppano sulla base di un tessuto semantico del mondo, che esse stesse creano; in questo tessuto si intrecciano e si mettono in relazione i differenti sistemi simbolici, che possiamo identificare come miti, fantasmi e istituzioni. Come già abbiamo detto [11], tra la rappresentazione immaginaria del sociale e il simbolismo inconscio, tutto lo spazio del significato si costituisce e si riproduce sulla doppia implicazione del desiderio

e del simbolo: del desiderio preso nella rete dell'ordine simbolico e del segno significante o simbolo tributario della norma e del codice.

Il mito parla delle origini e del destino, ma organizza le rappresentazioni attuali; il mito è una versione a-storica dei significati centrali del presente storico. La struttura inconscia del fantasma, in ogni soggetto individuale, prende corpo nel mito e lo ripete in una delle sue mille varianti. Ma le versioni permesse non sfuggono al quadro istituzionale che un certo tipo di società si è dato. E in ogni società, il nucleo immaginario, i significati chiave che la organizzano, si riproducono come istituzioni. La rappresentazione mitico-fantasmatica del mondo, come ogni riflessione sulle origini, è, in primo luogo, sessuata: la differenza dei sessi (insieme con l'alternanza delle generazioni, cioè con il riconoscimento della morte) è alla base dell'attribuzione del senso, della creazione dei significati. Differenza di sessi, dunque, ma perché disuguaglianza, gerarchia fra i sessi? L'istituzione politica più antica nelle società con scrittura, alle origini della nostra civiltà, è il patriarcato.

I nostri antenati più lontani identificabili culturalmente in linea diretta, Sumeri e Accadi impressero le loro prime tracce sulla terra di Mesopotamia a partire dal quarto millennio. Avendo inventato la scrittura, lasciarono agli Assiri e ai Babilonesi il compito di scrivere la storia circa duemila anni prima della nostra era. E loro si occuparono di trasmetterci le prime codificazioni della « legge ». Nelle più antiche compilazioni conosciute, come le leggi di Ur-Nammu, o il « codice della legge di Lipit-Ishtar »¹, la violazione di una giovane, che fosse serva o libera, esigeva « un risarcimento in denaro al suo padrone ». Con il passar del tempo le penalità si aggravano: se la vittima di una violazione è stata promessa

1. Le leggi di Ur-Nammu decorrono dal 2119-2095 prima di Cristo, le leggi di Lipit-Ishtar, scritte in sumero, sono del 1934-1924 e il codice del re Hammurabi di Babilonia del 1792-1750. Si veda scrittura e civiltà mesopotamica in *Nascita della scrittura*. Editions de la Réunion des Musée Nationaux, Parigi, 1982.

sa, o appartiene a un uomo (oltre che a suo padre), ovvero se c'è adulterio, il codice di Hammurabi condanna a morte il colpevole. Se la giovane è nubile e l'uomo sposato, interviene la legge del taglione, che obbliga il colpevole a dare la sua donna al padre della vittima. Commentando queste disposizioni, un autore contemporaneo scrive: « Lo scopo della pena è di ristabilire l'equità, ma è evidente che questa equità non riguarda la vittima, bensì unicamente il suo padrone, colui da cui dipende, padre o sposo virtuale. Paradossalmente la violazione è una questione di uomini che si discute tra uomini. Ciò è tanto più vero quando la giovane che ha subito violenza è libera da ogni vincolo, allora la legge del taglione ristabilisce la giustizia obbligando il colpevole a consegnare la propria donna al padre della giovane che egli ha violentato. Non si cancella certamente la violenza di cui un'altra donna è stata oggetto colpendo la moglie innocente. La questione deve essere posta su un altro piano. La sposa è un bene del marito, come la figlia lo è del padre. È a questo livello che la legge del taglione agisce, ristabilendo l'equilibrio tra offensore e offeso » [7, p. 345].

Apparentemente questa dipendenza giuridica della donna, propria dell'organizzazione patriarcale della società, non era incompatibile, secondo certi autori [5], con un'ampia libertà sessuale, ma sempre in una sfera controllata e regolamentata: la sfera dell'amore asservito a scopi sociali nel matrimonio; e la sfera dell'amore libero nella prostituzione, ampiamente integrata nel culto e nel rispetto cerimoniale della convenienza e del decoro sociale. Antecedenti lontani « dei due grandi sistemi di regole che l'Occidente alternativamente si è dato per regolare il sesso », dirà Michel Foucault [13, p. 55], la legge dell'alleanza e l'ordine dei desideri (i limiti ascritti alle pratiche sessuali).

Come è noto, greci e romani edificarono le loro istituzioni politiche, sociali e giuridiche sulla duplice opposizione che attraversa, incrociandosi in forma diversa, il regno della soggettività e della rappresentazione sociale, sia nella sfera domestica, che in quella pubblica: l'opposizione libero/schiavo

e l'opposizione uomo/donna.

In *La Politica*, Aristotele accorda all'uomo-padre l'egemonia sociale per cause naturali. Questi detiene l'autorità del padrone sullo schiavo, il potere politico sulla donna e il potere regale sui figli [1, I, 3, 1253b]². Ci sono esseri che la natura ha destinato al comando e altri che ha destinato all'obbedienza, ma è in forme diverse « che l'uomo libero comanda allo schiavo, il maschio alla femmina e il padre al fanciullo », poiché « lo schiavo è totalmente privato della facoltà di decisione (dell'anima); la femmina la possiede, ma spoglia d'autorità; quanto al fanciullo, egli certamente la possiede, ma in forma non ancora sviluppata »³ [1, I, 13, 1260a].

Il diritto romano considera la sessualità servile come una manifestazione della proprietà del padrone, sia per la riproduzione che per il piacere. Ma uomini e donne non sono collocati allo stesso livello. In funzione della regola *partus ventrem sequitur*, i figli che il padrone ha da una concubina schiava nascono schiavi, cosa che permette di aumentare la mano d'opera servile. La situazione inversa è molto più problematica: la giurisprudenza e il diritto imperiale ponevano, originariamente, le relazioni sessuali tra la padrona e lo schiavo sul piano dell'infedeltà coniugale, aspetto molto difficile da controllare. Nel 326, questa difficoltà spinge Costantino a separare dal resto questa infrazione che sarà penalizzata con la morte degli amanti. I figli nati da questa unione sono privati di ogni dignità e non possono ricevere nulla dal-

2. Aristotele difende la condizione naturale del potere del padrone sullo schiavo contro l'opinione dei Sofisti, che la ritengono una relazione contro natura, poiché definita dalla legge (*nomos*). Aristotele parla del potere politico sulla donna e del potere regale sui figli, causato dal tipo di autorità che si esercita nel legame [1, I, 12, 1259b].

3. Poco oltre, Aristotele aggiunge « Dobbiamo anche pensare che tutte le classi hanno le loro virtù, come disse il poeta delle donne: « Per una donna il silenzio è un fatto di beltà » (Sofocle in *Ajax*, 293), affermazione che non è assolutamente vera per un uomo ». Nel francese moderno equivale a « Sois belle et tais-toi ».

la madre [19 e 13, tomo 2]. Ma, evidentemente, le differenze statutarie non sono tanto nette come potrebbe far credere la semplice opposizione uomo/donna, o libero/schiavo; la relazione non è la stessa se, per esempio, la donna è sposa legittima o concubina, *ingenua*⁴ o affrancata, di alto lignaggio, o nata in povertà, onesta o no. E dopo il Grande Impero viene progressivamente accentuandosi un processo elitario, di gerarchizzazione legittimata tra uomini liberi, che si estende al gruppo dei servi. Ci bastano questi esempi dell'antichità per sottolineare il fatto storico, altrove ampiamente descritto, della posizione dipendente della donna, per lo meno dal punto di vista istituzionale, fin dalle origini conosciute della civiltà occidentale.

Le istituzioni sono una forma particolare dell'organizzazione simbolica che attraversa la totalità del campo sociale. L'istituzione si inserisce nel tempo, nella durata, tende a essere autonoma e separata rispetto al soggetto dell'azione⁵, dipende dalla ripetizione che si oggettivizza nella liturgia e nel rito. L'istituzione incarna la normatività e la esige. È per questo che l'istituzione è allergica all'istituzionalizzazione delle pratiche contrarie alla logica che la costituisce. Nella tensione costante tra l'istituente e l'istituito c'è una gravidanza del campo, o, detto in altro modo, una pressione o tendenza alla coerenza del sistema istituzionale, alla quale non è estranea la preminenza del potere politico o dominazione. Ma ciò che è istituito non può esistere senza le forme del sapere che lo giustificano e lo legittimano. Religioni, miti, ideologie, cosmogonie, teorie della natura e della società, tessono il contesto significativo (o immaginario effettivo⁶) nel quale si riproducono le istituzioni sociali.

4. *Ingenua*: (nata libera) termine di diritto romano. Nato libero è chi non ha mai vissuto in legittima schiavitù, in opposizione ad affrancato, come libero opposto a schiavo.

5. Gli individui vedono l'istituzione come esterna ed estranea a loro stessi.

6. Si veda a questo proposito la distinzione tra immaginario radicale e immaginario effettivo (Cornelius Castoriadis) e anche i differenti aspetti dell'immaginario e del simbolico [8 e 9].

Sebbene rimanga occulto o latente (inconscio nel fantasma) il mito è il linguaggio dell'istituzione. Organizza il contesto dei significati operativi omologhi al testo di riferimento, che una lettura sapiente (cioè una conoscenza intellettuale e la teorica ottenuta tramite un lavoro lungo, difficile e costante) deve decifrare. Un contesto composto da sistemi di rappresentazione, diversi tipi di ragionamento, modi di espressione verbale ed estetica, valori e forme della soggettività. La struttura edipica determina la logica fallica dell'immaginario patriarcale moderno, senza che si debba necessariamente conoscere la leggenda di Edipo. A livello di rappresentazione cosciente, il racconto mitico contiene le mille facce dell'eroe. Versioni differenti e opposte coesistono. Il mito ammette la contraddizione e l'antinomia con altri miti. « Il mito e il fantasma sono paranoidei », diceva Freud, « essi scompongono invece di condensare e, per questa ragione, contengono spesso dei doppi » [14, tomo II, p. 17], o si sdoppiano e capovolgono la temporalità, il segno degli affetti e dei sessi [23, pp. 92 e 353].

Nel ginepraio di racconti, fatti e interpretazioni, che costituiscono il nostro patrimonio comune e la nostra storia, soffermiamoci brevemente su alcuni tratti del cammino oscuro che mette in comunicazione fra loro poteri politici e sessualità. La storia della civiltà contiene il peso insopportabile dell'oppressione e della schiavitù, la sofferenza immensa imposta agli uni (maggioranza) dagli altri (minoranza); non è strano dunque che tutte le religioni abbiano integrato come mito delle origini le immagini di un paradiso terrestre, uno stato della natura o età dell'oro, tempo primordiale in cui l'umanità non conosceva la morte, né l'oppressione, né il lavoro faticoso, né la miseria [10, p. 31].

La ragione di stato, di origine romana, forgiò la matrice giuridica del dominio patriarcale, pensava Johan Jakob Bachofen, che cercò anche fra le profondità arcaiche e ctonie il regno della madre, benigna, prolifica, dalle mammelle inesauribili. Bachofen inaugura una linea di pensiero molto particolare, per lo meno per quanto riguarda uno dei suoi svi-

luppi. Nonostante egli fosse un patrizio di Basilea e decisamente conservatore, lasciò ai posteri un'opera che, richiamando l'attenzione per la prima volta sul lignaggio matrilineare, ispirò il pensiero socialista e rivoluzionario e anche alcune delle ricerche femministe degli ultimi anni. Il libro che ci interessa, *Das Mutterrecht*, pubblicato nel 1861, si iscrive nella corrente evoluzionista dei pionieri dell'antropologia e ci parla di un'epoca remota nella quale il diritto materno presidiava l'organizzazione sociale, quale tappa anteriore al patrimonio. Indipendentemente da Bachofen, pochi anni dopo, Mac Lennan (*Primitive Marriage*, 1865) afferma l'importanza dell'esogamia come prodotto di situazioni sociali precise e non istintive o biologiche; e in modo funzionalista postula la matrilinearità quale conseguenza necessaria della poliandria arcaica [18, pp. 45 e seguenti].

Il contributo più importante, in tal senso, è certamente quello di Lewis Morgan. Nel suo studio classico *Ancient Society* (1877) Morgan scrive che « la storia dell'umanità ha elaborato solo due sistemi di governo, due sistemi organizzati e ben definiti della società. Il primo e più antico è stato un'organizzazione sociale fondata sui clan, le fratrie e le tribù; il secondo e più recente una organizzazione politica fondata sul territorio e la proprietà ». La *gens* è la base sulla quale si costruisce il primo sistema e implica l'idea di una filiazione immediata e comune ai suoi membri. « Là dove la filiazione è matrilineare, come fu sempre durante l'era arcaica, il clan si componeva di una donna, considerata l'ava, dei suoi figli, dei figli dei suoi discendenti, attraverso le donne, e così di seguito » [20, pp. 67-68].

Si conosce l'entusiasmo che provocò in Karl Marx e Friedrich Engels la lettura del libro di Morgan. Engels scrisse a Karl Kautsky nel 1884: « Morgan ha riscoperto spontaneamente (...) la concezione materialistica della storia di Marx » [12, p. 11] e cominciò a scrivere, tra il 1884 e il 1891, il suo celebre lavoro su *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato*. In esso si legge: « La grandezza, ma anche la limitatezza dell'organizzazione gentilizia consiste nel fatto che non

lascia alcuno spazio alla dominazione e alla schiavitù » [12, p. 166].

Nonostante le critiche, l'incremento dell'informazione antropologica e l'egemonia delle opinioni contrarie, i germogli di quelle posizioni non cessarono di fiorire. Citiamo come esempio alcuni fra i lavori più attuali: in *Woman's evolution* (1975), Evelyn Reed [22] sostiene che « il sistema del clan materno fu la forma originale dell'organizzazione sociale » ed essendo partita alla ricerca della Madre originaria, finì per trovare la supremazia naturale della donna. « Così, in origine, molto prima che gli uomini diventassero coltivatori e allevatori, le donne li avevano preceduti sulla via del progresso » [22, p. 115]. La scoperta del fuoco fu, senza dubbio, una delle grandi conquiste dell'umanità. « Sembra probabile che siano state le donne, le prime artigiane del mondo primitivo, a scoprire come accendere il fuoco e come servirsene » [22, p. 117]. Le donne sono anche le prime guaritrici della storia [22, p. 118]. E Reed conclude, dunque, affermando che: « le prime donne dovettero, in mancanza di un modello di riferimento, imparare tutto da sole, sostenute solamente dal loro coraggio, dalla loro tenacia e ingegnosità ». Prendendo spunto da Roberto Briffault (*The mothers*, 1972), Reed cita il paragrafo seguente: « Le donne primitive e, fra gli animali, le femmine, sono molto più accorte, vive e ingegnose degli uomini e dei maschi che, paragonati a loro, sembrano stupidi e maldestri » [22, p. 131].⁷

Di conseguenza, per questo autore, il matriarcato « data dall'origine dell'umanità », e la società selvaggia possedeva in quell'epoca « un sistema di relazioni sociali e sessuali e

7. Citando fuori dal contesto questi paragrafi di Reed sono consapevoli di fare la caricatura del libro nel suo complesso. Ma ciò che mi interessa, per il momento, è il contenuto associato all'immagine della donna-madre e opposto al principio paterno: patriarcato, ragion di stato, dominazione politica. Pertanto non discuto qui (e lo stesso vale per gli altri autori citati in questo contesto) né la pertinenza delle sue opinioni, né la verosimiglianza storica, né la sua maggiore o minore importanza nel campo antropologico.

gualitarie derivante da un modo di produzione collettivista e dal possesso comune dei beni. Tali caratteristiche sono diametralmente opposte a quelle della società moderna fondata sulla proprietà privata e sul sistema delle classi. Il matriarcato primitivo, accordando una posizione di rispetto alle donne, era dunque anche un regime collettivista i cui membri di entrambi i sessi non erano oppressi, ma uguali e liberi » [22, p. 7].

Nel 1975 anche Ernest Bornemann pubblica *Das Patriarchat*, con l'idea di « servire alla causa della donna ». Prendendo da Gordon Childe il concetto di « rivoluzione neolitica », Bornemann pensa che quel vasto capovolgimento non riguarda solo il piano economico e sociale, ma rappresenta fondamentalmente, sul piano sessuale, « una contro-rivoluzione, una sorta di primo putsch della storia » [4, p. 6], le cui conseguenze furono la proprietà privata, la società di classe, la servitù della donna e l'oppressione del bambino.

Ma, perché chiamare matriarcato, si chiede Bornemann, ciò che esisteva prima della rivoluzione neolitica? Giacché « tutte le civiltà che Lewis Henry Morgan, divulgatore di questa espressione, descrive nelle sue opere si distinguono precisamente per il fatto che le madri *non si servono* del potere latente di cui dispongono all'interno del clan o della tribù per stabilire un predominio sui loro mariti, padri e figli. È proprio per questo che tali sistemi si differenziano dal patriarcato il quale, invece, costituisce un autentico sistema di dominazione » [4, p. 11]. Forse uno degli ultimi mutamenti della linea inaugurata da Bachofen lo possiamo trovare oggi nel testo di Luce Irigaray apparso in *Sesso e parentesco* (1987): la nostra cultura funziona dalle origini su un matricidio e quando Freud « descrive e teorizza » l'assassinio del padre nell'orda primitiva « dimentica l'omicidio più arcaico, quello della donna-madre » [17, p. 23]. L'*Oresteia* di Eschilo gli fornisce un esempio, attraverso la tragedia greca, del passaggio al nuovo ordine patriarcale: Clitennestra, pur appassionatamente innamorata, uccide il marito, ma ha a suo favore numerose circostanze attenuanti. Agamennone

l'aveva abbandonata per lunghi anni; fece immolare la figlia Ifigenia e ora torna con un'altra donna, la sua ennesima amante, senza dubbio... « Ma l'ordine nuovo vuole che lei, a sua volta, sia uccisa da suo figlio, ispirato dall'oracolo di Apollo, amato figlio di Giove, il Dio-Padre. Oreste sarà perseguitato da una schiera di donne furiose come fossero lo spirito di sua madre: le Erinni. Queste donne gridano vendetta. Inseguono, insieme, il figlio matricida. Sono donne ribelli, una sorta di rivoluzionarie isteriche che insorgono contro il potere patriarcale che sta per stabilizzarsi » [17, pp. 24-25].

Pur situandosi nell'ethos della nostra epoca, l'analisi di Luce Irigaray riproduce fedelmente l'interpretazione che Bachofen fece dell'*Oresteia* [2, p. 95] nel 1856: « La tragedia di Eschilo rappresenta la lotta decisiva tra ginecrazia e patriarcato. Anzitutto il fanciullo cessa di essere legato a sua madre. Accanto alla donna sorge l'uomo, ed è il suo diritto che predomina » [2, p. 100].

Le Eumenidi rappresentano la ginecrazia, il diritto del sangue in quanto filiazione materna, difendono le leggi più antiche. Le Erinni non riconoscono « l'assoluta potenza del padre e del maschio » e accusano Apollo di voler distruggere le antiche divinità. Grazie anche alla partecipazione di Minerva, Oreste è assolto: « Travolte dal furore, le sterili figlie della Notte vogliono nascondersi nelle profondità della terra, per corrompere i frutti del suolo e distruggere gli uomini fino nel grembo della madre » [2, p. 99].

Il diritto paterno è « celeste e divino », proviene da Giove stesso ed è di natura spirituale, immateriale. Il diritto materno è « ctonio e sotterraneo », come le Erinni che lo rappresentano, viene dalle profondità della terra, dall'oscurità della materia, da dove nascono tutti gli esseri viventi.

Nella concezione di Bachofen l'epoca del matriarcato, rappresentata da Demetra, dea della terra e della fecondità, è preceduta da un periodo di promiscuità, regno luminoso di Afrodite e della maternità etera. Questa ipotesi è necessaria per spiegare molti fatti dell'epoca posteriore, come, per esempio,

i costumi in base ai quali il matrimonio monogamico comporta pratiche etero: la moglie deve espiare l'infrazione alla legge afrodisiaca della materia che « rifiuta ogni restrizione e aborrisce ogni costrizione » [2, p. 58].

Le figlie della Notte perpetuano la potenza carnale e terrestre del regno della madre. La notte racchiude i momenti inquietanti della vita: l'estasi amorosa e il terrore dell'agonia. E la poesia omerica aggiunge: « cose funeste: l'inganno della donna e la seduzione del sogno » [21, p. 20]. La ginecocrasia, sebbene vinta, minacciava il nuovo ordine patriarcale. La reazione di Roma fu brutale, impose la ragione di stato e, dandole una forma rigorosamente giuridica, le assicurò un'esistenza durevole » [2, p. 90].

All'epoca del matriarcato demetrico i principi che gli erano propri facilitavano l'integrazione di uomini e donne in una comunità senza limitazioni, dato che « di fronte alla fecondità materna tutti gli uomini sono fratelli ». La legislazione dovette riconoscere questi principi: « (ai quali) tutto deve ispirarsi, tanto la libertà e l'eguaglianza generali quanto una spiccata esterofilia e l'avversione per ogni costrizione » [2, p. 38]. Dionisio fu anche chiamato col nome di Nitelio, che lo designava come padrone delle « feste notturne » [21, p. 29]. Il suo culto, secondo Bachofen, turbava la casta maestà e la vita disciplinata del demetrisimo, per reintrodurre i desideri lascivi, la simbologia fallica e la promiscuità del materialismo dei tempi di Afrodite. « Il culto dionisiaco è contemporaneamente l'apoteosi della lascivia afrodisiaca e della fraternità generale ». Gli antichi lo misero in rilievo e lo prova una documentazione storica conclusiva: « L'emancipazione carnale e l'anarchia politica vanno irrevocabilmente di pari passo » [2, pp. 68-69].

Citando questi autori, i cui scritti coprono un lasso di tempo di più di cent'anni, abbiamo voluto segnalare quell'equazione persistente che lega un ipotetico regno della donna alla uguaglianza sociale e alla libertà politica. Dato che la dominazione politica si è strutturata sotto il segno dell'uomo-padre, l'altro polo della divisione sessuale, la donna-madre,

tende ad agglutinare le rappresentazioni e i valori di un mondo senza oppressione.

traduzione di **Maria Pia Dradi**

Riferimenti bibliografici

1. ARISTOTELE, *Politica*, Laterza, Bari, 1984.
2. Johan Jakob BACHOFEN, *Das Mutterrecht*, 1861. Edizione *Il matriarcato*, Einaudi, Torino, 1988.
3. Emile BENEVISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Parigi, 1969.
4. Ernst BORNEMANN, *Le patriarcat*, Puf, Parigi, 1979.
5. Jean BOTTERO, *Tout commence a Babylone*, in *L'histoire*, n. 63/1984.
6. Samuel BUTLER, citato in H.D. Lasswell, *Potere, politica e personalità*, Utet, Torino, 1975.
7. Elena CASSIN, *Virginité et stratégie du sexe*, in *Le semblable et le différent*, La découverte, Parigi, 1987.
8. Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Parigi, 1975.
9. Eduardo COLOMBO (a cura di), *L'immaginario capovolto*, Elèuthera, Milano, 1987.
10. Eduardo COLOMBO, *L'utopie contre l'eschatologie*, in *L'imaginaire subversif*, Editions Noir, Ginevra, Lione, Parigi, 1982.
11. Eduardo COLOMBO, *Le pouvoir et sa reproduction*, in *Le pouvoir et sa negation*, Irl, Lione, 1984.
12. Friedrich ENGELS, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'état*, Editions Sociales, Parigi, 1972. Edizione italiana, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato*, Editori Riuniti, Roma, 1981.
13. Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, volume 1, *La volonté de savoir*, Gallimard, Parigi, 1976. Edizione italiana, *Storia della sessualità*, volume 1, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 1984.
14. Sigmund FREUD, in *Les premiers psychanalystes. Minutes de la Société Psychanalytique de Vienne*, Gallimard, Parigi, 1978.
15. Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Parigi, 1975.

16. Marcel GAUCHET, *La dette du sens et les racines de l'état*, in *Libre*, n. 2/1977.
17. Luce IRIGARAY, *Sexe et parentés*, Minuit, Parigi, 1987.
18. Robert LOWIE, *Histoire de l'ethnologie classique*, Payot, Parigi, 1971.
19. Marcel MORABITO, *Droit romain et sexualité servile*, in *Droit, histoire et sexualité*, L'espace juridique, Lille, 1987.
20. Lewis MORGAN, *La société archaïque*, Anthropos, Parigi, 1971.
21. Clémence RAMNOUX, *La nuit et les enfants de la nuit*, Flammarion, Parigi, 1986.
22. Evelyn REED, *Féminisme et anthropologie*, Denoel, Parigi, 1979.
23. Jean-Paul VALABREGA, *Phantasme, mythe, corps et sens*, Payot, Parigi, 1978.





*Janet Biehl / L'ecologia profonda
è antifemminista* ●●

I fautori della deep ecology sostengono l'esistenza di forti affinità tra la loro visione del mondo e quella del femminismo più radicale, ma non è vero perché la mitizzazione della natura implica anche un ruolo subalterno della donna. Questo sostiene l'autrice, attivista del movimento ecofemminista e membro dello staff dell'Institute for social ecology del Vermont.

Recentemente alcuni sostenitori di sesso maschile dell'ecologia profonda hanno affermato che esistono affinità teoriche tra l'ecofemminismo e l'ecologia profonda. Uno di questi ha definito l'ecologia profonda « la forma di ambientalismo che più di ogni altra esprime una sensibilità femminista » [6, p. 8]. Anche Kirkpatrick Sale sostiene di non vedere « nell'ecologia profonda... qualcosa che contravenga ai valori del femminismo o esalti quelli del patriarcato [1]. Bill Devall e George Sessions, co-autori di *Deep ecology*, la bibbia di questa nuova ideologia, arrivano addirittura a vedere affinità tra l'ecologia profonda e il modo in cui le donne generalmente percepiscono il mondo: « Alcune femministe sostengono che l'ecologia profonda è l'e-

spressione intellettuale di concezioni che molte donne hanno avuto per secoli » [3, p. 93].

Di fatto, come ha osservato Ynestra King, oggi sono insolitamente numerosi gli ecologisti maschi che si professano ardenti fautori dell'ecofemminismo e che auspicano una sorta di alleanza tra i due movimenti. I sostenitori dell'ecologia profonda affermano ripetutamente che la loro peculiarità è di porre quesiti penetranti. Arne Naess scrive che: « L'essenza dell'ecologia profonda è di porre domande più profonde, ove *profonde* significa che ci chiediamo il come e il perché, mentre gli altri non lo fanno » [3, p. 74]. Nel medesimo spirito, le ecofemministe avrebbero da porre alcuni quesiti penetranti sulle presunte affinità reciproche. Domande che sarebbero comunque imprescindibili nell'eventualità di un'unione tra le due tendenze.

La differenza tra gli esseri umani

Gli ecologisti profondi hanno criticato quello che è stato definito l'« antropocentrismo » della civiltà occidentale, descritto da John Seed come sciovinismo umano, cioè: « l'idea che gli esseri umani siano i sovrani del creato, fonte di tutti i valori e misura d'ogni cosa » [3, p. 243]. In virtù di questo antropocentrismo, ci viene spiegato, gli esseri umani si considerano separati dalla natura e la riducono a oggetto per sfruttarla. Secondo Michael Zimmerman, la prospettiva antropocentrica: « vede l'umanità come *fonte di tutti i valori* e la natura come semplice *materia prima al servizio degli esseri umani* » [8, p. 22]. Perciò, sostengono Devall e Sessions, all'antropocentrismo « si può imputare la crisi ambientale planetaria » [3, p. 182]. Con l'antropocentrismo, ci viene anche detto, gli esseri umani perdono il senso dell'« unicità » di tutta la natura, e, di conseguenza, se vogliamo riacquistare coscienza di questa « unicità », dobbiamo liberarci da questo letale antropocentrismo.

Alle ecofemministe questa definizione di antropocentrismo sembra molto, diciamo pure « profondamente », problematica. Essa presuppone che l'umanità sia un tutto in-

differenziato e non tiene conto delle differenze storiche e politiche tra maschile e femminile, bianco e nero, ricco e povero. Al pari di altre tendenze, anche le ecofemministe hanno dimostrato che storicamente non tutta l'umanità ha avuto la fortuna di poter essere definita « fonte di tutti i valori », per usare l'espressione di Zimmerman. Quest'onore è toccato quasi esclusivamente ai maschi bianchi dei ceti privilegiati. Gli altri esseri umani (le donne, i neri, i poveri) hanno potuto essere definiti soltanto, al pari della natura, « materia prima al servizio degli esseri umani (leggi: dei maschi) ».

Storicamente, nella cultura occidentale, gli uomini hanno sempre giustificato la loro dominazione sulla donna con l'idea che la donna fosse « più vicina alla natura ». Così, rispetto agli uomini, le donne sono state ideologicamente disumanizzate e definite meno razionali e più caotiche, misteriose, emotive, sensuali, piagnucolone e persino contaminate e impure. Lungi dall'essere « fonti di valori », le donne sono state, come la natura, « materia prima al servizio degli esseri umani ». Perciò i loro corpi sono stati arati e scavati come campi e miniere, per sfruttarne appieno e liberamente le capacità riproduttive: la « materia prima », appunto.

L'ecofemminismo ha ripetutamente cercato di dimostrare che le donne non sono in sé più vicine alla natura dell'uomo, mentre è il patriarcato che ha sempre impedito la valorizzazione delle loro capacità; che donne e uomini sono entrambi capaci di razionalità, di provare emozioni e manifestare la loro sensualità; e, infine, che la mente umana evolutasi dalla natura primigenia è una mente sia maschile che femminile. Le ecofemministe perseguono poi la propria realizzazione sul piano individuale e sociale in modi incompatibili con la società capitalista, industriale, e manageriale creata dagli uomini occidentali. Cercano di costruire contesti alternativi non gerarchici, nei quali le potenzialità sia maschili che femminili possano realizzarsi appieno.

Identificando univocamente nell'antropocentrismo (cioè nella centralità di tutti gli esseri umani e nella loro dominazio-

ne della natura) il problema umano, i fautori dell'ecologia profonda ignorano millenni di storia patricentrica e implicitamente coinvolgono anche le donne nel loro atto d'accusa. Non escludendo le donne dall'antropocentrismo, essi le giudicano implicitamente colpevoli e le condannano alla stessa stregua degli uomini, per il fatto (o meglio per la presunzione) di essere superiori alla natura e di poterla dominare.

Ma il problema non consiste solo nel fatto che le donne non sono state escluse dall'antropocentrismo. Questa cecità degli ecologisti profondi, per ciò che concerne i generi, rivela un'ostinata, deliberata ignoranza delle cause sociali dei problemi. Gli ecologisti profondi sostengono che tutti i nostri problemi sono determinati essenzialmente dall'atteggiamento che abbiamo nei confronti della natura. Ma non sottolineano sufficientemente che il nostro modo di vedere la natura ha origini sociali, e tanto meno si sforzano di individuarne le radici storiche. Sembrano non rendersi conto che, come ha osservato Murray Bookchin, sono esistite società capaci di venerare la natura e ciò nonostante di sviluppare una forte gerarchia patricentrica. Così, nell'ecologia profonda le donne finiscono per restare intrappolate in un circolo vizioso: da una parte, le culture patricentriche le hanno sempre definite più vicine alla natura (e l'ecologia profonda, come vedremo, ribadisce quest'idea); dall'altra, vengono accusate di antropocentrismo e di essere estranee alla natura non meno degli uomini. Questo dimostra come l'ecologia profonda non sia stata concepita pensando alle donne.

Le differenze tra natura umana e non umana

L'ecologia profonda non soltanto ignora le differenze tra i gruppi umani ma anche quelle tra la natura umana e la natura non umana. « L'ecologia profonda », secondo Warwick Fox, « si basa essenzialmente sull'idea che non si possono stabilire nette divisioni ontologiche tra l'universo umano e non umano... nella misura in cui percepiamo tra essi qualche confine, la nostra coscienza ecologica profonda viene meno » [3, p. 153]. Devall afferma che un principio del-

l'ecologia profonda è « l'identità (io/tu) tra esseri umani e natura non umana... Non ci sono confini, tutto è interconnesso » [3, p. 68]. Secondo Sessions e Devall, dobbiamo « smetterla di considerarci tanti *ego* isolati e in competizione gli uni con gli altri, per cominciare a identificarci con gli altri essere umani, a partire dalla famiglia e dagli amici, fino all'intera specie... e fino a includere tutto il mondo non umano » [3, p. 67].

Viene da chiedersi quale significato possano avere le specie naturali, se « non si possono stabilire nette divisioni ontologiche » tra le une e le altre. Se nella natura tutto è uguale, le diversità tra le specie sono soltanto un'illusione? È un'illusione anche la consapevolezza di sé che l'umanità ha in quanto specie? E lo stesso antropocentrismo si basa forse sull'illusione di essere una specie a sé stante?

Gli ecologisti profondi, così come ignorano la storia sociale (e segnatamente quella del patriarcato), ignorano anche la storia naturale. Ci si domanda, allora, come essi possano spiegare i salti o le discontinuità evidenti nelle vicende paleontologiche o l'evoluzione della mente. È evidente il motivo per cui questa ignoranza della storia sociale da parte degli ecologisti profondi costituisce un problema di notevole rilevanza per l'ecofemminismo. Ma perché dovrebbe esserlo anche l'ignoranza della storia naturale?

La risposta è che gli ecologisti profondi s'appellano a quella che ritengono essere la consapevolezza femminile per sostenere la propria visione storica della natura. Nel corso di almeno un decennio di riflessione femminista è stato considerato al tempo stesso una benedizione e un incubo il fatto che le donne, diversamente dagli uomini, siano capaci di provare un « senso di relazione reciproca », un'attenuazione dei confini tra sé e gli altri. E una decade di pratica psicoanalitica ha dimostrato come nelle donne i « confini dell'io » siano flessibili, mentre nell'uomo siano rigidi. Il che è stato un bene per le donne, ma anche un male. Un bene perché il senso d'interconnessione è reale, e le donne ne sono consapevoli. Un male nel senso che la mancanza di confini di

un io ben definito rende difficile alle donne la propria individuazione e la conquista di un'autonomia, attributi essenziali per diventare esseri razionali e per attuare le proprie potenzialità. Di conseguenza, sia i confini che la loro assenza sono stati oggetto di considerazioni filosofiche profondamente ambivalenti da parte di teoriche femministe quali, tra le altre, Nancy Chodorow, Evelyn Fox Keller e Jane Flax.

I fautori dell'ecologia profonda hanno ignorato questa dialettica tra l'Uno e l'Altro, tra l'individuo e la collettività. Quello che a loro interessa, sembra essere una vaga interconnessione la cui soluzione consiste nel dimenticare del tutto quella faticosa scoperta della propria individualità, indispensabile affinché le donne possano sviluppare la propria personalità e assumere il controllo del proprio destino. A che cosa servono la razionalità e l'individualità, sembrano dire? In fin dei conti, guardate dove è finito l'uomo, per causa loro. Prive dell'oneroso fardello dell'individualità, le donne sono sempre state avvantaggiate rispetto agli uomini, perciò farebbero meglio a non cercare più di conquistarla. Le donne appaiono allora esse stesse l'interconnessione. Secondo gli ecologisti profondi, dovremmo « coltivare la coscienza ecologica » e sviluppare « un approccio più ricettivo, femminile ». Come le donne sono naturalmente capaci di sperimentare un senso di interconnessione con il prossimo, ci viene detto, così tutti gli esseri umani dovrebbero sperimentare un senso di interconnessione con la natura non umana. Nell'ecologia profonda non ci sono confini tra la natura umana e non umana; ogni persona « è parte inscindibile dell'intero sistema, nel quale non vi sono fratture tra l'Uno e l'Altro » [3, p. 65]. Gli stessi amano rifarsi alla metafisica orientale per esemplificare il tipo di ego che ciascuno di noi dovrebbe modellarsi. « Il taoismo ci insegna che c'è un modo per aprirsi che è proprio a tutte le cose... Si hanno meno desideri e si provano piaceri semplici... Studiare il Modo significa studiare il Sé. Studiare il Sé significa dimenticare il Sé. Dimenticare il Sé significa essere illuminati da tutte le cose. Essere illuminati da tutte le cose significa rimuovere le barriere tra

il proprio Sé e l'Altro » [3, p. 11]. Si chiede dunque sia agli uomini che alle donne di annullarsi dinanzi alla natura, di ignorare la propria identità di specie abbandonandosi a una unicità sconfinata, cosmica. In realtà, le donne sanno per lunga esperienza che quando si chiede loro di diventare tutt'uno con un uomo solitamente l'uno finisce per essere soltanto l'uomo. L'ecofemminismo dovrebbe essere analogamente sospettoso su questa unicità ecologica.

Gli ecologisti profondi, inoltre, vorrebbero indurci a rinunciare alla ragione e persino alla soggettività, ovvero ai caratteri distintivi della specie umana all'interno della natura. Per essi il fatto di attribuire valore a questi caratteri umani equivale a tracciare dei confini, e in natura, ci dicono, non esistono confini. Anzi, attribuirgli valore significa rendersi colpevoli di antropocentrismo. Secondo Bill Devall, dovremmo « cominciare a pensare all'utopia... cercando di pensare come una montagna » [2, p. 309]. Come non esistono confini tra natura umana e non umana, così per gli ecologisti profondi non ci sono confini tra la consapevolezza di una montagna e quella di un essere umano. E questo ci riporta necessariamente alla storia sociale. Perché furono proprio gli uomini a creare un confine culturale tra i generi. Le donne, che per millenni sono state emarginate, passive e ricettive, interconnesse fino all'auto-annullamento, ora aspirano intensamente alla soggettività, e, più precisamente, alla piena coscienza di Sé e al pieno riconoscimento di questa soggettività.

Quest'aspirazione è il nucleo rivoluzionario sia del femminismo che dell'ecofemminismo. Molte donne oggi hanno una nuova e radicale consapevolezza della condizione di cronica oppressione in cui viviamo. Hanno maturato soggettività e coscienza della nostra condizione di oppresse nella società patriarcale, e hanno affermato la nostra razionalità, dopo essere state definite irrazionali per millenni dalla società patriarcale. Noi donne stiamo diventando attive, nonostante ci abbiano sempre insegnato a essere passive, e stiamo diventando creative, e non più soltanto passivamen-

te ricettive. Chiedere alle donne, forti di questa nuova soggettività, di « pensare come una montagna » è come dar loro uno schiaffo in pieno viso. Significa chieder loro di ritornare all'antica oppressione (al loro non essere, alla loro nullità) e, anzi, addirittura di accoglierla con favore.

Come ha osservato Nancy Hartsock, non è un caso che la soggettività sia condannata proprio ora che le donne e altri gruppi sociali oppressi l'hanno conquistata. Proprio in questo momento, ci viene chiesto di ritornare all'oblio in nome della liberazione della natura, di una natura definita dagli uomini. E invece adesso, ci fa notare ancora la Hartsock, tocca ai privilegiati che stanno al centro (i maschi bianchi) essere ricettivi e ascoltare, e non più a quelli che in passato sono stati emarginati e costretti a essere ricettivi [4, p. 88].

Rinunciare alla nostra recente e faticosamente raggiunta consapevolezza dei confini creati tra i generi significherebbe tornare all'oblio dell'incoscienza. Dietro al fumo e agli specchi con cui si pretende di venerare la nuova dea si cela una tremenda rinuncia all'individualità, un ritorno all'oppressione. Di fatto l'ecologia profonda, forse in ossequio al precetto taoista della dimenticanza dell'io, vorrebbe che le donne rimanessero prive di individualità, che fossero immature, passive. Dal punto di vista della sensibilità femminista, i fautori dell'ecologia profonda sembrano parafrasare il Mago di Oz quando dice: « Non fate caso alla divisione tra i sessi dietro la tenda! ».

L'ecologia profonda, se da un lato nega la realtà della differenza (per non parlare dell'oppressione di un genere sull'altro), dall'altro si appropria di un aspetto della psicologia femminista per i suoi scopi pseudo-religiosi. Quando parla di dissoluzione dell'io e dei confini autoistituiti da quest'io, l'ecologia profonda toglie significato all'emancipazione femminile, a questo secolare e rivoluzionario processo di conquista dell'autocoscienza e della libertà individuale.

La natura selvaggia

L'ignoranza sociale risulta drammaticamente evidente

quando i fautori dell'ecologia profonda parlano della natura selvaggia, « luogo sacro, sancta sanctorum della natura » [3, p. 109]. Ci viene detto che gli essere umani hanno bisogno di sperimentare questo mondo perché così possono « coltivare virtù quali la modestia e l'umiltà » [3, p. 110]. Di nuovo, proprio dell'umiltà, che induce a un'obbedienza passiva e ricettiva nei confronti dell'uomo, da cui le donne oggi stanno cercando di liberarsi. Storicamente, soprattutto in Nord-America, gli uomini hanno identificato la natura con un mondo definito selvaggio, in genere, per giustificare i tentativi di sottometterlo al proprio dominio. La letteratura americana è piena di storie che esprimono questo rapporto tra gli uomini e la natura: Daniel Boone, Davy Crockett e simili, i cui epigoni oggi sono i John Wayne e gli uomini Marlboro. Come la letteratura americana del diciannovesimo secolo esprimeva il desiderio culturale maschile di avventurarsi nel mondo selvatico per evadere da quello fin troppo domestico e chiuso della donna vittoriana (mondo in cui una donna forzatamente priva di personalità non poteva che risultare noiosa), così oggi gli ecologisti profondi vorrebbero rifugiarsi nella natura selvaggia per sfuggire a una società eccessivamente razionalizzata e meccanizzata, che nega la complessità della natura e perciò diviene anch'essa noiosa. In entrambi i casi, gli uomini hanno cercato e cercano di sfuggire a un'oppressione che essi stessi hanno creato, cioè a un problema sociale: nel primo caso l'addomesticamento delle donne; nel secondo caso, la razionalizzazione della società.

Con buona pace degli ecologisti profondi, che vorrebbero trovare affinità con le popolazioni indigene americane, è noto che nelle lingue amerindiane non esiste un termine con cui si possa tradurre l'espressione « natura selvaggia ».

Luther Standing Bear, un Sioux Oglala, spiega: « Noi non pensiamo alle grandi pianure aperte, alle splendide alture ondulate e ai fiumi che scorrono tortuosi tra fitte foreste come a qualcosa di *selvatico*. Solo per l'uomo bianco la natura era un mondo selvaggio e solo per lui la terra era infesta-

ta di animali selvatici e di genti selvagge. Per noi era domestica, la terra era generosa, ed eravamo circondati dalla benedizione del Grande Mistero ».

Il concetto di natura selvaggia è legato alla mentalità maschile occidentale. E proprio le parole di Luther Standing Bear rivelano come il concetto di natura selvaggia abbia un'origine sociale: « Soltanto dopo l'arrivo degli uomini irsuti venuti da est, che presero a infierire con frenetica brutalità accumulando ingiustizie contro di noi e le nostre famiglie, la natura divenne selvaggia anche per noi. Quando anche gli animali della foresta cominciarono a fuggire dinanzi all'uomo bianco, allora iniziò anche per noi il selvaggio West » [7].

Una siffatta definizione di natura presuppone una separazione tra gli uomini e la natura. E in effetti, un mondo selvaggio è precisamente un mondo non sociale. I fautori dell'ecologia profonda perpetuano dunque questa separazione concettuale, pur chiedendo alla gente un atteggiamento umile e non dominatore, ma in realtà essi sono lontani dalla natura esterna (per non parlare di quella interiore) tanto quanto gli uomini lo sono stati in passato.

Va a merito di Jim Cheney l'aver criticato questo approccio per la sua tendenza a non negare l'io maschile, ma piuttosto a esaltarlo, estendendolo a tutta la natura. Cheney riporta una citazione di Lewis Hyde, secondo cui « la scomparsa dell'io è in realtà la sua riproposizione su scala macroscopica » [1, p. 16].

Proprio come la cultura patricentrica ha definito le donne irrazionali in modo da avere un pretesto per dominarle, allo stesso modo ha definito la natura come selvaggia, ovvero irrazionale. Ma la natura è vista come irrazionale soltanto quando gli uomini sono separati da essa. In realtà né le donne, né la natura sono caotiche. E se le prime sono razionali, anche la natura segue una sua logica di sviluppo, che tende a una sempre maggiore complessità e soggettività, ricerca di differenze, di variabili individuali e di una coscienza di sé che lentamente si forma. Se le ecofemministe vogliono

lottare seriamente contro la dominazione della natura, nella quale vedono analogie con la propria dominazione, devono opporsi a questa concettualizzazione della natura come qualcosa di irrazionale, e della coscienza di sé come un impedimento all'evoluzione naturale, allo stesso modo come hanno lottato contro la concettualizzazione che le voleva esseri irrazionali, privi di ego e naturali.

Il sovrappopolamento

Dal punto di vista dell'ecofemminismo, l'ecologia profonda non pone problemi solo dal punto di vista teorico, ma, come fanno notare gli stessi ecologisti profondi, anche da quello politico. « Da questa coscienza (ecologia profonda) derivano naturalmente alcune concezioni politiche » [3, p. 65].

Alla conferenza sull'ecofemminismo che si è tenuta nel marzo 1987 presso la University of Southern California, George Sessions ha esposto i principi dell'ecologia profonda e in particolare ha affermato che: « Lo sviluppo della vita e delle culture umane è compatibile con un sostanziale decremento della popolazione. Lo sviluppo della vita non umana, invece, esige tale decremento » [3, p. 70].

Una delle tesi principali dell'ecologia profonda è proprio che vi sia « troppa gente » su questo pianeta. Secondo Arne Naess, « per avere la stessa varietà di culture che avevamo cent'anni fa, non dovremmo essere più di 100 milioni di persone » [3, p. 76]. E Devall e Sessions lamentano che: « Nel 1803 Malthus asserì che la popolazione umana sarebbe cresciuta più rapidamente della produzione alimentare, causando un diffusa miseria, ma il suo avvertimento fu ignorato dalla marea di crescente ottimismo industrial-tecnologico » [3, p. 46].

Malthus affermava che la popolazione aumenta secondo una progressione geometrica, mentre la produzione alimentare aumenta secondo una progressione aritmetica. Ma questa teoria è falsa, com'è stato più volte dimostrato: già all'epoca di Malthus l'agricoltura e l'industria si sviluppavano più rapidamente di quanto crescesse la popolazione. Mal-

thus però è famoso anche per l'idea che forze naturali quali le malattie e la fame avrebbero posto rimedio al sovrappopolamento e che perciò non si doveva far nulla per alleviare le sofferenze causate dalle condizioni sociali. Ivi compresi, naturalmente, i tormenti che le donne subivano per mano degli uomini: « Può sembrare crudele che una madre e i suoi figli, non colpevoli di alcun crimine, abbiano a soffrire per la cattiva condotta del padre; ma questa è una delle immutabili leggi della natura, e sapendolo dobbiamo pensarci due volte, ed essere ben certi di quello che facciamo, prima di azzardarci a contrastarne il corso » [5]. Chi sta dalla parte delle donne non può certo definire la sottomissione all'uomo « una delle immutabili leggi della natura ». Eppure i fautori dell'ecologia profonda vorrebbero che le ecofemministe adottassero le idee malthusiane sul problema del sovrappopolamento.

L'ecofemminismo viceversa ha ben chiaro che, storicamente, l'uomo ha sfruttato la capacità riproduttrice della donna, così come ha sfruttato le risorse della natura. La dominazione sulle donne e la dominazione sulla natura sono andate di pari passo. Negando alle donne la loro individualità, spesso gli uomini le hanno ridotte a semplici macchine partorienti, cioè a una sola delle loro tante funzioni biologiche. Hanno limitato la piena partecipazione delle donne alla seconda natura della società, cioè alla cultura, negando loro così il pieno godimento tanto della prima che della seconda natura.

Ora, per risolvere il problema del sovrappopolamento, Sessions e compagni propongono i programmi di fertilità. « La capacità ottimale di procreazione umana dovrebbe essere determinata globalmente per tutto il pianeta inteso come biosfera, e specificamente per ogni singola isola o valle, per ogni singolo continente. È necessario ridurre drasticamente il tasso di crescita della popolazione homo sapiens mediante programmi di controllo delle nascite » [2, p. 311]. Sappiamo fin troppo bene che i cosiddetti programmi di fertilità spesso si trasformano in programmi per la sterilizzazio-

ne delle donne del Terzo mondo e delle donne di colore negli Stati Uniti. Lungi dal garantire alle donne libertà di scelta riguardo alla procreazione, spesso questi programmi cercano di costringerle a non avere figli del tutto. Poiché l'ecologia profonda non mira alla piena attuazione delle potenzialità umane delle donne, e in particolare della loro individualità, nelle soluzioni che essa propone non c'è nulla che impedisca la riduzione coercitiva delle donne a semplici fattrici. E in questo senso l'ecologia profonda non è poi così diversa dai governi patriarcali.

Con tutto l'amore che i fautori dell'ecologia profonda dichiarano di provare per la natura, le loro soluzioni al problema del sovrappopolamento non farebbero altro che razionalizzarla, allo stesso modo in cui la società industriale ha razionalizzato la natura. Gli ecologisti profondi vorrebbero razionalizzare le donne in nome di una natura emancipatoria, e negar loro la scelta procreativa in nome di una coerenza spirituale con il mondo naturale. Pretenderebbero, in nome dell'unità con la natura, che le donne rinunciassero alla loro individualità e soggettività, e in nome dell'umiltà verso il mondo naturale vorrebbero che le donne venissero private della propria individualità e del controllo sulla propria vita.

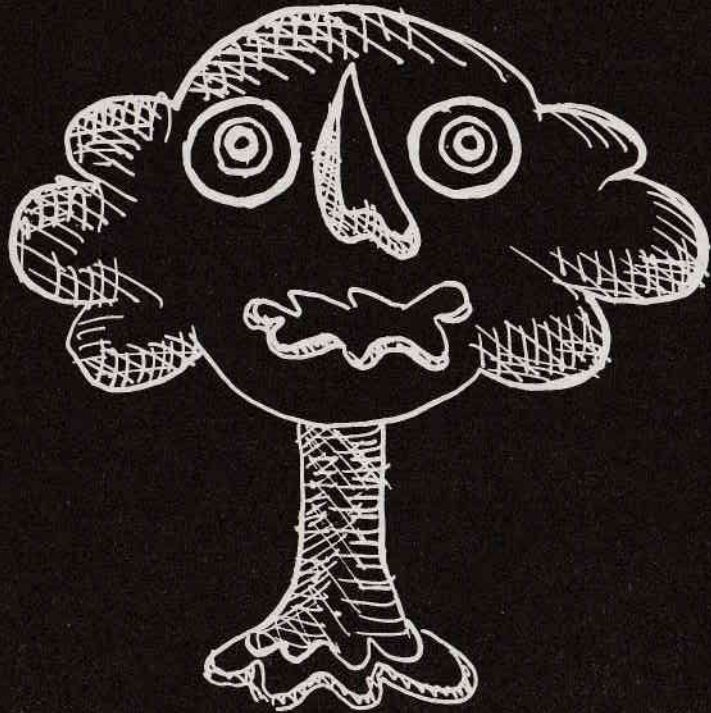
Nonostante il baratro che c'è tra l'ecologia profonda, che rifugge dalla storia naturale e sociale, e l'ecologia sociale, che invece tiene in gran conto sia l'una che l'altra, gli ecologisti profondi sembrano desiderosi di allearsi con le ecofemministe. Ma queste non hanno nulla da guadagnare da un simile incontro e le presunte affinità esistono soltanto nella mente dei primi. L'ecologia profonda, questa strana mistura di atteggiamento ultravirile alla John Wayne nei confronti del mondo selvaggio e di banalità taoiste sull'auto-annullamento, si adatta più a quegli uomini (bianchi) privilegiati con l'hobby della vita all'aria aperta che non alle femministe che lottano per la propria individualità e per uno status veramente umano sia nella natura che nella società.

traduzione di **Michele Buzzi**

Riferimenti bibliografici

1. Jim CHENEY, *Ecofeminism and deep ecology*, manoscritto inedito.
2. Bill DEVALL, *The deep ecology movement*, in *Natural resources journal*, n. 20/1980.
3. Bill DEVALL e Georges SESSIONS, *Deep ecology: Living as if nature mattered*, Peregrine Smith Books, Salt Lake City, 1985.
4. Nancy HARTSOCK, *False universalities and real differences: Reconstituting marxism for the Eighties*, in *New politics*, primavera 1987.
5. John HESS, *Malthus then and now*, in *The nation*, 18/4/1987.
6. Kirkpatrick SALE, *Shades of green: Kirkpatrick Sale speaks on ecological politics*, in *Kick it over*, inverno 1986/1987.
7. Luther STANDING BEAR, in T. McLuhan, *Touch the Earth*, 1971.
8. Michael ZIMMERMAN, *Feminism, deep ecology and environmental ethics*, in *Environmental ethics*, primavera 1987.





Costruire l'unità nella differenza è il percorso che può far superare l'attuale disegualianza tra i sessi. Una disegualianza che permane anche di fronte alle proposte di egualitarismo sessuale, perché in ultima analisi funzionali alla logica del dominio moderno, mentre la liberazione del desiderio apre nuove e inesplorate direzioni nell'evoluzione del femminile e del maschile. Questo è il nucleo di un'elaborazione ancora in progress dell'autore di Anarchist moment (Montreal, 1984) e docente di filosofia all'università di New Orleans.

La problematica dell'emancipazione, nelle tradizioni del pensiero radicale e socialista, è stata spesso posta in termini di uguaglianza. Oggi però risulta evidente che il concetto ideologico di uguaglianza perpetua in forma mistificata elementi del sistema di dominio e lo aiuta ad adattarsi alle esigenze della società di massa, con le sue strutture tecno-burocratiche e la sua cultura consumistica. Il concetto di uguaglianza sessuale ci rende perciò a buon diritto sospettosi, soprattutto se siamo consapevoli della perdita di individualità e di diversità culturale che si verifica nella società

di massa e se contrapponiamo alle istituzioni dominanti una visione di « unità nella diversità ». Vorrei quindi esaminare le implicazioni degli scopi dell'uguaglianza sessuale e proporre di sostituire l'egualitarismo sessuale con una politica sessuale di unità-nella-differenza. Ora, ai fini di questo progetto, vorrei innanzi tutto dimostrare come la differenza sessuale possa essere soppressa, fraintesa e neutralizzata dall'egualitarismo sessuale, analizzerò poi il significato di differenza in relazione alla tradizione del dominio e alle sue recenti trasformazioni; e tratteggerò infine (anche se a grandi linee) alcuni aspetti di un ideale di unità-nella-differenza basato su una concezione androgina della soggettività.

L'argomentazione forse più nota a favore dell'uguaglianza sessuale, e la più rivelatrice, è quella trattata da Simone de Beauvoir in *Il secondo sesso*. De Beauvoir sostiene, in questo testo classico, che l'emancipazione della donna dipende dal « raggiungimento di un'uguaglianza economica e sociale, che condurrà a una metamorfosi interna ». Questa metamorfosi ha luogo a livello della soggettività, cosicché da una certa uguaglianza nel modo di essere deriva una certa identità di libertà e di autodeterminazione. De Beauvoir ci esorta a non aver timore di questa uguaglianza e a non restare aggrappati alla differenza del dominio. Dobbiamo ricordare, per esempio, che « sopprimendo il mercato degli schiavi, abbiamo distrutto le grandi piantagioni, con le loro magnifiche parate di azalee e camelie ». La reazione ha sempre ostacolato il progresso con appelli al sentimentalismo filisteo. Superando la paura della perdita di differenze raggiungeremo più in fretta il regno dell'identità e dell'uguaglianza.

Il cammino che porta a questa identità e uguaglianza è esso stesso un cammino di identità (anche se, come vedremo, un certo riconoscimento della differenza persiste sempre). « Se le bambine fossero fin dall'inizio allevate come i loro fratelli, con le stesse aspettative e gli stessi riconoscimenti, la stessa severità e la stessa libertà, partecipando agli stessi studi, agli stessi giochi, con le stesse promesse per il futuro, circondate da uomini e donne che apparissero loro inequivocabilmente

eguali, il senso del complesso di castrazione e del complesso di Edipo ne sarebbero profondamente modificati. Modificati, naturalmente, in direzione egualitaria. Se i due genitori avessero le stesse responsabilità materiali e morali, il loro prestigio sarebbe, naturalmente, lo stesso. Le idee di inferiorità e superiorità scomparirebbero. La bambina non sarebbe più « orientata alla passività » ma piuttosto sarebbe, come il bambino, interessata a ciò che fa, e si butterebbe senza reticenze nelle sue imprese. La ragazza diventerebbe, nel significato più essenziale ed esistenziale, come il ragazzo. Non sorprende l'asserzione della de Beauvoir secondo cui quello che non si percepisce più in questo regno dell'identità è il mondo maschile. Presupponendo che tutte le differenze femminili significanti scompaiano (e che i « fatti biologici non abbiano di per sé alcun significato ») non esisterebbe nulla, in principio, che possa essere definito mondo maschile. È però sorprendente che de Beauvoir definisca il risultante regno dell'identità come un mondo androgino. Sorprendente in considerazione della sua soppressione di ogni dimensione significativa della soggettività che possa essere concepita secondo una polarità maschile/femminile, e senza la quale non ha senso parlare di mondo androgino. Infatti, che significato potrebbe mai avere un mondo androgino in assenza di un soggetto androgino che ci viva? E quali elementi di androginità rimangono al soggetto di de Beauvoir? La scrittrice francese non dimentica certo il problema della differenza e il suo pensiero (che mantiene sempre un certo elemento dialettico, una certa complessità) non deve essere confuso con alcune forme grossolane di egualitarismo liberale e socialista. Perché rifiuta la visione semplicistica e astorica secondo cui uomini e donne debbono essere considerati semplicemente come esseri umani, una visione vuotamente astratta, che ignora la concretezza della situazione. Inoltre ammette che ci potrebbe anche essere una base transitoria per la differenza: « Ci saranno sempre alcune differenze tra l'uomo e la donna: l'erotismo femminile ha una propria forma speciale e non può che generare una sensualità e una sen-

sibilità di natura speciale. Ciò significa che le sue relazioni con il proprio corpo, con il corpo del maschio, con il bambino, non saranno mai identiche a quelle che il maschio ha con il proprio corpo, con il corpo della femmina, e con il bambino ». Ma, cosa significa questa differenza? Potremmo porre a de Beauvoir la stessa domanda che Derrida fece a Heidegger: « Ee se la sessualità avesse già segnato il più originario Selbstheit? ».

In tal caso, e secondo quanto essa stessa dice sulla natura dell'essere umano, dell'essere per sé, questo essere può avere una sola sessualità, e non si tratta di una sessualità androgina. Il soggetto di de Beauvoir si rivela come maschio, o meglio come essere prometeico che definisce se stesso tramite la lotta, l'attività e la conquista. Scrive de Beauvoir: « Ogni soggetto si pone concretamente come tale attraverso dei progetti che servono come modalità trascendente; raggiunge la libertà solo attraverso la continua ricerca di altre libertà. Non esiste altra giustificazione per l'esistenza presente che la sua espansione verso un avvenire indefinitamente aperto ». L'ascesa verso la trascendenza certamente « altera in modo profondo » la castrazione, poiché rende universale la stessa colpa. In questo regime si è « condannati a essere liberi », perché la libertà diviene il progetto che giustifica la propria esistenza di fronte alla legge. Il proprio fato è al tempo stesso una sentenza di vita e una sentenza di morte.

La problematica della de Beauvoir sull'uguaglianza sessuale non riesce a superare il dualismo insito nella gran parte dell'eredità patriarcale della civilizzazione. Può certamente essere vero quello che de Beauvoir dice e cioè che le categorie del Sé e dall'Altro (o, per usare un suo termine, lo Stesso) sono elementi inevitabili della coscienza umana, ma allora bisogna interrogarsi sulla validità della sua psicologia hegeliana, che pone come aspetto universale della soggettività « una fondamentale ostilità verso ogni altra coscienza » e pretende che « il soggetto può dirsi come tale solo nell'opposizione, egli si pone come essenziale, nei confronti dell'altro, l'inessenziale, l'oggetto ». Questa formula-

zione è coerente, a vari livelli, con certe forme di soggettività dominanti e dominatrici che appaiono attraverso tutta la storia della civilizzazione. Appare però incoerente rispetto a molte altre forme di soggettività.

Ma nel femminismo egualitario di de Beauvoir si ritrova anche un altro dualismo, ancor più primordiale del dualismo sé-altro, cioè il dualismo interno al soggetto: il dualismo mente-corpo. Secondo de Beauvoir uno dei grandi vantaggi degli uomini nel loro secolare monopolio della trascendenza è riuscire ad andare oltre il proprio corpo, con l'aiuto della natura. Le donne, invece, sono state condannate a essere alla mercé del proprio corpo: per sua stessa natura la vita della donna è « meno ricca di quella dell'uomo ». Le donne soffrono di debolezza, mancanza di controllo, instabilità e fragilità. Secondo de Beauvoir questi sono fatti e sono influenzati da giudizi negativi sulla natura corporale della donna. Come ha notato Jean Elstain, nei discorsi di de Beauvoir sul femminile e sulla donna: « Il feto è visto come un *inquilino*, un parassita dell'esistenza della madre. Le mestruazioni sono orribili e disgustose. L'allattamento semplicemente esaurisce la madre. De Beauvoir non ammette mai che esso, o qualunque altra attività femminile riproduttiva o nutritiva possa avere un senso o una profonda importanza emotiva per il soggetto ».

Il significato immaginario conferito a ciò che apparentemente è fattuale ha implicazioni profonde. La conquista della trascendenza per la donna significa la fuga dalle limitazioni del corpo e la partecipazione alla vita attiva precedentemente riservata agli uomini. Il mondo al quale si sono guadagnate accesso non è (nonostante il permanere di alcune differenze minori) androgino, bensì maschile. Un mondo dove trova posto la *donna moderna*, che « accetta i valori maschili: è orgogliosa di pensare, di agire, di lavorare, di creare sullo stesso piano degli uomini ». Un mondo in cui l'identità è minacciata solo fin tanto che la femminilità si perpetua come tale dando così la possibilità ai due sessi di usare la differenza come strumento di lotta reciproca.

La verità sulle relazioni sessuali umane potrà così rivelare se stessa; come dice de Beauvoir « la coppia umana troverà la sua forma ». E questa vera forma, che si manifesta al di là delle differenze naturali è, come la definisce la scrittrice francese, la fraternità.

L'egualitarismo di de Beauvoir è una chiara dimostrazione di come il pensiero *liberal* e socialista possano perpetuare (anche in prospettive di emancipazione) aspetti fondamentali della tradizione fallocentrica dominante. Come fa notare Luce Irigaray: « La dominazione del logos filosofico nasce in larga misura dal suo potere di ridurre tutti gli altri alla propria dimensione », e, forse ancora più importante, « dal suo potere di sradicare la differenza tra i sessi in sistemi che sono auto-rappresentativi di un *soggetto maschile* ». In questo sistema una eterosessualità punitiva ha fatto da alibi per occultare quel che chiama *hom(m)o-sexuality*: cioè le relazioni dell'uomo con se stesso, le relazioni fra uomini. La sua teoria dello schiacciante dominio di questo sistema nel pensiero occidentale, da Platone a Sigmund Freud, è brillantemente esposta in *Speculum of the woman*.

Irigaray ci richiama al riconoscimento della differenza e di alcuni aspetti dell'esperienza femminile che, da lungo tempo soppressi o ignorati, minacciano il sistema del dominio. Come quello descritto in *La mysterique*, che ci porta in un regno dove « la coscienza non è più padrona » dove abbandona il suo cammino di conquista, di lotte e di progetti a favore di un cammino di gioia. In tale esperienza l'ostilità fra il soggetto e l'Altro, come descritta da de Beauvoir, si infrange, mentre « un termine si confonde nell'altro ». Questa esperienza minaccia doppiamente l'ego sovrano, da una parte rivelandolo come nullo e vuoto, e dall'altra, travalicando i suoi confini, o quei confini che noi tentiamo di stabilire per lui.

E non è solo nell'esperienza mistica o isterica, ma anche in modi più comuni di essere che il femminile minaccia l'integrità del soggetto dominante. Perché nella misura in cui la donna è sfuggita alla determinazione dell'immaginario ma-

schile (al di fuori della storia della dominazione piuttosto che nella semplice storia delle idee dominanti) essa è sfuggita all'incanalamento gerarchico del desiderio, rimanendo così aperta alla differenza.

« La geografia del suo piacere è molto più diversificata, più multipla nelle sue differenze, più complessa, più sottile, di quanto comunemente si pensi in un immaginario troppo strettamente focalizzato sull'identità ». Per Irigaray (e diviene qui evidente che si parla di una certa femminilità, di un certo tipo di donna) « la proprietà e il possesso sono del tutto estranei al femminile. Almeno sessualmente ». Perché la donna non prende possesso, l'altro non è alieno, ma piuttosto « così vicino che lei non può averlo ». Ne risulta che tutte le speculazioni, tutte le economie di possesso, di accumulazione sono messe in discussione.

Irigaray tenta di evitare l'interpretazione di questo femminile o di questa donna come essenza universale, come condizione naturale o storica alla quale si possa ridurre, e che la definisca come un'identità. La donna non ha una collocazione semplice nel femminile, deve « raggiungere il luogo in cui poter prendere piacere come donna ». Il cammino verso questo luogo può richiedere « una lunga deviazione attraverso l'analisi dei vari sistemi di oppressione » e un « processo di ritorno attraverso una pratica sociale che è richiesto dal suo piacere ». Nel recuperare un'esperienza liberatoria quale quella di *La mysterique* si scopre che questa esperienza femminile non è limitata alla donna. È il luogo dove lei e, in alcuni casi, lui, parla. In questo caso lei non sta a significare una donna in particolare, o tutte le donne, ma piuttosto quella femminilità che travalica le frontiere di soggetti determinati e sessi determinati.

Né donna né femminile sono riducibili ad alcuna forma di identità. « Donna non deve essere riferito ad alcun essere, soggetto o entità semplicemente designabile » né esiste una « entità generica: la donna ». Così la femminilità sfugge a qualunque riduzione a determinazioni sia naturali che culturali. Nella sua apertura alla differenza diventa una sfida

alla soggettività dominante, anche se questa tradizione stessa è in fase di auto-destrutturazione e autodistruzione; ma Irigaray dice ben poco a questo proposito.

Irigaray, però, avendo postulato la non-fondazione del femminile, cade, o rischia di cadere, nella trappola di ipotizzare il tipo di determinazione che presumibilmente rifiuta, poiché, a volte, parla di una femminilità che sembra fondarsi su una base biologica e psicologica, sulla identità sessuale, sull'esclusione del maschio e, implicitamente, sul non riconoscimento dell'androginia. Come ci fa notare Louis Godard, Irigaray, nella sua descrizione della sessualità maschile e femminile (che sono intimamente correlate a tutte le dimensioni del carattere e della sensibilità, inclusa l'*écriture* nel senso più ampio), ricade nelle determinazioni fisiologiche più specifiche.

Così lei asserisce che « l'autoerotismo della donna è molto differente da quello dell'uomo. Per toccarsi l'uomo abbisogna di uno strumento: la sua mano, il corpo di una donna, il linguaggio, e questo auto-carezzarsi richiede almeno un minimo di attività, mentre la donna, si tocca in se stessa e da sé senza bisogno di alcuna mediazione, e senza che sia possibile distinguere tra attività e passività. La donna si tocca sempre e, per di più, nessuno può impedirglielo, perché i suoi genitali sono formati da due labbra in continuo contatto. Così, dentro di sé, essa è già due, ma indivisibili in uno, che si carezzano vicendevolmente ». Irigaray procede con la descrizione dell'attività violenta, brutale, separatrice dell'uomo, che distrugge l'eroticismo femminile attraverso l'intrusione. Un discorso non senza ambiguità, ma in cui risuona l'eco dell'anatomia come destino.

Rimane però la possibilità di una lettura più generosa di quella di Godard, perché Irigaray si occupa della sessualità occidentale. È perciò possibile (nonostante le tendenze universalizzanti del testo) interpretare queste dichiarazioni di « ciò che è » e di « ciò che è necessario » come condizioni di esistenza ed esigenze determinate non solo e non unicamente dalla biologia, ma anche dalla cultura e dall'immaginario.

Così, anche se si può concedere che esistono disposizioni biologicamente determinate, possibilità e anche limitazioni che sempre avranno un ruolo nella natura della sensibilità e dell'esperienza femminile e maschile, questo da solo non basterà a spiegare la natura delle forme esistenti. Né l'accettazione di alcune differenze come inevitabili e necessarie implica un'opposizione continuativa fra femminile e maschile. Non esiste sesso che *sia* uno.

Jacques Derrida delinea in modo ancor meno compromettente le profonde implicazioni della differenza femminile. Meno compromettente perché la sua discussione non contiene nessun accenno di positivismo e di riduzionismo. Anzi, la sua ricerca della differenza tende verso la distruzione di tutte queste tendenze. Secondo Derrida è stato Friedrich Nietzsche il primo a percepire il significato del femminile nella tradizione metafisica occidentale. Anche se nel pensiero di Nietzsche non c'è nessuna donna e nessun femminile. È stato praticamente il solo filosofo che ha affermato come la donna sia sfuggita al desiderio nichilistico di potere che è stato il segreto dell'era moderna, dell'illuminismo, del disincanto. Come scrive in *La gaia scienza*: « quando un uomo è in preda al suo tumulto (*Lärm*) si trova in mezzo alla risacca (*Brandung*) dei suoi piani e dei suoi progetti (*Wurfen und Entwurfen*): senza dubbio egli vedrà allora anche degli esseri magici e silenziosi scivolare davanti a lui, di cui invidierà fortemente la felicità e l'isolamento (*Zurückgezogenheit*): sono le donne (*es sind die Frauen*). Egli ama pensare che laggiù, fra le donne, stia la parte migliore di sé (*sein besseres Selbst*): in quei luoghi tranquilli anche il tumulto (*Brandung*) più violento si calmerà in un silenzio di morte (*Totenstille*) e la vita diventerà il sogno stesso della vita (*über das Leben*) ».

L'esistenza di questo femminile minaccia il dominio di quell'ego sempre in lotta che cerca soddisfazione nei suoi progetti eroici, ma non può mai trovarla attraverso la sua ricerca di potere sopra un tutto inteso come altro di cui appropriarsi. De Beauvoir non spiega mai adeguatamente per-

ché il maschio (che si presume abbia raggiunto la vera condizione umana di trascendenza) desideri ancora, seppur segretamente, la disprezzata immanenza femminile. « Nella donna », dice, « si incarna in forma positiva la mancanza che l'essere porta nel suo cuore, ed è nella ricerca di ricongiungersi con se stesso tramite la donna che l'uomo spera di auto-realizzarsi ». Ma come può l'abbondanza della donna (basata, secondo de Beauvoir, su una riduzione deumanizzante, una negazione, in cattiva fede, degli aspetti più alti dell'essere della donna) incarnare, in modo minimamente coerente, una mancanza? E, infatti, come dice de Beauvoir, non è attraverso la donna o il femminile che il suo oggetto cerca finalmente di trovare ciò che gli manca, ma in una successione fallica infinita, senza speranza, di piani e progetti. Una successione a cui solo la morte può mettere fine e che riceve impulso dalla negazione della morte. Ma la tranquillità del femminile ricorda a questo soggetto maschile la natura illusoria della sua fuga. Si trova la propria completezza tramite un ritorno al sé, trovando quel sé più completo e migliore di quanto lo si fosse giudicato in base alla legge che regola i propri progetti. Il richiamo del femminile si basa sul riconoscimento di questa possibilità di interezza. Perciò il femminile non è l'incarnazione di una mancanza nell'altro, ma piuttosto la significazione della possibilità di abolire la mancanza nel sé maschile.

Secondo Nietzsche, è tipico del femminile « agire a distanza » (*eine Wirkung in die Ferne*). Il femminile, come tale, si oppone al tipo di presenza che, secondo la tradizione, si richiede a tutti gli esseri: disponibilità per l'uso, per lo sviluppo, per la disposizione secondo i progetti. Ma, come fa notare Derrida, « forse la donna, come non-identità, non-figura, simulacro, è l'abisso della differenza, il distanziamento della distanza, la cadenza dell'intervallo, la distanza stessa, se di distanza si può ancora parlare ». Il femminile è ciò che sfugge alla strumentalizzazione, sia nella storia che nel pensiero. Il ricettacolo di Platone che resiste alla forma, la materia di Aristotele che sfugge alla conoscenza. E un

lungo lignaggio di mistici, streghe, poeti, sognatori, utopisti ed esseri marginali che hanno vissuto fuori dalla legge.

Il femminile non è né l'essenza della donna che è stata opposta a quella dell'uomo, perché lui la dominasse, né qualunque altra essenza che pretenda di sfuggire a questa dominazione, perché il carattere radicale del femminile è di negare la riduzione all'essenza: a una verità che possa essere afferata, posseduta, accumulata, utilizzata: « Non esiste l'essenza della donna, perché la donna distoglie, si distoglie da se stessa. Venuta dal profondo, insondabile e infinita, essa inghiotte e distorce tutte le vestigia dell'essenzialità, dell'identità, della proprietà ».

Come nota Derrida, l'anti-femminismo di Nietzsche consiste nel rifiuto di incorporare la donna nell'immaginario maschile fondato sulla mancanza, la lotta e l'appropriazione dell'oggetto. O, come scrive Derrida, il desiderio della donna « di rivendicare la verità, la scienza e l'oggettività, cioè, insieme a tutte le illusioni virili, l'effetto di castrazione che le accompagna ».

Mentre Nietzsche (o perlomeno quel che Derrida sceglie di Nietzsche) insiste sulle pretese di differenza e sul femminile, la sua difesa (nonostante la forza critica) manca di un momento positivo. Questo è inevitabile, se si considerano le immagini ereditate dal femminile che Nietzsche ha in un certo senso solo raccolto, nonostante i suoi propositi fossero di cambiamento radicale. È però possibile unire questa apertura verso la realtà della differenza a una visione più emancipatoria della soggettività differenziata. È esattamente quel che fa Cixous nella sua esplorazione delle possibilità offerte dalla liberazione della differenza all'interno della soggettività, una volta che la mascolinità e la femminilità siano state separate dalla tradizione del dominio che le aveva plasmate secondo i propri fini. Cixous esprime la speranza utopica che possa esistere un certo tipo di coscienza della differenza che rovescerà la logica dell'appropriazione. Lo schema fallocentrico del riconoscimento richiede una differenza allentata a un'ineguaglianza gerarchica, un'ineguaglianza al-

l'interno della quale il soggetto guadagni « profitti immaginari » e una « vittoria immaginaria » attraverso il possesso dell'oggetto. Cixous oppone a questa formula hegeliana la possibilità di mutuo riconoscimento, che non nega la differenza dell'altro, per cui l'essere altro non è concepito in termini di oggettificazione, opposizione od ostilità, ma gli viene invece garantito un valore proprio e gli si permette di rivelarsi. Invece di rivivere le lotte simboliche che perennemente (ma non inevitabilmente) si ripetono fra soggetto e oggetto, il soggetto qui prende la strada della non-azione (della azione non-dominatrice) e trova nell'altro « l'ignoto da scoprire, da rispettare, da favorire, da amare ».

Questa apertura nei confronti dell'altro implica al tempo stesso un'apertura alla diversità e alla differenza sessuale all'interno di sé. Quali che siano le differenze biologiche esistenti nel corso della storia e quali che siano le differenze culturali storicamente determinate, non esiste alcuna differenza che si divida lungo le linee del sesso e della sessualità. La bisessualità universale riconosciuta da Freud avrà un significato completamente diverso quando non sarà più subordinata alle richieste di un'economia del dominio e dell'appropriazione (organizzata, per esempio, edipicamente). Il femminile ha acquisito un carattere liberatorio in parte anche perché, in una situazione di dominio, gli si è concesso di mantenere una più ampia componente bisessuale e androgina (a causa della relegazione dei sentimenti al regno femminile, dell'indulgenza riservata ai deboli e agli inferiori, e alla seppur limitata approvazione riservata all'emulazione del superiore da parte dell'inferiore, un rapporto di non-reciprocità). E però l'androgina non è solo della donna. Come dice Cixous, l'auto-mutilazione derivante dal rifiuto dell'androgina è costata cara anche agli uomini: « quel che l'uomo perde con il fallocentrismo è diverso ma non meno importante di quel che perde la donna ».

Androgina significa apertura all'unicità della personalità di ciascun soggetto, alla diversità negata nell'incanalamento del desiderio secondo la strategia d'insieme del dominio. È

impossibile determinare in anticipo la direzione dell'evoluzione del maschile e del femminile resa possibile da questa liberazione del desiderio. Come dice Cixous: « la posizione assunta all'interno di sé dalla presenza di entrambi i sessi è evidente e persistente in modi diversi per ciascun individuo ». Perciò non può esserci alcuna norma o essenza di androgina da assumere come nuova legge. Androgina significa apertura alla diversità e alla differenza e pertanto non può esserci un sistema di misurazione che dica come questa diversità deve manifestarsi (le forme di uguaglianza non sono tutte repressive?).

È difficile persino immaginare quali forme possano assumere i concetti di maschile e femminile una volta liberati dai valori di gerarchia e di dominio. Ciò che è dato è l'irriducibile realtà di alcune differenze biologiche e psicologiche (che debbono essere riconosciute come fattore determinante, se si vuole evitare un idealismo culturale non plausibile), e l'ambigua eredità della differenza determinata storicamente. In breve, natura e cultura. La domanda è, cosa si farà con questi dati? Come saranno presi? Che significato assumeranno in un immaginario non orientato verso l'appropriazione, ma piuttosto aperto alla diversità dell'esperienza, al gioco della differenza e alla creatività?

Ma ci sono altre domande che stiamo appena iniziando a porci. Le correnti più radicali della teoria femminista sono riuscite a sottomettere l'immaginario maschile, soprattutto quello riflesso nel pensiero occidentale da Platone a Freud, a una critica totale. Questo progetto si è basato su certi assunti circa la natura del soggetto maschile, dominatore. Si afferma che questo soggetto è organizzato secondo certe relazioni di potere, espresse nei concetti di Edipo, castrazione, e legge patriarcale. La struttura del carattere maschile è descritta come rigida e gerarchica, si spiega che l'immaginario è focalizzato su problematiche di accumulazione e di profitto. Tutto ciò è senz'altro valido e cattura un momento della soggettività dominante che è tuttora molto potente, ma non è il solo momento esistente, e assumerlo come oggetto esclusi-

vo di critica impedisce un'adeguata comprensione delle dinamiche della cultura contemporanea.

Nessuna analisi dei fenomeni culturali può sorvolare sulla crescente predominanza del momento consumistico della moderna società economicistica, né ignorare il suo significato in rapporto alla differenza sessuale. Dato per scontato che questa società dipende dalla dialettica fra il settore produttivo e il settore del consumo (sia istituzionali che ideologici), nel corso dell'evoluzione sociale l'importanza relativa di questi settori è in continuo cambiamento. Così, durante il periodo iniziale del capitalismo, l'accumulazione, le forme predominanti erano quelle delle istituzioni produttive e delle ideologie corrispondenti. Uno degli sviluppi più sorprendenti del tardo capitalismo è la vasta espansione delle istituzioni consumistiche e dell'ideologia del consumo dei beni. Analogamente si è prodotto un cambiamento drastico nella natura della soggettività, della struttura del carattere, e dell'immaginario. Uno degli aspetti più salienti di questa mutazione sociale e psicologica è stato un processo di destrutturazione, accelerato dall'intensificarsi delle contraddizioni fra strutture istituzionali, e dalla crescente pressione esercitata sulle strutture più rigide delle istituzioni produttive da parte del crescente settore del consumo. Uno sviluppo comprensibile solo in relazione al fenomeno parallelo dell'erosione delle strutture a carattere produttivo, che sono attaccate da processi di condizionamento di natura crescentemente consumistica. Il tardo capitalismo contiene perciò una dimensione profondamente post-strutturalista.

Cosa significa questo per l'immaginario maschile e per il soggetto maschile così come sono stati concepiti da molti dei loro critici? In parte, significa che il sistema di dominio può fare a meno dei valori patriarcali rigidamente produttivistici, che appaiono sempre più obsoleti, e al posto dei quali propone un consumismo nel quale tutti possono accedere all'uguaglianza. Ma questa uguaglianza è un termine ideologico che nasconde lo status di essere al tempo stesso il consumatore dei beni e il bene da consumare. In questo contesto le

proteste di Irigaray sulla negazione da parte della società del piacere autoerotico della donna sembrano un po' fuori luogo. Perché nella società dei consumi questo piacere è non solo permesso, ma anzi entusiasticamente promosso come mezzo per la produzione di altri beni: libri di auto-educazione, articoli su riviste, film erotici, gadget sessuali, una serie infinita di psicoterapie. Il desiderio si propaga in una moltitudine di forme, fintanto che le stesse possono essere assimilate dall'immaginario consumistico. Non si può pensare alla società come se i meccanismi repressivi così perettivamente (pur se ideologicamente) descritti da Freud all'inizio del secolo rimanessero in qualche modo operanti in modo identico e atemporale. E però l'immaginario consumista è di fatto una trasformazione dell'immaginario maschile dominante. Una relazione che esiste, indipendentemente dal grado a cui viene adottata, o adattata, dalle donne. È una trasformazione nel senso che la dimensione narcisistica sempre presente è divenuta preminente, e ha assunto implicazioni profonde nella destrutturazione e ristrutturazione della soggettività. I commenti di Cixous sul narcisismo fallocentrico rivelano molto di questo sviluppo. Secondo lei, l'uomo tradizionale vuole « guadagnare più mascolinità: plusvalore di virilità, autorità, potere, danaro, o piacere ».

Questa però appare un'elencazione acritica, e non tiene conto della distinzione fra primordiale e attuale, fra primario e secondario. Ma possiamo accantonare la questione del primordiale, e cioè se si tratti di piacere, di potere o di qualcos'altro. La cosa più interessante è che Cixous individua alcuni tratti particolarmente salienti dell'immaginario maschile, quale esso appare nell'epoca presente, che sono relativi all'attuale movimento di auto-trascendenza e auto-dissimulazione. Cixous correttamente rileva l'ossessione dell'immagine di sé e l'importanza dello specchiarsi. Il narcisismo maschile è « assorto in se stesso, ossessionato dalla ricerca di sicurezza della propria immagine, di essere visto, di vedersi, di raccogliere consensi, di riprendere possesso di sé. L'immagine riduttiva, il ritorno d'immagine sempre divisa, l'econo-

mia dello specchio: egli ha bisogno di amare se stesso ». La natura di questo immaginario può essere affermata solo attraverso un'analisi concreta della sua fondazione nell'evoluzione della cultura dei consumi, e della trasformazione delle relazioni personali e istituzionali avvenuta nel corso della lotta per l'egemonia di questa cultura. Quel che più sorprende nel corso di questa investigazione è realizzare fino a che punto questo immaginario fallocentrico e maschile non appare né l'una né l'altra cosa, e constatare il livello universale raggiunto dal dissepolto ego narcisistico, che ha dentro di sé un vuoto superiore perfino alla castrazione. Cixous giustamente contrappone a questo ego consumistico un ego femminile, che ancora vive in un mondo e riconosce l'altro: « essa si proietta all'esterno, cerca l'amore ». Ma la crisi spirituale del nostro tempo consiste nel fatto che lei, sempre più, diventa incapace quanto lui di proiettarsi all'esterno e di amare. Ciascuno si guarda attorno solo per ritrovarsi circondato da una prigione di specchi.

Ci sono due tipi di distorsione della soggettività che devono essere evitate: la tradizionale opposizione soggetto-oggetto basata su un immaginario sadico, ostile, appropriatorio, e la trascendenza universalistica (*Aufhebung*) di questa opposizione in un immaginario narcisistico e consumistico. Se questo si può evitare, allora forse si potrà riprendere lo sviluppo della tradizione sommersa, non dominante, dell'unità-nella-diversità, così ben espressa duemilacinquecento anni fa nel Tao te Ching, in cui la civilizzazione stessa fu confrontata con una critica totale fin dal suo insorgere. Quest'opera presenta infatti un'ontologia androgina dalla quale ancor oggi possiamo trarre ispirazione. Nell'ontologia taoista non esiste opposizione gerarchica fra essere e non-essere. L'esistenza non è orientata in funzione dell'orrore di un vuoto. Non esiste il terrore di non-essere, poiché la realtà suprema, il Tao, è vuoto, eppure non manca nulla nella sua abbondanza materna.

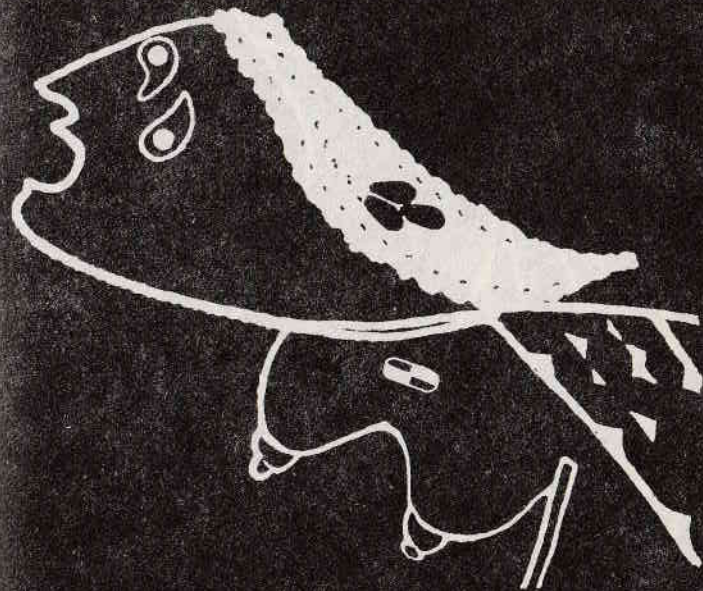
Non si tratta di Uno identico a se stesso, di sostanza auto-

dipendente, né di principio evidente. Non cerca né di totalizzarsi né di totalizzare tutto attraverso di sé. È anarchico e nella sua auto-differenziazione supera tutti i principi. Il Tao è vago: fluisce in ogni direzione. Non fluisce verso un fine, neppure verso la fine della storia. Il flusso del Tao è come il flusso dell'acqua, che ritorna al mare da cui deriva. « Il movimento del Tao è il ritorno. La debolezza è il suo metodo ». Ritorno e debolezza significano reversione e reciprocità, in opposizione ai metodi della forza, che cerca di prendere senza dare. La debolezza è il modo della natura e della vita di auto-ristorarsi, mentre la forza porta all'auto-distruzione, all'annientamento fisico o spirituale. « Rigidità e durezza sono i compagni della morte. Tenerezza e debolezza sono compagne della vita ». Il cammino della forza richiede al soggetto un sé ben definito e ben difeso. Un sé territorializzato con guardie alle frontiere, un apparato statale, una difesa nazionale, un interesse nazionale. Significa la morte del sé organico per il bene dell'ego oggettificante e auto-oggettificante fondato sul potere e l'appropriazione. Ma la via della natura, il Tao, significa non-appropriazione. La non-azione del Tao è non-egoistica, non-appropriatoria. « Quando raggiunge un risultato, non se ne appropria ». « Il Tao produce diecimila cose ma non ne prende possesso ». La Via e la Virtù « producono, ma non si appropriano; agiscono, ma non ne derivano alcune assicurazioni fanno crescere, ma non dirigono ».

In breve, il Tao è associato con il potere di agire e di essere, liberati dalla loro soggezione a fini dominatori e appropriatori. Nel tentare di esprimere il significato di questa strada per l'umanità, il Tao te Ching non ha trovato immagine migliore di quella femminile. La civilizzazione si stava avviando su un cammino di distruzione perché alcune forme sociali e forme di conoscenza associate al maschile erano dominanti. Si trattava di un maschile incontrollato, squilibrato nei confronti del suo complemento. Peggio, cercava di negare la presenza del suo complemento al centro di se stesso (mancando così di comprendere l'interpenetrazione uni-

versale degli opposti) creando in tal modo un vuoto dentro di sé. La cura per questo squilibrio viene indicata nel rifiuto del dualismo gerarchico, nel quale i valori maschili (unità, identità, azione, forza e appropriazione) sono associati all'idea di buono e i loro contrari sono disprezzati. Deve esserci invece un riconoscimento della relazione di mutua dipendenza fra essere e non-essere, unità e diversità, identità e differenza, azione e passione, forza e debolezza, ricevere e dare. In ogni caso, il rifiutato aspetto femminile del sé, e di tutta la natura, deve ottenere il suo riconoscimento. E visti gli effetti della schiacciante dominanza del maschile, pareva ai tempi di Lao Tze, e così sarà per molto tempo ancora, che la strada della liberazione sia una strada (di ritorno) verso il femminile.

traduzione di Errida Contiero



*Elisabetta Donini / L'eguaglianza
non è libertà* ● ●

Il rapporto tra donne e scienza, da sempre ambito riservato ai maschi, non va risolto conformandosi a un modello unisex, nuova versione della vecchia dominazione del maschile. In questa ottica le donne possono affermare valori alternativi inventando modalità duttili di co-evoluzione con l'ambiente aprendo così la via verso la libertà delle differenze. Questa la sfida lanciata dall'autrice, docente di fisica all'università di Torino, redattrice della rivista Reti, attiva nel movimento ambientalista e femminista.

Che le ragazze riescano bene in matematica ha a che fare con la libertà? Se lo chiede Zelda Isaacson in un interessante saggio [10, pp. 223-240] che analizza da un lato quali vincoli impediscono a molte giovani di scegliere corsi di studio orientati a un profilo scientifico (o per lo meno le scoraggiano fortemente dal farlo) e dall'altro quali progettualità e immagini di sé vengono proiettate da ciascuna nelle sue opzioni scolastiche. Si tratta dunque di un duplice problema di libertà: in negativo, come esigenza di rimuovere le costrizioni; in positivo, come aspirazione a dare a una gam-

ma di potenzialità più articolata e ricca di quanto non prevedano gli stereotipi correnti sulla femminilità.

Su un altro piano, il rapporto tra autonomia e accesso alle professioni scientifiche lo troviamo sottolineato anche nelle riflessioni autobiografiche di alcune donne di scienza. È significativo ad esempio che in una raccolta di testimonianze italiane su *Donne e scienza* [1, pp. 25-32] ne parlino proprio le due ricercatrici che esprimono maggior adesione e appagamento per il loro lavoro. Così Laura Frontali scrive di aver ricevuto « una cosa rara per una donna, cioè una grande fiducia nelle mie capacità intellettuali e un sostegno continuo nella conquista di un'autonomia e di un lavoro soddisfacente » [1, p. 28]. In modo simile, Margherita Hack tratteggia il clima di « rispetto per la vita generale e non solo umana » entro cui si è formata nella sua famiglia, dove ha « sempre goduto di ampia libertà e fiducia » sicché non ha subito condizionamenti di alcun genere e alle difficoltà che possono derivare dai pregiudizi sessisti dà come soluzione la « coscienza di essere *persone* e di appartenere a se stessi prima che agli altri » [1, p. 30].

Alcune singolari coincidenze tra situazioni pur abbastanza lontane nel tempo e nello spazio incuriosiscono: entrambi i racconti che ho appena citato danno infatti risalto a certi elementi peculiari che ricorrono anche nel profilo oggi più noto, e dibattuto, di una donna di scienza: quello di Barbara McClintock. Dice infatti di sé la Frontali di essere stata certamente desiderata maschio dal padre scienziato; mentre la Hack mette in risalto che l'ambiente familiare le ha consentito di esprimere la sua passione per lo sport, con il duplice vantaggio di dare sfogo alla sua naturale aggressività e di affrontare la vita e il lavoro come un gioco e una gara. Nella biografia della McClintock scritta da Evelyn Fox Keller [8] leggiamo che anche nel suo caso i genitori l'avevano attesa come un maschio e che in famiglia aveva goduto di un'educazione molto aperta, che assecondava i figli a esprimere « quello che erano », non « quello che dovevano essere ». In particolare, la giovanissima Barbara aveva rapida-

mente ottenuto di vestirsi con i pantaloni per praticare liberamente ogni attività fisica: « Così potevo fare qualsiasi cosa volessi. Potevo giocare a *baseball*, a *football*, salire sugli alberi, potevo fare tutto, senza restrizioni, come mio fratello e gli altri dell'isolato » [8, p. 46].

Libera dai vincoli degli abiti femminili (con tutto il loro carico di condizionamenti sociali: « è difficile inventare una migliore trappola per i topi, se ti viene insegnato a temere i topi; è impossibile sognare di diventare un ingegnere se ti è proibito di sporcarti » ricorda icasticamente Corlann Gee Bush [4, p. 226]); libera di esplorare se stessa e il mondo proprio come quel maschio che i genitori avevano desiderato: è dunque questo l'intreccio felice dell'affrancarsi dalle costrizioni e dell'esprimere le aspirazioni in cui risiede il nocciolo dell'autonomia?

Quanto pesino i fattori di formazione dell'identità di genere nelle primissime fasi infantili, la Fox Keller lo ha ampiamente discusso nei suoi studi sul rapporto tra gli atteggiamenti verso la scienza e le procedure di disidentificazione-oggettivazione che separano il bambino dalla madre, in contrasto con quelle di immedesimazione-continuità intersoggettiva che invece a questa legano la bambina. Penso però che per un'analisi psico-genetica della personalità di chi fa scienza (e di chi ci si attende invece che non la faccia) sarebbe utile indagare anche sui messaggi e sulle censure circa ciò che è lecito o no voler conoscere all'interno della cultura patriarcale della nostra società. I tabù sessuali esercitano una coazione all'ignoranza (peggio, al non interrogarsi) che almeno fino alla mia generazione era indubbiamente assai più forte per le bambine che per i maschietti; e quando su un'intera sfera di fenomeni si viene educate a sapere che è sconveniente anche solo porre delle domande, è difficile esprimere poi quella curiosità a tutto campo, ingenua e fiduciosa, che sembra essere uno dei presupposti importanti perché maturi il desiderio di fare scienza. Mi limito qui a porre il problema, soprattutto perché non ho conoscenze di psicologia dell'età evolutiva che mi permettano un discorso più approfondito; cre-

do però che le inibizioni introiettate rispetto a ciò di cui « non sta bene » occuparsi abbiano molto a che fare con l'insicurezza e il disagio che la maggior parte delle donne prova nei confronti delle scienze (e che vengono vissuti, e talvolta anche raccontati, da quante invece vi hanno avuto accesso, percependone però lo sforzo). Sarebbe anzi interessante un'indagine comparata su varie fasce d'età: dai vestiti, ai giochi, ai modelli educativi, la segregazione di sesso si è infatti largamente attenuata (o comunque si è fatta più complessa e più sottile: se non altro, oggi a scuola i bambini stanno in genere in classi miste). Varrebbe perciò la pena di studiare non solo le testimonianze degli scarti vissuti da donne oggi adulte o anziane ma di interrogare anche le più giovani sulle loro esperienze, i loro desideri, le loro sicurezze o insicurezze rispetto al rapporto con le scienze.

Ma torniamo a quell'agio di muoversi nel mondo e a quel gusto del cimentarsi nelle gare che abbiamo incontrato come precondizioni di una relazione tutto sommato felice di alcune donne con il loro lavoro di ricerca: così felice, da farle sentire pienamente *persone*, fuori, od oltre, le distinzioni di sesso. Eppure, all'origine c'è un radicale squilibrio, perché quella libertà ha voluto dire poter praticare i territori del maschile: e se è certo vero che la disparità storica dei poteri ha reso la condizione della donna, in quanto oppressa, intrinsecamente soffocante e costrittiva rispetto a tutte le modalità socialmente valorizzate per l'affermazione di sé, non ne viene affatto come soluzione necessaria che la liberazione consista nell'acquisire il diritto di essere come gli uomini. In altre parole, è ormai patrimonio del movimento femminista la volontà di lottare contro le barriere e le ostruzioni sociali, perché vi siano pari opportunità (di vita, di lavoro, di autonomia materiale e culturale); ma è altrettanto netta, specie nelle tendenze del periodo più recente, la volontà di affermare tutto questo nel segno della differenza di genere, valorizzando dunque ciò che le donne possono esprimere di diverso dagli uomini, anziché conformarsi a un mo-

dello *unisex*: prolungamento in nuovi panni della vecchia dominanza del maschile.

In particolare, c'è allora da chiedersi se è poi così vero che la scienza è insieme gioco e spazio di libertà. Credo venga distinguere da un lato l'esperienza appunto di autonomia che alcune donne (e molti uomini) possono dire di provare dedicandosi alla ricerca, perché la sentono in corrispondenza piena con la propria verità di individui; e dall'altro la funzione che il fare scienza ha assunto all'interno dello sviluppo storico. Il primo aspetto riguarda le vicende attraverso cui singole persone giungono a respirare a pieni polmoni entro una particolare collocazione professionale perché in essa si sentono fedeli al nucleo più profondo della propria identità; il secondo fa invece intervenire l'intero contesto dei rapporti tra scienza e società e le loro modificazioni nel corso del tempo. Ed è soprattutto su questo piano che va messo in questione quanto vi sia di libero, e di liberatorio, nella produzione di scienza.

Conoscenza e interesse: il problema dei fini

Ogni formazione sociale ha un suo linguaggio e una sua retorica; nella comunità scientifica contemporanea dell'Occidente, il codice del gioco ha largo corso. In nome della libertà della ricerca e della conoscenza disinteressata si difende il principio da un lato dell'espansione indefinita e in qualsiasi direzione delle attività di ricerca, dall'altro della sostanziale irresponsabilità degli scienziati, votati all'unico scopo di saper sempre di più dei fenomeni naturali. Che poi ne vengano benefici per l'umanità, oppure che su di essa ricada una pioggia micidiale di aggressioni, non è di per sé in questione: l'ansia di conoscere è nobile e pura.

Retorica, certo, ma densa di una corposa gravidanza strutturale. Gli scienziati del Seicento e del Settecento parlavano in ben altra chiave e legittimavano la loro funzione in nome dell'utilità sociale delle loro scoperte e invenzioni: il nesso tra queste e la rivoluzione industriale era infatti immediato e diretto. Valga per tutti un passo di Francesco Bacone (il ri-

ferimento classico tra i padri fondatori del moderno metodo scientifico) in cui è tratteggiato l'ideale dell'epoca, sotto forma di una nuova Casa di Salomone: « Fine della nostra istituzione è la conoscenza delle cause e dei moventi segreti delle cose, per estendere i limiti dell'umano potere verso il raggiungimento di ogni possibile obiettivo » [2, p. 169]. Attorno alla metà del secolo scorso il rapporto storico tra tecnica e scienza ha però cominciato a modificarsi nel nuovo nesso tra scienza e tecnologia e soprattutto nel Novecento (fino a culminare con la nascita della *big science* attorno alla seconda guerra mondiale) la produzione di scienza ha sempre più acquisito il carattere di grande serbatoio di potenzialità innovative, più che collezione di specifici ritrovati.

Un caso concreto può chiarire il punto meglio di ogni generalità ideologica. C'era una volta (ai nostri giorni) un professore che si occupava del curioso problema di escogitare algoritmi efficaci per suddividere rettangoli in rettangoli sempre più piccoli. Era certo un campo di interesse un po' marginale sicché i suoi lavori non comparivano sulle riviste più accreditate; tuttavia, « in ossequio alla libertà di espressione » trovavano accoglienza su riviste rispettabili quanto remote. Accadde però che a un certo punto da quel professore cominciarono a recarsi in pellegrinaggio tecnici dell'Ibm. « Come mai? Era saltato fuori che le maschere che producono *chips* richiedono appunto un algoritmo veloce che permetta di ritagliare rettangoli in rettangoli più piccoli. La realizzazione di un tale algoritmo smuoveva un giro di affari di milioni di dollari » [12, p. 3-4].

L'illustre matematico autore del racconto assicura che la storiella è sostanzialmente autentica. E c'è da credergli, perché questi sono appunto i meccanismi che garantiscono all'attuale ameba-scienza di proliferare eventualmente lungo l'uno o l'altro dei filamenti innumerevoli che via via si affacciano al suo interno. Ma questo non significa assolutamente che ciascun ricercatore è libero né tanto meno che dipenda dalle sue scelte la dinamica dell'espansione in questa o quella direzione; se un po' di finanziamenti a pioggia posso-

no consentire a tutti, o quasi, di coltivare anche curiosità stravaganti, le grandi politiche si fanno con precise canalizzazioni degli investimenti maggiori.

In tutto ciò il gusto del gioco copre in buona misura la labilità dei criteri di valore in base ai quali ciascuno può dire se abbia senso, e quale, la sua ricerca. All'interno della frammentazione specialistica è difficile capire dove si colloca quel piccolissimo pezzo del sapere che può essere il frutto di anni di lavoro su una particolare tecnica di studio delle equazioni differenziali non lineare o sui comportamenti delle mosche in assenza di gravità. Quanto vi è allora di libertà e quanto di alienazione?

D'altra parte, i nostri sembrano tempi addirittura ossessivanti dall'efficienza in rapporto a uno scopo. *Ricerca finalizzata* è la chiave di accesso ai fondi più cospicui; al di là delle innumerevoli distorsioni e mistificazioni che vengono spesso messe in opera per far comunque risultare la propria attività pienamente congruente con lo scopo (e di taluni ricercatori, più spesso ricercatrici, raccontano i riti penosi e grotteschi cui occorre sottostare per accedere ai finanziamenti), c'è da sottolineare che questa è una caratteristica generale dell'attuale rapporto scienza-società. Si lega infatti a una più ampia pretesa programmatica e finalistica con cui si sta tentando di forzare l'apertura evolutiva della dinamica delle potenzialità verso il futuro, per ridurla entro le strettoie degli obiettivi dettati in base a un troppo mal conosciuto presente [per una discussione più ampia di questo paradosso teleologico della tecnologia si veda 7, p. 72-73].

È il problema di quella che Gregory Bateson stigmatizza come la logica dei *provvedimenti ad hoc*. Vale la pena di tornare alla sua riscrittura del mito di Adamo ed Eva, per capire appieno la portata della critica. Quei « due antropoidi, più intelligenti degli altri animali » vollero infatti raggiungere un frutto che per loro stava troppo in alto; allora si misero a pensare e si diedero un piano: sovrapposero delle casse (allusione a un altro mito, quello della Torre di Babele edificata per la scalata al Cielo?) e raggiunsero il frutto:

« Questo fu lo sbaglio: cominciarono a pensare per raggiungere un fine... Cominciarono allora a esercitarsi a fare le cose secondo un piano. Di fatto essi estromisero dal Giardino il concetto della sua natura sistemica globale e della loro stessa natura sistemica globale » [3, p. 449].

Per quanto il mito rinvii agli inizi della storia umana, un simile modo di ripensarlo è proprio della nostra epoca: è di oggi infatti la cultura della globalità sistemica ma soprattutto è di oggi la costatazione dolorosa che ogni intervento mirato a uno scopo, seppure lo raggiunge, genera altri squilibri. Anzi, privilegiare un obiettivo ignorando la complessità delle interazioni che legano tra di loro fatti umani ed eventi naturali, circostanze locali nel presente e andamenti globali nel lontano futuro, è una pretesa senza speranze; se nel passo di Bacone citato, si celebrava il grande sogno di conquistare razionalmente l'onniscienza per fondare così l'onnipotenza, la cultura scientifica recente e contemporanea ha invece lasciato cadere l'ideale del determinismo perfetto. Ma pur se alla conoscenza si riconosce un carattere intrinsecamente approssimato e parziale e pur se si mettono a punto modelli probabilistici per trattare fenomeni essenzialmente instabili e imprevedibili, l'arroganza del fare rispetto al sapere si è persino accresciuta. Le tecnologie non sono ormai soltanto strumenti per raggiungere scopi: una volta dispiegata, ciascuna di esse demarca il campo di ciò cui si riconosce senso e interesse, anche a livello conoscitivo, e determina quindi la stessa individuazione dei fini. Un solo esempio: se all'origine i computer sono stati inventati per accelerare e aumentare la capacità di calcolo (sotto la pressione del progetto Manhattan e della corsa alla bomba atomica) ed erano quindi dei mezzi, nel corso di pochi decenni in quasi tutti i settori della ricerca è avvenuta una ridefinizione dei criteri di rilevanza: si attribuisce interesse a quelle questioni che sono inscrivibili nella logica dell'informatica e i mezzi tecnologici utilizzati diventano il fondamento dei giudizi su ciò che ha senso fare.

Come scrive Marina Mizzau [11] ricordando un antico

proverbio cinese, quando un dito indica la luna, lo stolto guarda il dito e non la luna. Nell'odierna produzione di scienza contano gli apparati tecnologici e le procedure di metodo adottate, ben più del chiedersi perché si studiano quei problemi e non altri. Proprio in tema di luna, è dubbio che le conoscenze umane siano state particolarmente arricchite dalle prime missioni su di essa; ma la tecnologia dei voli spaziali (con tutto il suo contorno di strategie di guerra) se ne è certamente giovata, velando del fascino celeste le crude ragioni economiche e militari.

Tra buone intenzioni e realtà

Gli interrogativi circa le implicazioni etiche di cui ogni fatto scientifico è intriso, al di là di qualsiasi illusione positivista sulla capacità umana di tener separati dati di natura e valori storico-sociali, sono andati negli ultimi tempi infoltendosi: Chernobyl e la fecondazione artificiale, lo scudo spaziale e la manipolazione genetica mettono in questione tutte le scelte di ricerca, dalla fisica alla biologia. È però soprattutto in quest'ultimo settore che il dibattito ha portato in primo piano i legami sia teorici che pratici tra scienza e morale, in particolare sotto forma di attenzione per la cosiddetta bioetica. Condivido la diffidenza che molte persone, specie tra le donne [9, pp. 7-18], manifestano nei confronti di tale termine, così ambiguo e che così facilmente suggerisce una prospettiva biodeterministica, come se si trattasse di stabilire quali sono per legge di natura i criteri del giusto e dell'ingiusto [7, p. 72]. Al di là della parola, qui vorrei però discutere brevemente di un punto di vista liberale e laico che insieme a molti aspetti per me convincenti, ne presenta anche altri assai più inquietanti.

In una serie di saggi pubblicata di recente dalla rivista *Biblioteca della libertà*, vari autori si confrontano sulla bioetica cercandone una fondazione ispirata ai principi della tolleranza, della libertà e del riconoscimento dei diritti di cui ogni essere umano è portatore; tutti gli interventi (eccetto uno, di Sergio Quinzio, che si richiama alle « esigenze della

fede cristiana») si ispirano ad un'impostazione di « filosofia laica » e pur con interpretazioni diverse condividono l'affermazione di Hume secondo cui è impossibile

« derivare enunciati prescrittivi (espressi in termine di dovere) da enunciati descrittivi (espressi in termine di essere): vale a dire... derivare dalla natura le regole morali con cui guidare la nostra condotta » [5, p. 35].

Da un atteggiamento tanto opportunamente consapevole del carattere personale di tutte le scelte morali non può certo scaturire unanimità di indicazioni: rispetto ai singoli casi (che sia questione di aborto o di biotecnologie, di fecondazione artificiale o di eutanasia) le valutazioni dei diversi autori differiscono e in parte differiscono anche le inclinazioni ad affermare radicalmente che l'etica è « senza verità » oppure a irrigidire le opzioni in norme. Mi interessa però in particolare discutere come nel suo contributo Silvana Castignone proponga di affiancare ai principi della tolleranza e della libertà anche quello dell'eguaglianza e come sostenga che le nuove possibilità di manipolazione contengono grandi potenzialità di tipo egualitario per rimediare alla casualità della natura:

« volendo, si potrà cercare di colmare il divario esistente tra i singoli individui a livello dell'intelligenza e delle altre doti intellettuali e fisiche... si potrà cercare di realizzare una specie di *welfare state* a livello genetico. Ovviamente, potremmo anche non farlo, e aumentare le diseguaglianze fra gli uomini. Ma la potenzialità egualitaria esiste, ed è compito della bioetica metterla in evidenza. (A parte poi la tremenda complessità di decidere come e in che modo tradurla in azioni concrete) » [5, p. 38].

E prosegue argomentando che anche la fecondazione artificiale consente di esaltare le potenzialità egualitarie e di « correggere la natura » perché abbia un figlio anche « chi, singolo o coppia, pur desiderandolo, non vi riesce naturalmente ». Ho riportato questi passi perché mi pare che il

problema della libertà e dell'eguaglianza qui si propone con una perentorietà, morale e scientifica insieme, da cui dissenso profondamente. Non solo la *tremenda complessità* di chi e come prende le decisioni non mi sembra questione da lasciare *a parte*: è anzi il nodo centrale della responsabilità storica di ciascuno di noi (che sia medico o aspirante genitore, scienziato o cittadina che ha diritto di contare nella formazione dei criteri). Soprattutto penso che la diversificazione degli individui non è in generale un gioco di bussolotti in cui rimettere ordine per incanalarla secondo i nostri desideri e così *correggere la natura*. Il desiderio del figlio è talmente impregnato di sollecitazioni sociali, di norme introiettate, di sovrapposizioni anche inconsapevoli tra l'aspirazione a lasciare in altri una traccia di sé e l'adesione a un concetto materiale del patrimonio sia genetico che economico che si vuole trasmettere, che la soluzione tecnologica della riproduzione artificiale mi sembra comunque una risposta reificata e falsante.

Correggere la natura ripropone la logica del dominio. Per di più, c'è una cospicua nota di idealismo nella pretesa di tenere tutto sotto il controllo della volontà e di disporre anche del proprio corpo come di una macchina su cui intervenire per migliorarne produttività e efficienza. L'unità psico-fisica di ciascun individuo è fatta dell'interazione di processi biologici e mentali e tentare di asservire i primi ai secondi mi pare che la indebolisca e che leda le prospettive di autonomia e libertà di una esistenza saggiamente equilibrata. Quando il desiderio di un figlio diventa bisogno ossessivo di averlo « a tutti i costi » (pagando duri prezzi sia in denaro che in sofferenze e tensioni) e quando medici e tecnici di varie competenze si ingegnano per riuscire a far produrre comunque un embrione dall'incontro di qualche ovulo con qualche spermatozoo, mi sembra che sia anche violato il principio kantiano (così caro alla filosofia laica) secondo cui ogni essere umano va trattato come un fine, mai come un mezzo. Il bambino in provetta diventa infatti lo strumento attraverso cui una donna o un uomo ritengono di potersi

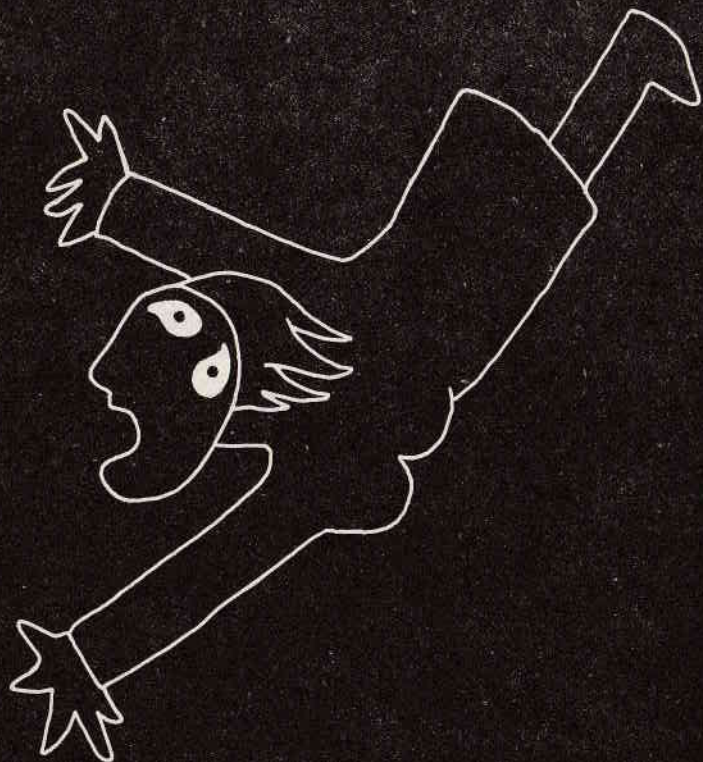
sentire realizzati nella loro pienezza di genitori e gli esperti in quella di scienziati capaci di assoggettare la natura. Certo, anche i bambini che nascono per vie tradizionali possono essere stati voluti per scopi altrui o non essere stati voluti affatto; ma proprio perciò il percorso del movimento delle donne sulla questione dell'aborto ha comportato una riflessione faticosa sulla maternità responsabile, sulla consapevole parzialità delle scelte, sull'autodeterminazione come rispetto di sé e insieme dell'altro. E nel dibattito più recente sulla fecondazione artificiale quella storia è riemersa, suggerendo alle donne che vi si richiamano una complessità di interrogativi e di orientamenti etici assai lontana dalla pretesa di aver trovato principi categorici, laici o cattolici che siano [6].

È una prospettiva in cui si possono incontrare termini come « accudimento » [9, p. 10] o « etica dell'assecondamento » [7, p. 73]; scaturiti dal linguaggio del femminismo, è probabile che vi consenta buona parte della cultura ecologista, pur se nella varietà dei toni di verde accanto a queste voci troviamo anche i fautori di una razionalizzazione tecnocratica della gestione delle risorse naturali oppure i mistici-fondamentalisti che parlano invece di rispetto del sacro. Qui mi preme sottolineare che in ogni caso non penso che la prospettiva del *prendersi cura*, sia scientificamente meglio fondata di quella del dominio: che i guasti dell'ambiente oggi ci inducano a riconcettualizzarci come parte di un'unità integrata (e in evoluzione insieme a questa) rende tale punto di vista storicamente adeguato, non necessariamente vero. Così come è un fatto storico l'allargamento del cerchio dell'empatia che oggi porta a estendere agli altri animali non umani (se non a tutte le forme viventi) la nozione di soggetti portatori di diritti, da trattare quindi come fini in sé. All'interno dei processi di mutamento nel tempo, la specificità umana è segnata dal prevalere dell'evoluzione culturale rispetto a quella biologica; come perciò l'assecondamento possa non ripiegarsi in rassegnazione fatalistica e come in particolare le donne possano affermare i valori del *prendersi cura* pur

liberandosi dal ruolo di dedizione sacrificale in cui le ha confinate la gerarchia patriarcale e poi la famiglia borghese, è una questione aperta. Credo comunque che valga la pena di provarci: inventare modalità duttili di co-evoluzione con l'ambiente in cui si è immerse può aprire qualche via verso la libertà delle differenze (e non dell'eguaglianza).

Riferimenti bibliografici

1. AA.VV., *Donne e scienza*, in *Se-Scienza esperienza*, n. 38/1986.
2. Francesco BACONE, dalla *New Atlantis*, appendice a Benjamin Farrington, *Francesco Bacone filosofo dell'età industriale*, Einaudi, Torino, 1952.
3. Gregory BATESON, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 1980.
4. Corlann Gee BUSH, *Le donne valutano la tecnologia*, in Joan Rothschild (a cura di), *Donne, tecnologia, scienza*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1986.
5. Silvana CASTIGNONE, *Per un welfare genetico*, in *Biblioteca della libertà*, n. 99/1987.
6. Coordinamento nazionale donne per i consultori, *Un figlio a tutti i costi?*, Roma, 1987.
7. Elisabetta DONINI, *La scienza al di qua del bene e del male*, in *La nuova ecologia*, n. 43/1987.
8. Evelyn FOX KELLER, *In sintonia con l'organismo*, La salamandra, Milano, 1987.
9. Elena GAGLIASSO, *I nomi di Galileo*; Silvia Vegetti Finzi, *Corpo e mente in sintonia*; Claudia Mancina, *Bioetica, il campo di un conflitto*; in *Reti*, n. 1/1987.
10. Zeldia ISAACSON, *Freedom and girls' education*, in Leone Burton (a cura di), *Girls into maths can go*, Rinehart and Winston, Londra, 1986.
11. Marina MIZZAU, *Generalità e singolarità. Nota critica sulla psicologia*, in Rita Alicchio, Cristina Pezzoli (a cura di), *Donne scienziate nei laboratori degli uomini*, Rosenberg & Sellier, Torino, in corso di stampa.
12. Gian Carlo ROTA, *Osservazioni sull'intelligenza artificiale*, in *Bollettino Umi*, n. 5A/1986.



*Grace Paley / Piccole storie
per grandi problemi* ●



Ecco i tratti essenziali che caratterizzano l'impegno sociale e politico dell'autrice di Enormi cambiamenti all'ultimo momento (Milano, 1982), Piccoli contrattempi del vivere (Firenze, 1986) e Più tardi nel pomeriggio (Milano, 1987). In questa intervista la «mamma dei minimalisti» (ma lei rivendica una sola maternità: quella dei suoi figli) esprime il suo punto di vista antiautoritario su letteratura, femminismo, lotta quotidiana.

New York è spesso lo scenario che fa da sfondo alle tue storie, ma qual è la tua New York, qual è il tuo background?

Sono nata in un «ghetto» multirazziale nel quale ho trascorso tutta la mia adolescenza. Ho sempre vissuto tra la gente, mi piaceva discutere, andare a ballare e naturalmente parlare di politica. C'erano militanti d'ogni sorta: socialisti, anarchici, sionisti. Anche in famiglia si parlava sempre di politica. Ricordo la nonna che mi raccontava della Russia e le ricorrenti zuffe intorno al tavolo tra i miei genitori socialisti e uno zio comunista. Questa cultura ebraica radicale

nella quale sono cresciuta è certamente stata molto importante per la mia formazione e ha profondamente influenzato la mia visione della vita.

Quindi l'impegno politico per te è stato sempre importante?

Certamente, proprio perché provengo da questa tradizione europea estremamente politicizzata. Sin da quando ero studentessa mi sono impegnata in qualche attività, niente di speciale naturalmente, ma come tutti i giovani di sinistra partecipavo alle manifestazioni, facevo casino a scuola e ovviamente litigavo con i fascisti. Quelli erano gli anni della rivoluzione spagnola e nella mia scuola c'erano diversi studenti di origine italiana che difendevano il regime fascista perché li rendeva finalmente orgogliosi di appartenere a un popolo temuto e rispettato. È ovvio quindi che con loro avessi spesso discussioni accese.

Poi venne la guerra, mi sposai e abbandonai il mio « ghetto » per cominciare a girare in tutti gli Stati Uniti. Avere dei figli per me è stato importante perché mi ha spinto a lavorare con la gente, a essere presente e attiva nella vita di quartiere. Ho cominciato così a interessarmi dei problemi locali, a lottare per il verde, per la scuola. Solo col tempo mi sono resa conto di quanto sia stata importante questa esperienza per me. Spesso portavo avanti queste attività con le donne, non perché fossero femministe (almeno in modo consapevole), ma perché le donne preferiscono lavorare a livello locale, affrontare i problemi della vita quotidiana. Ed è sempre stato un tipo di intervento che ha avuto successo e che mi ha dato soddisfazione.

Negli anni successivi, per oltre un decennio, mi sono impegnata contro la guerra in Vietnam. In quel periodo mi è capitato spesso di collaborare con diversi gruppi e organizzazioni politiche, ma avevano tutti una struttura verticista e una mentalità gerarchica con le quali non andavo affatto d'accordo. All'epoca non mi rendevo chiaramente conto del perché non mi piacesse lavorare con loro, ma ad esempio

pensavo: « Cristo, che schifo di riunione, proprio non la sopporto » e cose simili.

Ho quindi preferito tornare a lavorare su base locale, partecipando a un *centro per la pace* animato soprattutto da attivisti quaccheri, per certi aspetti molto vicini ad alcune idee anarchiche. Sono stati loro i primi a sostenere il principio che l'azione politica, per essere efficace, debba « lavorare localmente e pensare globalmente », un criterio nel quale mi riconosco in pieno. Nel corso di questa attività ho incontrato molti militanti pacifisti che hanno profondamente influenzato il mio modo di pensare, di giudicare la violenza e la nonviolenza. C'era oltretutto in queste persone un bisogno di verità, un desiderio di parlare schiettamente e apertamente contro il potere che raramente si trovava in quelle organizzazioni politiche con cui avevo lavorato in precedenza.

Verso la metà degli anni Settanta ho cominciato a occuparmi della tematica nucleare e grazie a essa sono riuscita a sviluppare una coscienza ecologica che prima avevo in modo inconsapevole. E questa nuova sensibilità è diventata preminente nel mio approccio politico. Proprio in quegli anni ho iniziato un'intensa attività anche in Vermont (dove vivo per parte dell'anno), partecipando ai « gruppi d'affinità » che privilegiavano un intervento ecologico.

Come si inserisce in questo contesto il tuo impegno femminista?

Nel frattempo il mio interesse per le donne e i loro problemi non è mai cessato. Nei miei scritti l'attenzione è sempre rimasta centrata sul mondo femminile. E se all'inizio non avevo coscienza del fatto che il mio discorso letterario fosse anche un impegno politico, col tempo mi è divenuto chiaro. Alla fine degli anni Settanta insieme a Ynestra King e un gruppo di altre donne abbiamo organizzato un grande incontro che affrontò contemporaneamente il problema della donna e le possibilità di vita su questo pianeta; ed è stato questo il primo incontro eco-femminista, a cui hanno fatto seguito molti altri. Poco dopo abbiamo costituito il

Women's Pentagon action, un movimento di donne molto aperto, estraneo ai modi d'organizzarsi dei gruppi politici, senza aspirazioni nazionali, ma viceversa ben radicato nel nord-est del paese, dove agiva. Sebbene sia stata io a scrivere materialmente le dichiarazioni programmatiche di questo movimento, tutte hanno partecipato alla loro stesura: senza esagerare lessi e rilessì quelle dichiarazioni almeno centocinquanta volte, includendovi sempre i suggerimenti che venivano fatti. Così, se il linguaggio è mio, il documento esprime veramente quella visione collettiva che avevamo di noi stesse, della guerra, della vita sulla Terra, dei conflitti razziali. Ci siamo impegnate in un'attività molto intensa e abbiamo portato avanti numerose azioni antimilitariste: in particolare contro l'intervento militare statunitense in Centro-America, verso il quale questa nazione sembra capace di esportare solo soluzioni estremamente antidemocratiche. Il criterio che ci muoveva è sempre stato quello di agire localmente, avendo però l'attenzione puntata anche sui grandi eventi nazionali e internazionali.

Secondo te letteratura e impegno politico sono coniugabili? Attraverso la letteratura si può « cambiare il mondo »?

Dipende dal contesto in cui questa si sviluppa. Cerco di spiegarmi con un esempio. Ho di recente incontrato alcuni giovani scrittori della Germania dell'Est, tutti estremamente appassionati del loro lavoro, che lamentavano l'isolamento culturale in cui si trovano, le molte restrizioni che devono subire e dunque l'impossibilità di esprimersi pienamente. Si sentono esclusi, repressi e invidiano quanti di loro sono riusciti ad andarsene all'Ovest e dunque sono ora liberi di scrivere quello che pensano e sentono. Tuttavia essi ignorano un grave problema che molti scrittori si trovano ad affrontare nel mondo libero, cioè il fatto che pochi presteranno attenzione a quanto scrivono. Negli Stati Uniti c'è libertà, si scrive molto, ma qualunque cosa si scriva non c'è garanzia che il Nicaragua non sia aggredito.

Ciononostante la letteratura può avere un ruolo importante. Se non riesce a influenzare il *grande mondo*, consente comunque di sperimentare nuove idee. Prendiamo ad esempio la letteratura femminile. Le donne scrittrici per la maggior parte non attaccano lo stato, ma il loro impegno è ugualmente importante per creare una nuova solidarietà tra donne, per farle sentire più forti. E questo è stato vero anche per gli scrittori della comunità nera. Quel che è certo è che nessuno scrittore, per quanto bravo o famoso sia, può influenzare, incidere realmente se non è parte di un movimento sociale, quantunque piccolo questo possa essere. Per le scrittrici donne l'esistenza del movimento femminista è un fatto fondamentale ed è in questo contesto che il loro scrivere può influenzare, cambiare il mondo.

Pensi che esista una scrittura femminile o la letteratura è piuttosto definibile come neutra?

Non credo che esista niente che si possa definire neutro, ma nello stesso tempo non mi sento di poter affermare che ci sia un modo maschile e uno femminile di scrivere. Molti sostengono che è possibile identificare un linguaggio femminile e uno maschile che si esprimerebbero con strutture linguistiche diverse. Io non credo che la differenza risieda in questo, quanto piuttosto nella scelta dei soggetti, nella diversa attenzione data alla vita quotidiana per la diversità delle esperienze vissute, per il modo in cui si è attraversata la storia. Nelle scrittrici c'è una diversa comprensione del mondo femminile che deriva dal fatto che esse stesse si mettono nella loro scrittura. Tuttavia anche se trovo molto interessante che certe scrittrici stiano tentando nuovi modi espressivi, rifiutando ad esempio certi linguaggi brutali, barbari talvolta utilizzati dagli uomini, la cosa per me più importante non è scrivere come una donna ma guardare al mondo come una donna.

Nonostante i tuoi personaggi esprimano spesso un impegno sociale, l'attenzione da te data al quotidiano, al particolare ha portato alcuni critici a definirti « la

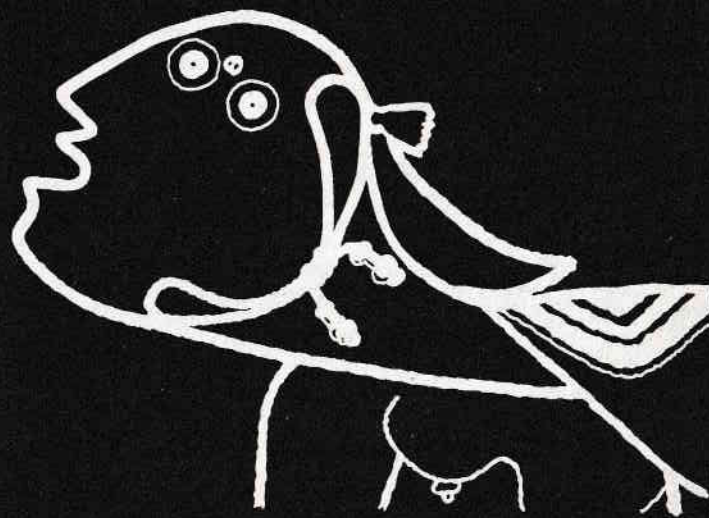
mamma dei minimalisti ». Ti ritrovi in questa definizione?

Io mi ritengo solo la madre dei miei figli! In effetti sono rimasta sorpresa da questa definizione nella quale non mi riconosco affatto. Penso derivi dalla necessità di alcuni critici di mettere gli scrittori in qualche casella, di catalogarli, e invece di definirli preferiscono mettergli un nome, un'etichetta. Caselle nelle quali difficilmente gli autori si riconoscono: a nessuno verrebbe in mente di dire « io sono un minimalista » o un « massimalista ». E anch'io non mi riconosco in nessuna corrente letteraria, anche se nella mia vita mi sono identificata e mi identifico con molti movimenti sociali.

Nel panorama letterario nordamericano esiste a tuo avviso una corrente che si riconosca in un quadro di riferimenti libertario, che esprima una sensibilità antiautoritaria?

Sono tentata di rispondere affermativamente anche se non credo che si tratti di una adesione consapevole, né penso che questi autori conoscano appieno il significato storico di questa definizione. Eppure ce ne sono molti, come Marge Piercy o Robert Nichols, che hanno un'indubbia sensibilità libertaria. E più in generale vi sono moltissimi scrittori negli Stati Uniti che si considerano liberi, anche se sono poi in realtà prigionieri di quelle leggi di mercato che governano l'editoria. Negli Stati Uniti questa è una contraddizione sempre presente: in questo paese democratico tutti sono liberi di scrivere quello che pensano ma poi molti sono vittime di questa logica.

a cura di Rossella Di Leo





Armanda Guiducci / *Quel bisogno
di contrapposizione* ●●

*Le categorie del maschile e del femminile sembrano indispensabili per organizzare socialmente la realtà. Costituiscono un principio d'ordine che continua a essere operativo, ma questo non va confuso con gli abusi che le varie società ne hanno fatto per fini di potere e di controllo sociale. L'autrice di best seller come *La mela e il serpente* (Milano, 1976), *La donna non è gente* (Milano, 1977), *Donna e serva* (Milano, 1983), ripercorre, in questa intervista, le tappe della disuguaglianza uomo-donna.*

La cultura occidentale ha come criterio fondante una elaborazione antagonista dei due concetti di natura e cultura, che appaiono irriducibili l'uno all'altro. Su tale binomio viene poi applicata una sessuazione che tradizionalmente attribuisce il segno maschile alla cultura e il segno femminile alla natura. Quanto è ancor oggi valida questa concezione antropologica?

L'antagonismo, irriducibile, fra le due nozioni di natura e cultura è stato il vero e proprio criterio *fondante* della civiltà occidentale a partire da tempi remoti. Da quando? La

tentazione di chiederselo è forte, anche se è sempre rischioso voler sondare i bui spazi arcaici che sfuggono alla nostra presa storica. Sono giunta a supporre che esistano almeno due remote sommarie nel corso della storia che ci sfuggono: l'una, dovuta a una ignota civiltà, precedente quella greca più arcaica fondata sul naturale-femminile: le dee-montagne, le dee-foresta, le dee signore delle belve, le dee madri, infine; e, insomma, sulla triade maternità-femminilità-natura. Molto più tardi, dopo gli sviluppi della civiltà greca classica, una seconda civiltà, molto più sfavorevole nei confronti della femminilità e della natura, e del loro intimo legame, ha avocato al maschile la cultura, intesa quale monopolio del sacro e delle cose religiose. Questa seconda, generatasi nell'area culturale della Palestina in tempi remoti, si è sovrapposta alla prima con effetti cancellanti in quanto che, accreditata dagli sviluppi asiatici del primo cristianesimo, è per davvero diventata il criterio fondante del tipo di civiltà impostasi sulla disfatta del paganesimo. Questo, tanto per cercare di dare un minimo di sfondo all'antagonismo, altrimenti terribilmente astratto, fra natura e cultura.

Per rispondere alla domanda: quanto è ancor oggi valida questa concezione antropologica, occorre osservare una cosa. Nell'età neolitica dell'Asia, come dimostrano le vaste forme femminili gravide* di Catal Hoyuk ma, ancor prima, le varie *Veneri* preistoriche della fascia dell'Europa (Wilamowitz, Düsseldorf, e così via), la donna venne associata alla natura (le pantere, le leonesse, le orse, le capre) per le caratteristiche animali del suo corpo che stillava sangue, si dilatava e mutava aspetto, espelleva feti, ma associata in un significato per niente spregiativo, anzi. In questo senso, quasi ammirativo, ne risentirono tutte le culture mediterranee, pregreche, fino alla Creta arcaica, della remota antichità, dove infatti, venne concesso un luogo alla donna nel Sacro; dea o sacerdotessa della dea, o profetessa del divino. Ma quando, in altre culture più interne, meno aperte agli scambi e più introverse, dell'Asia Minore, l'associazione implicò, viceversa, disprezzo e paura, financo orrore (entrò come dominan-

te l'idea dell'impurità femminile che nel millennio prima non aveva avuto gioco), allora l'opposizione natura-cultura diventò drastica per il motivo che la donna venne espulsa dal sacro: non solo dal maneggio delle cose sacre, ma perfino dalla conoscenza del sacro. Per cultura opposta alla natura non si deve dunque intendere la cultura solo nel nostro senso attuale della sapienza laica, del dominare la scrittura, la lettura, la conoscenza delle varie forme del sapere. Bensì soprattutto la gestione di tutto quanto è sacro. Dopo un primo momento più concessivo, il cristianesimo ribadì la linea dell'esclusione della donna dal sacro. Non bisogna dimenticare che la più alta espressione della cultura è stata sempre considerata, in tutte quante le civiltà più diverse, la competenza e l'amministrazione del sacro, e infatti queste risultano sempre connesse con il potere (re e sacerdote supremo), se non identificata con lui (re-sacerdote).

La critica che nel nostro secolo è stata fatta è quella di una opposizione, fra natura e cultura, che non ha altra ragione d'essere se non inerziale in quanto la natura come tale non esiste più, millenni di cultura umana l'hanno manipolata; e anche il fatto che nella donna si sia rivendicata una creatura artificiale, figlia di civiltà millenarie, che ha in gran parte rotto gli antichi ormezzi costrittivi con il ferino e naturale. E qui cadono i motivi del nostro mezzo secolo: la donna che si può, se vuole, sottrarre alla concezione, alla gravidanza, al parto; può respingere in blocco la biologicità del suo antico destino e, insieme, la sua fatalità. Anche questo fatto, per quanto costituisca indubbiamente una rivendicazione di primaria importanza in corrispondenza a una mutazione di fatto della realtà, finisce per non essere liberante della donna nel senso più profondo e segreto della nostra civiltà. Non basta per cantar vittoria il fatto che la donna oggi può affermarsi nei vari campi del sapere e nessuna professione le è preclusa. È questo un meraviglioso risultato delle lotte laiche da prima della rivoluzione francese a ieri. Ma nel senso più profondo e antico e perdurante della nostra civiltà, nel tragico senso inerziale, il monopolio del sa-

cro resta al maschile, e sulla donna continua a pesare l'onta dell'animalità, il segno negativo della natura, il vizio irrimediabile della impurità: essa non può toccare nessuno degli oggetti posti su un altare, e anche se religiosa in clausura perpetua le è interdetto ogni contatto con il divino, la celebrazione della messa, l'amministrazione dei sacramenti. I disperati tentativi femminili di impadronirsi di una conoscenza teologica e di poter gestire anche loro il sacro impegnarono le donne e la chiesa durante tutto il Medioevo, in un tragico braccio di ferro, di cui molti roghi furono il fiammeggiante esito. L'opposizione cultura-natura, per quanto riguarda la donna, si è dunque laicamente allentata, sotto la pressione di una mutazione della realtà (disingaggio della donna dai condizionamenti biologici). Ma nel senso eletto, mitologico e religioso, per cui la cultura è il sacro, nel senso biblico e cristiano nella nostra civiltà, l'opposizione, a mio avviso, perdura ostinata, anche se laicità quotidiana finisce per schermare i nostri sguardi, per impedir loro di affissarsi in quelle che si possono ben chiamare le strutture profonde (mitiche) della nostra civiltà.

La cultura patriarcale classica ci ha tramandato due stereotipi sessuali che descrivono gli uomini come astratti, razionali, anaffettivi e le donne come concrete, emotive, partecipative. Sono ancora queste le rappresentazioni di maschile e femminile operanti nell'immaginario occidentale?

Se gli stereotipi forniti dalle culture (ognuna elabora i propri) facessero parte esclusivamente dell'immaginario, liberarsene sarebbe facile. Secondo quella che fu la disperata illusione di Senocrate, all'alba del pensiero filosofico, basterebbe allora la riflessione critica. Invece, liberarsene non è facile perché questi stereotipi, oltrepassando la mente, trapassano l'emotività (e ancor qui Senocrate di disperava e se la prendeva con Esiodo, Omero, con i poeti) e, per noi che siamo figli di Freud, calano, si depositano e si calcificano, per così dire, nell'inconscio. Lo stereotipo che dell'uomo fa

un essere astratto e partecipe della ragione (quando non addirittura dell'immagine *maschile* del dio, come nella religione cristiana); l'altro stereotipo che dipinge la donna come concreta, irriflessiva, emotiva e così via; discendono dall'inclusione dell'uomo nel regno della cultura (e del sacro); e dall'esclusione della donna dal regno della cultura (e del sacro). Siccome si è trattato di una inclusione e di una esclusione *di fatto*, che hanno prodotto conseguenze sociali gravi nel senso di privilegi e di discriminazioni, siccome hanno provocato incidenze psicologiche gravi (si pensi a tutte le credenze sulle streghe durate in Europa fino al tempo di Goya), gli stereotipi includenti ed escludenti sono calati in profondità, nell'inconscio. Ed è qui che hanno acquistato spessori e resistenze incredibili. Secondo me, nell'immaginario occidentale, nonostante tutte le critiche e le rivendicazioni, nonostante gli sprazzi della, peraltro caduca, moda dell'unisex, nonostante certe disinvolture del costume, i suddetti stereotipi del maschile e del femminile vigono tuttora a livello inconscio, anche se a livello cosciente vengono negati o irrisi. Basta leggere le poesie scritte da uomini giovanissimi sul tema *la donna e l'amore* (ai concorsi di poesia ne arrivano masse) o le loro risposte a inchieste sociologiche concernenti, per esempio, la madre o l'ideale domestico e così via. A livello di *desiderio*, l'immagine femminile « secondo stereotipo » sembra resistere inalterata, malgrado i riconoscimenti verbali ingenui secondo cui la donna avrebbe oggi soddisfatto le sue esigenze di parità.

Del resto, questa lunga azione, trainante l'inconscio, di uno stereotipo radicato è in atto perfino in un paese che ha rivoluzionato le strutture patriarcali sociali, come la Cina. Per troppi millenni della sua civiltà antichissima, la donna è stata vissuta nell'immaginario maschile (e, orrendo a dirsi, delle donne stesse) come una creatura decisamente inferiore, di modo che, nonostante in Cina la donna sia stata « liberata » dalle antiche infamie, come nessuna altra donna nel mondo attuale, i retaggi dell'inconscio non hanno tenuto il passo con quello della Lunga Marcia e delle aperture

re al femminismo e alle nuove leggi di Mao.

Se questo capita in un paese che ha sovvertite e negate le sue antiche e crudeli strutture patriarcali, non vedo in che modo l'immaginario occidentale potrebbe esimersi dalle proprie stereotipate rappresentazioni della donna o dell'uomo. In Occidente, nonostante le mutazioni del costume, le strutture del potere, laiche e religiose, statali ed ecclesiastiche, restano, nonostante tutto (quando mai una rondine ha fatto primavera?), di gestione maschile, come maschile è il monopolio economico. Non c'è stata alcuna rivoluzione strutturale profonda. Niente di così sovversivo da scuotere l'inconscio. Dunque...

In molte riflessioni contemporanee sulla differenza sessuale, maschile e femminile appaiono come categorie che esistono al di là dei generi sociali che le incarnano. Ovvero sarebbero categorie ontologiche, storiche. Quanto sono utili queste concettualizzazioni per comprendere (e modificare) la realtà?

Il maschile e il femminile in senso molto generico, per l'appunto nel senso di due categorie astratte, ontologiche, sembrano essere state, e restare, indispensabili all'essere umano per immettere dei riferimenti, in base ai quali orientarsi, nel caos della realtà, e per organizzarlo in senso sociale, mediante ripartizioni, suddivisioni di competenze, attribuzioni. Si pensi che la ripartizione in base al sesso, maschile e femminile, agisce a livello mentale più astratto perfino nella lingua. E non solo nelle lingue indoeuropee, ma anche amerindiane e dell'Africa nera. Si può, a questo punto, addirittura supporre che la mente umana, che secoli e secoli di filosofia son giunti a farci immaginare di genere neutro (al di là del suo genere grammaticale), fosse, nel remoto passato, prepotentemente sessuata. Anche la speculazione matematica antica fu dominata infatti dall'idea (arrivò fino a Pitagora) di numeri maschili e di numeri femminili.


A livello sociale, la prima divisione del lavoro, antecedente la comparsa di lavori specializzati in modo più artico-

lato, fu forse suggerita dalla opposizione maschio-femmina nella copula. Fu Marx a supporre, e la cosa mi sembra non poco plausibile. Comunque, quel che sembra molto utile all'uomo sociale non è tanto delimitare con scrupolo ed esattezza l'ambito del femminile e l'ambito del maschile. Anzi, questi ambiti fluttuano a seconda dei vari contesti. In Africa, il plasmare vasi è attività esclusiva delle donne. Altrove, esclusiva degli uomini. Quel che conta è ripartire e distribuire le attività in base alla sommaria bipartizione maschio e femmina. Le due categorie astratte, nella loro opposizione (da astratta divenuta anche reale, oggettiva, sociale) indiscutibilmente devono aver rappresentato, a livello di vissuto, un modo di dirimere il disordine selvaggio, il groviglio del disumano indistinto. Sono dunque convinta che la contrapposizione maschio-femmina costituisca un principio d'ordine per umanizzare, modificare e socializzare l'impervia e ferina realtà. In molte cosmogonie restano tracce di questo, allorché alludono alle azioni o alle iniziative della *prima coppia*.

Credo che, in quanto categoria non solo della mente, dunque ontologica, ma profondamente e invisibilmente penetrante e sollecitante l'inconscio (profonda dimensione acquisita dall'inconscio attraverso millenni di desideri, pulsioni, immaginazioni e sollecitazioni culturali) la contrapposizione maschio-femmina continui a essere operativa per l'essere sociale umano in mezzo alle difficoltà dell'esistenza come lo è ogni antinomia implicante un principio di distinzione (non di discriminazione!). Chissà quale cammino fu necessario per arrivarci dagli ominidi al Neanderthal. Dico per dire, per supporre che si tratti forse di una delle più remote conquiste di un pensiero che si andava distaccando dalla indistinzione della giungla. E, infine, la forma duplice del sesso e della sessualità continua a scandire il pullulare dei corpi. Così, maschio continua a contrapporsi a femmina nel senso anche della formazione psichica (una faccenda, viceversa, in grandissima parte culturale) e della conquista di una identità sessuale: la contrapposizione, cioè, continua a essere operativa. L'identità sessuale è un bene di primaria

importanza. La contrapposizione maschio-femmina coincide, più che altro, con un bisogno di divisione e di definizione, a livello di categoria storica, beninteso. Altra cosa, invece, è usare questa categoria per manipolarla a fini interessati, per esempio, di controllo sociale, che è quanto il femminismo ha sempre denunciato. In poche parole, l'operatività sociale di una contrapposizione in modo eminente implicante un principio di distinzione, di definizione e di ordine, non va confusa con gli abusi storici e le distorsioni che di essa le varie società hanno fatto ai fini del potere e del controllo sociale.





Paola Manacorda / *Anche la natura
è cultura* ●
●

Manipolazioni genetiche, condizionamenti psicologici e trattamenti ormonali stanno eliminando la diversità. Ma di fronte a questa standardizzazione del genere umano, va oggi rivendicato il diritto di scegliere quali differenze valorizzare e affermare, sostiene l'autrice di Lavoro e intelligenza nell'età microelettronica (Milano, 1986) e con Paola Piva di Terminale donna (Roma, 1985).

La cultura occidentale ha come criterio fondante una elaborazione antagonista dei due concetti di natura e cultura, che appaiono irriducibili l'uno all'altro. Su tale binomio viene poi applicata una sessuazione che tradizionalmente attribuisce il segno maschile alla cultura e il segno femminile alla natura. Quanto è ancor oggi valida questa concezione antropologica?

Se la domanda si riferisce a quanto questa concezione sia ancora oggi vigente nella cultura occidentale, la risposta è parzialmente affermativa. L'idea che le donne siano più vicine alla natura perché protagoniste di una delle poche atti-

vità fondamentali umane che ancora si svolgono secondo modalità naturali, quella della riproduzione, ha ancora largo corso nella nostra cultura. Tuttavia è un'idea che comincia a essere messa in crisi proprio dalla crescente difficoltà di decidere cosa è naturale e cosa è artificiale. Le tecnologie mediche in generale, e in particolare quelle della riproduzione e del prolungamento della vita, hanno messo in evidenza per larghissimi strati di persone che il confine tra naturale e artificiale (o culturale) è a sua volta un dato culturale e storicamente determinato. La riproduzione tramite calcolatore di numerose attività mentali, da quella del calcolo a quella della simulazione di strategie a quella del ragionamento logico-deduttivo ha fatto capire a uomini e donne che la presunta superiorità e inimitabilità dell'essere umano è frutto di una visione ottocentesca e romantica e che la logica positivista capitalistica, non solo consente, ma impone di riprodurre al minor costo e con la massima efficienza anche l'uomo.

Infine, i drammatici problemi dell'inquinamento hanno messo in luce che tutta la natura è un artefatto, dai boschi ai ghiacciai, dall'aria delle nostre città all'acqua dei nostri fiumi e laghi, e che il problema della nostra epoca, quello del nostro rapporto con il concetto di natura, va ben al di là della semplice antinomia fra distruggere e conservare. La contrapposizione natura-cultura, dunque, ha perso la sua validità di semplicistico criterio morale, di schematico ispiratore di comportamenti individuali e collettivi per diventare il tema di quale cultura della natura sia necessaria oggi per la sopravvivenza del mondo.

La cultura patriarcale classica ci ha tramandato due stereotipi sessuali che descrivono gli uomini come astratti, razionali, anaffettivi e le donne come concrete, emotive, partecipative. Sono ancora queste le rappresentazioni di maschile e femminile operanti nell'immaginario occidentale?

Anche in questo caso, se la domanda si riferisce alla so-

pravvivenza di questo stereotipo nella cultura occidentale, mi sentirei di affermare che è ancora validamente operante, sia negli uomini che nelle donne. La dimostrazione di quanto questo stereotipo sia ancora vivo è data, mi sembra, dalla scarsa adesione ideologica delle donne ai miti della cosiddetta rivoluzione scientifica e tecnologica. Anche quando vi partecipano in qualità di comprimarie o di subalterne, le donne non ostentano mai l'adesione acritica e ideologica che compare nei loro colleghi maschi. I miti della razionalità e della performatività della tecnologia e della scienza sono accolti dalla maggior parte delle donne con preoccupazione e timore, proprio in nome di quel presunto loro essere « più vicine alla natura » che la cultura corrente attribuisce loro.

Eppure io credo, come in parte crede Evelyn Fox Keller, che stiano cambiando non solo le donne, ma anche il concetto di razionalità e che forse potrebbe non essere necessario, per le donne che vogliono « produrre conoscenza scientifica » assoggettarsi alle regole della razionalità come si è finora costituita. In altri termini, l'esperienza culturale e sociale (quindi non solo personale) della riproduzione deposita nel sapere delle donne delle forme di razionalità (intesa come adeguatezza delle azioni allo scopo) che sono le più moderne in senso assoluto: capacità di ragionamento indiziario e induttivo e non soltanto logico-deduttivo, capacità di rapide decisioni in condizioni di incertezza, capacità di comprensione di linguaggi simbolici non verbali, gestione flessibile delle risorse, in primo luogo del tempo, con capacità di sovrapporre attenzioni e di colloquiare con molti interlocutori alla volta. Tutto questo fa parte di una capacità di gestione della complessità che le tecniche di intelligenza artificiale, in primo luogo i sistemi esperti, si sforzano di emulare. Se questa alta capacità di gestione della complessità non ha prodotto finora dei paradigmi scientifici che potessero reggere con quelli della razionalità storicamente maschile di tipo logico-deduttivo, parcellizzato e monodirezionale, è a causa della storica separazione tra pubblico e privato, che ha confinato nell'ambito della riproduzione quelle capacità.

In questo senso possiamo dire che esistono delle forme di razionalità che sono storicamente e culturalmente maschili e altre che sono femminili. Volendo forzare le definizioni, mi sentirei di affermare che quelle maschili si sono consolidate e hanno acquisito il predominio culturale durante e con la rivoluzione industriale. Erano e sono forme di razionalità adatte a un tipo di produzione parcellizzato, serializzato, lineare nel tempo e nello spazio, formalizzato in algoritmi. Le forme della razionalità femminile hanno origine dalla collocazione storica della donna come produttrice e organizzatrice delle risorse in agricoltura e nella casa, e sembrano benissimo adatte al tipo di produzione detta post-industriale basata su molteplicità di funzioni, sovrapposizione di lavorazioni, polifunzionalità dei prodotti e dei processi, incertezza delle condizioni e rapidità di decisione. Tuttavia, finché le condizioni sociali di produzione e riproduzione della conoscenza, e quindi le forme, le strutture e i processi di ricerca scientifica e di progettazione e diffusione della tecnologia, rimangono quelle attuali, non è pensabile che le forme della razionalità femminile, anche se largamente utilizzate, assumano il loro vero valore culturale e di genere.

In molte riflessioni contemporanee sulla differenza sessuale, maschile e femminile appaiono come categorie che esistono al di là dei generi sociali che le incarnano. Ovvero sarebbero categorie ontologiche, a storiche. Quanto sono utili queste concettualizzazioni per comprendere (e modificare) la realtà?

Ipotizzare che le differenze tra maschile e femminile siano ontologiche e non storico-culturali sembra a qualunque materialista un grave equivoco. Personalmente, come materialista, ritengo che solo la concreta esperienza di vita degli esseri umani fondi ontologicamente la loro essenza, e che ciò valga anche per le differenze di genere. Tuttavia non credo che questo equivoco sia, dal punto di vista pratico-politico, così grave come può sembrare a prima vista. Siamo infatti in una fase nella quale le donne, dopo aver raggiunto la plau-

sibilità teorica della parità (cioè del diritto ad essere uguali) hanno scelto di non averne necessariamente il dovere, e quindi sottolineano la differenza. A questo punto non è tanto importante che tali differenze siano considerate originarie o indotte dall'esperienza. Oltretutto qui ritorna l'equivoco della distinzione tra natura e cultura. Tra manipolazione genetica, tecniche di condizionamento psicologico e trattamenti ormonali, non sembra che rimanga più molto di « naturale » nemmeno nella determinazione sessuale in senso biologico. Mi sembra invece importante che si rivendichi il diritto di scegliere quali differenze valorizzare e affermare, senza essere costrette a valorizzare quelle che la cultura corrente ci assegna.



Patrizia Violi / *Parlare da donna* ●●

Per superare il dualismo maschile-femminile, che vede quest'ultimo in posizione subalterna e privato di ogni propria natura specifica, bisogna immaginare/costruire/ritrovare forme di soggettività femminile non subalterna e imitativa di quella maschile. In questa direzione può essere ripensata l'opposizione che attraversa la società. È quanto sostiene l'intervistata, docente all'istituto di discipline della comunicazione dell'università di Bologna.

La cultura occidentale ha come criterio fondante una elaborazione antagonista dei due concetti di natura e cultura, che appaiono irriducibili l'uno all'altro. Su tale binomio viene poi applicata una sessuazione che tradizionalmente attribuisce il segno maschile alla cultura e il segno femminile alla natura. Quanto è ancor oggi valida questa concezione antropologica?

La cultura patriarcale classica ci ha tramandato due stereotipi sessuali che descrivono gli uomini come astratti, razionali, anaffettivi e le donne come concrete,

emotive, partecipative. Sono ancora queste le rappresentazioni di maschile e femminile operanti nell'immaginario occidentale?

In molte riflessioni contemporanee sulla differenza sessuale, maschile e femminile appaiono come categorie che esistono al di là dei generi sociali che le incarnano. Ovvero sarebbero categorie ontologiche, a-storiche. Quanto sono utili queste concettualizzazioni per comprendere (e modificare) la realtà?

Preferisco rispondere in modo unitario alle tre domande, perché mi pare che esse ruotino tutte attorno a un'unica questione, quella del dualismo che attraversa la nostra cultura e quella, connessa alla prima, delle forme in cui questo dualismo è stato categorizzato e percepito nell'opposizione maschile/femminile. Natura e cultura, sentimento e pensiero, fisis e logos, immediatezza e astrazione: entro tutte queste dicotomie è stata iscritta la dualità dei sessi, generalmente attribuendo all'una il polo del sentimento, della naturalità, della corporeità, e all'altro quello della ragione, del logos, della simbolizzazione. Le donne sembrano così prese in un'alternativa senza uscita: o negare la propria soggettività sessuata, o rimanere prigioniere di una individualità che non arriva mai a farsi forma generale.

Alternativa che a sua volta rimanda a una dicotomia di fondo i cui termini si presentano come antitetici e contrapposti: da un lato il sensibile, il pulsionale, il richiamo al materno, l'inesprimibile quindi, dall'altro il discorso del logos, dell'ordine, della ragione. Una dicotomia in cui è rimasta a volte intrappolata la riflessione stessa delle donne, quando, nell'impossibile tentativo di « dire l'indicibile », ha visto nel silenzio, nel corpo, nel sintomo, l'unica possibile verità del femminile, senza rendersi conto che in tal modo si riproponeva una logica di simmetria dove i termini opposti sono complementari e speculativi.

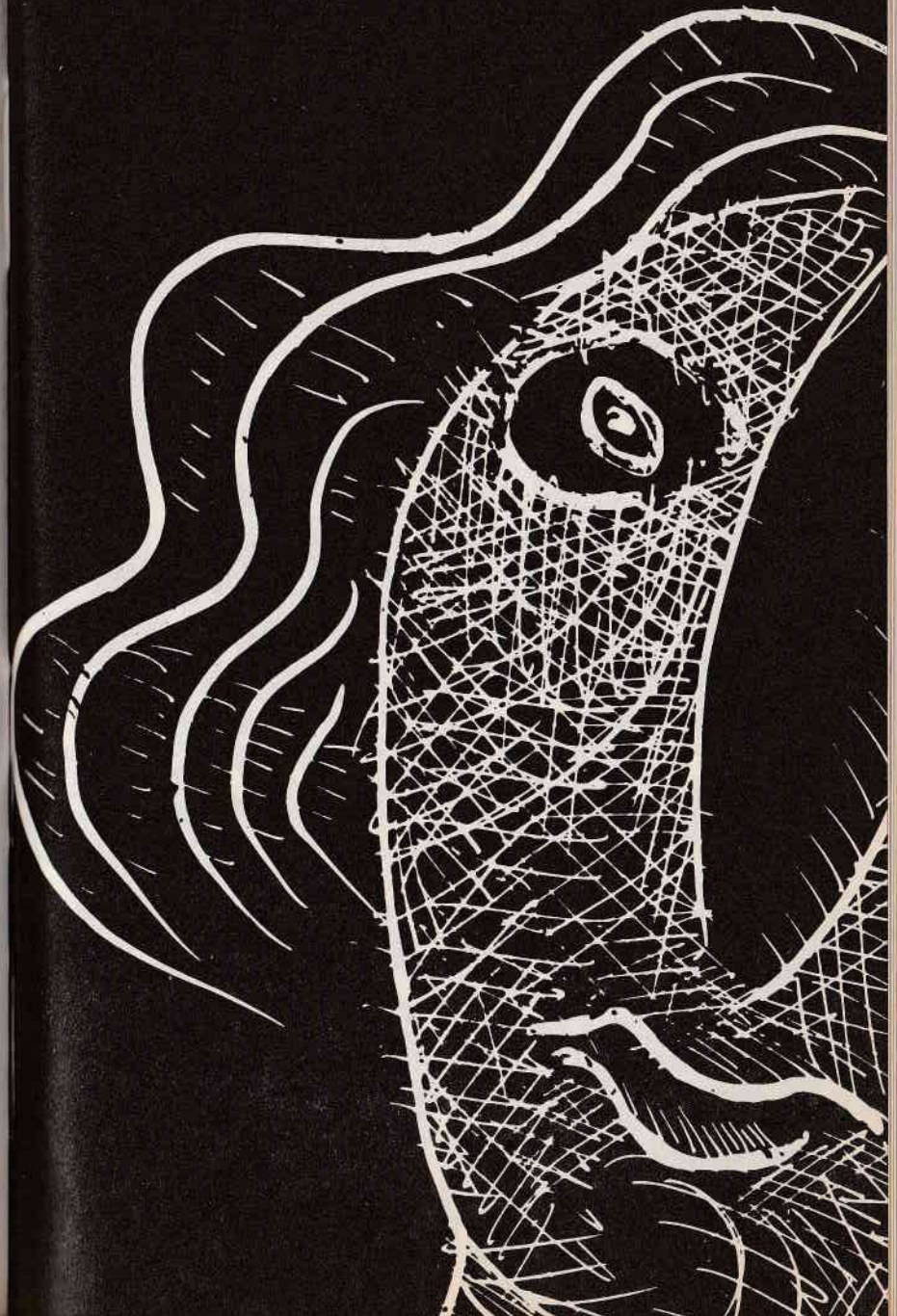
Certo uno degli obbiettivi primi della riflessione critica

che le donne hanno compiuto in questi ultimi anni in vari campi del sapere è stato proprio quello di rimettere in discussione queste dicotomie che attraversano in modo così profondo tutta la nostra cultura. E molto è stato fatto per decostruire queste false simmetrie, mostrando come esse non siano distribuibili nella demarcazione dei sessi, ma, caso mai, attraversino internamente ogni soggetto, uomo o donna. Ma questo non è ancora abbastanza. Dire infatti che il dualismo è interno al soggetto, o per lo meno al soggetto così come costituito nella nostra cultura, non è ancora sufficiente se non si aggiunge che uomini e donne non sono ugualmente posizionati rispetto a queste opzioni. I termini del problema non consistono in un'opposizione astratta fra sensibile e intelleggibile, fra sentimenti e ragione, pulsione e logos, ma nella modalità in cui, *per la donna*, queste opposizioni sono poste.

L'opposizione fra maschile e femminile è, a tutti i livelli, già strutturata secondo una polarità che vede il maschile come termine primo e il femminile come suo derivato, limite, contrapposto negativo. Identificato come il *non-maschile*, privato di ogni propria natura specifica, il femminile è posizionato nel ruolo di non-soggetto, entro un campo semantico che lo identifica con la Terra, la Madre, la Natura, la Matrice. La differenza fra i sessi è così iscritta nel sistema simbolico secondo la doppia posizionalità di soggetto e oggetto, in modo tale che *per la donna la possibilità di identificarsi con la posizione del soggetto è già bloccata*; l'identificazione è possibile solo a patto di negare la specificità del suo genere e divenire « essere umano », che si dice, per l'appunto, « uomo ».

Per uscire da questa contraddizione, io credo che il punto essenziale sia la questione del soggetto e la possibilità di immaginare/costruire/ritrovare forme per una soggettività femminile non subalterna e imitativa di quella maschile. Mi pare anche che tutta la riflessione, e il dibattito, oggi presente nella riflessione delle donne, ruoti precisamente intorno a questo problema e si ponga, in qualche maniera, un ob-

biettivo fondazionale. Sulle forme e gli esiti che l'attuale dibattito può assumere, e sulla possibilità stessa di una « fondazione » in tempi brevi, c'è certo ancora molto da discutere, e si andrebbe molto al di là dei limiti, di contenuto e di spazio, di un'intervista. Certamente però è in questa direzione che l'opposizione dualistica può essere ripensata. « O sei donna o parli-pensi » diceva Luce Irigaray. Per superare questo dualismo non basta solo « parlare ». È necessario inventare le forme che ci consentano di « parlare da donna ».



*Emanuele Amodio / Specchi
dell'in/differenza* ●●

Nella cultura occidentale, a partire dal cristianesimo, l'oppressione della donna ha sempre avuto come corollario la discriminazione degli omosessuali, ma qual è la condizione sociale dei « diversi » fra le popolazioni cosiddette primitive? Per rispondere all'interrogativo, l'autore, cooperatore internazionale che lavora da anni con gli indios dell'Amazzonia, presenta un ampio quadro dei costumi sessuali degli indigeni d'America.

In molte discussioni sulla differenza sessuale, un vuoto riguarda quei soggetti che più di altri sembrano vivere la differenza sul proprio corpo, stigmatizzati dalla visiva assenza di questa: gli omosessuali. Ovvero: in un mondo costruito sulla rigida bipolarità sessuale (e tutte le culture sembrano sussistere a partire da questa) alcuni individui sfuggono alla condizione di differenti, riproducendo in superficiale unità quello che le culture pretendono mantenere diverso. Il loro corpo diventa, salvo i casi di risolto equilibrio, un campo di battaglia in cui l'imposizione della differenza trova modo di riprodurre frammenti della bipolarità sessuale.

Riflettere sull'omosessualità da questa ottica, ci offre la doppia possibilità di approfondire il tema della differenza e,

inoltre, considerare i soggetti in/differenti con nuovi strumenti.

Se il mito platonico produce l'androgino come soluzione felice della differenza, l'omosessuale reale è costretto a una convivenza di opposti che non vorrebbe e che è costretto a subire e, non ultimo, ad accettare e amare. Ma, in questi movimenti (negazione, identificazione, frammentazione) qualcosa succede. Degli eventi nuovi si producono. Nel gioco degli specchi, l'essere degli uni si fonda sulla negazione di pochi altri. Qualcuno muore, senza libera scelta, affinché altri abbiano tranquilla vita sociale. A questa rottura dei modi classici di considerare la differenza, ne aggiungiamo un'altra relativa alla delimitazione di campo della nostra analisi. Senza cadere in facili esotismi, ma coscienti che già il tema è altro, ci riferiamo alla sessualità (culturalmente intesa) dei popoli dell'America Latina e, particolarmente, all'omosessualità che fra questi è o non riscontrabile. I motivi di questa scelta, a parte il banale fatto che da sette anni vivo con questi popoli, sono di almeno due ordini:

- poter spaziare in un panorama di società differenti fra loro e in certo qual modo omogenee, in cui il fenomeno considerato viene trattato in modi differenti: dalla repressione alla accettazione più completa. Così, la ventina di società che considereremo possono assumere la forma di un buon campione per indagare il tema
- sfatare l'opposizione complessità/semplificata in cui queste società vengono inserite (naturalmente come semplici). Di fatto, l'opposizione non funziona e queste società sono ben complesse, oltre a presentare un ventaglio di trattamento del tema più ampio di quello dell'Occidente.

Accanto a queste considerazioni di ordine metodologico il mio interesse per la sessualità delle società indigene nasce da un fatto curioso: nel contesto di una super-valutazione moderna di queste società da parte di alcuni settori delle società occidentali (accanto alla generale repressione e disprezzo locale), si tende ad attribuire a queste culture una libertà sessuale maggiore che in Occidente. Fra i gruppi gay,

questo fatto si trasforma in attribuzione di libertà omosessuale. Così, in modo strano, si realizza lo stesso fenomeno dell'epoca della Conquista: i cronisti del Cinquecento videro sodomiti in ogni angolo del Nuovo Mondo, e i gay attuali, riscoperto il loro orgoglio, chiaramente con intenzioni differenti, fanno lo stesso.

Per i *Conquistadores* (che consideravano l'omosessualità un « peccato nefando » condannato da Dio) questa attribuzione era una maniera classica di disprezzo dell'altro (gli spagnoli l'avevano usata già con successo contro arabi e negri). Più bellezza incontravano, più sodomia vedevano. In ogni caso, era questa un'ottima giustificazione per distruggere, rubare ed evangelizzare. È vero che alcuni cronisti, soprattutto in Nord America, cercarono di giustificare, comparando il comportamento degli indigeni con quello dei greci (per esempio Lafitau), mentre lo stesso Las Casas difende il Perù da tali accuse (anche se ammette alcune eccezioni) ma in generale, l'attitudine era quella di vedere « cannibali » e « sodomiti » in tutte le società incontrate e i testi dell'epoca abbondano di dati su questo tema.

Per i gay, più in Europa che in America Latina, soprattutto dopo le lotte degli anni Sessanta/Settanta, si realizza un fenomeno simile a quello dei *Conquistadores*, però di segno contrario. Alla ricerca di mondi ideali in cui collocare le proprie utopie scoprono i popoli indigeni di America Latina, soprattutto amazzonici. Questo fenomeno (che interessa anche paesi latinoamericani come il Brasile) finisce per funzionare allo stesso modo che quello prodotto dai Conquistatori: l'Altro non appare come veramente è, ma come uno specchio (non sempre deformante) sul quale proiettare propri problemi e utopie. Quale è dunque la realtà sessuale di queste culture? E, in particolare, qual'è la condizione degli omosessuali in queste società?

Problemi di definizione

Perché i Conquistatori ebbero tanta facilità nell'applicare ai popoli indigeni le loro categorie sessuali? Senza dubbio,

qualcosa colpì la loro immaginazione, per favorire la proiezione dell'immaginario sessuale tardo medioevale con tanta forza. Prima di tutto, influì l'aspetto visivo del primo contatto. La maggior parte delle popolazioni incontrate viveva nuda o quasi. Per la morale spagnola, portoghese e italiana di quei tempi stare nudo equivaleva a sesso incontrollato, cioè sessualità fuori dalla norma cristiana. D'altra parte, questi europei (soprattutto i missionari) incontrarono una serie di comportamenti fra maschi che nel contesto culturale europeo non poteva essere classificato in altro modo che come portamenti sodomiti: maschi che si accarezzavano, passeggiando mano nella mano per la foresta, giovani che dormivano insieme e abbracciati. Per Lafitau [10], unica voce in difesa, non si trattava di sodomia, ma di amicizie particolari.

Questi fatti (che continuano ripetendosi, includendo anche antropologi moderni) ci impongono una serie di distinzioni metodologiche. È vero che molti popoli indigeni dell'America Latina hanno sviluppato (o permettono) un tipo di relazione fra individui dello stesso sesso mediata dal contatto fisico e dalla tenerezza, sconosciuta alle culture occidentali, ma questa non implica necessariamente una relazione sessuale. Per questo, nella descrizione, abbiamo bisogno di mantenere chiara la distinzione fra relazione omosessuale propria, periodica o continua, e relazione omofila, senza rapporto sessuale proprio. Allo stesso modo, occorre distinguere, nella relazione omosessuale, i comportamenti che si riferiscono alla identità permanente dell'individuo, da quelli che si realizzano solo una volta nella vita, in genere per motivi rituali. Incontreremo anche casi di omosessualità vissuta solo in età giovanile e che può durare solo fino all'introduzione dell'individuo nel mondo degli adulti. Occorre tenere ben presente, infine, che ci troviamo davanti un fenomeno diffuso che, senza dubbio, non coincide con la realtà omosessuale occidentale alla quale siamo abituati. Questo vuol dire che incontreremo esempi di relazione omosessuale rituale che non hanno corrispondenti nella società europea.

Allo stesso modo, mentre nelle società occidentali troviamo situazioni di alta repressione (con aree parzialmente liberate), nel caso dei popoli di cui ci stiamo occupando, esiste una gamma molto vasta di situazioni, dato che ogni società ha risolto a suo modo il problema.

I popoli indigeni prima della conquista

Le notizie che abbiamo sulla sessualità degli indigeni americani prima e durante la Colonia, ci arrivano attraverso i cronisti e non direttamente per opera degli stessi indios. Per questo, molte di queste descrizioni sono dubbie, essendo frutto dei pregiudizi della cultura europea. Ricordiamo che streghe e sodomiti erano bruciati nell'Europa medievale. D'altra parte, abbiamo oggi la possibilità di chiarire in una certa misura questi dati, riuscendo ad avvicinarci di più alla realtà di quei secoli: dalla comparazione di testi di autori differenti, fino al confronto con dati archeologici. Nello stesso modo, e facendo molta attenzione, può essere di aiuto anche il confronto dei dati dei cronisti con altri moderni relativi ai discendenti di quei popoli.

Un esempio di confronto di dati di differente fonte può essere rappresentato dal caso Mochica del Perù. I mochica, popolo pre-incaico, sono attualmente molto conosciuti a livello mondiale per i vasi con rappresentazioni sessuali trovati in quello che fu il loro territorio. Molti di questi vasi rappresentano scene di sodomia, in generale etero-sessuale. Cieza de Leon, nella sua *Cronica del Perù* [2] descrive nel seguente modo il comportamento sessuale dei mochica:

« Siccome questi erano cattivi e viziosi, nonostante che fra di loro c'erano molte donne e alcune belle. La maggior parte di loro praticavano (secondo quanto mi hanno assicurato) pubblicamente e scopertamente il peccato nefando di sodomia, del quale dicono che molto si vantavano ».

Dalla descrizione di Cieza, che la raccoglie di seconda mano essendo ritornati in Spagna i *Conquistadores* che re-

pressero questa popolazione (Pacheco y Olmos), si apprende che la maggioranza dei maschi mochica era sodomita. L'affermazione ci sembra troppo generale; però i vasi sono lì a dimostrare che le idee mochica sul sesso erano abbastanza libere! Coloro che sottolineano il fatto che la maggioranza dei vasi riporta scene di sesso eterosessuale (anche se di sodomia), dimenticano però che i vasi hanno già, in un certo senso, subito una serie di censure. Prima di tutto dagli stessi scopritori, rappresentanti popolari del puritano Perù della prima metà di questo secolo; e, secondariamente, dagli stessi curatori dei musei, che nascondono i vasi ritenuti più pornografici (buona parte di questi reperti archeologici sono in musei e collezioni private, anche europee).

Kauffman Doig, archeologo peruviano, nel suo libro sulla sessualità degli antichi peruviani [9], dove fa riferimento quasi esclusivamente ai Chimu-Mochica, pubblica solo due riproduzioni di contenuto chiaramente omosessuale (il resto sono soprattutto scene di sodomia e fellatio etero). In ogni caso, basandoci su tutti questi riferimenti, sembra dimostrato che i mochica non disdegnavano la sodomia, inclusa quella omosessuale.

Sul Perù precolombiano Luis Valcarcel raccogliendo la notizia da vari cronisti, sostiene che anche gli Incas non si negavano tale tipo di piacere. Descrivendo la Hierodulia (prostituzione sacra), così si riferisce all'omosessualità: « altra forma di hierodulia è rappresentata dall'omosessualità sacra, praticata nei templi e nei santuari, fatto a cui si riferiscono gli storici del Perù antico » [12, p. 175]. Dopo questa affermazione e senza considerare l'evoluzione interna dell'impero incaico, questo autore aggiunge che, d'altra parte, « gli Incas bruciavano e impiccavano i sodomiti » [12]. Come si può vedere si tratta di dati leggermente contraddittori che non bastano a dimostrare il fatto. Da altre fonti, però, sappiamo che, per esempio, l'esercito incaico era accompagnato non solo da donne di compagnia, ma anche da ragazzi con la stessa funzione. Lo stesso Francisco Pizarro dice che la popolazione vicina a Coaque (nord dell'impero):

« E gente molto vigliacca e sono tutti sodomiti. Non c'è capo che non porti con se quattro o cinque paggi di buon aspetto » [8, p. 208].

Quel che sembra probabile è che ci furono epoche dell'impero incaico in cui tali pratiche furono accettate e altre in cui furono represses. Per dimostrare quest'ultima affermazione sulla repressione, possiamo citare la storia più interessante che sul tema produssero gli incas. Si tratta di un mito, forse con radici pre-incaiche, in cui si narrano le vicende dei *giganti di sant'Elena*. Il mito riporta la storia di un popolo di giganti che vivevano nel nord dell'impero (attuale Ecuador) che depredavano i villaggi incaici, disprezzandone la popolazione per le sue pratiche sessuali normali, dato che, come scrive Cieza:

« Per consiglio e spinta del maledetto demonio, praticavano gli uni con gli altri il peccato nefando della sodomia. Tanto orrendo e gravissimo; e che lo praticavano in pubblico e scopertamente, senza timore di Dio e con poca vergogna di se stessi ».

Conclude il cronista che gli abitanti di quelle terre gli raccontarono che questa popolazione di giganti fu giustamente castigata con il fuoco dal cielo, quasi una nuova Sodoma amerindiana [2, cap. 52].

L'interesse per questa storia è doppio: da un lato, è un classico esempio di mito che serve a rinforzare la morale normale (i peccatori/trasgressori sono castigati) e, dall'altro, rappresenta un esempio di notizia verificabile con dati archeologici, come nel caso mochica. Prima di tutto, dobbiamo aggiungere, a parziale difesa di Cieza de Leon, che anche altri cronisti (fra questi, Pizarro e Garcilaso) riferiscono che nella regione dei giganti (Manta e Puerto Viejo, nell'attuale Ecuador) era ampiamente praticato il « peccato nefando ». Lo stesso Las Casas, difendendo il Perù da questo tipo di accusa, non può passare sotto silenzio l'esistenza di queste pratiche in Puerto Viejo. A completare tutte queste notizie

di epoca coloniale, intervengono i ritrovamenti archeologici moderni. Afferma lo storico Wilfredo Looz che: « negli artefatti Manabita (area di Porto Viejo) trovati nelle rovine, si rappresenta senza nessun pudore dalla cruda relazione sessuale, fino alla ripugnante sodomia » [8, p. 209]. A parte il giudizio poco storico dell'autore, che però dà maggior validità al dato, è confermato che gli antichi manabiti praticavano forme molto varie di sessualità, omosessuale inclusa.

Continuando la nostra rapida descrizione in direzione nord, i popoli della foresta si prestavano particolarmente a questo tipo di accusa: vivevano quasi del tutto nudi, i maschi si dipingevano, e così via. Nella regione caraibica, troviamo notizie sui costumi sessuali dei Taironi pre-coloniali, dei quali Juan de Castellanos [4] afferma in versi:

« Sono gente fra loro tanto disonesti
che le spalle vanno poco sicure
e in qualunque luogo chiaro o scuro
si incontrano molti priapi di volume »
[4, p. 11].

Senza dubbio, incontriamo la maggior quantità di notizie su questo tema, riguardo alla regione caraibica, nella *Storia generale e naturale delle indie* di Fernandez de Oviedo che [6, libro V, cap. III] racconta come in tutta la regione era diffuso lo « sporco crimine » (*sucio crimen*) che gli abitanti non solo praticavano, ma di cui anche si vantavano, portando al collo miniature rappresentanti tali pratiche. Più che i dati (molto dubbi), quel che è interessante di Oviedo è la teoria che adduce per spiegarne la diffusione: primo, perché ai capi piace e il popolo segue il « mal esempio » e, secondo, per « il desiderio e calore libidinoso » che domina i giovani di queste regioni quando arrivano all'adolescenza. Anche per questo, aggiunge Oviedo, gli piace fare l'amore « come lo fanno le vipere » (fellatio).

Su queste notizie di epoca coloniale, non abbiamo dati archeologici che le possano o meno confermare. Però, se

confrontiamo le descrizioni di Oviedo con altre riguardanti i popoli indigeni attuali della stessa regione, possiamo relativizzare le sue affermazioni. Di fatto, sembra che questo cronista finì per generalizzare i costumi di alcuni popoli a tutti gli altri. Fra i popoli indigeni caraibici attuali, in realtà, ci sono popoli fra cui l'omosessualità è accettata e altri dove non lo è assolutamente. Inoltre, in alcuni di questi (come per esempio i Cuna) incontriamo elementi di amicizia omofila che può far pensare a pratiche omosessuali.

Completiamo questa rapida rassegna, facendo riferimento agli Atzechi del Centroamerica. Qui la confusione dei cronisti è totale: frate Bernardino de Sahagun dice che il « some-tico » (sodomita) era considerato « nefando e detestabile, degno di scherzi e di risa della gente » [7, libro X, cap. II]; smentito da Bernal Diaz del Castillo, per cui gli indios « erano la maggioranza sodomiti, specialmente quelli che vivevano nella costa e terra calda; e lo facevano di tal modo che andavano vestiti con abiti femminili anche ragazzi che guadagnavano in quel diabolico e abominevole vizio » [5, cap. 207].

Come si può vedere, la non concordanza di dati qui riguarda due cronisti contemporanei e che parlano dello stesso popolo. Dimostrazione migliore non possiamo trovare del processo di proiezione che i cronisti mettevano in atto nel descrivere i popoli incontrati (sarebbe interessante sapere chi dei due era omosessuale: quello che la attribuisce o quello che la nega). Su questa contraddizione di dati, vale quello che dice Cardin: « Probabilmente, né gli Atzechi erano tanto sodomiti come pretende Diaz de Castillo, né aborrivano tanto il vizio nefando come dice il francescano » [1, p. 152].

I popoli indigeni attuali

Ci troviamo di fronte a molti dati che, però, incontriamo sparsi in centinaia di testi, non esistendo opere specifiche sulla sessualità dei popoli indigeni dell'America Latina. Fa in parte eccezione l'antologia *Guerrigieri, sciamani e travestiti*, di Alberto Cardin, che però si riferisce a tutto il mondo,

catalogando casi anche molto diversi di devianza sessuale sotto la categoria di « omosessualità esotica ». Così, l'unica possibilità di studio che abbiamo è data dai testi che già esistono e, naturalmente, dall'indagine diretta.

Prima di riferire alcuni casi che ci diano un'idea globale del fenomeno, ci sembra importante notare che, in maniera più o meno profonda, tutti i popoli indigeni contemplanò il problema dell'omosessualità. In molti casi si tratta di riferimenti nell'ambito mitico: per esempio, miti che alludono a comportamenti ambigui di eroi culturali. In altri casi, il riferimento ha valore normativo: la storia mitica serve a riaffermare la norma sessuale di tipo etero. A questo proposito, si possono citare gli Shuar dell'Ecuador, fra cui troviamo un mito che narra di un uomo trasformato in scimmia, dopo aver avuto relazioni omosessuali. Il mito serve per condannare una pratica non accettata dal gruppo.

Accanto a questi riferimenti generici, occorre occuparsi di quelle società che accettano, in un modo o nell'altro, le pratiche omosessuali. Chiaramente, anche in questo caso troviamo giustificazioni mitiche che dimostrano la bontà di questi comportamenti.

Passiamo a considerare una prima figura di omosessuale di cui molto si parla nella letteratura antropologica: il *bardache*. Questo nome viene attribuito, in antropologia, a un uomo che rimane nel mondo delle donne e si comporta come queste. In generale è un omosessuale e, dipendendo dalla società in cui vive, può anche sposarsi (naturalmente, con un uomo). Molte società indigene dell'America hanno ritagliato uno spazio sociale e culturale per questa inversione maschile. Di donne omosessuali poco o niente si parla. Non abbiamo notizia di *bardache* femminili, a parte forse la fantasia europea delle donne guerriere, collocate per ultima in Amazonia (fino alla fine del secolo scorso, viaggiatori/etnografi come Coudreau, ancora dichiaravano la loro delusione per non averle incontrate).

Fra i popoli indigeni in cui troviamo l'istituzione del *bardache*, possiamo citare i Taurepang (Brasile), i Tupinam-

bà (Brasile), i Guaicurù (Chaco), i Lache e in generale gli indios Araucani, Canelos (Ecuador). Ragioni di spazio non ci permettono di continuare la lista di questi popoli (abbastanza lunga). Per tutti, come approfondimento, possiamo citare la descrizione che del *bardache* fa Métraux:

« I *bardache* erano molto comuni tra gli Mbya. Vivevano e parlavano come le donne, sostenevano di avere le mestruazioni e realizzavano lavori femminili. Erano considerati come le prostitute del villaggio » [11, p. 197].

Quest'ultima affermazione ci sembra una generalizzazione inaccettabile e da altre fonti sappiamo che non sempre erano considerati in questo modo [3]. Lo stesso Métraux, riferendosi ai Lache e agli Arawak descrive i *bardache* come pubblicamente riconosciuti e rispettati, con la possibilità di sposarsi e di essere seppelliti come donne. Di quest'ultimo popolo dice anche che le donne che avevano dato alla luce cinque maschi consecutivi, avevano la possibilità di allevare uno di essi come bambina.

L'ambito sociale indigeno che sembra avere più relazione con comportamenti omosessuali è senza dubbio quello dello sciamanismo (usiamo il termine anche come sinonimo di *curanderismo*, in generale). È questo uno degli ambiti sociali e culturali più importanti delle società indigene in America Latina. Lo sciamano è la memoria storica del gruppo e il suo centro culturale; il suo medico e, in certo qual modo, il suo sacerdote. Fra queste figure, incontriamo ampiamente diffusa una caratterizzazione omosessuale dell'identità. Anzi, possiamo arrivare alla conclusione che, tra le caratteristiche che permettono di scegliere il futuro sciamano (caratteristiche « straordinarie »), il sospetto di omosessualità è una delle più importanti.

Ci sembra opportuno citare che l'unico contesto, per lo meno di nostra conoscenza, in cui incontriamo qualche riferimento all'omosessualità femminile è quello dello sciamanismo. In alcune società incontriamo donne che assumono il ruolo di sciamano e alcuni di questi casi includono una

identità omosessuale. Uno dei casi più chiari di questo tipo di caratterizzazione dello sciamanismo femminile riguarda gli araucani.

La mancanza di dati sulla presenza di omosessualità femminile fra i popoli indigeni dell'America Latina, impone due riflessioni:

- La mancanza di dati nella letteratura antropologica è dovuta alla mancanza del fenomeno tra questi popoli?
- La mancanza di dati è dovuta alla miopia degli antropologi (o alla loro morale)? In questo caso diventa molto importante il fatto che generalmente gli antropologi sono maschi (e quando sono donne non sembrano ufficialmente interessate).

Questi problemi rimangono aperti e solo la ricerca sul campo può darci delle risposte. In ogni caso, vale la pena sottolineare che gli antropologi sembrano poco interessati a questo tipo di problemi, sia perché li considerano secondari, sia per non toccare temi relativamente scabrosi (è difficile trovare finanziamenti per questo tipo di ricerche). Basti pensare, per fare un esempio, che solo negli ultimi anni si sono moltiplicate le ricerche sul parto, considerato da molti un tabù.

Gli spazi dell'omosessualità

I dati che abbiamo brevemente riportato, ci impongono due tipi di riflessione: una relativa all'attribuzione di omosessualità e, l'altra, sul posto occupato e la funzione realizzata dall'omosessuale nelle società considerate.

Riguardo al primo tema, è fuor di dubbio che l'attribuzione di devianza, correlata con quella di stregoneria, serve egregiamente ai colonizzatori per giustificare la conquista. Però, il fatto che la stessa attribuzione (anche quella di stregoneria), di segno opposto, la ritroviamo anche in contemporanei senza pretese di conquista, ci impone un ampliamento delle motivazioni che vi possono essere alla base. Prima di tutto, l'altro in quanto fantasmaticamente costruito differente da noi, possiede caratteristiche anormali a spec-

chio della nostra normalità. Questa differenza è costruita in blocco e non prevede molte differenziazioni interne. Così, là dove l'attributore si autopercepisce bello, l'altro viene assunto come brutto, mostruoso; all'auto-attribuzione di alto, corrisponderà una attribuzione di basso e così via. Ovvero, a una natura organizzata se ne oppone un'altra selvaggia: gente senza testa, con un piede solo, mezzi umani e mezzi vegetali, animali con le mani. I bestiari medievali sono pieni di questi incubi della ragione europea.

Così, accanto all'attribuzione di cannibalismo e di stregoneria, quella di sodomia si produce con estrema facilità. Questo stesso processo, in certo qual modo, si realizza anche quando gli attributori di caratteristiche non hanno intenzioni distruttive, anzi. Dal buon selvaggio di Rousseau, ad alcuni personaggi indigeni dell'opera di Sade al don Juan di Castaneda, la sessualità di questa gente lontana viene considerata differente dalla propria e, di conseguenza, più libera. Ma che i selvaggi siano considerati diavoli o angeli poco cambia, è l'umanità che viene loro negata.

Da premesse differenti, gli europei attribuiscono in/differenziazione sessuale che, per alcuni, è indice di una condizione bestiale o, peggio, di decadimento morale; per altri, invece, è immagine di una società felice da cui gli europei sarebbero ormai irrimediabilmente esclusi. Risulta chiara la derivazione di questo ultimo atteggiamento dal mito biblico dell'espulsione dal paradiso terrestre. Nel mito, la sessualità differenziata nasce dal peccato, in opposizione a una presunta condizione in/differenziata primigenia (che diventa fra i cattolici assenza di sessualità). Una riprova storica l'abbiamo nell'attribuzione di caratteristiche edeniche agli abitanti del nuovo mondo, da parte di una minoranza dei conquistatori. Per esempio, per molti versi, è questo il caso dei Gesuiti in Paraguay nei primi anni della conquista.

Dopo questo tentativo di spiegare l'attribuzione di omosessualità, un discorso a parte va fatto sulla sessualità reale di queste popolazioni che, sembra inutile dirlo, ha poco a che vedere con le fantasie proiettate degli europei. Come era

prevedibile, buona parte delle attribuzioni di libertà erano prodotte soprattutto dalla nudità che questi selvaggi esibivano. In realtà, queste società fondano sulla differenza sessuale, organizzata culturalmente, tutta la loro esistenza; e la loro sessualità è tanto simile alla nostra da far diventare banale questa stessa affermazione. Oltretutto, in quanto società segmentarie basate sulle strutture di parentela, la relazione uomo/donna è tanto controllata e minutamente organizzata da costituire quasi (a una percezione occidentale) un ambito di non-libertà dell'individuo. Basta pensare alle rigide proibizioni dell'incesto, che può estendersi anche a parenti acquisiti e lontani, o alla predisposizione automatica dei matrimoni. In questo senso, lo stesso innamoramento sembra essere più un'invenzione occidentale che un fatto universale.

Dopo aver tentato di sfatare un mito occorre sottolineare che qualcosa di diverso succede in queste società, tanto da servire alle costruzioni fantasmatiche dell'Occidente. Dai dati emerge una differente immagine dell'uomo (e della donna, fra parentesi, perché su di lei i dati sono pochi); questi uomini che sembrano non lavorare molto, che passano ore e ore a dipingersi o a ornarsi di piume fra i capelli, che passeggiano mano nella mano o, colmo dei colmi, dormono abbracciati, questi uomini incarnano un ideale di virilità differente che, agli occhi occidentali, si colora di tradimento all'identità maschile (quella occidentale, pensata universale). Dai casi descritti, però, abbiamo visto che questa diversità non necessariamente produce comportamenti omosessuali. Certo, in qualcosa influisce, posto che è fra queste società che incontriamo esempi di omosessualità accettata.

Sembrirebbe, cioè, che a una differente immagine dell'uomo e della donna corrisponda una diversa organizzazione sia della differenza sessuale, che della stessa in/differenziazione. Ovvero: la relazione fra differenti sessuali, qui non sembra innescare necessariamente rapporti di subordinazione. Gli ambiti di influenza sembrano ben distribuiti e raramente si può parlare di repressione di un sesso sull'altro.

In questa situazione, che conferma la coesistenza di omosessualità e importanza delle donne, si producono fenomeni di non accettazione del ruolo sessuale che, invece di essere repressi, sono accettati dal gruppo. In molti casi, se un ragazzo rifiuta di attraversare il rituale di iniziazione che lo integrerà nel mondo degli uomini, può rimanere nell'ambito femminile ed essere considerato a tutti gli effetti una donna. Nelle società in cui questo è possibile, l'accettazione si può dare perché la differenza sessuale su cui è poggiata la società, non si basa sulla differenza biologica, ma su quella comportamentale. Si è uomini o donne, non perché si hanno un certo tipo di genitali, bensì perché ci si comporta in un modo o nell'altro (secondo le caratteristiche che quella data società attribuisce all'uomo e alla donna).

Ben più problematica ci sembra l'individuazione dei motivi per cui molte società, invece di imporre la differenziazione più o meno rigida a livello comportamentale, favoriscono il mantenimento dell'ambiguità di comportamento e ruolo. È il caso soprattutto degli sciamani che, in grado differente, sembrano partecipare in gran parte alcune caratteristiche omosessuali. Questo comportamento può essere spiegato a due livelli:

- In una società fondata sulla differenza sessuale (anche se comportamentale), l'omosessuale è un individuo la cui socializzazione primaria non ha funzionato bene. Egli, in certo qual modo, non si è identificato in tutto o in parte, con uno dei genitori. Questo incidente di percorso nella storia dell'individuo genera una condizione temporale di identità non definita e, quindi, una personalità relativamente labile. Questo stato può essere considerato come ottimale per la professione sciamanica, in quanto permette una relativa facilità all'apprendimento delle tecniche della trance, fondamentale in questo tipo di attività (non a caso si parla di *isteria sciamanica*).
- In maniera propria, l'omosessualità è un fenomeno strutturalmente vicino alla professione sciamanica. In tutti e due i casi, infatti, si tratta di una condizione che ondeg-

gia, partecipa, fra mondi differenti. L'omosessuale si colloca fra mondo maschile e mondo femminile, mentre lo sciamano, per il tipo di attività curativa che svolge, è un mediatore fra il mondo degli uomini e quello degli spiriti: sta fra la vita e la morte. Così, proprio per questo stare in mezzo, l'omosessuale è un buon soggetto per la professione sciamanica (per cui si capisce il caso di quelle società che, in mancanza di in/differenti naturalmente prodotti obbligano qualcuno all'ambiguità).

Senza dubbio, i margini permessi dall'ambiguità sessuale implicano una contropartita: lo sciamano, in quanto partecipa dell'ambiguità del sacro, è separato dal fluire normale delle relazioni (questo, almeno, quando esercita il ruolo), fino a far paura per le sue frequentazioni con gli altri mondi. Qui, come altrove, la normalità della differenza è chiaramente rinforzata dalla separatezza dell'ambiguo. La necessità dell'altro in/differente, si equilibra con la paura dell'ambiguità, specchio di un possibile disordine, creando uno spazio in cui la differenza può darsi senza necessità di esplicite repressioni.

I casi di repressione dell'omosessualità in alcune di queste società, fanno nascere dei dubbi. Per esempio, il riferimento alla repressione nella società incaica ci farebbe pensare a una correlazione diretta con la stratificazione della società in gruppi di potere su basi non sessuali. La differenza sessuale verrebbe così sostituita da altri fattori, come il sangue o la ricchezza. Ricordando, però, il caso shuar (l'omosessuale trasformato in scimmia) sentiamo l'insufficienza di una tale ipotesi. Forse, dopo aver fatto discorsi generali, giustificati dalla necessità di porre il problema, occorre ritornare a ogni singola società e ai modi particolari di organizzare la differenza sessuale. Siamo infatti convinti, con Alberto Cardin, che « le società, in generale, inclusa la nostra, accettano o rifiutano l'omosessualità nella misura in cui possono categorizzarla; e in questa stessa misura l'omosessualità smette di essere un problema importante, per convertirsi in un semplice caso fra i problemi di categoriz-

zazione dell'immaginario sessuale, che organizza in ogni società il campo fungibile e categorizzabile dei comportamenti simbolici » [1, p. 49].

Riferimenti bibliografici

1. Alberto CARDIN, *Guerreros, chamanes y travestis*, Tusquets, Barcellona, 1984.
2. CIEZA DE LEON, *Cronica del Perú*, 1553.
3. Pierre CLASTRES, *Cronaca di una tribù*, Feltrinelli, Milano, 1984.
4. Juan De CASTELLANOS, *Varones ilustres de India*, 1577.
5. Bernal Diaz DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 1605.
6. Fernandez DE OVIEDO, *Historia general y natural de las Indias*, 1535.
7. Bernardino DE SAHAGUN, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 1600.
8. E. ESTRELA, *Estudios de salud mental*, Quito, 1982.
9. F. KAUFFMAN-DOIG, *La sexualidad de los antiguos peruanos*, Lima, 1974.
10. J.K. LAFITAU, *Moeurs des sauvages américains comparés aux mœurs de premiers temps*, 1722.
11. Alfred METRAUX, *Religioni e riti magici indiani dell'America meridionale*, Il Saggiatore, Milano, 1981.
12. L.E. VALCARCEL, *Notas sobre lo magico-religioso*, in *Letras*, Lima, 1953.



*Harold Barclay / L'avversario
è il dominio* ●
●

La lettura antropologica delle relazioni tra maschio e femmina permette di sfatare molti luoghi comuni sulle tendenze innate nei generi e soprattutto mette in luce il fatto che le moderne società possono includere l'eguaglianza sessuale tra le loro modalità di funzionamento, perché questa non necessariamente comporta la destrutturazione del potere politico statale, luogo principale della riproduzione di gerarchie. Lo sostiene l'autore di People without government (Londra, 1982) e docente di antropologia all'università di Edmonton in Canada.

Fino a vent'anni fa, gran parte della ricerca antropologica era condotta da uomini. Non c'è nulla di intrinsecamente sbagliato nei ricercatori maschi, ma certo è superfluo rilevare oggi che i ricercatori maschi vengono da una società a dominio maschile e pertanto sono così imbevuti di preconcetti maschili verso il mondo, che molti non ne sono assolutamente coscienti e non si rendono conto di come ciò distorca le loro osservazioni, spesso in modo insidioso.

Gli antropologi riconoscono già da tempo l'importanza delle distorsioni indotte dall'etnocentrismo, ma solo recentemente hanno preso coscienza dei preconcetti sessuali. È spesso implicito nella gran parte della ricerca antropologica che ciò che gli uomini fanno è in qualche modo più importante di ciò che fanno le donne: gli uomini si muovono nel campo della politica della comunità, mentre le donne si limitano a starsene a casa ad accudire ai bambini. Nelle società umane esiste una sub-cultura che si identifica con ciascun sesso. L'antropologo maschio ha sempre avuto più facilmente accesso a quella del suo stesso sesso e l'ha invariabilmente presentata come la cultura dell'intera società. Penso si possa tranquillamente dire che una donna antropologa può lavorare più liberamente e con maggior successo fra gli uomini di una determinata società di quanto un antropologo maschio possa fare tra le donne. È certamente preferibile avere due ricercatori, un maschio e una femmina, che lavorino in una stessa comunità. In sostanza, il riconoscimento del problema da parte degli antropologi e l'accesso di un maggior numero di donne a questa disciplina sta migliorando la situazione. A dire il vero oggi una buona parte degli antropologi sono donne e pare che negli Stati Uniti lo sia anche più della metà.

Il corpo centrale di questo scritto è dedicato ad alcuni dei contributi dell'antropologia alle relazioni tra generi. Vorrei inoltre riferirmi a certe idee che sono state avanzate da una parte del movimento femminista, idee che potremmo definire miti matriarcali. Sono pienamente convinto che l'umanità dovrebbe essere mobilitata nella lotta contro il dominio, ovunque e comunque esso si manifesti. Troppo spesso il femminismo, inteso come movimento sociale, si è pericolosamente avvicinato a un tipo di sciovinismo che non è altro che l'immagine speculare del dominio maschile. Questo sciovinismo si è avvalso di alcune idee tratte dall'etnologia e dall'archeologia per convalidare una nozione di preminenza e di priorità femminile. Ritengo pertanto appropriato iniziare con una critica a queste argomentazioni.

Divinità femminili

Abbiamo recentemente assistito a un certo revival di idee che apparentemente si rifanno a Bachofen [1]. Queste idee presuppongono che le forme più arcaiche di religione si fossero formate attorno a divinità femminili. Recentemente ho letto un nuovo libro (di cui purtroppo non ho annotato il titolo) che tratta delle divinità femminili come perno della religione più antica. Ora è certo che nel tardo periodo paleolitico superiore, in Europa, ci fossero numerose figure femminili spesso chiamate *Veneri*. Queste immagini hanno la caratteristica di mancare dei tratti del viso e di mettere in mostra grandi seni e grandi ventri, per cui sono state interpretate come simboli di fertilità e come prova di un culto religioso nel quale la donna, simbolo della fertilità, era l'oggetto centrale dell'adorazione. Alcuni ritengono che le *Veneri* siano l'evidenza di una sequenza evolutiva universale che porta le divinità femminili a essere più tardi usurpate dalle divinità maschili, presumibilmente in parallelo con una trasformazione dal matriarcato al patriarcato. Ma noi non abbiamo modo di conoscere il contenuto specifico dell'ideologia e dei rituali di tali antichi culti di Venere, né il posto da loro occupato nel sistema religioso globale dell'epoca. Inoltre, tali culti avevano una distribuzione geografica limitata e apparentemente non esistevano in Africa né in Asia, ma ciò che più importa è che non rappresentano la prima forma di espressione religiosa. L'attuale documentazione archeologica sulla religione ci porta a *Neanderthal*, ora riconosciuto come razza arcaica della specie *Homo sapiens* vissuta da 100mila a 40mila anni fa circa. Si sa pochissimo delle credenze religiose di questo popolo, ma non c'è traccia di divinità femminili o di riti di adorazione del femminile in nessuna forma. Sappiamo che i morti normalmente venivano sepolti, a volte con oggetti come attrezzi, corna o teschi d'orso. Pare che alcuni Neanderthal praticassero una forma di cannibalismo cerimoniale. La copiosità dei teschi d'orso e la loro sistemazione in luoghi diversi suggerisce un diffuso culto dell'orso.

L'unica conclusione che si può trarre su questo argomento è quella da tempo riconosciuta: non esiste monopolio maschile sullo status divino. Ci sono state e ci sono nel mondo divinità maschili e divinità femminili. Le società patrilineari e patriarcali danno la priorità a dei maschili. Ma nessuno può dire che la venerazione delle dee sia la religione più antica, neanche in senso relativo. Una sequenza evolutiva universale che porti da una religione orientata al femminile a una religione orientata al maschile è solamente un mito, così come lo è l'idea di uno stadio originale universale di matriarcato.

Matriarcato e matrilinearità

Si è a lungo sostenuto che la matrilinearità sia la più antica forma di organizzazione sociale umana. Si tratta di una variazione sul tema (trattato in special modo da Bachofen, nel diciannovesimo secolo) che individua nello stadio originale della società umana la *promiscuità*, seguita dalla matrilinearità e poi dalla patrilinearità. I sostenitori della priorità della matrilinearità invariabilmente la confondono con il matriarcato. Ma matrilinearità significa riconoscimento della discendenza attraverso una linea femminile e eredità dei diritti e delle proprietà attraverso la medesima; matriarcato significa dominazione femminile, governo delle donne. Coloro che identificano matrilinearità con matriarcato e che sostengono che in qualche modo questa sarebbe la forma più originale di organizzazione sociale umana, poi usurpata dagli uomini, essenzialmente guardano in modo nostalgico a un'epoca fantastica, in cui presumibilmente le donne comandavano sugli uomini. In altre parole ritengo che questo punto di vista troppo frequentemente sottenda dei preconcetti sessisti anti-maschili.

Non esistono prove che il matriarcato, o governo delle donne, sia mai esistito in alcun luogo. Certamente, tra le società matrilineari conosciute non esistono matriarcati e coloro che tendono a stabilire un parallelo tra le due cose debbono avere una ben scarsa conoscenza reale di come le

società matrilineari operino. In quelle società matrilineari in cui lo schema di residenza matrimoniale richiede che lo sposo viva nella casa della madre della sposa (residenza matrilocale) ci si avvicina a un'eguaglianza fra i sessi. In queste condizioni residenziali gli uomini sposati sono sempre degli *outsiders*, mentre le donne sono un gruppo fortemente unito di parenti sistemate nella loro casa. Esse acquisiscono un certo tipo di comando per diritto di priorità e di occupazione. Ciò non significa necessariamente che le donne prevalgano sugli uomini in tutti i campi della vita sociale. Non si può generalizzare, ma pare che spesso in questo tipo di società matrilineari-matrilocali le donne abbiano il sopravvento per quanto riguarda l'andamento della casa e il matrilinearità, mentre negli affari generali della comunità e nelle questioni religiose importanti siano più influenti gli uomini imparentati matrilinearmente.

Gli indiani Irochesi dello stato di New York, negli Usa, erano probabilmente, fra tutte le società matrilineari-matrilocali, i più egualitari nelle relazioni sessuali. « Un marito non ha autorità su sua moglie. Una donna, sollecitata dallo sposo a fare qualcosa che andava contro la sua volontà rispose: "Io sono padrona di me stessa. Faccio quel che voglio; e tu fa' quel che vuoi". La moglie gode di diritti di proprietà strettamente indipendenti ed è la sola a esercitare autorità sui bambini. È lei la padrona dell'appartamento nella lunga casa occupata dalla famiglia e il marito va sempre a vivere con là moglie e la sua presenza in casa è solo tacitamente tollerata » [2].

Il matrilinearità irochese che comprendeva le donne imparentate matrilinearmente in un'unica « lunga casa » era amministrato da una donna anziana del gruppo. Un certo numero di questi lignaggi costituiva un clan, che, a sua volta, sottostava a un gruppo di capi e a un consiglio in cui sedevano sia uomini che donne. Ciascuna delle cinque tribù irochesi aveva il suo consiglio dei capi, provenienti dai membri dei clan, e per tutti gli irochesi esisteva poi un consiglio supremo di cinquanta capi. Questi capi erano sem-

pre uomini, ma erano nominati da un'assemblea di donne. Inoltre, sia agli uomini che alle donne era consentito partecipare alle discussioni coi capi, sia alle riunioni consigliari tribali che a quelle generali di tutti gli irochesi.

Per quel che riguarda gli irochesi bisogna notare come i livelli più locali di integrazione sociale (famiglia e matrilineaggio) siano controllati principalmente dalle donne. Queste istituzioni sono quelle che più si avvicinano al matriarcato. Ma nelle unità sociali di cui queste unità minori fanno parte, e con l'istituzione ultima integrativa dell'intera società, gli uomini prendono il predominio. La maggior parte delle altre società matrilineari-matrilocali non sono così sessualmente egualitarie come quella degli irochesi.

Un numero considerevole di società matrilineari non pratica la residenza matrilocale. George Murdock osservò che, delle ventisette società matrilineari da lui studiate, tredici avevano residenza matrilocale mentre sei avevano residenza nella casa dello zio (quando una coppia sposata vive con il fratello della madre dello sposo). Sei erano patrilocali e due matri-patrilocali (quando a un breve periodo iniziale di residenza matrilocale segue una residenza patrilocale permanente). Perciò in più della metà dei casi di matrilinearità la residenza è associata a una famiglia orientata al maschile. Questo suggerisce che la matrilinearità non sia una forma estremamente stabile di organizzazione sociale, perché mentre la discendenza segue la linea femminile, gli uomini premono per estendere la loro influenza. La residenza nella casa dello zio è infatti una soluzione all'opposizione dialettica fra matrilinearità e mascolinità poiché preserva la prima mentre assicura il predominio di un gruppo di maschi imparentati attraverso le femmine. Un grande numero, se non la maggioranza, di società della cosiddetta fascia matrilineare dell'Africa centrale del sud pratica questo tipo di residenza. Questo consente a un gruppo di maschi imparentati per via matrilineare di rimanere nel villaggio materno e quindi di mantenere una stretta sorveglianza sulle terre di proprietà del gruppo matrilineare.

Nei casi in cui la residenza patrilocale o neolocale si abbina alla discendenza matrilineare, la famiglia cade sotto il controllo di uomini non imparentati matrilinearmente. Questa situazione spesso conduce a una trasformazione nel riconoscimento della discendenza bilaterale non-diretta né patrilinare.

Per riassumere, una società matrilineare può favorire una maggior eguaglianza fra maschi e femmine specialmente quando pratica la residenza matrilocale; l'importanza del ruolo della donna è maggiormente evidenziato e in alcuni casi è caratterizzato da una preminenza femminile ai livelli più locali dell'integrazione sociale. A livelli più ampi gli uomini vengono alla ribalta e tendono a prevalere. E nelle società matrilineari che praticano altre forme di schemi di residenza, questi tendono a dare preminenza agli uomini.

La mia ipotesi è però che l'asimmetria sessuale sia meno pronunciata in quelle società che non hanno un principio unilineare di discendenza e sono bilaterali. La società pigmea delle foreste tropicali africane è notevole per la sua organizzazione sociale egualitaria e anarchica. Non c'è un sistema unilineare di discendenza e neppure molti averi. Le donne partecipano liberamente ai dibattiti della comunità come eguali degli uomini ed evidenziano chiaramente la loro eguaglianza con i mariti nel governo della famiglia. Persino le moderne società occidentali, che sono anch'esse non-lineari, ma dove la proprietà è di enorme importanza, tollerano oggi una maggior eguaglianza sessuale della gran parte delle società matrilineari.

La matrilinearità è la forma più antica di organizzazione sociale umana o ha preceduto dovunque la patrilinearità? La teoria dell'evoluzione del diciannovesimo secolo sosteneva che tutte le società si sono evolute da uno stato originale di promiscuità, seguito da una condizione di matrilinearità universale, e dalla vittoria finale del maschio con la patrilinearità. Allo stato attuale delle nostre conoscenze non esiste evidenza alcuna di uno stadio di promiscuità nella storia delle popolazioni umane o umanoidi acculturate. Tutte le

culture conosciute avevano meccanismi di controllo sociale; il sesso e le relazioni di parentela in particolare sono sempre state oggetto di attenta definizione, anche se le definizioni di alcuni possono apparire promiscue ad altri. La matrilinearità sembra essere sorta contemporaneamente all'affermarsi dell'orticoltura come fonte principale di sussistenza, all'incirca dieci o dodicimila anni fa. Molto verosimilmente le prime a occuparsi di orticoltura furono le donne, trasferendo la loro precedente pratica di raccolta di semi e piante all'attività orticolturale. In questa situazione gli orti sarebbero stati tramandati di madre in figlia e ci sarebbe stata discendenza matrilineare, in modo particolare quando gli orti cominciarono a diventare fonti importanti di sostentamento. E man mano che cresceva l'importanza dell'orticoltura si estendeva la pratica della residenza matrilocale poiché la residenza familiare doveva essere situata vicino alla maggior fonte di ricchezza: l'orto della donna. Però, quando l'orticoltura si trasformò in agricoltura, dove c'è coltivazione estensiva di campi permanenti con l'uso di animali da tiro e dove intere popolazioni sono totalmente sostenute da modalità di produzione agricoli, il ruolo dell'uomo divenne più importante. Gli uomini usurparono le donne, prendendo il comando dei campi e istituendo la patrilinearità. Non si può però dire che ciò sia universalmente vero: molte società non furono mai matrilineari e non poche furono prima patrilineari e si trasformarono poi in matrilineari. Ma prima di qualunque forma di dipendenza dall'allevamento di piante e animali esisteva il modo di produzione della caccia e della raccolta, che ha caratterizzato le società umane per circa due milioni di anni e che in alcuni territori isolati del globo è sopravvissuta fino a non molto tempo fa. Lo schema di organizzazione sociale tipico di queste società è quello che è stato definito banda patrilocale. Si tratta di un piccolo gruppo composto dai dieci ai cinquanta individui che si muovono insieme e sfruttano un territorio comune. Il gruppo si raccoglie attorno a un centro di uomini fra loro imparentati, per lo più padri e figli. È detto patrilocale per-

ché l'uso comune è per l'uomo di rimanere nella banda del padre e di portare sua moglie con sé da un'altra banda. Questo, si suggerisce, deriva dal fatto che, per qualche ragione, la caccia è considerata di primaria importanza e un uomo, il cacciatore, allevato in un certo territorio, lo conoscerà meglio e avrà quindi più successo lì che in un territorio estraneo.

Nonostante l'enfasi paterna queste società non sono patrilineari, ma non-lineari come nella moderna società occidentale. Né i consanguinei del padre né quelli della madre acquisiscono uno status di monopolio. Sono bilaterali, perché entrambi i lati della famiglia sono visti come più o meno simili. Perciò i termini di riferimento di consanguineità sono gli stessi per i due lati della famiglia: il termine zio definisce sia il fratello del padre che quello della madre. Zia significa sia la sorella del padre che quella della madre e cugino è il figlio di chiunque di loro (non tutti i gruppi di caccia e raccolta usano questo tipo di terminologia. Questo è solo un *esempio* di bilateralità piuttosto diffuso).

Da quel che sappiamo sulle società di caccia e raccolta parrebbe che la più antica forma di organizzazione sociale umana sia qualche tipo di banda non-lineare, bilaterale. Al tempo stesso è interessante notare che il sistema di parentela non-lineare delle società occidentali nacque da un precedente sistema patrilineare durato per il primo millennio dell'era cristiana.

Patriarcato e patrilinearità

La gran parte della popolazione mondiale vive oggi in società di tipo patriarcale e patrilineare (Cina, Sudovest asiatico, la maggior parte dell'India e dell'Africa e gran parte del Sudest asiatico). Queste società sono particolarmente legate all'agricoltura, a una dicotomia fra rurale e urbano, allo stato centralizzato, alle classi sociali e a sistemi religiosi gerarchici. In breve si potrebbe dire che la quasi totalità delle forme di dominazione sono raccolte sotto lo stesso tetto. Come questa situazione abbia potuto realizzarsi

e soprattutto come abbia potuto nascere da una società originaria molto più egualitaria è una di quelle domande che probabilmente non troveranno mai una risposta. Engels naturalmente ne incolpava l'enorme aumento di importanza della proprietà privata anche se non è chiaro come si arrivi da una società con caratteristiche egualitarie a una società di dominio e di possesso. Per cercare di spiegare questo processo altri hanno messo l'accento sulla crescente importanza, nelle società più semplici ed egualitarie, del ruolo di uomini importanti come centro di redistribuzione dei beni (pensiamo per esempio ai *big men* della Nuova Guinea o ai *capi* fra gli indiani della costa occidentale americana). Ad ogni modo sembra prassi comune che a mano a mano che un'attività acquisisce maggior significato centrale, politico ed economico, cada sotto il controllo maschile. Si direbbe che è quel che è successo col passaggio dall'attività orticolturale all'agricoltura. Mentre ci sono società orticolture sia matrilineari che patrilineari, è rarissimo trovare società agricole matrilineari. Nella grande maggioranza delle società agricole sono gli uomini ad avere il predominio, e le società agricole presuppongono un notevole possesso di terra, bestiame e attrezzature. Nel mondo occidentale oggi molti sport a livello amatoriale sono praticati in egual misura dagli appartenenti ai due sessi ma quando si passa al professionismo e al business ecco che diventano monopolio maschile. Ci si potrebbe chiedere se la ragione ultima di questo processo, se di processo si tratta, risalga al dimorfismo umano e alle sue implicazioni: gli uomini sono più robusti e muscolosi delle donne e inoltre gravidanza e allattamento limitano le attività delle donne al di fuori delle pareti domestiche, mentre gli uomini sono molto meno limitati.

Ho tentato di dimostrare che c'è un'ampia varietà di relazioni intersessuali nelle società matrilineari. Similmente, il grado di dominio maschile nelle società patrilineari è molto vario e così come nelle società matrilineari anche nelle società patrilineari le donne hanno più influenza all'interno del gruppo familiare di quanta ne abbiano all'esterno, nella

comunità o nella società. Ritengo che, così come gli uomini non hanno dato un'equa valutazione del ruolo femminile in molte società, lo stesso hanno fatto le femministe con alcune società patrilineari. La società musulmana è inequivocabilmente dominata dall'uomo e nonostante quel che dicono i musulmani modernisti l'insegnamento dell'Islam è che uomini e donne sono intrinsecamente diseguali: gli uomini sono superiori alle donne. Al tempo stesso al suo sorgere l'Islam è stata una forza liberalizzatrice per le donne sia in Arabia che in altri luoghi e molte donne prendevano parte attiva agli affari pubblici. Ben presto però il movimento si congelò e divenne statico. Fra l'altro i musulmani adottarono il velo dalle classi superiori bizantine, per cui il velo stava a simboleggiare che la ricchezza della famiglia era tale che le donne non dovevano lavorare. E però non esiste nessuna regola in Islam che imponga il velo alle donne. In effetti le leggi islamiche concedono alle donne, in molti settori, maggior libertà di quanta ne abbia goduta la gran parte delle donne occidentali fino all'inizio del ventesimo secolo. Per esempio, la legge islamica prevede che una donna possa avere e gestire delle proprietà indipendentemente dal marito, il che non succedeva nella maggior parte dei paesi occidentali fino a poco tempo fa. Nella società islamica le donne non adottano il nome del marito ma mantengono il proprio. Infine, nella società musulmana le donne hanno spesso tirato le fila da dietro le quinte e hanno esercitato enorme influenza nella cerchia familiare. Nei villaggi rurali egiziani l'anziana della famiglia ha il controllo assoluto della cucina, una situazione che può avere ampissime ripercussioni, poiché il prestigio del maschio è ampiamente basato sulle sue dimostrazioni di generosità e di ospitalità, molto spesso simboleggiate dal cibo.

La divisione del lavoro

La letteratura antropologica ha da tempo riconosciuto la natura arbitraria della divisione sessuale del lavoro in diverse società, poiché ci sono solo due lavori che sono deter-

minati dal sesso: gravidanza e allattamento al seno. Tutte le altre attività sono determinate dalle tradizioni culturali locali. Però la caccia, la lotta fra clan e la guerra sono domini quasi esclusivamente maschili. Si è recentemente dimostrato che un'attività fisica vigorosa e continuativa ridurrebbe la fertilità nelle donne e perciò si sostiene che quelle società che ponevano delle limitazioni all'attività fisica femminile erano più prolifiche e avevano quindi più possibilità di sopravvivenza. In funzione dell'ambiente culturale, in alcune società sono gli uomini a occuparsi dell'arte della ceramica, mentre in altre questo è un lavoro esclusivamente femminile. Lo stesso avviene per la manifattura dei cesti, per la costruzione delle case e altre attività artigianali. Non è certo più naturale per le donne essere infermiere o segretarie di quanto lo sia per gli uomini essere dentisti o muratori.

Recenti ricerche antropologiche hanno dato maggior riconoscimento al contributo delle donne in varie società, in parte anche perché più donne sono state coinvolte nella ricerca, e questo ha dato una prospettiva diversa dal tradizionale punto di vista maschile. Un tempo si pensava che fosse l'uomo cacciatore a procurare la maggior parte del cibo per le comunità di caccia e di raccolta. Oggi viene riconosciuto che, al di fuori delle regioni artiche, l'attività venatoria produce meno della metà del cibo necessario, mentre il foraggiare delle donne ne produce la parte essenziale. Gli studi dimostrano inoltre che nelle società a carattere orticulturale e agricolo le donne forniscono spesso la parte preponderante della manodopera. In un libro molto interessante, *On becoming human* [5], Nancy Makepeace Tanner sostiene in modo molto convincente che le donne hanno avuto un ruolo determinante nella primitiva evoluzione della nostra specie. Tanner sostiene che la chiave innovativa per la transizione da Pongidi (scimmie antropomorfe) a popolazione ominide è stata forse la condivisione del cibo fra madre e prole. Condivisione del cibo e allattamento erano anche gli elementi determinanti per la sopravvivenza della

progenie. Chi raccoglieva il cibo in modo più efficiente era la donna, che in tal modo poteva meglio nutrire se stessa e i suoi piccoli, poteva vivere più a lungo, avere un maggior numero di figli e con un tasso di sopravvivenza più alto. Nel far ciò essa avrebbe dato il maggiore se non il massimo contributo al miglioramento della razza.

Si tende anche ad attribuire le innovazioni tecnologiche agli uomini, ma Tanner ritiene che l'invenzione della prima tecnologia nell'era della raccolta (utensili e contenitori per acquisire e lavorare semi, noci, radici, frutta e foglie) fosse opera delle donne. Erano loro le raccogliatrici e inoltre lo stress nutrizionale della gravidanza e dell'allattamento può essere stato di stimolo a queste invenzioni.

Nelle società rurali le donne sono spesso rappresentate mentre attendono a lavori pesanti, ma questa condizione è comune a uomini e donne nella vita rurale. Nondimeno, l'impiego di bestie da tiro ha tendenzialmente alleviato la fatica delle donne. La gran parte del lavoro di tiro e di trasporto viene rilevato dagli animali e dagli uomini, i quali sono sempre stati i *capisquadra* del mondo e perciò il lavoro con i buoi o i cavalli cadeva sotto la direzione maschile. Un'altro caso interessante di liberazione della donna attraverso l'adozione di un animale addomesticato è quello degli indiani Plains, i cacciatori di bufali delle pianure Nordamericane. Prima che si adottasse l'uso dei cavalli erano le donne a trasportare la maggior parte delle proprietà nei trasferimenti di campo e, naturalmente, tutti andavano a piedi. Con l'acquisizione del cavallo, questo divenne bestia da soma e provvide anche al trasporto delle persone.

Mutilazione femminile

All'incirca nell'ultimo decennio le femministe hanno scoperto che in vari paesi del mondo, specialmente in Africa, le donne sono soggette a mutilazioni fisiche, e quelle che particolarmente le disturbano sono quelle che riguardano gli organi sessuali. La più drastica di queste operazioni è l'infibulazione, mentre la clitoridectomia è un po' meno trauma-

tica. Alcuni anni fa pubblicai un libro sulle ricerche da me svolte su un villaggio del Sudan del nord [2]. Ora, con mia grande sorpresa, scopro che la sua sola notorietà deriva dalle poche pagine che ho dedicato alla descrizione dell'infibulazione. È evidente che una valutazione obiettiva di questa operazione porterebbe solo alla conclusione che essa produce inutile dolore e trauma. L'infibulazione non raggiunge i risultati postulati dai suoi difensori e comunque i fini che essi si propongono sono inaccettabili. D'altra parte non posso fare a meno di contestare coloro che fanno della soppressione dell'infibulazione la loro unica crociata (la soluzione da loro inevitabilmente proposta è la sua soppressione da parte dello stato). Questi individui normalmente considerano l'operazione *in vacuo*, come se non fosse integralmente connessa ad altri aspetti della vita sociale. La vedono come una forma di tortura esercitata sulle donne da una classe dominante di vecchi sadici. In realtà l'infibulazione è un rituale per l'accettazione nella società femminile e le donne anziane sono fra le più accese sostenitrici di questo rito. Come in tutti i casi di pratiche radicate da tempo, tentare di estirpare la sola mutilazione potrebbe creare notevoli ripercussioni sociali e produrre più male che bene. Non è solo la mutilazione che deve sparire, ma tutta una moltitudine di idee a essa correlate, e questo si può ottenere solo con l'educazione.

È interessante notare quale enfasi si ponga sulle mutilazioni sessuali quando in Africa ne esistono innumerevoli altre forme: scarificazione della faccia, della schiena, del torace, estrazione dei denti, allungamento del collo e allungamento delle labbra. Inoltre, molte di queste forme di mutilazione, incluse le mutilazioni sessuali, sono eseguite indifferentemente su uomini e donne. Sono moltissime le società in cui i riti di mutilazione si applicano solo agli uomini e non alle donne. In alcune regioni la mutilazione sessuale maschile è altrettanto traumatica dell'infibulazione per una donna. C'è l'uso della circoncisione dei ragazzi adolescenti e ci sono casi in cui questo significa scorticarne il pene. Alcune tribù aborigene dell'Australia praticavano non solo la circoncisione

sione dei ragazzi, ma anche l'incisione e a volte la rimozione di un testicolo (questo avviene anche, in casi sporadici, in Africa). Fortunatamente molte di queste forme di mutilazione vanno scomparendo e anche l'infibulazione e la circoncisione delle donne sta declinando in molte parti dell'Africa. Se tutte le mutilazioni architettate dall'umanità venissero inferte a un singolo corpo umano vivente, il suo aspetto, almeno per noi, sarebbe quanto di più simile a un pezzo di carne sminuzzata. Questo è un fatto che dovrebbe far riflettere. Coloro che si danno pena esclusivamente per le pratiche di mutilazione sessuale femminile sarebbero considerati più seriamente se si preoccupassero anche di altre forme di mutilazione, incluse quelle inferte ai maschi.

Attributi sessuali innati

È nozione comune in occidente che gli uomini siano per loro natura dominanti e aggressivi, competitivi e razionali, mentre le donne sarebbero schive, passive ed emotive. L'etnografia comparativa dimostra che queste caratteristiche sono pesantemente influenzate da valenze culturali dissimili. Senza dubbio nella maggioranza delle culture gli uomini sono propriamente considerati più dominanti e aggressivi. Ci sono però popoli in Nuova Guinea o nel sub-Sahara africano fra i quali le donne sono decisamente aggressive. Ce ne sono altri, come alcuni indiani Pueblo, gli Amish o gli Hutterites che decisamente scoraggiano il comportamento aggressivo in entrambi i sessi. In Iran è dagli uomini che ci si aspetta un comportamento emotivo e che piangano in pubblico; le donne devono essere più stoiche e avere più auto-controllo. Non intendo suggerire che tutte queste caratteristiche siano interamente determinate dalla cultura, cioè imparate. Uomini e donne sono biologicamente diversi e il comportamento dei maschi fra le specie mammifere è certamente diverso da quello delle femmine. *Unisex* è un'espressione che si può applicare alle amebe, ma non agli umani o ad altri mammiferi. La particolarità del-

la specie umana comunque è che molto spesso quel che è biologicamente dato è meno importante dell'abilità degli umani di plasmare e alterare il comportamento attraverso un processo culturale.

La testimonianza antropologica suggerisce che esistono forme culturali e sociali più compatibili con l'eguaglianza sessuale. La modalità di sussistenza più favorevole sarebbe l'orticoltura o la caccia e raccolta. Fra l'altro in questo contesto esistono meno opportunità di accumulare proprietà e conseguentemente di creare differenze sociali di potere e di ricchezza. La reciprocità, che rinforza il concetto di eguaglianza, è il meccanismo centrale della distribuzione economica. Mercati e redistribuzione tendono a essere meno importanti e più questi perdono di importanza più aumentano le possibilità di una maggiore eguaglianza.

La società più adeguata dovrebbe avere una forma di organizzazione della parentela bilaterale non-lineare o matrilineare/matrilocale. La maggioranza degli ambienti politici che si avvicinano all'eguaglianza sessuale sono acefali e senza stato. Altri potrebbero essere organizzati attorno a consigli eletti. Bisogna tener presente che nessuno di questi fattori, se isolato, significa eguaglianza sessuale e che neppure la loro concomitanza in una stessa società rappresenta una garanzia. Le eccezioni sono significative. Ci sono società matrilineari in cui l'asimmetria sessuale è più pronunciata che in alcune società patrilineari. Le società aborigene australiane sono note per la dominanza dei maschi anziani. Infine, queste considerazioni non devono essere viste come difese di uno o dell'altro schema sociale. Non intendo sostenere il ritorno a un tipo di vita orticulturale o di caccia e raccolta.

Si potrebbe supporre che queste società, capaci di minimizzare la guerra e la lotta, tendano verso l'eguaglianza sessuale poiché questo significherebbe una deenfattizzazione dell'immagine del *macho* aggressivo. D'altra parte, dobbiamo ricordarci che gli irochesi erano una delle società più sessualmente egualitarie, eppure non si può certo dire che fossero pacifisti, anzi, erano molto noti per la raffinatezza raggiunta nelle tecni-

che di tortura dei prigionieri di guerra. L'eguaglianza sessuale non è relazionabile con la patrilinearità e la storia dell'organizzazione dello stato indica chiaramente l'associazione di questa istituzione con il dominio maschile. La situazione contemporanea nel mondo occidentale è piuttosto anomala poiché le donne stanno ottenendo qualche miglioramento del loro status all'interno di essa, e forse suo malgrado. Si potrebbe sospettare che all'interno dell'attuale cerchia dei mediatori del potere non si dia più tanta importanza al fattore sessuale. Sappiamo che una Margaret Thatcher può essere altrettanto guerrafondaia e aggressiva di un qualunque Ronald Reagan. In altre parole, riflettendo sulle osservazioni di cui sopra, possiamo rilevare che la femmina della specie non è intrinsecamente passiva e schiva. Essa può imparare a usare, e lo farà, i trucchi del governo dello stato altrettanto prontamente della sua controparte maschile. Molti avvenimenti di attualità indicano che il dominio statale non è semplicemente un qualunque aspetto di una cospirazione mostruosa per il dominio del maschio. I metodi dello stato sono adattabili (e questo è uno dei motivi della sua sopravvivenza) e ci accorgiamo che se essi possono essere fatti prosperare con la partecipazione e la direzione femminile, ben venga. Lo stato è più importante del sesso.

Nel campo religioso-ideologico la cristianità, l'islamismo e il giudaismo sono da tempo incompatibili con l'eguaglianza sessuale. Negli ultimi dieci anni, però, alcuni gruppi protestanti di tipo non fondamentalista hanno perorato la causa dell'eguaglianza delle donne. Ciò significa che queste religioni a dominio maschile possono essere modificate. Come per stato e sesso, così in campo religioso, quando si tratta della sopravvivenza del sistema religioso o del dominio maschile in quel sistema, è quest'ultimo che viene sacrificato.

Ho tentato di suggerire come il contributo delle donne alla società umana sia stato sottovalutato. Nel porre l'accento sui contributi economici ho trascurato il ruolo della donna in altri campi. L'influenza, spesso sottile, delle donne nelle decisioni della comunità e negli affari familiari è maggior-

mente riconosciua. Naturalmente non sapremo mai quale avrebbe potuto essere il completo tributo delle donne alla società umana, poiché esso è stato così ampiamente inibito, ma alla stessa stregua e per ragioni simili non sapremo mai quale avrebbe potuto essere il contributo di milioni di contadini e di altre categorie di sfruttati di tutto il mondo. Questo mi riporta alla mia osservazione iniziale sul tema qui trattato: l'avversario è il dominio in tutte le sue forme. Le femministe che dirigono le loro energie e ostilità contro i maschi non stanno attaccando il nemico. Il nemico sono tutti coloro, maschi e femmine, che perpetuano i sistemi dell'oppressione.

traduzione di **Errida Contiero**

Riferimenti bibliografici

1. Johann Jakob BACHOFEN, *Das Mutterrecht*, 1861.
2. Harold BARCLAY, *Buurri al Lamaab: a suburban village in the Sudan*, Cornell Press, Ithaca, New York, 1964.
3. George MURDOCK, *Our primitive contemporaries*, Macmillan, New York, 1934.
4. George MURDOCK, *Social structure*, Macmillan, New York, 1949.
5. Nancy Makepeace TANNER, *On becoming human*, Cambridge University Press, 1981.



●

Volontà

i numeri precedenti

2-3/87 **Pensare l'ecologia**

scritti di Aam Terra nuova / R. Ambrosoli /
M. Boato / M. Bookchin / J. Clark / G. Da Rold /
P. Feyerabend / P. Kropotkin
F. La Cecla / M. Suttora /

4/87 **Lo scienziato e il filosofo**

scritti di M. Borillo / C. Castoriadis /
E. Colombo / A. Dal Lago / M. Enckell /
P. Feyerabend / T. Holterman /
F. Terragni / J. Todd /

●

Le altre pubblicazioni dell'Editrice A

A rivista anarchica

mensile / 44 pagine /
in vendita nelle edicole e nelle librerie /
una copia 2.500 lire /
abbonamento annuo 25.000 lire /
versamenti ccp 12552204 intestato a Editrice A

●

Elèuthera

volumi pubblicati

Albert Meister / Sotto il Beaubourg
Enrico Baj / Cose, fatti, persone
Ashley Montagu / Il buon selvaggio
Ursula K. Le Guin / L'occhio dell'airone
Noam Chomsky / La quinta libertà
Eduardo Colombo / L'immaginario capovolto
Ferro Piludu / Segno libero
