

Focus on line

Bimestrale telematico per ripensare la politica e le sinistre

n. 7, gennaio-febbraio 2001

Antonio Chiocchi

**L'irrappresentato femminile.
Off-limits e limiti delle politiche e delle culture di
sinistra**

Focus on line

Supplemento telematico di **Società e conflitto**

Redazione di "Società e conflitto"

Luisa Bocciero

Antonio Chiocchi (direttore editoriale)

Sergio A. Dagradi

† Lucio Della Moglie

Domenico Limongiello

Agostino Petrillo

Antonello Petrillo (direttore responsabile)

Claudio Toffolo

Registrazione

Tribunale di Avellino n. 257 del 2 settembre 1989

Direttore di "Focus on line"

Antonio Chiocchi

Sito web

www.cooperweb.it/focusonline

L'irrapresentato femminile. Off-limits e limiti delle politiche e delle culture di sinistra

di Antonio Chiocchi

1. Dove sono e da dove ritornano le donne

Il processo di civilizzazione, in specie la civilizzazione borghese, ha condotto ad un avvilitamento della posizione delle donne nella società e nelle relazioni interindividuali, realizzando un regresso rispetto a quelle stesse civiltà definite "barbariche", a misura in cui le ha ridotte a "oggetto", "preda mercificata" e "schiave domestiche", sussumendole in quel "cerchio di ferro" che le più lucide e coraggiose "femministe" dell'800 definiscono pregnantemente come *monarcato familiare*.

Per un verso, con l'irradiamento dei suoi limiti e delle cerchie di ingabbiamento delle libertà femminili e, per l'altro, con l'allestimento delle condizioni di espressione di nuove libertà e di nuovi diritti di democrazia per le donne, è stato proprio l'incalzare del processo di civilizzazione borghese-capitalistico che ha suscitato forti movimenti di "emancipazione" e "liberazione". Il processo ha conosciuto i suoi primi punti di sedimentazione forte a cavallo tra il XVIII e XIX secolo; lungo tutto l'arco del XX, l'ondata è andata costantemente crescendo, fino all'esplosione dei movimenti femministi che, dagli anni '70 ai '90, hanno massificato la critica ai meccanismi etici, culturali, sociali e politici che regolano e dilatano l'emarginazione e l'esclusione delle donne.

Ma cerchiamo di procedere con ordine.

Se, come dice Rosa Luxemburg, la libertà è sempre la libertà di chi la pensa diversamente, la libertà delle donne, nelle società sessuate maschili, è, per eccellenza, la *libertà dell'Altro*. Ne discende che l'emarginazione femminile è, per eccellenza, *l'emarginazione dell'Altro*. Ne consegue, inoltre, che l'emarginazione femminile, per usare una pregnante espressione della Mitchell, coniuga un processo di *oppressio-*

ne di lunga durata. Il che pone un "problema ontologico" immediato, facendo maturare un interrogativo, ormai, classico (formulato sempre dalla Mitchell): "Quand'è cominciato?". Interrogativo da cui derivano considerazioni stringenti sul carattere (non solo di lunga durata, ma) *universale* dell'oppressione delle donne nella storia fatta e scritta dagli uomini.

Ai paradigmi del *quando*, in un certo senso, si contrappongono quelli appuntati sulla ricerca delle *condizioni* funzionanti quale base per l'incremento e/o il decremento dell'oppressione delle donne. I paradigmi del "quando" si qualificano per il loro profilo storico-genetico e danno ragione di una molteplicità di fattori e di motivazioni; diversamente, quelli incardinati sulle "condizioni" selezionano il *potere politico* quale leva decisiva, se non unica, della correzione del "rapporto di forza" uomo/donna nella società.

È il pensiero femminista italiano che, dalla svolta dei secondi anni '80 alla disseminazione dei '90, dedica una particolare e diversa attenzione al nesso 'politico'/femminile. Per molti aspetti, siamo vicini ad una rielaborazione del paradigma storico-genetico della Mitchell, nel senso che è il *genere maschile* ad essere assunto quale *principio organizzatore* delle società occidentali; il che riattualizza "schemi culturali" antichi quanto i miti greci, imperniati, come è noto, sull'incolmabile "differenza" uomo/donna.

Dagli anni '70 in avanti (e non solo in Italia), intorno alle linee di indagine rapidamente schizzate si va disponendo, ad un alto livello di proposizione teorica, la critica femminista dell'*ordine simbolico* delle società patriarcali, delle loro economie libidinali binarie, del loro dispotismo culturale, delle loro strategie di de-soggettualizzazione delle donne. Nell'*ordine simbolico* femminile, l'Altro riacquisisce nuovamente valenza positiva: non è più ricavato negativamente, per differenza, da una normotipicità maschile spacciata per unica ed intangibile forma dell'esistente ed unica esistenza.

La questione, allora, non è tanto e solo *dove sono* le donne, quanto e soprattutto *da dove ritornano*, per riportare alla luce i punti/luogo intorno cui la soggettività femminile

riemerge e irrompe. Il sesso è fattore determinante, quindi, non solo nella formazione dell'opzione etica e del principio di responsabilità, ma anche per la delimitazione del *fuori* simbolico, etico e politico che presiede alla formazione della differenza femminile e che è incatenato e obliato dalle culture, dalle etiche e dalle politiche maschili.

Le donne stanno fuori dalle *narrazioni* maschili che le hanno inglobate solo per sussumerle e fagocitarle. Il darsi del discorso e della voce maschili si enuclea come annullamento del discorso e della voce femminili. Sotto e oltre il *logos* maschile si forma ed è possibile cogliere il discorso femminile. La riappropriazione di questo spazio assolutamente e irriducibilmente femminile esplica una modalità esistenziale-culturale e un campo critico specifici espressi dal neologismo *gynesis* (coniato dalla Jardine), col quale si vuole indicare appunto la "re-incorporazione" di uno *spazio codificato come essendo femminile*.

La rivolta femminista contro il *logos* maschile pone qui due questioni cruciali: a) l'identità femminile; b) il rapporto col tempo.

La definizione dell'"io femminile" è una sorta di rompicapo ontologico: per il *logos* maschile, l'"io" è solo e sempre maschile. Tanto che la grande Virginia Woolf può intensamente concludere che la parola "io" è una *comoda designazione* usata per *nominare* qualcosa che, in realtà, *non esiste*.

D'altra parte, il comando sul tempo, nelle sue articolazioni di passato, presente e futuro, è la quintessenza della susunzione della voce femminile sotto il discorso maschile. Comandare il tempo e annullare la voce femminile, per il *logos* maschile, sono tutt'uno.

Ora, non si tratta riduttivamente di ingaggiare una lotta "per il possesso" del passato e/o dell'identità, quanto della *liberazione* di quegli strati di temporalità e di identità incatenati sotto il giogo dell'universalismo del *logos*. La differenza femminile, di questi strati, è uno dei cuori caldi ed, in questo senso, mostra avere un profilo utopico. Se le cose stanno così, non siamo posti di fronte ad una semplice "co-

niugazione al femminile" dell'utopia; bensì siamo sospinti verso l'identificazione di *uno dei differenti* fuochi della vitalità e complessità della dimensione utopica.

La differenza femminile è, allora, individuabile come uno degli *off-limits* del 'politico' e della rappresentanza democratica. Ancora di più: come il "non detto", il "non scritto" e il "non metabolizzato" degli ordini mitico-simbolici codificati dalle varie narrazioni che della storia del mondo (e dei mondi della storia) abbiamo ereditato. Non ci troviamo al cospetto dell'escluso e/o del rimosso; ma di fronte all'*essere-altro* schiacciato dal titanismo dispotico dell'*essere-medesimo-che-è-stato* e che ambisce a codificarsi come *eterno-medesimo-che sarà*.

Le politiche e le culture di sinistra non hanno saputo cogliere la portata dirimpente di queste irruzioni teoretico-esistenziali. In un primo e lungo ciclo storico, hanno tollerato e inglobato il "suffragismo" e l'"emancipazionismo"; in un secondo, principiato con gli anni '70, hanno alzato un muro insormontabile di fronte agli interrogativi posti dai movimenti femministi.

Il pensiero/azione delle sinistre, incapace di ripensarsi fuori dagli universali di cui era (ed è) prigioniero, ha subito l'irruzione femminista come una minaccia materiale e simbolica, anziché come uno stimolo all'autorigenerazione. Un pensiero/azione che rifiuta di introiettare il conflitto uomo/donna nel suo codice genetico e nelle sue cerchie simboliche, per darne conto e assumersene risolutivamente la responsabilità, finisce in pasto ai pregiudizi politici e culturali vigenti. Il cambiamento, la trasformazione e la rivoluzione si fanno problema irresolubile, proprio in ragione della presa contaminante degli archetipi e degli stereotipi delle culture e delle filosofie politiche dominanti.

Il pensiero/azione di sinistra fa qui intreccio con i limiti e i dilemmi del 'politico' moderno e contemporaneo. E tutti, insieme, incrociano figure mitopoietiche insediate alle radici delle culture occidentali; perlomeno, a partire dalla diade teologica Estia-Ermes, con cui viene originariamente pensato e rappresentato lo spazio presso i Greci. Non a caso, lo

spazio assegnato a Estia è un *centro chiuso*; mentre, invece, quello assegnato a Ermes è un *centro aperto*. Già qui è la figura maschile ad essere la depositaria unica di *centralità* e *movimento*. Se transitiamo verso i codici scientifici costitutivi della modernità, ci troviamo di fronte ad una visione androcentrica ancora più accentuata. Basti qui solo fare riferimento alla *metafore sessuali* fondative della modernità:

(a) quella baconiana, in cui la mente quale *soggetto* che conosce (ed agisce la conoscenza) è sessuata al maschile, mentre la natura quale *oggetto* del conoscere (e che patisce la conoscenza) è sessuata al femminile;

(b) quella cartesiana, in cui il *corpo* quale oggetto del conoscere è sessuato al femminile, mentre il *pensiero* quale soggetto dell'esistenza storica ("cogito, ergo sum") è sessuato al maschile.

Dobbiamo, però, rilevare una differenza cruciale: nella mitopoietica greca, come ci ha insegnato Vernant, la dicotomizzazione del vivente umano per generi contrapposti non vale come svalorizzazione assoluta. L'assolutamente diverso desta "curiosità", passione e compassione, divenendo la fonte primaria della narrazione tragica. Il mito e/o la tragedia servono anche (o, forse, proprio) a questo: alla rappresentazione altrimenti impossibile dell'assolutamente altero. Non a caso, è una donna - Antigone - a lanciare e sostenere l'estrema sfida al logos del potere maschile. L'*irrapresentato*, l'*irrapresentabile* e il *non detto*: ecco ciò che mito e tragedia si incaricano di "rappresentare" e comunicare. Dinanzi a loro non rimangono altre risposte e altre mosse che il *silenzio*, la *cura* e la *passione*. Nelle forme del silenzio, del "non detto", della cura e della passione, l'irrapresentabile e l'irrapresentato ritornano: vi possiamo, quindi, colloquiare intimamente ed affettivamente. Non il "rimosso", dunque, qui torna; bensì l'irrapresentabile e l'irrapresentato.

Di fronte alla carica dimidiata, eppur suggestiva e stimolante, della mitologia e della tragedia greche, le codificazioni simboliche delle filosofie e delle politiche (predominanti) moderne e contemporanee hanno perduto ogni capacità residua di mettersi all'ascolto e in visione del silenzio e del

"non detto". Con il che hanno progressivamente espulso e continuano ad espellere l'irrapresentabile e l'irrapresentato da tutti gli ordini del discorso: dalle meta quanto dalle micro narrazioni.

Ma v'è ancora di più. In preda ad un furioso ed accecante titanismo, pretendono di ricondurre tutto nelle cerchie delle rappresentazioni simboliche e delle rappresentanze politiche date. Ricoprono le macerie antiche con scorie moderne e contemporanee. L'*universalismo ristretto* e *cieco* diviene la loro bara e la bara entro cui intendono seppellire i mondi vitali, i soggetti e i generi in carne ed ossa.

La critica sferrata dalla teoria-prassi femminista contro il dominio del *medesimo*, del *Sé* contrapposto all'*Altro* (ridotto all'inesistenza, in quanto ad entità vivente autonoma e storicizzata) coglie tale universalismo furente nelle sue più intime pieghe spossessanti ed escludenti. A questo titolo, rappresenta un punto alto e, insieme, un transito obbligato del pensiero critico. Laddove l'*Altro* si pensa ed è *veramente Altro*, rifiutandosi di essere, posizionarsi e dislocarsi come l'*Altro voluto dal Sé*, là le ragioni e le regioni delle libertà e delle liberazioni tornano a pulsare, a dar prova di sé, a segnare e far sognare i generi, appresi ed esperiti nella loro costitutiva e inestirpabile *differenza poetica*.

La teoria-prassi femminista di quest'ultimo trentennio ha inteso la liberazione dal *giogo* maschile anche e soprattutto come affermazione di un nuovo *gioco* simbolico e materiale. *Autodifferenziazione dei generi e comunicazione differenziale* sono i tratti perspicui che possiamo attribuire a questo nuovo gioco. Non si tratta qui di andare *oltre* i generi e nemmeno di declinare al femminile le logiche binarie dell'ordine simbolico patriarcale; piuttosto, di sommuovere il mondo, per mettere in piedi per la prima volta i due generi, in condizioni di eguaglianza e differenza. L'*eguaglianza differente* è, forse, una delle più potenti idee-forza delle nuove *tradizioni culturali* che la teoria-prassi femminista ha sedimentato in questi ultimi trent'anni, nei cui confronti le politiche e le culture di sinistra si sono posizionate ad una distanza stellare e antagonista.

2. I modelli di rappresentanza maschili

Dobbiamo ora spostarci verso un tornante più squisitamente politologico.

La teoria politica ha articolato la rappresentanza intorno a due modelli generali:

1) la *rappresentanza politica*: ha origini contrattualiste e fonda la costituzione del "patto sociale" (e, dunque, la costruzione del consenso) sullo *scambio asimmetrico* tra il potere attribuito allo Stato e l'eguaglianza formale riconosciuta (dallo Stato) agli individui e ai cittadini, quali portatori di diritti universali; questo motivo, alcuni germi dei quali sono una specifica proiezione del giusnaturalismo hobbesiano e del liberalismo lockiano, è messo specificamente in codice e in azione dalla rivoluzione francese;

2) la *rappresentanza degli interessi*: sostituisce all'individuo astratto liberale e al cittadino neutro dell'illuminismo i *gruppi di interesse* e di *pressione* (le élites politiche, economiche, finanziarie ecc.), in concorrenza tra di loro; intorno a tale competizione, nelle democrazie pluraliste, si solidifica l'"interesse generale" che organizza l'ordine socio-politico dato.

Se la rappresentanza politica si incardina sull'universalismo dell'individuo (maschile), la rappresentanza degli interessi si impianta sull'universalismo gruppuscolare. Trascorriamo, così, dall'universalismo dei diritti all'universalismo degli interessi; il che intenziona un vero e proprio dilemma, se non una perfetta "contraddizione in termini". Come, difatti, gli interessi possono avere un profilo universale, quando sono espressione di particolarismi e differenziazioni crescenti? Da questo grumo nascosto diparte l'erosione dell'universalità dei diritti operata dalla proliferazione degli interessi. L'affermazione di scala degli interessi (più forti) aggrede i diritti universali (dell'individuo e del cittadino), fino a destrutturare e sospendere l'ambito entro cui si vanno esercitando. Ciò è a base di un fenomeno tipico delle demo-

crazie avanzate (pluraliste): la divaricazione tra *diritti formali* e *diritti esercitati*. Si afferma una razionalità sistemica, in base alla quale: (a) i diritti formali sono ridotti a riti e retoriche senza presa sul reale; (b) il campo dei diritti esercitati si va progressivamente e paurosamente restringendo. Proprio qui crolla definitivamente il mito dell'individuo sovrano (maschile), assolutamente libero e assolutamente neutro e universale: le condotte selettive degli interessi lo stritolano e fanno a brandelli, senza concedergli scappatoie. Come già diceva Montesquieu (*Lettere Persiane*, CVI, 1714), l'interesse è il più grande monarca presente sulla faccia della terra.

La rappresentanza politica degli interessi ha messo in codice e alimentato una modalità particolare di accesso alla politica: l'inclusione a mezzo dell'organizzazione degli interessi. L'integrazione e la coesione sociale si vanno a fondare sui selettori operativi apprestati dagli interessi. Al lato opposto, l'esclusione sociale è la coagulazione (in estensione permanente) degli interessi non rappresentati e/o non rappresentabili nelle condizioni politico-culturali date.

Nelle teorie politiche di ascendenza borghese-democratica, l'organizzazione degli interessi ha insediato un triplice livello di conflittualità:

- a) la competizione tra i "gruppi di interesse" più forti, in vista dell'assunzione della dominanza;
- b) l'ostilità verso gli "interessi marginali", per la conservazione della dominanza;
- c) il tacitamento degli "interessi esclusi", per la riproduzione della dominanza.

Tanto le cerchie della conflittualità interna (tra i vari "gruppi di interesse") che quelle della "conflittualità esterna" (lo scontro con interessi marginali e/o esclusi) non si discostano dal modello di società vigente.

Nelle teorie politiche della rappresentanza di ascendenza socialista e comunista, invece, l'organizzazione degli interessi viene traslata socialmente: l'interesse delle classi oppresse si autorappresenta come l'interesse superiore della società, costituendone l'unica speranza di riscatto. I *modelli*

attuativi del riscatto fanno la differenza tra le varie ipotesi di rappresentanza che ne scaturiscono. Procedendo per schemi non esaustivi, importa qui distinguerne tre:

1. *Il modello riformista*. È possibile invenire uno schema idealtipico di riformismo, di derivazione bernesteiniana-kautskiana, a cui sono riconducibili sia il riformismo socialista che il riformismo togliattiano. Ci riferiamo precisamente a quello schema che postula la democrazia come forma politica imputata della transizione pacifica dal capitalismo al socialismo. In questa prospettiva, il paradigma forte è quello delle "riforme di struttura", il quale trova diritto di cittadinanza tanto all'interno del Pci che del Psi. La dicotomia, tipicamente luxemburghiana, tra "riforme" e "rivoluzione" si dissolve per linee interne: il "passaggio rivoluzionario" avviene per via democratica; anzi, è specificamente finalizzato ad introdurre la democrazia nel capitalismo. Qui capitalismo + democrazia = socialismo. Interessi democratici dei lavoratori e socialismo fanno qui tutt'uno. Le classi lavoratrici divengono il soggetto principale della transizione democratica. La rappresentanza degli interessi qui, in larga parte, coincide con la rappresentanza del lavoro. Due divengono le controparti attive degli interessi dei lavoratori: lo Stato (da egemonizzare in senso democratico) e la classe imprenditoriale (i cui poteri vanno ridotti, per allargare la base della democrazia). Altri soggetti sociali e altri attori politici non sono previsti sulla scena. Finché lo scenario del "patto sociale" rimane di tipo taylorista-fordista, il modello riesce ancora a nascondere le sue interne indigenze. Di queste, la maggiore è data dalla concertazione tra macroattori sociali e politici (Stato/movimento operaio e sindacale/imprenditori) che concreta: (a) effetti di centralismo gerarchico nei processi di *decision making*; (b) condotte escludenti nei confronti della domanda sociale e dei nuovi diritti di cittadinanza. La crisi del centrosinistra è già scritta tutta qui; come

già tutti qui stanno scritti il ritardo culturale e l'intolleranza politica con cui i partiti di sinistra s'approcciano (ancora oggi) ai movimenti degli anni '60 e '70.

2. *Il modello rivoluzionario.* Anche in ambito rivoluzionario possiamo rinvenire in azione uno schema idealtipico generale, di derivazione marx-engelsiana e leniniana, secondo il quale la transizione (al socialismo e/o al comunismo) si dà come rottura violenta dell'ordine borghese-capitalistico. Il collante che tiene insieme i vari paradigmi rivoluzionari è quello secondo cui il capitalismo non è riformabile; al contrario, la democrazia è qui ritenuta un'ulteriore forma di assestamento e perfezionamento del capitalismo. Col che la dicotomia "riforme"/"rivoluzione" ritorna in auge con tutta la sua carica suggestiva. Qui gli interessi sono concettualizzati e azionati come "interessi di classe" posizionanti la classe operaia come centro di imputazione del rivolgimento sociale. La rappresentanza politica dell'interesse di classe non prevede spazi e istituzioni di mediazione: la transizione rivoluzionaria costruisce le proprie istituzioni, nel corso stesso dell'opera di rivolgimento, in un gioco di collisione permanente con le istituzioni dominanti. L'interesse di classe è rappresentazione e rappresentanza della "liberazione proletaria" che prefigura e organizza una verticalizzazione dello scontro sociale e una polarizzazione dello scontro politico. Conflittualità e antagonismo vengono incanalati entro condotte di senso anguste e unilineari che ipostatizzano lo scontro di classe attorno a due macroattori dispotici: lo Stato (ad un polo) e il partito rivoluzionario (all'altro), sotto il cui comando politico soggiace il dispiegamento della massa proletaria organizzata. Per effetto dell'ostilità assoluta incuneata tra questi due macroattori universali, non sono previsti e assegnati spazi di autodeterminazione e autoespressione alle molteplici e differenziate soggettualità sociali emergenti in una società secolarizzata e avanzata (prima)

e complessa (dopo). Stanno già scritte qui le ragioni dello scacco subito, negli anni '60 e '70, dalle teorie-prassi rivoluzionarie operanti in Italia (e non).

3. *Il modello sovversivo*. Lo schema idealtipico generale si lascia qui identificare per il suo postulare la transizione alla società liberata, senza far ricorso alle risorse apprestate né dalla democrazia, né dal partito rivoluzionario e né dalle istituzioni rivoluzionarie. Con ciò l'utopia sovversiva rompe la dicotomia Stato/anarchia, dislocandosi oltre i due poli della diade. Viene prefigurata "nel qui" e "nell'ora", senza transizioni intermedie, una società senza Stato e senza istituzioni pubbliche coercitive, incardinata sulla trasgressione. Bisogno e desiderio di trasgressione costituiscono l'*humus vitale* del paradigma sovversivo. Ma proprio intorno a questa griglia teorico-pratica si va istituendo un cortocircuito micidiale: la razionalità del bisogno (di trasgressione) non è funzionale alla dialettica del desiderio (di trasgressione). Il bisogno riverbera l'economia degli interessi e la tirannia del possesso fin dentro le trame libidinali del desiderio, marchiandole a morte. Proprio in virtù di questa aporia interna, nemmeno la cultura-prassi sovversiva è riuscita ad intrattenere un rapporto fecondo con i cicli di conflittualità sociale degli anni '60 ed, in particolare, con i movimenti del '77, risultando anch'essa soccombente di fronte alla sfide della storia. Un desiderio incatenato dal bisogno si rivela, ben presto, tensione deprivata di slancio vitale; al lato opposto, un desiderio che intende affermarsi come universale e incontrollato criterio regolatore si converte inesorabilmente in una cupa e cieca dispersione. La teoria-prassi sovversiva riceve in sorte la destinalità infelice di oscillare perennemente tra queste due irrisolte e fallimentari polarità.

Nei modelli appena tratteggiati, evidenti e significative sono le linee di divaricazione. Tuttavia, ciò non impedisce

loro di rimanere impigliati in un universo teorico e discorsivo accomunante e cooperativo.

Le linee di comunanza prevedono:

1) un doppio grado di *apparentamento esterno* con le culture e le politiche dominanti:

- a) mancata iscrizione del conflitto uomo/donna nel loro codice genetico; con conseguente signoria assoluta degli archetipi, dei codici e degli stereotipi dell'ordine simbolico patriarcale;
- b) precipitazione neo-oligarchica intorno alle categorie dell'interesse; ma, come già ammonisce Alonso de Castrillo (*Tractado de República*, 1521), *vivere secondo interesse* non è propriamente *vivere secondo giustizia*.

2) un doppio grado di *apparentamento interno*:

- a) assunzione del 'politico' quale risorsa strategica, se non unica, per l'acquisizione del potere (connessione tra modello riformista e modello rivoluzionario); nella fattispecie, inoltre, registriamo la condivisione dei codici centralistici del 'politico', da Luhmann sferzantemente definiti "veteroeuropei";
- b) progressiva estinzione del 'politico' e delle classi, per effetto del realizzarsi della "società liberata" (connessione tra modello rivoluzionario e modello sovversivo); nella fattispecie, inoltre, rinveniamo la condivisione dei paradigmi della *società aconflittuale*, tipici dell'approccio tecnocratico-funzionalista al 'politico'.

Se questi sono i cromosomi culturali e politici delle maggiori forze della sinistra italiana, ben si comprende come i movimenti femministi siano stati osteggiati anche (se non soprattutto) a/e da sinistra.

3. L'irruzione femminile nel pensiero politico maschile

Questo punto e il successivo costituiscono una serrata approssimazione al finale. Cercheremo qui di tratteggiare

prime e scarse linee di riflessione sulle ripercussioni possibili, ma non registrate, della teoria-prassi femminista sul pensiero politico maschile (e delle sinistre in particolare). Nel punto successivo, invece, si darà corpo ad una divagazione filosofico-letteraria, apparentemente eccentrica, ma invece cruciale nell'economia generale dell'indagine. Nel punto finale, saranno approssimate provvisorie e ancora fin troppo generiche linee di ricerca, per una continuazione del cammino ed una ripresa del discorso.

Subito un'osservazione: il concetto stesso di 'politico' moderno, così come l'abbiamo ereditato da Machiavelli, Hobbes e Locke in poi, è sottoposto ad una torsione inaudita. L'irruzione della differenza femminile, l'Altro per antonomasia, mette in crisi l'idea stessa di Stato e 'politico' quale *rappresentanza e rappresentazione del generale, dell'unità politica*. Di fronte a tale irruzione, non v'è rappresentanza/rappresentazione generale che tenga. Tutte le aporie costitutive della modernità e della contemporaneità deflagrano.

L'emergenza del *differente* conduce con sé l'affermazione del principio di *autorappresentazione delle differenze*. Qui la rappresentazione cessa di essere il deturpato *specchio dell'assenza*.

Rappresentare non è, come ancora da Hobbes a Schmitt e oltre, trasformare in visibile un "essere invisibile", rendendolo presente nello spazio pubblico. Qui sono le presenze delle differenze ad occupare lo spazio e riempire il tempo: non già come *immagine del mondo*, bensì come *pluralità* dei mondi viventi, *contro* il mondo ridotto ad immagine. Sia detto di passaggio: solo la teoria-prassi femminista poteva infliggere questo colpo mortale all'ermeneutica, risolvendo, al tempo stesso, l'ossimoro della "ontologia dell'immagine" di cui essa rimane preda.

Diversamente da quanto assunto da Heidegger, il compiersi del destino del moderno non è la sua riduzione ad immagine. È l'ermeneutica che ha fatto coincidere modernità con immagine. È l'idea di modernità che, nelle sue varie

filiazioni, l'ermeneutica ha prodotto che è stata spacciata come "essenza" del moderno.

Il *mondo come immagine* è soltanto una metafora che assai riduttivamente dà conto della modernità (in particolare) e dello spazio/tempo socio-umano e storico-esistenziale (in generale). L'indigenza della metafora sta in un doppio risvolto:

- a) nella specularità tra *immagine riflessa* e *immagine originaria* che strangola le pulsazioni e le forme della vita, condannando al narcisismo il discontinuo e all'impotenza il differente (che, nello specchio, nemmeno compare);
- b) nella cancellazione impietosa della voce e della presenza femminili da tutti gli ambiti del vivente e del rappresentato.

Ma ancora. Qui, diversamente da quanto è stato assunto in blocco — e con diverse motivazioni — dal più rappresentativo e rappresentato pensiero politico moderno e contemporaneo, ciò che emerge non è l'irrappresentabilità del 'politico', in quanto corpo eternamente scisso e percorso da fratture (ontologiche) incolmabili. Su questa base euristica, le varie teorie dell'irrappresentabilità del 'politico' si sono spinte fino a dichiararne e augurarsene, da un lato, l'estinzione e, dall'altro, la procedimentalizzazione amministrativistica.

Qui risalta l'irrappresentabilità dell'umano-sociale e dello storico-esistenziale da parte del 'politico'. E questo non solo e non tanto per l'esplosione proliferante della complessità sociale, quanto soprattutto per un altro e decisivo motivo: le metamorfosi del 'politico' non sono all'origine delle metamorfosi dell'umano-sociale e dello storico-esistenziale e nemmeno le riflettono. Non è che "qualcosa", ad uno sviluppo dato della civiltà umana e dell'organizzazione sociale, si sottragga al controllo del 'politico', per un eccesso di complessità. Piuttosto, il socio-umano e lo storico-esistenziale sfuggono *costitutivamente* alla presa stritolante della rappresentazione politica. È a questo livello sorgivo che il titanismo del 'politico' moderno inizia a scrivere la storia della sua catastrofe, trasmettendola in eredità al 'politico' con-

temporaneo, attardato in rappresentazioni spurie e cosificate del reale.

Sotto l'incalzare delle dialettiche delle differenze, la razionalità politica della rappresentanza si sfibra internamente e dissolve esternamente. Per la pressione esercitata da tali dialettiche, lo spazio pubblico è immediatamente individuato come *specchio deformato* che dell'assente e dell'invisibile conserva e restituisce soltanto frantumi decomposti e reificazioni simboliche.

Grazie alla teoria-prassi femminista, possiamo iniziare a pensare lo "spazio pubblico" e il "corpo politico" come tempo/luogo delle *compresenze conflittuali*, in cui i differenti si autorappresentano come presenti, con tutto il repertorio delle loro codificazioni simboliche e segniche. In luogo dell'unità politica dello Stato e/o dei poteri, risolvendosi nella macroidentità della cittadinanza universale (maschile), diventa qui possibile vedere in azione e sentire esperenzialmente i soggetti sessuati delle differenze. Soggetti altrimenti irrepresentabili ed inespugnabili, perché eccedenti le sfere del 'politico' e della rappresentanza.

Qui si oscura, fino a scomparire del tutto, uno dei luoghi canonici della fondazione politica (e scientifica) della modernità che da Hobbes si trascina a tutto Schmitt, Kelsen e oltre: la rappresentazione del corpo politico attraverso la rappresentanza della *totalità*. Ora il corpo politico emerge come espressione dei *particolari in conflitto*: l'unità politica qui richiamata non è la *sintesi*, bensì *l'amalgama trasversale* delle differenze in conflitto. Dal conflitto delle differenze e dai soggetti sessuati in conflitto nasce ora *l'unità plurale e mobile* del corpo politico.

Ecco lo sbalorditivo salto in avanti che la teoria-prassi femminista ci consente di fare: l'unità politica, in quanto plurale e mobile, è *irrepresentabile*. Che essa sia irrepresentabile significa che è forma che si sottrae al dominio del 'politico' e dello Stato. Irrepresentabilità dell'unità politica vuole qui dire che il corpo politico si costituisce, forma ed agisce non a mezzo della rappresentanza e/o rappresentazione del *generale*, del *totale*. E non è più un corpo politico

così fatto/rappresentato a conferire *identità sociale* all'organizzazione degli spazi della vita collettiva.

Irrappresentabilità dell'unità politica vuole dire che il corpo politico, in quanto tale, riconosce la propria miseria ed impotenza. Qui le istituzioni medesime non si radicano più sulla razionalità politica; non si reggono più sull'espulsione delle passioni dall'ordine del discorso (politico). La dissociazione moderna ragione/natura, pensiero/corpo, politica/sentimenti viene spazzata via. Il teatro della sfera pubblica e dell'agire istituzionale è scoperto anche come scena delle passioni e dei sentimenti.

La politica e il 'politico' non possono, in quanto tali, recuperare o domare passioni e sentimenti; ma debbono reimparare a dialogare con loro, rinunciando ad ogni pretesa assolutistica. Come non si può tornare indietro verso l'unità indistinta tra politica e passioni, così non si può continuare a perpetuare all'infinito la dissociazione modernista tra pianificazione politica e sfera degli affetti e delle emozioni.

Posizionare l'*inamovibilità del conflitto* tra politica e passioni: ecco un nuovo possibile punto di partenza indicatoci dalla teoria-prassi femminista. Ripartire da un'evidenza nuova, trasmessaci proprio dalla teoria-prassi femminista, diviene indifferibile: nessuna *forma politica* può coltivare la tirannica ambizione di espellere le passioni dall'ordine del discorso (politico).

Ne consegue che le diadi, le sintesi, le mediazioni ecc. che il pensiero politico (maschile) ha elaborato in millenni vanno profondamente ripensate in chiave molto critica. Non si tratta di un processo di semplice negazione e/o capovolgimento delle categorie delle epoche passate. Qui Heidegger continua ad avere pienamente ragione: non è assolutamente sufficiente che la linea di ricerca si limiti alla negazione del passato; occorre andar oltre: imbattersi nei *divieti* del passato, ripensarli e reinterrogarli.

Andare oltre il passato significa andare oltre i suoi divieti, ridislocando i confini e i limiti del mondo e della vita. Ora, la teoria-prassi femminista ci ha insegnato che ripartire dall'*inamovibilità del conflitto* tra politica e passioni vuole dire al-

locare nei punti/luogo centrali dell'esistenzialità umana l'irredimibile conflitto tra mondo e vita, assumendolo come uno dei *motori* del pensare, dell'agire, del sentire e dell'esperire.

Abitare l'irredimibile conflittualità che si distende tra mondo e vita e scoprirne i linguaggi multipli: ecco la sfida e, insieme, il percorso che la teoria-prassi femminista suggerisce. Sfida/percorso che le sfibrate e disseccate figure/categorie (politiche e filosofiche) della modernità/contemporaneità non sono in grado nemmeno di visualizzare.

Se questo ancoraggio del discorso ha un qualche fondamento, qui è possibile gettare fertili sonde di recezione critica verso lo stesso pensiero/azione femminista. In particolare, si tratta di superare quei punti critici, per dir così, fondamentali che scompongono l'arcipelago femminista in due posizioni-chiave:

(a) ad un lato, la critica post-strutturalista e post-modernista della "metafisica del soggetto" (e dell'identità) e del corrispondente potere performativo del linguaggio;

(b) all'altro, l'approccio neo-soggettualista che, secondo codici simmetrici e complementari a quelli maschili, sostanzializza le donne tramite codici universalistici.

Nella prima ipotesi, al soggetto (irrimediabilmente in crisi) subentrano i *soggetti multipli*, le cui identità sono in continua metamorfosi, derivanti come sono dalla frantumazione del soggetto e dalla scissione dell'io.

Nella seconda, attraverso l'opposizione dell'*ordine semiotico* (della Donna), fondato sui segni/gesti della passione e delle emozioni, all'*ordine simbolico* (dell'Uomo), fondato sui simboli/codici della razionalità, si tende a recuperare una dimensione pre-linguistica e pre-razionale, su cui si vuole fondare un nuovo "ordine di discorso", pre-logocentrico e pre-androcentrico.

Alla luce delle argomentazioni fin qui articolate, proprio sulla base della intercettazione della "lezione femminista", emergono con evidenza i limiti delle due posizioni-chiave, le quali finiscono col confermare le narrazioni, le codificazioni e le rappresentazioni mitico-simboliche del "dominio maschi-

le". Ma già nel dibattito femminista di quest'ultimo decennio si sono levate voci e azioni critiche contro le due posizioni-chiave prima esemplificate.

Come è sin troppo ovvio arguire, non è compito di questo lavoro (e di un uomo) approssimare una più avanzata e coerente teoria-prassi femminista. Quello che è necessario fare è riflettere sulla "lezione femminista": assumerla come un indispensabile punto di riferimento critico, per cambiare radicalmente i discorsi, le azioni, le prassi, i pensieri e le emozioni degli uomini: a partire dalla messa in questione radicale ed irreversibile del loro primato ontologico, simbolico, politico, culturale, storico ed esistenziale. Oltre per un uomo non è possibile andare. Oltre questo confine stanno l'incontro ed il dialogo con l'Altro.

Il superamento di questo confine non è affare che riguarda soltanto gli uomini e le sinistre. Li riguarda solo come soggetti che debbono dismettere l'aura imperiale con cui si sono circondati per millenni. Li riguarda solo come soggetti che debbono finalmente arrischiarsi all'incontro con l'Altro ed il vivente, fuori dalle protezioni loro assicurate dalla gabbia d'acciaio del potere e dagli incantesimi del linguaggio.

4. La scrittura poetica come irriducibilità al logos maschile

Uno dei nuclei caldi della teoria-prassi femminista è il suo costitutivo riferirsi alla scrittura poetica e letteraria, assunta come privilegiato luogo di espressione del differente e dell'irriducibile al logos (maschile). La scrittura poetica/letteraria ci consente di uscire dalle secche della dicotomia che intorno alla questione del soggetto e dell'identità si è andata instaurando tra l'approccio post-strutturalista e post-modernista (da un lato) e l'approccio neo-soggettualista (dall'altro). Ciò per il semplice e buon motivo che essa è in grado di pensare ed immaginare le categorie del soggetto, dell'identità e della differenza fuori dalle codificazioni e concettualizzazioni moderne e post-moderne.

Dai presocratici alla fine del XIX secolo, l'identità è stata assunta invariabilmente come *unità*. Heidegger è il primo che si pone con consapevolezza estrema il problema dell'abbandono di questa codificazione. È opportuno ricordare che qui l'unità dell'identità richiama a una idea-prassi dell'uomo quale *animale razionale* che è alla base della visione androcentrica del mondo e del "dominio maschile" sul vivente.

Dal pensiero presocratico fino a quello moderno e post-moderno, rimane obliata una questione gnoseologica fondamentale: è la *differenza* che costituisce l'*identità*. Ciò in un doppio senso: (a) la differenza è nell'identità; (b) l'identità è nella differenza. La differenza come differenza non esiste separata dall'identità; l'identità come identità non è scindibile dalla differenza. La frantumazione del soggetto e gli elettroni impazziti dell'identità non sono altro che il precipitato ultimo e residuale di questa fenomenologia archetipica.

Crisi di identità significa: *povertà della differenza*; non riduttivamente scissione dell'Io. Irrappresentabilità della differenza significa: *indigenza dell'identità*; non riduttivamente frantumazione del soggetto.

Alle culture e alle filosofie occidentali (almeno quelle affermatesi come dominanti) è sempre sfuggito che il discorso dell'identità e dell'Io si incunea ben dentro il discorso della differenza e dell'Altro; e viceversa. Ciò che è sempre stato ridotto al silenzio e cancellato dalla cultura, dalla filosofia e dalla politica prevalenti ha, invece, costituito il centro nevralgico della poesia e della letteratura. Si pensi, solo per fare tre esempi perspicui, all'affermazione di Rimbaud: "Io è un altro"; oppure a quella di Ingeborg Bachmann: "Io senza me"; o infine a quella di Celan, secondo cui tra le speranze della poesia va inclusa quella: "di parlare per conto di un Altro", per collocarsi "dentro il mistero dell'incontro". Qui il tema dell'identità è inestricabilmente avvinto a quello della differenza; come la questione dell'Altro è tutta dentro quella dell'Io.

Nella più alta tradizione poetica e letteraria, la definizione dell'Io passa attraverso la definizione dell'Altro: non c'è Io senza Altro; non v'è Altro senza Io. Di più: l'Altro è ben dentro l'Io; l'Io è ben dentro l'Altro. Soltanto lo specchio deformato delle rappresentazioni filosofiche e politiche ha assunto questa fenomenologia costitutiva come patologia, crisi irreversibile ed insensatezza della proliferazione/scomposizione dell'identità, del soggetto e dell'Io.

Ritrovare il linguaggio vuole proprio dire ritrovare la co-appartenenza e lo scarto tra identità e differenza, tra Io e Altro. Questo significa, a sua volta, che l'humus vero del 'politico' non è inchiodato sulla scarnificata diade Amico/Nemico, bensì ruota liberamente e fecondamente intorno alla costellazione Amico/Altro.

Nelle forme di recezione ricorrente e dominanti, la dissoluzione del linguaggio e del soggetto, suo malgrado, finisce col parlarci della evaporazione della volontà di dominio del mondo che promanava e si irradiava dal soggetto maschile. Le forme simboliche e linguistiche con cui la scomposizione del linguaggio/soggetto è stata rappresentata e metabolizzata dalla cultura occidentale di questi ultimi due-tre secoli non sono altro che la messa in scena del delirio di onnipotenza del logos maschile, al suo più alto livello di espressione. Non casualmente, di fronte a questa sorta di calvario del soggetto/identità, i poeti (da Hölderlin a Rilke) assumono che gli "Dèi sono fuggiti" e i filosofi (da Nietzsche in poi) hanno elaborato la "morte di Dio".

In realtà, ciò che si eclissa e muore è la divinizzazione delle forme antropomorfe che intorno al soggetto maschile la cultura occidentale aveva sedimentato. Con la messa a nudo della fallacia prevaricante del proprio prometeismo titanico, la visione androcentrica del mondo produce le scorie fantasmatiche del suo delirio: il suo dominio, da *canto*, si fa *lamento*; il suo potere, da *celebrazione*, si fa *ostentazione*.

I segni di tale dissoluzione, non a caso, sono oltremodo evidenti in opere letterarie che, dall'800 al '900, hanno segnato il corso del tempo.

Già Rimbaud aveva scoperto che il luogo delle parole è l'inferno, mentre la vita sta altrove: è di fronte a questo estremo scacco che la poesia tace. È già Kafka a parlarci della cesura incolumabile tra parole e cose: le cose non stanno mai nel posto che le parole hanno loro assegnato.

È già il "Lord Chandos" di Hofmannsthal che sperimenta su di sé l'afasia dell'Io, nell'impossibilità definitiva del linguaggio di dire la realtà. È già il "Malte" di Rilke a portare sulle spalle la croce della completa deflagrazione narrativa dell'Io, gettato e confuso nel bel mezzo dell'insignificanza delle maschere con cui lo specchio del linguaggio occulta l'interiorità delle cose della vita. È già il "giovane Törless" di Musil a fare l'esperienza terribile dello scarto parole/vita, con la seconda che gioca a nascondersi al linguaggio, risultando da esso inafferrabile.

È già il Rilke delle *Elegie Duinesi* e dei *Sonetti a Orfeo* che, nel mare tempestoso del naufragio totale dell'identità, si misura con le vertigini di una poetica e poetica *della* vita (non più *sulla* o *per* vita), concepita quale inesausto e mai concluso dono offerto ai mortali, dal cui spazio/tempo gli "Dèi sono fuggiti". Proprio da tale condizione di orfanità, i mortali possono riacquistare dalla vita la poesia e dalla poesia la vita.

È già l'"uomo senza qualità" di Musil che si ribella alla riduzione del linguaggio a macchina di produzione seriale di "significanti senza significato", nel tentativo di portare alla luce l'interiorità dei significati nascosti della vita; da qui il carattere interminabile ed inconcludibile dell'opera letteraria e poetica, continuamente alla ricerca della realtà viva altrimenti nascosta.

Potremo a lungo continuare con esempi del genere. Ma qui ci importa sottolineare come l'esperienza poetica/estetica, assai più di quella filosofica e politica in senso stretto, abbia radicalmente metabolizzato e rielaborato le strutture complesse del linguaggio e del soggetto, individuando la loro mortale indigenza tanto nelle declinazioni universalistiche del moderno che nelle codificazioni rizomatiche del post-moderno.

L'esperienza poetica/estetica, per lo più, è rimasta attonita innanzi a questa scoperta tragica; ma mai ha rinunciato alle sue parole e alle sue interrogazioni utopiche. Scoperta la dissolvenza del linguaggio codificato e le sue pretese totalitarie, o usa quello svilito e freddo della tradizione (moderna e post-moderna), per celebrarne la sepoltura definitiva; oppure tenta di elaborarne uno nuovo, alla ricerca strenua delle parole del distacco e della rinascita della vita nel mondo e del mondo nella vita.

Non, certo, accidentalmente è una donna – Ingeborg Bachmann – quella che più si spende su questo bilico vertiginoso del nuovo, ancora terribilmente esposto al vecchio. Proprio Ingeborg Bachmann stabilisce uno dei nuovi possibili punti di avvio: "non vi è un mondo nuovo senza un nuovo linguaggio". Dove un uomo si arresta e ammutolisce, là una donna soggiorna e ri-comincia dalla sofferenza, dalla passione e dal desiderio di origini nuove. Ancora una volta: *la natalità è donna, gratuità del dono ben prima e ben oltre il parto e il frutto del parto.*

La violazione dei limiti del linguaggio e del soggetto è possibile solo alla poetica dell'indicibile e dell'introvabile. Ma questa violazione, più precisamente, è un *rimpatrio*: ritorno alla *casa che non c'è* che è *la vera casa*, perché mai detta e sempre occultata. Il cammino della poesia nasce qui e si muove eternamente per questi versanti, instancabilmente aprendone dei nuovi.

Qui, ad una singolare confluenza tra Wittgenstein, Ingeborg Bachmann e Celan, un nuovo linguaggio esprime i misteri della vita, rendendoli dicibili e visibili; diversamente dal logos, non li strangola in griglie soffocanti e mutilanti: li lascia dire.

Un nuovo linguaggio non attribuisce nomi alle cose, ma se ne mette all'ascolto, cercando di far emergere dalla schiuma dell'inespresso il loro nome vero e mutevole. Un nuovo linguaggio è una sonda nell'indicibile e nell'invisibile, affinché l'inesprimibile trovi, mostri e declini i suoi linguaggi.

Non si tratta di dare nomi alle cose, ma di far dire alle cose i loro nomi. È qui che il linguaggio (poetico) è somma-

mente utopico, proprio come voleva la grande Ingeborg: non-luogo, in quanto luogo di tutti i luoghi, parola di tutte le parole, lingua di tutti i linguaggi. Come ben sapeva anche Celan (poeta, del resto, assai caro alla Bachmann), l'arte - e la poesia in particolare - è *ricerca topologica* alla luce dell'*Utopia*.

5. Irrappresentato femminile e rimpatrio dall'esilio

L'irrapresentato è la nuova frontiera, in quanto luogo privilegiato della differenza. Di questa frontiera, da sempre, l'irrapresentato femminile è una delle postazioni di avanguardia e, insieme, più profondamente radicata nello spazio/tempo che abbiamo ereditato e in quello che abitiamo.

Il mondo è sempre altrove e de-situato rispetto ai tempi, ai luoghi e ai codici della rappresentazione con cui tentiamo di catturarlo, esporlo e narrarlo. Dell'altrove de-situato l'irrapresentato femminile è uno dei vulcani sommersi: le sue colate laviche procedono dal basso in alto; non calano giù dalla vetta, ma afferrano le radici stesse dell'essere, le scuotono e le fecondano. Possiamo dire: la *de-situazione femminile* è il "cratere dei crateri" della differenza.

La de-situazione femminile – così come "Séraphîta" nella produzione letteraria di Balzac – conficca delle linee di confine al centro (non già alla periferia) del logos maschile, squassandolo e mostrandone la miseria. Nel contempo, decentra e moltiplica all'infinito tutti i centri, costringendoli al dialogo conflittuale. Per questo, la de-situazione femminile è anche una delle forme più complesse della *dialogica del conflitto*: mondi alteri vengono messi in comunicazione; universi irriducibili imparano i proliferanti linguaggi del colloquio e dell'ascolto. Sotto l'urto demolitorio della de-situazione femminile il logos maschile può accingersi all'apprendimento della difficile arte della secessione dalla *belligeranza di genere* intorno cui si è normativamente costituito.

La geografia dell'irrapresentato che, così, possiamo accingersi a disegnare nelle sue linee di confine mobili tratteggia una geografia del *rimpatrio dall'esilio*. La de-situazione

femminile è il recupero della patria dal luogo dell'esilio e, ad un tempo, l'attribuzione di una patria all'esilio stesso. Ma ancora. La de-situazione femminile mostra l'indigenza di tutte le patrie maschili conosciute e conoscibili, forgiate col ferro e col fuoco dell'esilio (in patria) delle donne, fino a formare un catalogo in divenire dei luoghi e dei tempi della cattività.

Ecco perché una teoria dell'irrappresentato deve passare per una teoria del *plus-dono*. Il rimpatrio dall'esilio è il plus-dono che le donne fanno a se stesse, ma anche al tempo e agli uomini, generando la frattura su cui si insedia un altro spazio/tempo. Mettere in gioco nel mondo il proprio Sé riconquistato è più-che-dono, più-del-parto di una nuova vita; è *rimessa al mondo del mondo*, per un nuovo mondo e dentro un nuovo mondo. Le donne diventano le gestanti della rimessa al mondo del mondo e le madri del nuovo mondo. Madri, non già proprietarie. Madri collettive, non tanto individuali. Madri simboliche e madri reali.

La rimessa al mondo del mondo da parte delle donne, depurata dalla scorie dei codici proprietari e spossessanti maschili, è il nucleo storico-esistenziale vitale intorno cui pensare, scrivere, verificare e vivere una teoria-prassi del plus-dono. Qui recuperiamo una decisiva lezione di saggezza antica, supremamente cantata da Eschilo: *sapere è provare passioni (Agamennone, vv. 176 ss.)*.

Provare passioni è il nerbo dei saperi: la teoria-prassi femminista ci ha ricondotto a questa origine calda del pensare e del vivere. La riconquista del proprio Sé femminile, attraverso percorsi tanto sapienti quanto dolorosi, è l'altra faccia del riconoscimento dell'uomo come colonizzatore irrefrenabile e irredimibile. Nel rimpatrio dall'esilio praticato dalla donne, però, sta la possibilità del riscatto degli uomini. Il plus-dono diviene qui un termine di passaggio intermedio ineludibile, per la fondazione di paradigmi conflittuali basati sulla coppia *Amico/Altro*, non già e non più sulla dicotomia *Amico/Nemico* (in tutte le declinazioni conosciute e coniugabili).

Nella teoria-prassi del plus-dono *Conflitto ed Amore, Polemos ed Eros* tornano a colloquiare e ad abbracciarsi. La polemologia dell'eros e l'erotizzazione del conflitto costituiscono la sorgente da cui sgorga il plus-dono. Siamo qui tremendamente vicini alla nozione di *amore polemico* di Novalis; al tempo stesso, ne siamo irreparabilmente lontani.

Il plus-dono non si limita ad una decostruzione del mondo, per una sua nuova costruzione. No, il plus-dono *spiazza* il mondo così-come-è, ne ispeziona le ferite e le cicatrici: *dal luogo della colpa*, diviene *origine* dei mondi della generosità.

Nella somma gratuità del plus-dono risiede la critica estrema dell'ordine proprietario maschile. Nella innocenza disincantata del plus-dono sta l'affrancamento consapevole dai saperi delle tradizioni maschili.

Il plus-dono è qualche cosa di più e di diverso del perdono. Questo riconosce i torti e li redime unilateralmente; quello *nasce* dai torti, ma sa che unilateralmente *non può* redimerli. Il plus-dono, con la libertà del Sé, mette in gioco anche la libertà dell'Altro. Nel plus-dono il Sé riconosce e chiama l'Altro; ma non vi si sostituisce: lo pone di fronte alla scelta e lo responsabilizza.

Il plus-dono non prevede reciprocità materiali ed equivalenze simboliche. È gratuità allo stato maturo. È *origine delle origini possibili*. Nessuna certezza lo contraddistingue, se non la sapienza che lo fa consapevole che il reale storico altro non è che una creatura del possibile.

Il plus-dono, con la sua gratuità, si spinge ben dentro i limiti dell'oggetto e del soggetto con cui entra in contatto, frantumandone lo statuto oggettuale che li ingabbia. In questo atto originario di de-oggettualizzazione riposa la possibilità della liberazione, della dialogica conflittuale felice tra *Amico e Altro*.

Il plus-dono consente al Sé di liberarsi dalle sue catene e di presentarsi dezavorrato all'appuntamento con l'*Altro*: per farsi vedere e vedere, per farsi ascoltare ed ascoltare. Qui il Sé si dona all'Altro, ancor prima di incontrarlo: proprio per questo, può sperare di incontrarlo. Qui l'alterità irrepresentabile viene incontrata, toccata ed esperita.

Nel plus-dono, il Sé finalmente "cede" all'Altro. Ora essi si incontrano e si muovono l'uno verso l'altro; non sono più immobili nelle loro rispettive prigioni. Attraverso il plus-dono, le forme dell'irrapresentato si muovono e, muovendosi, si incontrano. L'irrapresentato, così, fuoriesce dalla schiavitù dell'inespresso e del sommerso e si mostra, divenendo esperienza sensibile delle trasformazioni del mondo.

(2 febbraio-9 maggio 2000)

Alcune essenziali note a margine

1) Donne e nascita del capitalismo

Il più lucido osservatore dell'avvilimento della condizione femminile apportato dal capitalismo è stato, certamente, C. Fourier, *Teoria dei Quattro Movimenti*, Torino, Einaudi, 1971. Sulle intuizioni di Fourier si sono esplicitamente attestati gli stessi Marx ed Engels, nei ripetuti, ma non organici passaggi in cui si occupano del ruolo e del posto delle donne nella società capitalistica: cfr., in particolare, K. Marx-F. Engels, *La Sacra famiglia*, Roma, Editori Riuniti, 1967.

Sarà Engels, dopo la morte di Marx, a dedicare un'attenzione particolare al tema in *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Roma, Editori Riuniti, 1970. Come è noto, Engels, nel sistematizzare le sue concezioni, si rifà ampiamente all'opera dell'etnologo americano L. Morgan, *La società antica. Le linee del progresso umano dallo stato selvaggio alla civiltà*, Milano, Feltrinelli, 1970. Nella tradizione teorica socialista, il contributo più congruo sull'argomento rimane, comunque, A. Bebel, *La donna e il socialismo*, Roma, Savelli, 1973.

Per una valutazione critica, largamente condivisibile, delle teorie di Marx ed Engels e, più in generale, delle posizioni del movimento socialista sul punto, cfr. Mechthild Merfeld, *L'emancipazione della donna e la morale sessuale nella teoria socialista*, Milano, Feltrinelli, 1976. Strettamente imparentati col "modello socialista" della stratificazione sessuale per via economica sono alcuni approcci femministi: Natalie J. Sokoloff, *Between Money and Love: The Dialectics of Women's Home and Market Work*, New York, Praeger; Heidi Hartman, *The Family as the Locus of Gender, Class, and Political Struggle: The Example of Housework*, "Signs", n. 6, 1981. Ma,

come dimostrato da alcune ricerche, la stratificazione sessuale non prende cominciamento con l'avvento della società capitalistica e, dunque, appare erroneo causalizzarla interamente alla base economica.

E infatti:

a) in alcune società tribali, regolate dalla "razionalità del guerriero" e dai conseguenti codici normativi della "supremazia maschile", la disegualianza sessuale è massima (cfr. R. F. Murphy, *Social Structure and Sex Antagonism*, "Social Journal of Anthropology", n. 15, 1959; M. Haris, *Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddle of Culture*, New York, Random House, 1974; Karen Sacks, *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality*, Westport, Greenwood, 1979; Peggy R. Sanday, *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*, New York, Cambridge Univ. Press, 1981);

b) nelle stesse società agrarie medioevali la discriminazione sociale delle donne è rilevantissima (cfr. Rae L. Blumberg, *Stratification: Socioeconomic and Sexual Inequality*, Dubuque, William C. Brown, 1978).

A ciò va aggiunto che nelle "società socialiste", crollate con la caduta del "muro di Berlino", la discriminazione contro le donne non ha avuto modo di attenuarsi; anzi. Cosicché le posizioni di quelle "femministe storiche" come la Mozzoni (v. nota successiva), si rivelano non solo pionieristiche, ma di grande spessore storico-teorico.

In generale, però, va osservato che le *teorie femministe* più mature e articolate, già negli anni '70, prendono commiato dall'approccio socialista e tendono a causalizzare la disegualianza sessuale non già alla base economica, bensì al *sistema del patriarcato* e ai relativi codici culturali e politici di dominio (cfr. Juliet Mitchell, *La condizione della donna*, Torino, Einaudi, 1972; Id., *Psicoanalisi e femminismo. Freud, Reich, Laing e altri punti di vista sulla donna*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 352-368). Citando le opere della Mitchell, non si può omettere di precisare, sia pure di passaggio, che il rapporto con la psicoanalisi (e con Freud, in particolare) è stato, per il pensiero femminista, un tema sempre molto controverso. Il filone femminista critico della psicoanalisi è largamente maggioritario: cfr. Betty Friedan, *La mistica della femminilità*, Milano, Comunità, 1970; Eva Fíges, *Il posto della donna nella società degli uomini*, Milano, Feltrinelli, 1970; Shulamith Firestone, *La dialettica dei sessi*, Bologna, Guaraldi, 1971; Kate Millet, *La politica del sesso*, Milano, Rizzoli, 1971; Germaine Greer, *L'eunuco femmina*, Milano, Bompiani, 1972. Il filone che, seppur criticamente, "difende" Freud e la psicoanalisi dalla "critica femminista" è esemplarmente rappresentato

dalla Mitchell: *Psicoanalisi e femminismo ...*, cit. Molti anni dopo, la Mitchell, assieme alla Rose, è ritornata sul tema: cfr. Juliet Mitchell-Jacqueline Rose, *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*, New York, Pantheon, 1983. Un uso critico-positivo di Freud è reperibile anche in Luce Irigaray.

2) *Intorno al concetto di monarcato familiare*

La densa ed efficace categoria è di Anna Maria Mozzoni, di cui si veda *La liberazione della donna* (a cura di Franca Pieroni Bortolotti), Milano, Mazzotta, 1976.

La riscoperta e la rivalutazione di questa geniale e coraggiosa figura del movimento per la libertà e la liberazione delle donne si debbono, in gran parte, a Franca Pieroni Bortolotti che se ne è, con grande talento, occupata a più riprese: a) *L'iniziativa femminile nell'opera di Anna Maria Mozzoni*, "Movimento operaio e socialista, n. 2, 1962; b) *Per la storia della questione femminile*, "Studi storici", n. 2, 1973; c) *Alle origini del movimento femminile in Italia, 1848-1892*, Torino, Einaudi, 1975; c) *Rassegna di storia del femminismo*, in *L'Italia unita. Problemi di interpretazioni storiografiche* (a cura di R. Raniero), Milano, Marzorati, 1981; d) *Sul movimento politico delle donne. Scritti inediti* (a cura di Annarita Buttafuoco), Roma, Utopia, 1987.

Sulla Mozzoni interessanti e acute osservazioni si trovano anche: a) in Carla Ravaioli *Le donne e le sinistre storiche in Italia*, "Introduzione" a Mechthild Merfeld, *L'emancipazione della donna...*, cit.; b) nell'*Insero* di "Noi donne", n. 46, 1980; c) in Annarita Buttafuoco, "Introduzione" a Franca Pieroni Bortolotti, *Sul movimento politico delle donne ...*, cit.

3) *La genealogia della domanda femminista*

La prima a porre, con forza concettuale e carica passionale, il problema delle origini temporali, storiche e sociali dell'oppressione della donna è stata Simone de Beauvoir, *Il secondo sesso*, Milano, Il Saggiatore, 1961 (ma 1949). Su quest'opera "non-femminista" (e/o di "esistenzialismo femminile"), ma fondamentale per l'evoluzione del pensiero femminista nel secondo Novecento, pagine intense si possono leggere in Juliet Mitchell, *Psicoanalisi e femminismo ...*, pp. 352-368.

Così la Mitchell commenta il discorso della de Beauvoir: "La Donna è l'Altro supremo nei confronti del quale l'Uomo si autodefinisce soggetto, non già con reciprocità — ciò significherebbe che egli è a sua volta considerato oggetto della soggettività della donna — ma con un atto di oppres-

sione psichica. La donna è l'*archetipo* della *coscienza oppressa: il secondo sesso*" (p. 355; corsivo nostro).

Originariamente la de Beauvoir non considera il suo un libro "femminista"; ma, come fa rilevare puntualmente la Mitchell, negli anni '70 (precisamente in una intervista al "Nouvel Observateur") ritorna sui suoi intendimenti, affermando di considerarsi politicamente una femminista (nota n. 3, p. 352). Alla Mitchell si deve, inoltre, l'espressione di "oppressione di lunga durata" (*Psicoanalisi e femminismo....*, cit., p. 420).

4) Critica del "quando" e del "come" è iniziata l'oppressione delle donne

R. Collins è uno dei più autorevoli critici sia dell'approccio universalista (Mitchell) che della "teoria della stratificazione di genere" (Blumberg), ambedue ritenuti "idealtipi teorici" che si attardano sul "quando" e sul "come", anziché orientarsi nella ricerca di "quali" siano le "condizioni" che producono un livello più alto o basso di dominazione maschile (*Teorie sociologiche*, Bologna, Il Mulino, 1992, pp. 209-221). Come alternativa critica, egli propone una "teoria comparativa della stratificazione sessuale", la quale assegna alle relazioni di dominio politico un ruolo cruciale, a partire dalla "forza militare" guerriera, assoluta prerogativa maschile, se si fa eccezione della mitopoietica relativa alle "società delle Amazzoni".

La relazione politica di dominio, così come esplicitamente ammette Collins, diviene una *variabile*, non già una *costante* della differenziazione sessuale, nel senso che il suo variare regola la mutazione dei rapporti di oppressione/liberazione tra i sessi. Di più: "Il monopolio militare dei maschi è una variabile perché la stessa organizzazione della guerra è stata diversa da una società all'altra" (p. 214). In sostanza, la "teoria comparativa" di Collins, come affermato dallo stesso Autore, finisce con l'essere una *teoria politica* della stratificazione sessuale. Ciò, per Collins, è vero universalmente: vale a dire, per tutti i tipi di società finora esistiti: dalle società tribali alle società orticole; dalle società agrarie alle società moderne. Come si vede, Collins fa esplicitamente ricorso al paradigma di Lensky della "distribuzione della ricchezza a mezzo del potere", per il quale si rinvia ad A.Chiocchi, *Intorno al concetto di emarginazione*, "Società e conflitto", n. 10/11, 1995.

5) I femminismi italiani degli anni '70

Per una ricostruzione storica dei "femminismi" italiani degli anni '70, cfr.: AA.VV., *Esperienze dei gruppi femministi in Italia*, "Sottosopra", n. 1, 1973; AA.VV., *Esperienze dei gruppi femministi in Italia*, 1974, "Sottoso-

pra", n. 2, 1974; Libreria delle donne, *Catalogo di testi di teoria e pratica politica*, ("Catalogo verde"), Milano, 1978; Rosalba Spagnoletti (a cura di), *I movimenti femministi in Italia*, Roma, Savelli, 1978; Yasmine Ergas, *Nelle maglie della politica. Femminismo, istituzioni e politiche sociali nell'Italia degli anni '70*, Milano, Angeli, 1986; AA.VV., *Il movimento femminista negli anni '70*, "Memoria", n. 19/20, 1987; Maria Cristina Marcuzzo-Anna Rossi-Doria, *La ricerca delle donne. Studi femministi in Italia*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1987; Libreria delle donne, *Non credere di avere dei diritti*, cit.

Per quanto attiene alla dimensione teorica, basti qui ricordare, oltre al testo delle "filosofe di Diotima" citato nella nota precedente: Luce Irigaray: *Etica della differenza sessuale*, Milano, Feltrinelli, 1975; Id., *Questo sesso che non è un sesso*, Milano, Feltrinelli, 1978; Anna Maria Piuksi (a cura di), *Educare nella differenza*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1989.

6) La "svolta" del pensiero femminista in Italia

L'anno di svolta, per la precisione, è il 1987: "Questo è stato un anno di svolta nella elaborazione delle donne: esse hanno posto a se stesse, e di riflesso a tutti, il problema finora evitato dal 'politico' ... né le donne sono «uno» dei molti soggetti, che si formano fundamentalmente attraverso la presa di coscienza dei gruppi di interesse (nazionalità, collocazione nel rapporto di lavoro, o età, ecc.); sono un «genere», non transitorio né riducibile a ridursi a domande di promozione. Sono, forse, «il» soggetto epocale, per il senso così recente prendere radicalmente la parola e per quel che comporterà ... perché le donne si chiedono chi, che cosa e come di loro deve essere rappresentato ... Nel caso delle donne è soprattutto la «rappresentazione» a problematizzare la «rappresentanza». Questa è infatti ricevuta, nei suoi modi, da una lunga tradizione, che si fonda sulla «persona» formalmente non sessuata: come rappresentarci nella nostra specificità? sono le istituzioni elettive tali da evidenziare la «differenza sessuale»? O la loro natura storicamente maschile - la «polis era manifestamente una cosa da uomini, come la casa apparentemente della donna - non ha maschilizzato ab origine le forme della rappresentanza, delle istituzioni dello Stato?" (Rossana Rossanda, *Una bella sfida, Un conflitto sicuro*, in "La Talpa Giovedì", "Il manifesto", 4/6/1987) . Per la precisione, il 1987 è (anche) l'anno della pubblicazione di due fondamentali testi femministi: a) Libreria delle Donne, *Non credere di avere dei diritti*, Torino, Rosenberg & Sellier; b) A.A.VV., Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, Milano, La Tartaruga. Come si vede già dalla lunga citazione della Rossanda, il livello di approssi-

mazione teoretica è decisamente superiore alla “teoria politica della differenziazione sessuale” elaborata da Collins e intacca alcuni dei cardini su cui poggia la civiltà occidentale, dall’antichità alla contemporaneità.

7) *Sulla voce, sul dove, sul da dove e sul fuori delle donne*

Osserva Carol Gilligan: “Nella diversa voce delle donne vi è la verità di un’etica del *prendersi cura*, del legame fra rapporto e responsabilità” (*In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development*, Cambridge, Harvard Un. Press, 1982, p. 173; cit. da Yasmine Ergas, *op. cit.*, p. 17).

Osserva Hélène Cixous: “Ora le donne tornano da lontano, da sempre; dal «di fuori», dalla brughiera dove le streghe sono tenute in vita; da sotto, da oltre la «cultura»” (*The Laugh of Medusa*, “Signs”, 1976, p. 877; cit. da Yasmine Ergas, *op. cit.*, p. 17).

8) *La categoria di gynesis*

La categoria è elaborata da Alice Jardine, *Gynesis*, “Diatrics”, estate 1982. Osserva, al riguardo, Y. Ergas: “Col neologismo «gynesis» Jardine descrive il processo di re-incorporazione di tale spazio. L’approccio di cui essa parla è palesemente molto diverso da quello assunto da Carol Gilligan. Nonostante le diversità che possono segnare i loro orientamenti, accomuna le femministe alle quali ho fatto riferimento la loro sottolineatura del femminile in quanto specifico principio di valore” (*op. cit.*, p. 18, nota n. 4).

9) *La parola “io” al femminile non esiste*

La citazione di Virginia Woolf riportata nel testo è tratta da *Una stanza tutta per sé*, in *Per le strade di Londra*, Milano, La Tartaruga, 1963, p. 212.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI PRINCIPALI

- AA.VV., *Diotima, Il pensiero della differenza sessuale*, Milano, La Tartaruga, 1987.
- AA.VV., *Il movimento femminista negli anni '70*, "Memoria", n. 19/20, 1987.
- B. Accarino, *Rappresentanza*, Bologna, Il Mulino, 1999.
- Ingeborg Bachmann, *Il trentesimo anno*, Milano, Adelphi, 1985.
- Id., *Poesie*, Parma, Guanda, 1987.
- Id., *Il buon Dio di Manhattan*, Milano, Adelphi, 1991.
- Id., *La ricezione critica della filosofia esistenziale di Martin Heidegger*, Napoli, Guida, 1992.
- Id. *Letteratura come utopia*, Milano, Adelphi, 1993.
- Id., *Malina*, Milano, Adelphi, 1994.
- Id., *Il dicibile e l'indicibile*, Milano, Adelphi, 1998.
- Id., *Invocazione all'Orsa Maggiore*, Milano, Mondadori, 1999.
- H. Balzac, *Séraphîta*, Trento, Reverdito, 1986.
- Maria Luisa Boccia-Isabella Peretti (a cura di), *Il genere della rappresentanza*, supplemento al n. 1, gen-feb, 1988 di "Democrazia e diritto", Roma, Editori Riuniti Riviste, 1988.
- P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, Milano, Feltrinelli, 1998.
- P. Celan, *La verità della poesia*, Torino, Einaudi, 1993.
- A. Chiocchi, *La casa che non c'è. Poesia come cammino*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1996.
- Id., *I dilemmi del 'politico'*, 3 voll., Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1999 [vol. I: *Dall'etica alla politica*; vol. II: *Forme della crisi*; vol. III: *Dalla politica all'insieme etica/poesia/utopia*].
- G. Duso, *La rappresentazione e l'arcano dell'idea*, "Il Centauro", n. 15, 1985.
- Yasmine Ergas, *Nelle maglie della politica. Femminismo, istituzioni e politiche sociali nell'Italia degli anni '70*, Milano, Angeli, 1986.
- H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1973.
- C. Galli, *Modernità. Categorie e profili critici*, Bologna, Il Mulino, 1988.
- Donna Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Milano, Feltrinelli, 1995.
- M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968.
- Id., *Identità e differenza* (trad. it. di U. M. Ugazio), "aut aut", n. 187/188, 1982.

H. von Hoffmannsthal, *Lettera di Lord Chandos*, Milano, Feltrinelli, 1985.

Luce Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Milano, Feltrinelli, 1975.

Id., *Speculum. L'altra donna*, Milano, Feltrinelli, 1976.

Id., *Questo sesso che non è un sesso*, Milano, Feltrinelli, 1978.

Libreria delle Donne, *Non credere di avere dei diritti*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1987.

N. Luhmann, *Potere e complessità sociale*, Milano, Il Saggiatore, 1979.

Juliet Mitchell, *Psicoanalisi e femminismo. Freud, Reich, Laing e altri punti di vista sulla donna*, Torino, Einaudi, 1976.

R. Musil, *L'uomo senza qualità*, Torino, Einaudi, 1957.

Id., *Racconti e teatro*, Torino, Einaudi, 1964.

Cristina Marcuzzo-Anna Rossi-Doria, *La ricerca delle donne. Studi femministi in Italia*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1987.

A. Melucci (a cura di), *Verso una sociologia riflessiva*, Bologna, Il Mulino, 1998.

Anna Maria Mozzoni, *La liberazione della donna* (a cura di Franca Pieroni Bortolotti), Milano, Mazzotta, 1976.

Novalis, *Opere*, Milano, Guanda, 1982.

L. Ornaghi (a cura di), *Il concetto di "interesse"*, Milano, Giuffrè, 1984.

Anna Maria Piussi (a cura di), *Educare nella differenza*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1989.

Carla Ravaoli, *Le donne e le sinistre storiche in Italia*, "Introduzione" a Mechthild Merfeld, *L'emancipazione della donna e la morale sessuale nella teoria socialista*, Milano, Feltrinelli, 1976.

F. Restaino-Adriana Cavarero (a cura di), *Le filosofie femministe*, Torino, Paravia, 1999.

F. Rella, *Limina. Il pensiero e le cose*, Milano, Feltrinelli, 1987.

R. M. Rilke, *Elegie Duinesi*, Torino, Einaudi, 1978.

Id., *I quaderni di Malte Laurids Brigge*, Milano, Mondadori, 1988.

Id., *I Sonetti a Orfeo*, Milano, Feltrinelli, 1991.

A. Rimbaud, *Opere*, Milano, Mondadori, 1975.

A. Scalone, *Rappresentanza politica e rappresentanza degli interessi*, Milano, Angeli, 1996.

C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, Bologna, Il Mulino, 1972.

Id., *Dottrina della costituzione*, Milano, Giuffrè, 1984.

Rosalba Spagnoletti (a cura di), *I movimenti femministi in Italia*, Roma, Savelli, 1978.

J. P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino, Einaudi, 1978.
Id., *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino, Einaudi, 1981.
L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Torino, Einaudi, 1964.
Id., *Lezioni e conversazioni*, Milano, Adelphi, 1967.
Id., *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1974.
Virginia Woolf, *Una stanza tutta per sé*, in *Per le strade di Londra*, Milano, La Tartaruga, 1963.