

**La Società Italiana delle Letterate**

*in collaborazione con*  
**La Commissione Regionale  
per le Pari Opportunità  
Donna-Uomo della Toscana**

**Il Dipartimento di Filologia Moderna  
dell'Università di Firenze**

**L'Associazione Il Giardino dei Ciliegi**

*discute di*

***METAMORFOSI***  
**Movimenti Soggetti Interazioni**

Auditorium  
Via Cavour, 4 - Firenze  
Venerdì 23 maggio 2003

**Questo file contiene il testo *inedito* delle relazioni  
presentate al convegno**

## **PRESENTAZIONE DEL VOLUME**

**Da parte dell'allora Presidente  
della Commissione Pari Opportunità della Regione Toscana**

È un grande piacere per me vedere pubblicati nella collana “Quaderni della Commissione Regionale Pari Opportunità” gli Atti del Convegno “Metamorfosi, Movimenti, Soggetti, InterAzioni”.

Un grazie alla Società Italiana delle Letterate che, in collaborazione con il Dipartimento di Filologia Moderna dell'Università di Firenze e l'Associazione Il Giardino dei Ciliegi, ci ha dato la possibilità di realizzare questa pubblicazione. Grazie anche a Liana Borghi e a Eleonora Tedeschi per il lavoro redazionale e la disponibilità.

Il lavoro della filosofa Rosi Braidotti, in particolare il suo libro *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*, ci porta ad affrontare temi complessi e coinvolgenti come la globalizzazione, l'intercultura e i diritti per una nuova società, e ci invita a ripensare la nostra soggettività, la nostra storia e il nostro futuro. Diventando azione nei vari contesti, il lavoro di elaborazione che noi, soggetti e realtà diverse, abbiamo compiuto insieme a lei, leggendo e discutendo, ha già portato un contributo positivo al processo di cambiamento e trasformazione della nostra società nel difficile periodo storico che stiamo attraversando. E per questo mi sembra siano state raggiunte in modo eccellente anche le finalità della nostra Commissione.

**MARA BARONTI**



# Mara Baronti

**Presidente Commissione Regionale Pari Opportunità**

## **Presentazione del Convegno**

### **“Metamorfosi, Movimenti Soggetti InterAzioni”**

Nel dare il benvenuto anche a nome del Presidente del Consiglio Regionale della Toscana Riccardo Nencini, che si scusa di non poter essere presente, a tante di voi venute qui a Firenze da altre città italiane ed europee, vi ringrazio per questo momento di lavoro comune fra diversi soggetti proprio nella sede del Consiglio.

Come Presidente della Commissione Regionale Pari Opportunità auspico fin da ora altre occasioni di collaborazione, dopo questo incontro sulle tematiche affascinanti di un viaggio senza mete predefinite che vogliamo fare assieme.

Sono particolarmente contenta che la Commissione Regionale Pari Opportunità Donna-Uomo, che presiedo, riesca a dare un contributo all'intensificarsi di questa rete di relazioni. Liana Borghi ha ringraziato la Commissione e le persone che hanno lavorato per costruire questo incontro. A mia volta voglio ringraziare di cuore la Società Italiana delle Letterate per aver promosso questa iniziativa a Firenze e, in particolare, Liana Borghi, Clotilde Barbarulli e Monica Farnetti che hanno lavorato assieme a me e alla dottoressa Agnese Isola, d'intesa con tutto l'Ufficio di Assistenza alla Commissione, per l'organizzazione di questa giornata. E sono particolarmente contenta anche dello scambio con realtà di donne molto significative dell'Università di Firenze e di tante altre università italiane ed europee, e dell'associazionismo femminile, dalla Società delle Letterate al Giardino dei Ciliegi.

È proprio la costruzione di nuove relazioni che porta a viaggi impreveduti senza mete predefinite, trasformando le nostre identità, mentre lavoriamo assieme. Le relazioni, infatti, implicano pratiche politiche, culturali e interculturali che a tante di noi stanno a cuore. Pensando al titolo: “Metamorfosi, Movimenti Soggetti InterAzioni”, e ai movimenti per una globalizzazione “altra”, ai soggetti che interagiscono e si

trasformano, mi viene da condividere con voi una considerazione, frutto della mia esperienza politica. Alcuni mesi fa si è tenuta in Toscana la Conferenza regionale sull'immigrazione, alla quale hanno partecipato anche alcune donne che saranno con noi alla giornata dei gruppi di lavoro, ad esempio Mercedes Frias, che è molto legata alla realtà e al percorso dell'associazionismo delle donne e alla scuola estiva "Raccontarsi".

In quella sede molte donne e uomini hanno usato proprio il termine "interAzione", preferendolo e sostituendolo alla parola "integrazione", che mantiene su di sé il timbro della assimilazione ad un modello preconstituito che noi forniamo a chi arriva qui da altre parti del mondo.

È per me un fatto politico che già molte donne e molti uomini, in Toscana, siano attenti/e a far interagire idee, passioni e pratiche politiche. Sono sicura che queste giornate d'incontro contribuiranno al rafforzamento di positivi processi di metamorfosi ed interAzioni.

Grazie e buon lavoro.

# Rosi Braidotti

Università di Utrecht

## Filosofare a zig-zag: apologia pro opera sua

### I. Introduzione

Ringrazio innanzi tutto per la cura, l'attenzione e la grande generosità che voi tutte avete riservato alla lettura dei miei scritti: ne sono commossa, convintissima di non meritare tanto, eppur felice di trovarmi qui a rispondere.

Se è vero che la scrittura si nutre di assenza, è altrettanto vero che il mio pensiero è un tentativo – testardo e perenne – di costituire dei legami, cioè di far rete. Si potrebbe dire – ed è stato detto anche oggi, che si tratta di costruire delle comunità, cioè dei luoghi di incontro e di scambio. *In Metamorfosi* in particolare è costruito intorno ad una serie di dialoghi e scambi, a volte impliciti e a volte no, con le mie coetanee ed i compagni. Ho voluto in ogni modo scrivere a rete, come per mettere e tenere insieme posizioni e momenti che sono sconnessi tra di loro e persone che sono sparse per il mondo. Linda Alcoff sottolinea questo aspetto del mio lavoro: un attivismo che si dedica a costruire comunità reali e discorsive dentro e fuori i miei testi scritti, lasciando ampi spazi agli e specialmente alle altre, e quindi provocando incontri molteplici e a catena. Saper trovare del positivo anche in posizioni con le quali una non è sempre di accordo teoricamente è un punto fisso dalla mia etica professionale. E anche una strategia politica, che punta non solo a fare filosofia insieme alle altre donne, e a teorizzare a partire da un sé che è singolare perché sostenuto da uno sforzo collettivo, ma è anche una maniera per attualizzare una certa visione del discorso. Se il discorso teorico infatti funziona in un'economia non-lineare, in modo eterogeneo e complesso,

allora anche la resistenza politica deve assumere questo stile a zig zag.

Le mie comunità o tribù sono vaste e diasporiche. Ci sono le compagne filosofe – quelle della mia età: Judith Butler, Elizabeth Grosz, Moira Gatens e quelle della generazione precedente: Donna Haraway e Genevieve Lloyd. E poi ci sono i maestri di sempre: Gilles Deleuze e Luce Irigaray, ma anche tanti altri. Ci sono le amiche assenti e rimpianti perché scomparse troppo presto: Kathy Acker, Claire Duchon, Teresa Brennan, Naomi Schor. E quelle magari anche più giovani che invece il male l'hanno sconfitto e sono andate avanti, come Jackie Stacey. Sono molto fiera del modo in cui la mia generazione, che ha fatto del cambiamento una questione etica, oltre che politica, ha saputo reinventarsi anche i rituali di lutto e di perdita definitiva. Questa dimensione simbolica mi pare di particolare rilevanza, in quanto cerca di collegare il lavoro di trasformazione politica del quotidiano alla ricerca di cambiamenti più profondi, che toccano le strutture stesse della nostra soggettività e del nostro comune vivere.

Per far rete in maniera efficace, però, è importante anche saper prendere acqua, e quindi fidarsi di strutture fluide, aperte, flessibili. Anche questo è un modo per resistere al dogmatismo, alle strutture chiuse e preferire invece spazi e luoghi aperti e alternativi, zone di scambio e di transizione. Per tessere la mia rete oggi, ho deciso di adottare uno stile per me inusuale, sebbene in gran voga di questi tempi: uno stile a mezza strada tra il teoretico e il personale, mescolando allegramente i registri. Dopotutto questo mio libro *In Metamorfosi* esce quasi contemporaneamente con *Baby Boomers* (2003) che contiene un mio testo parallelo ma molto diverso e perciò mi posso concedere qualche piccola trasgressione a livello del registro di parola. Quindi metterò in scena tre o quattro momenti di quelli che io considero le colonne del mio lavoro, parlando come se non fossi io ma un'altra, non in ordine cronologico e non in ordine gerarchico, ma in un ordine completamente passionale, e comincio quindi con una delle grandi passioni della mia vita che è ovviamente la filosofia.

## **II. Desidero ergo sum: la passione per la filosofia**

Mi sono formata all'interno delle filosofie più auto-riflessive della generazione del maggio del '68. Generazione, questa, che ha attaccato in modo radicale la storia della filosofia istituzionalizzata – quella storia pesante e indigesta che ci inculcano al liceo.

Ma ha criticato anche i sistemi di pensiero, fino ad allora intoccabili, che avevano fondato e guidato la teoria critica prima, durante (sebbene in esilio) e dopo il fascismo europeo: vale a dire il marxismo e la psicoanalisi. Sono stata introdotta alla filosofia post-strutturalista francese da coloro che l'hanno fondata, e come per tanti della mia generazione, mi è stato relativamente facile applicarla all'analisi della cultura contemporanea. Col tempo ho però cominciato a leggerla anche come un lavoro di teoria sociale e politica e quindi di filosofia autentica e non solo critica.

La posta in gioco in questa teoria è un momento, un gesto di enorme creatività che consiste nel ri-scoprire le radici sovversive sia del marxismo che della psicoanalisi, rispettivamente sotto la spinta di Althusser e Lacan – mossa resa possibile dalla separazione dei testi dalle interpretazioni ufficiali che venivano fornite dalle istanze istituzionali che ne garantivano la giusta linea, cioè rispettivamente i partiti comunisti europei e l'associazione internazionale di psicoanalisi.

La sua radicalità risiede nello scardinare le fondamenta stesse del soggetto, liberandolo/a dalla linearità di un telos in cui ragione, giustizia e rivoluzione hanno sempre l'ultima parola. Ma è proprio la critica dei poteri materiali e discorsivi di queste istituzioni a costituire il momento chiave di questa generazione ed è questo stampo di pensiero che fa di me, penso a vita, una filosofa francese e non italiana, perché quella critica di estrema sinistra e di quello che era la sinistra discorsiva ha avuto luogo soltanto in un momento molto preciso degli anni '70 a Parigi. L'insegnamento di Foucault, di Deleuze e di Irigaray segna una filosofia che rappresenta la sinistra della sinistra, cioè un pensiero politico radicale che invece di prendere le armi e di mettere a fuoco il mondo come avvenne in altri paesi compreso l'Italia, fece questa cosa inaudita di pensare fino in fondo una nuova radicalità possibile che scavalchi quelle grandi burocrazie che sono le filosofie marxiste e le istituzioni psicoanalitiche.

Profondamente ispirati da Nietzsche, i post-strutturalisti sono politicamente all'estrema sinistra della scena: de-costruiscono e costruiscono approcci genealogici in aperto contrasto con il dogma del materialismo storico. Considerano l'inconscio non come la scatola nera o il demone oscuro di un soggetto intriso di sensi di colpa e costituito come "mancante": ma piuttosto come il generatore di atti interni di disobbedienza gratuita e atti esterni di insurrezione gioiosa. Nell'*Abécédarie* (1994), Deleuze parla della sinistra europea degli anni '60 e '70 in termini molto pragmatici, ma

anche appassionati. Prende le distanze dagli elementi utopici del credo gauchista, specialmente dalla nefasta illusione universalistica di una “nuova umanità”. Consapevole del fatto che tutte le rivoluzioni sono destinate a fallire, Deleuze enfatizza, invece, il processo del “divenire”: cioè la ricerca sociale, politica e personale di un cambiamento radicale e di una trasformazione che diventa costitutiva di ciò che chiamerei la sensibilità politica di sinistra. Applicando a questa discussione il suo schema concettuale di “diventare-minoritari”, Deleuze definisce la sinistra in termini di una specifica sensibilità, di un diventare-minoritari che si scontra costituzionalmente con i difensori dello status quo, gli specialisti del codice razionale; i giudici e gli amministratori delle verità e i feticisti della chiarezza. Quindi è una vera critica concettuale ma anche politica, riducibile in fondo – e questo sarà poi il tema del libro *In Metamorfosi* – in una etica del cambiamento, in un desiderio del cambiamento.

Questo era l’equivalente europeo del movimento hippy, del *flower-power* californiano; è la saga ripetuta di un’Europa che si regge sul privilegio costitutivo, il quale nasconde le divisioni interne e la produzione infinita di differenze peggiorative, come dice anche Simona Marino. Ma è anche una storia tutta nuova che aspetta di essere raccontata ed esige una ricezione critica adeguata. L’anti-americanismo militante di Lacan è probabilmente la migliore espressione di come i pensatori critici europei cerchino una via di mezzo fra le due super-potenze della Guerra Fredda (Clément, 1991; Roudinesco, 1997). “Dove c’era l’Ego, ci sarà l’Io” – è la risposta di Lacan al dilagante conformismo della psicologia dell’ego di stampo americana (Lacan, 1966). Lacan attacca esplicitamente gli elementi politicamente conservativi della società psicoanalitica, così come è diventata nella sua versione anglo-americana. Sopravvissuta in esilio, infatti, la psicoanalisi si è ripiegata su se stessa, nella rigida obbedienza alle idee Freudiane dell’origine, rinunciando alla flessibilità e divenendo ben presto obsoleta. Il “ritorno” a Freud è il contributo di Lacan alla radicalizzazione della politica psicoanalitica (Turkle, 1978). Rompendo il tabù della politica, inoculato da Freud, e rendendo “psicoanalisi” e “politica” non più pratiche mutualmente esclusive, Lacan ha dato un contributo fondamentale alla teoria critica. Irigaray, Foucault e Deleuze hanno fatto il resto. Ricostituire la psicoanalisi come critica radicale di un soggetto, come filosofia del desiderio e attraverso questa rilettura ritrovare le radici storiche di un radicalismo filosofico e valutarne gli elementi sovversivi e trasgressivi è stato il momento fondante del post-strutturalismo. Ha prodotto una nuova teorizzazione di cosa

significa pensare che va contro il *cogito* e gli oppone il *desidero ergo sum*, cioè l'importanza di pensare anche i paradossi e le contraddizioni.

La questione dell'immaginario sociale è centrale al progetto politico di questa generazione. Come possa essere analizzato e forzato a cambiare nella direzione di una critica radicale del potere, diventa la preoccupazione cruciale nelle filosofie e nelle pratiche della generazione del '68. Gli stessi che cantavano: "Ma che colpa abbiamo noi", "Potere all'immaginazione!" e che elessero "Imagine" di John Lennon a inno universale. I termini-chiave nella filosofia francese, come la 'crisi' della filosofia; la 'morte' dell'uomo; il declino dell'uguaglianza o l'emancipazione femminista: tutti, per la generazione post-strutturalista, sono correlati intrinsecamente ed esplicitamente alla crisi dell'euro-centrismo e al ruolo della filosofia critica europea come polo di opposizione all'egemonia americana. Si tratta di trovare un nuovo ruolo per l'Europa e per la filosofia critica europea: è una questione fondamentale per tutta questa generazione, ripresa in parte da Etienne Balibar e altri oggi. Io lo considero il progetto per l'Europa minoritaria, l'Europa come un polo di opposizione reale non facile e banale, ma un luogo di rielaborazione delle radici e delle tradizioni, un luogo in cui l'innovazione anche trasgressiva diventa una fonte di ispirazione politica.

Per gli intellettuali che abitano l'Europa, il post-strutturalismo è stata una delle risposte al declino delle utopie moderniste, soprattutto il marxismo e le varie versioni della politica dominante post-marxista. In quanto tale è un punto di appoggio fondamentale per le lotte femministe. È stato un tentativo di ri-articolare un senso radicale di materialismo e il bisogno dell'azione pratica, con le sfide provenienti dai "nuovi" movimenti sociali, soprattutto quello delle donne, degli omosessuali e delle minorità etniche, e di leggerle nel quadro della de-colonizzazione e della crescita della post-colonialità. Cornel West argomenta che, quando queste teorie attraversarono l'Atlantico e vennero adottate dagli Stati Uniti, si ridusse la loro forza. Aggiunge che abbiamo bisogno di mettere in discussione la ricezione apolitica di queste teorie e analizza "perchè certe teorie si fanno strada in un certo modo, ed altre, invece, cadono nel vuoto".

Per me questa tradizione filosofica rappresenta una maniera di scavalcare i limiti del marxismo storico, per approdare a un pensiero delle complessità e delle molteplicità: una filosofia di e dei movimenti, non organica ad alcun partito politico.

Non sono affatto convinta però che la mia autobiografia o gli itinerari di vita personali abbiano un'influenza diretta sul mio pensiero o sulle cose che scrivo. Di certo il fatto di essere stata – e forse di essere tuttora – un'emigrante mi ha aperto gli occhi su molti aspetti della condizione cosiddetta nomadica. Ma non esiste a mio avviso un nesso diretto ed inevitabile tra le due cose. Il fatto di aver avuto l'esperienza della perdita dei luoghi natii e della lingua madre di per sé non garantisce un approccio inevitabile verso il nomadismo, al contrario, in genere gli emigranti sono molto attaccati alle loro tradizioni e alle origini culturali e linguistiche. Nel mio lavoro sul nomadismo come concetto filosofico mi sono soffermata sulle differenze tra una condizione di mobilità – scelta o imposta – come nel caso dell'emigrazione, e altre figurazioni della soggettività come l'esilio, la precarietà del lavoratore all'interno del mercato del lavoro cosiddetto “flessibile” o il nomadismo. Per non parlare di situazioni ancora più drammatiche, come quelle dei rifugiati o di chi non ha scelta ed è senza patria per forza di circostanza. Si tratta di differenze che sono tutto tranne che filosofiche o metaforiche: sono modi di posizionamento nella vita e nel sociale che comportano storie diverse, e hanno ripercussioni sociali del tutto asimmetriche.

Considero quindi il rapporto tra esperienza vissuta e pensiero come non lineare, ma rizomatico: è un percorso a zig-zag che si ritaglia tempi e modi propri e non pre-determinati.

Io non ho mai inteso il nomadismo come nuova parabola universale o simbolo della condizione della postmodernità. Lungi da me tenere discorsi così magistrali ed universalizzanti. A me interessano invece le cartografie delle differenti modalità di costituzione di posizioni del soggetto fondate non sull'unità dello spazio e del tempo – care alla vecchia metafisica – ma piuttosto sulla non unità, il flusso e i movimenti. Dal punto di vista di un pensiero critico ritengo che questo pensiero mobile rifletta il modo di funzionamento del capitalismo avanzato, che è un'economia e una logica basata sulla proliferazione, la circolazione e la produttività di “differenze” ridotte a livello di oggetti di consumo. Un pasticcio ibrido che tende a colonizzare il vivente in un sistema che riduce molteplicità o complessità a livello di quantità plurali e le commercializza come tali. Riuscire a tracciare una cartografia adeguata e convincente della nostra condizione storica mi sembra già una sfida non indifferente. Riuscire a tradurla in metodi e strategie efficaci è la prossima tappa.

Quello che cerco nel nomadismo filosofico – e che trovo nella lettura del capitalismo che ci propongono Deleuze e Guattari – è una filosofia che, pur rispettando queste complessità e situandole storicamente nel registro del capitalismo avanzato, cerca forme di resistenza, cioè come utilizzare la logica del sistema contro se stesso. Chiaramente la mia autobiografia, o le vicissitudini particolari della mia identità qui non giocano un grande ruolo e conta assai di più una scelta filosofica che ho fatto. Di certo il femminismo e la pratica politica del movimento delle donne hanno influenzato molto le mie scelte nel senso di spingermi verso una posizione che fa della non appartenenza – per esempio al sistema fallocentrico, come ci insegna Irigaray – uno strumento critico e di arricchimento, non una fonte di dolore e di mancanza. Il femminismo è una pratica della dis-identificazione delle donne dal sistema fallogocentrico e in quanto tale insegna metodologie e strategie che fanno della distanza critica non solo una virtù, ma un punto di partenza per inventare nuove strutture. Il mio punto di origine teorica e politica è proprio questa sospensione della fiducia nelle identità fisse.

Vorrei precisare un altro punto che ritengo fondamentale a proposito del soggetto nomade, cioè la nozione di fedeltà. Nulla è più erroneo e ingiusto dell'immagine volgare del nomade come persona senza appartenenze. Non è così. Come ho scritto in modo assai esplicito in *Baby Boomers*, il soggetto nomade ha un rapporto di rielaborazione costante delle proprie origini, non per nulla i nomadi sono grandi narratori e fabulatori. Anzi, queste molteplici appartenenze hanno l'effetto paradossale di rendere ancora più acuto e vitale il mio senso di fedeltà verso le molte vite vissute e i sentieri incrociati delle molte vite virtuali.

La non appartenenza è l'opposto dell'indifferenza: comporta piuttosto una specie di distacco dignitoso che permette un'apertura costante e curiosa verso gli altri: è un modo di non dare nulla per scontato. Essere un soggetto nomade non significa tradire tutti i legami e non avere regole o appartenenze, ma piuttosto avere regole e appartenenze molteplici e complesse.

Ciò che conta non è quello che siamo stati, ma cosa vogliamo divenire. Il nocciolo della questione è ciò che una sarà stata, nel modo del futuro anteriore, che è il tempo del desiderio e del perenne divenire. Non venir meno a questo imperativo è la regola etica della mia vita.

### **III. Ma che colpa abbiamo noi? La passione per il presente**

C'è chi la politica la fa per gioco, chi se la sceglie per professione, io invece confesso di appartenere a una generazione che l'ha sempre esercitata solo per pura passione. Ma non abbiamo fatto mai del male. Nel '68 eravamo poco più di burattini con la faccia da bambini, io poi non avevo neanche compiuto quattordici anni e ho vissuto i tumulti dell'epoca come un'immensa rivoluzione interiore, che ha scardinato tradizioni e abitudini, precipitandomi in una crisi emancipatoria della quale all'inizio fui appena consapevole. Era davvero lo spirito di quell'epoca, ma allora che colpa abbiamo noi?

Di questa iniziazione adolescenziale alle passioni politiche rivendico tutto e non dimentico nulla: le manifestazioni, le occupazioni, le assemblee, i collettivi femministi di autoscienza, i cortei di studenti, operai, metalmeccanici e fornai in sciopero. Dubcek, Sbovoda, Rudi e il Che. Leggevamo Marx e Beauvoir, Camillo Torres e Jacques Prevert, Frantz Fanon e Anna Frank, don Lorenzo Milani e Ernesto Che Guevara. Pensare e scambiarsi idee e sogni ci sembrava la cosa più naturale del mondo, come domandare l'impossibile e credere ferocemente che l'immaginazione dovesse andare al potere e viceversa. Il potere chiaramente spetta alla massa, che non è ancora stata cannibalizzata dal consumismo coatto e si presenta sulla scena della contestazione radicale con la baldanza e l'ingenuità della "prima volta". Noi siamo i giovani e siamo statisticamente tanti: costituiamo una forza collettiva e non molecolarizzata, gruppi eterogenei e non individui isolati. Incarniamo la moltitudine irrequieta e nomadica, rappresentandola alla massima potenza. Ci sostiene e ci accompagna in questo progetto la musica che ascoltiamo e produciamo in quantità impressionanti. C'è qualcosa di nuovo nell'aria, come un ritornello che non se ne vuol andar via: quand'è che tutta la gente del mondo riavrà per sempre la sua libertà?

Il mio risveglio intellettuale e politico avviene in quel "triennio magico 1965-67", di cui scrive Edmondo Berselli, che si apre con una stagione canora e musicale incomparabile che in un certo senso non finisce mai. Difatti i nostri dischi suonano tuttora e ogni canzone è un mito. C'erano i Beatles per le ragazze per bene, i Rolling Stones per le più sveglie; in versione nostrana: l'Equipe 84 e i Rokes, con Shel in posizione di guru incontestato dei sha-la-la-la-la estivi. Anche Mal dei Primitives, però, non scherzava, anzi faceva strage di cuori, fra le più e anche le meno giovani, mentre

Supercalifragilistichepsiralidoso cantato da Rita andava forte con le amiche dell’Azione Cattolica, che aspettavano che le colline fossero in fiore, rischiando magari di non avere mai l’età. All’altro estremo, volevamo essere tutte come Mina, o magari Ornella, che davano a intendere di saper vivere quelle estati bollenti e le vendemmie dell’amore senza perdere un colpo: la vita è ora, o mai più. E poi, per fortuna, vennero i Nomadi per tutti, ma proprio tutti. E c’era Gianni che, pur non essendone degno, ritornava sempre di corsa per poi cadere in ginocchio da lei; Adriano, il teddy boy tanghero di periferia. Patty col ragazzo triste che – ah ah- sognava sempre come noi. E mentre il primo timidissimo Lucio si faceva sentire, l’amico Bob a Liverpool era già il capo dei Mods.

Ma piove sempre sulla nostra generazione, come diceva Linus nel mio diario scolastico dell’anno 1965. Adesso sono in tanti a dire che le grandi promesse di trasformazione dello spirito sessantottino si sono rivelate vuote. Non solo la rivoluzione, ma il benché minimo desiderio di alterare lo status quo è decisamente passato di moda: la risposta radicale è caduta nel vento. Le bandiere che sventolano sui ponti – magari telematici – non sono più gialle, ma bianche come il terrore e l’ignoranza. Bob Dylan si esibisce ai concerti di Giovanni Paolo II e i Nomadi a quelli di Rifondazione Comunista. Anche i miti viventi, col passar del tempo, di appiattiscono e perdono la loro micidiale fulmineità. “Mostri sacri si nasce”, sentenza caustico Berselli, “babbioni si diventa”. Meno male che ci resta la bandiera arcobaleno della pace.

Eppure lo spirito dell’epoca rimane più vivo che mai nella mia cultura politica, che è quella del femminismo. Noi no, non ci arrenderemo mai: magari coi piedi in terra e gli occhi al cielo, noi siamo sempre pronte a prendere un altro volo. Il femminismo non è un movimento politico come gli altri: è il movimento che ha fatto della trasformazione del quotidiano, compreso quello politico, la sua passione politica fondamentale. E una passione, soprattutto se consumata e condivisa, non passa facilmente.

Di questi tempi, tutti s’impegnano a scavare fossati profondi e barriere insormontabili tra le generazioni bollenti ed irrequiete degli anni Settanta e quelle repute docili e omogeneizzate di oggi. Ma sarà poi vero? A chi giovano queste distinzioni epocali e il fatalismo anti-storico e immobilizzante che esse impongono? Io mi chiedo, invece, se le continuità fra le generazioni che la politica del cambiamento ce

l'hanno nel DNA, non siano più forti di tutte le differenze. Dopo tutto, le passioni politiche sono trasversali per definizione, e si trasmettono per contagio e contaminazione, cioè restano essenzialmente fuori controllo.

Pur essendo felicemente collocata, senza nostalgia alcuna, entro la categoria delle “middle youth” delle baby boomers cinquantenni, non mi sento di appartenere a una specie, genetica o politica, qualitativamente diversa da tante altre. Maturo a zig zag. Nutro inoltre un sentimento di grande stima e di profonda affinità per le molte cosiddette “giovani” che conosco.

La categoria delle/dei “giovani”, anche se cronologicamente situata, rivela contorni assai dubbi e incerti per quanto riguarda i contenuti politici. Due esempi: delle studentesse che frequentano i miei corsi di Teoria Femminista all'università di Utrecht – e che in un certo modo rappresentano una categoria assai privilegiata delle “giovani” – si lamentano in maniera assai schietta del fatto che tutto il corpo dirigente dei Social Forum – a livello sia nazionale che europeo – è composto essenzialmente da maschi. Rileggendo i testi classici del femminismo degli anni '70, queste “giovani” si sono riconosciute totalmente nella critica che le figure storiche della seconda “ondata” del femminismo facevano del dominio maschile nei movimenti di protesta studentesca e operai di quegli anni. Non faranno da cameriere ai leader della rivoluzione. Il tempo passa, il problema della virilizzazione dello spazio pubblico e politico rimane. Anzi, al seguito degli avvenimenti traumatizzanti dell'11 settembre 2001 a New York, si sono intensificati al punto da creare tensioni molto dolorose.

Secondo caso: un'amica molto più giovane di me, impiegata presso un grosso organismo non governativo femminista con sede in Scandinavia, soffre di un caso assai grave di anoressia. La sua malattia peggiora rapidamente, fino a farla crollare ai limiti di sicurezza dei 40 kg. Una costosissima terapia in una clinica privata le salva la vita; decide poi di seguire uno dei corsi di “re-entry” che offriamo nel nostro programma. Scopre così una strategia esistenziale, trasformatasi col tempo anche in una rigorosa metodologia di ricerca, che riposa sul concetto fondamentale del “partire da sé”. Un bel dì questa “giovane” venne a trovarmi per comunicarmi questa semplice verità: “Il personale è il politico”, mi disse.

Era il 6 marzo del 1999.

#### **IV. “Io vedo, nel tempo, una bambina”. La passione per le genealogie femminili.**

“Io vedo, nel tempo, una bambina”. C’era davvero e c’è tuttora, poiché l’imperfetto è il tempo che esprime se non proprio la coincidenza, almeno la concomitanza di effetti tra azioni che potrebbero sembrare slegate fra di loro. Esprime la durata e quindi lascia trapelare l’infinito del tempo e l’incompletezza e il passare che genera il divenire. Io vedo, dunque, nel tempo, una bambina. La vedo di spalle, in piedi davanti a una finestra aperta su un cortile di cui si indovinano appena i confini. Nel chiaroscuro di quella finestra la sua sagoma è imprecisa, ma di lei si può immaginare lo sguardo curioso, inghiottito dallo spazio che le si apre davanti: vuole, aspetta, cerca. La sua immagine è uno squarcio di un vasto frammento arcaico, di un non-luogo nel tempo e nello spazio: una *no woman’s land*.

Intorno a lei, prima e dopo di lei, c’erano tutte le altre: le madri, sorelle, zie, cugine, amiche. La loro anteriorità nel tempo la colpiva con un’intensità estrema, facendole dubitare non solo del suo posto nella sequenza delle generazioni, ma anche della permanenza stessa del suo essere. Le generazioni non si contano solo in fasce cronologiche, ma anche in spazi discorsivi, in registri di parola condivisi. Lei usufruiva senza testamento di un’eredità, cioè era già, sebbene a sua insaputa, donna, essere sessuato femminile. Sentiva impercettibilmente di far parte di una catena di avvenimenti che le sfuggivano. Non c’era simmetria possibile tra lei stessa e le altre; e questo spazio-tempo discontinuo e disconnesso la legava pur tuttavia alle altre in un sentimento di separatezza assoluta, nella convinzione che essere come loro volesse dire essere sola. Nella topografia del suo divenire esistenziale, nel gioco dei sentieri incrociati che sarà più tardi la sua vita, lei cercava il filo del suo desiderio, di ciò che l’avrebbe aiutata a vivere. Come dire che cercava un punto di appoggio per sollevarsi dal sentimento troppo pesante della sua appartenenza a un genere contrassegnato da un fortissimo senso di separatezza.

Ogni donna eredita un capitale simbolico negativo; ognuna di noi è l’erede di una storia di lacrime e sangue, di non detti e di incapacità croniche a dirsi. Ognuna si porta sulle spalle un cumulo di frasi mutilate, accennate, mai completate; tutti i nostri cassetti sono pieni di manoscritti incompiuti, o mai dati a leggere; siamo ancora in tante, in troppe, a bruciare i nostri scritti prima ancora di darli in pasto alla voracità del mondo. Il

parlare delle donne non è silenzio, quanto il ronzio di non detti incrociati, di rumori incoerenti, di bisbigli sommessi, è una nebbiolina vocale, una statica di base nella quale si scioglie ogni possibilità di dar forma al pensiero. Tracce fonetiche antiche, che per Julia Kristeva (1977) rappresentano la trascrizione della fase pre-edipica dello sviluppo psichico e sessuale di ogni donna, costituiscono le fondamenta arcaiche dell'intersoggettività, cioè dell'economia dei rapporti col mondo che ci circonda, di cui la madre fa prima da contenitore e poi da ripetitore. Luce Irigaray (1977) mette teneramente in scena il nodo conflittuale che lega ogni donna a questo vissuto corporale materno, che da sempre trova difficoltà a collocarsi dentro l'economia del senso comune fallogocentrico.

Ben prima delle vocali, dei fonemi strutturati, c'era in lei una voce di donna, cioè un respiro in cui vibrava il desiderio femminile. Al posto di quei suoni inarticolati, che spesso le morivano in gola, verrà più tardi quella verità insondabile che è la parola, inquadrata da leggi psichiche e sociali che l'obbligheranno a scandire chiaramente e quindi a separare, a distinguere. Eppure qualcosa di questo femminile scivola sempre verso l'irrappresentabile, ed esce così dal registro del dicibile.

Prima del femminismo, le scorie di questi non detti, di queste parole accumulate nel tempo, questi resti memorabili, ci restavano di traverso nella gola, quando non ci morivano in bocca: erano una fonte di disagio permanente. Una volta sedimentate nella loro incapacità a dirsi, s'acidivano fino a divenire velenose, si trasformavano in materie tossiche: mordevano da dentro il corpo come se volessero scavarsi una via di uscita propria al di là o al di sotto del linguaggio nel quale non riuscivano a riconoscersi: facevano male. Di cose non dette si può morire, e le cose ritenute indicibili fanno di tutto per darsi un senso e darsi vita come possono. Prima del femminismo si appoggiavano su amicizie potenti e profonde, diventavano confidenze e segreti condivisi, come quelli che si sussurravano a compagne fidate sui banchi di scuola o si dividevano con le amiche del cuore – timida rete di omosessualità femminile diffusa che perfino s'ignorava. Oppure le si raccoglieva pazientemente nelle pagine di diari segreti e discreti, nascosti in fondo ai cassetti, dietro la "biancheria buona". Parole intime murate vive, confessionali privati di testimoni auricolari, queste erano parole nate morte. Le donne, che storicamente hanno pubblicato assai poco, sono di tendenza intensamente grafomani: scrivono per potere respirare, per sfogarsi. Cercano orecchie

che sappiano intendere senza tradire, o travisare, cercano interlocutori validi. Prima del femminismo, erano solo una voce che parlava nel deserto.

Se fosse stata di un'altra epoca, diciamo per esempio del tardo novecento, la bambina che occupa il mio sguardo interiore avrebbe già potuto scegliere tra vari modelli femminili che si erano staccati dalla tradizione patriarcale. Sarebbe stata forse la Nora di Ibsen, che rifiutò il matrimonio in una "casa di bambole" per vivere invece una vita socialmente attiva. Oppure avrebbe potuto essere la Dora di Freud che fondò sul suo rifiuto l'incomprensione del discorso psicanalitico nascente per i labirinti del femminile. Avrebbe potuto essere una delle mille anonime mondine dotate di coraggio e passione, capace di resistenza accesa contro tutti i piccoli e grandi padroni. Sarebbe forse stata una suffragetta, come le coraggiose Pankhurst madre e figlia; la Vita che amò tanto Virginia, o Emma, l'anarchica rivoluzionaria che amava ballare. Sarebbe stata sicuramente un'anti-fascista come Hannah e forse anche comunista dichiarata, come Nilde, o magari marxista pura e pacifista come Rosa. Tanti cammini si stendevano davanti a lei e il campo del divenire era già aperto e spaventosamente vasto. Ma sul piano più profondo, quello del divenire e del sogno, chissà che ne sarebbe stato di lei?

Per fortuna che poi venne il femminismo, in una seconda irresistibile ondata guidata da Kate, Betty, Ti-Grace, Angela, Shulamith, Germaine e mille altri militanti ignote. Gli anni '70 per noi donne furono pieni di sorellanza, militanza, autocoscienza e pratica dell'inconscio. Passione politica fondamentale, il pensiero politico femminista rappresenta uno slancio vitale che tocca le fibre più profonde e intime del mio essere-donna. È un'etica del mio desiderio ontologico, la mia volontà di divenire, ancor prima di essere una politica pura. Il pensiero teorico del femminismo è illuminato da un'intelligenza corporea e una qualità di intelligenza molto particolare, collegata al desiderio di dar forma al vissuto esistenziale femminile. Pensare il femminismo significa ripensare se stessa in un altro tempo e modo di essere; è molto più di una proiezione immaginaria, è come sognare un altro mondo, ridisegnare i parametri dello spazio e del tempo, cioè dei modi e degli intervalli di interazione tra gli esseri. È un gesto visionario che si sdoppia in una realtà politica immediata: dal sogno alla sua realizzazione in atti pratici di presa sul mondo. Il femminismo mi ha appreso a radicare il mio pensare nella realtà concreta dell'agire, cioè in un salutare pragmatismo. Dalla

mia esperienza alle sue attualizzazioni pratiche, posso dire che “noi donne” abbiamo pensato, come ci invitava a fare Virginia Woolf. Abbiamo commesso reato di pensiero e di parola, cosa inaudita ma soprattutto inaudibile per la cultura dominante che ci preferisce afone, cioè inaudibili per mancanza di mezzi o per eccesso di intensità.

Oggi però io non riesco più a dire “noi donne” senza un certo imbarazzo, come se mi sentissi presa in un circolo vizioso e non sapessi più di cosa parlo. Metterei quella espressione “noi donne” tra virgolette, quasi per far barriera. Il paradosso del pensiero femminista sta tutto in questo desiderio di ricerca ed elaborazione collettiva di una nuova definizione della soggettività di ciascuna. Senza un quadro di enunciazione designato e scavato da “noi donne” non so da dove io parlerei, o a chi. Il femminismo mi ha fornito una base di enunciazione possibile; il mio “io” rimbalza sullo sfondo di questo “noi” che lo legittima e lo sostiene. Il singolare è infinito e collettivo e contiene multiple pluralità in se stesso. Il “noi” sostiene il progetto di potenziare l’“io” di ciascuna, una storia negativa, un passato passivo: dà una svolta storica al vissuto femminile.

Per poter divenire, serve il coraggio di sognare a occhi aperti e non lasciarsi immobilizzare nel cemento armato del principio di realtà. Per poter divenire, bisogna essere in molte e non sentirsi ontologicamente sole. Portare avanti il progetto di costruzione di una rete referenziale simbolica tra donne e altri soggetti nomadi. Come se una continuità reale fosse possibile, sul piano delle scelte di vita, tra l’una e le altre, occorre un immaginario collettivo. Questo legame con le altre donne, che è alla base del femminismo sia come movimento di pensiero sia come programma politico, compie una doppia negazione: nega cioè una storia negativa, un passato passivo: dà una svolta storica al vissuto femminile orientandolo verso l’affermazione, cioè verso l’autorevolezza. Divenire-donna, in questo modo, si sbarazza della pesantezza di un capitale simbolico negativo e cede il passo alla leggerezza di un verbo che esprime il processo vitale delle trasformazioni profonde.

Un nuovo volto dell’umanità sessuata femminile comincia a staccarsi dal grigiore dello sfondo, del non-essere, e si inventa nuovi lineamenti. Un paesaggio concreto e immanente comincia a farsi strada, per il momento solo in modo virtuale. Il solo divenire che mi interessa è quello che colloca al centro la valorizzazione del non-Uno,

della molteplicità e del gioco infinito delle differenze. Il solo avvenire che mi fa ancora sognare è quello dove riecheggia l'incoraggiamento a divenire-donna nel senso nomadico del termine. Perché noi donne siamo il soggetto empirico che storicamente ha incorporato, trasformato e rappresentato il non-Uno nelle sue molteplici connotazioni nefaste, come nello splendore della positività. La nostra molteplicità, cioè l'esperienza sedimentata del non-Uno, della frammentazione, non è dispersiva, ma cumulativa e quindi potente, ricca di significati e di valori.

Sebben che siamo donne, la paura di non-essere non ci sfiora nemmeno. Il nostro senso della molteplicità è fecondo, dinamico e generoso, ci serve a tracciare i sentieri incrociati di tante vite possibili.

Il femminismo avrà permesso a quella bimba che ero, sarò stata e avrei potuto essere di esprimere, nel tempo, ciò che lei non avrebbe neanche saputo sognare nell'attimo in cui si affaccia alla finestra della mia memoria. Io la vedrò sempre così: immobile, tutta tesa a riflettere sul suo divenire, in uno squarcio eterno e assoluto che cattura il passare del tempo e lo unifica, non in un'unità semplice, ma in un groviglio di sentieri di vita possibili, in cui la complessità infine si presenta nella sua implacabile bellezza. Come onde radio che continuano a viaggiare nello spazio anche anni dopo essere state trasmesse dalla fonte terrestre, propagandosi sempre più lontano, sullo sfondo di questa scena primordiale risuona l'eco di mille voci sommesse: sono le frequenze sonore di molteplici divenire possibili che lei non sa distinguere ancora, piccina com'è, ma che già l'attraversano e l'interpellano. Lei ancora non lo sa, ma il suo silenzio ha le ore contate.

## **V. Eros elettronico: il femminismo nel terzo millennio**

All'alba del terzo millennio, la soggettività in generale, e quella femminile in particolare è un luogo paradossale, un complesso teatro ove giocano molteplici intrecci sociali, simbolici, discorsivi. È un corpo che non è più uno, ma piuttosto una vera molteplicità di strati, di pratiche e di discorsività corporee. Essere incarnati significa che siamo soggetti situati, capaci di inscenare una serie di (inter)azioni discontinue nello spazio e nel tempo.

Prenderei quindi le distanze, da un lato, dall'euforia del post-modernismo dominante, che considera la tecnologia avanzata e soprattutto il cyber-spazio come la possibilità per multiple e polimorfe reincarnazioni; dall'altro, dai troppi profeti della rovina, che piangono il declino dell'umanesimo classico. Il desiderio nostalgico per un passato considerato migliore è una risposta sbrigativa e assai poco intelligente alle sfide della nostra epoca. Non soltanto è inefficace dal punto di vista culturale, nella misura in cui si riferisce alle condizioni della propria storicità semplicemente negandole; è anche una scorciatoia attraverso la loro complessità. Al contrario, io vedo la post-modernità come qualcosa di più complesso, più gioioso e di infinitamente più inquietante; siamo sulla soglia di nuovi ed importanti ri-posizionamenti anche e non solo della pratica culturale.

In quanto donna, vale a dire in quanto soggetto emergente da una storia di oppressione ed esclusione, direi che questa crisi dei valori convenzionali è una cosa piuttosto positiva. Per le femministe, la crisi della modernità non è affatto un salto melanconico nella perdita e nel declino, piuttosto la gioiosa apertura di possibilità nuove. Un fattore mi sembra molto chiaro: nel bel mezzo del clamore tecnologico attuale, che tende a svalorizzare la materia corporea e a celebrare molteplici corpi virtuali, dobbiamo ritornare a terra. È necessario valutare con calma e lucidità le promesse di perfezione protesica che la cultura attuale sembra offrire in cambio della nostra immersione nelle nuove tecnologie. Dobbiamo tornare a pensare il corpo nella sua radicale materialità, nella sua immanenza, nella sua sostenibilità e nella sua complicità con i regimi tecnologici.

Il soggetto nomade di oggi è un apparato di forze, o di affettività e di influenze storiche e sociali, che è capace di reggersi (nello spazio) e di consolidarsi (nel tempo) all'interno della configurazione singolare detta anche "individuo". È una porzione di forze che si reggono in equilibrio rispettivo e reciproco, e che permettono di attraversare processi più o meno complessi di trasformazione e di divenire. È un campo di affetti trasformativi, e di cambiamenti di intensità che dipendono dalla capacità di sostenerli. Il soggetto nomade è un sistema sostenibile: che sia attivo, dinamico e in divenire non impedisce che abbia i suoi limiti. Infatti, i limiti – di spazio e di tempo – di cui soffre il corpo, limitato dal contorno della pelle e dalla mortalità come fattore interno ed esterno, tracciano anche i suoi percorsi possibili. Contenere i flussi affettivi, o le influenze e i

campi di percezione, è un pre-requisito per poter poi sostenerli e quindi viverli.

In un tale contesto storico, bio-tecnologico e geo-politico mi sembra ovvio che quello che continuiamo a chiamare, specialmente nel femminismo: "il nostro corpo, noi stesse", è in realtà un insieme tecnologico abbastanza astratto, completamente immerso nell'industria psico-farmaceutica, nella bio-scienza e i nuovi media. Il che non lo rende meno corporeo, né meno parte di noi stesse, ma complica assai l'analisi necessaria a rappresentarci in maniera adeguata la soggettività corporea che abitiamo. Siamo già dei tecno-mostri.

Le 'cyber-femministe', per esempio, elaborano non solo schemi concettuali, ma anche vere e proprie figurazioni immaginarie che rappresentano una corporalità completamente attraversata dal fattore tecnologico, ormai diventato seconda natura. Le femministe sono state pronte a cogliere questa sfida, che ha per lo più preso la forma della sperimentazione, cioè dello spostamento verso stili più affermativi. Ne è un esempio l'enfasi che la teoria femminista pone sul bisogno di nuove "figurazioni", come le chiama Donna Haraway, o di "fabulazioni": forme che sappiano esprimere tanto le possibilità alternative della soggettività femminile sviluppate all'interno del femminismo, quanto la lotta col linguaggio per produrre rappresentazioni positive delle donne.

Le artiste della generazione detta "post- femminista" (o post Brabara Krueger), come Cindy Sherman, Jenny Holzer, Linda Dement, Paola Bitelli, Sergia Avveduti, D.J. Lamù ed altre, hanno offerto commenti pertinenti sul potere puro e brutale del linguaggio tecnologico e commerciale. Molte di costoro praticano forme artistiche che rispecchiano una coscienza acuta del disagio della femminilità, ma anche della sua potenza affermativa. Il corpo femminile nel loro lavoro è una superficie di iscrizione di codici sociali e culturali, ormai privo di essenza, di sostanza. È un corpo del giorno dopo, un corpo da cui la donna, in un certo senso, se n'è andata. Spaventoso ma anche beneamato, come un vestito vecchio. E non dimentichiamoci delle cyber punk che navigano in Internet su corpi fatti di parole che rompono con la semantica e la sintassi classica: quelle, come Chromosome X di Milano e Le Riot Girls che fanno musica e sono fatte di suoni ancor più che di parole.

Questa generazione è dotata di una meravigliosa e devastante ironia che mette in gioco una femminilità che si dice e si dà senso sul modello della parodia del consumismo più abietto. La parodia, o ripetizione di immagini che sono solo copie senza un originale preciso – come per esempio le fotografie di moda della Lamsweerde, riviste e truccate al

computer, tramite il programma "Photoshop" – saturano l'immagine fino a farla implodere. La sensibilità dello spettatore ne esce sconvolta, non tanto per svuotamento semantico o concettuale, quanto per la saturazione totale dello spazio della sua percezione, cioè dell'interiorità. Il soggetto non è più concepito sul modello della proprietà e dell'esercizio di una volontà sovrana, ma come flussi di ripetizione legati alla facoltà di consumo di beni virtuali e reali.

Per esempio, la forza ironica, la violenza a malapena celata e l'ironia al vetriolo di gruppi femministi quali le Guerilla o le Riot Girls, sono un aspetto importante della ricollocazione contemporanea della cultura e della lotta per la rappresentazione. Definirei la loro posizione in termini di politica della parodia. Le Riot Girls sostengono che c'è una guerra in corso e che le donne non sono affatto pacifiste: siamo le ragazze della guerra, ragazze in lotta, le ragazze cattive. Vogliamo organizzare una forma di resistenza attiva, ma ci vogliamo anche divertire e vogliamo farlo a modo nostro. Il numero sempre maggiore di donne che scrivono fantascienza, cyberpunk, sceneggiature di films, musica zines, rap, rock, cd-roms e siti in rete, testimonia questa nuova tendenza.

L'ironia come barca di salvataggio mette in gioco un'affettività conscia o inconscia. Mobilizza anche forze che garantiscono la non-chiusura del soggetto nel circolo vizioso di una coscienza razionalizzante. Come direbbe Deleuze, è uno spiraglio di vitalità nella stanza claustrofobica, pornografica, onanistica del proprio miserabile "Io". Forse è ora di aprire le porte e le finestre e di spazzar via le scorie dell'umanesimo in noi, e di rifondare la nostra passione politica sulla base della trasformazione di quello stesso "io" che tanto ci stava a cuore. "Io" non è il proprietario né l'inquilino principale di quella porzione di spazio e di tempo che il soggetto occupa. "Io" è un luogo di passaggio, di mediazione e di transazione.

L'ironia è una forma orchestrata di provocazione e, in quanto tale, marca una sorta di violenza simbolica di cui le ragazze in lotta sono maestre insuperate. L'ironia è una dose sistematicamente applicata di scardinamento; una presa di giro continua; una salutare smorzatura della retorica infiammata. Una possibile risposta alla nostalgia generalizzata della cultura dominante, che non può essere sintetizzata, ma soltanto messa in atto.

Immaginatevi sullo sfondo suoni dissonanti, veloci, inquietanti:

Noi, ragazze in lotta, ragazze cattive, rivendichiamo il nostro immaginario, il nostro sé proiettato; vogliamo tracciare il mondo a nostra gloriosa immagine. La metafora della guerra sta invadendo il nostro immaginario sociale e culturale, dalla musica rap al cyberspace. Ma a dichiararla non siamo state noi – e allora, che colpa abbiamo noi?

Noi, le bad, bad girls, che abbiamo dovuto scrollarci la Grande Madre di dosso e cacciarla dai recessi oscuri della nostra psiche: noi abbiamo una storia molto diversa da raccontare. Non meno violenta, forse, ma di certo meno assassina. È assolutamente rilevante la famosa ingiunzione di Virginia Woolf: che la donna creativa deve uccidere “l’angelo della casa” che abita gli strati più profondi della sua identità. È l’immagine della donna dolce, accuditrice, rassicurante, votata al sacrificio che si oppone all’auto-realizzazione. Non si può aspettarsi che nella società tecnologica di oggi, le donne condividano facilmente la fantasia del ritorno alla matrice, sebbene virtuale ed elettronica: noi, semmai, ce ne vogliamo andare e ad altissima velocità. Altrove – spiriti nomadi, anime trasversali.

Noi, le Riot Girls, vogliamo i nostri sogni di dissoluzione cosmica, vogliamo la nostra dimensione trascendentale. Tenetevi i vostri sogni – della matrice: il vostro desiderio di morte non è il *nostro* desiderio di morte, quindi sarà meglio che ci diate il tempo e lo spazio di sviluppare ed esprimere i nostri desideri, o altrimenti ci arrabbiamo davvero. La rabbia ci spingerà a punirvi decidendo di incarnare, nella nostra vita reale di tutti i giorni, i vostri fantasmi più terrificanti di quanto, ma quanto le donne possano essere cattive.

Ecco come il mondo finirà, cari amanti post-moderni e soprattutto “post-modem”, non con un boato ma col suono gracchiante di insetti che si arrampicano sul muro. I ragni dalle zampe lunghe del nostro scontento, il cuore protesico: somma gioia di scarafaggio. Simulare, stimolare, dissimulare. La generazione postmoderna ha fallito nell’impresa del tenere aperti i margini della negoziazione con l’indicibile; ci hanno spinto oltre il limite, spostando la periferia al centro e lasciando che il centro venga poi spazzato via, fuori equilibrio. In un universo afasico. Ci manca il sublime, mentre precipitiamo a capofitto nel ridicolo. Eppure il mondo finirà, care amiche post- Zarathustra. Si consumerà come un e-mail scaduto. Morire è un’arte e si deve averne la passione. Molti muoiono incredibilmente bene, ma così bene che sembra vero. Invece, stiamo solo ammazzando il tempo. Lo scopo è sempre lo stesso, la resa incondizionata dell’altro, o Hiroshima mon amour, la mia personale Enola Gay. Quale occhio immortale ha disegnato questa sconcertante dissimmetria? Quale iniezione di angst post-Heideggeriana, quale perdita nucleare fatale ci ha traumatizzato e ridotto in tale stato di incompetenza emotiva? Quando ci siamo trasformati in un tale ammasso di circuiti non integrati? Dove ha fatto centro il nostro desiderio di morte, cari compagni di viaggio post-umani? O si tratta soltanto di metafore elaborate che stanno per la bancarotta metabolica che stiamo attraversando? Certo, che questo discorso necrofilo mi rende nervosa, e se ci pensate su, sareste nervosi pure voi.

Sono un’umana, sessuata, nomade, sostenibile e dunque mortale, del tipo

femminile, immersa nel linguaggio, ma fondamentale altrove.

Chiamatemi semplicemente una donna di oggi.

## Bibliografia

- Acker, Kathy. "The end of the world of white men" In *Posthuman Bodies*. A cura di Judith Halberstam e Ira Livingston. Bloomington: Indiana University Press, 1995.
- Alcoff, Linda. "Feminist philosophies", *Signs* 25, 3, 2000, pp. 841-82.
- Berselli, Edmondo. *Canzoni. Storia dell'Italia leggera*. Bologna: Il Mulino, 1999.
- Braidotti, Rosi. *Nuovi Soggetti Nomadi*. Roma: Sossella Editore, 2002.
- Braidotti, Rosi. In *Metamorfosi. Per una teoria materialista del divenire*. [Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming, 2002]. Milano: Feltrinelli, 2003.
- Rosi Braidotti, Roberta Mazzanti, M. Serena Sapegno, Annamaria Tagliavini, *Baby Boomers. Vite parallele dagli anni 50 ai 50 anni*. Firenze: Giunti, 2003.
- Butler, Judith e Joan W. Scott. *Feminists Theorize the Political*. New York: Routledge, 1992.
- Chanter, Tina. *Ethics of Eros Irigaray's Rewriting of the Philosophers*. New York, London: Routledge, 1995.
- Clément, Catherine. "Lacan et l'Europe". *Le Magazine Littéraire*, Mai 1991.
- Claire Colebrook e Ian Buchanan. A cura di. *Deleuze and Feminism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001.
- Deleuze, Gilles. *Abécédaire*. Paris: video-lectures, 1994.
- Deleuze, Gilles. *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. New York: Viking Press, 1977 (trad. R. Hurley, M. Seem and H.R. Lane).
- Deleuze, Gilles. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987 (trad. Brian Massumi).
- Duchen, Claire. *Feminism in France*. London: Routledge and Kegan Paul, 1986.
- Felski, Rita. "The Doxa of Difference". *Signs* 23, 1997, pp. 1-22.
- Gallop, Jane. *Feminist Accused of Sexual Harassment*. Durham: Duke University Press, 1997.
- Haraway, Donna. *Modest\_Witness@Second\_Millennium. FemaleMan\_Meets\_Oncomouse*. London, New York: Routledge, 1997.
- hooks, bell. "Postmodern blackness". In *Yearning*. Toronto: Between the lines, 1990.
- Irigaray, Luce. *Et l'une ne bouge pas sans l'autre*. Paris: Minuit, 1977.
- Kristeva, Julia. *Polylogues*. Paris: Seuil, 1977. *Madonna. Sex*. New York: Warner Books,

1993. Picq, Françoise. Libération des femmes: les années-mouvement. *The French Review* 68, afl 5, 1995 p. 889.
- Roudinesco, Elizabeth. *Jacques Lacan*. New York: Columbia University Press, 1997.
- Said, Edward. *Orientalism*. London: Peregrin, 1978.
- Snitow, Ann, Christine Stansell, Sharon Thompson. A cura di.. *Powers of Desire. The Politics of Sexuality*. New York: Monthly Review Press, 1983.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "French Feminism Revisited: Ethics and Politics". In *Feminists Theorize the Political*. A cura di. Judith Butler e Joan Scott. New York: Routledge, 1992.
- Sprinker, Michael. "The War Against Theory". In *PC Wars: Politics and Theory in the Academy*. A cura di Jeffrey Williams. New York: Routledge, 1995, pp. 149-71.
- Stanton, Domna C. "Language and revolution: the Franco-American Disconnection". In *The Future of Difference*. A cura di Hester Eisenstein e Alice Jardine. Boston: G.K. Hall & Co, 1980.
- Tucker, Marcia. "The Attack of the Giant Ninja Mutant Barbies". In *Badgirls* Cambridge, Mass.: The New Museum of Contemporary Art, New York and MIT Press, 1994, pp. 14-46.
- Turkle, Shirley. *Psychoanalytical Politics*. New York: Basic Books, 1978.
- Vance, Carol. A cura di. *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984.
- West, Cornel. *Prophetic Thought in Modern Times*. Monroe MF: Common Courage Press, 1994.
- Williams, Jeffrey. "Introduction". In *PC Wars: Politics and Theory in the Academy*. A cura di Jeffrey Williams. New York/London: Routledge, 1995.
- Young, Iris e Alison Jaggar. A cura di. *A Companion to Feminist Philosophy*. Malden, MA.: Blackwell, 1998.

## Tracce di pensieri su percorsi a zig zag

### Spunti di riflessione dal libro di Rosi Braidotti *In Metamorfosi*

Farò un intervento spero non troppo noioso e comunque breve, nel senso che ho schematizzato tre punti, sull'onda della lettura emozionata e appassionata del bel libro di Rosi Braidotti, *In Metamorfosi*. La sua ricchezza è tale per cui non potrò assolutamente esaurire alcuna problematica e quindi pongo semplicemente delle questioni che sono quelle di maggiore superficie, cioè le prime che ho potuto cogliere. Penso che dovrebbero essere scritti tanti libri così proprio per aiutarci a pensare e a capire la nostra storia e soprattutto quello che ci aspetta e reclama una riflessione comune.

I tre punti che schematizzo sono questi: innanzitutto condivido, e così chiarisco anche la posizione da cui sto parlando, la differenza sessuale come contesto teorico e politico. Da questo terreno comune cercherò di individuare punti di risonanza e punti di dissonanza dal testo di Rosi, all'interno di questo spazio condiviso dove, con forza e con gioiosa passione l'autrice si dichiara pensatrice della differenza sessuale che sceglie come propria prospettiva teorica e come progetto politico.

Il secondo punto, che trovo molto interessante, è la dimensione affettiva, la dimensione del desiderio nella pratica politica, che corre attraverso i riferimenti principali di questo testo, Irigaray e Deleuze. Il divenire deleuziano ne costituisce infatti la struttura teorica dentro la quale si iscrive la questione centrale, su cui mi vorrei soffermare perché penso che sia fondamentale e forse un nodo irrisolto della nostra pratica politica, dell'eterosessualità radicale del progetto di Irigaray. Rosi vi torna con insistenza e anch'io ritengo che riproporla alla riflessione ci aiuti a ripensare la complessità del nostro tempo e ad accogliere la prima domanda che lei rivolge al lettore e alla lettrice ideale: "Viviamo nello stesso mondo?", avvertiamo la complessità e la difficoltà di un tempo in cui succedono cose strane, che ci sfuggono e in cui si

radicalizzano i contrasti, in cui la differenza è tornata a essere, ancora una volta, un valore negativo?

Certamente viviamo nello stesso mondo, un mondo che ci inquieta e ci spaventa anche, un mondo che a tratti non capiamo, dove la condivisibilità è scambiata per comunicazione in tempo reale. Ed è di fronte a questo spaesamento che il progetto della differenza sessuale, come l'intende Irigaray, deve valere per gli uomini e per le donne: inaugurare una nuova etica che investe la relazione tra i sessi fino a coinvolgere ogni espressione di differenza. Penso che sia una sfida da raccogliere sia sul terreno della pratica politica che su quello teorico e forse da questa prospettiva la nostra storia può costituire un vantaggio.

Nella mia esperienza di docente di filosofia per ragazzi e ragazze che frequentano l'Università ho verificato ormai da molti anni che gli stereotipi di maschile e femminile sono assolutamente intatti e che la differenza sessuale è considerata un discorso veterofemminista. Dobbiamo tenere conto del fatto che noi non siamo state capaci di trasmettere, o quantomeno di suscitare l'interesse delle nuove generazioni. L'esperienza e la risorsa materiale e intellettuale della nostra pratica, che ho provato a trasmettere anche in circostanze diverse, cioè con le insegnanti delle scuole, sono assolutamente minoritarie e molto marginalizzate, e questo è un aspetto molto italiano dovuto alla confusione con le pari opportunità.

Quando si è veicolato il discorso della differenza sessuale in una pratica delle pari opportunità, la questione femminile è diventata un segmento fra i tanti. Allora a scuola si verifica il paradosso che la differenza tra i sessi si affronta insieme alla legalità o ai problemi della globalizzazione. Proposta in questo modo ovviamente non raggiunge il mondo dei giovani perché è molto più importante lottare contro la guerra, contro un mercato che schiaccia i popoli poveri, molto più mobilitante sul piano ideale lottare per valori come la pace o uno sviluppo sostenibile della vita piuttosto che continuare a *gingillarsi* con questioni come l'emancipazione femminile – perché così si è tradotta – che sono ritenute assolutamente antiquate e che non toccano i problemi dei ragazzi e delle ragazze.

Da questa prospettiva diventa urgente ripensare veramente in maniera molto seria e molto profonda la questione dell'eterosessualità senza tuttavia ricadere nell'eccesso opposto di escludere altre forme di relazione. In altre parole, il progetto della differenza

sessuale produce una trasformazione radicale della percezione di sé e dell'altro/a, e quindi una capacità di riappropriazione conoscitiva che modifica il mondo solo se riguarda gli uomini e le donne. Se rimane consegnato a una esperienza, cioè a un segmento che riguarda solo le donne, almeno in Italia si traduce in un discorso di parità perdendo ogni potenzialità rivoluzionaria ed etica.

Il terzo punto riguarda la narrazione del "sé", di cui parla Rosi, e che accolgo come un invito a leggervi un breve passo di un mio intervento pubblicato nel libro *Travestimenti e metamorfosi*. Si tratta di una riflessione sul travestimento mimetico come strategia teorica e politica per le donne, che approda nella seconda parte al tentativo, per me molto faticoso, di raccontare esperienze di contaminazione vissute direttamente, che ritengo siano molto comuni e tuttavia estreme, legate a momenti particolari della propria vita.

Mi sono chiesta: perché la filosofia è così refrattaria a fare entrare nell'ordine del discorso filosofico esperienze di questo genere? Perché questi momenti non sono legittimati nell'ambito della riflessione filosofica e vengono relegati all'arte o alla letteratura? Come il divenire soglia e attraversare le linee di confine modifica non solo la percezione del corpo proprio, inaugurando un contatto diverso con la materia, ma investe il pensiero, il senso, la memoria?

Allora, torniamo al libro di Rosi, laddove emerge il bisogno di trovare nuove forme di rappresentazioni e di figurazioni che esprimono la complessità del presente. Tale bisogno si iscrive all'interno di una visione della filosofia, e quindi dell'immagine del pensiero, che in termini molto sintetici chiamiamo della postmodernità. Accolgo anch'io questo invito molto deleuziano, e credo anche molto importante, di pensare per processi e non per concetti. Basta questa espressione, così breve e densa, per capire che siamo di fronte a una rottura radicale dell'immagine del pensare metafisico e tradizionale, cioè della filosofia intesa come un discorso lineare, fondato sull'egemonia di una soggettività autoriflessiva e autotrasparente. Se la domanda cartesiana era rivolta a individuare una modalità di pensiero della realtà in modo da poterle applicare la logica matematica, rubiamoci questa domanda e trasferiamola alla nostra prospettiva: come dobbiamo pensare la realtà perché possiamo applicarle un pensiero che fluidifichi, un pensiero della complessità, del divenire molteplice? Mi sembra che *In Metamorfosi*

risponda perfettamente alla domanda non solo nei contenuti ma anche nello stile a *zig zag*, che evidenzia una critica radicale al procedimento dialettico. Nel nostro caso significa sottrarre la differenza a un rapporto di sudditanza nei confronti dello stesso, gesto di carattere politico oltre che teorico. Sottrarsi a una relazione dialettica significa liberare la differenza da una svalorizzazione, cioè da una relazione che finisce per rivelarsi mortale perché misura l'altro/a a partire da sé.

In un veloce passaggio del libro, Rosi richiama l'attenzione sugli effetti nefasti che la categoria della differenza può produrre per esempio in ambito leghista o in ambito etnico, laddove assume un valore negativo rispetto a una comunità di uguali, portando all'esclusione se non addirittura all'eliminazione del differente. Si tratta piuttosto di pensare per differenze cioè per differenziali, per rapporti di movimento, di punti di intensità, per rapporti di forze. Questa è l'indicazione deleuziana che ritorna nell'espressione pensare per processi.

Procedere per flussi, per interconnessioni significa avere anche un'immagine del corpo che ovviamente non è più riconoscibile e identificabile in termini biologici e essenzialistici, ma è piuttosto un intreccio simbolico, linguistico, biografico, storico. L'esito è la trasformazione radicale di ciò che intendiamo per soggetto. Vorrei chiarire subito che non condivido le posizioni filosofiche che tendono a eliminare il soggetto che per me rimane un'acquisizione importante per le donne così come per il pensare filosofico. Possiamo piuttosto connotare questa figurazione di valenze differenti, che riducono il potere della coscienza razionale. Introdurre cioè elementi di desiderio e di passione, tutta quella dimensione affettiva che dal cogito, quindi dalla soggettività intesa come fondamento dell'ontologia classica, è stata espulsa. Il gesto fondamentale di ogni filosofo è quello di mettere da parte l'"io" empirico – questa è proprio la prima cosa che si impara in filosofia – l'"io" incarnato di ciascuno di noi che è la sede in cui i sensi producono opacità, offuscano la lucidità della ragione. La posta in gioco è evidentemente la posizione del corpo, con gli effetti di senso che produce sul pensiero. Rosi a questo proposito ci dà un'indicazione preziosa: pensare attraverso il corpo, un gesto che mette profondamente in discussione lo statuto scientifico e universalistico della filosofia e rilancia il bisogno di contaminare il pensare liberandolo dalla coincidenza con la ragione. Spinoza, diversamente da Cartesio, sosteneva che il pensiero eccede la coscienza facendo così intravedere la funzione dell'inconscio e

rompendo le categorie classifiche della conoscenza filosofica. Significativa in questo contesto è la posizione che assume l'immaginazione che, benché produca confusione, è comunque un primo livello di conoscenza. Al contrario per Cartesio l'immaginazione non viene legittimata al grado di conoscenza perché troppo prossima al corpo e ai sensi. È evidente che ricostruire uno statuto di conoscenza che contempli e comporti l'immaginazione, significa pensare attraverso il corpo, cioè pensare una soggettività incarnata. Rosi ne dà una definizione molto precisa:

Il soggetto è un processo fatto di spostamenti e di negoziazioni continui tra diversi livelli di potere e desiderio, vale a dire tra scelta volontaria e pulsioni inconse, ciò indica che quanto sostiene l'intero processo del divenire soggetto è la volontà di sapere, il desiderio di dire, il desiderio di parlare.

Ho letto questa citazione perché è a questo soggetto che io faccio riferimento e a cui non intendo rinunciare; un soggetto che vuole dire, vuole parlare, vuole pensare, ma vuole pensare incarnato nella propria storia, nella propria biografia e soprattutto aperto nel senso che è in continuo divenire, esposto alle modificazioni e al contatto col mondo. Si tratterà di un soggetto "virtuale", cioè progettuale, possibile, aperto alla trasformazione, in breve un progetto come lo è il femminile virtuale per Irigaray, sia in senso teoretico che politico, non più identificabile con la donna come alterità rispetto allo stesso, ma come "altro dell'Altro".

Sorge a questo punto una questione che sinteticamente potrei definire come la posizione che il *materno*, come luogo virtuale, assume nel testo di Rosi. Cito: "È centrale a questo punto il materno come istanza che esprime la specificità femminile, il senso dell'umanità di una donna e anche della sua divinità".

Tempo fa per un'altra circostanza feci una recensione a un libro di Maria Luisa Boccia, *La differenza politica*; un libro molto interessante e bello che vi invito a leggere. In questo libro Maria Luisa faceva una distinzione, che percorre tutto il testo, tra la visione dell'emancipazione femminile che cerca una specificità delle donne nel materno per poter costituire poi una categoria univoca, comune a tutte – un femminile rivisitato certamente però anche rilanciato con forza sul piano biologico – e il pensiero della differenza sessuale che rifiuta qualsiasi specificità soprattutto come categoria universalizzante.

Allora, mi chiedo: una affermazione come questa, cioè il materno individuato come

specificità femminile, non corre il rischio di riportarci indietro sul versante emancipazionista e di far rientrare surrettiziamente l'universale femminile, paradosso della logica?

Non credo che la maternità coincida con la sessualità, anzi non lo penso proprio, fermo restando che la maternità è certamente un mezzo per esplorare modalità e percezioni carnali di empatia e di interconnettività che delegittimano l'economia fallologocentrica. Questa istanza che esprime la specificità femminile, il materno – e questa è la domanda – è solo una strategia di riappropriazione mimetica del femminile da parte delle donne femministe allo scopo di creare uno spazio e un tempo – quello che Rosi chiama un sito – che permetta all'irriducibilità della differenza di esprimersi?

In breve, che posizione occupa il materno nella nostra pratica politica e che vantaggi apporta?

Qui la domanda si complica perché andando avanti nella lettura si incontra questa stessa questione posta in termini psicanalitici: se la separazione o la perdita della madre costituisce un passo decisivo per la costituzione del soggetto, la ferita narcisistica primaria, non ricadiamo così nell'individuazione di uno schema generale, valido per tutte le donne? Nella prospettiva psicoanalitica qual è il rapporto tra singolarità e generalità? Possiamo pensare a un inconscio femminile comune che passi attraverso la ferita narcisistica primaria o piuttosto non dobbiamo più utilizzare l'inconscio come una categoria comune? Ripensare l'intera sfera dell'agire sessuale quindi tanto per gli uomini che per le donne, questo è l'invito che faccio e che significa ovviamente in che modo noi donne possiamo portare avanti la pratica politica nel coinvolgimento dell'altro sesso e contemporaneamente in assoluta autonomia.

Vi avevo accennato all'inizio a esperienze di metamorfosi, forme di mescolanza che rompono i confini e costituiscono forse degli esempi di passaggi tra il divenire animale e il divenire donna, divenire roccia e divenire mare. Voglio portare una testimonianza di qualcosa che ciascuna di noi può vivere o che ha già vissuto per condurla alla soglia della riflessione. Mi interessa che queste esperienze entrino nell'organizzazione del pensiero e lo rompano per aiutarci a pensare per processi nella prossimità della nostra dimensione materiale.

Allora leggerò questo breve brano contenuto nel libro di cui vi ho accennato:

Oltrepassare la soglia della ragione facendo tuttavia molta attenzione a non cercare un ritorno al presignificante o al presoggettivo. Non si tratta di ritrovare una condizione primitiva ma piuttosto di attraversare un passaggio che ci immette in un altro campo di esperienza, in quella zona di indistinguibilità dove non è più possibile tracciare i confini tra interno ed esterno, dove le coordinate spazio temporali che regolano le nostre sensazioni saltano, dove la coscienza di sé si scioglie al calore di un contatto e si diventa fluidi, porosi; più che un travestimento si tratterà allora di una metamorfosi, un cambiamento di forma laddove l'umano conosce il suo limite e lo perde per farsi acqua, roccia, fiore, animale, cielo e terra. Mi riferisco a esperienze estreme e tuttavia comuni a tutti trattenute nella memoria del corpo e così separate dalla concettualizzazione, esperienze che non invadono il campo della riflessione, che non sono legittimate al grado della conoscenza perché a stento, con pudore si fanno racconto. Penso al corpo di mio figlio nel mio, al nostro confonderci e mescolarci, a quando dopo il parto in un dolore che mi aveva restituito tutta l'animalità le mie mani lo leccavano per pulirlo e rassicurarlo. Penso al viso di mia madre senza più sguardo né coscienza eppure palpitante di vita e io vi affondavo a ritrovare la mia infanzia e il suo calore in un sentire che ci accomunava, momenti di verità perché di questo si tratta, di tutta la verità che un gesto può racchiudere, che un respiro forse l'ultimo può condensare, una verità che è molto prossima all'amore e che solo l'arte ha saputo raccogliere e proporre alla riflessione della filosofia.

# Uno stralcio del dibattito

## Domanda a Rosi Baidotti

Volevo chiedere due cose distinte: la prima rispetto alla questione sulla maternità, sollevata anche da Simona Marino; se ha a che fare con il bisogno di recuperare una genealogia del femminile. La seconda, che pensi di Madonna; pensi che le sue trasformazioni siano del genere nomadico? È un personaggio che mi suscita sentimenti opposti, certe volte mi fa simpatia e altre volte no. Tu cosa pensi di questa sua capacità secondo me molto forte di adattarsi alla realtà, di sfruttarla?”

## Risposta

Grazie della tua domanda che mi permette di riprendere il discorso con Simona perché non ho avuto modo di rispondere in maniera adeguata. Il sito materno, la collocazione del materno e la discussione su Irigaray non sono la stessa cosa.

Su Irigaray posso dire la cosa seguente: abbiamo finalmente avuto l'onore di averla in Olanda fra di noi il giugno dell'anno scorso, è venuta a Rotterdam e ha fatto un discorso inequivocabile. La sua posizione attuale è semplicemente la metafisica del due: è una visione dell'eterosessualità la cui radicalità in questa fase del suo pensiero mi sfugge. Irigaray rifiuta la distinzione tra una prima e seconda fase del suo lavoro, che lei vorrebbe invece canonizzare come un blocco unitario. Io penso invece non sia così. Chiaramente Irigaray oggi è a disagio con queste questioni dei gradi intermedi di sessuazione e le soggettività nomadiche: lei non è assolutamente d'accordo e ha preso una posizione molto dura.

Ora io invece rivendico una prima Irigaray che sul piano cronologico, va avanti fino al 1984, fino all'etica della differenza sessuale. Questa prima Irigaray è una pensatrice della differenza sessuale intesa come “non uno”, e infatti scrive un libro che si chiama: “Questo sesso che non è uno”. La sua radice concettuale è assolutamente nomadica: fa parte della stessa generazione di Deleuze, va a scuola da Lacan e ne fa una critica radicale (che le costerà la carriera); è figlia di quel momento storico. Quindi un

Sesso nomade, una differenza sessuale che permetta elaborazioni molteplici e gradazioni diverse, anche di carattere omosessuale e trans-sessuale all'interno di una struttura aperta non sono incompatibili con il progetto della differenza sessuale.

Io resto molto fedele a questo stampo di pensiero, peccato che Irigaray invece lo rifiuti per passare invece alla “metafisica del due”, che è tutto un altro discorso. C'è un'Irigaray che teorizza la differenza come “non uno” e c'è un'Irigaray che fa la metafisica del due: i due progetti sono molto diversi. Io questa metafisica del due non la posso seguire e penso che la radicalità, cioè un'eterosessualità nuova possa essere radicale solo all'interno di un'idea di differenza sessuale come “non uno”, come struttura aperta e nomadica. Il che permette quindi anche di pensare un maschile diverso, un maschile che non porta la valenza fallica, ma qualcosa di nuovo – insomma le cose di cui parliamo da molti anni.

Ho anche deciso forse di rendere più chiaro, più netto questo posizionamento nei confronti di Irigaray perché per molti anni mi sono sentita molto legata a lei, e in un senso quasi responsabile per la continuità del suo pensiero. Ho avuto l'impressione che per un certo periodo fosse un po' sparita dalla scena in Italia, per via dell'operazione di Luisa Muraro che ha abbandonato le radici poststrutturaliste del pensiero della differenza e ne ha fatto una nuova metafisica. Nei paesi di lingua inglese, invece, c'è stata una offensiva molto forte contro la differenza sessuale, durata più o meno fino al libro di Tina Center che fa il punto della situazione. Quindi la mia strategia di citare sempre Irigaray e di restare così legata a lei è stato anche un modo di tenere in vita questo pensiero in un momento difficile. Ora mi sembra che Irigaray stia andando di nuovo molto bene: c'è una valanga di nuove pubblicazioni in lingua inglese su di lei. La sua scuola controlla molto bene la recensione del suo lavoro e quindi mi sento più libera anch'io di esprimere un rispettoso dissenso nei suoi confronti. Consiglierei quindi di andare più verso questo pensiero della differenza come non uno.

Sulla questione del materno ho scritto nel testo sulla bambina, originariamente pubblicato in *DWF* da Paola Bono. Il nucleo del testo è antichissimo e recentemente lo ho riscritto. Io credo che la questione del materno sia fondamentale e che non sia risolvibile semplicemente criticando o buttando via la psicoanalisi, che poi offre una teorizzazione precisa del rapporto col materno. Irigaray fa già una rielaborazione della questione: la psicoanalisi dice che grosso modo bisogna staccarsi dalla madre e che

quella ferita narcisistica ti marchierà a vita, condannandoti al lutto e alla malinconia, cioè all'assenza. Irigaray entra in discussione con questo teorema, al quale oppone una visione positiva del rapporto al materno come fonte di sperimentazioni, di legame e di passioni. Questo mi pare assolutamente fondamentale. Irigaray però resta molto lacaniana nella sua dipendenza dall'idea dell'immaginario e del simbolico. La struttura concettuale di Irigaray è psicoanalitica, è lacaniana: dice che l'immaginario delle donne è materno. Che una sia madre o no, che una faccia scelte di vita omosessuale o no, l'immaginario del materno resta dominante.

Questo immaginario ci riporta alla fusione, alla sapienza di un corpo che va al di là del dicibile: è una complicità di pelle e fa parte, secondo me, di quello che abbiamo ereditato come capitale socio-simbolico in questa cultura. Però in un regime patriarcale, l'eredità simbolica materna è fatta di miseria e privazioni – come dicevo nel mio intervento a proposito della bambina nel tempo. Per cambiare tutto questo non basta la politica delle pari opportunità, non bastano le quote e non bastano neanche le sociologie dei comportamenti umani, non basta la psicologia.

A partire da questo punto i sentieri di ricerca si divaricano: c'è un gruppo molto fornito di lacaniane classiche che continua a lavorare sulla soggettività scissa; ci sono le seguaci di Irigaray che rielaborano l'immaginario e ripensano al materno all'interno della struttura concettuale psicanalitica. C'è anche un gruppo crescente di deleuziani che invece partono da Spinoza, da un altro modello di'inconscio per cercare di pensare un altro tipo di unità o di collegamento a questo luogo dell'origine, al di fuori dalla struttura linguistica lacaniana. Così, l'immaginazione potenziante di Spinoza e Deleuze si oppone all'hegelianismo implicito di Lacan. Insomma la battaglia è la stessa: come uscire dallo schema fallico proposto dalla psicoanalisi. Nel mio spostamento molto più netto in questi ultimi anni verso la versione nomadica io resto comunque con un piede molto ben fermo sul fatto che il sito materno è un luogo di identificazione femminile fondamentale e che non si può lasciarlo andare completamente. Però non si può neanche continuare a restare chiusi dentro la logica dell'assenza e del fallo.

Quindi procedo a zig-zag alla ricerca di equilibri, processi, progetti e grande sperimentazione. La cosa importante è cercare di andare avanti, e perciò nella mia performance dicevo: "Le Bad Girls di oggi vogliono liberarsi dalla grande madre anche perché il femminismo di grandi madri ne ha prodotti tanti". Spero soltanto che voi mi

facciate il piacere di non trasformarmi mai in una grande madre. Dobbiamo evitare le fasi edipiche anche all'interno del femminismo. È una discussione molto complessa che meriterebbe un seminario a sé, ma questo è un inizio di risposta.

Su Madonna posso dirti che è stata molto brava nel trasformarsi in archivio vivente di se stessa, oltre che a osare vivere la sua sessualità apertamente. È stata grande in quanto prima grande icona della cultura popolare al femminile che ha permesso a milioni di ragazzine di identificarsi con una grande rockstar donna. Questo non era mai successo. Ma questa ultima fase inglese e molto "upper class" mi sembra un po' dubbia. Come una persona di così poco talento sia riuscita ad arrivare dove è arrivata lei, è per me una fonte di grande ammirazione perché ho sempre pensato, come molti della mia generazione, che saremo libere e saremo autonome quando, pur essendo mediocri come i maschi, avremo le loro stesse posizioni nel mondo: questa sì che è la vera uguaglianza!

# Anna Maria Crispino

*Leggendaria*

## Le donne che siamo diventate

Pensarsi come soggetti *in metamorfosi*? La sfida che ci lancia Rosi Braidotti può essere affrontata su molti piani e può tradursi in molte domande. Una delle quali, centrale, è che donne siamo diventate. Un interrogativo che chiama direttamente in causa quel “noi” così problematico che accomuna un soggetto di parola e di politica dai margini incerti: noi, alcune di noi, che hanno alle spalle oltre trent’anni di femminismo, e le tante con cui siamo in relazione, o meglio in connessione, che sono venute dopo di noi o con le quali ci siamo incontrate percorrendo sentieri diversi.

Un’impresa “cartografica”, direbbe Rosi Braidotti, assai impegnativa perché sempre in corso, e forse impossibile per una singola. Perché interrogare quel “noi” – soggettività collettiva e complessa, ma certamente non omogenea – significa aprire lo sguardo a diverse linee d’orizzonte che non corrispondono pienamente a nessuna delle articolazioni previste o riconoscibili nella grammatica del lessico politico o intellettuale dominante. L’orizzonte del gruppo ristretto in cui si esercita la pratica quotidiana del fare e del pensare di molte fra noi; l’orizzonte delle organizzazioni a maglie larghe che ci siamo date per dare forza e visibilità al nostro agire, come, per me ad esempio, la rivista *Leggendaria* o la Società Italiana delle Letterate; e ancora, l’orizzonte della più vasta comunità politica e intellettuale delle donne che in vario modo si riconoscono nel femminismo – anche quando non lo nominano – con le loro, le nostre, molteplici differenze. Una comunità in parte reale e in parte “immaginaria”, dentro la quale si vivono rapporti intensi ma certo non pacificati con le altre venute dopo quella che definiamo la generazione “storica” del femminismo. Donne giovani e meno giovani che non smettono, giustamente, di interrogarci e metterci in questione nel processo del loro divenire soggetti di parola e pratiche aderenti alle loro diverse esperienze e ai loro desideri. Donne che hanno una certa diffidenza a prendere in corsa il testimone che vorremmo consegnare, perché sanno qualcosa che siamo noi ad aver loro insegnato: che tutto può e forse deve essere ogni volta nuovamente pensato, che l’esperienza di ognuna

è singolare e irripetibile, e che persino le genealogie, un legato prezioso, vanno ricostruite a partire dal presente e non trasmesse, per evitare il rischio che diventino un peso insostenibile.

Pensare a questo “noi in relazione” significa anche chiedersi se siamo all’altezza delle complessità del presente. Braidotti ci suggerisce, piuttosto perentoriamente, che se non si ama la complessità è impossibile sentirsi a casa, sentirsi a proprio agio nel ventunesimo secolo. E, aggiunge, occorre pensare i processi. Processi, in questa fase storica, che sono veloci, velocissimi, grandi e a volte del tutto imprevisi, confusi e spesso opachi, massimamente contraddittori. Davanti ai quali è indispensabile partire dal riconoscimento che siamo noi stesse soggetti che si definiscono e ridefiniscono continuamente all’interno dell’inevitabile – ma appassionante - lavoro del divenire.

Da questa posizione – connotata dall’assunzione della complessità e da una pratica di continua rivisitazione dei luoghi in cui siamo già state – vengono a tema scenari nuovi da comprendere ed interpretare: tra tutti, cito la guerra, la caduta del tabù della guerra e il riaffermarsi minaccioso e pervasivo, dallo scenario internazionale e globale a quello sociale quotidiano, di una logica del conflitto irriducibile e distruttivo dell’Altro da sé. Ma anche nodi irrisolti o risolti solo in modo parziale e contingente come, nel nostro comune percorso di riflessione, le molteplici questioni relative a identità e soggettività.

Abbiamo lavorato molto sul tema dell’identità, resistendo alle derive dell’identificazione essenzialista che hanno percorso e squassato gli assetti simbolici e geo-politici del mondo emerso dalla caduta del Muro di Berlino e pericolosamente lambito anche le sponde di una parte del femminismo. Ci siamo trovate a doverlo fare, come ci dice una bella immagine che prendo in prestito da Wanda Tomasi, “sedute sul cumulo di rovine di una tradizione”. Una tradizione e un passato, dice Tomasi, ormai morti, che però mostrano, specie in questi ultimi anni, pericolosissimi segni di mortifera vitalità che si manifestano in forme che ci appaiono cieche e a volte letali. Al cumulo di macerie della tradizione che pure ci ha partorito – e a cui, mi pare, “infedelmente” apparteniamo, come sostiene Paola Bono - abbiamo aggiunto del nostro: abbiamo buttato via, tra molto altro, una certa idea di Donna come differente, altro svalutato, secondo, derivato, cui abbiamo opposto, usando la categoria della differenza sessuale, le donne come quei soggetti incarnati che siamo lentamente diventate, pur sempre in bilico

sulla corda tesa del non più e del non ancora.

Sono qui, in questa costruzione non essenzialista, le nostre comuni radici di appartenenza al genere femminile, il nostro processo di costruzione come soggetti, la nostra consapevole e radicata collocazione. E tuttavia, questo esito è il nostro punto di partenza, oltre che un primo fondamentale punto di approdo. Un punto di partenza peraltro da re-interrogare costantemente su almeno due fronti: da una parte assumendo la constatazione empirica, quasi un dato sociologico, che per molte donne che pure facevano parte di quella generazione da cui è emerso il neofemminismo in Italia, e ancor di più per quelle che sono venute dopo, il cosiddetto “disagio dell’emancipazione” che fu una delle cause della stagione del nostro scontento nel e post-68, si è tradotto non, come è stato per noi, in una scelta di campo della differenza ma in una nuova forma di “tensione al neutro” che vediamo all’opera quotidianamente: nel lavoro, nella politica fondata sulla rappresentanza (di destra e di sinistra), di partiti e anche in parte dei movimenti, nell’insofferenza al cosiddetto “ghetto” femminile, quando non nell’ostilità, più o meno mascherata, verso il proprio sesso.

La pretesa egemonica, almeno sul piano simbolico, del pensiero delle donne tra le donne, deve fare i conti con la forza crescente di altri assi di differenziazione che alzano il livello della sfida che abbiamo di fronte. Una sfida, ancora una volta, della complessità. La questione dell’identità/soggettività va peraltro re-interrogata anche a fronte delle cosiddette “derivate identitarie” che si manifestano nei discorsi sulla nuova fase politica mondiale: l’ipostatizzazione dell’Occidente e dei suoi valori, il richiamo alla fedeltà e all’appartenenza alla Tradizione (ma non era in macerie?) in uno scenario che si descrive come uno scontro di civiltà tra Occidente e Oriente (inteso come mondo islamico), la dislocazione di campi in cui è l’uso della forza il regolatore di ogni relazione. Un mondo globalizzato eppure profondamente diviso, nel discorso dei potenti del terzo millennio, tra Noi e Loro, Bene e Male, Crociati della Libertà e Perfidi Tiranni destinati ad essere spazzati via o temibili terroristi da distruggere o ancora fastidiosi poveri che chiedono l’impossibile a quel “corporate power” invisibile e cieco che governa il mondo.

Se dal mucchio delle macerie della tradizione che abbiamo contribuito a distruggere emergono, o meglio si reinventano in forme nuove, identità costruite su assi primari che si identificano con la religione, l’appartenenza etnico-comunitaria e dunque

“di sangue”, o il nazionalismo, nel contesto di conflitti non mediabili e dunque che si raccontano e vengono raccontati come irrisolvibili, allora è la stessa categoria di identità a tornare in primo piano. E in modo assai problematico, come ci avevano già indicato le guerre balcaniche negli anni Novanta.

Ma oggi, chi sono donne come Condoleeza Rice, l’aguzzina di Abu Ghraib Lynndie England o la kamikaze cecena (una per tutte, ma sono tante)? Come sono diventate quello che sono diventate? E come, quanto, questo ci riguarda? Perché ci riguarda, anche se ci sgomenta, mi sgomenta, dato che in modo diverso queste tre figure segnalano scelte di appartenenza identitaria difficili da collocare nel nostro orizzonte di senso. Sono tuttavia figure potenti sul piano simbolico e su quello dell’immaginario, il prodotto di una complessità che non possiamo ignorare e relegare ai margini del nostro pensiero nel nostro tentativo di comprendere e, come ci suggerisce Hannah Arendt, giudicare. Una pratica ineludibile, quella del comprendere e giudicare, per operare quelle metamorfosi, quei cambiamenti profondi di noi stesse che “il mondo”, fittiziamente collocato all’esterno di noi, ci chiama a fare per riaggiornare le cartografie che guidano il nostro agire soggettivo.

Se pratichiamo il doppio movimento necessario a non disgiungere il discorso filosofico del soggetto-in-divenire con quello del nostro pensare-agire quotidiano, il mondo, letteralmente ci sta addosso. Sta addosso anche a chi non si occupa professionalmente di tematiche internazionali o politiche cosiddette “generali”, non foss’altro per la “narrativa” in cui siamo costantemente immerse ad opera di un sistema dei media potente e pervasivo, che assai poco spazio lascia alle contro-narrazioni che pure sono disponibili, ma non ci arrivano senza sforzo, vanno cercate e/o costruite. La narrativa della guerra, ad esempio, un tragico serial che ha richiesto davvero quelle che in letteratura chiamiamo la “sospensione dell’incredulità” per poter passare la prova di realtà e vincere la partita degli ascolti e del convincimento e cui il pacifismo è sembrato, fino ad un certo punto, sapere contrapporre una sua contro-narrativa.

Ma in molte ci siamo interrogate – ad esempio, con grande competenza, Bia Sarasini sulla rivista *Global* (marzo 2003) – sul perché una presenza così massiccia di donne, di varie generazioni, molte giovanissime, nel movimento che ha riempito le piazze del mondo alla vigilia dell’invasione dell’Iraq, o che si è di nuovo incontrato a Bombay e poi a Porto Alegre, non sia stata percepita e riconosciuta come un dato

significativo e significante. Perché quel movimento globale contro la guerra – identificato da alcuni autorevoli media come l’espressione dell’opinione pubblica mondiale di cui non si poteva non tenere conto, e invece lo si è fatto - che per molti aspetti “ci somiglia(va)” non ha mostrato visibilmente il nostro segno?

Lo stesso potremmo dire della presenza di donne, molte e autorevoli e sapienti, che in Italia hanno promosso o partecipato a quelle che in qualche caso potremmo definire “nuove” pratiche politiche antagoniste: il movimento dei girotondi o quello dei cosiddetti “professori” a Firenze e altre iniziative contro la guerra, il governo Berlusconi, su temi dell’informazione, della giustizia, della scuola, della politica d’asilo o sulle migrazioni. O ancora forum in cui si riflette sulla natura stessa della “democrazia” invocata e tradita a Washington come a Roma. Pratiche “miste”, si è detto, in cui alcune di noi hanno agito senza perdere l’ancoraggio con i territori che sono propriamente “nostri”, quelli del femminismo che si identifica in quanto tale, ma portando con sé una strumentazione critica e una sapienza di pratiche che non hanno forse più bisogno di una etichetta identitaria per essere riconosciute e agite in modo positivo.

La vischiosità della bassa politica italiana ci ha riportato negli ultimi mesi in un clima generale in cui alla pessima legge sulla procreazione assistita la risposta più visibile è ancora una volta una battaglia referendaria, o la scelta delle liste per le elezioni (regionali e politiche) si giocherà, di nuovo, su spazi per le donne rivendicati e negoziati. Ma se all’ordine del giorno c’è l’andare oltre le forme della democrazia, e in particolare delle forme della rappresentanza, che abbiamo conosciuto e praticato anche noi nel grande mondo di tutti e tutte, mentre al nostro interno sperimentiamo e mettiamo in atto, non senza fatica e lacerazioni, forme alternative del confronto, della mediazione e della presa di decisione, la questione che abbiamo davanti è quanto le nuove forme della politica “mista” devono/possono portare il nostro segno forte. Se rischiano di rappresentare una possibile deriva di ritorno al neutro o, peggio, ad una operosa subalternità. Oppure siano invece luogo possibile di espressione di soggettività femminili nomadiche e complesse, capaci di mediazioni alte e alleanze di cui essere in grado di discutere i termini e le forme, oltre che contenuti e obiettivi. Soggetti insomma per i quali varrebbe la pena di osare di più nell’affermazione di quello che siamo diventate.



# Paola Di Cori

Università di Urbino

## Vivere e pensare fuori posto. Le donne italiane nell'università e la nuova invisibilità del femminismo

### **Dentro e/o fuori**

Rispetto alle riflessioni assai dense alle quali ci invita e incita la recente fatica di Rosi Braidotti, *In Metamorfosi*, volerò molto più in basso, convinta che l'intelligenza di questo libro si rivela anche nello stimolare considerazioni di taglio minuto, ma non per questo meno importanti nella vita di tutti i giorni delle donne che fanno lavoro intellettuale.

Comincerò ponendo qualche domanda.

Quale posto occupano, o potrebbero/dovrebbero occupare le donne che studiano e insegnano nelle università italiane e si richiamano al femminismo? È uno spazio che si trova dentro o fuori? E che cosa significano le parole 'dentro' e 'fuori'?

Per molto tempo – all'incirca alla fine degli anni Settanta e per i successivi due decenni – in Italia ci siamo tormentate intorno al dilemma relativo a dove, se, e come collocare gli studi derivati dal femminismo, e variamente denominati ("women's studies", studi di genere, studi di donne, e altro).

Ci chiediamo: quale tipo di rapporto stabilire con le istituzioni politiche, accademiche e culturali: di integrazione, di assimilazione o di autonomia? Occorreva forse adeguare gli strumenti d'analisi e gli obiettivi su quelli prevalenti nell'accademia, e quindi, rassegnarsi a compromessi e negoziazioni? Oppure mantenersi sulle proprie posizioni e ricavarsi una nicchia in totale autonomia e isolamento?

Il rapporto tra queste due aree – il *dentro* e il *fuori*, per l'appunto – ha subito notevoli mutamenti nel tempo. Nel corso degli anni Settanta si trattava di un rapporto molto stretto tra chi ancora faceva parte di gruppi collettivi femministi e si trovava anche a lavorare all'università. Tale rapporto è cambiato in maniera radicale nel corso

del decennio successivo, quando c'è stata una progressiva svolta professionalizzante dei saperi delle donne, i quali hanno acquisito i caratteri di una vera e propria specializzazione scientifica. Sono infatti di questi anni la nascita di riviste e di ricerche di sociologia e di storia delle donne, di letteratura, arti visive e antropologia, diritto ed economia, filosofia e scienze, ecc..

Quindici anni fa, l'affermazione relativa a *fuori* sarebbe stata più decisa – nel senso che gli studi delle donne erano molto poco visibili, e l'atteggiamento di gran parte delle studiose femministe nei confronti delle istituzioni accademiche ancora assai incerto. Ci chiedevamo infatti se era opportuno integrarli oppure no; e anche, come introdurli all'interno di ordinamenti antiquati che non ammettevano il semplice inserimento di una etichetta nuova; quale dovesse essere il loro ruolo dentro le università – giustamente si temeva che non appena fossero stati introdotti, una nuova invisibilità li avrebbe avvolti di nuovo. Ma più che altro si ventilava l'idea che chiunque avesse promosso tale integrazione sarebbe stata divorata dalla macchina accademica e dai suoi vizi e difetti (allora si viveva con il desiderio di grandi cambiamenti e di utopie. Come noto, nel corso degli anni Novanta tante titubanze svanirono in poco tempo, molte carriere fecero un grande balzo in avanti con scarso vantaggio per l'esperienza e la tradizione storica del femminismo, che sembrò quasi svanire senza lasciare molte tracce dietro di sé. Qualche leggero travestimento sotto forma di “studi di genere” o denominazioni affini non servì a restituire memoria ed efficacia politica alla presenza delle donne nell'accademia).

La recente riforma nota come “3 + 2” – che da qualche anno sta rendendo la vita impossibile a chiunque lavori nell'università italiana – ha in parte reso del tutto superflui certi interrogativi, e ne ha posti alcuni del tutto nuovi.

Una delle novità dell'epoca attuale è che nessuno vuole oggi rimanere completamente *fuori*, esterna, e priva di legami con le istituzioni universitarie (corsi, master, seminari estemporanei, specializzazioni e perfezionamenti che siano); di conseguenza, l'elemento *dentro* ha acquisito una connotazione assai diversa dal passato e si è ricoperta di una valenza positiva. Al tempo stesso, l'offerta didattica è cresciuta in maniera indiscriminata, ricoprendo gran parte dei corsi insegnati di un velo di opacità. Con rare eccezioni, la grande maggioranza delle donne interessate a questi studi – sia le appartenenti a posizioni teoriche e schieramenti politici che per anni si erano opposte a

essere collocate sotto l'odiata denominazione 'pari opportunità', che quelle di generazioni diverse, più vecchie o più giovani – oggi li vuole *dentro*, ed è indifferente a etichette e titoli. Assai cambiato è invece il modo di *come* stare dentro, e di quale mutata relazione occorra stabilire con il fuori. Questo mi sembra il dato più nuovo da mettere in risalto.

Un tempo c'erano orizzonti ideali, obiettivi politici, solidarietà in nome di una causa comune; oggi c'è una questione nuda e cruda di potere e di visibilità: occorre ottenerli, mantenerli a tutti i costi, e occupare la scena pubblica a qualsiasi prezzo. Le antiche affinità di orientamento politico sono state messe da parte, sostituite da interessi nati con le nuove occasioni da non lasciarsi perdere. I vincoli e le ubbidienze gerarchiche si sono fatti più pressanti, e gli scarsi spazi di autonomia di qualcuna ridotti a velleità nostalgiche. Inoltre, diversamente da quanto accaduto in altri paesi europei e nell'area anglofona, in Italia è mancato un ampio lavoro di auto-riflessione critica sulle donne all'università, con la conseguenza di rendere ancora più fragile l'autonomia di ciascuna e di condannare a una nuova invisibilità la tradizione femminista.

### **La differenza a posto**

Le osservazioni precedenti sono forse utili a commentare alcuni aspetti che mi sembrano importanti della nozione di 'fuori posto'.

Per molti secoli la nozione di "posto" – intesa come 'posizione', 'luogo', spazio consentito e/o coatto, – è stata centrale nell'esperienza delle donne occidentali. "Una donna a posto" era un'espressione che designava soprattutto un essere ubbidiente, rispettoso delle regole che le venivano *imposte*. Essere "a posto" coincideva quasi con lo stare ferma in un luogo obbligato senza protestare.

Come noto, "posto" si riferisce anche a 'ciò che è proprio', e può avere valenze diverse; indicare qualcosa che è 'appropriata', 'adatta', 'ligia all'ordine' (e quindi assumere un volto costrittivo). Può inoltre essere utilizzata con intenzioni rivendicative, nelle richieste che implicano un avere diritto a 'ciò che è proprio'; per non parlare del bisogno di occupazione e di lavoro, due termini che spesso sono inclusi e sottintesi nella domanda per 'avere un posto'.

Per converso, nella tradizione femminista più recente, altrettanto importante è stata

l'idea, in qualche caso ricoperta di toni eccitati e talvolta un po' acritici, che chiamerei, prendendo l'espressione in prestito dalla critica letteraria francese del "fuori posto". Mi riferisco in particolare a Règine Robin, la studiosa che si è soffermata con grande acutezza sulla questione assai complessa di chi scrive in lingue che non sente, o che non sente più, come proprie. Robin ne parla a proposito dei fenomeni di ibridazione linguistica, effetto di un insieme di circostanze diverse (delle emigrazioni, dei processi di globalizzazione, ecc.) che costituiscono segnali importanti di nuove conformazioni identitarie.

Tuttavia, individuare un'area "fuori posto" non è l'obiettivo di chi è alla ricerca di un radicamento, ma al contrario di chi vuole raggiungere uno spazio estraneo ai luoghi, per l'appunto 'fuori'. La creazione di tale spazio è il risultato di un allontanamento non definitivo dalla località di provenienza, di cui si conservano ancora alcune tracce; quasi un processo di amnesia parziale controllata, per costruire qualcosa che corrisponda più da vicino alla situazione del presente, che è appunto di periodico sradicamento da un lato, ma anche di temporanee stabilità dall'altro; dove accanto alla fine della tradizione permangono residui di memoria. È un procedimento che non consente una sistemazione definitiva, una ricostruzione dettagliata, ma tuttavia agisce come orma che non scompare del tutto. (Tutte quelle – e sono tante – che studiano le letterature cosiddette ibride sanno bene di cosa parlo).

Mettendo per il momento di lato considerazioni relative alla lingua e alla letteratura, e lasciando da parte l'ingenua fantasia esaltata anelante trasgressione, poco utile a progetti politici e meditazioni intellettuali di qualche respiro, in questa idea del "fuori posto" si conserva qualcosa di assai prezioso. Infatti, a pensarci un po' verrebbe da dire che – quasi per definizione – il separatismo praticato dal neo-femminismo è stato (e in molti casi è ancora), un'autentica esibizione del "fuori posto" come identità collettiva. Soltanto la condizione di "fuori posti", infatti, ha reso e rende possibile, convincente, politicamente efficace, una visibilità delle donne nella sfera pubblica.

Essere fuori posto, comunque, non vuole soltanto dire che si sta lontano, in opposizione, o esternamente, rispetto a ciò che la norma stabilisce come 'proprio' (questa volta nel senso di 'adeguato'). Si tratta di una condizione che indica lo stato di chi è priva di un luogo di appartenenza – senza per questo necessariamente essere 'espropriata', o 'spostata' (due parole che portano in altre direzioni rispetto a

quanto vorrei suggerire in questo intervento). Per rimanere a un livello semplice, ‘fuori posto’ significa che non si ha né un territorio fisso di appartenenza, né una collocazione precisa; che si trova una parziale modalità di stare al mondo nel vivere e lavorare sentendosi sempre un po’ estranea e straniera; che si fluttua tra luoghi avvertendo che non se ne può abitare nessuno in maniera definitiva e permanente; che l’esistenza consiste in una sequela di transizioni e nel passaggio dall’una all’altra. (Su tutti questi aspetti *In Metamorfosi* offre pagine di analisi assai acute). Significa anche, ma su questo più avanti, che è necessario procedere per tentativi e non soltanto avendo già un piano d’azione tutto completo nella testa.

Le grandi scrittrici e filosofe del ‘900 che tanto abbiamo letto e su cui molto si è ragionato e discusso negli ultimi decenni, non hanno fatto che teorizzare e praticare il ‘fuori posto’, nel pensiero e nella loro vita, in particolare alcune di esse. Tuttavia, e si tratta di uno dei grandi paradossi entro cui ci troviamo a vivere attualmente, mentre questa qualità di “fuori posto” costituisce senza dubbio un tratto che ce le ha fatte amare tanto, proprio questa condizione così speciale del lavoro intellettuale di queste pensatrici, è anche quella che faticiamo di più a conservare della loro opera. Quasi inavvertitamente, nell’ansia di diventare figlie e discendenti, le spogliamo di una indomabile originalità e le addomesticiamo, fino a rinchiuderle dentro genealogie che a loro sarebbero risultate improprie. Più le studiamo, ne riscopriamo la grandezza e importanza, e più siamo inevitabilmente portate quasi a negare proprio ciò che ci affascina e che è così prezioso del loro contributo, e a snaturare la particolarità molto speciale di pensare e vivere “senza essere sistemate in un posto fisso”, “senza balaustra” diceva Hannah Arendt. Pur restie ad ammetterlo, canonizziamo ciò che non dovrebbe mai diventare canone.

In ogni modo, dei molti significati di “posto” su cui potremmo continuare a disquisire a lungo, vorrei evidenziarne uno che mi sembra importante soprattutto per chi lavora e studia all’università – e anche se tra coloro che sono presenti a questo convegno non tutte lavorano principalmente all’università, tutte lavorano *anche* nelle università, e certamente la tensione tra dentro e fuori che tanto ci ha tormentato negli anni scorsi, può essere vista proprio come un conflitto intorno al posto: fuori o dentro o attraverso? Qual è il posto delle donne nell’università? È l’università un/il posto per le donne?

Apriamo ancora una volta *Una stanza tutta per sé* di Virginia Woolf. Perfino a una lettura disattenta e frettolosa salta agli occhi che questo testo si presenta come l'apoteosi della condizione di "fuori posto" tipica della donna occidentale moderna, quasi il manifesto programmatico che rende esplicito il bisogno di avere un luogo come requisito per la sopravvivenza, certamente condizione indispensabile per l'esercizio dell'attività intellettuale.

In italiano, come anche in francese (*Une chambre à soi*) e in tedesco (*Ein Zimmer für sich allein*), l'accento è posto sul 'tutta per sé', su colei che occupa (occuperà) la stanza, sul fatto che tale spazio sarà abitato esclusivamente da sé; più che un titolo, è un'indicazione quasi geografica sulla direzione da prendere e dove andare.

Non così la traduzione spagnola, che rende "A Room of one's own" come *Un cuarto propio*. Più concisa dell'italiano, questa versione ha il vantaggio di sottolineare un aspetto (implicito nell'inglese, ma non visibile nelle altre traduzioni menzionate) e che sfugge alla resa in italiano: vale a dire il carattere di 'proprietà' di questo spazio da acquisire. Non si tratta solo di uno spazio 'tutto per sé', condizione che può anche essere occasionale, transiente, casuale; ma di una stanza che "appartiene", un luogo di cui si è proprietarie.

Credo che tutti e tre gli aspetti accennati – stare fuori luogo e vivere in transizione tra luoghi; avere un posto per sé, occuparlo, abitarci, ma anche esserne padrone, rinviano a un insieme di questioni che a me sembrano quelle centrali nella storia non solo delle donne ma di tutti; certamente sono state, e continuano ad essere, centrali nella mia vita.

Cosa possiamo dire del modo con cui transitiamo, abitiamo – nella cultura, nella scrittura, nelle scuole e nelle università – dopo tre decenni di femminismo? Sono forse luoghi che ci sono propri, nel senso che ce ne siamo impadronite, ne siamo diventate proprietarie, che li attraversiamo 'da signore'? In che modo ci sentiamo 'fuori posto' oggi rispetto a come descrivevamo la nostra estraneità dalla fine degli anni Sessanta in avanti? Quale e come dovrebbe essere il posto dove ci piacerebbe vivere e pensare? Come mai la 'proprietà' sembra essere il punto importante di questa costellazione di problemi intorno al luogo in cui abitare, lavorare, pensare?

## **Lavorare fuori di sé**

Poco tempo fa ho trovato su una bancarella un libro i cui ignoravo l'esistenza e che ho letto con estremo interesse e tutto d'un fiato – *L'architetto fuori di sé* (1982) – uno dei più completi esempi del disagio vissuto da una femminista intelligente trent'anni fa, ma perfettamente condivisibile anche dalle donne delle generazioni più giovani. L'autrice è Marta Lonzi, sorella di Carla, architetta che alla fine degli anni Sessanta, appena laureatasi brillantemente a Firenze, allieva di professori famosi come Quadroni e Libera, si trasferisce a Roma e comincia a lavorare da assistente volontaria all'università. Contemporaneamente nasce "Rivolta Femminile", di cui è tra le fondatrici insieme alla sorella, a Carla Accardi e ad altre donne.

Rievocando le considerazioni che la portarono a lasciare il proprio posto, alla fine degli anni Sessanta. Marta Lonzi si sofferma ad analizzare un universo estraniante e respingente per chi ha fatto una scelta di femminismo radicale, ma difficilissima da abitare un po' per tutte le donne. Leggo un brano che mi sembra anche adeguato a descrivere la realtà attuale:

Oggi come oggi l'Università è il luogo della castrazione per eccellenza: da una parte i progetti mitici, intoccabili e già definiti, dall'altra la richiesta di una spersonalizzazione totale in nome di modelli cristallizzati, inutili. Un senso di frustrazione continuo, un colloquio castrante tra personaggi resi cinici dalla loro inconsistenza, completamente persi nell'impossibile sforzo di entrare nella Storia. Sembra di essere alla stazione, tutte facce nuove, indaffarate alla ricerca continua di salire su un treno in partenza per qualsiasi direzione, possibilmente un rapido, ma non esistono che accelerati di terza classe. Sono sorpresa dallo spirito di rassegnazione degli studenti, anche se spesso poggia su un inconscio calcolo di conservazione di sé per un futuro potere. La loro mente non scatta, non si ribella all'evoluzione accademica, essa non è in grado di opporsi all'aggiornamento superficiale della cultura perché non vuole rompere i ponti con una sua possibile candidatura domani, preferisce l'autodistruzione oggi, il proprio avvilitamento. Il loro obiettivo è restare candidati.

Il lavoro di Marta Lonzi è assai importante, e per diversi aspetti. Tanto per

cominciare, è forse la prima e unica critica riguardante la situazione delle donne nell'università pubblicata all'inizio degli anni Ottanta. Inoltre, dal punto di vista che ho cercato di spiegare nelle pagine precedenti, non è collocabile all'interno di alcun genere preciso, pur potendo essere sistemato in particolare in seno a quello autobiografico, di cui mi sembra costituire un bell'esempio. Si tratta anche di un libro in cui si mescolano abilmente generi diversi – un testo di memorie all'interno del quale sono inserite fotografie dell'autrice con i propri figli piccoli, al mare, alcuni dei progetti architettonici da lei firmati e realizzati, insieme ad altro materiale di carattere 'misto' – lettere private/pubbliche quando decide di allontanarsi dall'università, pagine di diario, brani di grandi architetti del '900 con cui non ha alcun timore a confrontarsi – da Le Corbusier a Adolf Loos, ecc.

Ho letto il libro di Marta Lonzi mentre riflettevo all'insieme di esperienze didattiche di "women's e "gender studies" (master, cattedre, corsi, dottorati) che ormai esistono da tempo, e con alterni risultati, in Italia; e anche alle ricerche esistenti sull'esperienza del femminismo. Le due cose non sono separate e hanno molto a che fare con l'idea di una caratterizzazione "fuori posto" delle donne, un loro vivere e pensare sia dentro che fuori dalle università.

La mia impressione è che – in concomitanza con il nuovo clima politico nazionale e internazionale per un verso, e la riforma universitaria per l'altro – assistiamo a una riconfigurazione diversa dal passato dei rapporti tra quelle che stanno dentro e quelle che stanno fuori dalle università (e teniamo conto che ormai la grande maggioranza delle donne tra i venti e i quarant'anni che studiano e fanno ricerca, non sono né dentro né fuori, ma un po' dentro e un po' fuori).

In che senso diversa.

Ho l'impressione che ora siano più chiari i termini che caratterizzano questi rapporti; un interessante rovesciamento da evidenziare. Per lungo tempo abbiamo assistito a un rapporto preferenziale tra chi da dentro (l'establishment, diciamo) si rivolgeva solo e soprattutto al dentro (ad altro establishment) mantenendo soltanto qualche rapporto occasionale, di comodo, di immagine, con l'esterno (centri, riviste, ecc.). Il risultato è stato la creazione di uno spazio interno (di didattica, di ricerca, di trasmissione) intorno a quella memoria. In poche parole: da chi stava e sta dentro non è venuta fuori alcuna ricerca originale e di base sulla storia del femminismo,

sull'esperienza del femminismo e le sue espressioni più originali. Quel poco che esiste è da cercarsi fuori. (Penso qui soprattutto alla collana di Lea Meandri per l'editore Angeli, che mi sembra uno dei contributi più interessanti in questo senso, e al grande libro di Maria Schiavo, su cui non si è mai aperto alcun confronto critico. Penso anche ad altri lavori, con i quali mi sento meno in sintonia ma che considero con rispetto – di alcune giornaliste, o di militanti in centri esterni all'università). È così che si emargina chi è già ai margini, senza però riuscire ad acquisire né una vera centralità, né alcun vantaggio reale. Si ha un po' la sensazione di vivere come nel piccolo quadro (45 × 35 cm.) di Paul Klee, *Ad marginem*, conservato nella Pinacoteca di Basilea, dove una grande macchia rossa al centro, anziché oscurare con la propria luce tutto ciò che esiste intorno, fa risaltare l'enorme varietà di forme e colori esistenti lungo i bordi, che pullulano di animali, lettere dell'alfabeto, vegetazioni, figure appena accennate.

Inoltre, sono colpita dalle nuove e più pressanti richieste che vedo configurarsi. Chi lavora dentro alle istituzioni rivolge molte più richieste di prima a chi sta fuori, e cerca di costruire ponti con l'esterno; chi sta fuori, chiede molto più di prima a chi sta dentro di approntare strumenti adeguati alla vita di fuori, corsi più adeguati alle mutate necessità di una società in mutamento. Lo scambio tra dentro e fuori diventa crescente asimmetria, e i bisogni di ciascuna, oltre che moltiplicati si sono ormai diversificati e risultano ancora poco riconoscibili.

Questo significa che sta nascendo uno spazio di tipo nuovo, che non può più considerarsi né completamente dentro né del tutto fuori, ma è qualcosa di indefinito e di intermedio; uno spazio nel quale allo stesso tempo riusciamo ad affermare alcune appartenenze, rifacimenti, dipendenze, ma anche a sentirci svincolate da questi, sì che talvolta riusciamo a imboccare altre strade. È proprio questo lo spazio entro il quale fiorisce e si espande il “fuori posto” – un luogo che descriverei come “creativo” per eccellenza, dove è possibile immaginare, creare e ricreare, nuove maniere di leggere e interpretare la tradizione e il canone, le gerarchie dei saperi, i rapporti di potere, le forme di relazionarsi tra donne e con gli uomini. Forse l'unico posto che personalmente mi interessa possedere e di cui voglio impadronirmi, sentirlo “tutto per me” perché non è né può essere veramente di nessuno.



## L'alambicco di Leda: trasformazioni poetiche del mito di Leda e il cigno\*

### **Miti poco miti**

Quante volte nella mitologia greca le storie si aprono o si risolvono con uno stupro? Zeus violenta la titanessa Meti, Maia, Io, Nemese, Leda, Europa, Egina e molte altre. È ben lunga la lista delle violentate: Orizia, Creusa, Tiro, Dafne, Elena, Ippolita, Pentesilea, e così via. “Se si vuole storia, è storia della discordia. E la discordia nasce dal ratto di una fanciulla, o dal sacrificio di una fanciulla”, suggerisce Roberto Calasso, consegnando irrevocabilmente i corpi delle donne alle loro tormentate vicende di sottrazione e spoliatura. Da questo spazio negativo, dedotto, non pronunciato, inespresso, e invalidato alla significazione, le donne, muse spogliate e ammutolite, hanno nondimeno continuato a generare *sensò*. Questi non-luoghi sono i punti vuoti attorno a cui si avvita la storia delle donne: la mancata possibilità di auto-definizione, il divieto imposto di accedere al linguaggio e di alimentare la parola con la propria soggettività. Da questa pericolosa prossimità al silenzio, dalla paralizzante contraddizione che è la negazione della propria voce ha origine, nonostante tutto, il discorso delle donne su se stesse, la riflessione su come rendere affermativa la nostra presenza e inscrivere la nostra esperienza nella storia.

Cercando, se non di sciogliere, quanto meno di guardare in faccia “la rabbia della madre”, quel “problema irrisolto/ nel linguaggio”, nella storia degli stupri mitologici, ho rinvenuto definizioni di mito come categoria dello spirito, archetipo, verità metafisica o sacra: progettato come contenitore di verità ultime, si è perpetuato come luogo dell'organizzazione dell'immaginario. Come recentemente sostenuto da Ileana Chirassi Colombo, la qualità fondamentale del mito è nella narratività, nella sua vocazione relazionale. Esso non stabilisce o rivela alcunché ontologicamente, bensì esprime dei modelli “funzionali alla espressione delle valenze proprie della dimensione storica delle

singole culture” che si nutrono di racconto e interscambio.

I miti sono ‘veri’ in quanto forniscono al gruppo i motivi per i rituali e per le ‘moral actions’, i comportamenti etici e le indicazioni su come metterli in pratica. Il mito non fornisce spiegazioni della realtà più o meno fantastiche, non conserva memorie, ma giustifica i comportamenti adottati, si lega quindi e si confonde con il rito e con la storia. In ogni caso è significativo nel contesto per il quale è utile, funziona.

Per numerosi poeti e scrittori attraverso i secoli il mito, e il mito greco *in primis*, è stato un potente simbolo culturale con cui confrontarsi, da reinterpretare e riscrivere, da abjurare o re-inscrivere della\nella propria visione estetica. Che dobbiamo farne di quei miti che si riferiscono ad atti ‘creativi’ violenti? Che ne hanno fatto quei poeti e quegli artisti che hanno attinto alla mitologia classica per trarre motivi e ispirazioni tramite cui attuare le loro personali poetiche? In quale modo tramite il simbolo poetico hanno potuto o voluto disattivare la violenza originaria e accedere a nuove possibilità creative? In che modo scrittrici e poete che hanno visto nel mito l’immagine ricorrente di un corpo femminile violato o sacrificato hanno offerto mitopoiesi alternative? In che modo hanno provato a disidentificare i generi da quelle formazioni simboliche ereditate e potenti che reiterano i dualismi e le disuguaglianze? “La re-visione [...] è un atto di sopravvivenza” insegna Andrienne Rich: cosa succede quando si cerca di scardinare e mettere in discussione il potere fondativo di un simbolo reazionario e distruttivo? In che maniera il tentativo individuale diventa traccia, percorso di possibile riflessione per un soggetto collettivo? Dov’è che nella storia delle donne martoriate da stupri etnici, domestici, sul lavoro, o per strada, dalle repressioni, latenti o manifeste, forzate o “soft”, o dalle pulsioni autodistruttive, dov’è che si incastra il tentativo di scavare un passaggio, tanto per cominciare *simbolico*, verso la salvezza? E questo passaggio in sé è forse una fuga, una forma di resistenza o una esplosione?

Poete e poeti hanno ripreso il mito di Leda, violentata da Zeus e genitrice di Elena, causa della prima tra le guerre, recuperandone i dati più noti o quelli più arcani, confermando la donna come musa, figurazione classica e icona, o rivisitandola per rifondere potere al femminile. Nelle pagine che seguono percorrerò un breve tragitto tra le loro riscritture, esaminando alcune tra le più note e canoniche, ed altre, meno

conosciute ma rilevanti per aiutarmi a cominciare da quel ‘buco bianco’ in cui mi trovavo impantanata all’inizio. Non si tratta solo di stabilire cosa è vero e cosa è falso, ma come certe storie hanno il potere di affermarsi come verità di natura superiore. Non basta ricostruire le voci marginalizzate e soppresse, occorre capire *come* quella soppressione abbia avuto luogo e si sia tramandata come valore culturale, per evitare che si ripeta ancora. Non si tratta solo di operare una re-visione per sopravvivere, ma anche di ri-fondare un inizio funzionale ad una visione autorevole, vasta e affermativa. È forse presuntuoso investigare un campo tanto scabroso e complesso in queste poche pagine? Temo di sì, ma mi occorreva un sussulto di arroganza per vincere la forza risucchiante di quel vuoto.

### **Lede e cigni**

Una folta schiera di pittori, scultori e poeti dall’antichità fino al ventesimo secolo hanno rappresentato la vicenda dell’incontro tra Leda e Zeus nelle sembianze di cigno dandogli i tratti dell’idillio pastorale più che quelli della conquista violenta. Per Ovidio, Goethe, Remy de Gourmont, Pierre Louÿs, John Gray, Arthur Rimbaud, Aldous Huxley, Robert Graves e poi per scultori e pittori come Michelangelo, Leonardo, Tintoretto, Veronese, Ammannati, Correggio, Pontorno, Géricault, Moreau e molti altri, Leda si abbandona con voluttà alla passione dell’affascinante cigno e diventa inconsapevole tramite che conduce all’illuminazione.

Tra le Lede novecentesche ricordiamo il pallore e il turbamento fatali di quella dannunziana. Ne “La Leda senza Cigno”, D’Annunzio descrive le vicende di una donna bella e segnata, spinta al suicidio dal reiterato abbandono dei suoi amanti. Il narratore è quel Desiderio Moriar che già nel nome lascia intendere le atmosfere raffinate e stanche del suo incontro con la novella Leda. Inerme, inconsapevole delle bassezze cui la spinge il “mediatore”, il suo corrotto amante, incapace di amare e di esprimere la sua volontà, la protagonista del racconto sembra culminare la reificazione del femminile. Ben lo esemplifica il passo in cui narratore descrive l’incidente occorso alla scultura dell’Ammannati che rappresenta Leda e il cigno: “Teri, incredibile a dirsi, alcuni servi del Bargello, volendo rimuovere la Leda, la lasciarono cadere; e il marmo si ruppe in sette pezzi. [...] Sono andato oggi a vedere

quella voluttà disgregata. Le parti che più intensamente godevano sono intatte”.

Leda diventa non altro che il suo simulacro, ideato da un uomo per essere sottoposto allo sguardo di altri uomini. Lo smembramento che priva Leda persino dell'integrità materiale tocca l'osservatore solo in quanto potenziale pericolo per le parti del piacere. La protagonista (che nella novella non ha nome) muore allorché è abbandonata dal “cigno”: ella esisteva solo nella misura in cui l'appartenere a un uomo le dava senso.

La Leda disintegrata fa così il suo degno ingresso nella frammentata epoca modernista. Negli anni venti D.H. Lawrence non solo scrive le poesie “Swan” e “Leda”, ma dipinge anche un acquerello che intitola “Leda”: il cigno con le ali spalancate è languidamente steso sopra la donna riversa a terra, la testa dell'uccello è appoggiata tra i seni di lei seguendo una traiettoria diagonale che parte in alto a sinistra e si conclude in basso a destra, anzi *non* si conclude, visto che il volto di lei manca dalla rappresentazione, rovesciato oltre il margine della tela. Riscrittura ‘palindroma’ a D.H. Lawrence è quella della poeta statunitense H.D. (Hilda Doolittle). In essa si cancella lo stupro, si riscrive il mito di Leda privandolo del conflitto, impedendo alla violenza “to mar the bliss/ guastare la felicità”.

H.D. offre alla sua alter-ego letteraria, Elena, figlia di Leda, un passato sostenibile: la sua poetica del mito è tesa alla creazione di una nuova genealogia femminile. Helen Sword sostiene che H.D. non abbia reso giustizia alla figura di questa donna abusata. Nella poesia non solo non vi sarebbe cenno di sdegno per la violazione di Leda, ma si verificherebbe un ulteriore svuotamento della sua dignità nell'identificazione di Leda con l'immagine del giglio. Questa interpretazione tuttavia non tiene conto dell'impegno costante di H.D. proprio per la revisione e la riscrittura di quei simboli deleteri che avevano ostacolato il suo percorso verso l'autonomia creativa e la realizzazione personale. Considerare il giglio di H.D. come il simbolo tradizionale di una sessualità femminile passiva significa trascurare la valenza che esso assume all'interno della sua opera poetica: nella *Trilogia* è uno dei segni che congiunge femminile (Maria), maschile (il bastone fiorito di Giuseppe), visione oracolare (la verga fiorita di Aronne), resurrezione (il Cristo, ma anche Demetra/Persefone). In “Leda” si trova il tentativo dell'io, espresso in più luoghi del mondo poetico di H.D., di liberarsi dalla doppia tensione, “questa dualità, questa doppia nostalgia” tra maschile e femminile, divino e

terreno, per raggiungere la ricomposizione del sé, e per aprire la sessualità oltre la rigidità degli schemi imposti.

H.D. è occupata a inventare per la vicenda di Leda e il dio\cigno una grammatica erotica e un linguaggio del corpo che restituiscano bellezza e dignità all'amplesso tra i due protagonisti, cancellandone la colpa e reinvestendolo di afflato divino. La Leda di H.D. si concentra sulla ricerca di nuove valenze, positive e salvifiche, di incontro tra sessuale e spirituale, di armonia tra maschile e femminile. In H.D. "Leda" è creazione di una utopia: il tentativo di costruire un non-luogo (in un non-tempo) in cui possa attuarsi una re-invenzione del mito e del sé.

Anche in epoca post-moderna si è verificato un proliferare di riscritture. La "Leda reconsidered" di Mona Van Duyn appare nel 1971 nella raccolta *To See, To Care*. Olga Broumas propone "Leda and Her Swan" in cui ricostruisce una versione del mito in termini di amore lesbico. Robert Chute, autore nativo-americano, scrive "Apprehended: White Male", una rivisitazione in chiave contemporanea in cui la violenza ha luogo nel Central Park di New York. Molti altri autori di lingua inglese hanno proposto le loro interpretazioni del mito, tra i quali Phyllis Stowell, Carl Phillips, James Harrison, Dorie LaRue e Kathleen Fraser.

Tuttavia, la Leda poetica più conosciuta è certamente quella di William Butler Yeats. Canonizzata da antologie di letteratura di lingua inglese e da raccolte poetiche dedicate al poeta irlandese, "Leda and the Swan" raccoglie un potenziale di ispirazioni che hanno offerto gli spunti interpretativi più diversi. Molti critici si sono succeduti nel tentativo di decifrare il senso ultimo di questo componimento, che secondo Sword consisterebbe nell'imposizione divina di un disegno mitico sull'esistenza umana.

Nel 1925, in *A Vision*, Yeats definiva il possesso di Leda da parte di Zeus come "l'annunciazione che fondò la Grecia" e lo poneva in parallelo all'annunciazione cristiana, la manifestazione dello Spirito Santo nella Vergine Maria e l'incarnazione in Gesù Cristo. In un primo tempo Yeats aveva scelto "Annunciation" come titolo provvisorio della poesia. Aspirazione principale del poeta era la costruzione di una sintesi universale, quale andò a delineare in *A Vision*. L'opera è l'esposizione di un sistema filosofico che Yeats ideò per spiegare il significato della storia materiale e spirituale dell'umanità. Il poeta elaborò un complesso simbolismo geometrico basato su dottrine esoteriche per spiegare l'essenza dell'agire umano consistente, a suo parere, in

un doppio movimento: uno verso la realizzazione, uno verso l'autodistruzione.

Cheché ne dica l'autore, "Leda and the Swan" non è la mera allegoria di un disegno cosmico che si impone sull'umanità: per ritmo e immaginario il sonetto ben evoca la concitazione di un attacco violento da parte di una forza indecifrabile. Il momento dell'assalto è dato da una giustapposizione di immagini, quasi fotogrammi, che scompone i corpi dei due protagonisti nelle singole parti (le ali, le cosce, le zampe, la nuca, il petto, le dita: 'l'inquadratura' si alterna continuamente dalla vittima all'aggressore). Nella sua stessa economia interna il sonetto cresce per accumulazione di eventi, proiettandosi nel futuro di una Troia distrutta, della morte degli eroi, e ritorna poi vertiginosamente indietro per focalizzare sulla donna (anzi, sul suo utero) e chiedere se con il suo potere avesse assunto anche il suo sapere: "Did she put on his knowledge with his power?" Lo scontro tra divinità maschile che sa, può e possiede a suo piacimento, e figura femminile che in seguito alla possessione riceve quel sapere e, successivamente, genera rovina e distruzione nel mondo dominato da quel dio, avviene anche a livello fono-simbolico: l'alternanza delle 'b', consonanti occlusive sonore, e delle 's', sibilanti sorde, sembra rispecchiare il confronto tradizionale tra potere maschile, diretto e brutale, e presenza femminile, indiretta e sotto-intesa.

La voce poetica si occupa comunque delle conseguenze spirituali, non fisiche, della violenza sul corpo della donna. O forse dovrei dire della donna-corpo, visto che tutti gli aggettivi riferiti alle sensazioni che Leda può aver provato sono attribuiti a varie sue membra: è il suo petto, non lei, ad essere inerme, "helpless", non lei, ma le sue dita, ad essere terrorizzate, "terrified". Dal terzo interrogativo si comprende che il problema per Yeats è precisare in quale misura Leda (e con lei Maria, entrambe le quali assolvono la funzione di trasformare l'annunciazione divina in incarnazione umana) abbia attinto al sapere iniziatico che l'ha investita, come abbia partecipato a quel potere sacro. Se il corpo di Leda rappresenta l'indispensabile strumento da cui si genera la storia (e – come si afferma tradizionalmente – la poesia), la domanda del poeta rivela il dubbio che alla donna sia stata manifestata una rivelazione preclusa all'"altro" (maschile), una visione profetica di forza dirompente, da temere e desiderare. Leda rimane la tradizionale figurazione del femminile come potere misterioso e ineffabile da procurarsi a costo della lacerazione. Come uscire dalla gabbia di questa rappresentazione?

Significativamente Yeats, che è tra i primi a rappresentare l'unione tra la donna e il cigno in termini di aggressione, non tramuta la consapevolezza della violenza in empatia nei confronti della vittima. L'io poetico riceve il mito come dato, non lo modifica, ma cerca di interpretarlo interrogandolo con la domanda che corrisponde alle urgenze della propria ricerca estetica. Il mito riguarda il poeta solo nella misura in cui concerne il trascendente; le implicazioni del mito nell'immanente rimangono fuori considerazione. Ed è in contrapposizione a questa indifferenza, per riportare alla luce le implicazioni taciute e ricostituire un significato latente della storia mitica, che June Jordan pone la sua riscrittura di Leda e il cigno.

La storia delle donne nere d'America è storia difficile e dolorosissima. Degradata la maternità dagli schiavisti a mero rifornimento di braccia da lavoro, ridotte da esseri umani a funzione riproduttiva o trastullo sessuale, le donne afroamericane sono entrate nel Novecento con la improrogabile necessità e il compito colossale di liberare le proprie vite dalla violenza e ricostituirsi come soggetti di piena dignità. Coltivare l'amore di sé e reclamare i propri diritti sono stati e continuano ad essere esercizi di sopravvivenza fondamentali nel progetto di ricostruzione e salvaguardia della propria umanità messo in atto dalle comunità nere delle Americhe. Per artisti e scrittori, donne e uomini, afroamericani ciò ha comportato l'impossibilità di separare il personale dal politico, la ricerca della propria espressione e salvezza dal confronto con il mondo civile e le realtà socio-politiche. June Jordan si inserisce appieno in questa tradizione letteraria per cui "poetry is not a luxury" – la poesia non è un lusso. Poeta, narratrice, impetuosa commentatrice sociale, attivista politica, professore di African American Studies all'università di Berkeley, curatrice del progetto "Poetry for the People", per portare la poesia in aree depresse o nei ghetti, Jordan definisce la sua poetica nei termini di una consapevole volontà di intervento sul reale, di critica all'egemonia e lotta per la giustizia sociale.

Disegnando la mappa della sua crescita come poeta, Jordan delinea, fin dall'inizio della sua ricerca sulla lingua, il tentativo di generare "ritmo e concetto poetico fusi in un evento verticale". Attraverso una miscela di svariati moduli, dal Black English alla metrica tradizionale, dal recitativo all'inserzione di titoli di giornali, slogan politici, frasi in arabo e quant'altro, Jordan controlla una tecnica di

montaggio di elementi dissonanti e una strategia di partecipazione autoriale e coinvolgimento del lettore tipiche della tradizione afroamericana che va dal fraseggio jazz al sermone. Ne risulta un linguaggio poetico ad alto impatto emotivo. La potente affermazione del sé diventa poetica del “self-love”. Dal rigetto delle categorie oppressive imposte da sessismo e razzismo l’io poetico intraprende un percorso di rivoluzione della propria visione di sé e di evoluzione verso un’identità positiva.

“Audre Lorde, Sonia Sanchez, Adrienne Rich, Susan Griffin – mi sembrava che lavorassimo tutte allo stesso poema di una vita di perpetua, difficile nascita”: evocate in questo e altri passaggi riguardanti il percorso intellettuale di Jordan, Lorde e Rich riconducono, la prima, al recupero della mitologia africana e alla possibilità del “self-mythologising” e, la seconda, alla pratica della riscrittura dei miti che hanno distorto e compromesso la rappresentazione delle donne. Jordan recupera entrambi i progetti creativi e li incorpora nella propria visione di un’esperienza collettiva e individuale che cresce e parte dalla violenza e dall’oppressione: la sua parola poetica non potrà esimersi dal denunciarle direttamente e dolorosamente, mescolando poesia, critica sociale e autobiografia. L’indugiare sull’esperienza dolorosa appartiene a quell’estetica del blues, propria della tradizione afroamericana, che ritorna sulla sofferenza per riuscire a trascenderla. Jordan è occupata a cercare di definire una sensibilità che è poetica, civile, politica e femminista insieme. Il progetto è enorme, così come la posta in gioco: “salvare noi stesse e i nostri assassini dal significato della loro paura e del loro odio”.

In “The Female and the Silence of the Man” il cronico silenzio che affliggeva Leda viene imputato all’uomo. È “the Man” che ha taciuto il punto di vista di “the Female”. E a dimostrazione l’autrice rimanda alla poesia di Yeats. Non tanto al mito di Leda e il cigno, quanto al racconto ‘istituzionale’ che è stato fatto di quella storia mitica. Quella di Jordan non è una riscrittura che si sovrappone, ma un testo che si affianca e risponde al precedente. In tal modo la poeta si inserisce nei filoni più canonici della cultura occidentale: la mitologia greca e il grande poeta che ne attinge per la creazione di opere ‘classiche’. In polemica con la centralità tradizionale di tali elaborazioni culturali Jordan contesta la propria doppia marginalità di soggetto

poetico: quella di donna scrittrice nera esclusa dal canone letterario dominante e quella di donna nera americana dal cui abuso e sfruttamento per secoli è dipesa l'accumulazione della ricchezza di alcuni. Ponendosi come soggetto in resistenza contro le pratiche di dominio ed esclusione, inserendosi nella storia tradizionale della letteratura e della cultura, Jordan si fa soggetto politico, elabora una riscrittura che non ricerca solamente l'illuminazione personale, ma diventa lotta per la sopravvivenza culturale della propria comunità.

Lo sforzo è ancora una volta, come per H.D., teso alla salvezza dall'annichilimento (spirituale e fisico) e alla rinascita. Ma mentre in H.D. tale ricerca è trasfigurata da un'immaginario simbolico dentro cui si coltiva la ricostruzione di una storia alternativa, Jordan pone l'esperienza trasformativa e la difficoltosa impresa verso la ri-definizione del sé nel presente, in una situazione prossima, in uno spazio specifico, dando nomi e date, rifiutando le maschere poetiche. Lo scopo è denunciare "the souls of white-folks who seek to discover themselves by annihilating me".

Se nella poesia di Yeats si chiarisce un movimento in tre tempi in cui, dopo la discesa sulla vittima e il rapimento, la fase ascendente è costituita dal crescendo dell'aspettazione erotica e dalla concitazione dell'accoppiamento e la fase discendente dalla caduta, anti-climax dopo l'appagamento maschile, in Jordan il senso del movimento si rovescia: il processo sofferto da Leda diventa passaggio a uno stato superiore, a una più profonda coscienza di sé. Si assiste ad una scena speculare rispetto a quella della poesia di Yeats: lo sguardo non è su Zeus che agguanta Leda e la lascia poi cadere, bensì sulla donna, sull'assalto, la caduta e la dimensione in cui in seguito la ritroviamo.

L'aggressione avviene in uno spazio urbano, abitato da chi si rifiuta di vedere quanto accade. La donna viene esclusa da uno sguardo che veda, da una parola che parli e denunci e cade inghiottita da una violenza stigmatizzante. L'indifferenza della città e della natura riducono lo spazio dell'assalto a situazione personale. Se non c'è contatto con il mondo esterno, l'attenzione si restringe al momento, alla brutalità dell'aggressore che risuona anche a livello fonosimbolico in ogni termine. Ma in questa situazione estrema, in cui l'ultimo rischio è soccombere, si riconosce l'apertura verso uno spazio mitico, un luogo umido e terragno dove si generi una

possibilità di salvezza. Si succedono una serie di immagini tradizionali della sofferenza femminile: prima la donna che galleggia sullo stagno sembra richiamare l'Ofelia immaginata dal pittore preraffaellita Dante Gabriele Rossetti, poi il sangue viene versato e calpestato come nel rito sacrificale di una fanciulla; successivamente una cagna rabbiosa riporta alla pazza, la rappresentazione tipica dell'inconscio femminile, e alla prostituta, la donna 'contaminata'. Tuttavia essa è pure la donna che riappare, un'altra forma attraverso cui la donna *comunque* sopravvive e ritorna. La sofferenza e la malattia hanno operato una trasformazione. Sembrava impotente e sembrava sparita, ma la sua ricomparsa segna una metamorfosi e una ribellione alla ragione, forse al logocentrismo patriarcale, forse al buon senso che suggerisce ai vili di chiudersi in casa, certamente una ritorsione contro la natura, che non si è opposta. I cicli vitali vengono interrotti, è nata una forza nuova e potente. All'interno di una dimensione d'acqua si è rigenerato un essere che ha fatto del proprio dolore strumento di trasformazione. Un'energia incandescente\crudele è una forza che illumina, alimenta e combatte. L'autrice sembra voler rispondere alla domanda decisiva posta da Yeats: "did she put on his knowledge with his power"? Certamente la donna violentata rappresentata da Jordan ha imparato a sopravvivere alla forza distruttiva che la assalta e a far udire la voce della propria esperienza, pronunciando una possibilità di superamento e rivincita nonostante la violenza fisica subita, come individuo e come membro di una comunità, e gli altrettanto violenti silenzi della storia. Ma il fuoco della crudeltà rimane acceso, come una minaccia, una teoria aperta su quanto può accadere: le calamità attraverso cui l'energia incandescente\crudele della donna s'abbatte sui luoghi della fertilità e della rigenerazione sono il segno di un sapere distruttivo che è stato acquisito dalla vittima e ora si esercita ciecamente sul mondo circostante.

La Leda di Yeats si distacca dalle precedenti versioni "edulcorate" dello stupro divino e, proponendo una lettura allegorica, diventa versione canonica nel corso del secolo; la Leda di Jordan, che non si chiama più Leda, ma solo rimanda ad un'altra Leda, propone un punto di vista trascurato dalle precedenti scritture e segue la donna oltre il momento della violenza descrivendone la trasformazione. La riscrittura di Jordan non riguarda direttamente il mito greco, bensì a sua volta un'altra riscrittura di quello, che ne è diventata versione esemplare. È la poesia di Yeats, ampiamente antologizzata e

presente nei programmi scolastici, considerata modello per unità di ispirazione e correttezza formale, il mitologema con cui misurarsi. Jordan si affianca a un ‘padre fondatore’ della poesia novecentesca per includere nella rappresentazione da lui resa emblematica la prospettiva omessa della protagonista. Nell’archetipo yeatsiano l’irruzione violenta connessa al manifestarsi del trascendente suscita il quesito finale riguardo la permanenza di tracce dell’investitura\invasione del divino; Jordan scioglie l’assalto da ogni connessione con il principio metafisico. Nella sua operazione di “delegittimazione” si riconosce un duplice intento: smascherare il modo di illustrare il funzionamento di quel principio metafisico che finisce per tacere la posizione della vittima e usare la rappresentazione della violenza come dimostrazione di una teoria, e al tempo stesso denunciare qualsiasi progetto di giustificazione o spiegazione del mondo che implichi l’oppressione di un individuo. In questo senso assistiamo a una doppia riscrittura: quella di un mito che riguarda la sopraffazione violenta e quella della poesia ispirata a quel mito.

Esistono riscritture ancora più ardite. La più recente versione poetica di Leda da me rintracciata è di Rosaria Lo Russo, poeta italiana che molto si è occupata di mitologemi negati in prospettiva femminista e dell’incontro\contro tra ‘padre’, monopolizzatore del linguaggio poetico, e ‘figlia’, che incestuosamente osa appropriarsi di quel linguaggio. La sua versione di Leda mette in scena il tentativo di una “rifondazione femminista dell’immagine mitica” e propone una molteplice delegittimizzazione, rovesciando la nota storia, riscoprendone la valenza erotica, trasformando le transcodificazioni già esistenti, e affabulando sul linguaggio poetico tradizionale per scardinarne le valenze consuete.

### **Leda col cigno**

**(sopra una sculturina dell’Ammannati che si trova al Bargello)**

(Fa' ch'io sia fecondata così in tutte le mie membra  
in su più su fin dentro il serpe di treccia d'erinni  
che mi cinge vittoriosa la testa, fa' che sia festa  
in fin dentro le borse agl'occhi che voglia rigonfia  
come le viscole sacche ch'io vidi all'ovipara Leda).

Quella notte sognò d'avere un cigno fra le cosce.  
Eh sì, inarca potente le reni, ah sì, dischiude appena  
le cosce e inarcuata lo accavalla Leda, par maschia  
eppure vezzosa rapida lo invischia e concepisce  
di scoscendere di fianco serrando l'ali della scigna  
con una muscola che gli blocca lo starnazzo mentre  
lui vorrebbe espirare e invece si fa mortale in acuto

e soffoca stantuffando. Allora le pianta le palmate  
sotto le natiche contratte e leggermente sollevate  
così che lei ritraendosi non molli la stretta anzi  
mentre regrede s'impianta lei anche col piede destro  
e col manco lo avvince all'estremità superne che sprimacciando  
lui rapido flette: ora l'ali sono in posa di spicco:  
ma non il collo, no: quello lo arrovescia mollemente  
e fermo fermo lui vola a risucchio in lei vorticando  
soltanto quel grande uccello blanco che in alto sospinge  
due ali quali alettoni piegati all'indietro in ragione  
di vortice aereo perché lei, vuoto d'aria, l'accavalli accogliendo.  
La solletica lui morsicchiandole le labbra e lei la punta  
della lingua dovette mostrargli la sollecita lui  
coi suoi dentini aguzzi e trasparenti qual lisce  
o l'azzicca a beccate rapide arrovesciando in avanti  
lunghissimo blanco suo collo e flessuoso, e glua  
e gluano in due e glua adesso lui deglutendo  
il rivolo di lei saliva che veniva.  
Per un'ultima volta la schiena di lei si flesse e lui la spalma.

Risucchiandogli sua discendenza ab ovo Elena e Polluce  
tresca di Zeus beato che l'incinse orgogliosa e mortale  
a Leda garrula madre il ventre certo gorgogliava beata.  
Si scambiarono due rapidi sorrisi di maniera e l'aere fu queta:  
quello di Leda duro s'ombreggiò di nausea pallidendo  
aquila quello ridivenne in un battibaleno fiammeggiando.  
Per poco perdurò vago sentore di sedano e di pesce, e sorrideva  
lei da sola le riverse mammelle bianche di madrepora:  
piume umide e gallate i grassi resti del trescone  
sulla riva renosa dove lei granulò riversa un poco ancora,  
e dovettero certo indurirle granulose due pere marme di madrepora.

(A noi di quel colossalmente divertito godimento solo  
si presta in picciola teca una qualche allegra vestigia,  
ma fra drappi malriusciti ed in minuscolo, in minugia,  
ché col madreperlaceo pulviscolo di marmo, o pseudomichelangiolo,  
bene imitasti la maniera del movimento sensuale ombreggiando).

La poesia opera su di un palinsesto multiplo: il racconto mitico dell'amplesso tra Leda e il cigno, il linguaggio del padre, qui inteso come il padre per eccellenza della lingua italiana, Dante, che Lo Russo sovente recupera e reinveste, e le varie transcodificazioni artistiche del mito, da quella, esplicitamente menzionata, della statua dell'Ammannati, a quella, forse inconscia, della poesia di Yeats. La Leda di Lo Russo cancella la violenza e iscrive nella storia sia l'invocazione al desiderio come fonte d'ispirazione, sia l'incontro non-conflittuale, anti-cattolico, col piacere, e la sua espressione al femminile, dove il cigno sembra apparire come dildo, strumento erotico, o portatile banca del seme. Parafrasando l'invocazione alla musa che illumina l'ispirazione poetica, qui, come possibilità di inizio della parola, si invoca il piacere

erotico a cui segue la generazione di varietà per partenogenesi, anche linguistica.

Dopo la parentesi iniziale ha inizio la visione dell'amplesso. Essa è più che mai visione poiché ha origine nello spazio particolare del sogno, rifacendosi ad una tradizione di incontro col divino che trova il suo emblema nell'annunciazione cristiana, dove però la fecondazione è depurata da ogni carnalità. Nella progressiva esaltazione estatica il divino trova espressione nella commistione dei corpi, che si traduce anche in metamorfosi e mescolanza linguistica: il cigno diventa scigna, la donna maschia, il ventre è "beata", il muscolo si fa muscola, e così via, in una alterazione dei generi degli aggettivi che scatena la rigenerazione della sessualità e la pacificazione con essa. Rispetto alla parentesi aperta in principio, in cui il desiderio diviene generatore di linguaggio poetico e d'incontro, e l'invocazione è fatta alla prima persona singolare, alla fine si attua una significativa conversione al "noi". Che l'incontro erotico abbia trasformato l'io poetico singolare in soggetto collettivo rende l'espressione poetica un evento liberatorio, in cui il desiderio è cifra della trasformazione e possibilità di rifondazione.

Da qui, forse, possiamo cominciare.