

Donne e Ragazzi Casalinghi

Rivista di pratiche ludiche - numero L/f - estate 2612 (2000)



LA TENEREZZA DEL CORPO

DIFFERENZA, FRAGILITÀ, DESIDERIO

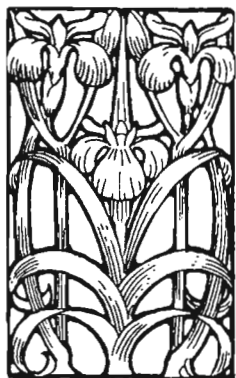
(prima parte)

- ◇ Il corpo perduto
- ◇ Il corpo allo stremo e la persona che muore
- ◇ La costruzione della virilità
- ◇ Il corpo scoperto
- ◇ Educare gli uomini al rapporto col femminile
- ◇ Il corpo tra grazia e tenerezza
- ◇ Il corpo, il potere, la violenza

MASCHI ALLA RICERCA DI SÉ

SESTA PARTE

La tenerezza del corpo



Il mio corpo è una storia. So di appartenere a questa storia nella stessa misura in cui questa storia mi appartiene. Non sono nulla fuori da questa storia. Eppure riconoscermi in questa storia mi porta ad incontrare e ad incrociare indistricabilmente la storia di altre persone, uomini e donne. È nel mio corpo e nella relazione con altri corpi che mi definisco e mi riconosco come essere vivente, come uomo. A volte mi riconosco giovane, forte, energico, coraggioso, altre volte delicato, sensibile, fragile, stanco, malato. Ma è comunque il riconoscere la mia particolarità, la mia differenza, che mi permette di scoprirmi, di comunicare, di cambiare, di vivere.

Attraverso il mio corpo e il legame con altri corpi riconosco uomini e donne, differenti da me. Corpi - di donne e di uomini - che mi hanno generato, corpi che mi hanno allattato, accudito e cullato, corpi che mi hanno insegnato il linguaggio della parola e il linguaggio del movimento, corpi che mi hanno cresciuto, corpi che mi hanno abbracciato e accarezzato, corpi che ho amato. Ma anche corpi che mi hanno urtato o fatto male e corpi che io ho trattato male, che non ho rispettato. In tutti questi incontri di corpi, e nel tessuto delle interazioni tra questi corpi, nel bene e nel male, nella gioia e nel dolore, io mi riconosco in una storia. E in questa storia che si forma e si definisce nel senso più profondo la mia libertà.

Da questo punto di vista vorrei proporre un paio di osservazioni per rileggere la grottesca vicenda che ha tenuto occupati i media per parecchi mesi, quella tra Bill Clinton e Monica Lewinsky.

Alcuni aspetti di questa storia sono stati notati anche da altri. Il fatto per esempio che un Presidente venga giudicato non in base alla politica interna, o alla gestione dei conflitti internazionali, ma per le sue relazioni sessuali e per aver mentito in proposito. Poi il fatto che entrambi i protagonisti siano stati costretti nei ruoli tradizionalmente riservati a uomini e donne. Inoltre che per reagire alle accuse di Starr il Presidente degli Stati Uniti d'America abbia dovuto dar sfoggio di virilità con l'attacco militare all'Iraq, riconfermando così il legame storico tra affermazione virile e guerra¹.

Tuttavia mi preme soffermarmi su altri fatti.

Quello che mi sembra particolarmente grave è che il senso dell'incontro intimo tra due persone responsabili sia stato espropriato dell'esperienza vissuta e sia stato affidato alla lotta politica, ai tribunali reali e a quelli virtuali. Il linguaggio umano dell'incontro tra due corpi è stato vivisezionato dai tribunali e gettato in pasto ai media e a un pubblico di consumatori di emozioni altrui.

Duemila anni fa Gesù aveva tentato di liberare il corpo dalla dimensione del peccato rigettando l'immaginario della purezza e della contaminazione: nulla di ciò che viene fuori dall'uomo - diceva Gesù - può essere fonte di peccato. Sono i sentimenti, le intenzioni, i pensieri che definiscono il valore, il carattere di un'azione.

Inoltre, fuori da ogni moralismo disumanizzante è l'iscrizione in una storia che determina infine il significato di quello che è avvenuto, di un fatto. È il rapporto tra quell'evento e ciò che ne è seguito che permette di leggere un senso, un percorso. Bisognerebbe conoscere ciò a cui ha dato vita nella storia delle due persone e delle persone a loro vicine. Il senso profondo di ogni avvenimento insomma non può essere detto, se non a posteriori e lasciando che a parlare sia la vita di ciascuno.

L'uomo Clinton avrebbe avuto la possibilità di riconoscersi in un pezzetto

*Io sono in te
come il caro odore del corpo
come l'umore dell'occhio
e la dolce saliva
Io sono dentro di te
nel misterioso modo
che la vita è disciolta
nel sangue
e mescolata al respiro*

Lalla Romano

*Quando mi posavi la mano
sul ginocchio o sulla spalla
o sul fianco
cambiava posa il mondo*

Ghiannis Ritsos



di storia, assumerlo nei suoi aspetti negativi (il tradimento, la relazione basata sul potere, la menzogna, la finzione) e positivi (l'incontro con una donna, il desiderio di godere del contatto tra due corpi, e chissà forse anche il bisogno di tenerezza, di sentirsi vivo e desiderato) come parte di una vicenda magari piena di errori, contraddizioni, stupidaggini, ma che trova un senso, uno svolgimento in una storia più grande e plurale che non si avvolge su se stessa, che va avanti.

Invece per il Presidente Clinton, nella società dello spettacolo, il senso della storia era già fabbricato, già assegnato. E anche la vergogna è stata prefabbricata. La vergogna verso la propria storia, verso il proprio corpo.

Così come in un processo medioevale, Clinton è stato costretto a confessare l'"impurità" della relazione con una donna "di quel genere", e a offrire un'espiazione televisiva dei propri presunti "peccati"². In questo modo ha mostrato di muoversi in gran parte dentro lo stesso immaginario dei suoi accusatori.

Non ha saputo o non ha voluto riconoscersi nella storia fragile, contraddittoria ed umana del suo corpo. Ha cercato di rendere invisibile la propria storia, di negarla, di sfuggirle, piuttosto che di *rivendicare a sé con forza l'autorità di darle un proprio senso*.

Insomma tutta questa vicenda rivela una cosa molto semplice, che potere e autorità possono essere molto lontani l'uno dall'altro. In questo caso, anzi, il massimo di potere è coinciso con il minimo di autorità: *il Presidente degli Stati Uniti, proprio per il ruolo di potere che incarna non può godere della signoria sulla propria storia, sul proprio corpo*.

E parlo di signoria perché altre parole come controllo o dominio implicano un dualismo, ovvero una mente razionale che comanda e amministra un corpo percepito come autonomo, come altro da sé; una mente che ordina e pianifica la propria storia come se potesse manipolarla dall'esterno.

Non si può controllare la propria storia. Le cose più importanti della nostra vita non le possiamo controllare. E quando cerchiamo di controllarle finiscono sempre col ritorcersi contro di noi, insomma finiscono sempre male. Le storie che viviamo sono sempre storie più grandi di noi. Non può nascere nessuna libertà, nessuna possibilità fuori dalla nostra storia.

In ogni storia però, anche nelle più terribili, possiamo trovare un nostro posto, una nostra posizione, possiamo creare una nostra melodia, a volte dolce a volte amara. Quello che conta non sono le singole note, ma la loro successione, le relazioni tra una nota e l'altra, gli spazi, gli intervalli, il ritmo, le sequenze.

Così noi possiamo continuare ad essere prigionieri di un fatto, anche se lo occultiamo, anche se cerchiamo di nascondere, o di manipolarlo agli occhi degli altri, oppure possiamo continuare a tessere una storia.

Il guaio di chi si nasconde, di chi entra in un mondo di finzioni, è che in questo modo non permette alla propria storia di continuare, di *succedere*, ed infine di *essere raccontata*.

Non si può dominare il proprio corpo. Cosa credo di poter dominare quando il mio corpo è ferito o ammalato? Chi sono più quando il corpo si perde dolcemente e ferocemente nel far l'amore? Dove sono quando i miei sensi mi riconsegnano alla percezione totale del mio corpo?

Il mio corpo crea nella relazione i miei pensieri. Il mio corpo pensa quello che tocco. Il mio corpo sa conoscere ed interpellare altri corpi. La violenza nasce nel momento in cui il mio corpo non sa più ascoltare gli altri, nel momento in cui la mia testa non sa pensare insieme con tutto il corpo, e pensa da sola. Allora ogni cosa può essere sbagliata, toccare, farsi toccare, farsi avanti, aspettare.

Il corpo è una soglia che mi definisce ma è quella stessa soglia che mi apre verso l'infinito. È il primo a sapere le mie emozioni, le mie paure, i miei desideri, le mie passioni. Il mio corpo conosce bene la fragilità, la provvisorietà, l'improbabilità, la stanchezza, la malattia, il dolore e perfino l'orrore. Ma conosce anche molto bene la tenerezza delle storie. È il mio corpo a disegnare per me i contorni del mondo, a tracciare per me i ponti tra una storia e l'altra.

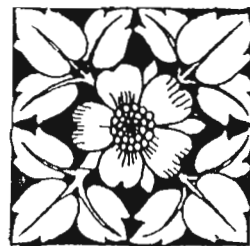
Non si può dominare il proprio corpo o controllare la propria storia. Ma si può avere signoria nella propria vita, imparando a vivere il proprio corpo e l'incontro con i corpi di altre persone.

È quest'arte, l'arte di svolgere con signoria la propria storia, la propria danza su questa terra, ciò che in fondo decide la qualità e la bellezza della nostra vita.

Note

1 Sulle connessioni tra il caso Lewinsky e l'attacco all'Irak, vedi l'interessante articolo di Iulia Vantaggiato "Il 'de bello fallico'. Interviste su Clinton" su // *manifesto* del 18 dicembre 1998, p. 32.

2 Sugli aspetti di antropologia sociale della vicenda (il sesso, la colpa, il peccato, la contaminazione, la gogna televisiva, la confessione, l'espiazione, ecc...) vedi Ida Magli, *Sesso e Potere*, Bompiani, Milano, 1998.



Dedalo – Il corpo perduto

Maria Luisa Boccia insegna Storia della filosofia politica all'Università di Siena. È vicepresidente del Centro studi per la riforma dello Stato, per il quale ha curato la pubblicazione di *La legge e il corpo* (1997). È autrice anche del volume *L'io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi* (1990).

Grazia Zuffa, psicologa, si occupa da anni di teoria e politica femminista. Eletta al Senato per due legislature, ha presentato nel 1990 un disegno di legge sulle tecnologie della riproduzione artificiale. Autrice di molti saggi, ha collaborato ai volumi *Il tempo della maternità* (1993) e *Madre provetta* (1994).

Dalla procreazione alla riproduzione artificiale

La biologizzazione del corpo della madre

Da tempo il tema della bioetica è entrato nel dibattito politico, nel confronto fra sinistra laica e cattolici. Basti ricordare gli attacchi di Giuliano Amato alla legge sull'interruzione di gravidanza, frutto a suo avviso di una cultura laica dallo "stile ribaldo della non etica". Oppure il famoso dialogo fra D'Alema e Carlo Casini di qualche anno fa sulla tutela dell'embrione. Adesso la bioetica è perfino approdata al tavolo delle trattative dell'ultimo governo, come uno dei temi condizionanti per l'appoggio di Cossiga all'esecutivo, insieme alla famiglia e la parità fra scuole pubbliche e private, anche se poi in quella sede la questione è stata accantonata. I cattolici, oggi divisi in diversi schieramenti politici, concorrono fra loro, e insieme convergono, nel farsi portatori *diretti* nella politica del dettato del magistero pontificio: in risposta agli appelli pressanti della Chiesa, rinnovati dallo stesso papa Wojtila nell'ultima visita al Quirinale. Rischia di venir meno il terreno squisitamente laico di confronto della politica, che paradossalmente non è mai stato messo in discussione, almeno in via di principio, quando esisteva la DC, che per l'appunto si proponeva di mediare "laicamente" la presenza dei cattolici in politica. Non a caso, nell'incontro al Quirinale, col Pontefice è stato proprio l'ex democristiano Scalfaro a ricordare di fronte al capo della Chiesa il proprio compito di garante della laicità dello Stato.

Ancora più preoccupante è la risposta debole della sinistra, poiché D'Alema si è limitato a dire che i deputati avranno "libertà di coscienza" in tema di politiche

della famiglia e della fecondazione assistita. Posizione che ha ripetuto nell'incontro con le ministre del suo Governo in occasione dell'8 marzo di quest'anno, per sancire ancora una volta la "neutralità" del Governo. Potrebbe a prima vista sembrare la più "liberale" delle posizioni, ma non è difficile scorgere il tranello. L'intransigenza dei cossighiani è funzionale a controbilanciare la "prima volta" di un ex comunista alla guida del governo, si da placare i malumori delle gerarchie ecclesiastiche: è insomma uno "scambio" politico, che l'appello alla libertà di coscienza sostanzialmente avalla. D'Alema avrebbe dovuto piuttosto garantire il non appoggio del suo governo a leggi dello Stato che sposino un'etica, seppur maggioritaria, nel rispetto delle diverse etiche e differenze culturali presenti nella società italiana. E' questa la posizione veramente laica e liberale poiché stabilisce una separazione fra le convinzioni personali e religiose (su cui è bene si affermi la libertà di coscienza e si dispieghi il confronto pubblico) e ciò che lo Stato può imporre per legge a tutti i cittadini (norme che devono rispettare i convincimenti e la libertà di tutti i cittadini). Si incorrerebbe altrimenti in un paradosso se in nome della libertà di coscienza si volessero imporre regole statali che mettano fuori legge pratiche e convinzioni di altri cittadini. Peraltro è proprio quello che è già avvenuto col testo di legge sulla procreazione artificiale, approdato alla discussione dell'aula di Montecitorio, frutto del

compromesso fra popolari e sinistre: una legge che riserva l'accesso alle tecnologie alla coppia stabile eterosessuale, sanzionando perfino penalmente altre scelte e modelli di procreazione. In questo modo si è legittimata un'unica concezione, quella che considera necessario un intervento regolativo dello Stato nell'ambito della procreazione, sancendo con ciò un'etica di Stato. Per'altro i frutti amari di questa politica si sono rivelati nel corso del dibattito della legge in aula. L'impostazione anti-liberale di quel testo di legge condiviso dalla sinistra, che lo aveva definito un "buon compromesso", ha dato il via ad ulteriori sviluppi: così la possibilità di ricorrere alla fecondazione con seme di donatore è stata cancellata dall'alleanza nel voto dei cattolici dei due schieramenti.

IL "FETO PUBBLICO" E IL CORPO VIVENTE DELLA MADRE

Sin qui l'equivoco politico in tema di laicità. Ma il dibattito fra sinistra laica e cattolici in tema di bioetica nasconde un equivoco culturale ancora più grave. Già a suo tempo D'Alema giustificò il confronto con Carlo Casini sulla tutela dell'embrione "per non lasciare ai cattolici il monopolio dell'etica". Laici e cattolici avrebbero perciò dovuto unirsi nella "tutela della vita". Impegno riconfermato nella recente risposta di D'Alema alla lettera aperta inviata da Famiglia Cristiana: il neo presidente del Consiglio si è ancora una volta espresso per la "promozione della vita", pur dichiarando (e non è poco) il suo giudizio favorevole sulla legge di interruzione di gravidanza.

Colpisce l'assenza di qualsiasi sussulto critico circa la cornice concettuale e storica in cui si inserisce la "Vita" come soggetto del discorso. Dobbiamo a Barbara Duden una serrata critica a questo concetto, che oggi rischia di essere accettato come fondamento "etico" universale, quando invece è spia una particolare concezione "biologista-sacrale" del farsi del vivente. Nel suo ormai famoso pamphlet *Il corpo della donna come luogo pubblico* (Bollati Boringhieri, Torino, 1994), Duden indaga l'origine e denuncia l'"abuso" del concetto di "vita", attraverso la storia delle culture del corpo femminile. Storia che s'incrocia con quella della medicina, che progressivamente tende ad "oggettivare" il corpo femminile su cui interviene, stabilendo un rapporto privilegiato col feto, prezioso "contenuto" di un corpo ridotto ad utero. Se fino al settecento la medicina curava la donna gravida, e l'esistenza del feto era mediata dal di lei corpo vivente, che "parlava" attraverso i sintomi e la percezione soggettiva del processo di creazio-



ne di un altro corpo vivente, progressivamente il medico tende ad accertarsi di persona dell'esistenza e della salute del feto, rendendo insignificante l'esperienza soggettiva del corpo. Prima le mani dell'ostetrico, poi lo stetoscopio, poi i raggi X e oggi l'apparecchio ecografico "hanno occupato l'interno del corpo della donna, esponendolo alla sguardo pubblico" "Le donne della mia generazione, commenta Duden, vedono l'interno del proprio corpo con i mezzi dell'ottica medica, che illustrano per la paziente i fatti scientifici" (pag.91). Il corpo della donna diviene trasparente e nasce il "feto pubblico", creazione tecnologica interiorizzata dalle donne stesse, che si vivono come "ambiente di vita". Un concetto di vita che non ha più niente a che fare con l'esperienza di creazione del figlio, che la donna sperimenta nel corpo. E' una vita ridotta al biologico, distanziata dai corpi viventi. E' la biologia che oggi definisce la "vita", nell'unione dell'ovulo con lo spermatozoo, e impone questa sua definizione nella percezione sociale. Fino a pochi anni fa era la maternità al centro del conflitto e il potere di decisione sul corpo femminile. Oggi l'embrione, da realtà biologica, è divenuto senza mediazione realtà sociale, e addirittura "soggetto giuridico", come vorrebbero i sostenitori di un progetto di legge *ad hoc*, che lo Stato dovrebbe impegnarsi a tutelare. O per meglio dire la mediazione c'è, ed è quella della dottrina della Chiesa. Il "fatto" della biologia moderna, secondo cui lo zigote possiede sin dall'inizio una sua peculiarità (biologica appunto) si trasforma nel "fatto" consacrato dalla Chiesa: ovvero che sin dal concepimento siamo in presenza di "una vita umana autonoma", che preme per avere riconoscimento sociale e perfino giuridico *a prescindere dal corpo e mente della madre*.

E' dunque chiaro che accettare il confronto coi cattolici sulla "tutela della vita", significa non già definire un terreno su cui possano confrontarsi differenti etiche, bensì di fatto sposare *una concezione etica*, quella della "vita sostantiva" appunto. Altra cosa è l'etica elaborata a partire dal *corpo vivente della madre*: dal riconoscimento dell'esperienza di quel corpo (e mente) di donna, che concretamente dà la vita, l'autodeterminazione nella maternità si è affermata come principio etico. L'etica del "vivente" rifiuta lo scempio simbolico del corpo femminile, ridotto a "corpo materia", puro sistema di approvvigionamento "di vita".

DA ESPERIENZA ESISTENZIALE A "RI-PRODUZIONE" BIOLOGICA

Come si è visto, Duden individua nell'evoluzio-

zione della medicina e soprattutto delle tecnologie della gravidanza la radice della progressiva "desoggettivazione" della maternità. Processo che giunge alle sue estreme conseguenze con le tecnologie della riproduzione artificiale. Da un lato con l'esclusione della sessualità si elimina l'incontro dei corpi viventi, in cui sessualità e generatività, corpo e mente sono indissolubilmente uniti. Il desiderio di procreare si traduce nel progetto del figlio, per la cui realizzazione il corpo si sottopone inerte alle pratiche mediche. E i corpi sono segmentati in organi e funzioni, che il medico "artificialmente" ricomponne. La fecondazione è ridotta ad atto medico, al di fuori di qualsiasi controllo dei soggetti, specie nella fecondazione in vitro. La cancellazione della soggettività è evidente nello slittamento del linguaggio da "procreazione" a "riproduzione", da esperienza esistenziale a puro processo biologico. E' il corpo della madre ad essere l'oggetto per eccellenza della manipolazione, e le tecnologie riproduttive rappresentano un ulteriore salto simbolico verso l'oggettivazione della gravidanza. Non si tratta più di rendere trasparente il corpo con l'ecografia, bensì di ricreare al di fuori del corpo stesso i processi precedentemente visualizzati. Il corpo- vetrina, simbolicamente ridotto ad ambiente di vita, si materializza come tale: un utero in cui collocare il prodotto vivente del biologo. E la creazione dell'embrione a prescindere dal corpo materno conferisce al moderno fondamentalismo biologico-religioso la riprova della sua "verità".

La rappresentazione reificata del corpo femminile influisce sulle donne stesse, estraniandole da sé, e al tempo stesso ricreando una diversa percezione di sé.

Esemplare è a questo proposito un fatto di cronaca dell'estate '96. Quando si diffonde la notizia che in Inghilterra stanno per essere eliminati 3000 embrioni "abbandonati" dai genitori, si alzano le proteste di gruppi per la difesa della vita in tutta Europa. Il Comitato nazionale di bioetica italiano prende posizione, chiedendo "l'adozione" degli embrioni e anche il Cardinal Tonini scende in campo caldeggiando l'iniziativa. All'appello rispondono un centinaio di donne di Carrara e altrettante ragazze legate all'associazione di Don Benzi, che si dichiarano pronte ad "accogliere" l'orfano-embrione. La "vita nascente", simbolo dell'autonomizzarsi del feto dal corpo di donna, si materializza alla lettera nell'embrione creato in provetta, che diventa "in-

dividuo", da adottarsi alla pari di un orfanello. Il corpo cancellato della donna è rivissuto dalle donne stesse come puro organo riproduttivo, contenitore di vita nascente. Si attua con ciò una "biologizzazione" del vissuto del corpo.

Questa riduzione biologica del corpo si riflette, in modo ambivalente, anche nelle letture che delle tecnologie riproduttive danno alcuni testi femministi. Nelle posizioni di rifiuto come in quelle che, al contrario, ne sottolineano le potenzialità liberatorie.

Sembra cioè che anche la riflessione più attenta alla soggettività femminile, non riesca a prendere distanza dal punto di vista tecnologico, e dalla sfida che apre in primo luogo sulla corporeità. Una volta accettata la concezione biologista del corpo, è difficile sottrarsi alla stretta tra due polarità speculari. Le donne devono difendere il proprio potere generativo, con l'implicita conseguenza di essere, di nuovo, identificate con il corpo-natura? O devono invece cogliere l'opportunità di liberarsi dal vincolo di una funzione biologica, da sempre sigillo del destino femminile? In realtà opportunità e rischi sono fortemente intrecciati. Se per un verso infatti le tecnologie mettono in questione le "naturali" capacità procreative, quale presupposto immutabile della civiltà patriarcale; peraltro rilanciano modelli prescrittivi, espropriando i soggetti, grazie al crescente disciplinamento del corpo. La mitizzazione di opposto segno, salvifica o demonizzante, non sembra insomma condurre lontano.

Né buone né cattive in sé, le tecnologie riproduttive impongono però di ripensare la corporeità, oltre e non entro i confini del suo statuto biologico. Detto altrimenti le domande più brucianti che le tecnologie sollevano non trovano risposta nelle verità scientifiche. Seppure dallo sviluppo veloce della tecnica dipenderà quale futuro, esso è tutt'altro che deciso. Dobbiamo riformulare le domande che questo sviluppo pone, accogliendo la sfida di significare noi il mutamento di scenario, comprendendo scienza e tecnica in esso, e non viceversa, lasciandocene ridefinire.

TRASGENDER E CYBORG: IL CORPO COME PROPRIETÀ MANIPOLABILE

Per non essere condannate al destino biologico non serve prendere congedo dal corpo, quale connotazione "realistica" dell'identità femminile. Prendiamo, ad esempio, due figure di particolare attualità, il *transgender* e il *cyborg*.

Né maschio né femmina, il *transgender*, poggia sul venir meno del dualismo



del sesso, quale presupposto naturale, ovvero biofisico, dell'identità femminile e maschile. Il corpo di ciascun essere umano è la risultante di una specifica combinazione, entro una gamma indefinita di possibilità, una sorta di *continuum* biologico. Poiché questo sostrato naturale è variabile all'infinito, la volontà può disporre, per riplasmare, secondo le proprie preferenze, la costruzione della forma corporea. Anche il *cyborg* aspira ad essere una figura aperta, potenzialmente indefinita, capace di assumere su di sé le diverse e molteplici configurazioni della soggettività; una sintesi, mai conclusiva di differenze plurali, più che della differenza femminile e maschile. In particolare Donna Haraway (*Manifesto cyborg*, 1995) sostiene la necessità per le donne di una visione amichevole delle tecnologie, per liquidare definitivamente il materno, rigidamente costrittivo per la libertà delle donne. Secondo alcune insomma solo se il corpo non è più una condizione ascritta, la soggettività guadagna la piena libertà.

A ben vedere sotto le nuove immagini di corpi mutanti riemerge un profilo ben noto; quello dell'individuo razionale, proprietario del corpo, che nel disporre, come risorsa e oggetto, afferma la propria padronanza su di sé e l'esercita nei rapporti con altri ed altre. Mutano confini e forme di questa disponibilità, ma non la dinamica essenziale che vede nella corporeità "qualcosa" di offerto alla soggettività e non, al contrario, che la costituisce. Per restare nell'ambito della procreazione, la tecnologia consentirebbe, con lo scambio di organi e sostanze, la cooperazione volontaria, a prescindere dall'identità di sesso, in un "libero" gioco dei desideri. La dissoluzione del corpo organico viene così a coincidere con l'emanciparsi dalla condizione naturale e le tecnologie sono una risorsa positiva per i soggetti, quali *strumenti*, in sé neutri, della "libera" costruzione dei corpi.

Non può non colpire che la libertà sia individuata nell'ultima soglia infranta del tempio della natura. La disponibilità piena del corpo non è infatti niente altro che la sua riduzione a cosa: materia manipolabile, utensile sostituibile. Vi è da chiedersi come mai il corpo tecnologico appaia meno ingombrante del corpo presunto "naturale". La costruzione di corpi artefatti rafforza infatti la scissione tra corpo e mente; è il prodotto della mente che progetta. Quella dello scienziato come quella di chi chiede il figlio alla tecnica, o quella di chi offre sperma, ovuli o uteri, come fossero equivalenti.

DIFFERENZA SESSUALE E DISPARITÀ PROCREATIVA

Comunque questa rappresentazione po-

trebbe risultare più plausibile se davvero le tecniche non avessero più nulla a che fare con l'accesso al corpo femminile, e non con la disponibilità di organi, da esso separati. Ma la scomparsa del corpo è per l'appunto la finzione presupposta dalle tecnologie. Queste ultime infatti non possono sostituire il corpo femminile nella gravidanza, dunque qualsiasi progetto procreativo non può fare a meno di una donna che acconsenta a realizzarlo. L'extracorporeità si arresta al concepimento, e il concepito resta mera sostanza, cosa inerte se una donna non lo accoglie.

La maternità surrogata è emblematica di questa relazione tra corpo e soggettività femminile, ed infatti su di essa è più vistosa la mistificazione della disponibilità del corpo. È la soggettività incarnata che non può riconoscersi nel modello proprietario, e rende stridente la sfida volontarista ai vincoli della natura. Qui il dualismo natura-artificio non c'entra nulla. La prestazione d'utero è una pratica sociale prima e più che un'innovazione tecnologica. Una donna infatti può accordarsi con un uomo (o una coppia) per cedere un bambino, dopo averlo partorito, comunque concepito, ricorrendo al sesso, all'inseminazione con siringa o alla provetta. Le ultime due soluzioni rendono il rapporto "casto", consentono cioè di fare a meno della sessualità, non di stipulare accordi sulla gestazione. Ed è molto probabile che fantasie sessuali vengano comunque a disturbare le asettiche volontà.

Quello che le tecnologie consentono, e la sessualità invece esclude, è l'accordo tra due donne, una delle quali fornisce l'ovulo, l'altra la gravidanza. Normalmente però si parla di accordi tra coppie committenti e madre surrogata. Questo consente di equiparare ovulo e utero allo sperma. Cedere un ovulo non è però come offrire lo sperma; né è la stessa cosa mettere a disposizione per un concepimento in provetta il proprio ovulo e portare a termine una gravidanza. Mentre tra farsi impiantare un ovulo fecondato in provetta o inseminare con la siringa la distinzione è prevalentemente tecnica.

L'interscambiabilità di organi maschili e femminili maschera dunque il nodo cruciale che le tecnologie non risolvono; quello per cui la differenza sessuale resta radicata nella corporeità, perfino nella biologia, e la donna procreatrice è figura tuttora oscurata, ma non sostituibile. Inoltre l'equivalenza tra organi, enfatizzando la parità tra i sessi, continua a garantire la figura maschile, rispetto alla disparità procreativa che è iscritta nel corpo fem-

minile. Anche questo, risulta in tutta evidenza, dalla maternità surrogata. Il figlio infatti potrà essere riconosciuto, o rifiutato, dall'uomo committente, in quanto padre biologico, anche se la legge vieta gli accordi.

Insomma un uomo continua a dipendere da una donna per realizzare il suo desiderio procreativo, non gli è sufficiente la disponibilità "impersonale" di organi riproduttivi. Una donna, invece, può fare a meno di un uomo, le basta acquisire il seme, ma può avere bisogno di un'altra donna.

L'ORIGINE UMANA DELLA NASCITA

Questo è tuttora lo scenario della fecondazione assistita. Sembra ancora per poco. Con l'utero artificiale si realizzerebbe infatti l'intento, solo fantasmaticizzato nella fecondazione in vitro, di sostituire interamente le tecnologie al corpo, la competenza scientifica alla capacità generativa femminile. Ma quanto è credibile la prospettiva di un'applicazione dell'utero artificiale nella medicina procreativa?

Di recente la stampa è tornata ad occuparsi di utero artificiale, riportando l'ennesimo annuncio-choc, sulla riuscita di esperimenti per i mammiferi superiori, quali le capre. La sperimentazione sugli animali non è nuova e però suscita non pochi distinguo da parte degli operatori, quanto all'effettiva natura della macchina utilizzata. In un articolo su *L'unità*, nel luglio '97, Carlo Flamigni, commentando un esperimento fatto a Tokio, sottolineò che non si trattava di un utero artificiale, ma piuttosto di una sorta di incubatrice, più complessa e potente, non essendosi avuta una totale sostituzione del grembo materno. La distinzione non è irrilevante, riguardo alle possibilità di evitare qualsiasi passaggio nel corpo femminile. Ovvero di sostituire totalmente alla procreazione *umana* la riproduzione tecnico-scientifica. Nonostante siano ricorrenti definizioni quali "nati dalla provetta", o "figli della scienza", finché le operazioni extracorporee restano il concepimento, il congelamento di gameti ed embrioni, le eventuali sperimentazioni o terapie su questi ultimi, si viene al mondo da donna. Aspetto del tutto oscurato nell'ottica dell'inarrestabile "denaturalizzazione" in atto. La prospettiva dell'utero artificiale rappresenta il radicale tentativo di togliere di mezzo questa ingombrante mediazione femminile, ora che non appare più plausibile assoggettare le donne a fare o non fare figli. Con l'utero artificiale si compiono le fantasie opposte e però convergenti, maschili e femminili, di dissolvere questo aspetto, così ingombrante,



Maria Luisa Boccia
Grazia Zuffa
**L'ECLISSI
DELLA MADRE**
FECONDAZIONE ARTIFICIALE
TECNICHE, FANTASIE E NORME



L'ECLISSI DELLA MADRE

**Fecondazione artificiale tecniche,
fantasie e norme**

Di Maria Luisa Boccia e Grazia Zuffa,
Pratiche Editrice, Milano, 1998.



Il libro affronta il tema della fecondazione artificiale in tutta la sua complessità, attraverso diversi percorsi di analisi: la rappresentazione dei media, le novità delle tecnologie della riproduzione artificiale, la messa fuori scena della sessualità, la tra-

sformazione dell'embrione in cittadino, la manipolazione e la trasformazione del corpo della madre in luogo pubblico (per usare le parole del bel libro di Barbara Duden), la fantasia dell'eliminazione della disparità procreativa legata alla differenza sessuale, i rischi legati all'invasione delle logiche di mercato, le fantasie e le contraddizioni della legge.

Il volume non è solamente una fonte di informazioni e argomenti, che fa il punto sulla situazione e sul dibattito attuale e facendo memoria sul tema della riproduzione artificiale. Ma soprattutto è un tentativo riuscito e stimolante di creare una dimensione di riflessione sul senso, sul significato delle nuove possibilità offerte dalle tecnologie in rapporto alla differenza sessuale, e alla relazione tradizionalmente conflittuale tra uomini e donne intorno alla riproduzione.

Offrendo un percorso in un campo difficile e delicato questo lavoro ci invita a riflettere sulla contraddizione tra la crescente disponibilità di tecnologie artificiali per la riproduzione, e la progressiva perdita culturale e sociale dell'esperienza della procreazione e del senso del nascere.

Questo in fondo è il prezzo che più o meno inconsciamente si rischia di pagare nella perdita del riconoscimento del primato femminile nella procreazione ovvero della centralità del ruolo della madre, non riducibile a semplice contenitore per un'embrione trasformato in cittadino soggetto di diritti astratti.

Le autrici portano alla luce le contraddizioni di una dinamica e una situazione tutta italiana, in cui "il rigorismo etico ha motivato, paradossalmente, la politica del laissez faire da parte dello Stato, che si evidenzia nell'assoluta mancanza di regole sui centri e sui laboratori, sulla loro qualità, sulle prestazioni mediche, sulla ricerca e la sperimentazione".

D'altra parte l'atteggiamento sensazionalistico e allarmistico dei media, in rapporto ad alcuni fatti di cronaca ha contribuito a creare un clima di urgenza emotiva di fronte al "disordine procreativo" (con la gettonatissima metafora del Far West) cui si è creduto di dover rispondere con una legge proibizionista che ristabilisse l'ordine e mettesse in pace le coscienze.

Ma questo libro mette proprio in crisi l'idea che sia facile tracciare un confine tra normalità ed eccessi, tra scelte procreative a fini terapeutici e non e che la complessità dello scenario sfugga in realtà a questo genere di demarcazioni semplificanti.

Insomma contro l'idea diffusa che esista una "normalità" della fecondazione assistita che non altera il senso del venire al mondo, e che debba essere solamente riconosciuta e codificata da bravi sceriffi che costringano i fuorilegge a rientrare nei ranghi, le autrici di questo libro insinuano invece il dubbio che anche la "normalità" non sia poi così normale e distante dagli eccessi: "Che se i genitori cedono il passo ai medici e la procreazione diventa riproduzione, ovvero pura manipolazione di materiale genetico, questo cambia la rappresentazione simbolica dell'essere genitore e *muta la soggettività*. Assai più inquietante, perché ci accorgeremmo che il Far West è dentro di noi, essendo alterata la norma interna, ossia il senso comune del "mettere al mondo".

della differenza; quello, appunto, del quale non possiamo interamente disporre, che ci rinvia, più di quanto le libere menti e volontà desiderino, alla corporeità, vale a dire alla finitezza umana. Per le donne solo l'utero artificiale renderebbe infatti possibile pensarsi, anche e soprattutto nella procreazione, come gli uomini. Un compimento che può apparire a molte auspicabile, se si considera a quali e quanti costi le tecniche fecondative espongono le donne, finché il grembo materno resta insostituibile. Per gli uomini, basta l'accanimento nelle sperimentazioni, teso a raggiungere il traguardo della completa riproduzione artificiale, a testimoniare quale, e quanto rilevante, sia per loro la posta in gioco.

C'è un solo interrogativo che resta ineluso, a fronte di fantasie così tenaci, e profondamente radicate. Scomparsa con il corpo la soggettività umana procreatrice, viene reciso il tramite *non solo fisico* tra la singolarità che nasce e quella che genera: viene cioè recisa l'origine *umana*, non meramente biologica, che fin qui nascere da donna assicurava. Per pensare questo salto nel vuoto, ci sentiamo, sia pur poco, attrezzati? A questa domanda la scienza, che pure la apre, non ha alcuna risposta da fornirci.





Aluisi Tosolini

L'orizzonte che separa il cielo dal mare e' lo stesso che li confonde...

Riflettendo su corpi reali e corpi virtuali nelle nebbie dell'Adriatico

Avere un corpo o essere un corpo? Sembra una domanda foziosa. Inutile. Da perdigiorno. Eppure, svoltando sulla destra per immettermi sulla statale-costiera che da Lisert ti precipita giù verso Trieste, era a questo che pensavo (oltre che a Giovanna, Mario e gli amici dell'ACCRI che avrei presto incontrato). E la nebbia che oscurava il sole - senza tuttavia toglierne il bagliore riflesso sulla superficie del mare - sembrava suggerirmi la risposta. Il sole non c'era: eppure i suoi bagliori parevano nascere dai flutti. Cielo e mare fusi nella e dalla nebbia. Compenetrati, irrisconoscibili, indistinguibili. Fatti uno.

Per anni (decenni, a dire il vero) ho sempre pensato di avere un corpo. Meglio: di *possedere*, di *essere in proprietà* di un corpo. Ovvero di controllare, guidare, determinare un corpo come se fosse cosa altra dall'anima (ma potrò dire così?, comunque dallo spirito, dalla mente o da qualcosa di simile). Insomma il corpo come una *res extensa* governata da una *res cogitans*. Tanto per citare Cartesio. Ma potremmo andare anche più indietro, fino all'*eidōs* platonico, all'idea come cosa altra rispetto alla materia (in sé sempre caotica, disordinata)¹.

Pensare di avere un corpo significa intellettualizzare il rapporto con la propria carne. Far passare tutto per la ragione. In fondo negare cittadinanza (se non dopo lunghe ed estenuanti contrattazioni) a ciò che dal corpo proviene. In primo luogo le sensazioni. Poi le emozioni.

... e dopo Miramare, Barcola. La strada al livello del mare - o del sole? - con la nebbia che avvolge. Per sparire poi lungo le curve delle rotaie che entrano in città. Nel groviglio di auto con targhe da ogni dove dell'est europeo. Un crogiolo simile al mare-nebbia-sole. Ed io ad annegarci dentro. Dolcemente.

IL CORPO NEL TEMPO DEL VIRTUALE

Era questo il tema che avevo proposto a Marco per il presente numero di AlfaZeta. Pensavo si trattasse di poca cosa, in fondo avevo già letto diversi libri e da anni smanetto nella realtà più o meno virtuale delle nuove tecnologie. Un pezzo facile-facile, mi dicevo.

Invece mi sono bloccato, come chi sta per tuffarsi da uno scoglio e, d'improvviso, si immobilizza sulla roccia, guarda giù, fa un passo indietro, poi uno avanti. Si dice: "*posso farcela*", "*adesso mi butto*..." ... ma poi non lo fa mai.

E il problema non sta tanto nel virtuale quanto piuttosto... nel corpo.

Cercherò di spiegare perché.

ARISTOTELE... DUNQUE

E già, è da Aristotele che occorre ripartire. Prometto: non tedierò il lettore, ma su questo sentiero proprio non si può fare a meno di incrociare il buon vecchio Aristotele.

La parola virtuale è in realtà latina: la filosofia scolastica vi ha dedicato studi su studi. *Virtualis* deriva infatti da *virtus*, cioè forza, potenza ma anche virtù² (così le cose si complicano non poco). Virtuale, nel latino della scolastica, traduce il concetto aristotelico di "*potenza*" contrapposto a "*atto*". Ciò che esiste in potenza e non è ancora atto è virtuale: una pianta è in potenza nel seme e pertanto è virtualmente presente nel seme. Tanto per complicare ulteriormente le cose San Tommaso d'Aquino sostenne che virtuale non significa solo semplice *possibilità* ma indica una potenza attiva capace di passare all'atto e, soprattutto, dice che la distinzione dei molti attributi di Dio è *virtuale* in quanto in Dio sono presenti davvero le perfezioni che nella realtà finita risultano distinte.

E mettendoci di mezzo anche Dio... la cosa si fa così davvero più complessa.

Comunque, come scrive Pierre Lévy³, "*volendosi attenere rigorosamente al ragionamento filosofico, il virtuale non si contrappone al reale ma all'attuale: virtualità e attualità sono solo due diversi modi di essere*". Ed inserisce, a questo punto, una intuizione di Gilles Deleuze⁴ a riguardo del *possibile* (con il quale virtuale può essere confuso). Il possibile, infatti, è già interamente costituito, ma rimane nel limbo: il possibile è esattamente come il reale, gli manca solo l'esistenza. La realizzazione di un possibile non è una creazione (infatti non comporta la produzione innovativa di una forma o di una idea): la differenza tra possibile e reale è puramente logica. L'attualizzazione, al contrario, appare - dice Lévy - come la soluzione di un problema, una soluzione che non era già presupposta nell'enunciato. L'attualizzazione è creazione⁵, invenzione di una forma a partire da una configurazione dinamica di forze e di finalità.

A questo punto vale la pena citare la definizione di virtuale fornita da Lévy: "*Che cos'è virtualizzazione? Non più il virtuale come modo di essere, ma la virtualizzazione come dinamica. La virtualizzazione può essere definita come il movimento contrario all'attualizzazione. Essa consiste nel passaggio dall'attuale al virtuale, nell'elevare a potenza l'entità considerata. La virtualizzazione non è una derealizzazione (la trasformazione di una realtà in un insieme di possibili), ma un cambiamento di identità, uno sposta-*



mento dal centro di gravità ontologico dell'oggetto in questione: anziché definirsi fundamentalmente attraverso la sua attualità (una "soluzione"), l'entità trova ora la propria consistenza essenziale in un campo problematico. Virtualizzare una qualsiasi entità consiste nello scoprire una problematica generale a cui essa si rapporta, nel far evolvere l'entità in direzione di questa domanda e nel ridefinire l'attualità di partenza come risposta ad una precisa richiesta. (...) L'attualizzazione procedeva da un problema alla sua soluzione. La virtualizzazione passa da una soluzione data a un (altro) problema".

Mi sento a casa: capisco perché il mio tuffo si è per così tanto tempo cristallizzato sugli scogli: virtualizzare significa trasformare le risposte in domande. E io avevo in mano (credevo di avere in mano) soprattutto risposte. Invece (e non solo nel virtuale) ciò che conta è saper porre le domande giuste....

DISTACCO DAL QUI E ORA: LA VIRTUALIZZAZIONE COME ESODO?

Virtuale è dunque un esodo: da una soluzione data ad un (altro?) problema. E' il distaccarsi dal qui ed ora, dall'effettività, dal "luogo-territorio", dall'esser-ci⁶. Si tratta di una forma di nomadismo.

In un recente pamphlet Arianna Dagnino elenca le parole chiave del vocabolario esistenziale del nuovo nomade che anticipano i "valori" della civiltà futura: "apertura, mobilità, flessibilità spirito di adattamento, dinamismo, eterogeneità, cosmopolitismo, metamorfosi, contaminazione culturale, autonomia, leggerezza, destrutturazione"⁷.

Non tutti, ovviamente, concordano con questa lettura del virtuale. Tralasciando quanti si oppongono per puro istinto di sopravvivenza o per opportunismo⁸ possiamo citare alcune posizioni critiche.

Jean Baudrillard: "Con il virtuale noi entriamo non solamente nell'era della liquidazione del reale e del Referenziale, ma in quella dello sterminio dell'Altro. Si tratta dell'equivalente di una purificazione etnica che colpirebbe non solo le singole popolazioni, ma si accanirebbe su tutte le forme di alterità"⁹.

Stefano Zecchi: dopo aver rifiutato il legame tra virtuale ed essere in potenza (Aristotele) ed aver suggerito di parlare in termini più gene-

rici di immaterialità, sottolinea il cambiamento più significativo imposto dal virtuale-immateriale: il mutamento della nozione di testo. "Nella nostra cultura - scrive - un testo è una struttura di senso che si presta all'interpretazione e alla sua riproposizione attraverso uno scambio di significati e di valori. Il testo si apre al dialogo. Il dialogo tiene insieme almeno due soggetti. Testo e dialogo sono il fondamento della nostra comunicazione di senso. La nozione tradizionale di testo è oggi sostituita dai linguaggi informatici, televisivi, cibernetici, che si caratterizzano nel non avere precisi contorni, limiti ben identificabili in grado di definire la struttura logica e il centro dell'interpretazione. Sono testi senza riferimento a un nucleo costitutivo, senza fondamento d'ordine. Sono ipertesti. (...). I linguaggi informatici e i loro interpreti cambiano anche la struttura del dialogo. Questo non è più relazione tra soggetti ma esibizione di oggetti. Oggetti di consumo. (...) L'arte, nel tempo della virtualità, è indifferenza. Non si assume la responsabilità di parlare del mondo, di rappresentarci mondi possibili, di evocare il cambiamento del mondo. Tutto diventa superfluo, non necessario"¹⁰.

DUE POSIZIONI DECISE, PER CERTI VERSI ESTREME. EPPURE....

Rispetto a Baudrillard si può sempre obiettare che un simile catastrofismo - seppure per certi versi perfetta istantanea dell'oggi - non fornisce alcuna indicazione su come sia possibile (e se sia possibile) fermare lo sterminio dell'altro. O meglio, la scarna risposta indicata, implica propriamente una significativa ridefinizione-ricollocazione della figura dell'uomo di pensiero il quale comunque è chiamato a leggere - anche se con fatica immane - la realtà nella quale vive. Con il rischio della sconfitta, anche. Come scrive Baudrillard: "In conclusione ci troviamo davanti a un duplice tentativo: quello di una realizzazione del mondo, di una realtà integrale - e quello di una continuazione del Niente (di cui il libro fa parte). Tutti e due sono destinati all'insuccesso. Ma mentre l'insuccesso di un tentativo di realizzazione è inevitabilmente negativo, l'insuc-

cesso di un tentativo di annientamento è invece inevitabilmente vitale e positivo. [...] Se il sistema non riesce ad essere tutto, non resterà niente del sistema. Se il pensiero non riesce ad essere niente, resterà qualcosa del pensiero"¹¹. E siamo al dunque: se del pensiero qualcosa resterà perché ritenere che il delitto sia perfetto?

Per quanto riguarda Zecchi... pare proprio che il problema reale stia non tanto nel passaggio dal testo all'ipertesto quanto nella fatica dell'intellettuale a "comprendere" la nuova realtà. Ma questo non dipende dalla realtà quanto dall'intellettuale¹². E non credo che il mondo abbia l'intrinseco dovere di adattarsi all'intellettuale....

REALTÀ VIRTUALE E STILI DI CONOSCENZA

Realtà virtuale non è dunque solo l'adolescente immerso in una qualche nuova dimensione ricostruita al computer e sperimentata mediante guanti e casco ad hoc. Virtuale è, secondo Lévy, "trasformazione da una modalità d'essere ad un'altra".

Può sembrare complesso ma non lo è. Come scrive Francesco Antinucci¹³ "al di là di ogni complicazione tecnica, la realtà virtuale è questo: io posso riprodurre un ambiente o un oggetto. Lo faccio attraverso una tecnologia di computer, ma l'importante è che lo faccio in una maniera e con degli strumenti, che mi permettano di presentarlo allo spettatore, in un modo che tende a essere non distinguibile dalla realtà. Io posso muovermi in questo ambiente, osservarlo e lavorarci così come se fosse un ambiente fisico, reale. Se si raggiunge questo livello, possiamo dire che la percezione viene ingannata, la mia azione si svolge come se io stessi nella realtà e non lavorando attraverso uno strumento".

E Antinucci aggiunge una interessantissima riflessione sulle due diverse modalità conoscitive¹⁴ che ognuno di noi adopera costantemente:

- l'apprendimento percettivo-motorio
- l'apprendimento simbolico-ricostruttivo.

Antinucci così spiega i due diversi stili di apprendimento: "dal punto di vista psicologico abbiamo due modi di conoscere le cose: io posso, per esempio, andare in un posto, guardarlo, questo mi dà delle sensazioni e mentre faccio questo lavoro di guardarlo, di muovermi dentro e di toc-



carlo, in realtà io lo sto conoscendo, lo sto analizzando, lo sto classificando, sto facendo tutte cose che sono inconsce, di cui io non m'accorgo, le faccio naturalmente, ma in realtà con queste assumo conoscenza. Pensate quando siete bambini molto piccoli: imparate tutto in questo modo, lo imparate nel periodo da zero e tre anni, in cui prima non sapete fare assolutamente nulla, alla fine dei tre anni siete in grado di conoscere il mondo in cui vi muovete. Lo avete studiato? No. Lo avete coscientemente, qualcuno ve l'ha coscientemente raccontato, l'avete capito? No. L'avete imparato muovendovi. L'altro modo di conoscere, che poi, per una strana evoluzione storica che abbiamo avuto, è finito con l'essere nella nostra coscienza l'unico modo di conoscere, è invece quello per cui qualcuno mi spiega le cose, poi magari me le scrive su un libro. Questo lavoro funziona lo stesso, ma è molto più difficile, è molto più faticoso, molto più complicato, non è naturale, non è intuitivo, ci sono delle ragioni biologiche per questo. E' un lavoro faticoso da fare, è un lavoro selettivo. Qualcuno lo sa fare, qualcuno non lo sa fare. La combinazione di queste due cose, fa sì che la realtà virtuale possa essere un potente strumento di conoscenza. Nella nostra cultura, conoscenza è sinonimo di lettura di libri e di fatica. Non ce le siamo inventate perché eravamo particolarmente perversi e ci piaceva inventare un modo difficile per apprendere le cose, ma fino ad oggi, fino all'avvento della realtà virtuale, quello era l'unico modo che avevamo per conoscere alcuni tipi di cose molto importanti: ci sono cose che non si vedono, cose che non si sentono e cose che non si toccano".

Alla fine di questa riflessione mi rendo conto che tra corpo e realtà virtuale vi sono molte più assonanze di quanto si potesse immaginare. E che la conoscenza, almeno nel senso percettivo-motorio, fa tutt'uno con il gioco¹⁵.

Gioco: mi sento - filosoficamente - a casa: "non conosco - scrive Nietzsche - altra maniera di trattare i grandi compiti che non sia il gioco: fra i segni della grandezza questo è il presupposto essenziale¹⁶". E Gadamer, con conseguente richiamo - qui non sviluppato - a tutte le questioni ermeneutiche che la realtà virtuale implica: "l'essenza del gioco si riflette nel comportamento ludico: ogni giocatore è (in realtà) un esser-giocato"¹⁷.

PROTESI, CYBIONTE, RETI, CYBORG, CYBERSPAZIO...

E il corpo che fine fa in questa trasformazione? Alla virtualizzazione del corpo Lévy dedica un intero capitolo e ad esso rimandiamo, come del resto fa anche Tomàs Maldonado¹⁸.

La strada che intendo percorrere è piuttosto un'altra ed è legata ad un mondo "virtuale" alla portata di tutti, quello di internet.

Dove posso lanciare il mio avatar¹⁹ alla scoperta di mondi, reti, comunità virtuali. Il computer, come ogni altra tecnologia, costituisce una mia protesi. I computer²⁰ sono protesi nell'accezione specifica della parola greca *prosthēnos*, estensioni. Ma non solo il computer è una protesi. Come scrive Joel De Rosnay: "penso che il mondo sia venuto verso di noi, e noi abbiamo esteriorizzato le nostre funzioni verso il mondo meccanico ed elettrico. Per esempio la televisione è l'esteriorizzazione dell'occhio, la radio dell'orecchio, il computer della memoria, l'automobile dei piedi"²¹.

E del resto il virtuale non ha certo solo a che fare con un sofisticato programma informatico. Scrive Philippe Queau²²: "la nozione di virtualità non è una specie di irrealtà, qualcosa che non è ancora reale, ma qualcosa che permette di passare all'atto, e che ne contiene la finalità profonda. Il virtuale è un progetto, un progetto di reale. La realtà è sempre più virtuale. Prendiamo l'esempio della "bolla" economica. Si sa che il 99% dei capitali che circolano ogni giorno nel mondo - una circolazione di 3000 miliardi di dollari di capitale finanziario al giorno - è speculazione. Quindi soltanto l'1% dei capitali corrisponde all'economia reale. Qui dunque il reale è già virtuale e inversamente il virtuale è reale. Perché? Perché ormai, mediante segnali, si può "preparare" la realtà, si può agire sul mondo reale con immagini virtuali: questo vale per la chirurgia, per la guerra, per progettare nuovi piani urbanistici, ecc."

Per dirla con una battuta: "il cyberspazio è là dove si trovano i tuoi soldi quando introduci la tua carta nello sportello del bancomat"²³.

... E QUESTO MIO CORPO?

Mi sento perso. Magari sono stato colpito da "Internet addiction disorder"

(IAD), la sindrome da dipendenza da internet riconosciuta dalla Associazione medica del Canada²⁴. Oppure...

Oppure? Dov'è finito il mio corpo? E' forse passato direttamente nelle mani dei maghi del virtuale che studiano le interfacce conviviali quali nuova frontiera dell'informatica affettiva²⁵? O di quanti costruiscono robot con sentimenti ed emozioni?²⁶.

No. Il mio corpo è qui. Un po' confuso ma ancora qui.

Ma qui dove?

Già: qui dove? Se mi tuffo in una delle mille comunità virtuali, o chatto con altre 10 o 20 persone su un qualche argomento, magari "travestendomi", cambiando identità²⁷... dove sono?

Dove sono localizzate la comunità e le relazioni sociali che ad essa afferiscono? O magari le relazioni affettive²⁸?

Dov'è il mio corpo? E di chi sono le sensazioni che provo? A chi le ascrivo?

Il mio corpo non è certo solo quella "macchina effimera del desiderio" di cui parlavano Lyotard, Deleuze, Guattari. Non è un corpo intento ad affermare e consumare la sua auto-trasformazione. Non è così.

Il desiderio mi si manifesta come apertura, come tensione. Ed è in questa trascendenza che il mio corpo, come desiderio, si ritrova a convivere con gli altri. Anche in rete.

Non so, sono confuso. Le parole appena scritte le ho ritrovate in uno stupendo articolo che anni fa Tiziano aveva scritto per AlfaZeta nella rubrica "Dire Dio al tramonto". Adesso è diventato un libro uscito l'anno scorso in Inghilterra.

Il titolo conclusivo del suo saggio sul corpo era: "L'altro, il desiderio, la compassione: carezze e profanazioni".

Un titolo che dice tutto. Carezze e profanazioni si trovano ovunque: nella realtà-realtà (che è pur sempre una realtà da noi riletta e costruita, una interpretazione piuttosto che un fatto...) come nella realtà-virtuale. Nelle persone con cui ho chiacchierato per un mese in una comunità virtuale per sapere di che cosa stavo scrivendo.

Ancora una volta: non è la realtà (sia essa virtuale o "reale") che costituisce al 100% l'essere umano. Siamo noi che costruiamo la realtà. Ed i nostri limiti, le nostre emozioni, il palpitare del nostro corpo e del nostro pensiero sono leggibili in ogni realtà. Perché la realtà è una nostra interpretazione...



EMOZIONI E CONFINI

Lascio Trieste che è ormai tardi. Risalgo lungo la costiera fattasi nera, come il mare di fronte. Qualche stella fende l'oscurità ma dovrò aspettare le prime colline del Friuli per leggere nel cielo terso la notte stellata di Kant.

E' lì che incontro Tiziano. Davanti a una bottiglia di vino bianco. Lo incontro ma mi sembra di aver viaggiato con lui. Con le sue parole in testa. Confuse tra realtà e virtualità.

Da Trieste mi sono portato via un libro, trovato in una stupenda libreria vicino a Piazza Unità d'Italia. Un libro²⁹ su confini ed emozioni. Un libretto durissimo. Un'analisi straziante e dolorosissima di tre autori contemporanei: Flannery O'Connor, Ismail Kadaré, Ivo Andric. E della loro relazione con i confini. L'uomo, dice Andric, è colui che costruisce ponti. Che getta ponti tra due sponde. Bella immagine. La stessa a cui ricorre Gadamer per indicare il compito del filosofo.

Ecco. Nel mio corpo, nel nostro corpo, è possibile gettare ponti tra "realtà" e "realtà-virtuale". O meglio: è possibile gettare ponti fra le mie diverse e plurime identità. Ognuna di essa reale ma anche virtuale. Ovvero, se - come scrive Lévy - *virtualizzare una qualsiasi entità consiste nello scoprire una problematica generale a cui essa si rapporta, nel far evolvere l'entità in direzione di questa domanda e nel ridefinire l'attualità di partenza come risposta ad una precisa richiesta. (...) L'attualizzazione procedeva da un problema alla sua soluzione. La virtualizzazione passa da una soluzione data a un (altro) problema*, ... ebbene, se è così credo che il solo porsi la domanda su corpo e virtuale mi abbia portato a ridefinire la situazione di partenza costringendomi ad andare alla ricerca di un (altro) problema.

E a fare i conti con una e-mail di Tiziano: "... vero quello che dici sul fatto che la realtà è una nostra interpretazione. E che siamo noi che costruiamo la realtà, con le nostre relazioni, emozioni, ... Eppure c'è anche una realtà che ci investe con la sua forza, la sua violenza, il suo sangue non voluto, i suoi odori che non dipendono solo dal nostro olfatto, ... cioè forse c'è qualcosa della realtà che noi non possediamo ma che si fa sentire nonostante tutto sulla nostra pelle. E possibile questo in una realtà virtuale?"

Forse no. Forse tutto ciò non è possibile in una realtà virtuale, in un mondo ricostruito-simulato.

Ma, provando ad andare più a fondo, la realtà che ci investe con tutta la sua forza e la sua violenza... non è spesso frutto essa stessa della realtà virtuale? Fra le due non vi è forse un legame più stretto che non fra due mondi che solo si rispecchiano? Vedersi rovinata la vita dalle speculazioni finanziarie che ogni giorno decidono l'esistenza reale-reale di miliardi di persone non è forse dare "tragica concretezza" alla virtualità? Ed i piloti che bombardano l'Irak non si sono forse allenati per mesi alla consolle tutta virtuale dei laboratori informatici dell'aviazione statunitense? Ed il valore dei diamanti (valore puramente virtuale) non è per caso alla radice del conflitto che sacrifica migliaia di vite in Sierra Leone?

Certo: nel mondo virtuale non si percepisce l'odore della morte, il puzzo delle carni lacerate ed abbandonate ai bordi delle strade. Ma è anche vero che molti di quei corpi scarnificati e sconfitti sono da iscriversi al groviglio ed all'intreccio fra le molte dimensioni della realtà che ci abitano e che noi stessi abitiamo.

GETTARE PONTI (... NON SENZA DOLORE)

In "*Cronaca di Travnik*" Ivo Andric mette in scena un medico, Colonia, che così si presenta: "*Nessuno può immaginare che cosa significhi nascere e vivere al confine fra due mondi, conoscerli e comprenderli ambedue e non poter fare nulla per riavvicinarli, amarli entrambi ed oscillare fra l'uno e l'altro per tutta la vita. Avere due patrie e non averne nessuna, essere di casa ovunque e rimanere estraneo a tutti, in una parola essere crocefisso ed essere carnefice e vittima nello stesso tempo.*"

Colonia è uno di quegli uomini che "*abitano il confine materiale e spirituale fra due mondi, viventi su quella linea marginale rossa e insanguinata, tracciata dalla cieca e assurda incomprendenza, a dividere gli uomini, creature di Dio, fra le quali non dovrebbero esserci confini. Noi siamo la linea che separa il mare dalla terra, condannata ad essere eternamente flagellata e manomessa; siamo il terzo mondo, in cui sono accumulate tutte le maledizioni per colpa della divisione del mondo in due mondi*"³⁰.

I pontefici di Andric, i costruttori di ponti - scrive Colafato - "*nutrono desideri fecondi che talvolta sono accompagnati dalla volontà e dall'energia necessarie per tradurre in atto, ma non sono destinati a vivere senza il dolore che tagli il petto. Cercano di ricucire il taglio con il dialogo fra le due sponde di se stessi e della collettività ma subiscono l'aggressione violenta di altri uomini armati con coltelli da macellaio. Sempre presente nella loro vita e nella loro morte è il taglio, operato dalla storia, dalla religione, dalla politica, sopra il taglio originario*"³¹.

Mettere in contatto le sponde, anche quelle del virtuale e del "reale" non è operazione esente dal dolore che taglia in due sia il corpo che l'anima: l'esistenza tutta. Non foss'altro che dal dolore di scoprire che, magari, non si tratta poi di due sponde così diverse. Che sono gli abitanti ad iscriverne il senso. Le loro storie. Le loro emozioni. Le loro relazioni. La loro sete di giustizia e pace ma anche le loro concrete ingiustizie e violenze.

Che abitano entrambe le sponde. Purtroppo.

La realtà, sia essa virtuale o "reale-reale", non è idilliaco paradiso ma crogiolo di bene e male, dolore e gioia, speranza e disperazione, vita e morte. Come ognuno di noi. Come nel nostro corpo, nel nostro essere. Impastato come il sole-mare-nebbia dell'Adriatico che mi guarda filar via da Trieste verso la pianura padana.

Mandi, Trieste. Sulle tue scogliere il mio corpo si è sciolto e si è tuffato. In un mare fattosi sole. In un sole che nasce dal mare. In una nebbia che tutto con-fonde.



¹Idea che per Platone presuppone la distinzione fra mondo intelligibile (delle idee, appunto: il famoso iperuranio) e mondo sensibile, coglibile con i sensi. Il mondo delle singole cose che, tuttavia, non sono altro che copie delle idee che se ne stanno nel mondo intelligibile.

²*virtus* latino traduce *areté* greco: entrambi i termini richiamano il significato di una prestazione eccellente dal punto di vista della correttezza dei mezzi e dei fini e dell'efficacia rispetto ai risultati o agli effetti.

³P. Lévy, *Il virtuale*, Milano, Cortina, 1997, pp 5 e ss.

⁴G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Bologna, Il Mulino, 1971

⁵Già Bergson agli inizi del '900 oppose il virtuale al possibile. Per lui infatti virtuale è una realtà che coincide con lo slancio vitale ed implica non una semplice reduplicazione del reale ma una creazione vera e propria.

⁶Come è noto Heidegger parla di *Dasein*, esser-ci. *Dasein* è l'esistenza che avviene sempre in qui ed ora, in un mondo nel quale siamo gettati. Oggi pare essere saltato proprio questo "ci", questa definizione di luogo. Dove avviene infatti un comunicazione telefonica? E dove ha sede una comunità virtuale?. Del resto, scrive Lévy, *ex-sistere* in latino implica un'uscita da (ex). Un nomadismo?

⁷A. Dagnino, *I nuovi nomadi. Pionieri della mutazione, culture evolutive, nuove professioni*, Roma, Castelvecchi, 1996 pag. 47.

⁸ovvero quanti vedono nelle nuove tecnologie una seria sfida non tanto e non solo alla propria professione quanto piuttosto allo status sociale (composto di prestigio, potere, denaro) ad essa legato. Ad esempio i giornalisti (chiunque abbia un accesso ad internet può raggiungere una "conoscenza dei contenuti" di una notizia uguale - e spesso persino maggiore - a quella di un giornalista. Del resto molta informazione è oggi ridotta al rango di pura virtualità - nel senso deteriore del termine a cui fa riferimento Baudrillard). Oppure gli intellettuali, spiazzati da mezzi che implicano una elaborazione/strutturazione della conoscenza secondo modalità reticolari piuttosto che lineari (come il libro), e messi in discussione per quanto concerne la pretesa di essere i "depositari" - e quindi trasmettitori - della cultura (e qui vanno in coma anche gli insegnanti...).

⁹J. Baudrillard, *Il delitto perfetto*, Milano, Cortina, 1996

¹⁰S. Zecchi, *Una realtà degradata*, in AAVV, (a cura di J. Jacobelli) *La realtà del virtuale*, Bari, Laterza, 1998, pp 183. ss.

¹¹J. Baudrillard, cit. pag 155

¹²Scrive emblematicamente Zecchi: "*Decade la figura tradizionale dell'intellettuale...*" (pag. 184). Ma se il problema è questo.... si tratta di un ben piccolo problema. Anche perché legato ad una concezione idilliaca di intellettuale che quasi "pretende" che il mondo e la realtà siano a disposizione dell'intellettuale stesso. Esperto - in questo caso - più in risposte che in domande....

¹³<http://www.mediamente.rai.it> (biblioteca digitale - realtà virtuale - filosofia e sociologia). Il sito di mediamente è ricchissimo di indicazioni, suggestioni, percorsi. Certamente uno fra i siti da aggiungere fra i "preferiti".

¹⁴al proposito si veda anche il saggio apparso sul numero 13 di *Teléma* e ripubblicato in AAVV, *La comunicazione telematica. Micromondi e reti*, Ferrara, Tecomproject, 1998, pp. 93ss

¹⁵E sul gioco si veda E. Fink, *Il gioco come simbolo del mondo*, Firenze, 1993. Secondo Fink la filosofia deve volgersi "all'essere dell'apparenza piuttosto che all'apparire dell'essente contrapposto all'essere".

¹⁶Al riguardo sempre Fink (*La filosofia di Nietzsche*, Milano, Mondadori, 1977, pag. 204) scrive: "*In Nietzsche il gioco umano, il gioco del bambino e dell'artista, diviene concetto chiave dell'universo, diviene metafora cosmica.... L'uomo ha la possibilità di comprendere l'apparenza come apparenza, di immergersi a partire dal suo proprio gioco nel grande gioco del mondo e di sapersi, in tale sprofondare, compagno di gioco del gioco cosmico*".

¹⁷H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1983, p. 137.

¹⁸Cfr. T. Maldonado, "Corpo umano e conoscenza digitale" in *Critica della ragione informatica*, Feltrinelli, Milano, 1997.

¹⁹Rappresentazione digitale, attraverso immagini sullo schermo, di chi sta visitando un ambiente virtuale. Avatar è parola sanscrita ed indica la reincarnazione di dio sulla terra.

²⁰come aveva già saggiamente intuito Vannevar Bush nel profetico *As We May Think* negli anni '30. Su V. Bush si veda l'ottimo volume E. Pedemonte, *Personal media. Storia e futuro di un'utopia*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1998.

²¹J. De Rosnay, "*L'uomo simbiotico*" in <http://www.mediamente.it.rai>. De Rosnay ha coniato il termine *cybionte* per descrivere "cosa ci può succedere nel terzo millennio. Con il significato di questa parola intendo la creazione di un organismo planetario, di un macrorganismo, costituito dagli uomini, dalle città, dai centri informatici, dai computer e dalle macchine. Se si dice "città" si sa di cosa si parla, ma non si possono utilizzare immagini per rappresentare questo organismo planetario costituito da tutti questi sistemi. Per questo ho creato questo termine - "cybionte" - che deriva dalla cibernetica, la scienza dell'informazione e dalla regolamentazione nei sistemi complessi, e dalla biologia. Si tratta in qualche modo di un organismo ibrido, nello stesso tempo biologico, elettronico e meccanico".

²²<http://www.mediamente.it.rai>

²³in A. Rosanne Stone, *Desiderio e tecnologia*, Milano, Feltrinelli, 1997, pag 49. Aggiunge l'autrice: "*il cyberspazio ha smesso di essere una fantasia avvincente e si è trasformato in una frontiera finanziaria, etica e culturale aspramente contesa*".

²⁴per l'Italia si veda: A. Siracusano, C. Peccarisi, *Internet Addiction Disorder: note critiche*, in Bollettino di aggiornamento in Neuropsicofarmacologia, n. 62, anno XIII, gen. 1997. Per una

definizione dei criteri diagnostici: <http://www.cog.brown.edu/brochure/peo-ple/duchon/humor/internet.addiction.html>. Si veda anche T. Cantelmi - A.

D'Andrea, *L'Internet-dipendenza*, in *La realtà del virtuale*, cit. pp. 28 ss.

²⁵nel laboratorio Media di Boston, si veda N. Candalino, *Indosseremo il computer*, in AAVV, *La realtà del virtuale*, cit. pag. 26.

²⁶ci lavorano gli americani della IS Robotics - Massachussettes entro il programma *Behavioral Control Architecture* (architettura del controllo comportamentale: il robot sarà in grado di esprimere gioia, paura, dolore, rabbia, ecc) ed i Giapponesi della Waseda University di Tokio entro il programma *Artificial Mind on emotional base* - Wamoeba.

²⁷Questo non vale ovviamente quando si fa "democrazia" in rete. Cfr. T. Maldonado, "Cyberspazio, uno spazio democratico?" in *Critica della ragione informatica*, Feltrinelli, Milano, 1997.

²⁸tema su cui si sono buttati ben presto sia il cinema (si veda l'italiano *Viol@* e lo statunitense *C'è post@ per te*) che la letteratura (sulla scia N. Baker, *Vox*, Frassinelli, 1992, storia di un amore giocato at-traverso le linee telefoniche erotiche) con il primo "romanzo" su amori via e-mail: Norman X e Monique Z, Norman e Monique. *La storia segreta di un amore nato nel cyberspazio*, Torino, Einaudi, 1995.

²⁹M. Colafato, *Emozioni e confini*, Roma, Meltemi, 1998.

³⁰Ivo Andric, *Cronaca di Travnik*, Milano, Bompiani, 1961 (ed. orig. 1945).

³¹M. Colafato, op. cit. pag. 111.



Il corpo perduto

Gianluca Borghi, Assessore alle politiche sociali, qualità urbana, immigrazione, della Regione Emilia-Romagna

Prostituzione

Il progetto dell'Emilia Romagna

Cioè che rende la prostituzione un problema socio-economico mondiale è che ormai la maggioranza delle prostitute proviene dalle aree povere del pianeta, quale segno dello sviluppo diseguale che purtroppo non presenta indicazioni di controtendenza, quello sviluppo diseguale che ha trasformato in prostitute quasi il dieci per cento delle donne di molti paesi in via di sviluppo. Donne che insieme a molti bambini sono anche meta delle orde di turisti sessuali dei paesi ricchi.

Se il modo in cui, come Regione Emilia-Romagna, abbiamo elaborato politiche sociali mirate ai problemi e alle esigenze sociali che la prostituzione pone nella nostra regione è pragmatico e diretto, non è quindi stato per svilire l'esigenza di prospettare alternative anche per la cooperazione e lo sviluppo dei paesi di provenienza delle donne, ma è dovuto alle esigenze concrete e locali che ci siamo trovati ad affrontare. L'attenzione nel mettere a punto le nostre politiche si è indirizzata comunque non solo agli elementi sociali del fenomeno, ma anche a quelli più culturali.

Non è stato facile occuparsi di prostituzione, non è stato facile soprattutto nel modo ampiamente partecipato che abbiamo scelto, ma l'abbiamo fatto insieme a tutte quelle realtà, pubbliche e private, che fino ad oggi se ne sono interessate, partendo con un ragionamento sulle cause e sui fenomeni indotti.

"Ho una terribile confusione per tutto ciò che riguarda il sesso.... è per questo che ho potuto diventare una prostituta. Sono sempre stata disturbata sul quel piano.... È così che ho potuto fare soldi col sesso; tanto valeva usarlo per quello." Così si esprime J. del "Quartetto per voci femminili" intervistate da Kate Millet, per un classico: "Prostituzione" del 1971.

È passato un secolo da quando Freud rintracciava nella repressione e nei problemi sessuali le origini delle nevrosi, e indicava in un atteggiamento meno repressivo verso la sessualità di bambini e adolescenti una strada per migliorare l'igiene mentale pubblica.

Da allora ad oggi molto è cambiato e altri sono forse oggi i traumi più gravi che i bambini e gli adolescenti subiscono, ma i problemi sessuali continuano ad essere in testa ai motivi che portano la gente dallo psichiatra (o dallo psicanalista), insieme a quelli d'identità (non infrequentemente legata al genere sessuale). Occorre dichiarare il fallimento delle trasformazioni avvenute, grazie alla psicanalisi, nell'educazione di bambini e adolescenti in fatto di sesso.

Che dire poi della maggioranza degli attori del mercato del sesso, e cioè dei clienti, degli uomini in generale? "Per molti pagare ha un'enorme importanza", dice l'anonima autrice del "Manuale dell'allegria battona", un uomo non paga una donna perché non ne trova gratis, è proprio il rapporto mercenario che cerca, un rapporto dove il potere sia senza veli. Ed è proprio per questo che per la donna la prostituzione è "la metafora più adeguata per definire la sua condizione" (da un'altra voce del "Quartetto" della Kate Millet).

Date queste premesse non c'è da stupirsi del fatto che lavorare su questo argomento sia così difficile e delicato. Il primo sforzo che abbiamo fatto come Regione, quando abbiamo affrontato il tema di come individuare politiche utili e coerenti, è stato quello, come ho detto, di mettere insieme i vari soggetti per farli colloquiare: ve lo immaginate cosa ha voluto dire mettere attorno a uno stesso tavolo le rappresentanti dei movimenti di prostitute e

quelli della Chiesa Cattolica? Le femministe, i transessuali e le Istituzioni (funzionari regionali compresi)? Vi assicuro che non è stato facile. Ma ci pareva giusto e l'abbiamo fatto.

Per questo tema, data l'enorme complessità sociale che lo caratterizza, abbiamo voluto, come Giunta Regionale, cercare risposte nuove, fruibili subito.

Una lettura adeguata riconosce alla prostituzione, in particolare a quella di strada, caratteri di diversificazione fra soggetti più forti e soggetti più deboli, quali immigrate, minori e tossicodipendenti.

Gli strumenti sui quali ci siamo impegnati, non rischiano dunque di sciogliere in norme di tipo regolamentativo, inique e prima ancora inefficaci, ma sono mirati ad un reale sostegno e garanzia di opportunità e di diritti, sono utili in termini di lotta alle organizzazioni criminali che dominano il mercato della prostituzione a livello internazionale e locale, sono efficaci nell'avvicinare ai servizi e in termini di riduzione del danno.

Tali strumenti sono dotati per quest'anno di ottocento milioni che innescano sinergie tra soggetti pubblici e privati che diventano protagonisti, superando divergenze ideologiche, di un'esperienza attiva di organizzazione di politiche e di gestione delle stesse sul territorio.

Il nostro impegno è andato nella direzione di rendere più accessibili i servizi, cogliendo anzitutto la evidente utilità di portare il servizio dove c'è il bisogno, quindi anche sulla strada: questo è il modo con cui il comune di Modena ha affrontato il problema della prostituzione e che è stato ripreso anche da altri comuni della Regione. I servizi sono dunque più identificabili, diffusi e dotati, date le caratteristiche dell'utenza, anche di elementi di mediazione culturale.

LA RICERCA DI ALTERNATIVE

In Italia il primo convegno del Comitato per i diritti civili delle prostitute avviene nel 1983, a Pordenone, direttamente organizzato da comitati di prostitute.

Dal 1971, data del primo convegno femminista tenuto in California sulla prostituzione, molta acqua era passata sotto i ponti: l'origine più propriamente politica dei movimenti delle prostitute, legati all'analisi del conflitto fra i sessi, era ormai rimasta sepolta sotto le ondate di interventi para-



istituzionali e assistenziali. Mentre l'apertura in grande del mercato del sesso alle non-donne aveva contribuito a questo processo, insieme all'Aids e alle confusioni che questo fenomeno hanno generato.

L'Aids ha riprodotto il fantasma del sesso come paura e del sesso a pagamento come veicolo di contagio. Mentre il mercato sessuale è stato investito da una radicale ristrutturazione che ha lasciato progressivamente la strada in mano a transessuali e travestiti, e ai soggetti più deboli: immigrate, minori, tossicodipendenti.

Per questo motivo il pragmatismo che contraddistingue il progetto regionale si connette anche con le politiche regionali che riguardano la "sicurezza della città" e coinvolge le tematiche riguardanti l'immigrazione, offrendo ai comuni un quadro di riferimento che si è rivelato efficace alla luce dei risultati che oggi vediamo.

Abbiamo tenuto conto dell'inevitabile conflittualità del fenomeno con coloro che abitano nelle zone di incontro, fornendo la dovuta attenzione ai diversi gradi di violenza che emergono.

Il progetto regionale tenta di dare risposte sia sul punto sanitario che su quello dell'autostima delle donne coinvolte, che su quello di un eventuale inserimento lavorativo, muovendo dalla forte premessa che le persone coinvolte, o almeno gran parte di esse, sono raggiungibili e debbono esserlo. Procede, per raggiungere questi obiettivi, ad azioni parallele che puntano a ridurre i rischi per la salute di tutti e a ridurre la conflittualità con la cittadinanza. Le prime di queste azioni riguardano anche la crescita della consapevolezza delle prostitute (e, per auspicabile ricaduta, dei clienti), le seconde puntano ad abbassare il grado di separatezza/estraneità fra mondo della prostituzione e città, riducendo contemporaneamente le forme autoritarie e violente di "rilocazione".

Grandi sforzi vengono fatti alla ricerca di alternative per chi decida di abbandonare il mercato del sesso e a contrastare le forme di violenza attraverso la presenza di volontari e servizi in strada.

Gli obiettivi pongono poi tutti in prima posizione la tutela prioritaria dei minori.

RINGRAZIAMENTI

Ringraziamo la rivista ALFAzeta n°69/70, maggio-settembre 1998, "La tenerezza del corpo – Differenza, fragilità, desiderio", da cui sono tratti tutti gli articoli di questo numero e invitiamo a conoscerla, abbonarsi e sostenerla.

Abbonamento annuale Italia £ 50.000 (versamento su CCP n° 11101433, intestato a ALFAzeta srl – Casella Postale 475 – Parma Sud Montebello).

ALFAzeta ON THE NET:

http://www.fis.unipr.it/HP_Parma/ALFAzeta/menu.htm

Casella di posta elettronica: alfaze@tin.it.

Un grazie a Fabio e Rosaria per le fotocopie, a Silvia e Alberto per la veste grafica e a Peppina da Letta (Antonietta), che ha permesso la realizzazione di questo numero mettendo a disposizione la casa.

La Redazione: Maura da Bianca, Maia da Peppina e Elena, isTERI da Rosaria, anTHEÓS da vioLETA e antiGONE*. Estate 2612**

DONNE E RAGAZZI CASALINGHI, rivista di pratiche ludiche, n° L/f, estate 2612 (2000).

Supplemento a AAM TERRA NUOVA, n°145 - Settembre 2000.

Registrazione: Tribunale di Firenze, n°3287 del 13/12/1984.

Direttore responsabile: Marcello Baraghini - CP 199, via Don Sturzo, 19 - 50032, Borgo San Lorenzo (FI)

**Movimento degli Uomini Casalinghi: c/o Legambiente
Via Bazzini, 24 - 20131 Milano - Tel. 02/70632885**

* Nota: Questi sono i nomi che ciascuna si è data. Una delle nostre pratiche per liberarci dall'ideologia patriarcale è l'autodeterminazione dell'identità fondata sulla riconoscenza verso la madre e chi si prende cura dell'infanzia. Per approfondire questa tematica rimandiamo alle pubblicazioni precedenti, in particolare "homo casalingus" [primavera 2601 (1989)].

** Nota: Facciamo partire l'anno nuovo dal 21 marzo, cioè dall'equinozio di primavera e la cronologia storica dalla fondazione del Tiaso di Saffo. Per comprendere quest'altra pratica di liberazione dall'ideologia patriarcale invitiamo a leggere la pubblicazione: "Saffo e Carla Lonzi" (Quaderni dei ragazzi casalinghi n°10, primavera 2607-1995).



Il corpo perduto

Sabrina Capitani

Pezzi di ricambio? Il commercio di organi umani

Tecnologia biomedica e mercificazione
dell'essere umano.

Intervista a Giovanni Berlinguer

Giovanni Berlinguer insegna igiene del lavoro alla Facoltà di scienze dell'Università La Sapienza di Roma dove dirige la scuola di perfezionamento in Bioetica. Fra gli scritti più recenti: *Questioni di vita. Etica, scienza, salute* (1991), *La Milza di Davide. Viaggio nella malasanità* (1994), *Etica della Salute* (1994) e *La merce finale. Saggio sulla compravendita di parti del corpo umano*, scritto a quattro mani con Volnei Garrafa, 1996, Baldini e Castoldi.

La mercificazione investe sempre più invasivamente anche l'essere umano, il corpo, i sentimenti. La riduzione del corpo umano a insieme di organi commerciabili come qualsiasi altra merce è un fatto terribile e inquietante di cui si preferisce non parlare e su cui non si vuole riflettere. Sul commercio degli organi umani nel mondo abbiamo scambiato qualche battuta con **Giovanni Berlinguer** che si occupa da anni di questo problema, a cui ha dedicato anche un libro: *La merce finale. Saggio sulla compravendita di parti del corpo umano* (con Volnei Garrafa, Baldini e Castoldi, 1996).

A che livello di mercato è il commercio degli organi in Italia?

"Fortunatamente in Italia non esiste. C'è stato il caso di alcune persone che hanno ottenuto il trapianto in India. Si tratta di reni comprati da viventi, da parte di persone senza scrupoli. In Italia ci sono intermediari che si occupano di queste cose, non ci sono Istituzioni o agenzie legali. Alcune dichiarazioni di persone sono emerse spontaneamente, qualcuno ha dichiarato di essere stato truffato e altri di avere contratto infezioni. Per questo ci sono casi che sono emersi".

Quanto pesa in termini concreti l'eredità storica della schiavitù su chi oggi si trova in condizione di comperare un organo?

"Esiste un'eredità storica del mercato umano. La più grave è stata la schiavitù, una compravendita che comprende tutto il corpo. La schiavitù è una proprietà che si estende fino alla discendenza. Poi esiste l'eredità storica della prostituzione e della vendita della forza lavoro, che spesso è uno sfruttamento senza controllo del corpo umano.

Quello che pesa oggi è la tendenza che induce a considerare ogni cosa una merce. Essa è invasiva anche verso il corpo e verso i sentimenti. Questo induce a considerare il corpo nelle sue parti e non più solo nel suo insieme. La differenza tra l'eredità storica e la situazione attuale è che oggi esiste una tecnologia biomedica di cui può avvalersi un mercato senza scrupoli. Questa è la novità."

Fino che punto si tratta di un caso di proprietà privata?

"Bisogna fare delle distinzioni. Io non credo che il corpo umano sia un dono divino. Noi possiamo decidere tutto

riguardo al nostro corpo, anche come usarlo. In caso di malattia possiamo decidere come meglio curarlo; i medici devono solo suggerirci le varie possibilità e indicarci le migliori. Esiste un problema di libertà e di disponibilità del corpo umano, ma bisogna distinguere questo dalla commerciabilità. La commerciabilità distrugge la persona, la svuota di senso. E' come per il voto: se il voto diventa comprabile allora non c'è più libertà personale, né democrazia. Chi vende il proprio organo ovviamente fa una scelta coatta, dettata dal bisogno. Vedo una responsabilità maggiore in chi osa comprare una parte di corpo per sé, e ancora di più nei medici che si offrono di mettere a disposizione gli strumenti e le competenze affinché questo diventi possibile. L'orientamento che danno i medici, in questi casi, è davvero riprovevole".

Il corpo in giudizio. Lei, nel suo libro ha citato molti casi. Non le sembra che in alcuni casi abbia pesato, oltre alla logica del mercato, anche quella della scelta meno difficile?

"Le scelte che si compiono in questi casi sono sempre molto difficili, ma non possono essere risolte con un corto circuito. Si tratta piuttosto di aumentare le donazioni spontanee di organi da cadavere".

La solidarietà che ha mosso il principio della donazione e che oggi sembra muovere solo quello della donazione a persone "care" non sembra evolvere. In che misura, secondo Lei, campagne di informazione potrebbero incentivare la donazione?

"Le campagne di informazione potrebbero incentivare molto la donazione da cadavere. La donazione di organi da cadavere è fatta in modo assolutamente impersonale. Questo significa che l'organo donato segue la strada delle priorità cliniche e mediche che fanno scegliere a chi andrà l'organo donato". Altra cosa è donare un organo da vivente, come quello che chiama "affitto dell'utero". In questo caso si interrompe completamente il rapporto di filiazione: il passaggio da una madre a un'altra è un cambiamento che implica problemi di carattere psicologico per chi nasce. La misura della dimensione dell'aumento delle donazioni da cadavere si è avuta dalla Spagna. In Spagna si è ar-



rivati a coprire l'intero fabbisogno interno alla popolazione di organi. Si è partiti dalla diffusione della solidarietà in tutti i campi".

Com'è la situazione italiana in termini di solidarietà?

"In Italia non copriamo l'intero fabbisogno di organi ma l'orientamento europeo va verso la soppressione della compravendita, come avviene negli Stati Uniti d'America".

E' possibile prevedere quanto aumenterà il mercato di organi, uteri e sangue nel mondo?

"Non c'è alcun limite allo sviluppo del mercato degli organi nel mondo. Questo dipende anche da quale idea si ha del corpo umano. C'è un filosofo, Lockwood che sostiene che dovremmo considerare il corpo come un'auto e gli organi come dei pezzi di ricambio. La possibilità di una sostituzione di una parte del proprio corpo è davvero grande: bisogna cercare assolutamente di ridurre l'esigenza di questa pratica, attraverso una buona prevenzione, senza ridurre le persone a dovere fare un trapianto. Poi bisogna andare verso la sostituzione degli organi con organi artificiali. E' un obiettivo raggiungibile nel giro di un paio di decenni".

Lo sviluppo del mercato degli organi è incontrollabile?

"Lo sviluppo è controllabile perché non si può andare a Porta Portese a comprare gli organi. Per fare i trapianti servono attività scientifiche di elevatissimo livello e molto evolute, impianti e attrezzature, nonché strutture. Il controllo dunque è possibile su queste strutture. Ma deve esserci soprattutto un controllo morale: si deve creare una repulsa morale verso questa attività. Poi ci deve essere un controllo reale sulla situazione e infine servono leggi internazionali che lo impediscano. Dobbiamo arrivare a questo per impedire il commercio degli organi, per impedirlo come è stata impedita la schiavitù. Infine ci sono anche esempi di controlli esercitati che hanno portato buoni risultati. In India, dove era possibile fino a qualche anno fa la compravendita di reni, oggi è possibile solo tra consanguinei, grazie a una nuova legge e al controllo sulla sua applicazione".

Fino a che punto si può dire che scienza e tecnica abbiano raggiunto notevoli traguardi nel campo dei trapianti?

"Ho interrogato molti chirurghi e medici al riguardo. A loro ho posto questa domanda: "vi siete chiesti perché le persone su cui avete fatto il trapianto ne avevano assoluto bisogno?".

Oggi i chirurghi possono stimolare molto la prevenzione, oltre che operare. Non lo si fa innanzitutto perché nella medicina c'è troppa distinzione tra le varie discipline e poi anche perché la prevenzione non porta a grossi guadagni, né a ottenere grosso potere. Dà solo la salute ai cittadini, una salute che non è spendibile sul mercato professionale".

Perché gli organi di controllo sullo sviluppo non si sono mai mossi per controllare il commercio di organi umani?

"L'Organizzazione Mondiale per la Sanità (OMS) si è pronunciata contro la compravendita degli organi umani. Questa spinta, dunque, esiste. Bisogna arrivare però a una ripulsa morale generale. E a una convenzione mondiale contro il commercio degli organi umani. Su questo l'opinione è ben orientata. Oggi abbiamo una Convenzione bioetica europea emanata dal Consiglio d'Europa, che deve essere ratificata dai vari Parlamenti europei".

Quali paesi hanno vietato il commercio degli organi umani?

"Quasi tutti".

La diffusione dei mezzi d'informazione favorisce la potenziale integrazione tra Nord e Sud del Mondo, aprendo di fatto tra le capacità del Nord e quelle del Sud un grosso gap di conoscenza. Allo stesso modo la malattia e la sua inesorabilità sembrano rendere nell'immaginario uguali il bianco e il nero, il povero e il ricco. Oggi, con il ricorso al trapianto, sembra aprirsi una nuova guerra tra chi può di più. E' solo il denaro che controlla le regole dello sviluppo?

"Tutte le grandi tecnologie al momento della loro diffusione e della loro affermazione creano privilegio in chi le conosce per primo. Solo quando si diffondono creano eguaglianza. Anche per la scrittura è stato così. Internet ha una capacità di diffusione molto rapida.

Su questo serve un buono strumento di democrazia e controllo perché comunque non si può fermare il progresso".

Un caso italiano

Di recente un intermediario che vendeva organi in tutto il mondo è stato arrestato a Roma. Quell'intermediario vendeva pacchetti tutto compreso in Asia, Medio Oriente e Sud America, dove i pazienti, anche bambini, venivano trasferiti per ricevere il trapianto d'organo. La formula tutto compreso conteneva il viaggio, il soggiorno, l'intervento e la permanenza post-ricovero. L'uomo proponeva la sua offerta via Internet spedendo e-mail ai medici, compresi anche alcuni medici di ospedali italiani. Tra questi anche quelli del centro trapianti del Policlinico "Umberto I" di Roma che lo hanno attirato in una trappola, consentendo ai carabinieri di intervenire. Dopo l'arresto dell'intermediario, le indagini della Procura di Roma proseguono per individuare gli altri componenti dell'organizzazione.

Notizie dal sud del mondo

ARGENTINA 1321: tanti sono i pazienti morti tra il 1976 e il 1991 nell'Istituto statale di salute mentale Montes de Oca, secondo il British Medical Journal. I desaparecidos invece sono stati 1400. Per questi ultimi l'amministrazione ospedaliera comunicava ai famigliari che i pazienti erano fuggiti, mentre poi venivano ritrovati cadaveri e privi di occhi.

BRASILE Rapine a mano armata per impossessarsi di capelli per parrucche. E' questa una delle rapine più frequenti in Brasile. A parte questo, il Brasile risulta spesso come uno dei paesi da cui provengono organi umani per il trapianto. I giornali "Folha de Sao Paulo" (brasiliiano) e "La Repubblica" (italiana) quest'anno hanno riportato che il mercato individuato comprendeva circa duecento reni. Sette persone sono state bloccate dalla polizia mentre portavano verso un ospedale di San Paulo reni che, comprati a 2000 dollari, veni-



vano venduti a 40.000. La polizia brasiliana ha inoltre accertato che i dirigenti della Facoltà di Medicina e dell'Istituto di Medicina legale della capitale vendevano fegati, reni e cadaveri interi a università private del sud del paese. Da dieci a ventimila dollari: tanto si pagano, prendendoli in affitto tramite gli annunci del giornale, gli uteri in affitto.

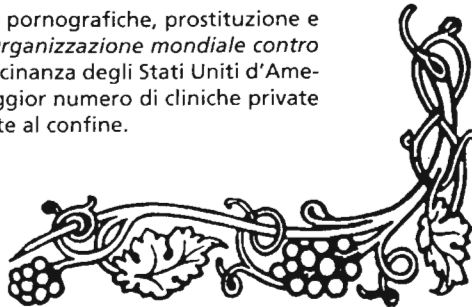
CINA 27 ottobre 1994: la BBC manda in onda un documentario girato da Sue Lloyd-Roberts, la giornalista armata di dollari e della scheda medica di una paziente malata si reca in ospedale. Lì, il medico le ha subito spiegato che trovare un rene avrebbe potuto essere una cosa non difficile, al contrario di quanto accade in occidente. In seguito, la giornalista scopre che molti detenuti vengono giustiziati con un colpo alla testa, cosa che mantiene in ottime condizioni gli organi che poi vengono venduti. I corpi dei detenuti, in seguito, vengono cremati e restituiti in questo modo ai parenti.

COLOMBIA 50 barboni assassinati: assassinati per prelevarne gli organi. Un gruppo di dirigenti dell'Università di Barranquilla avevano organizzato un commercio di corpi per prelevarne gli organi vitali. I barboni vengono portati in un locale dell'Università, uccisi prima dell'alba e poi venduti.

INDIA In India esisteva fino a poco tempo fa un mercato di organi tollerato, legalizzato e, per questo, diffuso. Le conseguenze: nel giro di quattro anni 130 pazienti degli Emirati Arabi Uniti, dove i trapianti erano proibiti, sono stati operati in India. Qui hanno ricevuto nuovi reni per il costo oscillante tra i 2600 e i 3300. In seguito, questo tipo di trapianto si è sviluppato vertiginosamente, fino quasi a raggiungere livelli industriali. Il prezzo: l'equivalente di 30.000 dollari che comprendono il viaggio di andata e ritorno, il ricovero, i test di compatibilità e altri controlli, l'operazione e i profitti dei vari soggetti (agenzia, ospedale e chirurghi).

Central Jalma Institute for Leprosy di Agra: da qui un gruppo di medici e dirigenti ospedalieri oltre che di funzionari governativi prelevavano reni e cornee di hanseniani (affetti da lebbra). Il contratto di compravendita degli organi prevedevano anche una clausola per la quale il pagamento doveva avvenire con un anno di distanza a garanzia che l'organo trapiantato non avesse trasmesso malattie infettive. Questa clausola è la più chiara ammissione del principio che assimila gli organi a altri oggetti di mercato. 3 anni, 2000 reni: questo il numero dei reni espantati e venduti in India.

MESSICO Furti di bambini per adozioni illegali, attività pornografiche, prostituzione e espanto di organi. Lo dice Eric Sottas, presidente dell'*Organizzazione mondiale contro la tortura*. Questo commercio è stimolato dalla diretta vicinanza degli Stati Uniti d'America, da cui proviene una forte richiesta di organi. Il maggior numero di cliniche private che sembrano effettuare i trapianti di organi sono situate al confine.



Il corpo perduto

Angela Segato, ha 24 anni, vive a Prato dove lavora come infermiera

Il corpo allo stremo e la persona che muore

Accompagnare alla morte restituendo dignità

Mi avevano chiamato all'associazione dove faccio volontariato per andare a mettere una flebo ad una signora anziana. Prima di quel giorno mi ero sempre rifiutata di farlo perché per legge un'infermiera non può mettere flebo se non in presenza del medico; era mia convinzione che se tutti ci fossimo rifiutati, i pazienti sarebbero stati costretti a scomodare sempre i propri medici o ad andare all'ospedale e forse a quel punto qualcuno avrebbe capito che il "mansionario delle infermiere professionali" non aveva senso.

Al figlio della signora che aveva bisogno della flebo gli spiegai ciò che per legge avrebbe dovuto fare, ma poco dopo mi richiamò perché il proprio medico era ovviamente irrintracciabile. Andai. Aveva edemi dappertutto, era talmente gonfia che le si spaccava la pelle appena la si toccava, ma era lucida, serena, con ancora tanto desiderio di dignità.

Non aveva probabilmente bisogno di quella flebo, non erano proteine, era solo una soluzione fisiologica. Ma il dottore è sempre il dottore e quindi le inserii la cannula, mandando la soluzione a goccia lenta e rimasi con lei fino alla fine del flacone. Mi raccontò tantissime cose, mi disse che sapeva di morire di lì a poco e che ne voleva parlare, ma che i suoi figli non erano in grado di ascoltarla.

"Vedi - mi diceva - mi lasciano qui, su questo lenzuolo sporco perché hanno paura di toccarmi; non mi parlano perché non vogliono parlare di morte, ma neanche di vita. So che sto morendo e che non sono bella da vedere, ma non sono ancora morta e vorrei morire con dignità".

Terminata la flebo chiesi al figlio di aiutarmi a cambiarle il lenzuolo e

"...andai a cambiarle le medicazioni alle gambe: il lenzuolo era sporco e puzzava, aveva perso le feci, la camicia da notte era incrostata dal siero perso dalle ulcere sulla schiena, ma lei non era morta e chiedeva solo un po' di dignità. La lavai, le cambiai il lenzuolo, le misi una camicia pulita e le diedi un po' da bere".

le medicazioni, ma ebbi il permesso di sostituire solo le garze. Tornai la mattina dopo per quell'inutile flebo; ne avrei approfittato per fare ancora due chiacchiere dignitose sul significato della vita, ma non ci riuscii perché i suoi attimi di lucidità duravano solo il tempo di chiedere "Acqua".

Finito anche questo flacone di flebo mi misi a cambiarle le medicazioni alle gambe: il lenzuolo era sporco e puzzava, aveva perso le feci, la camicia da notte era incrostata dal siero perso dalle ulcere sulla schiena, ma lei non era morta e chiedeva solo un po' di dignità. La lavai, le cambiai il lenzuolo, le misi una camicia pulita

e le diedi un po' da bere.

Ero felice per ciò che avevo fatto, felicissima, ma il bello doveva ancora venire.

Dissi al figlio di chiamarmi nel caso avessero avuto bisogno di me. Fu una frase di cortesia, perché il pomeriggio pensai bene di andarmi a divertire.

Tornata a casa, mia madre mi disse che aveva telefonato il figlio della signora. Pensai che fosse morta e quindi telefonai subito. Ciò che il figlio mi disse mi sorprese: dopo che ero andata via, la signora aveva cominciato ad agitarsi; avevano chiamato per due volte la guardia medica, ma lei cercava l'infermiera. Poi verso metà pomeriggio si era calmata e non rispondeva più a nessuno stimolo.

Andai a casa loro, il figlio provò a dirla che ero arrivata, ma lei non apriva neanche gli occhi. Mi sedetti accanto al letto, le presi la mano umida e gonfia, le feci una carezza sul viso e le dissi che ero lì. Si girò, mi guardò, mi sorrise.

Mi dissero di riprovare, ma era stupido farlo, consigliai invece al figlio di salutarla, per l'ultima volta, ma lui continuava a credere che sua madre avesse bisogno di medici e medicine, mentre quello che occorreva in quel momento era semplicemente un po' di vicinanza affettiva.

Morì. Ed io sono stata l'ultima persona che ha visto, riconosciuto e ringraziato.

Quel sorriso ce l'ho ancora stampato in testa e mi dà coraggio tutte le volte che mi avvicino a una persona morente. Ora so che chiedono rispetto e dignità.

È stata una delle emozioni più belle e significative che abbia mai vissuto. Non credevo di poter riavere tanto dall'ultimo giorno di vita di un'anziana signora ottantasettenne.

"Quel sorriso ce l'ho ancora stampato in testa e mi dà coraggio tutte le volte che mi avvicino a una persona morente. Ora so che chiedono rispetto e dignità".



Catia Papa, laureata in Storia Contemporanea con una tesi dal titolo "La Maschilità e il problema della degenerazione nella cultura italiana tra 800 e 900". Attualmente svolge una ricerca sull'identità maschile e il fascismo per la cattedra di Storia Contemporanea della III Università di Roma.

La costruzione della virilità

Per una storia della corporeità maschile nell'età contemporanea

Il progetto di una storia della corporeità maschile ha origine prima di tutto da una constatazione: l'assenza dalla maggior parte degli studi storici di una tematizzazione del "maschile", ovvero di indagini circa le tecniche del corpo e le pratiche sociali attraverso cui si organizza la presenza di un'identità maschile condivisa in un dato sistema socio-culturale.

A partire dalla fine degli anni Sessanta, nel quadro delle critiche avanzate dalle "controculture" alle tradizionali gerarchie culturali, il corpo è stato recuperato all'indagine storica all'interno di alcune grandi tematiche quali la storia della famiglia e dei sentimenti familiari, della moralità, della sessualità, della *privacy*, ecc.¹ In questo processo, l'emergere di una particolare rilettura di alcuni motivi foucaultiani - si pensi alla nozione di *biopolitica* - ha contribuito a spostare l'interesse di molti storici sociali dagli aspetti cosiddetti materiali (abitudini sessuali, fecondità, natalità legittima e non, salute) alle forme di disciplinamento sociale della fisicità ad opera di particolari saperi normativi, solidali con il progresso socio-economico e le strategie invasive del moderno potere statale.

Ambedue questi approcci alla corporeità, seppure nella progressiva acquisizione di un'idea del corpo come luogo di continua mediazione tra il biologico e un peculiare sistema di segni, nel porre un'enfasi eccessiva sul tema del disciplinamento hanno lasciato in ombra la questione di quale rapporto istituire tra sfera biologica e sfera simbolica. Ovvero, nel contrapporre forse troppo sempli-

cisticamente il corpo biologico al potere socio-politico, hanno spesso riproposto una visione naturale, ap problematica, della corporeità². Il risultato è stato, tra l'altro, che il maschio attivo, colui che detiene cariche di potere, l'intellettuale, il giovane sono rimaste figure galleggianti in uno spazio vuoto che prende forma solo negli stereotipi normativi e nelle manifestazioni di devianza³.

Alla nostra ricerca non viene in soccorso neanche la nozione di *genere*, in quanto categoria ordinatrice delle relazioni sociali che riguarda i saperi che attribuiscono significato alla differenza sessuale - in opposizione a sesso che si riferisce alla differenza biologica -. Come ha evidenziato anche la recente storiografia femminile, l'insistenza sul racconto ha orientato le ricerche verso una sorta di nuova storia delle mentalità, intesa qui come storia delle rappresentazioni del corpo, e quindi ancora delle ricadute dei discorsi sul privato e l'organizzazione sociale⁴.

In ultima analisi, quello che è mancato sinora sia agli studi sul corpo sia a quelli di genere, è un approccio antropologico alla differenza⁵. Sostenere che una storia della corporeità non può non articolarsi secondo la struttura bipolare biologico/simbolico, significa assumere come necessario il divenire del corpo sessuato all'identità di genere condivisa, processo storico che fonda e legittima il corpo stesso attraverso tecniche, rituali e saperi collettivi.

IL NAZIONALISMO E IL CORPO MASCHILE

In questa sede ci si limiterà a proporre qualche considerazione sulle interpretazioni del nazionalismo come ambito ideologico maschile.

Le prospettive interpretative sono solitamente due. La prima pone l'accento sul rapporto tra corpo politico dello stato-nazione e corpo sessuato maschile, tra affermazione dell'identità nazionale e affermazione dell'identità virile secondo le virtù tradizionali: coraggio, forza, aggressività, spirito di sacrificio ecc. L'altra, di cui si fa interprete George L. Mosse con i suoi studi sulla sessualità e il nazionalismo nel quadro dell'etica borghese⁶, centra l'analisi sul culto della bellezza del corpo maschile coltivato dal movimento nazionalista tedesco prima, e dal nazismo poi, per mezzo della ginnastica e del naturalismo nudista in quei *Bund* di soli uomini in cui entrambi si articolano⁷. Questo culto testimonierebbe della necessità maschile di continuare ad esprimere un omototismo altrimenti condannato dall'ideale borghese della rispettabilità e, al tempo stesso, di scongiurare il senso di alienazione prodotto dalla nascente società industriale in virtù dell'adesione emotiva al Bund così ottenuta.

Quello che convince dell'impostazione di Mosse è l'approccio antropologico, in cui il maschile è analizzato nel suo necessario adattamento agli spazi e alle regole che un dato sistema culturale fornisce all'ambito sessuale. Attraverso i suoi studi scopriamo che l'universo dei *Männerbunde* percorre tutta la storia occidentale sotto forme tra loro anche molto diverse. Ciò che convince meno è la spiegazione che di questo fenomeno ci fornisce: la nozione di omototismo, non distinta da quella di omosessualità, sembra presupporre un'idea naturalistica, biologica della sessualità, che ricorda molto da vicino quella elaborata dalle scienze positiviste del secolo scorso.

Ed è proprio dai saperi intorno al corpo che la scienza positivista ha proposto che può prendere le mosse uno studio dell'ideologia nazionalista nei suoi legami con il processo storico di definizione dell'identità maschile. Le nozioni intorno a cui si organizza questo sapere maschile sono quelle di "degenerazione", "razza" e "comunità nazionale".

All'elaborazione della teoria della degenerazione contribuì molta parte del sapere scientifico ottocentesco, sull'onda di quell'esplosione d'interesse e ricerche intorno al problema dei rapporti tra organizzazione fisica e facoltà intellettuali e morali dell'individuo che caratterizzò l'Europa del XIX secolo. Il dibattito antropologico aveva le sue radici nelle questioni poste dal processo di industrializzazione, i cui effetti vennero studiati sul corpo della popolazione, soprattutto in ambiente urbano. Nella prima formulazione del medico francese B.A. Morel⁸, la nozione di degenerazione si riferiva ancora ad un prototipo di uomo perfettamente compiuto, che rischiava l'indebolimento costituzionale nelle nuove condizioni di vita lavorativa e urbana. Con il successo dell'evoluzionismo, soprattutto nella lettura spenceriana della "sopravvivenza dei migliori", la degenerazione diveniva invece una categoria scientifico-filosofica a giustificazione del processo storico.

Il positivismo arrivò in ritardo in Italia, quando già nel resto d'Europa apparivano i suoi primi segni di crisi. La stessa cultura igienista, proprio per le caratteristiche socio-culturali del processo risorgimentale, aveva assunto da subito un significato peculiare. Se altrove la scienza medica si era mossa parallela al processo di modernizzazione, nel tentativo di comprenderne e attutirne gli effetti, per i medici italiani il miglioramento delle condizioni sanitarie del paese aveva rappresentato l'ineludibile premessa al risorgimento civile, un prerequisito allo sviluppo ancora da realizzare⁹. Assumendosi il compito di emancipare una popolazione in stato di degrado fisico, la "medicina positiva" aveva così contribuito a diffondere un'immagine di decadenza della "razza italiana" a cui era necessario porre urgentemente rimedio. In questa sintesi tra empirismo ed etica pedagogica risorgimentale è la chiave del sapere medico-antropologico elaborato in Italia negli ultimi decenni del secolo scorso.

L'EDUCAZIONE VIRILE

L'antropologia criminale, parto illustre della scienza nostrana, fornì un contributo originale alla teoria degenerativa attraverso la nozione di atavismo, la certezza di un'identità tra il deviante - il criminale, l'alcoolista, il folle - e il primitivo¹⁰. La ricerca spe-

rimientale vera e propria si delinea nel Lombroso come tentativo di trovare conferma al primitivismo intuito con l'individuazione dei segni di una differenza antropologica, il più delle volte desunti da un'iconografia del "maligno" che si contrapponeva alla "razionalità" e all'"armonia" fisica riscontrabile negli uomini normali delle razze superiori, capaci di affrontare e risolvere le sfide della modernità.

Il degenerato racchiudeva quindi in sé tutto il rimosso del soggetto maschile: simbolo di una naturalità primitiva, fisiologicamente impossibilitato a sviluppare la capacità razioncinante, e dunque anche il senso etico e la morale, era accomunabile alle razze primitive inferiori, ed in ultima analisi alla donna¹¹.

Non tutto il pensiero medico di fine ottocento sposò il riduzionismo organico come Lombroso, e il destinatario principale del discorso scientifico maschile divenne chiaramente il maschio stesso, descritto come pericolosamente avviato verso lo "sfinimento delle forze", logorato dalle necessità del progresso sociale. Per l'antagonismo tra i due, è significativo un confronto con le teorie del fisiologo e antropologo positivista Paolo Mantegazza (1831-1910)¹².

L'evoluzionismo di Mantegazza si distingueva da quello del Lombroso per la teoria della neogenesi, secondo cui la nascita di un nuovo carattere in seno alla discendenza può arricchire la specie nel senso di un migliore adattamento. Allo stesso modo, un evento innaturale, malefico, ha la facoltà di sconvolgere lo sviluppo dell'individuo, facendo riemergere caratteri atavici, oppure innescando un processo degenerativo. La differenza con la teoria lombrosiana non era di poco conto, e ruotava intorno a quest'ultimo aspetto: una educazione sbagliata o una cattiva amministrazione delle proprie forze potevano causare la regressione anche nella persona sana. E questa regressione rappresentava una vera minaccia soprattutto per il maschio, la cui sessualità era considerata fonte di una fragilità costante.

Mantegazza riteneva infatti che il maschio fosse fisiologicamente superiore alla donna perché un sistema nervoso più complesso lo rendeva depositario delle "energie vitali" attive, ma era al contempo anche più fragile perché meno resistente ad uno

sforzo eccessivo che poteva esaurire quelle stesse energie (la forza della donna starebbe nella sua passività). L'autodisciplinamento maschile era tanto necessario quanto il pericolo inscritto nel suo corpo:

La natura, quasi a farne ludibrio, ha così oscevolmente messo in mostra gli organi maschili dell'uomo, da esporli ad ogni istante all'atrito dei corpi, alle carezze o ai ruvidi urti delle mani di tutti, alla confricazione delle sedie, delle carrozze, del letto. (...) Spesso il fanciullo apprese la viltà senza l'amore da solo o per via di questi mille incidenti.¹³

Le perversioni sessuali, tutte ricondotte a una stessa origine, la rinuncia al dovere di formarsi e mantenersi saldamente uomini, avevano tutte anche lo stesso effetto: rendevano impotenti, ovvero compromettevano la maschilità fisica. E il giudizio del medico si perdeva nella condanna morale:

L'impotenza non è soltanto una malattia di cui debba occuparsi il medico o l'igienista; non è soltanto un caso di cui debba occuparsi il legislatore; ma è un vergogna morale. (...) La rachitica nostra civiltà fabbrica a cento a cento i semi-eunuchi, che popolano di corna il santuario della famiglia e il basso mondo degli amori vagabondi.¹⁴

Ecco allora i consigli per salvaguardare le giovani generazioni e con esse l'ordinato progresso della società: in primo luogo una sana educazione alla gestione del corpo e della sessualità - opinione eversiva per l'epoca -; poi comunque il controllo dei comportamenti più minuti del fanciullo "fin dalla culla"; l'alternanza tra studio ed esercizio fisico e, in casi particolari, non disdegnare bagni freddi e simili pratiche di persuasione alla continenza.

All'epoca le opere di Mantegazza ebbero un enorme successo, e sia la letteratura scientifica che la ristretta cerchia che componeva l'opinione pubblica italiana fu grandemente influenzata dalle sue idee. La convinzione che il precoce sviluppo sessuale di un uomo fosse la causa principale della sua corruzione, di perdita di potenza, si impose anche al di fuori dell'ambiente medico, divenendo una teoria interpretativa della storia e della cultura. Basti ricordare alcune opere di politologi e sociologi della fine del se-

colo scorso: *Governo e governanti in Italia* di Pasquale Turiello (1882), che imputava all'eccessiva sensualità e scioltezza dei meridionali il loro essere fuori dalla storia e, si badi bene, invitava a organizzare per loro una educazione virile collettiva, da svolgersi nelle piazze o comunque all'aperto, per mezzo della ginnastica militare; oppure l'altrettanto famoso saggio *L'Europa giovane* di Guglielmo Ferrero (1897), in cui l'autore sosteneva la superiorità delle razze nordiche, la loro "vittoria nella concorrenza tra i popoli", sulla base di una presunta "frigidità organica". Anche coloro che, come il fisiologo positivista Angelo Mosso, invocando il potere dell'educazione, si opponevano al determinismo organico e alla visione troppo pessimistica del destino delle nazioni latine, non si sottraevano al paradigma secondo il quale il progresso sociale di un popolo, la sua capacità nel dirigere e gestire la storia, dipendesse dal grado di controllo e di repressione dell'uomo sul proprio corpo.

Mosso, instancabile propagandatore dell'educazione fisica all'inglese, dello sport, si assunse l'onere di replicare al Ferrero dalle pagine della "Nuova Antologia" con un articolo dal titolo significativo, *Le cagioni della effeminatezza latina* (1897):

*Non è la struttura, né la funzione interna che ci renda più deboli, ma è l'educazione effeminate che fomentando il sensualismo ci indebolisce. (...) La profonda diversità psicologica della razza latina e della razza germanica non credo si connetta ad una diversità organica, perché tali differenze non esistono in tutti gli individui della medesima razza. Le differenze che studiò così bene il Ferrero si riferiscono ad una minoranza della popolazione, alla così detta classe dirigente ed al ceto medio. (...) Noi manchiamo di un sistema di insegnamento adatto ai bisogni della vita moderna, di esercizi fisici che moderino la nostra precocità.*¹⁵

SESSO E RAZZA

Non è possibile dar conto di tutti gli studi delle molte discipline che affrontarono il tema della decadenza della razza latina, ma anche da queste poche citazioni è possibile desumere un elemento centrale di questi discorsi: le qualità e il destino di una razza, in quanto manifestazione dell'evoluzione della specie, depositaria delle sue qualità e artefice di una determinata civiltà, si rivelavano il prodotto di uno specifico maschile. Veniva quindi istituita un'identità tra sesso e razza che marginalizzava - o assumeva come polo negativo - la presenza femminile.¹⁶

Per concludere, a cavallo tra i due secoli, in evidente concomitanza con l'affermarsi della società di massa, dei meccanismi impersonali dello sviluppo e della diffusione dei nuovi valori sociali legati al benessere economico, all'interno della tematica degenerativa presero forma le angosce di inadeguatezza del maschio occidentale. Non è quindi un caso che molti dei contenuti delle scienze della generazione ritornarono nelle ideologie nazionaliste come il negativo da esorcizzare, il pericolo al quale opporre un'etica politica di attivismo e superomismo maschile. In Enrico Corradini, ad esempio, il nazionalismo, il richiamo alla solidarietà nella comunità etnica nazionale, si configurano come una specie di necessità, come il principio, il metodo e la disciplina attraverso i quali condurre la natura maschile alle sue massime realizzazioni, sino a raggiungere mete altrimenti "insperate" dal singolo individuo.¹⁷

Per in nostro paese esistono ancora pochi studi sulle comunità maschili tra Otto e Novecento nel quadro dell'etica nazionalista, ed inoltre, esperienze come le associazioni ginniche, di tiro a segno, di educazione militare ecc., sono state per lo più indagate nell'ottica di una nazionalizzazione delle masse, dell'integra-



zione e formazione del consenso allo Stato.¹⁸

Un maggiore stimolo alle ricerche sul tema dell'identità maschile, anche grazie all'individuazione delle fonti di natura medico-psichiatrica, è venuto dal lavoro di E.J. Leed sull'esperienza di "morte collettiva" nella prima guerra mondiale.¹⁹ Quel vissuto ai limiti delle capacità di comprensione che coinvolse milioni di uomini, sarebbe stato causa di una accelerazione nel processo di rifondazione dell'identità maschile condivisa che investì direttamente la sfera politica.

Un'indagine circa le pratiche del divenire maschile all'identità di genere applicata all'Italia, che nel primo dopoguerra ha conosciuto movimenti politici come l'arditismo, il legionarismo fiumano, lo squadristico, ed ovviamente l'affermazione poi del regime fascista, con tutto il complesso di miti e rituali collettivi posti a fondamento della comunità nazionale,²⁰ rappresenterebbe allora una vera e propria occasione storiografica.

Note

¹ Come appare evidente non è possibile dar conto della grande mole di ricerche di storia sociale su questi temi. Mi limiterò quindi a segnalare il libro di Paolo Sorcinelli, *Il quotidiano e i sentimenti. Introduzione alla storia sociale*, Milano, Mondadori, 1996, che contiene una prima bibliografia ragionata.

² R. Porter, *Storia del corpo*, in, *La storiografia contemporanea*, a cura di P. Burke, Bari, Laterza 1991, pp. 247-279.

³ Emblematico l'ultimo lavoro di George L. Mosse, *L'immagine dell'uomo. Lo stereotipo maschile nell'epoca moderna*, Torino, Einaudi, 1997.

⁴ P. Di Cori, a cura di, *Altre storie, la critica femminista alla storia*, Bologna, CLUEB, 1996.



⁵ A. Capone, *Differenza e storia del maschile*, dispense, 1993-94; e Id., *Intorno a una storia della corporeità maschile*, dispense, 1997-98.

⁶ G.L. Mosse, *Sessualità e nazionalismo*, Bari, Laterza, 1984

⁷ Letteralmente il termine *bund* si traduce con legame. In questo contesto *Bund* sta ad indicare le comunità maschili vincolate dal culto dell'"amicizia virile".

⁸ B.A. Morel, *Traité des degenerescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*, Paris, Baillière, 1857

⁹ G. Cosmacini, *Storia della medicina e della sanità in Italia, 1348-1918*, Bari, Laterza, 1987

¹⁰ La biografia di Lombroso è di L. Bulferetti, *Cesare Lombroso*, Torino, UTET, 1975. Una analisi delle sue teorie in, R. Villa *Il deviante e i suoi segni. Lombroso e la nascita dell'antropologia criminale*, Milano, Angeli, 1985

¹¹ A. Capone, *Destra e sinistra da Cavour a Crispi*, cap. II, *I mutamenti della società civile. Modelli di società chiusa*, Milano, TEA, 1996. Per un'analisi della categoria della degenerazione applicata all'omosessualità, G. Dall'Orto, *Il concetto di degenerazione nel pensiero borghese dell'800*, in, "Sodoma", n.2, 1985

¹² G. Landucci, *Darwinismo a Firenze tra scienza e ideologia (1860-1900)*, Firenze, 1977

¹³ P. Mantegazza, *Igiene dell'amore (1877)*, Firenze, Ruffilli, 1937, pp. 69-70

¹⁴ P. Mantegazza, *Fisiologia dell'amore (1873)*, Milano, G. Brigola e C., 1879 pp. 247-48

¹⁵ A. Mosso, *Le cagioni dell'effeminatezza latina*, in, "Nuova Antologia", XXXII, serie IV, tomo 72, 16 nov. 1897, pp. 254-57

¹⁶ C. Gallini, introduzione a Scipio Sighele, *La folla delinquente*, Venezia, Marsilio, 1985

¹⁷ Sui rapporti tra cultura positivista e nazionalismo, F. Gaeta, *Il nazionalismo italiano*, Bari, Laterza, 1981

¹⁸ G. Bonetta, *Corpo e nazione. L'educazione ginnastica, igienica e sessuale nell'Italia liberale*, Milano, Angeli, 1990; G. Giuntini, *Sport, scuola e caserma dal Risorgimento al primo conflitto mondiale*, Padova, Centro Grafico Ed., 1988; S. Pivato, *Ginnastica e Risorgimento. Alle origini del rapporto sport-nazionalismo*, in, "Ricerche storiche", XIX, n. 2, 1989

¹⁹ E.J. Leed, *Terra di nessuno. Esperienza bellica e identità personale nella prima guerra mondiale*, Bologna, Il Mulino 1985

²⁰ E. Gentile, *Il culto del Littorio*, Bari, Laterza, 1993



Culture del corpo

Anna Painsi, antropologa, ha curato recentemente insieme a A. Bellagamba il volume "Costruire il passato. Il dibattito sulle tradizioni in Africa e Oceania" (Paravia, 1999).

Il corpo scoperto

Lo sguardo occidentale e quello indigeno a confronto

Lo sguardo occidentale sviluppa a proposito delle donne e degli uomini che vivono sulle isole dell'Oceania - in ambienti apparentemente meno contaminati di quelli del Nord del mondo - un discorso che tende ad ingabbiarli in un ruolo predeterminato. La quotidianità di questi uomini e di queste donne viene romanticizzata, considerata più vicina a un presunto stato di natura. E i loro modi di vita tanto più sembrano corrispondere a questi schemi occidentali tanto più sono interpretati come autentici. E che cosa di più tangibile di una presunta naturalità del corpo e del suo mostrarsi allo stato di natura? Ma qui sta il paradosso.

In seguito ai contatti dei primi esploratori e navigatori (Bougainville, Cook) con le popolazioni del Pacifico, l'occidente elaborò una distinzione, alimentata dalle successive rappresentazioni della storia coloniale, che comportava una valorizzazione di quelle caratteristiche dell'aspetto fisico e comportamentale delle popolazioni incontrate e delle loro istituzioni sociali riconducibili ad analoghi tratti della società europea, e di contro la denigrazione di quegli aspetti che invece erano più distanti dalle pratiche e dai costumi europei. Alle popolazioni di carnagione più scura che abitavano l'area sud-occidentale - Kanaky/Nuova Caledonia, Nuove Ebridi (attuale Vanuatu) - rappresentate come primitive, ripugnanti, che esponevano alla vista altrui il corpo nudo, ostili, con strutture sociali apparentemente meno gerarchiche, vennero contrapposte le popolazioni dell'area sud-orientale (Te Ao Maohi/Tahiti, Isole Marchesi) che entrarono nella letteratura e si consolidarono nell'immaginario collettivo come popolazioni dall'aspetto piacevole, dai modi raffinati, abbigliate con drappi che rivelavano solo alcune parti del corpo, ospitali nei confronti degli stranieri, con capi ereditari; in tal modo vennero gettate le basi

per la creazione del mito del buon selvaggio e del cannibale ribelle¹, applicati rispettivamente alle aree orientale (Polinesia) e occidentale (Melanesia) del Pacifico meridionale².

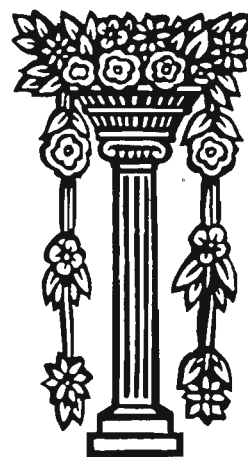
VECCHI PREGIUDIZI SOTTO MENTITE SPOGLIE

Questo stesso sguardo oggi tende a rappresentare le popolazioni di quest'area come icone di un modo di vita tradizionale, baluardo contro il consumismo e il disgregarsi dei valori e delle forme di socialità del mondo dei bianchi, riesumando vecchi pregiudizi sotto nuove spoglie. I nativi che vivono 'tradizionalmente' vengono quindi rappresentati in un rapporto stretto, intimo con la natura, con bisogni limitati, passioni elementari, ma si tratta ancora una volta di una lettura preconfezionata. Se il rapporto con la terra-territorio è rivendicato come elemento centrale dai nativi nella loro costruzione identitaria, il modo di intendere tradizione e modernità non è visuto in termini inconciliabili, come vorrebbe la retorica occidentale, anche se l'articolazione varia a seconda dei contesti. Questa diversa prospettiva porta a non considerare come oppositivi elementi e discorsi che per l'uomo (uso volutamente il termine) razionale occidentale sembrerebbero in antitesi; essi invece sono interpretati in una cornice non rigida ma flessibile che permette di considerarli, a seconda dei casi, interagenti o separati, generando così un mescolamento e un sovrapporsi di livelli e discorsi. Per esempio il *gene nōj* o *gene drehu*, il 'modo di fare' dei Lifuani (Isole della Lealtà, Kanaky), assorbe al suo interno elementi tipici dell'occidente, vedi il denaro, ma secondo i contesti esso può venire accettato e negoziato o rifiuta-

to, e in questo secondo caso associato al *gene wiwi* (il modo di vita dei francesi e in generale dei bianchi). Il ricorso a due concezioni diverse di 'tradizionale' risulta evidente: mentre per i bianchi è il pre-europeo, per le donne di Lifu, ad esempio, non è la frangia di fibre vegetali che indossavano al momento dell'arrivo dei primi europei, ma la *robe mission* a essere considerata parte del *gene nōj* o *coutume*, il termine francese spesso utilizzato al posto dei termini vernacolari.

Le donne lifuane hanno infatti adottato un vestito di cotone molto leggero, largo, lunghezza sino al polpaccio (caviglia nel passato), abbottonato sul di dietro. Questi abiti femminili che fanno parte dell'abbigliamento della vita quotidiana vengono sempre indossati nelle cerimonie importanti, acquisendo così una forte valenza identitaria.

Nel passato il discorso dei missionari bianchi, incentrato sull'imposizione di una morale coniugale, di un atteggiamento di valorizzazione della sfera domestica e di un senso di pudore, aveva imposto che i corpi, abbigliati secondo i costumi locali, si adeguassero a quelle che erano le norme della decenza occidentale. Il discorso odierno dei bianchi 'alternativi' vorrebbe invece che le stesse donne tornassero a mostrare i segni di una loro adesione al modello naturalistico di concezione occidentale riadottando l'abito 'tradizionale', ossia scoprendo il proprio corpo. Sull'isola oggi le/gli stranieri entrano in acqua indossando il costume da bagno, le donne kanak invece indossano la *robe mission* o *robe popinée*³.



Infatti il corpo nudo è per le donne kanak simbolo non di una libertà perduta o da recuperare ma del mondo dei

bianchi, di un mondo caratterizzato da un sé individuale e non relazionale, di un mondo dove tutto è mercificato. Anche se sono ben consapevoli che il senso di pudore e di modestia può essere legato al discorso missionario, esse oggi lo rivendicano come proprio. I bianchi colonizzatori dapprima hanno imposto loro di coprirsi il corpo per omologarsi ai canoni della civiltà occidentale; i bianchi che oggi denunciano l'intolleranza aggressiva del passato coloniale e la decadenza delle società occidentali vorrebbero invece imporre alle donne di scoprirsi per essere più vicine alla natura. Due discorsi e pratiche entrambi loro estranei.

LA COMPLESSITÀ DELLA "TRADIZIONE"

Durante il periodo in cui la missione cattolica e quella protestante erano attive sull'isola, le regole di comportamento erano dettate dai missionari. I matrimoni tra cattolici e protestanti erano osteggiati da entrambe le missioni. Questo atteggiamento era ancora più sentito a Drueulu (il villaggio dove ho svolto lavoro sul campo) in quanto l'unico, tra i villaggi più popolati, ad avere una comunità cattolica e una protestante. La politica missionaria tendeva ad esautorare il potere gerontocratico sul controllo delle unioni matrimoniali. Alcune donne da me intervistate a più riprese nel corso degli anni Novanta hanno ancora ricordi molto vivi del periodo in cui le missioni erano una presenza rilevante nella quotidianità della loro vita.

Molte narrative, orali e scritte, si riferiscono alla nudità dei nativi ma sia uomini che donne sembrano avere adottato di propria volontà i nuovi modi di coprirsi. Il senso del corpo coperto oggi per le donne kanak non è vissuto come risultato di un'imposizione, come invece lo fu il divieto di far crescere i capelli per le donne cattoliche negli anni tra le due guerre. Emma Hadfield (1920), moglie di un missionario britannico della London Missionary Society (LMS)⁴ che diresse la missione di Lifu per 35 anni, sino al 1920, descrisse l'acconciatura corta portata dalle donne indigene nella seconda metà dell'800 e il poco tempo che esse dedicavano alla cura dei capelli. Le acconciature maschili, al contrario, erano elaborate; gli uomini li portavano lunghi dedicandovi, sempre sulla base della testimonianza di Hadfield, molto tempo, soprattutto in occasione di cerimonie importanti, tingendoli e pettinandoli in stili diversi. Col passare degli anni si affermò tra le donne la tendenza a far crescere i capelli,

probabilmente sotto l'influenza delle mogli dei missionari. Negli anni '30- '50 del Novecento, al contrario, i padri cattolici imposero alle donne che frequentavano la missione di distinguersi da quelle protestanti nell'abbigliamento e nell'acconciatura; la *robe mission* doveva avere un taglio leggermente diverso, ma erano soprattutto i capelli a differenziarle: le cattoliche avrebbero dovuto portarli corti, reintroducendo così una pratica preesistente. Paradossalmente però mentre la *robe-popinée* di origine esogena è oggi considerata l'abbigliamento indigeno, i capelli corti, che pure appartenevano al passato pre-europeo, sono considerati una moda occidentale, identificata con l'ordine imposto da alcuni missionari francesi e quindi vissuto come un elemento estraneo al mondo autoctono. Queste considerazioni ripropongono la distanza radicale nel modo di considerare tradizione e modernità da parte kanak e da parte occidentale.

Un esempio di questa complessità si può ricavare anche dalla corrispondenza di Eugénie Péter, missionaria laica svizzera della Chiesa evangelica, che visse a Lifu dagli anni '20 sino al secondo dopoguerra. In una lettera ai familiari raccontava come le donne di Lifu fossero tutte vestite nello stesso modo, uno stile che non le piaceva e che attribuiva all'influenza di Emma Hadfield. La missionaria svizzera avrebbe preferito dei kimono, che considerava più semplici, più economici e più facili da confezionare, ma dispiaciuta commentava che 'non c'è nulla da fare', le donne di Lifu non erano assolutamente interessate a cambiare stile (lettera del 2 agosto 1923).

Quest'adesione a un certo stile di abbigliamento persiste anche negli anni Novanta. Esse continuano a considerare la *robe popinée* o *robe mission* l'abbigliamento appropriato in determinate circostanze. Tuttavia, pur rimanendo invariato lo stile, vi sono mode che di anno in anno introducono cambiamenti e innovazioni: tessuti con nuovi disegni, bordi con o senza pizzo, maniche con rifiniture diverse. E questo sottolinea nuovamente la flessibilità del loro concetto di tradizione. Quando le donne si recano nei giardini a coltivare si vestono come capita; se in queste occasioni indossano una *robe mission* la indossano con l'abbottonatura sul davanti per facilitare i movimenti. Lo stesso dicasi per le donne che allattano.

Il senso di pudore infatti riguarda soprattutto l'area genitale, nel caso del

seno non è così forte. Di solito è coperto, ma una donna che allatta lo fa alla presenza di altre. Anche nel fare il bagno in mare e nel nuotare le donne rimangono vestite. Vi è comunque una differenza generazionale: le anziane a casa propria a



volte girano coperte solo dalla vita in giù, mentre una donna più giovane mi raccontava di trovarsi a disagio in simili circostanze. Pure nelle situazioni tra sole donne o in ospedale le anziane mostrano un atteggiamento più rilassato.

Ma l'abbigliamento può costituire al tempo stesso un elemento che enfatizza l'unità o la differenza. A conclusione dell'Assemblea generale che festeggiava i vent'anni di attività di 'Souriant Village Mélanésien', organizzazione-ombrello dei gruppi di donne kanak cattoliche, svoltasi nel febbraio del 1992 a Drueulu, fu organizzata una marcia attraverso il villaggio che vide sfilare le 200 partecipanti in *robe-mission*. Ciascun gruppo locale, tuttavia, poteva essere identificato dal modello e dai colori del tessuto dell'abito indossato. La versatilità della *robe popinée* è tale da venir utilizzata anche come divisa dalle giocatrici di cricket: da un lato essa si identifica con lo sport più diffuso tra le donne indigene (mentre per gli uomini è il calcio), dall'altro i suoi colori permettono di distinguere le due squadre in campo.

VECCHI E NUOVI CLICHÉ

Pur trattandosi di una pratica importata, il senso di indossare la *robe* è stato ribaltato; non è considerato come qualcosa di esogeno, un modo per addomesticare

l'esotico e ridurlo a normalità, ma come qualcosa che appartiene al mondo autoctono. Prodotto in loco, oggi esso viene considerato come elemento di identità che può essere allo stesso tempo locale e nazionale, a seconda dei contesti e a seconda delle strategie adottate. Sono trascorsi oltre duecento anni dalle spedizioni di James Cook nei 'Mari del Sud' ma il motivo che spinge alla ricerca

dell'alterità fondamentale non è mutato. Infatti le prospettive pseudo-innovative continuano a porre al centro se stesse, senza una radicale critica e rimessa in discussione del concetto stesso di cultura. L'occidente pretende ancora di imporre il proprio punto di vista; dopo aver fatto di questi uomini e di queste donne dei cliché, averli rappresentati come indomiti, irrazionali selvaggi, oggi

li ripropone in veste 'new age' rivalorizzando proprio quei tratti maggiormente deprecati e biasimati, ponendoli come modello ideale da imitare e non più da neutralizzare culturalmente. E il corpo è uno dei luoghi deputati a questa rivisitazione.

Bibliografia

Hadfield, E.

1920 *Among the natives of the Loyalty Group*. London: Macmillan.

Jolly, M.

1992 'Ill-natured Comparisons?': Racism and Relativism in European Representations of ni-Vanuatu from Cook's Second Voyage, *History and Anthropology* 5(3-4):331-64.

Péter, E.

1923-1951 corrispondenza personale, PMB 1011

Thomas, N.

1989 Origins and significance of the Melanesia/Polynesia division. *Current Anthropology* 30(1):27-41.

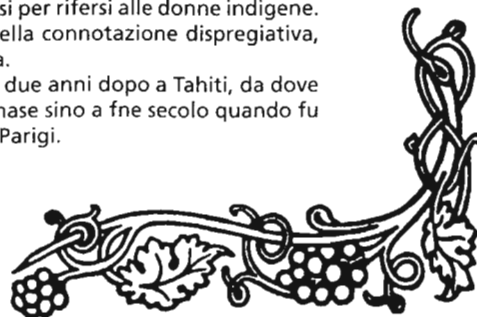
Note

¹ Rappresentazioni che inoltre erano asimmetriche nella presentazione dei due sessi (Jolly 1992).

² Per un riesame critico di questa distinzione, si veda Thomas 1989.

³ *Popinée* nel passato veniva utilizzato dai coloni francesi per riferirsi alle donne indigene. Oggi le donne di Lifu usano lo stesso termine, privo della connotazione dispregiativa, per riferirsi al loro capo d'abbigliamento per eccellenza.

⁴ La LMS fu fondata nel 1795 e iniziò la propria attività due anni dopo a Tahiti, da dove proseguì verso ovest approdando a Lifu nel 1842. Vi rimase sino a fine secolo quando fu rimpiazzata dalla Società delle Missioni Evangeliche di Parigi.





Giuditta Lo Russo, Ricercatrice presso la cattedra di Antropologia Sociale dell'Università "La Sapienza", Roma, è autrice fra l'altro dei libri *Dove va la Psichiatria?*, Feltrinelli, Milano, 1980 e *Uomini e padri. L'oscura questione maschile*, Borla, Roma, 1995.

Il corpo tra mistero e consapevolezza

« Bastava la Tua corposità a opprimermi...ricordo che spesso ci spogliavamo nella stessa cabina. Io magro, sottile, esile. Tu vigoroso, grande, grosso. Già in cabina facevo compassione a me stesso...Quando poi si usciva fuori in mezzo alla gente, io condotto per mano, uno scheletrino incespicante a piedi nudi sul tavolato,... Era meglio quando a volte Ti spogliavi Tu per primo ed io potevo indugiare in cabina e rinviare la vergogna della comparsa in pubblico... Ti ero grato perché non mostravi di accorgerti della mia angoscia ed ero orgoglioso del corpo di mio padre...» (F. Kafka, *Lettera al padre, Il Saggiatore, Milano, 1972*)

Il bambino cresce e le cose non vanno meglio per l'adolescente. "Assécondavo gli abiti brutti anche con il mio comportamento, camminavo con la schiena curva, con le spalle sbilenche, con braccia e mani impacciate; avevo paura degli specchi, perché mi mostravano in una bruttezza inevitabile". Il giovane Kafka si rifugia nel mondo della scrittura, in cui sembra trovare un degno risarcimento a tanto disastro, finché un giorno "faceva caldo era bel tempo, tutto in ordine, tranne la mia testa, sputai qualcosa di rosso. Strano ed interessante, vero? Guardai un momento e non ci pensai più. Poi avvenne più spesso e, in genere, quando volevo sputare, creavo il rosso a mio piacimento e allora non fu più interessante, ma noioso e di nuovo non ci pensai più" (*Diari, in "Opere complete", Mondadori Milano 1985*). Scrive, scrive, scrive sempre più freneticamente. Ma intanto incomincia il tunnel dei sanatori. C'è anche una giovane donna, Dora, che si è innamorata di lui e l'assiste amorevolmente. Alla fine

Franz si sottrae anche alle sue cure, ha paura di infettarla. Negli ultimi giorni rifiuta persino la visita dei genitori "non sono bello, presentabile". Ma quando Dora e l'amico Klopstock giungono davanti alla salma, costui riferisce che "Franz è bello come un busto di marmo, il volto è regale, come di antichissima stirpe" (W. Mauro *Il peso di Anchise, Frassinelli, Roma 1997*).

Questa la vicenda corporea di uno dei grandi della letteratura del nostro secolo. Difficilmente compare nelle storie letterarie del novecento. Eppure è lecito affermare che se Franz Kafka avesse avuto un rapporto diverso con il suo corpo, la fragilità e la prestanta, la bellezza fisica e la bruttezza, la salute e la malattia, non ci avrebbe lasciato i libri che ci ha lasciato, o quei libri sarebbero stati diversi.

LA SPIRITUALITÀ OCCIDENTALE E L'ABBANDONO DEL CORPO

La nostra cultura ci ha abituati a tener separati i fatti del corpo da quelli dello spirito ed a considerare la "contingenza carnale" qualcosa di cui non vorremmo occuparci. La svalutazione del corpo (tomba dell'anima secondo il mito Platonico) ci viene molto più dall'intellettualismo greco che dalla tradizione giudaico-cristiana. L'antropologia biblica non conosce il dualismo di anima e corpo. Esso si affermerà successivamente nelle prime comunità cristiane per la progressiva influenza delle minoranze elleniche, già presenti nel tardo giudaismo, e soprattutto per l'apporto della patristica greca nell'elaborazione dottrinale del nascente cristianesimo. L'uomo biblico fa esperienza della divinità nel proprio

corpo, che, prima ancora di qualunque tempio e scrittura, è il luogo in cui viene sancito, attraverso la circoncisione, il rapporto con Jahweh. La fede ebraica è del tutto disinteressata ad una possibile sopravvivenza dell'anima il cui termine *nefesh*, ben lontano dal significare una realtà metafisica, non indica altro che l'energia vitale che trasforma la materia inanimata in corpo umano.

Né si può dire che la realtà corporea sia svalutata nell'originario messaggio cristiano, se viene proposto un Dio che "si è fatto carne", un Messia che offre il suo corpo nel sacrificio della croce. Tutt'altro che sottovalutato il corpo nell'iconografia cattolica in cui l'immagine più importante è appunto quella del corpo crocifisso e, seconda per importanza, la madre con il bambino. E ancora nel sacramento dell'eucarestia non è detto "questo è il mio spirito", o "questo è il mio amore", ma "questo è il mio corpo".

Quello che si può invece affermare è che la spiritualità occidentale ha abbandonato il corpo. La sottovalutazione del corpo, quando non addirittura svalutazione o avversione per esso, ha radici profonde e giunge fino al nostro secolo. E' rintracciabile, salvo eccezioni, anche nelle espressioni femminili di tale spiritualità. Si pensi al ruolo del tutto marginale del corpo nella ricerca spirituale di Simone Weil: esso resta zona opaca, inessenziale, inesplorata e alla fine svalutata. Ma proprio la stessa S.Weil, restia a calarsi nella realtà corporea quanto abile nell'attraversare vasti territori dello spirito, quando incontra la tradizione orientale e in particolare le *Upanisad*, non può non restare colpita dal grande tema dell'identità di *Atman e Brahman*, e dalla conseguente possibilità, così da lei stessa sottolineata, di "armonizzare il corpo con il ritmo dell'universo".

LA SPIRITUALITÀ ORIENTALE

La spiritualità orientale, a differenza di quella occidentale, non si separa dal corpo, ma lo coinvolge pienamente nel percorso contemplativo. L'insegnamento prezioso che ci viene dalle tradizioni asiatiche, dallo zen e dallo yoga in particolare, è come è stato spesso sottolineato, proprio la "totale presenzialità di mente e corpo". In queste tradizioni la contemplazione coincide con la pratica meditativa. A differenza di quanto l'uso corrente del termine lascerebbe pensare, la

meditazione consiste innanzitutto nell'essere totalmente calati nel corpo, senza aggiungere pensieri. L'ancoraggio al corpo ha il preciso scopo di frenare la proliferazione mentale, cioè la continua tendenza a scivolare in un mondo separato, il mondo dei pensieri. Dunque, calarsi nel corpo per disidentificarsi anche dal corpo e diventare più aperti, spaziosi, capaci di andare oltre la separazione fra ciò che è racchiuso entro i confini della pelle e la realtà esterna.

Il pensiero orientale è sempre consapevole del vizio di fondo insito in ogni forma di dualismo, pertanto è innanzitutto rivolto ad evidenziare i vari livelli in cui la mente produce quella distorsione ottica che allontana dalla comprensione dell'Unità. Uno degli aspetti fondamentali della pratica meditativa buddhista consiste nel comprendere i modi della creazione della nostra percezione dualistica. "Perché la nostra mente crea un orientamento che genera frammentazione e separazione? Perché stabilendo distinzioni e separazioni ci confiniamo in una prigione di dualità?" (J. Goldstein e J. Kornfield, *Il cuore della saggezza*, Ubaldini, Roma 1988). Le seguenti osservazioni sembrano scritte in perfetto linguaggio buddhista, ma sono di A. Einstein: "l'essere umano è parte di un tutto che noi chiamiamo universo egli vive se stesso come qualcosa di separato dal resto, una sorta di illusione ottica della coscienza. Questa illusione è per noi come una prigione...Il nostro compito deve essere quello di liberarci da questa prigione allargando il perimetro della compassione fino ad abbracciare tutte le creature viventi e l'intera natura nella sua bellezza". Ogni volta che creiamo dualismi e separazioni, nota H. Benoit, operiamo "uno strappo nel tessuto privo di cuciture dell'universo". (H. Benoit, *La doctrine Suprême*, La Colombe, Paris, 1951). Una delle separazioni che senza dubbio ha portato più danno e lacerazioni nella nostra cultura, e di conseguenza nelle nostre vite di donne e uomini, è senz'altro il dualismo di corpo e spirito. Non può esserci dunque riabilitazione del corpo se non si incomincia innanzitutto a ricucire lo strappo di fondo, la spaccatura, che contrappone il corpo allo spirito e ne fa una realtà separata e svalutata.

FREUD, NIETZSCHE E IL BUDDHISMO

Nella nostra cultura il tentativo più

rilevante di riabilitare il corpo e restituirgli tutta la sua centralità è quello compiuto da Freud. Le stesse problematiche religiose e filosofiche sono da lui ricondotte alle concrete radici corporee "il fine della psicoanalisi è quello di restituire l'anima al corpo, di restituirci a noi stessi, e di eliminare così la condizione umana di alienazione da sé". Ma, nota ancora N. Brown, "quel che la psicoanalisi ortodossa ha fatto in realtà è stato di riproporre col suo nuovo gergo il dualismo di anima e corpo, ipostatizzando l'Io in un'essenza sostanziale che continua a dare battaglia all'Es... Sostanzializzando l'Io, la psicoanalisi ortodossa segue le orme di Freud, che ha paragonato il rapporto tra lo ed Es a quello tra il cavaliere e il suo cavallo, metafora che risale al Fedro di Platone e che perpetua il dualismo platonico" (N. O. Brown, *La vita contro la morte: il significato psicoanalitico della storia*, Adelphi, Milano 1964).

Il nostro sembra essere dunque un mondo irrimediabilmente dualistico. Trapiantato in questa cultura della separazione, anche quel gioiello dell'Oriente che è lo Yoga, armonia inscindibile di corpo e spirito, rischia di ridursi ad una ginnastica da palestra. Non mancano tuttavia anche nel mondo occidentale, voci, più o meno isolate, che si sono ribellate al tradizionale dualismo: "ma l'uomo desto e cosciente dice: io sono corpo e null'altro all'infuori di ciò e l'anima è solo una parola per qualcosa del corpo" (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra I*). Così ancora Nietzsche si rivolge agli "sprezzatori del corpo": "Vi è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore sapienza. E chi sa mai perché il tuo corpo ha bisogno della tua migliore sapienza?" (ivi). Non è ben chiaro che cosa Nietzsche intenda qui per ragione, senz'altro qualcosa di intelligente e positivo. Anzi, contrapporre l'intelligenza del corpo alla "sapienza", è lecito forse affermare che c'è una vera sapienza che ci viene dal corpo. *Se non lo separiamo da noi il corpo è il nostro maestro*. Ci separiamo dal nostro corpo ogni volta che non amiamo il corpo che abbiamo e inseguiamo modelli e stereotipi imposti, più o meno irraggiungibili. Non separarsi dal proprio corpo comporta anche e innanzitutto accettare di avere un corpo che si ammala, un corpo che invecchia

un corpo che muore. In un bel libro da poco tradotto in italiano (S. Levine, *Chi muore?*, Coop, *Sensibili alle foglie*, Roma, 98) ho sottolineato questa frase "l'accettazione è magica"; La ripeteva Paul nella fase finale della sua battaglia contro il morbo di Hodgkin. Paul non ha conosciuto vecchiaia, è morto a 31 anni. L'autore, che gli è stato vicino negli ultimi mesi di vita, riporta alcuni brani del suo diario scritto appunto in quei terribili ultimi mesi: "E' strano essere tanto spaventati dentro il proprio corpo e tuttavia riuscire a sopportarlo con calma paziente aspettando... quando si soffre, il tempo passa più lento. Andrebbe tutto bene se non mi sentissi così male ... è importante imparare che non è mai così necessario affrettarsi a inghiottire una pasticca di analgesico... mi sentivo in qualche modo riposato, ma ho ricominciato a sentire la paura attanagliarmi la pancia... il mio futuro è incerto anche da qui ad un'ora. Ho paura del dolore, specie di quello straziante che non molla. Ho paura dei sentimenti di irrealtà che provo. Ho paura di svegliarmi in preda all'amnesia. Ho paura che non sarò mai capace di risvegliarmi del tutto. Ho paura dell'impotenza totale. Ho paura della prossima volta che andrò di corpo. Ho paura di quel che mi succederà. Ho paura perché non so quel che succederà.. Ho paura perché non controllo più la mia vita. Ora sono impotente ed incapace di fare qualsiasi cosa, tranne amare e tenere il cuore aperto". Sono annotazioni che riflettono l'alternarsi di momenti di accettazione, in cui la mente si acquieta, e momenti di panico, sempre però sostenuti dalla capacità di lavorare con il dolore fisico e di restare vigile, osservando e annotando quanto succede. Sembra che una crescente apertura e fiducia di fronte alla morte possa venire proprio dall'aver imparato a contemplare la degenerazione del corpo. L'attenzione vigile ai processi corporei insegna innanzitutto la grande immutabile legge dell'impermanenza e della caducità. Per questo la consapevolezza del corpo costituisce un aspetto fondamentale di molte pratiche spirituali. Questi alcuni brani degli insegnamenti di un maestro buddhista, di tradizione Theravada, ad un'anziana laica in punto di morte: "Questa massa di carne che giace nel letto e va verso il proprio declino, è la realtà, *saccadhamma*. Buddha ha insegnato a osservare il corpo, contemplarlo, e accettar-



ne la natura... essendo nato, diventa vecchio e debole ed infine muore. Sei ora faccia a faccia con questa realtà. Considera il corpo con saggezza, comprendilo.... avresti voluto che fosse diverso? Non c'è niente di sbagliato nel modo di essere del corpo. La sofferenza è causata dal tuo modo errato di pensare... le condizioni non ci appartengono, seguono le leggi della loro natura. Il corpo è in un certo modo e non puoi farci nulla... Considera i tuoi capelli, da giovane erano folti e neri, adesso sono deboli, la vista è confusa. Quando gli organi hanno fatto il proprio lavoro se ne vanno.. e i denti? da bambina erano sani e forti adesso sono traballanti. Tutto se ne sta andando.... non preoccupartene, non è la tua vera casa, è soltanto un rifugio temporaneo. Sei venuta in questo mondo, contempane la natura: tutto qui va verso la sua cessazione... appena c'è nascita c'è anche morte, nascita e morte sono una sola cosa" (Ajahn Chah "La nostra vera casa", in *Paramita - quaderni di Buddismo*, Roma, 1990).

Anche nell'era della scienza e della tecnica il corpo continua ad essere un grande mistero. *Birth, and copulation and death! That's all, that's all, that's all* (T.S. Eliot, *Fragmente of an agon*, in *La terra desolata*). Sì... questo è tutto, ma è un grande mistero e succede nel corpo. Ancora oggi non possiamo non ripetere con Rilke "non conosciamo il nostro corpo più di quanto conosciamo la natura" o con Eraclito "L'armonia nascosta è più forte di quella manifesta" per cui "il corpo diventa un fatto spirituale" (Rilke) E' proprio nel forte senso del suo mistero che risiedeva il rispetto per la sacralità del corpo, oggi andata perduta. Contrasta la dimensione sacrale dell'esistenza il mito della scienza e della tecnica, con la conseguente specializzazione e parcellizzazione dei saperi, che sempre più allontana dalla percezione della totalità, confinandoci in una realtà frammentata "in un ambito angustissimo di problemi risolvibili" "La tecnica concepisce il mon-

do come dominabile, l'idea di dominio inaugura una visione del mondo e come tale è mito" (S. Natoli, *L'esperienza del dolore*, Feltrinelli, Milano, 1988). Il corpo diventa terreno privilegiato di sfide tecnologiche inquietanti. Il desiderio di onnipotenza si accanisce in particolare proprio nella sfera della nascita, manipolata dall'ingegneria genetica e in quella della morte, che può essere differita al di là dei limiti del buon senso e della decenza.

L'IMMAGINE MASCHILE DEL CORPO DELLE DONNE

Se oggi un ostacolo a sentire il corpo come "fatto spirituale" è rappresentato dal dilagare del mito scientifico e tecnologico, in passato questo ostacolo poteva venire dalle stesse tradizioni spirituali. Quando si tratti del corpo femminile bisogna riconoscere che la sua dissacrazione¹ attraversa la spiritualità occidentale come quella orientale (qui fa eccezione la via tantrica). Circola in ambienti buddhisti questa triste storia: due monaci, lungo il loro cammino, si trovano a dover attraversare un piccolo fiume. Li incontrano una donna che è in difficoltà nel compiere l'attraversamento. Allora uno di loro la prende sulle braccia e la trasporta sull'altra riva. Il suo compagno, scandalizzato, lo rimprovera, "Ma come! Tu hai preso una donna tra le braccia ..!" L'altro risponde "io l'ho solo trasportata sull'altra riva e l'ho lasciata lì, Tu invece ce l'hai ancora in testa". Sia che venga solo trasportato e subito scariato come un sacco di spazzatura dal più bravo, sia che continui a turbare i pensieri di quell'altro, il corpo della donna è in ogni caso sentito come qualcosa di impuro e contaminante, ostacolo, se non vero pericolo per il cammino spirituale. Ma dove sta il fattore inquinante se non nella mente di quei due, così alacrememente impegnati nel cammino della purificazione mentale? Da che cosa si devono difendere? Probabilmente la donna non aveva proprio intenzione di

sedurre nessuno. Forse avrebbe solo voluto fare un pezzo di cammino con loro, ma è subito scaricata e allontanata come pericolosa seduttrice. Lo stesso gioco della seduzione, se lasciato ai corpi, è del tutto innocente. I corpi sono sempre puri e sacri. E' la mente che inquina e dissacra, sviluppando avversione. Senza questa avversione di fondo anche il luogo più malfamato può diventare luogo di meditazione. Così L. Darrell descrive il quartiere delle prostitute di Alessandria d'Egitto: "Per tutta la lunghezza della strada strettissima erano allineati i casotti variopinti delle prostitute, i cui invitanti corpi marmorei stavano pudicamente in posa davanti alle loro case di bambola come davanti ad un santuario (...), mentre le stavo oltrepassando si misero a sussurrare, non voci umane che chiedevano denaro, ma dolci proferte seducenti di colombe, voci quiete che riempivano la strada di una calma da chiostro. Non era sesso che offrivano nella loro monotona reclusione tra quelle luci gialle, ma, simili ai veri alessandrini la profonda dimenticanza della nascita, raddolcita da piaceri sensuali consumati senza avversione" (Lawrence Durrell, *Justine*, Einaudi, Torino 1982).

Note

¹ Le molteplici espressioni dell'avversione verso il corpo femminile sono state diffusamente evidenziate. Il contributo a mio avviso più valido e convincente per capirne le ragioni profonde, radicate nel mondo dell'infanzia, resta quello di Dorothy Dinnerstein, il cui libro non è purtroppo tradotto in italiano. V. in particolare il capitolo *La sporca Dea*, (*The Mermaid and the Minotaur*, Harper and Row, New York, 1976).



Culture del corpo

Vanna Iori, ricercatrice e formatrice, fa parte della redazione di "Adulità" e di "Enciclopedia". È autrice fra l'altro del volume "Lo spazio vissuto", La Nuova Italia, Firenze 1996.

Dall'altra all'uno

Educare gli uomini al rapporto col femminile

RI-CONOSCERE LE DONNE

"Bisogna essere duri senza mai perdere la tenerezza": è la scritta rosa del nuovo poster di Che Guevara. Il modello forte è stato sostituito: il "Che" dallo sguardo duro e pensoso, i colori nero e rosso, la scritta decisa. Il nuovo "Che" è sorridente, i colori sono bianco e grigio e quella frase rispecchia le nuove esitazioni, le mediazioni, anche le nuove consapevolezza dell'identità maschile: la tenerezza può essere virile.

Togliendo il velo che copre tutte le fragili armature a sostegno di un'immagine di sé inautentica e pesante si può scoprire che un numero crescente di uomini ha deciso coraggiosamente di ripensare e ricostruire la propria identità al di fuori dei ruoli patriarcali. Razionalità e fierezza dell'appartenenza al genere maschile non hanno consentito di leggere nelle pieghe delle proprie insicurezze, delle angosce, dei desideri. Soprattutto non consentono di mettersi in discussione, di inventare nuovi pensieri, comportamenti, valori e nuove modalità di relazione con l'altro sesso: *le donne*.

Le nostre diverse storie di vita si sono costruite su modelli che ci sono stati offerti in quanto maschi ed in quanto femmine. Erano modelli incomunicanti che una generazione di donne e di uomini ha cercato di modificare, come ha potuto, con i propri strumenti, con la propria esistenza. Ora la differenza di genere sta lentamente divenendo percorso di pensiero anche per il maschile¹.

E' forse giunto un tempo dei cambiamenti, in cui è possibile "se non congiungersi, almeno scrutarsi e riflettere sulle rispettive metà e molteplicità" e incontrarsi in "quella terra di nessuno ai cui lati contrapposti la donna e l'uomo sono spettatori di qualche cosa che li include e li esclude"². La consapevolezza della differenza e l'attenzione all'alterità comporta l'educazione al pensiero di quell'alterità pros-

sima eppure spesso così remota che è, per i maschi, il femminile in sé stessi e fuori di sé.

Queste note sparse sono espressione della parzialità e della soggettività ("singolare femminile") e si rivolgono a uomini consapevoli della propria parzialità, che hanno rifiutato il modello "logica-fierezza-audacia", ammettono le loro incertezze e desiderano incontrare e *ri-conoscere* le donne e il femminile. Primariamente *riconoscere* nel senso di "sapere chi esse hanno imparato di/ad essere". Ma anche nel senso di "conoscerle nuovamente" e "pensarle diversamente" da come vengono rappresentate nei luoghi comuni dell'antico "malinteso" tra i sessi.

Perché le donne possano *parlare del femminile agli uomini* sono necessarie alcune condizioni ed un'autenticità che sappia deporre le maschere e le armature per assumere piuttosto l'ironia e l'autoironia (unica salvezza da un greve percorso didascalico).

Prima di tutto occorre che le donne abbiano imparato a conoscere sé stesse, a costruire pensiero di sé ed a *dirsi con parole di donne*, nella fedeltà della propria appartenenza di genere³. Secondariamente occorre che *anche gli uomini sappiano pensarsi e dirsi nella consapevolezza della propria differenza e parzialità*, rinunciando finalmente al neutro ed all'oggettività della terza persona.

Solo a queste condizioni *le donne e gli uomini possono parlarsi e ascoltarsi*⁴ da un tu ad un altro tu, in una differenza meno asimmetrica, senza l'indifferenza o la ferocia che ha caratterizzato i rapporti di contrapposizione o separatezza.

E in questo nuovo ascolto della differenza nasce per gli uomini la possibilità di *un nuovo pensiero sul femminile*.

Si tratta perciò di un discorso sottile come un filo, che può spezzarsi ad ogni istante sotto le forbici di donne e di uo-

mini, e tuttavia presuppone "un'audizione del proprio contrario non più come rivale ma come con-corrente: che ci *corre* accanto e *segue* la corrente con noi"⁵.

DALL'ALTRA ALL'UNO: PARTIRE DALL'ALTERITÀ FEMMINILE

Il pensiero dell'alterità sessuale è avvenuto in modi e tempi diversi per uomini e donne. Se le donne hanno riflettuto e scritto sulla differenza di genere nella educazione e trasmissione dei saperi, non altrettanto (non contemporaneamente) è avvenuto nell'ambito del maschile. Ponendo sé stessi come norma, gli uomini non hanno elaborato la differenza. Hanno attraversato il millenario tempo del dominio, del rispecchiamento, della certezza della propria "norma". Le donne hanno intrapreso un cammino tortuoso, passato dalla subordinazione all'emancipazione, e ramificato poi attraverso diverse prassi e pensieri: la rivendicazione, l'uguaglianza, le pari opportunità, la differenza, la separatezza, la complementarità, la neutralità, l'androginia, e numerose altre elaborazioni di sé e dell'altro.

Sottraendoci ad una logica *androcentrica* dove *l'uno* è sempre il maschile, *l'altro* è sempre il femminile, il pensiero della differenza non riguarda più solo le donne ma, specularmente, ha condotto anche alcuni uomini ad interrogarsi sulla propria identità: tra persistenze e inadeguatezze dei modelli patriarcali.

E ciò che resta in gran parte da pensare e da dirsi, *tra donne e uomini*⁶ è proprio questo *essere diversi*, attraverso uno scambio di comunicazione che non si muova più soltanto "dall'uno all'altra" (ovvero dalla norma all'alterità, secondo la direzione tradizionale dei saperi) ma ora più che mai "dall'altra all'uno", nel senso che sono gli uomini ad avere da *imparare dalle donne* nella educazione del loro pensiero sul femminile.

Si tratta di una riflessione per molti aspetti inusuale, poiché un pensiero antico e consolidato, *maschilinare*, ha "detto" le donne per secoli con la sicurezza del potere e la presunzione dell'oggettività: dalla medicina, alla sociologia, alla psicologia, alla religione, alla filosofia. Le donne sono state inoltre "narrate" attraverso personaggi femminili che uomini hanno creato, addentrandosi (con la bussola del rispecchiamento o della complicità) nei mondi dell'*alterità femminile*. Ne sono nate figure "infedeli" alla genealogia (perché concepite da mente maschile), hanno tuttavia fornito elementi alla identità femminile: da Antigone a Medea, da Cassandra a Emma Bovary, da Marguerite

Gautier ad Anna Karenina, a Nora, a Filumena Marturano... Gli uomini non hanno mai esitato a raccontare le donne, raccontando in tal modo anche il *pensiero maschile sul femminile*, anche quello che è dentro di loro: quel femminile che costituiva una minaccia, in un certo senso anche una debolezza per il maschile. Le figure femminili create dagli uomini sono infatti pericolose, pericolanti, e soprattutto perdenti: le protagoniste femminili della letteratura, del teatro, del melodramma sono sempre delle sconfitte.

A margine, non va dimenticato che, al contrario, le donne sono ancora condizionate, nel raccontare i maschi, dalle difficoltà di invadere mondi inesplorati e inviolabili. Raramente le narratrici si sono addentrate in personaggi maschili: lo ha fatto mirabilmente Marguerite Yourcenar con *Adriano* e con *Zenone (L'Opera al nero)*; si è calata in protagonisti uomini, "osando" dare pensieri e parole al maschile.

Le donne hanno avuto bisogno, negli anni passati, di incontrarsi *tra sole donne* per poter dire *io*. Un *io* che veniva dalla storia comune. E per potere parlare di sé stesse non nell'estraneità di una lingua maschile, ma con lingua femminile. I percorsi di autocoscienza le hanno aiutate a pensarsi ed a *dirsi* con parole fedeli al genere, e hanno fatto scoprire la letteratura delle donne che, raccontandosi, hanno raccontato una sconosciuta molteplicità femminile..

Ora possono essere le donne a parlare di sé stesse *agli uomini con autorevolezza ed autenticità*, affinché il pensiero maschile sul femminile non resti incagliato sullo sgomento del "mistero" o sulla sicumera di una vecchia mascolinità.

TANTO GENTILE E TANTO ONESTA PARE...

Appare? Sembra? Pare? Paaare! Mentre invece... Che cosa pensano gli uomini delle donne? Che cosa conoscono (o almeno pensano di conoscere) di loro?

E' difficile per gli uomini *elaborare un pensiero sulle donne*. Essi hanno da sempre ascoltato assai poco il femminile. Fanno una grande fatica a parlare di donne sfuggendo ai luoghi comuni del come "Si" parla di donne, alla dissimulazione, alla finzione, alla maschera o al *rispecchiamento di sé*.

La prima difficoltà nell'educazione al sapere sul femminile è proprio in questo ancestrale rispecchiamento dell'io maschile che impedisce di attribuire alle donne una esistenza propria, e di riconoscere che non c'è vero *io* senza un *tu*.

Ma chi insegna agli uomini questo "tu" dell'alterità sessuale? All'origine del pensiero sul femminile vi è generalmente *una madre*. Con tutte le ben note ambiguità di un tale mentore.

L'educazione del pensiero sul femminile è legata sempre ad una donna alleata, una donna specchio, una donna complice che incarna tutti i volti del femminile. Albert Cohen, descrivendo il suo rapporto con la madre, la sola che tutto dà, che tutto giustifica, mostra fino a dove si può spingere la complicità materna verso il maschio e la commossa soddisfazione che questi prova compiacendosi: "Compunta nel suo domestico sacerdozio, soddisfatta del suo povero piccolo decoroso destino di solitudine, ornata unicamente di suo marito e di suo figlio di cui era la serva e la custode"⁷. *Serva e custode*: questa è la rappresentazione di sé-donna che, in un gioco di specchi (deformanti), le madri hanno trasmesso per generazioni ai figli maschi. Nè si può ignorare che ancora molte donne, anche giovani, hanno adottato il modello di complice e alleata del "proprio" maschio contro tutte le insidie delle altre donne-rivali, rispondendo alle sue aspettative di premurosità e servizievolezza e fornendogli i giudizi più duri sul femminile.

"Così l'hanno vista i suoi figli: la Madre nel patriarcato: dominatrice, erotica, castrante, dolente, colpevolizzata e colpevolizzante; volto di marmo, ampio seno, una caverna avida; tra le gambe serpenti, erbe palustri o denti; sul suo grembo un bambino indifeso"⁸. Nonostante questi archetipi siano ancora presenti nell'educazione maschile, gli uomini oggi sembrano mostrare sempre più interesse, stima ed ammirazione per le donne, ma anche un certo timore legato soprattutto alla corporeità. La paura della nuova libertà sessuale delle donne fa emergere la consapevolezza della mancanza di un percorso attraverso cui gli uomini abbiano rinnovato il loro pensiero sulle donne.

Molto spesso niente e nessuno ha insegnato agli uomini a mettere in discussione la costruzione dei loro pensieri sul femminile. Padri assenti, zitti, distratti, autocentrati: questi, ancora, i modelli per i giovani maschi. Nella maggior parte dei casi nessuno fornisce loro alcuna educazione sessuale nè sentimentale. Le famiglie, quelle più attente, si limitano a metterli in guardia dai rischi connessi alla sessualità: gravidanze e malattie. Tutto qui. Nessuno si preoccupa di educare i maschi al rapporto con il femminile. Non il corpo. Men che meno i sentimenti.

CHI INSEGNA AI MASCHI LA TENEREZZA?

Una seconda difficoltà per i maschi è riconoscere *in sé stessi* il femminile senza reprimerlo come una minaccia o una vergogna, ma dandogli voce come elemento che concorre alla costruzione della nuova e "multiforme" virilità. "Imparando non solo a conoscere e a riconoscere, non solo a valutare e ad apprezzare, ma anche ad esprimere e a manifestare la nostra identità multiforme, avvicinandoci dunque a noi stessi, alle incongruenze, ai conflitti, alle paure che animano la parte più nascosta della nostra vita interiore, potremo forse avvicinarci meglio sia agli altri che alle altre, alle donne. Noi uomini non saremo più prigionieri della corazza virile che per tanto tempo abbiamo indossato, quando anche le nostre lacrime potranno essere considerate una prova di forza anziché una prova di debolezza"⁹. Una nuova educazione può consentire di non disperdere le virtù ritenute femminili (la *teneratezza* del nuovo "Che", appunto), poichè esse si addicono anche al maschile. Ai bambini ed ai ragazzi, tuttavia, si insegna ancora, da parte degli educatori e *delle educatrici*, dei padri e *delle madri*, a reprimere emotività ed affettività ed a rafforzare il riconoscimento *pubblico* della forza fisica, del *dominio*, dal *potere* sociale, della competitività nel lavoro. Gli uomini spesso hanno scarsa consapevolezza di sé dal punto di vista affettivo, raramente sono capaci di entrare in dialogo con se stessi in dimensione di autenticità esistenziale. Nella formazione dei maschi entrano in campo leggi e divieti inviolabili imperniati sulla sindrome robotica della autonomia, della riservatezza, della ambizione, della forza e della fobia per i valori femminili¹⁰. Questa "*fobia dei valori femminili*" significa che i ragazzi sono per lo più educati al *controllo di sé*, della propria sensibilità, a sfidare gli altri e sé stessi, ad ignorare le modalità della compassione e della confidenza. Secondo una nuova visione della mascolinità, l'uomo oggi deve inventarsi un percorso di crescita: "la virilità moderna è un *work in progress*. E' troppo presto per vedere chi stiamo diventando; possiamo solo cogliere delle immagini fugaci..."¹¹. E le donne che hanno messo in discussione l'ordine patriarcale come *educano* i loro figli maschi? Come risolvono le nuove ambiguità e i nuovi contrasti? Adrienne Rich risponde: "Vogliamo che restino, nel senso più puro, figli della madre, e al tempo stesso che crescano per essere sé stessi, che scoprano nuovi modi di essere uomini mentre noi scopriamo nuovi modi di essere donne"¹².



OH ...MIO EROE!

L'immagine del femminile legata alla antica complicità e devozione è divenuta dunque sprovvista di senso; ma l'educazione del pensiero sul femminile non può rimanere nell'assenza di qualche nuovo riferimento. Gli uomini non devono ritenere che le loro nuove compagne che hanno elaborato il pensiero della differenza siano "esseri ostili di cui non si capisce cosa chiedano agli uomini, che non ascoltano, cariche solo di rivendicazioni"¹³. Le donne ascoltano, vedono, e sanno cosa chiedere agli uomini. E' importante che gli uomini conoscano questi aspetti del femminile: *i desideri, le aspettative sulla nuova virilità* da parte delle donne. E' necessario che gli uomini ricostruiscano un nuovo volto del femminile per sottrarsi al proprio disagio identitario, per predisporre ad un incontro più autentico, al di fuori di ogni maschera imposta o nostalgia dei vecchi ruoli.

Anche se non ci sono damigelle indifese e draghi da cui salvarle, ci sono qualità "eroiche" che le donne apprezzano nel maschile e vogliono difendere, incontrare, imparare. Stephen Keen invita gli uomini a cercare in sé stessi un nuovo eroe. Dove il guerriero tradizionale, crudele e aggressore, si esprimeva nelle "bravate" o nei giochi di potere, il nuovo guerriero saprà recuperare la tenerezza assieme all'audacia per aiutare e difendere, anziché opprimere, per combattere non la guerriglia della competitività ma la guerra contro la povertà, la sofferenza e l'alienazione.

E questo nuovo eroe possiede virtù tradizionali del maschile che non devono essere gettate assieme alle maschere stereotipe poiché sono fonte di arricchimento per entrambi i sessi. Per esempio il *viaggio* e l'*avventura*, patrimonio tradizionale dell'uomo (la donna restava a casa). L'uomo ha coltivato il senso di sé nello spazio, nella curiosità della scoperta, nell'*esplorazione* dell'ignoto, dove l'ignoto è anche nella quotidianità.

Anche la *comicità* e l'*umorismo*, il ridere, il far ridere, il *gioco*, la festa, l'invito al piacere creativo, la gioia della libertà nel divertimento. L'attività ludica è una delle attività fondamentali di crescita personale. Questi sono elementi più tradizionalmente propri del mondo maschile (pensiamo al clown e alla clownerie), mentre l'ironia è forse più propria del femminile. Dopo avere conquistato il diritto al lavoro le donne desiderano conquistare il diritto al gioco.

E inoltre la *naturalità*, risorsa educativa, identificabile con i caratteri della natura letteralmente "selvaggia"¹⁴, virtù che si

contrappone alle buone maniere, ai "giochi di faccia" e ad una certa *artificiosità* della comunicazione. E' questa anche collegata con la dimensione contadina dell'arricchire la propria terra. Potremmo anche chiamarla "*virtù ecologica*".

Queste ed altre nuove virtù le donne cercano nei mondi maschili rimossi o lasciati in penombra o considerati propri di pochi uomini (santi o folli).

IMPARARE DALLE DONNE

Vi è infine tutta la ricchezza dei *mondi femminili* a cui il pensiero maschile deve essere introdotto.

Non è nuovo per gli uomini imparare dalle donne. E' un'esperienza storicamente nuova cominciare ad *imparare dalle donne* con la consapevolezza di *avere da imparare* da esse, portando alla luce un pensiero sul femminile appreso dagli incontri con *donne autorevoli che hanno fatto parte dei loro processi formativi*.

Nelle donne essi possono trovare la capacità di *ascoltare ed ascoltarsi* per conoscersi nell'autenticità e dialogare con sé stessi e con gli altri. Molti uomini trasformano il dialogo in un monologo, poiché ritengono che l'ascoltare sia una forma di passività propria delle donne. Inoltre gli uomini spesso non si interessano veramente agli altri, essendo dominati dalla *fretta* che disperde ogni autentica interazione umana nell'ovvietà e nella sicurezza di sé.

Dalle donne gli uomini possono apprendere inoltre l'*umiltà* intesa nel senso più pieno e dignitoso del termine (da *humus*, la terra). La modestia è l'esatto contrario di quella competitività e di quell'arroganza che caratterizzano le modalità maschili di dominio, producendo spesso sofferenze inconfessabili e storture nei comportamenti. La donna è *nella-terra* nel senso che rinuncia a dominare la terra per integrarsi in essa, per entrare in una relazione di *con-essere* sia nel mondo che con gli altri.

I ragazzi soprattutto possono imparare a sostituire ai rituali del cameratismo, discorsi e gesti che esprimano una autentica comunicazione esistenziale fondata sulla *cura* e sulla capacità, poco esercitata dagli uomini, di *Einführung*, di mettersi nei panni dell'altro, sottraendosi al modo gerarchico di concepire i rapporti.

In un modello formativo maschile che antepone la razionalità alla saggezza, la tecnica alle sensazioni, gli uomini hanno prodotto pensieri ed azioni legate ai dati di fatto ed alle scienze di dati di fatto, alla

tecnica, al fabbricare, al manipolare e controllare. E' invece necessario che il patrimonio valoriale maschile conosca la virtù della *compassione* come una virtù che non sminuisce la mascolinità, e che richiede il *rischio* e l'impegno dell'*indignazione morale* per l'ingiustizia e dell'eroismo guerriero a difesa della esistenza e della dignità umana.

QUALCOSA DI ESTRANEO

Molte virtù gli uomini ammirano e invidiano nelle donne: innanzitutto *la decisione, il coraggio, la determinazione, l'intuizione* nelle relazioni umane, *la forza fisica...* Molte altre caratteristiche femminili sono insopportabili: sul piano delle relazioni e della comunicazione le vedono intransigenti, esigenti, possessive, vanitose. Non tollerano il loro bisogno di parole, di chiarire, di sentirsi dire e ridire le cose, il bisogno di verbalizzare i sentimenti. E quindi non sanno quanto siano insicure ancora, bisognose di conferme, incapaci di quella tranquilla autostima che tante volte ostentano o credono di possedere.

Nonostante ciò, molti aspetti delle donne, come genere e come soggetti, restano ancora sconosciuti e incomprensibili per gli uomini, qualcosa di estraneo avvolge la differenza.

Per entrare in contatto con l'alterità sessuale occorre innanzitutto avere consuetudine con i mille volti della soggettività. Ha ancora senso parlare di "le donne" e "gli uomini"? Prima di tutto siamo individui (*Io non sono "le donne"*). Non c'è pensiero di genere senza la *soggettività* che rende le donne *diverse tra loro*, l'una diversa dall'altra nel modo in cui hanno attraversato il percorso delle consapevolezze comuni e le hanno tradotte in pensiero e in vissuto, in scelte lavorative, nelle sottili e sempre precarie scelte affettive, nell'essere madri..., nelle modalità, insomma, di declinare il genere nella *storia individuale*.

Queste donne che quotidianamente e in massa ormai guidano automobili, padroneggiano computers, dirigono imprese fanno parte della quotidianità maschile; non appartengono però veramente al mondo degli uomini, sono rimaste in parte *estrane* e *straniere*. Quando gli uomini parlano con loro non possono non avvertire che in una parte della loro mente esse restano irraggiungibili: abitano i mondi maschili, ma abitano anche, con stupore degli uomini, mondi sconosciuti, zone remote dell'animo umano, dove la ragione del maschile non riesce fino in fondo a raggiungerle.



Note

1) In questi ultimi anni sono stati pubblicati svariati saggi che affrontano il tema della ridefinizione dell'identità maschile e mettono in luce le difficoltà di liberarsi da pregiudizi secolari e di costruire una nuova immagine di sé. Si segnalano:

S. KEEN, *Nel ventre dell'eroe*, Milano, Frassinelli, 1993

V.J. SEIDLER, *Riscoprire la mascolinità. Sessualità, ragione, linguaggio*, Roma, Ed. Riuniti, 1992

L. BALLABIO, *Virilità. Essere maschi tra le certezze di ieri e gli interrogativi di oggi*, Milano F. Angeli, 1991

E. BADINTER, *X Y l'identità maschile*, Milano, Longanesi, 1992

E. MONICK, *Phallos. Il maschile nel mito, nella storia, nella coscienza di oggi*, Como, Red, 1989

H. RAHNER, E. NEUMANN, A. PORTMANN, *L'uomo ricercatore e giocatore*, Como, Red, 1993

R. W. CONNELL, *Maschilità*, Milano, Feltrinelli, 1995

W. FARRELL, *Il mito del potere maschile*, Milano, Frassinelli, 1995

J. S. BOLEN, *Gli dei dentro l'uomo*, Roma, Astrolabio, 1994

2) D. DEMETRIO, *Poetare insieme memorie comuni*, in B. MAPELLI, M. PIAZZA (a cura di), *Tra donne e uomini*, Milano, Il Saggiatore, 1997, pp. 37, 41-42

3) C. GILLIGAN, *Con voce di donna*, Milano, Feltrinelli, 1987

4) Cfr. A. CAVARERO, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Milano, Feltrinelli, 1997

5) D. DEMETRIO, *Cit.*, p. 40

6) Cfr. B. MAPELLI, M. PIAZZA, *Cit.*

7) A. COHEN, *Il libro di mia madre*, 1954, Milano, Rizzoli, 1992, p. 17

8) A. RICH, *Nato di donna*, Milano, Garzanti, 1996, p. 271

9) L. BALLABIO, *Cit.*, p. 151-152

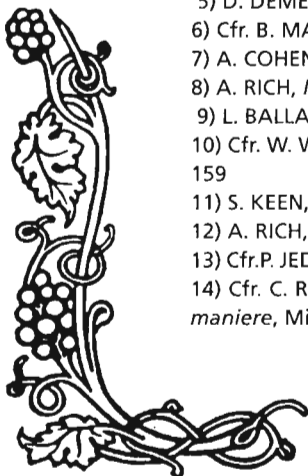
10) Cfr. W. WIECK, *Quando gli uomini imparano ad amare*, Milano, Longanesi, 1992, p. 159

11) S. KEEN, *Cit.* 1993, p. 190

12) A. RICH, *Cit.*, p. 306

13) Cfr. P. JEDLOWSKI, *La verità, vi prego, sull'amore*, in B. MAPELLI, M. PIAZZA, *Cit.*, p. 99

14) Cfr. C. RISE', *Il maschio selvatico. Ritrovare la forza dell'istinto rimosso dalle buone maniere*, Milano, Red, 1993



Culture del corpo

Giulia Valerio, psicoanalista di formazione junghiana. Vive e lavora a Verona. Socia fondatrice di Metis (centro di ricerca e formazione permanente tra varie discipline e scienze umane); docente e coordinatrice di LISTA (Libera scuola di psicologia analitica).

Il corpo: tra grazia e tenerezza

Tre donne accennano un ritmo di danza, si appoggiano lievemente l'una all'altra, una mano sulla spalla della vicina, appena posata. Hanno i capelli raccolti, cinti da una corona di foglie e fiori. Le mani libere dall'intreccio recano due rametti con bacche che ricordano il mirto. I loro corpi sono nudi, hanno appena varcato il tempo dell'adolescenza e si schiudono alla maturità morbida della forma femminile. Il loro movimento disegna una musica interna, composta, leggera, perfetta: quella al centro ci volge le spalle, le altre due sono rivolte a noi: una è di profilo, l'altra di tre quarti. Lo sguardo non si rispecchia nei nostri occhi, è intimamente assorto, quasi in ascolto. I piedi sono vicini, le teste segnano una lontananza. La misura della distanza tra loro - i corpi un poco inclinati ad arco - apre lo spazio dello sfondo, un luogo di natura sereno e fertile, che le unisce e le separa.

Sono le tre Grazie, che la lava di Pompei ha mantenuto intatte sulle pareti della Casa del Citarista. Questa immagine, che ha radici antiche, si è impressa come un'icona nella nostra storia dell'arte. Nude o velate, ornate di gioielli o di frutta e fiori, inserite in sapienti allegorie, come dal Botticelli ne *La Primavera*, o motivo ornamentale di palazzi e affreschi, scolpite nel marmo o fuse in bronzo, interpretano nei secoli la bellezza e la grazia del corpo femminile. Quando un motivo si iscrive con tanta potenza nella memoria e nella cultura, vuol dire che corrisponde ad un archetipo, ad un'immagine del profondo viva ed attiva, che in qualche modo "ri-conosciamo", ogni volta che si fa incontro.



IL CORPO E LA SOGLIA

Ma chi erano le Grazie, per gli antichi greci? Il loro culto ha origine a Orcomeno in Beozia, intorno a tre pietre cadute improvvisamente dal cielo. Il re dei Minii Eteocle iniziò a venerarle, come segni misteriosi e numinosi; nel tempo venne loro dedicato un tempio, in cui erano consacrate le immagini scolpite nella pietra. Erano "hermaia", sassi che segnano la strada ai viandanti, ritrovamento fortunato che indica allo straniero la via, promessa di accoglienza ospitale. In quella regione nacquero le feste dei Charitiesia (charis era la grazia per i Greci, Charites le Grazie), gare di musica o di danza.

Divinità dell'accoglienza, quindi, e divinità della soglia. Le Grazie passano il limite tra noto e ignoto, tra straniero e proprio, tra cielo e terra, tra

vita e morte con sovrana leggerezza, in un fluire discreto che annulla il confine e, ad un tempo, lo segnala. Sono messaggere dei vivi ai morti, in alcuni miti, ed in altri dai morti ai vivi: aiutano a risalire l'impossibile valico a chi è stato rapito nell'Oltretomba, e sanno rendere dolce ai mortali il passaggio nelle nebbie dell'aldilà, l'ingresso nel mistero.

Queste tre dee, meteore precipitate nel primo territorio greco in cui si tentò una pacifica convivenza tra due tribù rivali, i Minii e gli Eoli, divennero le ministre della bellezza del corpo. Presiedevano a tutte gli ornamenti capaci di esaltare la forma femminile, che derivano da una trasformazione sapiente degli elementi naturali: gli unguenti, i balsami, le ghirlande. Vestivano Afrodite, invincibile dea dell'amore, e la preparavano agli incontri d'amore, tessevano corone per le teste adolescenti degli iniziati, profumavano con olio divino e soave la pelle degli dèi immortali.

Di unguento si veste la pelle di chi si prepara all'amore, di chi entra nell'agone della lotta. L'olio traveste la caducità del corpo per sottolinearne la trama lucente, tessuta di essenza: lo prepara all'abbraccio, alla carezza, alla presa, al contatto, potremmo dire che lo inizia all'Altro, lo rende seducente, ammantandolo di poteri invisibili, e nello stesso tempo lo difende con una patina profumata da ciò che è effimero e troppo fuggevole.

Così si unge il corpo di chi muore, per consegnarlo all'eternità, in un estremo gesto di amore, di contatto e di addio, come se le mani volessero imbalsamarne la forma nel cuore e nella memoria. È il gesto supremo di Maddalena, la prostituta che Cristo perdona "perché ha molto amato", quando rompe sul capo di Cristo una fiala di olio preziosissimo, in un gesto di amore assoluto incomprensibile all'ambiente circostante. Nel Vangelo di Giovanni, ella profuma i piedi di Gesù e li asciuga nei lunghi capelli. Gli apostoli - Giuda soprattutto - la rimproverano per tanto spreco: si poteva donare ai poveri, quel denaro. Solo Cristo (nome che appunto significa "unto") accoglie tanta prodigalità, perché ne conosce il significato profondo: Maddalena è l'unica che lo prepara - e si prepara - alla morte, consacrando, con quel dono regale, alla vita eterna ed alla resurrezione.

Altro ornamento è la corona di fiori: "Tu, o Dice, sulle belle chiome metti ghirlande,/ dalle tenere mani intre-

ciate con steli di aneto, / perché le Grazie felici accolgono / chi si orna di fiori: fuggono chi è senza ghirlande”, canta Saffo all’amata. Venivano, le corone, deposte sul capo delle spose, delle statue, delle vittime sacrificali, dei vincitori nei giochi olimpici: quella cintura naturale segnalava un’elezione, una consacrazione ed un rischio, una situazione in cui proprio nel corpo si concentravano tensione e pienezza, trasformazione e pericolo. La sposa lasciava il mondo noto per l’abbraccio di uno sconosciuto, l’atleta aveva sperimentato l’agonia della gara, e sull’altare il sangue della vittima avrebbe ristabilito l’equilibrio interrotto tra dèi e mortali. La statua era forma già eterna, che restituiva al corpo la sua esistenza.

La corona è, come scrive Eschilo, “il migliore dei vincoli”; le Grazie hanno voluto alleggerire la catena della dipendenza e dell’assoggettamento e farne un morbido intreccio di ramoscelli e fiori, per rendere più lieve il moto della seduzione e dell’amore, e le sue conseguenze fatali. Non è stato, per gli umani, un dono da poco: con la delicatezza del loro passo accompagnano il momento del sacrificio e dell’ingresso nel mistero, alleviano il dolore e la paura per prepararci all’incontro. Sono, infatti, dee della grazia, qualità che “significa ritmo di bellezza che chiama alla tenerezza – chiamata tangibile quanto la musica della voce.” E’ “una timida disposizione di danza, un’impercettibile onda di gioia nascosta”. Così la descrive il teologo e filosofo ortodosso Yannaras nelle sue “Variazioni sul Cantico dei Cantici”. Ed è per questo che le ho prescelte, per riuscire a parlare del corpo senza partire dalle sue mutilazioni.

IL CORPO COME ATTRAVERSAMENTO

Oggi rischiamo di perdere proprio grazia, e tenerezza, e gioia: smarrito nelle maglie di una natura ricreata artificialmente, divenuto immagine virtuale per la pubblicità, dissociato dall’essere, dominato dal mercato e dal supermercato, privato delle radici sue sorgive, il corpo ci è stato alienato, è divenuto altro da noi stessi: diciamo “il mio corpo” come se abitassimo altrove, e in gergo si parla di “schema corporeo”, dato oggettivo che il soggetto sembra osservare con mezzi che evidentemente non appartengono al corpo, né con gli occhi né con il cervello, né con il tatto né con la memo-

ria. Il corpo diviene specchio per le allodole, falsa immagine che seduce, priva di storia, incapace di rughe e di invecchiamento, omogeneizzato nelle cornici pubblicitarie o preconfezionato e predigerito sugli schermi.

Al corpo, soprattutto a quello della donna, è stata sottratta la storia: suo compito è la fissità della perfezione, asettica e provocante ad un tempo, da ricercarsi con ogni mezzo, ed una ben più tragica sfida alla natura riguardante una maternità che, a volte, non ha più nulla a che vedere con i ritmi biologici né con l’amore. E a tutti, maschi e femmine, è stata sottratta l’esperienza del dolore, che viene subito patologizzato e curato come fosse una malattia (quante cosiddette “depressioni” e quanti “esaurimenti nervosi” sono di fatto dolori che non trovano più voce né ascolto!), per cui gli uomini lamentano giustamente la mancanza dei passaggi iniziatici, fondanti per lo sviluppo della virilità, e le donne hanno perso ogni possibile elaborazione nelle crisi di abbandono e di separazione.

Privato di divinità che garantivano e sottolineavano la sua qualità di soglia, il corpo ha smarrito il senso più alto e profondo, quello di essere destinato all’incontro, all’attraversamento, all’esperienza viva. E’ luogo in cui il tempo si condensa, in cui nasce e si inverte la nostra storia, è il ponte che noi offriamo all’Altro per comunicare, è lo spazio in cui l’Io ed il Tu, il visibile e l’invisibile, il noto e l’ignoto si incontrano. Nel gesto della carezza, scrive Levinas, si esprime proprio il miracolo della relazione, perché la mano tocca il tepore dell’amato, e, mossa da un’antica fame insanabile, sa di cercare nel contatto con il volto ed il corpo dell’altro un mistero che non conosce. La carezza va al di là di noi stessi, e incrina la superficie della solitudine che ci stringe. La carezza è il rito di ingresso nella conoscenza e nell’amore, che raccoglie in sé il desiderio del corpo e quello del cuore. Ma avvicinarsi con grazia richiede un tempo lungo e disteso, di qualità nuova, tessuta d’anima, non misurata con l’orologio ma con la metrica della poesia o il ritmo musicale delle emozioni.

La cultura dell’immagine e dello spettacolo in cui abitiamo provoca invece una scissione tra sesso e sentimento, che snatura la pienezza dell’incontro e ci lascia smarriti e spogli, pieni di difficoltà e di modelli esterni, non più

capaci di espressione né di un autentico abbandono. L’amore sembra abitare altrove, mentre il corpo, “mercificato” da questa separazione, diviene oggetto, e nasce – inesorabile strumento che uccide ogni slancio – la contabilità: ogni parte chiede una controparte, ogni slancio va ripagato. Tutto viene razionalizzato, misurato, soppresso, come per esempio nelle ormai diffusissime patologie alimentari, che concretizzano questo disagio e lo rendono evidente.

Le Grazie ancora una volta ci soccorrono, perché la grazia è un’autentica conversione, inattesa e non provocata: è offerta, evento, bellezza che improvvisa si rivela e commuove. E ci costringe ad entrare nel campo della gratuità. E’, questo, un modo di essere che restituisce dignità al corpo, e lo affranca d’un colpo solo da ogni prostituzione e servilismo. Un’azione gratuita è un’azione non ragionevole, non ragionata, che non mira ad un profitto né ad una utilità: rompe le regole del commercio e ci costringe alla libertà. La libertà offerta dal vivere gratuitamente è l’unica condizione, scriveva Bataille, capace di restituirci la sovranità del nostro essere vivi. Il corpo è oggi prigioniero di un sistema in cui l’inter-esse è regola e metro: svuotato degli istinti che lo costituiscono, diviene un simulacro per cui appaltare la propria identità, un oggetto d’acquisto, sempre mutevole, maschera cangiante che copre la mancanza di identità.

RIDONARE IL GUSTO DEL CORPO

Un esempio, dai racconti di Karen Blixen, reso celebre da un bellissimo film, *Il pranzo di Babette*. In un piccolo villaggio nordico, sul mare, vivono due anziane signorine, che hanno raccolto l’eredità spirituale del padre pastore, e conducono con sobria modestia una casa di riposo per vecchi. Hanno entrambe rinunciato all’amore, che si era affacciato nella loro vita in gioventù: per l’una, un militare conquistato dalla di lei purezza, che aveva scelto però una moglie più mondaneamente adatta alla sua futura brillante carriera di generale; per l’altra, l’ardente passione di un celebre cantante parigino, che aveva voluto educare la voce e, forse, il cuore. Fedeli alla parola ed all’impegno del padre, si erano dedicate fin da ragazze alla sua missione. Una notte di tempesta, bussava alla porta una donna, smarrita e inseguita da oscuri pericoli e lutti. La rac-



comanda a loro il baritono di Parigi, che ancora ricorda la sua amata. Babette si rivela un aiuto prezioso, impara le loro tristi ricette e per anni nel più assoluto riserbo di sé aiuta le due sorelle ed impara gli usi del villaggio, assistendo all'invecchiare inacidito degli ospiti della casa di riposo. Un giorno, un evento: Babette vince una somma ingentissima alla lotteria francese, in grado di cambiarle definitivamente la vita. Sanno le due sorelle che la perderanno per sempre, e con rimpianto le accordano di poter preparare una cena di addio, così come lei vuole.

Arrivano animali commestibili dall'oceano, trasportati dalle barche, da lei ordinati, ed ingredienti preziosi quanto sconosciuti a tutto il villaggio. Nel sospetto di assistere ad un'orgia infernale, ma educate a subire il desiderio degli altri, siedono le due sorelle a tavola, con i loro vecchi ospiti, assediata dal timore del nuovo, dello sconosciuto e dell'eccesso che sta invadendo la loro modesta cucina. Anche il generale si annuncia, l'antico amante: arriverà in carrozza, più ma-

turo e glorioso, preparato a una cena condita di nostalgia e povertà. Babette invece ha preparato cibi sontuosi, che riaprono al gusto e all'ebbrezza i cuori dimentichi, ridonano gli animi all'amore, placano le discordie, ed il generale, sorpreso dal riconoscere e ritrovare lì quella che era stata la migliore cuoca di Francia, pronuncia un ispirato discorso sulla grazia, che restituisce, lungo il percorso della vita, inatteso, accordato, quello che non era stato scelto. Ha di nuovo incontrato infatti negli occhi dell'amata di un tempo la stessa luce, e sa di essere stato sempre ricordato. Anche Babette è regalo d'amore per l'altra sorella, inviata dal cantante ormai vecchio ma non dimentico.

Il generale parla della grazia, riconoscente, dimensione dell'esistenza che sovverte ogni schema, irrorando di luce le sue pieghe più oscure. Deriva, questa parola, dal greco *kairo*, appartenente a una vasta area semantica, che include "amante", "donna di piacere, prostituta", e "scegliere l'anima gemella"; significa "gioisco". E

Babette ha speso nella cena tutti i suoi averi, con atto di gratuità sconsiderata e sovrana: per sé non ha tenuto nulla, nemmeno la possibilità di un futuro diverso. Con passo lieve, in silenzio, ha ridonato il corpo ad un ambiente che si era rarefatto nella spiritualità, e l'aveva perduto. L'alchimia della cucina è per lei arte e scienza, è capacità dei sensi e dono di ospitalità: nella trasformazione lenta delle energie, nella cottura degli elementi si elaborano le essenze e il sapore, vero sapere della vita. Agli ospiti anziani, sulla soglia della morte, viene ridonato il gusto del corpo, che risveglia le memorie ed il sentire, e riapre all'Altro.



Corpi, dunque mondi

Quest'articolo è vietato a quelli che hanno tradotto la sigla Aids in "Annicchilire il desiderio sessuale". È anche vivamente sconsigliato a chi detesta, per partito preso, la fantascienza e gli sport. Ovviamente risulta del tutto inadatto (come l'intero numero di Alfazeta) a coloro che pensano sia nobile impresa separare - già in vita - i nostri putridi corpaccioni dalle nostre squisite animucce. Ciò premesso...

Primo piano di polpacci. Ingrandimento della schiena. Campo lungo sulle gambe divaricate nello sforzo e improvviso zoom su una coscia. La telecamera si sofferma (per caso?) sul culo. I piedi. Il viso. I tic. L'immobilità. La concentrazione. Muscoli, ossa, pelle e sudore. Tutto in primo piano, al rallentatore, ripetutamente inquadrato da molte angolature. Ecco il corpo esibito fino alla nausea, vivisezionato, commentato. La grande fiera anatomica è sempre fra noi: spot e sport, variet... e Olimpiadi, ciccia da odiare e muscolatura/profumo/bellezza da vendere-comprare. Ancora pochi anni fa la tv, specchio del mondo, rifuggiva dall'insistere sul fascino della carne se non in occasione di grandi eventi sportivi dove i corpi sono vincenti, belli e profani per definizione. Con ogni evidenza oggi il corpo è al suo trionfo: il massimo di visibilità s'unisce al suo rafforzamento (protesi tecnologiche, riproducibilità controllata e invecchiamento-malattie in gran parte sotto controllo). Sembra lontano il tempo in cui nascondevamo tutto... Ma il trionfo s'accompagna a persistenti o nuovi squalori: l'antifemminismo torna all'apice; sesso fa rima con merce, potere e denaro assai più che con desiderio, libertà, piacere; i super-corpi (sportivi e non) appaiono iper-specializzati e quasi robotizzati.

PERFEZIONE VO' CERCANDO

Li abbiamo visti nei mondiali di calcio e d'atletica, quei corpi/campioni forti, belli e glorificati. Sembrerebbe dunque un periodo eccellente per riflettere sulla nostra fisicità, le sue filosofie e contraddizioni. E sul mercato dei corpi, perchè naturalmen-

te (o innaturalmente?) essi vengono comprati e venduti.

Oltre 10 anni fa andai - giornalmisticamente parlando - a caccia dei venditori di perfezione¹. La grande rivoluzione era allora scoprire che l'italico maschio si profumava, imbelletteva e "restaurava". Un'importante agenzia pubblicitaria stimava in 14 milioni gli italiani potenziali consumatori di cosmetici: non ho le cifre aggiornate sott'occhio ma direi che quel mercato è stato pressoché conquistato. La virilità è talmente sicura (o invece insicura?) che molti cosmetici e profumi sono ora dichiaratamente bisex mentre prima era tutto un differenziarsi fino a ridicolaggini tipo: anche se compra lo stesso prodotto per le rughe, l'uomo non gradisce il vasetto ma il tubo con la sua forma fallica, emblema di potenza.

In tempi di rottamazione con benefici "governativi", tanti ricchi sognano di portare il vecchio corpo in qualche clinica per uscirne con un nuovo (efficiente, giovane, lucente) involucro. La cosa non è ancora tecnicamente possibile²; quando lo sarà vedrete come i divieti etici e politici verranno aggirati (da tempo la fantascienza ci ha messo in guardia). Per ora i corpi vecchi - o non abbastanza alla moda - vengono portati in apposite officine per restauri: hanno nomi intriganti e perlopiù esotici ma di quello si tratta, carpentieri dell'umano involucro. Non solo fabbri perchè la smania di bellezza provoca (o è anche provocata da?) ansia: così si va dal sessuologo o dallo psicoterapeuta come ieri s'andava dal prete³. Non c'è ovviamente nulla di male nel curare il proprio corpaccione e/o nell'abbellirlo; qualcosa

di meno positivo già si rintraccia nel puro edonismo, nella mistica dell'eterna giovinezza, nel trascurare (e daje! è dai tempi dei latini che siamo avvisati) il legame con la mens sana; e accettate queste premesse sarà facile per tutti derivarne il negativo⁴. Già risulta evidente come l'essere umano "moderno" abbia perso ogni animalità, accentuando gli elementi artificiali e robotici; di pari passo scompare l'originalità dei corpi che divantano invece "di serie" (come per le auto è ammesso qualche optional) e chi non accetta d'essere revisionato è fuori dal mercato, cioè dal mondo. Ma attenzione, forse non è una novità: "Il mio corpo mi è stato rubato da sempre" scriveva Artaud.

DONNE DA (RI)BRUCIARE

Dice sconsolato il buon Philip Marlowe: "E va bene, sono umane, sudano, si sporcano, devono andare al gabinetto. Cosa vi aspettavate? Farfalle dorate sospese in una rosea nebbia?"⁵. Sì, in effetti moltissimi vogliono - e fors'anche tantissime si vorrebbero - farfalle, angeli e altre creature ad alto tasso di perfezione. Pronti (molti uomini) a rimproverare alle donne ogni umanità e carnalità per poi ricercarle nelle strade, pagando e dunque diventandone padroni; o almeno illudendosi di ciò, se dobbiamo credere ai racconti di molte prostitute⁶. Contemporaneamente dovremmo fare i conti con una tradizione (cristiana e non solo) che riconduce i corpi, le carni all'idea del peccato ma ancor più della morte fisica e putrefazione mentre la società delle merci espone, offre, esalta, vende quelle carni che nella cultura profonda, nell'inconscio siamo ancora abituati a pensare come bestiali, impure; e fu del resto un apposito Concilio a stabilire una precisa gerarchia dei corpi, con quello femminile ancora più lontano da Dio di quello maschile⁷. Modi di pensare - consci e/o inconsci - certamente radicati; basta vedere come certo immaginario collettivo abbia avidamente "bevuto" la balla dell'Aids come "punizione divina" che colpisce alcune categorie invise al Creatore. E già che si torna a parlare di "case chiuse" vale la pena restare un attimo sui corpi femminili in vendita. Da un lato, a esempio, le prostitute di Pordenone da tempo insistono a proporre "una possibilità di emancipazione spostando i rapporti di forza con i clienti a nostro vantaggio"; un pensiero che in qualche modo si riallaccia all'idea di una prostituzione generalizzata dei corpi (già un certo Marx ne scrisse), a partire da quelli operai e passando per quelli mercenari dei soldati d'ogni genere. Dall'al-

tro molte/molti ancora sottoscrivono quanto, al riguardo, rispose Rossana Rossanda: "Io non sono dell'avviso che il corpo sia una merce. Il corpo siamo noi e non siamo nient'altro che il nostro corpo; verso il sesso non possiamo prendere la relativa distanza che possiamo prendere perfino con la nostra forza-lavoro".

Mentre molti segnali annunciano nuove forme di caccia alle streghe (e non solo in Algeria o dove gli integralismi avanzano), "il pensiero delle donne" è andato molto avanti sia sui discorsi del genere che sui diversi corpi possibili, sia sui percorsi di liberazione (fors'anche maschili) che sulle nuove forme di oppressione/repressione. Ma su ciò - e sui limiti della diffusione di quel pensiero/prassi - molto è stato già detto in *Alfazeta* 63/64.

La necessità (di chi esercita il comando) di riprendere il controllo sul corpo delle donne è una parte dello scontro più generale sui corpi/merce: rimanda da un lato alla politica (dentro cui si dispiega il vecchio "controllare e punire") e dall'altro all'economia pura, ai consumi, ai bisogni veri e/o indotti.

ATTENTI A SPORT E FANTASCIENZA

I modelli dominanti della fisicità (e le merci annesse) sono sempre più mutuati/mediati dallo sport. Ma a loro volta essi derivano - lo sostiene Jean-Marie Brohm⁸ fin dagli anni '80 - da modelli produttivi che nel frattempo non sono più tayloristici (basati dunque sull'exasperazione razionale dei movimenti) ma cibernetici, ovvero specializzati in base alle informazioni che possiedono. La fantascienza lo aveva intuito da tempo: alcuni dei nuovi corpi possibili - e già presenti - sono cyborg⁹, cioè fusioni inestricabili di carne e circuiti, frutto di chirurgia e di innesti, e/o manipolati geneticamente e sessualmente mutanti/mutati¹⁰. E intanto, nel '93 la di solito attendibile rivista *Nature* tornava a segnalare che si era vicini ai "muscoli sintetici"; altro che doping o body-building.

Esiste poca sociologia dello sport e ancor meno una sorta di ricerca psico-antropologica sulla mimica, sui riti corporali, sui riflessi culturali delle pratiche ludiche e/o sportive¹¹. Peccato: uno studio più attento di ciò che i nostri corpi imparano o disimparano (anche da tv e videogiochi, a esempio) sarebbe appassionante ma potrebbe anche offrire spiegazioni (solo complementari?) convincenti a molti comportamenti, aggressivi o timidi; magari anche alla vecchia (quasi innocua ma sempre più diffusa) "sindrome di Charlie Brown", ovvero quell'atteggiamento fisico che oscilla tra la goffaggine e una sorta di autolesionismo, oppure la

nuova, inquietante, sudatissima e per ora meno famosa "sindrome di Io-Emiliano"¹².

A questo punto lo chef-Barbieri (cioè chi scrive) prevedeva per il vostro menù - cioè per l'articolo che state leggendo - un lungo excursus fantascientifico. Sono però stufo di sentirmi, a ragione, obiettare (appena esco dal piccolo ghetto degli appassionati di scienze fiction) che è difficile reperire certi testi nelle normali librerie. Ho già fatto l'elogio della fantascienza (su *Alfazeta* numero 31), accennando ai persistenti pregiudizi in Italia che rendono difficile persino il rintracciare vecchi libri; sarebbe come se nei normali scaffali non ci fosse mai un Mann o un Pirandello. Posso dunque solo asserire (senza possibilità di controprova se non citando testi perlopiù fuori mercato) che sul corpo e relativi mutamenti, accrescimenti, mutilazioni, sulle infinite possibilità e sugli altrettanto (purtroppo) infiniti ingab-

biamenti, sui corpi presenti/futuri esaltati o negati, la buona fantascienza offre un "magazzino" di idee, paure e speranze assolutamente superiore a quello della normale letteratura e persino di molta saggistica specializzata.

I nomi? Philip Dick naturalmente ma anche Theodore Sturgeon, Ursula Le Guin, il buon Isaac Asimov e il cattivo Lucius Shepard, l'italiano Valerio Evangelisti e il francese Serge Brussolo per buttarne lì qualcuno. Se cominciate a cercare da loro, qualcosa troverete; sarò lieto di accettare i vostri ringraziamenti.

Anche per i corpi vale quello che una scrittrice (di fantascienza, guarda un po') spiega all'incirca così: se prima non sognate il futuro, come potete poi realizzarlo? Buoni sogni e l'augurio di saper far fruttare anche gli (ovviamente rivelatori) incubi.

Note

¹ "Corpi con le ali?" (scritto con Riccardo Mancini) su *Politica ed Economia*, luglio-agosto 1984.

² Un'orribile eccezione riguarda i trapianti d'organo. Molti ritengono che per ora si tratti solo di "leggende metropolitane" ma non è così. Confronta le testimonianze raccolte in India da Ettore Mo (*Corriere della sera*, 11/03/96) e quelle dell'America Latina più volte apparse in *Le Monde Diplomatique* (cfr anche il manifesto, 07/09/93).

³ Tutto sommato sull'argomento il testo più illuminante resta l'antidiluviano (Feltrinelli, 1982!) *Sesso ad ogni costo* di Thomas Szasz.

⁴ Al riguardo può essere interessante ricordare che mentre il fascismo pomposamente riproponeva il motto latino, Hitler scriveva (nel *Mein Kampf*): "Tutta l'educazione impartita da uno Stato nazionale deve mirare non a riempire la testa di sapienza ma a formare un corpo fisicamente sano fino al midollo".

⁵ Raymond Chandler, *Il lungo addio* (in varie edizioni Mondadori).

⁶ Confronta a esempio i libri di Carla Corso, storica leader delle "luciole" di Pordenone: *Ritratto a tinte forti* (Giunti, 1991) e *Quanto vuoi? Clienti e prostitute raccontano* (Giunti 1998).

⁷ Confronta *Puttana Eva: la Chiesa, le donne, il sesso* (Eléuthera, '97) di Cesare Mannucci. Ma anche *Purezza e pericolo* di Mary Douglas (Il mulino, 1975 ma da poco ristampato).

⁸ Alcuni scritti di Brohm sono stati tradotti nell'antologia *I signori del gioco* (Liguori, 1982), curata da Gianni Boccadelli.

⁹ Per le molte facce del cyborg, nell'immaginario come nel "reale", rimando al mio lungo "Umano è..." sul numero 52 del bimestrale *HP-Accaparlante* (e ai testi lì citati) ma anche al *Manifesto Cyborg* (Feltrinelli, '94) di Donna Haraway, con la bella prefazione di Rosi Braidotti.

¹⁰ Il discorso sul ritorno dell'androgino, sul sesso mutante, sul crescente nomadismo (maschil/femminile) dei corpi, sulle oscillazioni della nostra identità sessuale e sull'offerta mercenaria dei corpi "ambigui" (e il plusvalore del "proibito"), ci porterebbe assai lontano. Rinvio comunque al volume *Princesa* (Sensibili alle foglie, 94) di Fernanda Farias de Albuquerque e Maurizio Jannelli e a quanto ne scrissi sul numero 40 di *Alfazeta*.

¹¹ Fra le poche ricerche degne di nota: il fondamentale *Le tecniche del corpo* dell'etnologo Marcel Mauss; le osservazioni sparse di studiosi delle più diverse discipline (Eric Berne, Ervin Goffman, Edward Hall, Ashley Montagu, Desmond Morris per citare i più noti); o alcune pagine di Un etnologo nel metro (Eléuthera, '93) di Marc Augé.

¹² Il sudore continuo, ossessivo, irragionevole è il vero co-protagonista di *Non c'è motivo per andare a capo* (Marsilio, '98), il bel romanzo d'esordio del trentenne giornalista bolognese Giuseppe Pace.





Il ragno di Seikichi

Jun'ichiro Tanizaki e l'arte del tatuaggio

DUE PAROLE SU TANIZAKI

Jun'ichiro Tanizaki è uno dei più noti scrittori giapponesi. Nato nel 1886, a 22 anni si iscrive all'Università statale di Tokyo, al Dipartimento di letteratura giapponese. Frequenta poco e con disattenzione, e non completerà nemmeno gli studi. Però già a 24 anni, su una rivista studentesca, pubblica due brevi drammi e tre racconti. Tra questi c'è *Shisei*, cioè *Il tatuaggio*, che renderà famoso Tanizaki.

SHISEI, CIOÈ IL TATUAGGIO¹

Si tratta di un breve racconto ambientato in un passato imprecisato, al tempo in cui "la frivolezza era tenuta in alta considerazione e in cui non ci si imbatteva nelle stridenti avversità del giorno d'oggi" (pag. 3).

Dopo quest'ambientazione nei confronti della quale l'autore prova una punta di nostalgia, il racconto si concentra su Seikichi, un giovane tatuatore di eccezionale abilità. I fatti si possono riassumere in pochissime parole. Seikichi, che per anni spera di incontrare una donna dal "bianco piede" cui valga la pena di dedicare tutte le sue energie, per puro caso incontra la donna desiderata e le tatta sulla schiena un enorme ragno, il capolavoro della sua vita (di artista).

COS'È FRIVOLEZZA?

I lettori di questo numero di *AlfaZeta* sono certo interessati al concetto di frivolezza. Essi si chiederanno: qual è, stando a Tanizaki, quella frivolezza che caratterizzava fortemente il tempo in cui il racconto è situato? Il narratore, che usa la parola una sola volta, spiega che l'epoca della frivolezza era quella in cui *sui volti* dei giovani spensierati non passava la minima nube, e *sulle labbra* di damigelle di palazzo e di cortigiane di alto grado aleggiava

un perpetuo sorriso. Significativo è già il fatto che il tempo in questione sia caratterizzato da volti e labbra. Il seguito si fa ancor più esplicito: "La bellezza si era sostituita alla forza e la bruttezza era sinonimo di debolezza" (pag. 3). In fondo, sembra dirci Tanizaki, si trattava di una specie di rivoluzione copernicana, di un vero e proprio cambiamento epocale: ci si lasciava alle spalle un ideale di forza per aprirsi al culto della bellezza.

La conseguenza di questa nuova cultura viene così descritta:

Tutti cercavano di apparire belli, e alcuni giungevano al punto di fare del proprio corpo uno strumento di pittura: sulla pelle di costoro danzavano linee e colori variegati e sgargianti. Chi frequentava i quartieri di piacere sceglieva portatori di palanchino che avessero splendidi tatuaggi, e le cortigiane di Yoshiwara e di Tatsumi si invaghivano dei clienti mirabilmente tatuati. Mercanti, talvolta persino dei samurai, per non parlare poi dei giocatori d'azzardo e dei pompieri, tutti si facevano tatuare. Di tanto in tanto a Ryogoku avevano luogo delle esibizioni, e i partecipanti esprimevano il loro giudizio vantando l'originalità del proprio disegno e criticando quello degli altri (pag. 3).

Questo capoverso sembra suggerirci il senso del tatuaggio: fare del proprio corpo uno strumento di pittura, spesso di pittura da esibire, da mettere in mostra. Inoltre la pagina di Tanizaki tende a mostrare il tatuaggio come un attentato: il corpo è un dono del Cielo², perciò non si può manomettere³.

IL TATUAGGIO NELLA CULTURA GIAPPONESE

L'ambiente che Tanizaki ricrea nel suo

racconto è quello della cultura dell'ottocento. Nelle stampe dell'epoca figurano spesso rappresentazioni brutali e raffinate, scene lubriche e sanguinolente. Ma circolano anche racconti di donne che affrontano con fierezza tatuaggi dolorosi, con rappresentazioni di ragni e granchi, o di prodi leggendari.

D'altronde, il tatuaggio in Giappone era praticato da moltissimo tempo. Fin dal quinto secolo alcuni condannati venivano tatuati. Probabilmente è da questa pratica giudiziaria che si è sviluppato il tatuaggio ornamentale; in origine esso forse voleva dissimulare un passato criminale. In ogni caso, fin dai primi anni del secolo scorso, il tatuaggio si è molto diffuso, soprattutto in alcuni ambienti, il mondo dei teppisti, dei giocatori, degli strilloni e dei merciai, ambienti dai quali si svilupperanno le organizzazioni mafiose moderne. E così diventa, il tatuaggio, segno di riconoscimento dei 'duri' e segno d'intimidazione. Però anche le cortigiane vi fanno ricorso per dimostrare la sincerità del loro amore e per disporre di una carta in più nelle faccende amorose.

Una forma particolarmente raffinata, destinata soprattutto alle donne, consisteva nell'inserire, sotto la pelle, una sorta di polvere bianca e trasparente; abitualmente il disegno era invisibile ma, sotto l'effetto di bevande alcoliche o del piacere erotico, appariva a tinte rosa. Il motivo del tatuaggio spesso era costituito dalle iniziali dell'amante. Applicato all'interno della coscia, costava un occhio della testa.

La moda del tatuaggio dovette essere talmente diffusa che nel 1811 l'autorità decise di proibirla. Ma questa misura fu inefficace: il tatuaggio divenne ancor più popolare e nel 1872 si dovettero prendere altre misure proibitive al fine di "moralizzare e civilizzare" il costume⁴.

IL TATUAGGIO DI SEIKICHI

Il racconto di Tanizaki muove da questa realtà, però dà al tatuaggio una dimensione insospettata. Ciò avviene inserendo l'esecuzione del tatuaggio all'interno di una trama più complessa.

Infatti Tanizaki racconta che il tatuatore un giorno, davanti a un ristorante, scorge il piede di una donna che si trova dietro una cortina di bambù. Si noti che il piede nella cultura giapponese ha una rilevanza tutta particolare: basti pensare ai piedi

del Buddha. Ma qui, a colpire Seikichi non sono i piedi del Buddha, bensì quelli di una donna e il tatuatore ne resta estasiato:

All'occhio attento di Seikichi un piede poteva trasmettere le stesse complesse sensazioni di un viso, e il piede di quella donna gli apparve come un prezioso gioiello di carne.

Cinque dita delicate disposte in modo perfetto dall'alluce al mignolo, unghie pari nelle sfumature al rosato delle conchiglie che si trovano solo sulla spiaggia di Enoshima, un tallone la cui levigata rotondità faceva pensare a una perla, l'incredibile luminosità della pelle che pareva purificata da una fresca sorgente di roccia. Un piede simile era un piede capace di succhiare via il sangue a un uomo e di calpestarne il cadavere (pag. 5).

Era, quello, il piede che Seikichi aveva cercato per anni. Perciò, alla vista di quel piede, egli si mise accuratamente alla ricerca della donna, ma invano.

Un anno più tardi una ragazza si presenta a Seikichi con un *haori*, un sopra-kimono di una geisha amica del tatuatore, chiedendogli un disegno.

Seikichi riconosce nella donna la ragazza che aveva scorto l'anno prima, dietro la cortina di bambù. Le mostra il suo atelier e due ritratti: uno è di Mo Xi, la favorita del crudele imperatore Zhou, e di un condannato; il secondo, intitolato "concime", rappresenta una giovane che contempla un mucchio di cadaveri. Vedendo questi due quadri, la donna è sconvolta e vuole allontanarsi, ma il tatuatore, utilizzando un narcotico, l'addormenta e, lavorando tutta la notte fino all'alba, le pratica il tatuaggio, un ragno che si allarga fino a prenderle l'intera schiena.

RITRATTI RIVELATORI

Torniamo un momento ai due ritratti. Innanzitutto quello di Mo Xi. La sua corporatura,

quasi troppo delicata per sostenere una pesante corona d'oro incrostanta di lapislazzuli e di corallo, se ne stava languidamente appoggiata a una balaustina, l'orlo della veste di fastoso broccato che ricadeva sino a metà della gradinata. La mano destra reggeva una larga coppa, leggermente inclinata, e con aria regale osservava un uomo che stava per essere giusti-

ziato in giardino.

Mani e piedi legati con catene di ferro a un'incandescente asta di bronzo, attendeva gli ultimi istanti, la testa reclinata e gli occhi chiusi davanti alla favorita. Le espressioni della donna e del condannato suscitavano raccapriccio (pag. 7).

La delicatezza della donna e l'atroce sofferenza dell'uomo stanno una di fronte all'altra, ma la seconda non riesce a raggiungere la prima, a metterla in questione. E la delicatezza di lei resiste, indifferente e impassibile, di fronte all'uomo morente.

Guardando questo quadro la ragazza di Seikichi "vi scopriva il suo vero io". Così scrive Tanizaki che poi fa dire al tatuatore: "Il tuo essere è riflesso in questo dipinto. Sei tu la donna del dipinto. E' il suo sangue che ti scorre nelle vene" (pag. 7).

Il secondo ritratto presenta un tema simile, ma a una fase più avanzata. La donna non contempla più un condannato in punto di morte. Gli uomini sono già cadaveri.

Al centro, una giovane donna appoggiata a un tronco di ciliegio contemplava un mucchio di cadaveri di uomini ai suoi piedi. Uno stormo di piccoli uccelli le svolazzava intorno intonando un canto di vittoria: i suoi occhi esprimevano orgoglio e rapimento irrefrenabili. Campo di battaglia o giardino in fiore? (pag. 7).

Se la donna del primo dipinto osservava un condannato, quella del secondo ha uno sguardo che esprime orgoglio e rapimento irrefrenabili, insomma soddisfazione e vittoria. Il campo di battaglia con i cadaveri rappresenta per lei la sua più splendida vittoria.

E anche stavolta la ragazza di Seikichi "si rese conto che guardandolo aveva scoperto quanto di più profondo era rimasto nascosto nel suo cuore" (pag. 7).

COLORI E ANIMA

C'è una relazione tra il disegno e la donna che lo contempla, per lei il disegno è rivelazione.

Ma c'è una relazione anche tra il disegno e colui che lo esegue. E' Tanizaki stesso che, descrivendo l'esecuzione del tatuaggio, scrive:

Dopo un po' le denudò il dorso, e con l'ago che aveva nella destra cominciò a pungere la pelle attraverso le setole del pennello tenuto tra il pollice, l'anulare e il mignolo della sinistra, e che aveva appoggiato sulla schiena della ragazza. Lo spirito del giovane tatuatore si stemperava nell'inchiostro di china e penetrava nella pelle. Le gocce di cinabro delle Ryukyu che, mescolate ad alcol, venivano lentamente iniettate erano gocce della sua stessa vita. Quello che vedeva era il colore della sua anima (pag. 8).

E alla fine, posando il pennello e contemplando il ragno tatuato, Seikichi dovrà constatare:

Quel tatuaggio era tutta la sua vita. Dentro, adesso che aveva finito, gli restava il vuoto. I due rimasero immobili per un po'. Poi tra le quattro mura della stanza risuonò una voce bassa, roca, vibrante. "Per fare di te una donna splendida ho riversato in questo tatuaggio la mia anima" (pag. 9).

L'ESECUZIONE: BELLEZZA E CRUDELTA'

Il culto per la bellezza e quello per la crudeltà si identificano nel tatuatore. Tanizaki vi accenna quando descrive il modo in cui Seikichi esegue i suoi tatuaggi:

Nel cuore del giovane tatuatore erano celati insospettabili passioni e desideri ardenti. Quando il suo ago penetrava nella pelle dei clienti e la carne si gonfiava e il sangue scorreva vermiglio, erano molti quelli che gemevano dal dolore, e più si lamentavano più egli provava un indicibile piacere (pag. 4).

Ma che cosa può nascere da un tatuatore animato e sorretto da questi sentimenti, al momento dell'esecuzione della sua arte? Ovviamente bellezza e crudeltà, o forse tenerezza e crudeltà:

Lentamente i segni lasciati dall'ago prendevano la forma di un enorme ragno e quando infine la tenue luce dell'alba cominciò a penetrare nella stanza, quella diabolica figura allungava le sue otto zampe ad abbracciare la schiena della ragazza (pag. 9).

Il disegno tatuato è una figura diabolica, eppure abbraccia la ragazza.



Crudeltà e dolcezza si accarezzano, si alleano sulla schiena della donna.

E la ragazza? Risvegliandosi dopo il tatuaggio, non può che dire a Seikichi:

"Maestro, mi faccia vedere subito il tatuaggio che ho sulla schiena. Se mi ha fatto dono della sua anima, sarò senz'altro splendida!" mormorò come in sogno ma la sua voce aveva un che di penetrante (pag. 10).

Sì, la donna è cosciente di sé, cosciente della bellezza che ha ricevuto dal tatuatore. Ma è anche cosciente della sua vittoria nel tatuaggio, e la sua parola è leggera come il sogno, ma anche penetrante.

E dopo un bagno caldo per rinvivare i dolori - bagno doloroso fino allo spasimo - la sua coscienza, in cui bellezza e crudeltà si fondono, sarà nettissima:

"Maestro, non esiste più paura ora nel mio cuore. E tu, tu sei il mio primo concime." I suoi occhi luccicavano come lama di spada. Agli orecchi di Seikichi risuonò come un peana.

"Fammelo vedere ancora una vol-

ta prima che tu te ne vada". La ragazza annuì in silenzio e si denudò le spalle. I raggi del sole del mattino caddero sulla superficie tatuata e la schiena della donna parve avvampare (pag. 10-11).

Note

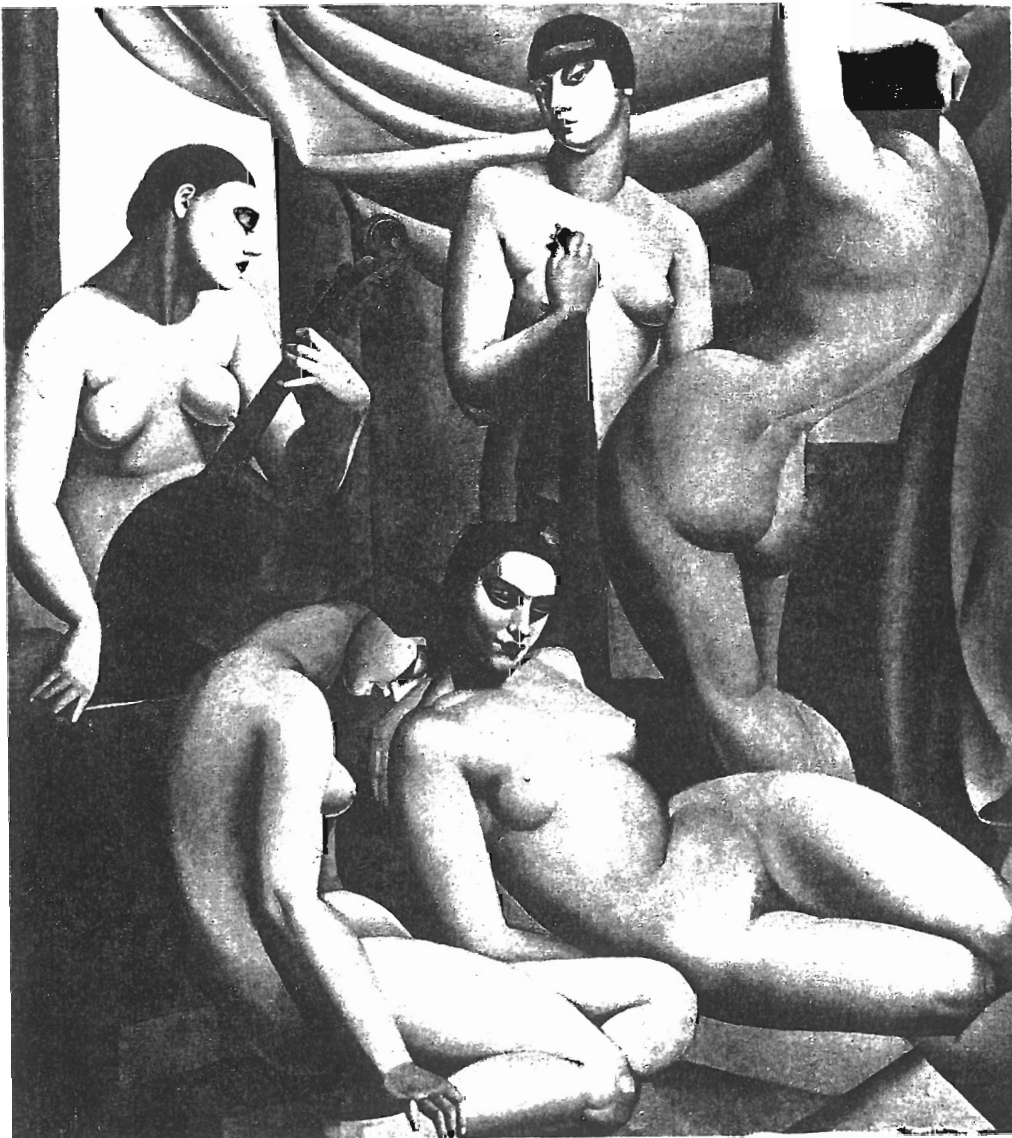
¹ La traduzione italiana di questo racconto è in Jun'ichiro TANIZAKI, *Opere*, a cura di Adriana BOSCARO, Milano (Classici Bompiani) 1988, pag. 3-11.

² In TANIZAKI, *Oeuvres*, vol. I, Paris (Gallimard), pag. 3, l'*incipit* del capoverso appena citato è tradotto così:

"Tutti venivano a farsi istillare l'inchiostro del tatuaggio in questo corpo che, tuttavia, è un dono del Cielo; e sontuose, anzi potentemente odorifere linee e colori danzavano allora sulla pelle delle persone". Qui la parola *tuttavia* mostra forte il contrasto tra la bellezza del corpo, naturale, e quella ottenuta artificialmente con il tatuaggio.

³ "Siccome il corpo nella morale di Confucio è un dono del Cielo, non può essere modificato o contraffatto: ciascuno ha un obbligo, un dovere nei suoi confronti", così in TANIZAKI, *Oeuvres*, vol. I, p. 1603.

⁴ Per questi dati si veda TANIZAKI, *Oeuvres*, vol. I, p. 1598s. e 1603



Tamara de Lempicka – *Le Rythme* (1925) – Olio su tela, cm 130x130

Culture del corpo

Sandro Bellassai, sta conducendo un dottorato di ricerca in Storia contemporanea all'Università di Torino. Ha organizzato insieme alla professoressa Maria Malatesta il seminario "Genere e mascolinità nella storiografia moderna e contemporanea", Bologna 10 giugno 1998.

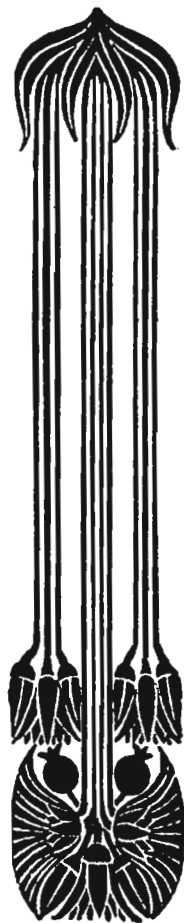
Il corpo, il potere, la violenza

Gli uomini e la cultura della violenza sessuale

Esterno notte. Due uomini incontrano sul loro cammino una ragazza, che accelera subito il passo per distanziarli. «Due uomini di sera fanno paura, noi le abbiamo fatto paura. In questa situazione l'affermazione provocatoria secondo cui "gli uomini sono tutti stupratori" si fa reale e concreta e non c'è nulla che, agli occhi della sconosciuta, ci distingua da uno stupratore. Il primo impulso sarebbe la voglia di comunicare la nostra non aggressività, eppure molte donne hanno pagato subendo violenza la loro fiducia nei confronti dell'amico, del parente, del collega, dell'apparente "bravo ragazzo"». Quest'immagine, estratta da un testo di Renato Sebastiani e Stefano Ciccone di dieci anni fa¹, riassume forse più direttamente di tanti ragionamenti il come e il perché la questione della violenza sessuale riguardi e coinvolga tutti gli uomini.

C'è ovviamente un ambito di discorso più ampio in cui tale questione rientra: quello del sessismo, del maschilismo, dell'ordine patriarcale della società. Questo dovrebbe essere appunto ovvio, ma non lo è poi tanto, per il genere maschile, se è vero che non è mai esistita una significativa (come presenza e incisività) voce critica degli uomini su questi temi, almeno in Italia.

Da qualche tempo accade in più luoghi che ci si incontri, uomini e donne, e che insieme si prenda la parola su questi argomenti; dietro e oltre tutto ciò si avverte talvolta l'urgenza anche per gli uomini di un'autentica e profonda autoriflessione di genere. Che ci si trovi adesso a discutere, da uomini, sulla violenza sessuale è



infatti - o dovrebbe essere - il segnale di un impegno non solo a dichiararsi indignati per quello che succede, ma *finalmente* ad andare a fondo di tale questione maschile complessiva, che è questione di democrazia, di libertà, e cioè politica, dal punto di vista specifico del genere. Qui si possono distinguere due livelli di discorso, che sono nella realtà certamente intrecciati, ma che possiamo

considerare separatamente per maggiore chiarezza. C'è il piano propriamente individuale, soggettivo, dei rapporti interpersonali, che mette a fuoco se stessi e la propria esperienza di relazione come singoli uomini; e c'è il livello "macro", cioè collettivo, che è anche quello del potere e della sua configurazione generale. Tutti e due, è quasi inutile dirlo, rimandano immancabilmente alla politica, alla cultura in senso antropologico (cioè valori, codici, identità ecc.).

FARE I CONTI CON I "RUOLI"

A livello, diciamo così, individuale, ogni uomo per cominciare potrebbe riflettere in modo autocritico - e magari confrontarsi con altri - su qual'è il proprio atteggiamento e la propria esperienza di relazione nei confronti dell'altro genere, ma non solo: mi pare importante soffermarsi anche su come funzionano i rapporti tra gli uomini stessi. Tornerò su questo tra breve. Ognuno, dicevo, può fermarsi a considerare il proprio comportamento verso le donne come qualcosa che si collega strettamente con un modello di ruolo storicamente e culturalmente determinato, cioè che non è uguale in ogni tempo e in ogni luogo. Entrare in questo ordine di idee significa già compiere un primo passo verso la delegittimazione dell'ordine patriarcale del potere, che si fonda e si riproduce attraverso una pretesa di universalità e imparzialità.

Neppure tanti nostri atteggiamenti e gesti quotidiani sono in realtà "neutri": ognuno di noi può rendersi conto del disagio che possono talvolta creare quei comportamenti "innocenti" ai quali non avevamo mai pensato. "Ciò che dà a te un senso di insicurezza può essere molto differente da ciò che crea timore nelle donne che conosci. Atti che sembrano inoffensivi ma possono aumentare il disagio per una donna sono, ad esempio, starle troppo vicino o toccare una parte qualsiasi del suo corpo senza il suo assenso esplicito", suggerisce un testo dell'organizzazione antisessista statunitense *Men Stopping Rape*.

Mettiamoci in testa che non basta sempre l'onestà dell'intenzione: la percezione di "neutralità" che noi come uomini abbiamo di un'infinità di cose, anche quotidiane, è parziale, appartiene al nostro genere (al quale generalmente conviene) che la

spaccia truffaldinamente per "universale". Cosa mettiamo dentro i nostri discorsi, i nostri schemi mentali, su noi stessi come uomini, sulle donne, sui rapporti tra i generi? Quanta disponibilità c'è, nelle parole e nei pensieri degli uomini, a riconoscere e a rispettare le profonde differenze di sensibilità con le donne? Qual'è la nostra personale collocazione rispetto a ruoli e modelli maschili diffusi e dati sempre per scontati? Non solo il nostro atteggiamento, ovviamente, può essere utile oggetto di riflessione, ma anche quello degli altri uomini che bene o male fanno parte della nostra vita, amici, compagni di lavoro, parenti ecc. Tutto ciò con la consapevolezza, e direi l'umiltà, di dover affrontare contraddizioni, dubbi, realtà imbarazzanti (pensiamo solo alla sfera della sessualità...). Marco Lombardo Radice, nel 1977, scriveva più o meno così: non faremo più in tempo ad essere gli uomini nuovi, speriamo almeno di essere gli ultimi uomini vecchi². Insomma, una riflessione onesta e non moralistica, magari evitando la scorciatoia troppo comoda di certi sensi di colpa un po' pelosi, e ambigui fino al paradosso - ma non tanto - di un vittimismo/narcisismo del Nuovo Uomo Sensibile (altrove succedeva già, e non da adesso).

LE RELAZIONI TRA UOMINI

Quali siano le dinamiche delle relazioni tra uomini è un argomento che solo apparentemente è lontano dal sessismo e dalla questione della violenza sessuale. In primo luogo, certo, quest'ultima è molto spesso un atto di gruppo; più profondamente, comunque, la violenza degli uomini sulle donne non può essere liquidata come violenza di un uomo su una donna: essa affonda le radici - è la premessa imprescindibile del nostro discorso - in una cultura, in un'identità di genere dai caratteri ben determinati. E questa identità, evidentemente, nasce e si riproduce anche nelle relazioni "interne" al genere maschile. Così ci si sentiva, nelle parole di un ragazzo degli anni settanta, a tentare di confrontarsi con altri uomini sull'identità maschile: "...Spalla a spalla, eccoci qui tutti in fila come alla partenza di una corsa, e l'oggetto è sempre diverso, l'importante è lottare.

Con l'altro maschio sembra che non ci possa essere rapporto, se non attraverso un oggetto esterno di amore comune: un partito, un'idea,

una squadra di calcio, una donna. Direttamente, negli occhi, l'altro uomo è faticoso guardarlo"³. Certi rapporti tra uomini - parlo di interazioni tra eterosessuali - molto spesso appaiono improntati, in confronto a quanto accade per le donne, a una certa rigidità anche fisica, a una minore rilevanza dell'espressione del sé nella comunicazione (emozioni, sentimenti e via dicendo), a una più o meno latente aggressività. Non si tratta qui di idealizzare l'amicizia femminile, o di appiattire in una definizione le infinite sfumature delle relazioni amicali; ma credo che due o più uomini siano capaci di vedersi tutti i giorni, per anni, e parlare quasi esclusivamente di lavoro, della Juventus o addirittura della funzione storica rivoluzionaria della classe operaia, e pochissimo di se stessi in modo diretto. Direi che ragionevolmente non può dirsi lo stesso, generalmente parlando, delle donne.

Allo stesso modo, esiste negli uomini una specie di invidia latente - ma neanche troppo - per quella che è percepita come una maggiore complicità e affettività dell'amicizia femminile. Forse gli uomini hanno (abbiamo) modalità di relazione che rendono più esposti alla solitudine - parliamo sempre molto in generale -, tendono di più a portare da soli il carico delle proprie emozioni. Mentre invece le donne appaiono, dal punto di vista maschile, capaci di legami più forti e profondi, cosa che ha il potere di provocare una particolare irritazione e aggressività negli uomini, fino ad associare le donne, come genere che non si è capaci di capire veramente - e del quale si ha quindi paura -, alla sfera del magico, di poteri misteriosi e minacciosi. Da qui all'aggressività - verbale e non - e alla vera e propria misoginia cronica il passo, ovviamente, non è lungo.

DEL POTERE E DEL VIAGRA

Per quanto riguarda il livello "macro" del discorso sul maschile, quello dell'ordine complessivo del potere, anche qui - e più che mai - siamo di fronte a qualcosa che da almeno trent'anni le donne hanno analizzato in lungo e in largo, e c'è prima di tutto da avere voglia di conoscere e capire (e non semplicemente ripetere a pappagallo). C'è anche, però, da trovare

delle parole proprie, cioè "nostre", a partire dal rifiuto di quel "dividendo patriarcale"⁴, come è stato efficacemente detto, che ogni maschio riceve in cambio del consenso più o meno passivo a questa specie di regime di genere. Parole che non possono essere, è bene ricordarlo, fine a se stesse, che non si tratta di una questione da salotto: dalla violenza dentro e fuori casa, al maschilismo spicciolo e strisciante, a quella forma di stupro mercificato che è troppo spesso la prostituzione, lo scenario è quello di un sistema complessivo di sofferenza, di ingiustizia, di mancanza di libertà, che si regge fundamentalmente sulla più o meno consapevole complicità maschile. Ed è vero che complicità non fa rima con innocenza. Primo passo deve essere il rendere *visibili* le dinamiche di questa complicità, imparare a riconoscerle e cercare di decostruirle; soffermarci e far soffermare sui piccoli e grandi gesti, espressioni, luoghi comuni, atteggiamenti che quotidianamente, quasi senza farsi scoprire, rinnovano la ragnatela di questa complicità.

Forse uno dei punti più bassi viene toccato nelle immagini più comuni del corpo femminile: *in primis*, ovviamente, la pubblicità (ma non solo). Certo, è vero che da qualche tempo comincia lentamente a prefigurarsi una situazione analoga per il corpo maschile: è ormai proverbiale citare il famoso *Full monty*. A parte il fatto che di questo film si ricorda quasi soltanto l'aspetto più sensazionale - lo spogliarello, ovviamente -, più in generale è forse vero che qualcosa sta cambiando molto velocemente anche nel corpo maschile come costruzione culturale e sociale, e che ci sono elementi positivi in un nuovo tipo di sguardo che anche attraverso questi canali entra a fare parte del senso comune riguardante le relazioni di genere. In ogni caso, non credo che sarebbe un gran guadagno per nessuno che si estendesse a un pubblico femminile una modalità dell'immagine (o meglio: di sguardo) la quale contiene un presupposto di *consumo* del corpo, di corpi-oggetto come il migliore dei desideri possibili.

È anche importante, sicuramente, mantenersi alla larga da qualsiasi atteggiamento censorio o demonizzazioni a casaccio; ho la sensazione, per esempio, che molte donne si divertano da morire a vedere uno *strip-tease* maschile, e non mi sognerei certo di criticare nessuno per questo.



Anche senza sottovalutare il rischio del moralismo, tuttavia, non rinuncio a sognare delle relazioni tra uomini e donne in cui stereotipi, maschere, schemi e convenzioni siano poco più che giocattoli per vivere le nostre relazioni con ironia e fantasia, e non strette obbligate per riuscire faticosamente a toccarsi, a parlarsi, a desiderarsi. Ma se si volesse veramente giungere a questo, dato che - com'è ovvio - la sessualità maschile e quella femminile non hanno dinamiche propriamente uguali, bisognerebbe anzitutto che gli uomini si interrogassero sul proprio desiderio, sulla propria sessualità. E qui, in un certo senso, casca l'asino. In termini generali, in effetti, la costruzione sociale della mascolinità presenta uno stretto legame con la sfera della sessualità; essendo anche attinente alla rappresentazione di sé nella sfera pubblica, tale legame contribuisce quindi a rendere l'identità maschile qualcosa di instabile, insicuro, bisognoso di ripetute conferme sul piano sociale. Da tale insicurezza costituzionale, per così dire, discende una conseguenza non da poco: alla dimensione del desiderio maschile è intrinseca l'esigenza di una certa stabilità e continuità dell'equilibrio di potere fra uomini e donne, in quanto presupposto imprescindibile dell'integrità della propria identità di genere. Quando questo equilibrio vacilla, infatti, ecco che si apre un ampio mercato di potenziali consumatori di *Viagra*.

Un ultimo cenno su quello che per brevità ho continuato a chiamare l'ordine patriarcale della società. Qualcuno ha scritto che "la politica antisessista da parte di persone di sesso maschile è una dissidenza diretta contro la struttura di potere"⁵: credo che la vita degli uomini che scegliessero di metterla in discussione profondamente, e non solo a parole, diventi un po' più complicata di prima. Da una parte, ci sono molti altri uomini, con i quali parli di queste cose, che ti dicono prudentemente certo, sì, bravo, ma dagli occhi capisci che stanno pensando: questo qui si è bevuto il cervello. Oppure ti accorgi di incontrare serie difficoltà nel momento in cui cominci a non accettare più senza fiatare certi modelli di complicità maschile, di socialità di gruppo o di amicizia che conosciamo molto bene, tipo quelli - è solo un esempio - della pubblicità dell'amaro Montenegro o di certi film di Salvatores (quando va

bene; di Lino Banfi, quando va decisamente peggio).

Dall'altra parte, emerge talvolta una reazione da parte di alcune donne in termini di sospetto, di diffidenza eccetera. Una reazione, diciamo chiaramente, che bisognerebbe assumere da parte degli uomini in termini di più che giustificato dubbio femminile di un ennesimo trucco maschile, di un tentativo trasformistico di cambiare tutto perché niente cambi. Né si capisce, d'altronde, perché mai dovrebbe essere accolto a braccia aperte - e a scatola praticamente chiusa - quello che per ora è appena un primo cenno di buona volontà da parte degli uomini, ancora necessariamente nebuloso e impreciso. Il fatto che poi, in realtà, tutto questo in tanti momenti non sia affatto accaduto, ma che anzi da parte di molte associazioni di donne sia venuto un incoraggiamento e un appoggio a più livelli perché questa riflessione maschile potesse svilupparsi, è una circostanza che non poteva essere né scontata né ovviamente dovuta, e questo dobbiamo averlo tutti presente, direi, anche per l'avvenire.

Per certi aspetti, è un grosso credito di fiducia da ricambiare con il

massimo della chiarezza e della onestà intellettuale (cioè politica), costi quel che costi. Si può considerare quest'ultima, tuttavia, come una riflessione tutto sommato a margine; non deve significare certo, in altre parole, che gli uomini debbano intraprendere questo percorso solo per fare un favore a qualcuno (a qualcuna): semmai bisognerebbe cominciare ad ammettere che il problema è soprattutto nostro, e che il provare a cambiare veramente qualcosa non può avere lo scopo di "aiutare" paternalisticamente chi certo non ne ha per niente bisogno. Nemmeno nel caso ipotetico che sia proprio una donna a vederla così.

Questo insieme di questioni viene già affrontato con un ritardo enorme. Sarebbe ora che crescesse e si sviluppasse, che fosse all'altezza delle aspettative e della fiducia, perché credo che non ci sarebbero giustificazioni meno che deludenti per un'ennesima messa in scena della superficialità maschile.

Una precedente versione di questo testo è stata pubblicata su "Zero in condotta", a. II, n. 42, 11 luglio 1997.

Note

¹Lettera aperta dal titolo *Una proposta di riflessione "al maschile" sulla violenza sessuale* [1988], citata in Renato Sebastiani, Claudio Vedovati, "Turisti per caso". *Viaggio difficile intorno alla differenza maschile*, in "Democrazia e diritto", n. 2, 1993, p. 286.

²M. Lombardo Radice, Prefazione a AA. VV., *L'ultimo uomo. Quattro confessioni-riflessioni sulla crisi del ruolo maschile*, Roma, Savelli, 1977.

³È una testimonianza apparsa su "Re nudo", n. 42, 15 giugno 1976, citata da Marisa Rusconi, *Amore plurale maschile*, Milano, Rizzoli, 1990, p. 35.

⁴L'espressione è del sociologo Robert W. Connell, *Maschilità. Identità e trasformazioni del maschio occidentale*, Milano, Feltrinelli, 1996.

⁵R. W. Connell, op. cit., p. 163.



Fine prima parte - La seconda parte nel n°L/g



SOMMARIO

Pag. 2	Editoriale – La tenerezza del corpo
4	Dalla procreazione alla riproduzione artificiale
7	Recensione – L'eclissi della madre
8	L'orizzonte che separa il cielo dal mare è lo stesso che li confonde...
13	Prostituzione
14	Ringraziamenti
15	Pezzi di ricambio? Il commercio di organi umani
18	Il corpo allo stremo e la persona che muore
19	La costruzione della virilità
23	Il corpo scoperto
26	Il corpo tra mistero e consapevolezza
29	Dall'altra all'uno
33	Il corpo: tra grazia e tenerezza
36	Corpi, dunque mondi
38	Il ragno di Seikichi
41	Il corpo, il potere, la violenza

In copertina: Tamara de Lempicka – *Dormeuse* (1934 ca.) – Olio su tavola, cm 30,8x40,6

