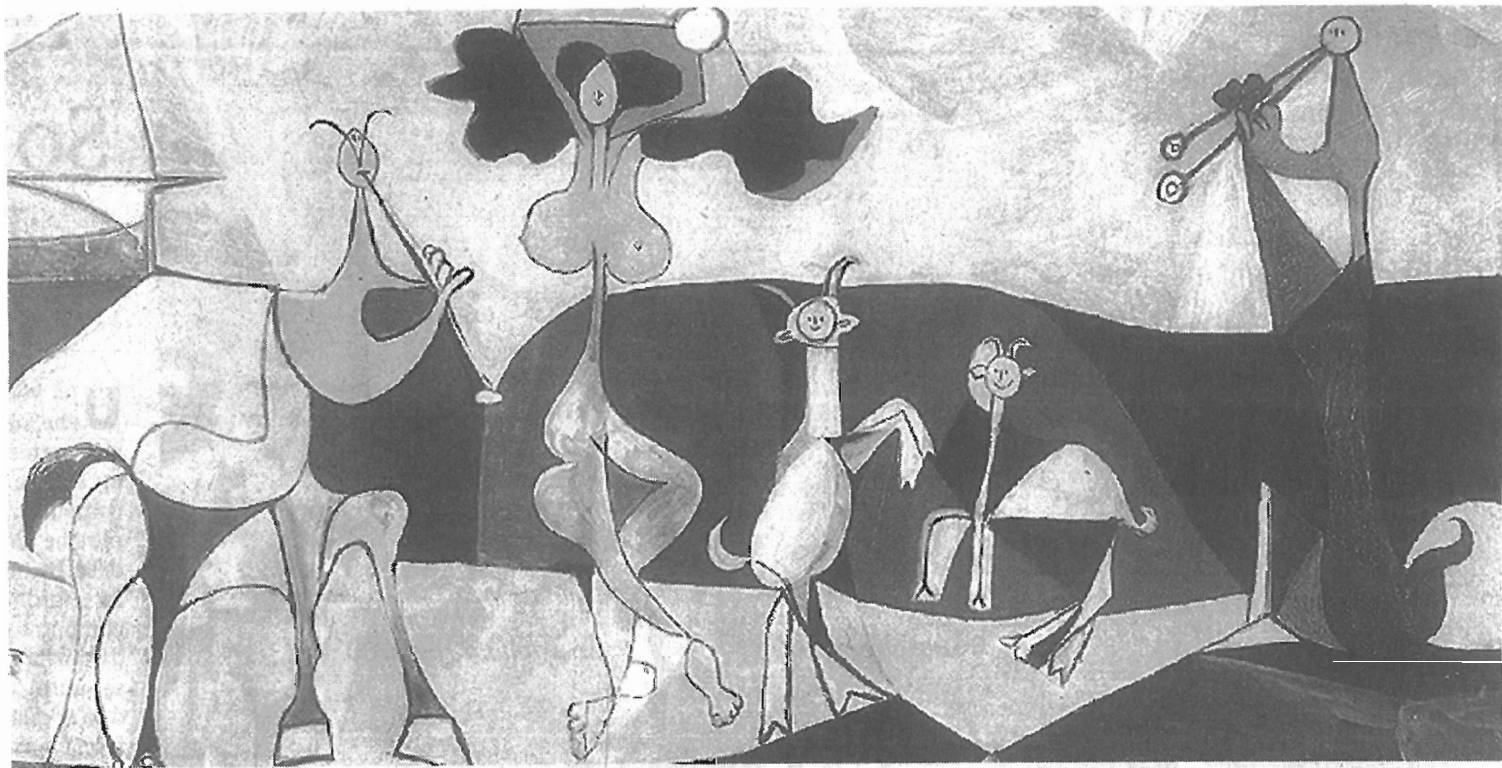


Donne e Ragazzi Casalinghi

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



LA TENEREZZA DEL CORPO

(seconda parte)

- ◇ Un corpo così
- ◇ Il filo del corpo
- ◇ Flamenco, la danza del corpo
- ◇ Il corpo, mio meraviglioso errore
- ◇ Alla ricerca del corpo perduto

GLI UOMINI DOPO IL FEMMINISMO

(seconda parte)

- ◇ L'omosessualità in Italia
- ◇ Verso l'alleanza amicale uomo/donna
- ◇ Fragilità, stupore, tenerezza
- ◇ Cosa la politica può insegnare agli uomini
- ◇ Percorso bibliografico

MASCHI ALLA RICERCA DI SÉ

SETTIMA PARTE

Dedalo – Il corpo parlante



Gruppo di Parma del Progetto Calamaio (Consorzio Solidarietà sociale) *

Un corpo così'

Corpi con deficit e armonie difformi

Aritroso nel tempo e nella memoria per diventare osservatori e autori di noi stessi: aspettiamo in cerchio, uniti in quell'angolo del grande salone che da qualche mese, senza uno speciale perché, abbiamo fatto nostro.

Il cerchio è ancora indisciplinato: voci che si sovrappongono, movimenti scomposti, l'ingresso dei soliti ritardatari; al centro del nostro cerchio, fermo, ma ancora indefinito, un "titolo". Per il momento è solo, seppur ricco delle sensazioni che ognuno di noi ha in sé e già sta facendo emozioni. Non stiamo insieme per magia; siamo in dieci e nel tempo lo sforzo e il piacere sono stati quelli di conoscerci e riconoscerci cosicché i nostri volti, le nostre piccole e grandi capacità, i deficit di alcuni di noi, gli handicap di tutti, stanno diventando parti indispensabili, perché complementari, al nostro essere gruppo.

Un incrocio di sguardi passa un tacito segnale che trasmette al cerchio un ritrovato ordine, i corpi come irrigiditi sembrano in apnea, ma è solo attesa, il silenzio è breve, interrogativo, come quello che precede ogni inizio; sul cartellone bianco qualcuno che pensiamo, speriamo, sappia già dove condurci, scrive "CORPO".

Così abbiamo iniziato!!

CORPI CURATI: PER NECESSITÀ O PER PIACERE?

Corpo: immediata è l'associazione a termini come "relazioni", "linguaggio", "bellezza", "corpo guardato" e "corpo condizionato dal deficit", termini che possono essere ricondotti ad un'unica categoria di senso, quella del corpo come strumento di comunicazione.

del corpo, intese come attenzioni e pratiche rivolte "all'involucro" che ricopre e trasporta la nostra mente e la nostra "anima", che ci presenta agli altri e ci mette in relazione con essi. Quanto di ciò che facciamo per il nostro corpo è mosso da bisogno e quanto da desiderio? Immediata è la differenziazione tra cure mediche e cure estetiche. Constatiamo quanto sia difficile immaginare che, per chi porta un deficit, ci sia attenzione al benessere estetico; si è soliti prendere in considerazione le cure mediche e fisioterapiche, la necessità piuttosto che il piacere, dando per scontato che chi ha un corpo strano proprio per questo non può aspirare a voler piacere e a piacersi.

Se per Amanda la fisioterapia è un obbligo, un'attività quotidiana impegnativa e faticosa che però le permette di mantenere le proprie capacità e di conseguenza l'autonomia che da queste ne deriva, per Annalisa il nuoto, da necessaria attività motoria si è trasformato sempre più in una forma di liberazione. Se dal piacere più individuale come può essere quello derivante dal nuoto ci spostiamo al fulcro del nostro discorso, alla relazione, al "corpo più diverso" in relazione con l'altro, le cure e il piacere assumono un carattere più complesso: possono tradursi in attenzioni tese a nascondere, come gli occhiali scuri per i non vedenti o il panno sulle gambe di chi è in carrozzina, oppure ma-

nifestarsi nella scelta di cure di bellezza come il trucco e l'abbigliamento, volte a farci sentire bene con noi stessi e nella relazione con gli altri.

Riguardo a quest'ultimo aspetto la presenza di un deficit è di notevole implicazione: per chi ha una disabilità molto spesso vi è un'unica persona di riferimento, quasi sempre un genitore, e questo può limitare la conoscenza delle scelte possibili, si tratti di vestiario o altro. A tale proposito Alice afferma che si deve vestire col gusto degli altri, e quindi cerca di andare a fare compere con chi pensa si vesta bene ed abbia un gusto simile al suo.

La dipendenza da altri nella cura estetica, ha fatto emergere in questo ultimo caso l'attenzione, in chi porta un deficit, a presentarsi in modo ordinato per non essere inevitabilmente iscritto nei canoni della non normalità, e dall'altro però, pone l'interrogativo, in chi con i portatori di deficit ha relazioni, sulla responsabilità della difesa dell'originalità di chi non può difenderla da sé e deve quindi fare affidamento sugli altri: abbigliamento vistosi o da eterni bambini che spesso troviamo in persone con deficit possono portare a chiedersi se realmente questi ultimi si ritrovano nell'immagine che presentano, o se, al contrario, vengono vestiti così perché portatori di deficit. Corpi curati: per necessità o per piacere? Per bisogno o per desiderio? Salta ogni demarcazione se parliamo di bisogno di piacere e di desiderio di stare meglio.

Abbiamo rinunciato ai rigidi schemi di definizione all'interno dei quali ognuno di noi cercava spazi e confini diversi. Ma nel nostro gruppo una domanda rimane aperta: nei corpi dei portatori di deficit che libertà di espressione e di soddisfacimento ha il desiderio? Per il portatore di deficit il tempo del bisogno è più esteso ed "invasivo", deve lottare con i tempi

* Questo articolo è il risultato di un lavoro collettivo del Gruppo di Parma (Consorzio Solidarietà Sociale) del Progetto Calamaio, a cui hanno preso parte: Ilaria Dall'Olio, Federica Montani, Matteo Drago, Annalisa Dall'Asta, Davide Rossi, Amanda Dazzi, PierPaolo Pasquini, Silvia Mandelli, Alice Gandolfi, Francesca Bigliardi, Sonia Pergolesi.

della fretta, elemosinare attenzioni; ciò che rimane a volte è troppo poco per le necessità di ampio respiro che il tempo del desiderio richiede.

CORPI STRANI: BELLI O BRUTTI ?

Perché porsi il problema dell'aspetto di un corpo con deficit ? Chi lo guarda cosa vede ? Ogni epoca ha indicato misure e forme della bellezza.

L'estetica ci dice che un corpo è bello se è proporzionato, se rispetta determinati canoni. "Non è forse vero che la società oggi impone un modello ben preciso di uomo e di donna? Lui aitante, giovane a tutte le età, ricco, sportivo, ambizioso, "macchinato" e sexy. Lei slanciata, dinamica, nuda e sexy da morire. Ed ecco i modelli degli handicappati comunemente proposti: lui in carrozzella, rannicchiato, storto, con un sorriso disarmante. Lei zoppa, piatta, vestitissima, con stampella e ... con due occhi grandi così ." (R. Benzi, p. 94) Un corpo con deficit spesso non è proporzionato, è fuori misura, è "strano". Strano per come si muove, strano perché seduto su una carrozzina, strano perché diverso.

Di fronte ad un corpo così c'è chi insegna ai bambini a non guardare, quasi a voler negare una presenza. Di fronte ad un corpo così c'è chi si ritrae e non vuole accettare ciò che vede. Forse perché in esso riconosce il sunto delle proprie paure: la mancanza di autonomia, la sofferenza, il limite. Di fronte ad un corpo con deficit c'è chi coglie la sua bellezza nella debolezza, nella fragilità. E' la tenerezza che suscita in noi chi riteniamo piccolo, indifeso (i bambini per es.). Il corpo con deficit richiama alla nostra mente il "brutto" che ci spaventa o il "bello" che ci commuove. Suscita l'interesse dell'altro ma difficilmente è giudicato per ciò che è.

E' un corpo in contraddizione perché, nonostante il deficit, la sua bruttura, ricerca, attraverso l'abbigliamento e la cura, una propria bellezza. "Ogni corpo ha una sua bellezza e una sua armonia da ricercare, anche un corpo "deforme" o "handicapato". La difformità appartiene alla natura ed è naturalmente bella. Provate a raccogliere delle foglie e a sovrapporle: non ce ne sarà una che combacerà perfettamente con l'altra. Diverse, appunto, e bellissime. La distorsione, la bruttura e la violenza sta proprio nel volerle tagliare tutte

uguali. Mettere dei "calibri", dei "canoni fissi" è violenza..." (M. Santamato, p. 251). Anche un corpo con deficit chiede di essere guardato perché non ignorato; chiede di essere guardato perché desiderato; chiede di essere guardato perché unico ed irripetibile.

Pierpaolo che dice a Silvia "sei bella" la fa sentire tale nonostante lei non si veda affatto così. C'è una sessualità anche in un corpo con deficit, a volte negata proprio a partire da quella disabilità che ne assume l'aspetto totalizzante. "Ecco, il corpo. Ne sento il peso, ne percepisco l'esistenza, ne subisco le esigenze. Può un amore farlo sentire una cosa viva, sentita, voluta, non dimenticata od odiata ?" (R. Benzi, p. 93)

CORPI IN MOVIMENTO: AUTOMATISMI O PRESENZA MENTALE?

E' possibile il gesto creativo, il gesto originale nella quotidianità di gesti ripetuti? Un'azione ripetuta contiene al suo interno la possibilità di movimenti in sé unici? Quando ci alziamo dal letto, quando mangiamo, quando camminiamo il nostro corpo segue schemi di movimento fissi, già sperimentati. La nostra mente, il nostro pensiero (o almeno il pensiero che ha origine nella mente) è volto ad altro.

E così parliamo mentre mangiamo, pensiamo alla giornata che ci aspetta mentre ci alziamo dal letto... Siamo abituati a compiere grossi sforzi per contrastare la forza di gravità senza accorgercene: il collo dritto sulle spalle è il risultato di uno sforzo che quotidianamente compiamo, e così il sollevare un braccio, una mano, un dito... In questi movimenti protagonista è il corpo, un corpo che sperimenta, che ricorda, che evoca, che ripropone movimenti cercando di spendere il minor quantitativo di energia possibile. Un corpo che con intelligenza risparmia. Il pensiero ora vola su Alice, che cammina accompagnata perché non vede, che chiede di farle comprendere, semplicemente precedendola, la presenza di uno scalino perché lei "sapendolo" alzi la gamba. Nell'attimo in cui solleva il piede Alice interrompe il discorso in cui era impegnata. Ma se lo scalino è solo il

primo di una lunga scala a lei conosciuta riprende rapidamente a parlare. Il pensiero vola su Annalisa che per passare dalla carrozzina al sedile dell'automobile spiega con estrema precisione a Davide, che da poco la conosce, i punti in cui deve toccarla, i gesti che ordinatamente devono accompagnare i suoi movimenti.

Quando arriva la mamma di Annalisa gli stessi spostamenti sono eseguiti con naturalezza mentre le chiediamo se mercoledì prossimo viene con noi a Borgotaro, mentre lei risponde che sì, verrà e sposterà un impegno già preso... E' forse vero, allora, che nei movimenti di chi porta un deficit sono presenti meno automatismi? Tutto è più pensato? C'è più coscienza, più presenza mentale? O forse gli automatismi, sempre presenti nelle azioni ripetute nei luoghi conosciuti (la scala della casa di Alice) e con le persone conosciute (la mamma di Annalisa), semplicemente scompaiono nei luoghi nuovi e con le persone nuove? Questo accade anche a chi non porta un deficit. Forse ciò che cambia è il grado di probabilità di trovarsi in situazioni nuove, totalmente sconosciute?

IL CORPO NELLA MENTE

Ilaria: Non è possibile pensare la mia mente indipendentemente dal mio corpo. Il mio corpo rivela dei tratti di me. Il mio corpo trasporta la mia anima. Ciò che io sono internamente si rivela all'esterno anche attraverso il mio corpo e la sua immagine. Senza un corpo la mente non esisterebbe, almeno in questa terra o in questa dimensione.

Pierpaolo: Il mio corpo non mi serve a niente. La mia mente ha preso il posto del mio corpo; i miei occhi non vedono bene ma se mi spiegano in modo chiaro quali oggetti ci sono sulla mia scrivania io posso sapere la loro posizione attraverso la mia memoria. Con la memoria ho la percezione del mondo che mi circonda. Quando devo fare delle operazioni matematiche, le visualizzo nella mia mente, visto che il mio corpo non mi permette di utilizzare una calcolatrice. Ho sostituito il mio corpo con la mia mente.

Annalisa: - La persona portatrice di deficit deve scindere tra la mente e il corpo, come forma di difesa. La mente non deve farsi inglobare dal deficit e dalla sua sofferenza.



Per conoscere una persona disabile è molto importante conoscere a fondo non solo la sua mente ma anche il suo corpo. Un corpo con deficit, come dice Annalisa, ha bisogno di essere conosciuto più profondamente riproponendo l'importanza di una conoscenza "esteriore" e contraddicendo una prassi comune che, solo apparentemente, privilegia invece la conoscenza interiore, il rifiuto dell'apparenza. Anche Ilaria, a questo proposito, ricorda che il suo corpo esprime una parte di se stessa non solo come apparenza ma come qualcosa di complementare e irriducibile alla propria mente. Tutto ciò sembrerebbe inconciliabile con quello che afferma Pierpaolo, eppure la mente e la memoria di Pierpaolo si esprimono attraverso una bocca che parla, una mano che accarezza, che sono sicuramente corpo e permettono l'esplicitazione di qualcosa che la mente ha pensato. Riconoscere l'autonomia della mente nell'andare oltre i confini che il corpo impone non significa negare l'esistenza di un corpo che comunque vive, caratterizza, comuni-

ca. Pierpaolo compie operazioni matematiche a mente perché le sue mani non possono utilizzare una calcolatrice mentre la maggior parte delle persone che usano calcolatrici non sanno più fare un'operazione a mente.

E' la mente di Pierpaolo che ha sviluppato una capacità che altri hanno demandato al corpo o viceversa?

Mente e corpo con-fusi insieme?

Con-fusi o armonicamente mescolati in qualcosa che è molto di più della somma delle sue parti? Forse abbiamo perso di vista lo stimolo iniziale di questo articolo e corpo e mente si sono confusi insieme moltiplicandosi in più corpi e più menti rispecchiando le menti e i corpi di quanti erano i partecipanti alla stesura. Esprimendo desideri e bisogni ognuno di noi ha svelato la propria individualità diversa da quella degli altri. Nel confronto che si è generato il concetto di corpo con deficit, i desideri e le necessità si sono mescolati ad altre necessità e desideri che una persona

esprime nella propria individualità.

Amiamo pensare che in questa incontrollabile con-fusione siamo partiti dai corpi per arrivare a parlare di persone.

Bibliografia

R. Benzi,
Il vizio di vivere. Vent'anni nel polmone d'acciaio,
a cura di S. Paffumi,
Milano 1985.

M. Santamato,
Io, sirena fuor d'acqua,
Milano 1995.



RINGRAZIAMENTI

Ringraziamo la rivista ALFAzeta n°63/64, maggio-agosto 1997, "Derive del maschile - Gli uomini dopo il femminismo" e 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/g, 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 - Gruppo d'Acquisto Città del Sole
Via Padova, 29 - 20127 Milano - Tel. 02/28040023 - Fax 02/26892343

* 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 parlante

Federico La Sala

Il filo del corpo

Una "stella" per ri-orientarci, nel pensiero e nel mondo

Siamo giunti, oggi e ormai, a un grado di totale confusione e smarrimento. Non sappiamo - se mai l'abbiamo saputo - a che scopo e a che *titolo* abitiamo la Terra. E a gran velocità, stiamo rotolando sempre più verso una x, nel senza-fine verso lo zero assoluto?

E un tempo strano il nostro - una specie di "sospensione di giudizio" generale e diffusa lo marca. Dov'è una *stella-polare*, per orientarci nell'in-finito? Abbiamo esplorato molte possibilità, ma sempre abbiamo fallito. Non ricominciare non possiamo ne va di noi stessi. Ma da dove?

Fermiamoci un momento. - riflettiamo. Facciamo quello che non abbiamo mai fatto, e che avremmo dovuto fare. Guardiamo. *Guardiamo* il nostro *ombelico*. Forse è proprio lì - qui il centro, la radice - non solo del nostro corpo, ma anche del nostro mondo.

Cogito, co-agito, co-agitare: bene, con co-scienza. Partiamo da noi stessi. Da me stesso. (Da me stessa).

Guardo il mio corpo - e, di esso, l'ombelico. Sì, proprio *l'ombelico!* *L'Omphalos* della mia 'terra' e della mia 'casa' - la "piccola porta" chiusa del mio corpo proprio.

E una traccia, una traccia importante - la traccia del legame che appunto legava me stesso a una donna, a mia madre. Esso dice del mio sbarco sulla Terra della mia nascita, e dell'essere io, *figlio*: figlio di una donna - mia madre, e di un uomo - mio padre.

Nato da una coppia (Paar) e da un accoppiamento (Paarung), non vedo

il mio padre presente - collegato direttamente alla traccia, al cordone ombelicale che mi legava a mia madre. Egli è *fuori*, lontano - non *collegato* al filo diretto mia-madre-me-stesso. E lo cerco. Lo cerco e lo trovo. Me lo mostra mia *madre*, e il mio me stesso. Lo ri-trovo nel movimento del guardare al mio corpo proprio, al mio me stesso. Oltre Narciso e al di là di Edipo: nell'approfondimento dell'indicazione di Cartesio, Kant, Marx, Husserl, Paci.

Andiamo avanti: io-guardo-me-stesso. Nel momento in cui io-guardo-me-stesso, un altro lo si dispone a guardare l'io-cheguardo-me-stesso. Sono sempre lo, ma non io: sono l'io stesso, l'io 'trascendentale'. E *questo lo* che guarda l'io-che-guardo-me-stesso si pone, come l'io che guarda la madre e il figlio, come il padre. E così anche per gli altri Due, madre e padre.

L'io che guarda io-che-guardo" e "me-stesso" è rispetto a loro *nello* stesso *rapporto* di mio padre rispetto a mia madre e a me stesso: tre in uno. Fuori e dentro, dentro e fuori. Due triangolazioni: una speculare all'altra e l'una intrecciata all'altra, per mezzo della madre e Due stesso - come la madre. A ben pensarci, esse disegnano una stella, *la stella della redenzione* (Rosenzweig).

Torniamo indietro, ora. All'uomo e alla donna - a mio padre e a mia madre, prima del figlio che *io, lo* sono. Al tempo in cui i due si accoppiano e si fondono in uno: al momento in cui essi si fanno uno da due (vere duo in carne una), e ricostituiscono *l'unità* del genere umano l'Adamo...

Da dove l'Adamo? Solo dalla Terra o solo da Dio? Non da Uno solo - o l'una o l'altro, ma da Due: dalla Terra, e dallo spirito di Dio...

Ma chiariamo. Qualcuno ci aiuta. Non Edipo, né Freud e tuttavia anche Edipo e anche Freud.

Gesù di Nazareth: Egli ci ha fatto conoscere che il Padre fuori di noi - tutti, figli e figlie; e, tramite Lui - il *Figlio*, abbiamo capito (o almeno avremmo dovuto capire da tempo) che Maria e Giuseppe hanno ricostituito la nuova figura del genere umano - l'Adamo nuovo; e che, proprio per questo, per l'essere la nuova coppia (non 'Adamo' ed Eva, e non Laio e Giocasta), hanno potuto concepire, generare e allevare Colui che "Ha preso - come ha ben scritto Ida Magli - le radici, profondamente nascoste [della sua e nostra cultura], e le ha capovolte al sole e all'aria, dichiarando che esse erano ormai inutili" (Gesù di Nazareth, Milano 19877).

Proseguiamo, e non equivochiamo. Teniamo ben saldi i piedi sulla Terra, e guardiamo il nostro ombelico. Il genere umano è nato dalla Terra, e dallo spirito di Dio: "Nessuno ha mai visto Dio" (1 Gv.: 4, 12).

Noi, il genere umano, uomini e donne, siamo tutti figli e figlie - il *Figlio*. Nessuno è il Padre, e nessuno è la Madre - nemmeno nostro padre, e nemmeno nostra madre. Guardiamo il nostro ombelico, e guardiamoci intorno: siamo tutti figli e figlie, fratelli e sorelle. Nessuno può erigersi a Papa o Papessa, e nessuno a Re o Regina. Una sola è la Madre di tutti e di tutte, ed è la Terra. Uno solo è il Padre di tutti e di tutte, ed è nei cieli!

"Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio" (1 Gv.: 4, 16): figli e figlie, uno nell'Adamo rigenerato - sulla Terra! Ma solo se l'uomo e la donna, come Maria e Giuseppe, si fanno *entrambi accoglienti* rispetto allo spirito di Dio, Dio esiste - e l'uno e l'altra divengono figli di Dio. Altrimenti e questo lo conosciamo - è il caos o l'inferno.

Sol solus in medio. "In mezzo a tutti sta il Sole": Copernico l'ha



riscoperto e ripetuto, ma nessun sag-gissimo ha voluto restare "fedele alla terra" (Nietzsche), * pochi l'hanno seguito nella navigazione e nell'esplorazione dell'"oceano celeste" (Keplero). Tutti, pur di restare fermi al centro del loro "bel" mondo, si sono vestiti alla moda e... si sono trasferiti a corte, dal "re Sole": come prima e peggio di prima - troni, altari e roghi su tutta la Terra Molare lenti (Spinoza), per vedere e far vedere meglio, non è mai stata attività di nobili - né ieri, né oggi.

Idealisti o materialisti, geocentrici o 'copernicani', tutti egualmente ciechi, non hanno mai visto la Terra. Da conquistadores e pirati, hanno sempre e solo visto l'Oggetto di cui impossessarsi, fino ai confini dell'universo: "Vi è una sola umanità e una sola Terra - ad essa appartengono tutti i frammenti che se ne staccano e che se ne sono staccati" (Husserl).

La "più incredibile *hybris* filosofica" ha animato tutti e nessuno mai ha guardato il *proprio* ombelico, e il *proprio* legame con la nostra "Arca originaria" - nemmeno Husserl, che pure in essa ha visto la nascita e ne ha decisamente riconosciuto la dimensione materna. Ha tentato, ma non è riuscito a spezzare la grande Tradizione Occidentale: uccidere il padre e sposare la madre, o - altrettanto edipicamente - uccidere la madre e "sposare" il padre.

L'lo trascendentale, il Soggetto, non ha mai voluto riconoscere di essere figlio e di essere stato nel grembo della madre, e di essere vivo e forte proprio grazie al suo Se-stesso donatogli dalla Terra e dallo spirito di Dio. Solo un grande esploratore ha visto che "il cuore della terra è d'oro" (Nietzsche), ma nessuno ha voluto credergli - non una *persona* intorno o lui, solo maschere: tutti hanno pensato che parlasse di oro, e non di loro - figli della Terra e dello spirito di Dio; e l'hanno preso e crocifisso. Così nei confronti del figlio che ci ha fatto conoscere il Padre, così nei confronti del figlio che ci ha riportati dinanzi al problema decisivo, riconoscere la Madre: e hanno ricominciato a giocare a dadi.

La Terra non è altro che un campo di battaglia senza-fine: "Polemos [il conRitto] è padre di tutte le cose, di

tutte re; e gli uni disvela come Dèi e gli altri come uomini, gli uni fa schiavi gli altri liberi". Un "padre" veramente saggio, è una "bellissima armonia"!

Ciechi e sordi, perseveriamo a riserrarci "sotto coperta", nella parte più buia della nostra Terra, non per

com-prendere e ri-nascere (come Galilei) - ma per non vedere e per non ascoltare le parole del Padre nostro che è nei cieli: "Voi siete Dèi (Gv.: 10, 34) - tutti, uomini e donne della Terra. Preferiamo ancora Parmenide - il padre venerando e terribile, Eraclito - l'oscuro, et cetera...

Il corpo parlante

ALLA RICERCA DEL CORPO PERDUTO

Una riflessione intorno all'accanimento semantico sul corpo



Il corpo è oggetto di un quotidiano "accanimento semantico": viene cioè impiegato in metafore, espressioni, analogie, ecc., che partendo dal suo significato originario lo trasferiscono in "province" e luoghi di significato ben diversi. Ma questa operazione rischia di farci perdere di vista il punto di partenza di queste trasposizioni, ovvero il corpo "in sé", che finisce così con lo smarrirsi in una foresta di allusioni, trasposizioni, giochi linguistici. Quello che seguirà è appunto il tentativo -destinato al fallimento- di "ritrovare" il corpo attraverso una breve esplorazione del linguaggio quotidiano delle persone, dei mass-media, della cultura.

"Corpo di Bacco!" Ascolto questa imprecazione e mi chiedo se chi l'ha pronunciata ha in mente qualche immagine del dio del vino - magari quelle celebri di Caravaggio o Michelangelo, corpi bellissimi e seducenti - ma capisco che non è il caso. Continuo a sfogliare il mio giornale e, nella cronaca di una dei tanti processi, mi imbatto nel *corpo del reato*, così caro ad avvocati, giudici e poliziotti (che, non dimentichiamolo, formano il *corpo di polizia*....) E quello tra PM e avvocati non è forse un *corpo a corpo* per far prevalere la propria tesi?

Ma nelle aule di tribunale, come negli Uffici giudiziari, i corpi, quelli "veri", sono opachi, invisibili, coperti dalle generalità e dalle **vesti** (di imputato, di teste, di parte civile), esattamente come i corpi reali. Forse anche per questo è così facile parlare di pena di morte: non è un corpo che si chiede che venga ucciso, ma un nome associato ad un crimine ("dichiaro il sig.colpevole di..."), talvolta un simbolo.

Cerco affannosamente qualche traccia di corpo in altre province semantiche, ma senza risultato: persino i corpi pulsanti vita ed energia dei danzatori diventano, nel linguaggio convenzionale del teatro, l'astratto ed indifferenziato *corpo di ballo*. Neanche il mondo della politica e delle istituzioni mostra i segni di corpi reali: quello *elettorale* chiamato alle urne, o quelli *intermedi* della società civile....dove sono i cittadini "in carne ed ossa", come saranno i loro corpi che votano, costruiscono relazioni, vivono e muoiono?

In fondo, è questa *morte del corpo* a fare la fortuna di certa televisione: quando accadono catastrofi (terremoti, guerre, carestie), basta mostrare qualche fotogramma di corpi nudi, denutriti o feriti per colpire la sensibilità dello spettatore, che si trova davanti a immagini di cui non ha più esperienza nella vita quotidiana.

Faccio un ultimo, disperato tentativo: forse con le altre lingue andrà meglio (si sa, noi italiani, dicono gli esperti, siamo storicamente nemici del corpo, colpa della tradizione cattolica...). Ma varcare le frontiere, in questo caso, non serve: il *body* degli inglesi e degli americani è esattamente ciò che copre il corpo (o almeno una sua parte), e anche tornando all'antico e precristiano *corpus* ci imbattiamo nelle leggi e nei codici che, raggruppati insieme, lo compongono.

Torno a casa, mi guardo allo specchio: almeno il mio è semplicemente un corpo, non importa se brutto o bello, che può essere toccato, annusato, accarezzato. Ma so anche che, invisibili, si nascondono nel suo sistema immunitario gli *anticorpi*....

Riccardo Campanini





La grande ragione del corpo

a dea e alla nostra carne d'amore...

1. CORPO PROPRIO E CORPO-COSA

Per una riconsiderazione radicale del tema sempre decisivo del corpo possiamo fra l'altro riferirci alla distinzione, cara a Edmund Husserl e alla tradizione fenomenologica, fra il *Leib* e il *Korper*, dove il *Leib* è il corpo proprio, il mio corpo vissuto e sperimentato, sono io stesso nella mia soggettività in carne e ossa, a differenza del *Korper* inteso come corpo-cosa, oggetto, mero corpo fisico, puro insieme di organi (1)

Vedremo più avanti come e perché questa distinzione risulti ancora per noi decisiva e motivo di una rinnovata meditazione nel contesto della nostra civiltà scientifico-tecnologica.

Riprendendo queste tematiche husserliane, scriveva Enzo Paci nel suo libro *Funzione delle scienze e significato dell'uomo* (1963): "il *Leib* si pone come punto primo di orientamento intorno al quale lo spazio vissuto si ordina. Nel *Leib* si ordinano i 'là' intorno al 'qui', il lontano intorno al vicino, in modo che il mio *Leib* è il punto zero (*Nullpunkt*) di ogni orientamento, l'unica 'cosa materiale' e l'unico 'corpo' sperimentabile qui ed ora, nel suo darsi immediato soggettivo, nel suo darsi come mio, come il corpo che 'io posso' muovere, come il corpo che mi dà delle possibilità e delle facoltà. (...) Il *Leib* è un punto di incontro, un punto di trasformazione e di reciproco inserimento* *Umschlagspunkt*) dell'interno e dell'esterno, del passivo e dell'attivo, del percettivo e dell'apperceptivo". (2)

Il corpo esperisce e vive nel mondo, ma non è una semplice cosa fra le cose; è impastato di mondo, ma non coincide semplicemente con esso. Nell'incipit della Parte seconda della *Phénoménologie de la perception* (1945), scrive Maurice Merleau-Ponty: "Il corpo proprio è nel mondo come

il cuore nell'organismo: mantiene continuamente in vita lo spettacolo visibile, lo anima e lo alimenta internamente, forma con esso un sistema". (3)

Merleau-Ponty distingue fra il "sapere oggettivo e distante" del corpo e il sapere del corpo vissuto, che corrisponde al sentire il nostro corpo, che è sempre con noi "perché noi siamo il nostro corpo" (FP 281). "Il corpo che è davvero 'mio essere' - ha rilevato Franco Ferrnani - è il corpo che vivo in prima persona, che sono io stesso, soggetto che non è mai pienamente e propriamente oggettivabile e visualizzabile, punto di vista che è all'origine di ogni altro punto di vista". (4)

Vi è un piacere forte di sentire il proprio corpo funzionante, agente, corpo-soggetto, attivo e volitivo, anche se sappiamo con lucidità che il nostro corpo proprio non è soltanto questo, è pure passività, votato al dolore e al deperimento, è anche corpo inerte, corpo-cosa. La scienza però vede il corpo in quanto ridotto a mero organismo composto da vari organi su cui si rende necessario intervenire in modo astratto e separato, ignora che l'esistenza corporea non può mai riposare in se stessa in quanto "è sempre travagliata da un nulla attivo", che il mio corpo può sia chiudersi sia aprirsi al mondo e mettermi in situazione, che il "movimento dell'esistenza verso l'altro, verso l'avvenire, verso il mondo, può riprendere così come un fiume disgela" (FP 233-4). La scienza ignora tutto ciò nel suo sforzo separante ed astraente, intenta ad assolutizzare e a feticizzare il corpo-cosa con risultati e prospettive che sono, come vedremo più avanti, quanto mai inquietanti.

2. CORPO, SESSUALITÀ ED ESISTENZA IN MERLEAU-PONTY

Per Merleau-Ponty il corpo è sempre "sotteso da uno schema sessuale" e "situato rispetto alla sessualità (cfr. FP 222-3). Per quanto riguarda la sessualità, non ci troviamo di fronte a un "automatismo periferico, ma a una intenzionalità che segue il movimento generale dell'esistenza e declina con essa" (FP 223). La sessualità riposa su di un "arco intenzionale" che garantisce vitalità e fecondità alle esperienze degli individui, non è separabile come funzione dalla totalità dell'essere umano conoscente e agente (cfr. FP 224).

Cercare allora di fare i conti con i risultati raggiunti dalla psicoanalisi freudiana diventa ineludibile: "Incontriamo qui le più durature acquisizioni della psicoanalisi. A prescindere dalle dichiarazioni di principio di Freud, di fatto le ricerche psicoanalitiche non conducono a spiegare l'uomo con l'infrastruttura sessuale, ma a ritrovare nella sessualità le relazioni e gli atteggiamenti che prima venivano scambiati per relazioni e atteggiamenti di coscienza, il significato della psicoanalisi non consiste tanto nel rendere biologica la psicologia, quanto nello scoprire in funzioni ritenute "puramente corporee" un movimento dialettico e nel reintegrare la sessualità all'essere umano" (FP 224). Modo eccellente - credo - e attualissimo di rivedere criticamente e al tempo stesso di rivendicare l'eredità della psicoanalisi.

Lungi dall'identificarsi con il genitale e dall'essere interpretato meccanicisticamente come mero effetto di cause organiche, il sessuale va inteso e compreso in riferimento alla vita complessiva di un uomo. In che senso allora si può dire che anche nella sessualità risiede una chiave interpretativa essenziale della vita di un individuo? "Se la storia sessuale di un uomo fornisce la chiave della sua vita, è perché nella sessualità dell'uomo si proietta il suo modo di essere nei confronti del mondo, cioè nei confronti del tempo e degli altri uomini" (FP 225).

Il netto rifiuto merleau-pontyano del materialismo meccanicistico s'accompagna ad un altrettanto netto rifiuto dello spiritualismo, per cui il corpo non diventa per Merleau "l'involucro trasparente dello Spirito" (FP 227). Non si tratta per Merleau-Ponty di subordinare l'esistenza alla sessualità o la sessualità all'esistenza, ma di concepire un rapporto in cui l'esistenza illumina e svela la sessualità nella misura in cui la sessualità illumina e svela l'esistenza (5). Fra sessualità ed esistenza c'è *osmosi*, per cui "se l'esistenza si diffon-

de nella sessualità, reciprocamente la sessualità si diffonde nell'esistenza, cosicché è impossibile stabilire quanta parte abbiamo, in una data decisione o in una data azione, la motivazione sessuale e le altre motivazioni, impossibile caratterizzare una decisione o un atto come 'sessuale' o 'non sessuale'" (FP 238).

Il corpo esprime l'esistenza "non perché ne è un accessorio esteriore, ma perché questa esistenza si realizza in esso" (FP 234). Ciò che è proprio dell'esistenza non le rimane mai esteriore, fortuito, accidentale; corpo e sessualità, così, non possono essere considerati contenuti fortuiti dell'esperienza umana (cfr. FP 238). (6)

Se non lasciamo libero il campo allo sguardo oggettivante, all'intelletto astratto e separante della scienza, se badiamo all'uomo intero, "se (...) si definisce l'uomo per la sua esperienza, cioè per il suo modo peculiare di plasmare il mondo, e se si reintegrano gli 'organi' questo tutto funzionale nel quale essi sono ritagliati, un uomo senza apparato sessuale è altrettanto inconcepibile che un uomo senza pensiero.(...) Non c'è superamento della sessualità, così come non c'è sessualità chiusa in se stessa" (FP 238-240). Come si vede, nel 1945 Merleau-Ponty era già oltre le sterili contrapposizioni odierne tra consumismo e feticizzazione sessuale da una parte, sacrificio e repressione sessuale dall'altra.

3. L'ESPERIENZA VISSUTA DEL CORPO

Vorremmo riproporre all'attenzione e alla meditazione il problema dell'esperienza vissuta del Leib, che ci rivela il corpo come sede complessa e articolata, problematica e ambivalente di piaceri e dolori, luci e ombre, vittorie e sconfitte, del vivere e del morire.

Il corpo vissuto è insieme il corpo agente e vitale, fresco e attivo, fonte di godimenti e soddisfazioni ed è pure il corpo lacerato e sofferente, debole e malato, che invecchia e muore. Ciò significa cogliere il nostro corpo nel suo limite profondo, ma soltanto nel limite si dà ogni realizzazione, ogni bellezza e perfezione, ogni incanto del mondo. "The imperfect is our paradise" ("L'imperferito è il nostro paradiso"), ha scritto Wallace Stevens in una poesia della raccolta *Parts of a World* (1942). (7)

Per Jean-Paul Sartre il corpo, come "la forma contingente che assume la necessità della mia contingenza", ha la "necessità di esistere come essere contingente fra gli esseri contingenti" ed è la "condizione necessaria dell'esistenza di un mondo", la "realizzazione contingente di questa condizione". (8)

Proprio a partire dalla fragilità e precarietà del corpo, dalla fatticità e dalla sua costitutiva finitezza, dal suo ineliminabile dolore e irreversibile declino possiamo riscoprire le ragioni della sua tenerezza, del suo incanto, del suo godimento e piacere. Nonostante ogni buona e sana volontà di vita, il corpo è completamente esposto al male e alla violenza che ad ogni istante lo possono colpire. Rileva a questo proposito Merleau-Ponty nel corso sul concetto di natura tenuto nel 1959-60 al Collège de France: "la vita ha una fragilità e insieme un'ostinazione: essa sarà, se niente non vi si oppone. Non nocciolo duro dell'essere, ma debolezza della carne". (9)

La debolezza e la fragilità della carne consentono un godimento e un piacere che non possono essere quelli di un corpo meccanico, di un corpo-cosa teso al possesso e all'accumulazione, prigioniero di un prassismo furioso che non riesce più a cogliere il senso del mondeggiare del mondo e del coseggiare delle cose. L'odierno ed esasperato culto "estetico" del corpo e la cultura "muscolare" dominante, per i quali se non si ha un corpo "perfetto" si è automaticamente fuori gioco, comportano un impoverimento della complessa tematica del corpo, la sua riduzione ad una sola astratta dimensione, il disconoscimento della ricchezza e molteplicità delle sue dimensioni, il mascheramento dell'incapacità di vivere più fruttuosamente e più profondamente l'enigmatica e abissale realtà del corpo.

Si tratta invece di riattingere quella fruizione degli altri, delle cose e del mondo, quel piacere e quel godimento che sono propri di un corpo animato e pensante, sensibile e ricettivo, attivo e passivo insieme, che vive nel mondo e non si sa separato dalla "carne del mondo", per dirla con una celebre e splendida espressione dell'ultimo Merleau-Ponty.

Merleau parla di *Einführung* (empatia) del corpo col mondo, le cose, gli altri animali e corpi (cfr. N 305); attraverso il corpo "il mondo e gli altri diventano la nostra carne", "il corpo si inserisce nel mondo e il mondo nel corpo" (N 308). E' questo il chiasma, l'intreccio, l'indivisione tra il mio corpo e il mondo, dei corpi tra loro (cfr. N 399), l'*Ineinander* di Husserl come "l'inerenza del sé al mondo o del mondo al sé, del sé all'altro e dell'altro al sé". (10)

Merleau scrive che il corpo, "culla di una vita", è il misurante del mondo ed è una totalità aperta al mondo perché è già da sempre al suo interno, in un mondo carnale o nel sensibile che è la carne del mondo (cfr. N 316-7, 322).(11)

Prima ancora di pensare tutto ciò, io posso sentirlo, avvertirlo nella mia carne, nel mio corpo che è intrecciato, affidato ed esposto completamente al mondo, anche se non coincide semplicemente con esso. Sottolineare questo nesso assume un significato del tutto peculiare nel nostro tempo del pericolo estremo, in cui uomo e mondo sono e saranno sempre più minacciati alla radice (si pensi soltanto al problema del nucleare militare/civile e a quello delle manipolazioni genetiche). Ormai siamo al punto in cui la *Einführung* tra corpo e mondo risulta compromessa dallo stato stesso in cui abbiamo ridotto e stiamo riducendo (con una incoscienza sempre più colpevole) il nostro mondo, ciò che Husserl chiamava *Umwelt*.

Sento fra l'altro in una maniera struggente e non pienamente dicibile che il mio corpo vive del e nel mondo, è anche un prolungamento di esso, è una sua parte che vive solo nel rimando e nell'intreccio con esso. E' solo in virtù del corpo che ci si offre e dischiude ogni meraviglia e bellezza del mondo, "la carne del corpo ci fa comprendere la carne del mondo" (N 317), finché quest'ultimo, nel suo libero corso mondeggiante, inghiottirà ogni corporea e umana esperienza.

4. LA TECNOSCENZA E IL CORPO

Sofferamoci ancora sulla netta differenza fra la corporeità che l'esistenza vive e il corpo-organismo che la scienza analizza, seziona, divide, oggettivizza, scompone. Il corpo-cosa è ridotto ad un mero organismo, anzi a un insieme di organi su cui di volta in volta interviene e si esercita lo sguardo oggettivante clinico e medico, che null'altro tiene in considerazione, men che meno la soggettività del malato, il suo vissuto, la totalità dell'essere umano.

Oggi il corpo come mero organismo e mera cosa, corpo-oggetto consegnato allo sguardo oggettivante della scienza medica è sempre più uno fra i tanti materiali manipolabili, rientra nell'illimitata e universale manipolabilità degli enti concepita dalla *ratio* strumentale calcolante della tecnoscienza odierna. Prevale il riduzionismo e si tende ad obliare ciò che Umberto Galimberti ha chiamato l'ambivalenza simbolica e la polisemia della realtà corporea, il "gioco dell'ambivalenza" intesa come quell'apertura di senso che mette in gioco tutti i significati già stabiliti, le disgiunzioni e i dualismi caratteristici della cultura occidentale. (12)

Nella scienza che è sempre più tecnoscienza, il processo conoscitivo implica pressoché automaticamente una prassi, un fare generativo: questa è una novità foriera anche di pericoli estremi e inquiete-



tanti nella storia del sapere. (13). Negli esperimenti presenti e futuri della tecnologia le persone rischiano e rischieranno sempre più di essere ridotte a cose, caviglie, meri organismi su cui agire manipolando, prelevando, trasformando questo o quell'organo. Si profila il trionfo del corpo-cosa, pericolosissimo in un tempo in cui, come disse Robert Oppenheimer dopo Hiroshima, lo scienziato ha già conosciuto il peccato. (14)

Per Hans Jonas, che parla di espansione sempre maggiore del "regno della pura cosalità e dell'utilità senza limiti", siamo di fronte al rischio di un "diktat tecnologico della reificazione anche di noi stessi" (TME 181,184). In questa situazione, in cui la tecnologia sembra voler assicurare a tutti i costi, forsennatamente all'uomo il prolungamento della vita, l'invito di Jonas a meditare con attenzione insieme il "peso" e la "benedizione" della mortalità sembra davvero da accogliere (cfr. TME 108, 206-221). La mortalità è un peso enorme, da non sottovalutare, per la possibilità sempre incombente della morte, ma è pure una benedizione non solo perché la vita umana, per l'irreversibilità temporale che la caratterizza, si logora e consuma ad un punto tale che la fine (l'insensato) appare l'unica prospettiva sensata, ma anche per dare spazio e possibilità alla gioventù, alla creatività, alla freschezza, all'imprevisto, al rinnovamento vitale e culturale dell'umanità e del mondo. Citando Hannah Arendt, Jonas rammenta la forza del nesso indissolubile fra natalità e mortalità (cfr. TME 217). Ogni nuova nascita necessita della distruzione, ogni distruzione rende possibile il sorgere di qualcosa di nuovo, il miracolo della creazione.

5. IL CORPO E LE SUE STELLE DANZANTI

Riferendosi a un lavoro di H. Schipperges (Am *Leiffaden des Leibes. Zur anthropologie und therapeutik* * Nietzsche, Stuttgart 1975), Giangiorgio Pasqualotto ha osservato come, "tra i grandi interpreti di Nietzsche, né Heidegger, né Jaspers, né Habermas, hanno colto la centralità del problema del corpo nel pensiero e nell'opera di Nietzsche". (15). Nietzsche si domanda nella *Gaia scienza* se la filosofia stessa non consista in altro che in una continua interpretazione e soprattutto in un "fraitendimento del corpo". (16)

Coloro che inseguono un "mondo dietro il mondo", "un celeste nulla", finiscono con lo svalutare e col disprezzare la realtà corporea, che è invece "il più sicuro dei possessi" (17) "il fenomeno più ricco". (18). Ma Nietzsche avverte subito, nel capitolo "Di coloro che abitano un mondo die-

tro il mondo" (Parte prima di *Così parlò Zarathustra*): "Fu il corpo che disperò del corpo... Fu il corpo che disperò della terra" (Z 49). Anche i credenti nel "mondo dietro il mondo" di fatto finiscono col credere nel loro corpo come ciò che è per essi la "cosa in sé": "Ma una cosa malata è il corpo per loro: e volentieri essi uscirebbero dalla propria pelle" (Z 51).

La voce del corpo parla però - così Nietzsche conclude il capitolo "Di coloro che abitano un mondo dietro il mondo" dello *Zarathustra* - del *senso della terra*.

Ora, che cosa dice Nietzsche rivolto ai "disprezzatori del corpo" nel capitolo intitolato "Dei disprezzatori del corpo" (Z 51-53), della Parte prima di *Così parlò Zarathustra*? Dice con parole memorabili: "anima è solo una parola per un qualcosa del corpo. Il corpo è una grande ragione, una molteplicità con un unico senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore. Strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello, che tu chiami 'spirito', un piccolo strumento e giocattolo della tua grande ragione. Tu dici 'lo', e sei orgoglioso di questa parola. Ma una cosa più grande, a cui tu non vuoi credere, è il tuo corpo e la sua grande ragione: questa non dice lo, ma fa lo. (...) C'è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza" (Z 52).

La grande ragione del corpo: *eine grosse Vernunft*, scrive Nietzsche. Nel corpo e soltanto nel corpo, nel suo dolore e nel suo piacere risiedono per lui le basi genuine, la genesi del pensiero: "Il Sé dice all'lo: 'Qui senti dolore!'. E quello soffre e riflette a come non soffrire più - e per questo appunto *deve* pensare. Il Sé dice all'lo: 'Qui senti piacere!'. E quello gioisce e riflette a come gioire ancora molte volte - e per questo appunto *deve* pensare" (Z 52-53). A commento di questo capitolo, rileva acutamente Pasqualotto: "L'attacco ai disprezzatori del corpo non significa tuttavia un'esaltazione del corpo in quanto sinonimo di materia bruta, di dato immediato e di fondamento semplice; anzi, il carattere peculiare che Nietzsche attribuisce al corpo è quello di una *pluralità* che esclude ogni sua riduzione a serie fissa di funzioni orga-

niche, come ogni sua traduzione in termini puramente psichici". Il corpo è quindi per Nietzsche e per noi una pluralità, una molteplicità, un campo di forze, spinte e contraddizioni estremamente complesso e articolato, irriducibile ad una sola dimensione. Qui siamo al di là sia del razionalismo sia dell'irrazionalismo, perché nella *grosse Vernunft* del corpo dei mortali risiedono e confluiscono tanto ciò che tradizionalmente si è stimato come *ragione* quanto ciò che è stato considerato radicalmente *altro* dalla ragione. La grande ragione del corpo è comunque sempre limitata, in riferimento alla misura a tutti comune, ma è l'unica nostra ragione, piena di luci e di ombre, di aperture e di chiusure, di meraviglie e di fallimenti. Il corpo per Nietzsche è *caos*, "non nel senso di una assenza, metafisica ed eterna, di ordine, ma nel senso di *massima apertura* ad ogni possibile ordine". (20). Scrive Nietzsche nel "Proemio di Zarathustra": "lo vi dico: bisogna avere ancora il caos in sé per poter partorire una stella danzante. lo vi dico: voi avete ancora il caos in voi" (Z 32).

Auguriamoci di poter ancora custodire in noi il *bel caos* dell'esistenza per partorire quelle stelle danzanti senza cui la vita non appare degna di essere vissuta. Diventa allora decisivo tornare a scoprire, valorizzare, *sentire* il corpo, il nostro e quello dell'altro, il nostro *insieme* a quello dell'altro, in quel godimento e in quella fruizione reciproca che rendono possibile l'amore. Saper accogliere e incontrare lo *sguardo* dell'altro fa vivere meglio anche noi, in forza di quel muto appello che ogni volto racchiude e che va sempre interpretato. Anche e soprattutto nell'epoca della "realtà virtuale", della telematica e dell'elettronica, sottolineiamo la necessità urgente di ritornare a meditare il valore dell'esperienza del corpo vissuto. In fin dei conti, anche per l'uomo d'oggi resta vero o dovrebbe continuare a valere che ciò che conta è compiere delle esperienze in prima persona, in carne e ossa, tornando così ad ascoltare più attentamente la voce del corpo in tutta la complessità e la ricchezza dei suoi richiami.

Note

- 1 Cfr la "quinta meditazione", paragrafo 44 in E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, a cura di Filippo Costa, Bompiani, Milano 1970, p. 107. Cfr anche E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di Enrico Filippini, Einaudi, Torino 1965, II, sez.II, cap.III: *La costituzione della realtà psichica attraverso il corpo proprio" (pp.538-555). Nell'introduzione a *Idee, II*, sez.II, Husserl scrive: "Il corpo proprio non è soltanto una cosa, è anche espressione dello spirito, e, nello stesso tempo, un organo dello spiriton (op.cit.,p.492).
- 2 E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, il Saggiatore, Milano 1970 (IV ediz.),pp.178-9. Sul rapporto fra *Leib* e *Korper* in Paci, cfr. anche le pp.175-180, 271, 468-9.
- 3 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, a cura di Andrea Bonomi, il Saggiatore, Milano 1980 (d'ora in poi cit. con la sigla FP e col numero di pagina a seguire), p.277.



4 F. Fergnani, *Esistenza e corporeità nel pensiero di Maurice Merleau-Ponty*, saggio introduttivo a M. Merleau-Ponty, *Il corpo vissuto*, a cura di F. Fergnani, il Saggiatore, Milano 1979, p.16.

5 Cfr. FP 225-6. Circa il nesso fra corporeità, sessualità ed esistenza, pensatori come G. Anders ed H. Marcuse hanno già osservato, a proposito del *Dasein* heideggeriano, la totale mancanza in *Sein und Zeit* della trattazione dei temi della corporeità e della sessualità: questa sembra anche a noi una delle più gravi lacune (certamente non casuale) non solo della prima fase, ma di tutto il pensiero heideggeriano.

6 In merito al rapporto corpo-psiche, scrive del corpo Sartre ne *L'etre et le néant* (1943): "E' sempre lui che appare quando *nominiarno* la psiche" (J.P. Sartre, *L'essere e il nulla . Saggio di ontologia fenomenologica*, trad. it. di Giuseppe del Bo, revisione a cura di Franco Fergnani e Manna Lazzari, il Saggiatore, Milano 1997, p.388).

7 W Stevens. *Harmonium. Poesie 1915-1955*, a cura di Massimo Bacigalupo, Einaudi, Torino 1994, pp. 268-9.

8 J.P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p.357 e p.378.

9 M. Merleau-Ponty, *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960* (d'ora in poi cit. con la sigla N), a cura di Mauro Carbone, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, p.344.

10 M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*, a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 1995, p.112.

11 Sul rapporto corpo/mondo cfr. anche U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1987, pp.69-73.

12 Cfr. U. Galimberti, *Il corpo*, cit., p.15 e p.291.

13 Cfr. Hans Jonas, "Libertà della ricerca e bene pubblico" (1976), in *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità* (d'ora in poi TME), a cura di Paolo Becchi, Einaudi, Torino 1997, p. 77. Su questi stessi temi cfr. Karl Jaspers, *Il medico nell'età della tecnica*, con un saggio introduttivo di U. Galimberti, trad. it. di Mauro Nobile, Raffaello Cortina Editore, Milano 1991 e Hans-Georg Gadamer, *Dove si nasconde la salute*, a cura di Agnese Grieco e Vittorio Lingiardi, trad. it. di Marialuisa Donati e Maria Elena Ponzo, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994.

14 Cfr. il saggio "Scienza libera da valori e responsabilità: autocensura della ricerca?" (1983), TME 55.

15 G. Pasqualotto, *Commento a Friedrich Nietzsche, Così parlo Zarathustra* (d'ora in poi cit. con la sigla Z), trad. it. di Sossio Giametta, Rizzoli, Milano 1985, p.431. Sulla "riscoperta del corpo" si veda fra l'altro: Leonardo Casini, *La riscoperta del corpo. Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche*, Studium, Roma 1990; uno scritto pubblicato postumo di Ludwig Feuerbach col titolo *Zur Moralphilosophie*, ora in ediz. it. col titolo *Etica e felicità*, a cura di Ferruccio Andolfi, Guerini e Associati, Milano 1992; Federico La Sala, *Della Terra, il brillante colore*, prefazione di Fulvio Papi, Ripostes, Salerno-Roma 1996, pp.112-119.

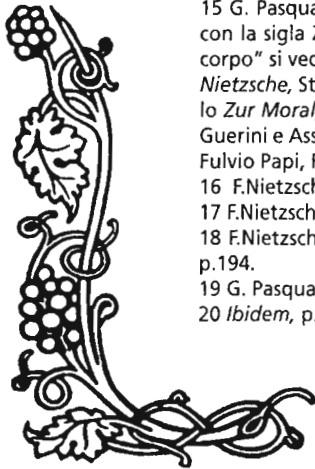
16 F.Nietzsche, *La gaia scienza*, trad. it. di Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 1965, p.16.

17 F.Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, trad.it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1968, p. 14.

18 F.Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1975, p.194.

19 G. Pasqualotto, *Commento*, cit., p. 439.

20 *Ibidem*, p.446.





Il canto del corpo

Saggio su Maurice Bellet

Tutto tende a semplificarsi
(Maurice Bellet)

Lo si lacera, lo si svelle,
questa stanza in cui noi ci stringiamo è lacerata,
le nostri fibre gridano.
(Philippe Jaccottet)

Una fenomenologia della tenerezza si presenta e si rende possibile come una fenomenologia del corpo vissuto, del *Leib* precategoriale. Maurice Bellet non usa il linguaggio fenomenologico ma la sua analisi del corpo, assunto nell'esperienza lacerante della malattia, rivela un'attenzione verso quel terreno della carne e della sensibilità che è il luogo del nostro abitare e dell'accordo con il mondo circostante.

LA DIVINA TENEREZZA

La divina tenerezza è carnale, "sta nelle mani, nello sguardo, sulle labbra, l'orecchio attento, il viso, il corpo intero" (1), si offre nel ritmo cinestetico che è sempre concreto, definibile. Il corpo è una forma ma è al contempo forma mutante, soggetto modificante e oggetto modificato. Il corpo non è nel tempo ma è il tempo che incarna se stesso come eidos, diventando telos, cammino, viaggio. Il viaggio muta il proprio paesaggio che appare sempre diverso all'osservatore, ma anche chi non si muove, chi sta fermo vede un paesaggio che pur restando lo stesso si trasforma ai suoi occhi ora più deboli e fiocchi, dandosi come meno percepibile. La vecchiaia, la malattia sono forme del mutamento del corpo come lo è più radicalmente la morte. Il diario del corpo, quale quello che Bellet tenta, è la trascrizione del mutamento operato dalla malattia, cronaca di un degrado ma anche di una rivelazione, di una abiezione ma anche di un riscatto. Il diario del corpo è reso possi-

bile e scrivibile assecondando il lento svilupparsi del male, spiandone le mosse e esprimendone la voce dal vivo di un letto d'ospedale. La voce del corpo malato è il dolore, l'abiezione, l'umiliazione, la dipendenza. Il corpo alla prova (2) non si sottrae all'aculeo del dolore ma ne assume tutto lo spessore e l'irruenza per sperimentarsi e nella prova rinascere, riplasmarsi. Il dolore è, usando un termine di Merleau-Ponty, *logos selvaggio*, carne, natura. La rimozione del dolore è così rimozione della più piena e vera umanità. La divina tenerezza è accoglienza, ascolto della propria carne e, al livello più alto, intersoggettività. Così Bellet parla di questa straordinaria scoperta: "Il mio vicino (scilicet: di letto in ospedale) è un algerino di 76 anni... Tutto ci divide: la religione, la cultura (come si dice), il genere di vita, le preoccupazioni. Ci parliamo... Io sono stato il prossimo di quest'uomo e lui il mio. Molto più di altri con cui parlavo di mistica o di filosofia" (3). La divina tenerezza è in un certo senso il tessuto precategoriale dell'intersoggettività dove tutto si fa semplice. Essa è irreal e impossibile, "contraria all'ordine del mondo" (4), perchè sfida la banalità ordinaria, la finzione, la menzogna. E' irreal perchè la realtà non è mai data come assoluta ma sempre nella rete del modale e quindi della nuova possibilità. Se leggiamo la Quinta meditazione cartesiana di Husserl come poema filosofico dell'intersoggettività, troviamo

la presenza dell'altro e del corpo come fondamento primordiale, tessuto dell'evidenza. "L'altro, dice Husserl, per il suo senso costitutivo, rinvia a me stesso; l'altro è rispecchiamento di me stesso e tuttavia esso non è propriamente un rispecchiamento, un analogo di me stesso, né addirittura un analogo in senso comune" (5). L'ego corporeo avverte in sé l'"esperienza dell'"estraneo" (6) al di dentro, dice Husserl, della sua stessa appartenenza, come carne di sé e proprio destino. L'analisi del corpo passivo è in Bellet la scoperta delle forme della malattia, del degrado, dell'inferno (7) ma rinvia al movimento opposto e complementare del corpo attivo, alla percezione dell'apertura che svela la presenza di un paesaggio. Non il "soggetto come solitudine" (8) ma nelle sue relazioni primordiali, nella "relazione con le cose" (9), nella deprezentazione, intesa husserlianamente come una modificazione della presenza, un decentrarsi dell'ego che nel suo movimento compare in altri ego, si intreccia in altre presenze. L'ego è corpo, carne, animalità, governato dal bisogno, impiantato in un ordine necessario, la cui soddisfazione è tuttavia già un movimento, un aprirsi all'altro e all'ambiente circostante, in un modo tale per cui io esisto e sopravvivo anche in quanto cerco e trovo fuori di me lo scambio energetico, l'insieme delle risorse indispensabili. Respirare, bere, mangiare, urinare, andare di corpo, dormire sono, dice Bellet, gli "stretti bisogni" (10), il tessuto di ciò che Merleau-Ponty chiama il corpo libidinale, inteso come "sistema universale dentro-fuori" (11). Esse sono le forme dell'assumere e del restituire, del riempire e del vuotare e, nella modalità del dormire, insieme dello svuotamento e del riempimento, dell'epochè che annulla il mondano consentendo l'emergere del sonno, l'installarsi di una percezione più profonda, radicale, capace di riconnetterci ai fili misteriosi della nostra animalità, al tessuto precategoriale del mondo-della-vita. "Il corpo che duole - scrive Bellet - ricorda brutalmente la sua animalità che lo sottomette ai bisogni organici" (12), evidenziandone così la dipendenza nella riduzione all'essenziale o al semplice. E tuttavia il corpo che è rete di bisogni, è anche qualcosa d'altro, un surplus di senso non descrivibile nell'insieme delle appetizioni. Questo senso è per Bellet la funzione amorosa del corpo che "è oltre, verso ciò che supera la mia vita, verso coloro che nasceranno dopo di me" (13), in una forma di *Einfühlung* che non è più solo biologica ma teleologica, aperta ad una planetarietà di senso e di responsabilità non lontana dal principio-responsabilità di Hans Jonas (14). Questa

funzione amorosa del corpo Bellet chiama la divina tenerezza che riguarda il corpo carnale ma anche il corpo spirituale, il metacorpo che è sintesi armoniosa di materialità e intenzionalità, di necessità e volontà. Ma la volontà offre di sé una duplice immagine. La prima è strumentale, applicativa, l'altra è dolce, maieutica, semplice come il principio del non-agire (wu-wei) del taoismo, "vuole senza volere, lascia andare, accetta la stanchezza, non si irrigidisce di fronte all'inevitabile" (14), asseconda cioè il ritmo naturale di svolgimento degli accadimenti, come in una lunga traversata, termine 'chiave' nel pensiero di Maurice Bellet. La traversata è essenzialmente il cammino verso il semplice, il superamento-annullamento dell'inutile, del vano.

IL CANTO DEL CORPO

Bellet dice, con parole poeticamente avvolgenti, che bisogna liberare la vita da ciò che "la strazia e l'acceca" (16) e quindi ricostituirla nell'esercizio incessante e paziente della donazione di senso. L'epochè concretamente operante nel teatro quotidiano, è un togliere e un donare, un rimuovere ciò che è falso, marcio, malato per riaprire al di là di questo la strada alla ricerca della verità e del significato. Il ritorno al semplice è il ritorno all'origine di ogni uomo, al suo nucleo monadico irriducibile, all'essenza. Ma ciò che è essenziale si rivela a noi dopo la riduzione perchè prima era nascosto, negato. Come il male esiste in rapporto al bene in quanto ne rivela la negazione e la morte, la malattia installata nel corpo è rivelatrice e orientatrice perchè segnala la presenza di uno squilibrio, di un disagio. L'ascolto del corpo e del suo linguaggio, la decifrazione del suo alfabeto, non è solo compito del medico titolare di una competenza scientifica ma prima ancora del soggetto che percepisce il male in se stesso avvertendone la totalità e pienezza, mettendosi in discussione. La malattia può diventare allora, pur nella sua crudezza, occasione di scoperta e di apertura, di affermazione di una più piena e autentica umanità. Ci insegna un'etica dello spossamento, allontanandoci dal senso di proprietà e di dominio come chiavi di volta dell'esistenza. Questo canto del corpo che pur piegato e sofferente annuncia e testimonia la vita nella sua nudità ed essenzialità, che "evoca e si riallaccia al primo canto, quando l'uomo si è svegliato al mondo, dovremo farlo accadere in questo universo dove la fisica ha spazzato via i sogni" (17). Il canto del corpo è nell'ordine empirico e al contempo oltre il suo perimetro. E' irrea-

le nel senso fenomenologico di una realtà che esiste in quanto sempre si nasconde e si svela nel movimento intenzionale. Il corpo c'è nel suo negarsi e consumarsi nell'esistenza e tuttavia rinascere dalla deiezione che lo assedia e in cui pare sprofondare. Lo statuto del corpo è duale: esso appare come una cosa tra le cose ma in realtà non lo è. Esso è piuttosto luogo di una relazione e di un rinnovato incipit che non lo assoggetta se non parzialmente alla condizione di forza strumentale, arnese, organismo. Il suo essere sempre oltre, proiettato al di là della passività in cui di volta in volta si presenta, lo restituisce ad una vitalità che non è più solo animale ma umana e più radicalmente intersoggettiva, relazionale. Questo tessuto non assiste allo spettacolo dell'impossessamento che è negazione dell'intersoggettività e distruzione della stessa possibilità della relazione. Questo ci sembra anche il senso del triplice movimento evocato da Bellet, un cammino dal chiuso all'aperto, dalla separatezza all'unità passando attraverso il crocevia dell'amore, punto d'arrivo e di continua ripartenza (18). L'amore è sostanzialmente una visione, un accorgersi dell'altro, appartiene alle modalità del guardare, del curarsi di..., dell'osservare. Non diversamente fa Monsieur Périer, protagonista del romanzo I viali del Lussemburgo, quando dopo un lungo e sofferto itinerario di scoperta e di esercizio al vedere e all'uscire da sé, trova "un essere umano, risvegliato nella tenebra dei mondi muti, una parola arditamente gettata sopra il grande vuoto, uno sguardo per uno sguardo, un volto per un volto..." (19). L'offrirsi in primo luogo come carne debole e fragile è l'abbandonarsi alla propria finitezza, "cancellarsi, non pesare in nulla, farsi vuoto" (20), non lontano dal principio del wu-wei del tao e all'impermanenza del buddhismo.

IL CORPO VISSUTO

Così Bellet recupera tra l'altro i temi della gratuità e dell'offerta, coesenziali a tutte le religioni, legame tra i punti più altri della speculazione dell'Oriente e dell'Occidente. Il gratuito è l'inutile, il non-economico, il non-finalizzato, l'assunzione della propria carnalità come "corpo di terra e corpo di luce" (21), uomo attraverso la donna e donna attraverso l'uomo. Femminile e maschile non come centri di una irresolvibile alterità ma toni del corpo e voci del corpo che si parlano e si

abitano, come la malattia coesiste e abita sottesa e fungente in un organismo sano. L'abitare, dice Bellet con risonanze heideggeriane, è vivere il mondo non per farne oggetto dei nostri fini. Ma per questo è necessario il grande scarto: il nostro corpo appartiene a tutta l'umanità e tutta l'umanità è in esso riflessa. Ogni corpo è tutto il mondo pur restando uno e irripetibile, differenziato e singolare. Universale e singolare si toccano. Una filosofia del toccarsi e del riconoscersi o meglio ancora dell'incontrarsi, passa attraverso l'emergenza della corporeità dell'altro e il suo pieno riconoscimento, prima ancora che nelle forme giuridiche del diritto, nella carne precategoriale del grande mare dell'umanità di cui siamo parte. "O poema perduto! O viso sepolto sotto le montagne di cenere!" (22), scrive Maurice Bellet parlando dell'uomo entità corporea, husserlianamente in carne ed ossa, abitante del grande altrove (23), versante inaudito dell'esistenza umana. Ernesto Balducci avrebbe parlato a questo punto di carattere inedito (24) dell'uomo che ancora non si è espresso pienamente ma che vive allo stato fungente, imbozzolato e intrappolato nelle categorie del dominio. Non diversamente Bellet parla dell'ascoltare come "ascoltare al fondo di sé il più nascosto" (25), portare alla luce ciò che è più intimo, avviluppato e inespresso, risveglio della parola come aurora e segnale di una comunione universale. Tutte le scienze umane si pongono sulla soglia preliminare, all'entrata, prima della riflessione. Il corpo irrompe dal canale dell'ascolto, supera le sponde che vorrebbero contenerlo, frenarlo. Una scienza del corpo segue e non precede la sua presenza. Ma il corpo si muove nello spazio di una pre-scienza, in una regione precategoriale dove lo schema non è ancora schema e organizzazione ma tensione, torsione, figura. L'abbozzo di analisi del corpo proprio in Bellet parte da qui, dal riconoscimento del corpo di contemplazione come luogo non della inerte giacenza ma della parola totale, dell'offerta della sua interezza senza mediazione e riflessione. Il corpo è così dono, "fuori da quella riduzione materialista nella quale ci troviamo tutti" (26), che è il guardare il corpo come oggetto oggettivato, cosa, passività. Saltano così le contrapposizioni tra materiale e spirituale, frutto di una abitudine dicotomizzante, in quanto essi si intrecciano e si impastano senza posa. Non ci può essere corpo senza carne ma non c'è carne senza la tenerezza che ne accarezzi e ricomprenda la piena presenza. Essa anzi, dice Bellet, viene prima, in principio, come forma del kairòs, il tem-



po propizio che spezza l'inerzia del tempo lineare. Il corpo tenero è così il corpo vissuto che si palesa nella condizione relazionale, che appare come sede di un incontro e non di una funzione, come luogo dell'abitare e afferrare la vita e, se leggiamo Philippe Jaccottet, a "immagini del cielo".



Note

- 1) M. BELLET, *L'épreuve ou le tout petit livre de la divine douceur*, Desclée de Brouwer, Paris 1988, trad. it. *Il corpo alla prova o della divina tenerezza*, Servitium editrice, Sotto il Monte (BG) 1996, p. 10. D'ora in poi CP.
- 2) Qui l'espressione che dà il titolo al libro, è assunta nel significato husserliano di corpo proprio (Leib) e non Körper, il corpo- cosa inerte che si pone come resistenza e limite alla mia prassi.
- 3) CP, cit., pp. 36-37.
- 4) Ibidem, p. 49.
- 5) E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, trad. it. Di F. Costa, Bompiani, Milano 1960, p. 104.
- 6) Ibidem, p. 104.
- 7) Vedansi le considerazioni di Bellet sulla stanchezza come annichilimento totale dell'essere, eclissi, degrado, grande torpore etc. in CP, cit., pp. 33-34.
- 8) M. BELLET, *Incipit o dell'inizio*, Servitium editrice, Sotto il Monte (BG) 1997, p. 28. D'ora in poi IN.
- 9) IN, cit., p. 28.
- 10) Ibidem, p. 28.
- 11) M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, ed. it. A cura di M. Carbone, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, p. 398.
- 12) CP, p. 23.
- 13) CP, p. 24.
- 14) H. JONAS, *Il principio responsabilità*, trad. it. di P. Rinaudo, Einaudi, Torino 1990.
- 15) CP, p. 28.
- 16) IN, p. 33.
- 17) Ibidem, p. 43.
- 18) Ibidem, p. 55.
- 19) M. BELLET, *Les allées du Luxembourg*, Desclée de Brouwer, Paris 1966, trad. it. *I viali del Lussemburgo*, a cura di G. J. Forzani, Servitium editrice, Sotto il Monte (BG) 1997, p. 100.
- 20) IN, cit., p. 56.
- 21) Ibidem, p. 60.
- 22) CP, cit., p. 61.
- 23) Ibidem, p. 61.
- 24) E. BALDUCCI, *La terra del tramonto. Saggio sulla transizione*, Edizioni cultura della pace, San Domenico di Fiesole (FI) 1992, p. 42.
- 25) CP, p. 61.
- 26) Ibidem, p. 82.
- 27) P. JACCOTTET, *Paesaggi con figure assenti*, trad. it. di F. Pusterla, Armando Dadò Editore, Locarno 1996, p. 132.



Tra ferocia e tenerezza

Percorsi del desiderio maschile

FORME DEL DESIDERIO MASCHILE

Molti uomini conoscono per esperienza l'intimo rapporto che lega il desiderio (maschile) e la violenza. Per riflettere sulle possibilità di liberare creativamente il desiderio maschile mi sembra importante intanto interrogarsi su quali sono le forme più tradizionali attraverso cui prende forma e si manifesta il desiderio maschile. Cosa è rimasto di queste forme tradizionali?

Il desiderio mimetico

Il desiderio maschile spesso è un desiderio che si sviluppa nel confronto e nella sfida con un rivale. Da questo punto di vista sono particolarmente interessanti le analisi di René Girard (in particolare *La violenza e il sacro*, *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, *Il capro espiatorio*, tutti pubblicati da Adelphi). Girard parla a questo proposito di "desiderio mimetico". Facilmente il desiderio si orienta e si sviluppa in rapporto a ciò che è desiderato dagli altri. Si desidera ciò che non si ha, ciò che l'altro ha, o ciò che l'altro stesso desidera. Ma la concorrenza dei desideri attorno ad uno stesso oggetto suscita competizione e questa, esasperandosi, tende a degenerare in violenza. In generale nella dinamica mimetica, piano piano diventa sempre più centrale il confronto e la sfida più che delle possibilità che la relazione con un'altra persona può donare.

Il desiderio violento

Spesso il desiderio maschile assume le forme di un desiderio violento. Questa violenza può nascere da molte dimensioni. Innanzitutto la mimesi come abbiamo visto, ma può nascere anche dalla paura della donna (la madre, la moglie, la figlia), dal bisogno di controllarla, di conquistarla e di porla sotto il proprio dominio. Oppure anche dalla paura di se stessi,

delle proprie contraddizioni, della propria fragilità, dei propri dubbi, dei propri limiti. Paura che il proprio lato indifeso e debole venga allo scoperto. Le forme violente del desiderio tendono a mortificare distruggere però l'altra persona e anche la relazione che ci potrebbe legare ad essa. Il desiderio violento si avvita su se stesso ed è destinato ad essere insoddisfacente e mortificante anche per lo stesso soggetto.

Il desiderio proprietario

Ma non sono solo la mimesi e la violenza che si stabilisce ad impedire il soddisfacimento dei nostri desideri. Sempre più nella nostra cultura si nota l'affermarsi di una mentalità proprietaria anche nelle relazioni e nelle aspirazioni più intime. Quando c'è un desiderio si pensa che il modo di soddisfare questa sensazione di mancanza sia quello di afferrare, di impossessarsi di ciò che riteniamo di desiderare. L'aspirazione espressa dal desiderio viene quindi trasformata in un oggetto da bramare, in una preda, in proprietà, ed infine in una cosa. Ma una volta ridotto il desiderio al possesso di una cosa, esso perde di senso e rimane insoddisfatto. Il desiderio infatti è sempre desiderio di una relazione (anche quando riguarda aspetti materiali) non di una cosa, di un oggetto in sé.

Il desiderio strumentale

Un'altra forma tipica del desiderio maschile è quella del desiderio strumentale. Si desidera qualcosa perché riteniamo che ci possa servire o essere utile per ottenere qualcos'altro di materiale o di prestigio. Un tipo di desiderio che si fonda su progetti, calcoli, sfruttamento di altre persone. Il desiderio del potere è un desiderio di

questo genere. Questo tipo di desideri ha diversi limiti. Innanzitutto svalorza la persona con cui ci si relaziona, la riduce a mezzo. Secondariamente sposta continuamente la soddisfazione del desiderio su un futuro incerto, anziché cercarla nel qui ed ora, perdendo di vista così quello che già si ha, quello che già si può fare. In terzo luogo questa forma di desiderio non lascia spazio al caso, all'imprevedibile, a un mutamento o a un avvenimento che dall'esterno possa suggerirci qualcosa di bello e di non anticipabile. In questo caso il desiderio maschile non entra a far parte dello scambio: non sappiamo concentrarci sull'aspirazione personale e al contempo guardare alla relazione come praticabilità di questo desiderio.

Io credo da questo punto di vista che dobbiamo provare piuttosto a coltivare un desiderio senza obiettivi e senza scopi definiti. Come diceva Etty Hillesum:

"Il tuo desiderio dev'essere come una nave lenta e maestosa che naviga per oceani, infiniti, e non cerca un luogo in cui gettar l'ancora. E d'un tratto, inaspettatamente, lo trova per un momento".

Il desiderio consumistico

Per desiderio consumistico intendo un desiderio che mira a avere e a consumare il più velocemente possibile e più volte possibile. Per esempio in rapporti sessuali sbrigativi e con molteplici persone. È un desiderio che riduce tutto all'atto del consumo, perdendo per strada molte cose: la relazione, l'esplorazione, l'assaporare, la tenerezza, la capacità di far crescere e coltivare gli spazi e i tempi della bellezza e del piacere. È un desiderio dunque che fatica a confrontarsi con dimensioni quali il tempo e la distanza. Facilmente è un modo di rispondere ai propri desideri che lascia insoddisfatti e che a volte può portare ad una fissazione ossessiva e ripetitiva. Conosco persone che hanno rinunciato ad una relazione profonda e seria per i costi e i cambiamenti che questa comportava e che ora cercano continuamente relazioni sessuali assolutamente occasionali con tutte le donne che gli capitano, ad un ritmo impressionante. Dietro questa forma di consumo, e di dipendenza da consumo, si cela il desiderio di tenerezza e di relazione. Ma non si è capaci di sostenerla. Si prova un vuoto di senso e di felicità che si cerca di colmare con continui

rapporti sessuali superficiali.

Il desiderio dissimulato

Ci sono inoltre uomini che hanno paura di mostrare il loro desiderio e lo occultano, lo nascondono. Mi ricordo una frase del diario di Cesare Pavese, il poeta-scrittore morto suicida per motivi sentimentali (fra altro) intitolato *"Il mestiere di vivere"*: *"Perchè quasi tutti hanno sofferto una delusione d'amore? Perchè proprio l'amore in cui si sono buttati con slancio, li deve tradire - per la legge che si ottiene solo ciò che si chiede con indifferenza"*.

Ci sono molti uomini che in seguito ad esperienze negative sono arrivati a pensare questo genere di cose. Io non lo trovo un pensiero né maturo né coraggioso. Tanto più che chi comincia col nascondere il proprio desiderio agli altri, alle persone che lo interessano, finisce per nascondere anche a se stesso. A quel punto nessuno ci può salvare. Nel campo dei desideri, e delle passioni, difendersi mi sembra una barbarie. Chi si conserva alla fine perde tutto. Per amare bisogna rischiare, giocare il proprio desiderio, scommettere la propria fiducia. Chi vuole amare deve saper essere nudo con i propri desideri.

Il desiderio latitante

Infine si può notare che in molti maschi oggi si fatica sempre più a trovare una qualche espressione di desiderio, che non vada oltre la routine, o l'abitudine quotidiana. Se c'è un desiderio è fiacco, inconsistente, non ha radici, non ha forza, non ha risorse, passioni, istinti da mobilitare. Non riesce a coinvolgere gli altri, perchè prima di tutto non coinvolge se stesso.

LA FINE DEL PATTO SESSUALE

Oggi il desiderio maschile deve confrontarsi tra l'altro con quello che alcune donne hanno chiamato la fine del patriarcato, la fine del patto sessuale o la fine del controllo maschile sul corpo femminile. Segni si osservano numerosi: nella diminuzione delle nascite; nella sempre più netta distinzione tra sessualità e riproduzione; nella sempre più ampia autonomia e libertà delle donne nelle relazioni di coppia.

Ad un livello più generale si evidenzia una crisi del patto su cui si reggeva la nostra società, un dualismo tra un pubblico, regno della produzione e della politica e un privato regno

della riproduzione, della relazione e degli affetti.

Di fronte a questi cambiamenti i maschi sono spesso e facilmente in difficoltà, si trovano spiazzati.

Se guardo ai giovani della mia età vedo che moltissimi sono single: vedo molto bisogno e richiesta di relazione ma poca capacità di iniziarla, di costruirla e di farla crescere.

Gli uomini sono in difficoltà di fronte all'autonomia e alla libertà femminile. Spesso fuggono in relazioni più superficiali, facili o rassicuranti.

In passato l'identità, il desiderio e la sessualità maschile, non erano un problema, non venivano problematizzati, costituivano la norma, la misura. L'identità maschile era basata sul potere, e sul linguaggio. Ora nella crisi di alcuni riferimenti forti, simbolici, il lavoro, il potere, la politica, l'uomo deve imparare a proporsi in modo nuovo, facendo ricorso a nuove risorse.

Come ha notato Anthony Giddens *"Almeno nella cultura occidentale, quello presente è il primo periodo in cui i maschi scoprono di essere tali, cioè di possedere una mascolinità conflittuale"*.

Per fare solo un esempio dei più evidenti oggi c'è un'attenzione molto netta all'estetica, al look, alla cura del proprio corpo e della propria immagine anche da parte maschile. L'uomo si rende conto di essere oggetto d'osservazione ma anche che non può più giocare le stesse carte di una volta.

Per esempio nel film Full Monty, agli uomini protagonisti viene a mancare il potere-lavoro simbolo di forza, e di virilità, con la moglie, con il figlio. L'uomo è quindi spinto a giocare il potere-corpo come una volta faceva la donna. E qui capita che l'uomo inizi a guardare il proprio corpo diversamente e a vergognarsi. Come non avrebbe fatto in passato.

SESSUALITÀ E INTIMITÀ

D'altra parte la separazione tra sessualità e riproduzione e l'autonomia sessuale delle donne impongono all'uomo di confrontarsi e di essere presenti in maniera nuova nelle relazioni sessuali.

Oggi da parte femminile c'è desiderio di sesso ma anche desiderio di storie. Ovvero di relazioni soddisfacenti che crescono nel tempo, nelle cose, nei fatti, nelle parole, nella con-

divisione, nell'incontro anche sessuale. Insieme alla richiesta di piacere sessuale c'è quindi la richiesta di una presenza nella relazione con maggiore capacità di comprensione psicologica e di comunicazione emotiva.

E qui si può evidenziare nella maggioranza dei maschi una certa paura dell'intimità. Intanto perchè gli uomini non sono abituati all'intimità nemmeno nelle amicizie che sono più fondate sul cameratismo, e sul fare delle cose insieme piuttosto che rivelarsi e comunicarsi uno all'altro. In secondo luogo perchè i maschi spesso hanno paura della propria nudità, di esporre allo sguardo dell'altra le parti di più timide o incerte. Costa enormemente mettersi in gioco, confrontarsi con le proprie reazioni psicologiche, con le proprie debolezze o angosce. Infine aprirsi all'intimità significa spesso ammettere la propria dipendenza emotiva dalle donne. Molti uomini non sono capaci di sostenere un'autonomia emotiva con se stessi né di riconoscere l'appoggio per la propria emotività che trovano nelle donne. Questo è il motivo per cui alcuni uomini cercano sesso senza intimità.

LA DIMENSIONE POLITICA DEI PERCORSI PERSONALI

Tutto questo spiega la situazione di diffusa incertezza dei maschi oggi. Certamente c'è in buona parte una fuga dal maschile tradizionale. Un po' per rifiuto, di fronte all'esperienza negativa dei propri padri o di certe compagnie maschili. Un po' per non essere in grado di sopportarne le incombenze, i doveri.

C'è quindi una crisi di identità: gli uomini oggi hanno più dubbi, sono più sensibili, più disposti ad ascoltare, ma hanno anche più paura, angoscia, e spesso diciamo sono un po' pesanti e noiosi. Perchè dopo aver fatto pesare la propria virilità per anni ora si inizia a far pesare la propria fragilità, e vulnerabilità. E tutto questo si riflette nella debolezza del desiderio maschile oggi.

A questo punto non ho ricette da offrire o previsioni. Posso accennare appena del mio percorso personale e delle riflessioni che ho fatto su di me in questi anni.

Io ho iniziato a riflettere sulla differenza, in particolare quella maschile, molti anni fa, per tre motivi. Innanzitutto per certe difficoltà di comprensione e comunicazione con le ra-



gazze insieme a cui sono stato negli anni. Secondariamente per il senso di vicinanza, dal punto di vista della sensibilità e dell'atteggiamento nelle relazioni ad una sorella che mi ha adottato quando ero piccolo. In terzo luogo per un certo disgusto verso certe modalità autistiche e aggressive che vedevo in molti uomini più adulti.

Negli anni ho fatto conto sulla tenerezza e nella mitezza in opposizione alla violenza e all'aggressività. Credo molto nella capacità di modificare le cose e le relazioni, che può venire da un atteggiamento di risoluta tenerezza. Per tenerezza intendo l'accettazione della fragilità, della vulnerabilità di sé e dei propri desideri, e per mitezza, un atteggiamento sereno di fronte alle cose, alle difficoltà, agli sbagli, alle critiche, agli attacchi.

Poi ad un certo punto della mia vita mi sono trovato di fronte a un senso di stallo e di scacco, dovuto alla mancanza di qualcosa, alla sensazione che ci fossero parti di me che avevo in qualche modo messo a tacere e che mi impedivano di esprimermi fino in fondo e di incidere con forza sulle cose e sulle relazioni. Ho sentito il bisogno di tirar fuori questi aspetti e dimensioni, inventando configurazioni nuove della mia personalità e del mio carattere.

La tenerezza va bene è bellissima, ma col tempo ho capito più a fondo che il desiderio ha bisogno anche di forza, per crescere, per coinvolgere, per trascinare, per agitare, sconvolgere, per creare una tensione positiva tra sé e sé, tra sé e l'altra, tra l'altra e l'altra.

Da questo punto di vista mi pare che non tutto il maschile tradizionale sia negativo e da ripudiare.

Prendiamo per esempio due poesie che richiamano in un certo modo alcune immagini tipiche dell'esperienza maschile del desiderio. Il primo è un frammento di una poesia del poeta turco Nazim Hikmet datata 1943:

"...entro nei tuoi occhi come in un bosco pieno di sole e sudato affamato infuriato ho la passione del cacciatore per mordere nella tua carne".

La seconda è di Adonis (Ali Ahmad Sa'id Esber) un poeta siriano-libanese ancora vivente, è datata 1968.

"Non dire che il mio amore era anello o bracciale, il mio amore era assedio erano gli ostinati

che navigavano verso la loro morte, sempre in cerca.

Non dire che il mio amore era luna, poiché era scintilla".

Due poeti arabi che suggeriscono due forme ben note del desiderio maschile, quella del cacciatore che agguanta una preda e quella dell'assedio, un'immagine che richiama alla mente il guerriero che da l'assalto al



fortino. Sono due immagini molto forti, che possono piacere o irritare. Personalmente c'è una parte di questi sentimenti, di queste passioni che mi piace, a cui non voglio rinunciare, anzi che voglio coltivare. Magari però cambiando qualche aspetto, aggiungendo qualcosa di nuovo.

È importante per me capire cosa voglio salvaguardare di questa esperienza maschile. Userò un termine che può sembrare un po' forte ma che cercherò di spiegare.

Mi piace molto l'idea della *ferocia*.

E penso ad un desiderio feroce come tensione e scatto nell'addentare la vita, nel mordere il reale. Ferocia come centralità del corpo, come urgenza della vita, come balzo verso la vita.

Ora mi domando, è possibile pensare una caccia senza preda? Uno scatto che non miri ad azzannare un oggetto? Secondo me sì. La presa in questo caso non è sull'oggetto (la preda) ma sulla relazione. Una presa forte ma

non violenta che non soffochi, che non opprime, che non faccia sanguinare.

In fondo il desiderio è una fame, è sentirsi affamati. Il corpo ha fame, la bocca, gli occhi, le orecchie, le narici, la mente, tutti hanno fame. Ma è una fame che prevede un altro soggetto, che si placa "mangiando" insieme.

E ancora. Nella seconda poesia c'è l'immagine dell'assedio, della guerra. Da quando ero piccolo amo le filosofie e i pensatori della nonviolenza, Gandhi, Tolstoj, ecc... Però va detto che la nonviolenza di Gandhi nasceva da una forza. Lui distingueva infatti la nonviolenza del debole, del codardo (che condannava) dalla nonviolenza del forte che chiamava *Satyagraha* (Forza della verità). La nonviolenza gandhiana conteneva molta ferocia. La nonviolenza gandhiana non invitava alla guerra però invitava caparbiamente alla lotta. Una lotta interiore, innanzitutto, per mettersi in contatto con le parti più profonde e vitali di sé e trarre il meglio dai propri istinti, dalle proprie emozioni, dal proprio sentire. Dunque una lotta che non fa leva sulla violenza ma su una forza spirituale. Una lotta con i propri limiti, con le proprie paure, con le proprie angosce e timidezze e anche con quelle dell'altro/a.

Io credo che non c'è desiderio che tenga senza lotta. Il desiderio cresce nella perseveranza, cresce nella caparbietà. Bisogna essere più capaci di questa lotta. Chi nella vita non lotta per le cose che ama non si merita nulla, non avrà nulla di veramente prezioso.

Essere pieni di desiderio. Avere un corpo di desideri. Imparare a liberare il desiderio, senza paura di ferire. Perché ci fidiamo di un desiderio che è insieme ferocia e tenerezza. Per dirla con un'immagine di Adonis *come un bimbo felice che abita nelle braccia di un vulcano*.

Questo articolo è la rielaborazione di un intervento tenuto all'Università di Verona per il corso di Filosofia del linguaggio di Chiara Zamboni il 21/5/1998.

Dipinto di Gustav Klimt



Il corpo parlante

Sandra Campanini



Flamenco

La danza del corpo

"Il flamenco è un modo di vivere, di pensare, di essere molto particolare..."

Antonio Gades

PER UNA DEFINIZIONE DEL FLAMENCO

Proviamo a cercare sul dizionario il termine flamenco, la definizione ci indica: "componimento musicale spagnolo d'origine gitana per un solo canto con accompagnamento di strumenti a pizzico / Danza sul ritmo di tale composizione". Dopo avere letto queste righe non ne sappiamo molto più di prima. Sempre il dizionario della lingua italiana attribuisce alla parola flamenco la derivazione dall'olandese "flaming" / fiammingo che letteralmente significa "dalle ali di fiamma"; inoltre il vocabolo viene usato in zoologia per indicare il fenicottero (uccello dalle ali rosate).

È Maria Elena Villar Gomez, studiosa nonché ballerina di flamenco, a collegare la diffusione di questa danza non solo all'avvento in Spagna degli Tzigani di Boemia e dai Fiamminghi al seguito di Carlo V nel 1517, ma anche alla pittura di flamenca / fiamminga, basata sui chiaroscuri, sui giochi di luce ed ombra che in qualche modo rimandano – lo vedremo più avanti – all'alternanza di movimenti della gestualità del flamenco.

Ma continuiamo la nostra ricerca "etimologica" sull'origine del termine; se questa volta sfogliamo un vocabolario latino troviamo che "flamen" sta per "flamine" vocabolo usato nell'antica Roma per indicare il sacerdote preposto al culto e ai riti di alcune divinità. "Flamen" sta anche per "soffio", "vento", "suono". Nel latino ecclesiastico "Flamen Sanctum"

è lo Spirito Santo. La "flaminca" era poi la moglie del "flamine" oppure l'ancella che serviva i sacrifici offerti; colei insomma che accudiva al fuoco sacro e celebrava i riti. Qualunque sia l'origine della parola flamenco si può comunque supporre che essa sia legata a misteri e a cerimonie religiose o esoteriche. Maria Elena Villar Gomez nel suo "Ali di fiamma – Appunti sul flamenco", si chiede se in realtà la danza non derivi appunto dai riti di purificazione e liberazione attuati dai Flamen e dalle Flaminche attraverso il fuoco/flamma, fiamma evocata proprio dalla gestualità della ballerina.

FRA PIACERE ESTETICO ED ESPERIENZA RELIGIOSA

Il flamenco è una forma d'arte che rivela un modo d'essere: esso è nel contempo religione, rituale e conoscenza profonda. Una specie di meditazione in movimento; il termine hondo con cui si richiama il ballo hondo/jondo significa "profondo". Flamenco dunque arte di ispirazione mistica che conuiga piacere estetico e esperienza religiosa.

Nella "Teoria e gioco del Duende", Federico Garcia Lorca scriveva: "In tutta l'Andalusia la gente parla continuamente del duende e lo scopre in quello che vede e sente... il duende è un potere... ho sentito dire da un vecchio maestro di chitarra: "il duende non sta nella gola; il duende sale den-

tro, dalla pianta dei piedi" ... è, insomma, lo spirito della terra".

In Spagna (come nei paesi d'Oriente, in cui la danza è espressione religiosa), il duende ha un dominio senza limiti sui corpi delle ballerine di Cadice elogiate sia da Marziale che da Giovenale; un sentimento religioso che si impossessa della ballerina che ricorda l'estasi, il volo mistico e la trance dionisiaca.

"Il duende opera sul corpo della ballerina come l'aria sulla sabbia. Converte con il suo magico potere una fanciulla in paralitica della luna... ed in ogni momento agisce sulle braccia con atteggiamenti che sono madri della danza di tutti i tempi" (F.G. Lorca).

IL FLAMENCO DANZA FEMMINILE

Il flamenco può essere considerato come la prima forma di "crossover" musicale fra culture diverse di cui si abbia memoria. Molto prima che gli americani inventassero il jazz, il flamenco era già un formidabile tramite per il popolo gitano: conservava in sé la memoria della loro leggendaria migrazione, dalle tracce raccolte lungo "il sentiero degli zingari" che nasce nel Rajastan indiano e attraversando buona parte dell'Asia, all'altezza del Kurdistan si biforca: il ramo meridionale arriva alla Spagna costeggiando il Nord Africa; quello settentrionale, attraversando i Balcani e la Turchia, giunge in Germania e in Olanda. Il flamenco è un bailamme di tradizioni e influssi provenienti da culture diverse che si è sviluppato – in particolare in Andalusia, a Cartagena e a Murcia.

Finora abbiamo sempre parlato di ballerine e non di ballerini, il Flamenco è infatti una danza essenzialmente femminile, dove seppure la presenza dell'uomo non sia marginale, protagonista assoluta è la donna. È ancora la Villar Gomez a rivelarci che "gli elementi misterici che contraddistinguono il flamenco, uniti a comporre un trionfo indiscutibile sono: Terra – Donna - Luna".

Lo zapateado, elemento ritmico principale del flamenco, è quel calpestio che secondo Villar Gomez può essere legato alla simbolizzazione dell'atto della penetrazione che qui si compie con i piedi calpestando il

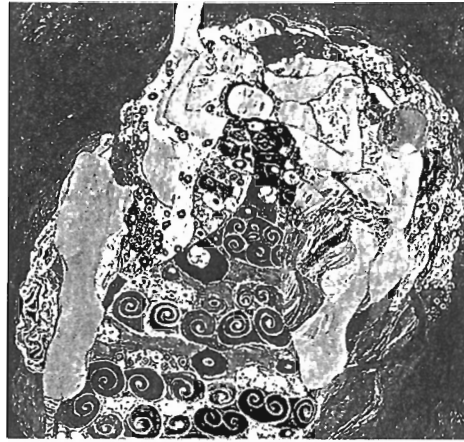
suolo come a voler ottenere la fecondazione della terra. La danza flamenca affonda le radici nei riti della fertilità tipici delle società matriarcali (come quella dei gitani).

Lo zapateado può avere anche una valenza terapeutica di catarsi: la ballerina calpestando il terreno trae energia che viene proiettata verso l'alto, verso il cielo "evocando un antico rituale di fertilità simboleggiante le nozze mistiche del Cielo con la Terra" ².

Nel cielo sta la Luna, astro danzante per eccellenza, simbolo di vita e fecondità che "richiama il grembo vivo della donna durante la gravidanza che come essa cresce, scompare e rinasce ciclicamente in un eterno ritorno" ³.

Il caratteristico disegno a pois dei costumi delle ballerine, a seconda dei colori, può richiamare la luna piena o la misteriosa luna nera. Abbiamo parlato all'inizio della gestualità flamenca che rimanderebbe alla pittura fiamminga caratterizzata dai

chiaroscuri ebbene le sinuose braccia delle ballerine in un'alternanza di movimenti armoniosi che evocano l'apertura e la chiusura, le varie fasi lunari (le quattro coplas della sevillana) e il movimento del mare (orchestrato dalla Luna). "La ballerina avvampa diventa il fuoco stesso, brama, crepita bruciando, si annienta purificandosi nel fuoco della danza... Braccia, mani, dita, sguardi si librano in cielo... come lingue di fuoco avido d'infinito".



Anche il linguaggio delle dita è le-

gato ad un'antica forma di comunicazione egiziana e indù (i mudra e le hasta indiani) per non parlare della nacchera che viene suonata dalla mano sinistra (parte femminile) premendo con l'anulare e il medio, lasciando distesi l'indice e il mignolo, evidenziando in questo modo un gesto antico di buon augurio: le corna di Iside (la Luna).

Tante ancora potrebbero essere le cose da dire su questa danza inconfondibile, individuale, espressiva, ricca di temperamento e aperta al rinnovamento. Una danza che come quella orientale possiede ancora una valenza magico-religiosa.

Note

1) M.E. Villar Gomez, "Ali di fiamma – Appunti sul flamenco", A. Forri editore, p.6.

2) *Ibidem* p. 16.

3) *Ibidem* p. 12.

Dipinto di Gustav Klimt





Corpi perfetti e rassicuranti Nel normale orrore quotidiano

Nel corso degli anni le star cinematografiche hanno interpretato personaggi che rappresentavano le pulsioni più nascoste della società. Così negli anni '50 e '60 gli attori, con le loro recitazioni anticonvenzionali, interpretavano l'insofferenza verso le regole imposte in quegli anni diventando, con divi come James Dean e Marlon Brando, come l'esemplificazione di quella ribellione. Il riflusso degli anni '70 ha portato gli attori a rifiutare questa scelta monotematica che ne limitava le capacità, portandoli a scegliere ruoli cinematografici diversi tra loro, che ne dimostravano la loro ecletticità e varietà interpretativa.

Questa è la generazione che, attraverso attori come Al Pacino e Robert De Niro, ha guidato l'industria cinematografica fino alla fine del decennio, quegli anni '80 in cui si sono rivelati attori come Harrison Ford e Tom Cruise che ricominciavano a reinterpretare stereotipi di personaggio: coraggioso, leale e rassicurante il primo, il ragazzo bello e di buoni sentimenti il secondo. Si è così arrivati agli anni '90 contrassegnati da un rilancio dell'industria cinematografica dopo qualche anno di crisi. E' un fenomeno che va oltre il successo di kolossal come "Indipendance Day" o "Titanic" e che si segnala soprattutto per la nuova generazione di attori denominata "generazione X" composta da attrici e attori "figli dei figli dei fiori" belli ma non dannati e con glamour da vendere (1). I loro volti sono quelli belli e perfetti di attori come Leonardo Di Caprio o Brad Pitt oppure quelli acqua e sapone di attrici come Cameron Diaz o Gwyneth Paltrow. Questi attori hanno volti rassicuranti che appaiono ovunque, sulle riviste di moda o nelle pubblicità, e che sembrano avere abolito dal loro volto qualsiasi pulsione interiore. In una società contemporanea ostentatamente alla

ricerca del corpo perfetto, modellabile con palestra e chirurgia plastica, essi rappresentano l'ideale di bellezza per il pubblico, sempre presente e accattivante, e ne sono in qualche modo l'elemento consolidante. Sono attori e attrici con una bellezza da supermarket, senza caratteristiche particolari che li rendano distinguibili, dei quali non si ricorda il titolo del film che li ha visti protagonisti ma tutt'al più il vestito che ricopriva i loro corpi statuari. E' il trionfo del corpo come emblema dell'immaginario popolare, della bellezza perfetta, irraggiungibile ma a cui tutti tendono e i corpi degli attori diventano parte fondante di questa normalità sradicata da qualsiasi ambiguità.

CRASH E TOTO': LA DIVERSITÀ E' NASCOSTA

In questa uniformità di descrizioni della società attuale, attraverso storie minimali di corpi belli e perfetti, appaiono stonate le note di due film che descrivono il corpo umano in modo diametralmente opposto. Ci riferiamo al film **Crash** del regista canadese David Cronenberg, tratto dall'omonimo libro di James Ballard, e di **Totò che visse due volte** di Daniele Cipri e Franco Maresco. Sono due opere nelle quali il corpo è un elemento deformato e in costante cambiamento, che interagisce con la realtà circostante. Questi film hanno risvegliato un dibattito critico che era spento da tempo e sono incappati nelle maglie della censura, che ha cercato di impedirne l'uscita e che, nel caso di **Totò** ha portato alla revisione dello stesso apparato di censura. Anche in questo caso la censura è apparsa come la strenua difesa del comune senso del pudore, inteso come difesa dell'immaginario collettivo sul mondo che ci circonda, cercata attra-

verso l'esclusione dalle sale di due film "altri", che descrivevano la società attraverso corpi non perfetti in un contesto non normalizzato. Uno sguardo diverso sulla nostra realtà non è tollerato. La de-



scrizione dei corpi deve mantenersi entro limiti di decenza che sono difficili da quantificare, visto che i film a "luci rosse" non incappano nella censura, forse perché lo sfruttamento del corpo umano per fini economici è uno dei cardini della nostra società. Nei due film in questione il mondo in cui viviamo non è descritto come un mondo abitato da persone sorridenti con corpi attraenti, ma come un mondo in cui esistono esclusi che vivono una vita marginale senza nessuna prospettiva o gioia, proprio per il loro essere diversi fisicamente; oppure un mondo in cui la tecnologia ci sta rendendo simili a macchine, privi di emozioni e desideri.

Il film di Cipri e Maresco è ambientato in un mondo senza tempo o collocazione geografica, pieno di macerie e animali randagi, in cui questi personaggi sporchi e deformati vivono una vita senza nessuna pietà, dove i ritmi del tempo sono scanditi dai loro bisogni primari. E' una vita dolorosa di cui loro non sembrano percepire il dolore, l'emarginazione. Nel film recitano solo attori non professionisti, i loro corpi sono reali e anche la risata che può scaturire dalle loro (s)fattezze e dai loro movi-



menti, lentamente si spegne lasciando il posto a una semplice piet . Ed   la profonda umanit  di questi corpi, la loro semplice verit  che commuove e per cui viene ribaltato il concetto di diverso e brutto, perch  **l'orrore non   nei nostri personaggi, ma nell'angoscia che esprimono questi corpi curati, nel concetto di corpo come bene assoluto (2)**. Quella del film   una contrapposizione molto forte, diametralmente opposta alla visione tranquillizzante di corpi curati, per cui ci si trova di fronte alla loro negazione, che   appunto la negazione di un'idea-corpo. Questa idea di diversit    comunicata anche dalle voci degli attori, bisaccate, gutturali, in un dialetto siciliano a tratti incomprensibile, che crea un'atmosfera aliena da quelle che vediamo normalmente riprodotte. E' sicuramente una descrizione estrema che pu  indurre a ripensare con distacco a tutto quello che ci viene propinato quotidianamente da cinema e televisione, su quale sia la vera realt . E forse anche la scomparsa di sentimenti buoni e



nitidi dalla trama del film, pu  aumentare questa idea di distacco da una realt  artefatta, costruita con buoni sentimenti e priva di quelle ombre che contraddistinguono quella vissuta quotidianamente da ognuno di noi. A tutto questo contribuiscono gli attori "realmente" inseriti in un contesto che per questo motivo appare plausibile.

Se nel film di Cipri e Maresco i corpi degli attori sono reali e hanno una digni-

t  in quanto tali, nel film di Cronenberg sono in continua trasformazione, in una sorta di simbiosi con la tecnologia che ne (ri)modella le fisionomie. Sono corpi percorsi da cicatrici frutto di incidenti automobilistici, casuali o voluti, in cui i protagonisti cercano nell'unione tra corpo e macchina il piacere perduto. E allora le protesi meccaniche sostituiscono gli arti non funzionanti, prendendo possesso del corpo, dettando nuovi movimenti e nuove percezioni. E' una tecnologia che   in grado di dare nuova vita alle cose morte o deteriorate, ma che toglie vita alle cose vive, annullando desideri e pulsioni. Gli uomini e le donne del film sono glaciali, insensibili ai sentimenti e al dolore proprio come macchine e i loro corpi belli ed eccitanti diventano attraverso le modificazioni che subiscono, vuoti e freddi. Quello che era eccitante non lo   pi  e i corpi degli attori sono descritti con la stessa freddezza con cui sono descritte le automobili, facendoli diventare forme normali in un contesto impazzito. Le voci degli attori sono spesso sussurrate, sovrastate dal rumore del traffico, sempre presente, caotico e assordante, aumentando questa idea di tristezza e abbandono. C'  nei personaggi del film quasi una consapevolezza che questa loro ricerca del piacere al limite del dolore, sia destinata ad una conclusione definitiva, mortale, ma essi perseguono questa ricerca, impossibilitati ad interromperla, quasi che le loro volont  fossero annientate. I loro movimenti sono lenti, ma sembrano non nascondere nessun pensiero o decisione, incapaci appunto di opporsi alla deriva che li trascina inesorabilmente verso la fine. Cosi si aspetta sempre un'occasione successiva, in cui questa unione del corpo con la macchina possa raggiungere il suo culmine definitivo, la morte contemporanea nel corpo e nella macchina. Si   parlato di pornografia per il film di Cronenberg e nella prima parte ne mantiene una sequenzialit  tipica del genere che viene presto abbandonata, come   presto abbandonata una libert  dei corpi anche essa tipica del film pornografico. In **Crash** i corpi sono costretti in spazi ristretti, spesso in autovetture, imprigionati da tutori o apparecchiature ortopediche, filmati con luci cupe e avvolti in ombre irreali, ma soprattutto non manifestano mai il loro piacere in modo evidente, lasciando trasparire un'insoddisfazione profonda, interiore. E dai loro gesti   abolita qualsiasi eccitazione, come non risultano eccitanti i loro approcci amorosi, che anzi procurano una sorta di repulsione, forse in-



dotta dalla catastrofica visione di una societ  contemporanea ormai votata all'autodistruzione, materiale e dei sentimenti. Il desiderio per l'altra    stato sostituito dal desiderio per la macchina in senso lato, cosi come gli uomini e le donne sono diventati macchine comandate da nervi e prive di sentimenti. C'  nel film di Cronenberg un personaggio che ricostruisce gli incidenti automobilistici dei divi cinematografici, in cui sosia di James Dean o Jayne Mansfield, icone della societ  moderna e simbolo di bellezza e perfezione, diventano corpi martoriati tra le lamiere contorte. E' il passaggio finale di una societ  che utilizza i suoi miti come carne e



i corpi, sostituibili e rimodellabili, sono perfettamente riproducibili per infiniti "crash". Ed   un'idea che traspare anche dal film di Cipri e Maresco dove un personaggio, accusato di aver rubato le offerte del santo protettore, finir  per diventare un'icona vivente, brutta e deformata, adorata e riverita da un popolo abbruttito.

Note

(1) Sandra Campanini - ALFAZETA n 46

(2) Cipri e Maresco - Cineforum n 356



Il corpo parlante

LAVORARE SUL CORPO

Intervista a Marco Ferreri

Intervista a cura di Tullio Masoni,
Pesaro, giugno 1996

Nitrato d'argento aspetta di comparire a Venezia. Com'è ovvio, Ferreri preferisce non parlare di questa sua personalissima "celebrazione" del Centenario. Qualcuno che ha avuto il privilegio di una visione privata mi parla di un film sorprendente e nuovo, ma, fedele alla consegna avuta dall'autore, non si dilunga. Così mentre ci apprestiamo a verificare se agli occhi di Ferreri il cinema è un corpo decrepito o ancor fresco, faccio due chiacchiere con lui sul suo tema più' antico.

- Cinema del corpo: il tuo. Senti di essere cambiato con gli anni, o è solo questione di forme, di figure...

- Per me un uomo è come un albero, perciò reagisce al vento in tanti modi diversi. Il corpo è quello che si vede, quello che c'è... Preferisco lavorare sul corpo invece che sul "cuore": lo vedi, esiste, lo devi usare... una fisiologia che mi sembra spesso dimenticata. Il corpo va riportato al suo valore; il valore, unico, che ci appartiene.

- Tu lo tratti con schiettezza, ma anche con molto rispetto.

- Anche per le "bassezze", certo, per le cose che possono sembrare meno riferibili, meno rappresentabili. La fisiologia è la nostra più sicura realtà; rispettarla è ovvio, necessario.

- Ma come vivi l'eccesso, la malattia... il rapporto col cibo...

- Malattia e vecchiaia sono momenti. Il cibo esprime una disperazione. Anche una riconquista del corpo come tale. Avvicinandosi alla vecchiaia è giusto considerare il corpo come ho cercato di fare nella **Casa del sorriso**: il corpo è il corpo dei vecchi, e basta. L'atto del mangiare implica spesso uno scambio fisiologicofilosofico, cioè la coscienza di una fisiologia abbandonata. Pochi si azzardano a parlare dei visceri, del defecare... invece la natura dell'uomo...

- E gli animali ?

- All'inizio io volevo fare il veterinario: la mucca, il toro, il cane, la cagna...l'uomo e la donna. E' tutto lo stesso, per me la stessa natura: sono uguali.

- Torniamo un attimo al cibo e alla disperazione...

- L'eccesso di cibo, specie per come lo vedo nel periodo della **Grande bouffe (La grande abbuffata N.d.R.)**, può essere una forma di suicidio lento e colletti-



vo che l'uomo si porta dietro con l'ideologia del potere. E' un segno del padrone, di potenza.

- Ma non può esserci un risvolto erotico, un'espressione del desiderio?

- Beh... quando dico potere intendo anche una forma di compensazione. E di paura. Succede in certi momenti fra uomini e donne: l'angoscia. Soprattutto per l'uomo, perché non è risolto un rapporto alla donna...

- Secondo te per interessarsi del corpo bisogna davvero partire dalla donna?

- Sì. La donna è un territorio vergine. La donna è il corpo, l'uomo è un'astrazione. Il corpo dell'uomo hanno dovuto inventarselo; la donna resta sempre più vicina alla natura proprio perché nessuno ha cercato di inventare il suo corpo.

- Mi sembra che tu preferisca il corpo comune, invece del cosiddetto corpo bello...

- Il corpo di ognuno, certo. Il corpo bello è un'invenzione, una cosa relativa. Quando uno parla di Dio...Beh, Dio nel corpo è più che rappresentato... Il corpo è universale; il bello o il brutto sono effimeri.

- Mi viene in mente Diario di un vizio, che rifaceva un po' l'usanza di Pontorno...

- Sì, quegli artisti del cinquecento che stavano sulla scaletta e scrivevano gli atti più umili della loro giornata: oggi ho mangiato questo e quest'altro, sono stato male di stomaco... Ecco, mi sembra importante.

- E Rabelais?

- Penso sia un'altra cosa. Rabelais mi sembra fosse un signore molto freddo, gli interessava costruire una struttura ma del corpo dell'uomo gliene fregava poco.

- La tua lettura dell'oggi mi pare vollesse però segnare, con la celebrazione del banchetto, una sopraggiunta e fatale inappetenza...

- Rabelais descrive il mangiare per descrivere la fame. La sua immagine non è morire di cibo ma cercare il cibo. Il banchetto che io ho allestito in **Faictz ce que vuoldras** al contrario è una noia, soprattutto uno spreco.

- Recentemente la critica si è spaccata davanti a certe opere che impongono il corpo con violenza: penso ai film di Cronenberg, di Cipri e Maresco, dello stesso Monteiro...

- Mah, la critica... Chissà se nelle sue reazioni il corpo c'entra davvero... Certo Cronenberg crea una rottura. Cipri e Maresco sono bravi, però scoreggiano troppo...

- Moravia, una volta, ha scritto che la scoreggia è un'espressione di rustica allegria...

- Eh, sì: la regalità della scoreggia va dosata. Quelle di Cipri e Maresco sono troppo intellettuali. Scoregge fredde, troppo di testa.

- E Monteiro?

- Piace, piace molto al pubblico. Alle donne in particolare. Credo si sentano gloricificate nella femminilità. Però vedi, specie in Cipri e Maresco, mi sembra che il corpo sia costretto secondo la mente esterna, per come lo pensano gli autori. Invece il corpo ha un suo linguaggio, suoi silenzi... Cipri e Maresco, anche per questo conflitto, rappresentano un piccolo grande fenomeno italiano e, nel bene e nel male, sono i più interessanti da giudicare.

- C'è una certa "religiosità" nella tua visione del corpo...

- Sì, io lo vedo come un mezzo religioso. Altri invece è come dicesse: "Te ti freggo!". Sono molto più intellettuali loro di me.

- Il corpo come essenza animale. Ho l'impressione che nel tuo cinema sia talvolta come il luogo dell'eternità.

- Eh, sì! Tutto passa e resta l'animalità.

- E gli attori?

- Nel mio cinema, appunto, contano soprattutto i loro corpi: il corpo di Piccoli, il corpo di Tognazzi, il corpo di Mastroianni... L'essenza del film è data dai corpi, dalla testa ai piedi: il corpo che partecipa, il corpo che risponde... Nessuna malizia tecnica, nessuna psicologia. E nessun animale in particolare, perché siamo tutti animali.

- Però ti piacciono le scimmie...

- Certo sono molto legato alla scimmia, mi fa molta tenerezza. Ma forse è uno sbaglio, un vizio di potere: pensare che è più vicina a noi perché ci assomiglia... magari i topi sono meglio. Può essere uno sbaglio preferire la scimmia, un cattivo annuncio, un ragionamento che non ho approfondito. Insomma la scimmia è un po' come una bambola.



Il corpo parlante

Davide Ferrari



Il Corpo, mio meraviglioso errore

Sonato e ballerino storto, a me nella vita è capitato, un po' per caso e un po' per destino, di masticare molta musica e quindi è di questo che vi voglio parlare, perché questo è il mio mestiere. Io vendo musica, dischi, cassette e tutto il resto. Per cui vi parlerò di alcuni dischi che amo particolarmente.

Oltre che poco intonato sono sempre stato carente di buon senso ma in compenso la natura mi ha dotato di un corpo enorme, talmente grande che non sono mai riuscito ad escluderlo dalle cose che facevo e da ogni decisione presa. E anche sui miei gusti ha sempre scelto lui. Anche nella scelta dei miei dischi preferiti il colpevole è sempre lui. I miei dischi sono speciali perché, appunto sono *fatti di corpo*. Capisco che sia difficile immaginare un disco *fatto di corpo*, lo so. Sarebbe più facile immaginare che la musica possa essere o fisica, diretta o di concetto, mediata dall'intelletto. Ma per *fatti di corpo* non intendo *fatti col cuore*, *fatti di pancia* o più banalmente *con le palle*, oppure che siano dischi non pensati, fatti di furore, freschi d'ispirazione, genuini e autentici. Affatto! Ciò che intendo per *fatti di corpo* è che sia il corpo ad aver condotto e generato la musica. E che siano canti del corpo libero. Non sono dischi etichettabili. Non appartengono ad un genere definibile. Imperfetti e carichi d'errori, sbavati e stonati, ma carichi di estrema bellezza. Sono arte, sono corpo, sono carne viva che si muove sotto i nostri orecchi. Sono inaspettati e violenti, vivi e fertili.

Vi sento un poco scettici ma vi posso assicurare che in certi dischi si sente proprio il canto del corpo e che questo rende la musica straordinariamente bella e unica. E la musica va al di là del disco, cresce e diventa un'esperienza mistica, come una luce rivelatrice sulla via di Damasco.

Cercherò di spiegarmi meglio. Il mio corpo è tutto ciò che ho. Di intelligenza poca ma di corpo ne ho tanto. Io, un gran corpo, sopra e sotto la testa. I peli innanzitutto, le braccia piccole, i piedi arricciati, le gambe e le mille ferite, le cicatrici d'ogni male, ogni

taglio, ogni botta, ogni crosta, a volte del sangue, mio, a volte solo dolore, spesso anche piacere, molto spesso e non solo sesso, anche carezze, le mie, di altre, di altri, abbracci, lacrime che scivolano come brividi lungo la schiena, anche mille riposi, mille bisogni evacuati. E tutto sta qui, fra le mie braccia pelose, fra i miei occhi di pappole. Io sono corpo e non posso farci niente. E' più forte di me. Intelligenza poca ma corpo tanto. E il mio corpo è una costellazione infinita di errori imprevedibili. Pochi sono soddisfatti di sé e del proprio aspetto e io sono fra questi. Ho passato l'intera vita a piangere, a desiderare un corpo diverso, un'esistenza diversa e a dimenticare il mio corpo così com'è, così com'era, l'errore. Ma dimenticare il proprio corpo non si può, nemmeno con la chirurgia, per cui sono rimasto inevitabilmente un insieme non meglio definito di errori e di imperfezioni slabbrate e naturali. Avere un corpo vuol dire avere inevitabilmente degli errori, avere dei limiti. Prendere coscienza di avere un corpo vuol dire ammettere di possedere addosso un bel complesso di errori. Per cui io sono un errore, un errore su due gambe, che cammina, mangia, gode, dorme e lavora. Io, un'errorario felice, perché adesso che sono adulto ho imparato ad andare d'accordo con il mio corpo. Ci rispettiamo, rispetto i miei più colossali errori. I miei peli lunghi e neri, le mie caviglie di vetro, i capelli sfrontati, il naso patatone. E spesso i gesti del mio corpo sono molto più *intelligenti* e *coscienti* di ciò che la mia testa ha potuto pensare. E' un poco come quando ho assistito alla nascita di mia figlia, in casa nostra, nella nostra camera. Guardavo la mia compagna e mi preoccupavo per lei, avrei voluto fare qualcosa per aiutarla ma lei stava bene o meglio non aveva bisogno dell'aiuto di nessuno perché sapeva che cosa e come doveva fare. Lì con lei c'era il corpo, il suo gran bel corpicino che ora spingeva e si muoveva con grande *intelligenza*. Il suo corpo sapeva perfettamente come comportarsi. Ed è

stato grazie a lei e al suo corpo, così ben informato, che è nata mia figlia, sana e bella. Così è anche nella musica e in quei dischi meravigliosi. Gli uomini non possono partorire bambini, purtroppo e allora si sono messi a partorire musica, idee, romanzi, poesie e altro. Ma le idee nascono troppo spesso monche perché troppo prevedibili. E quello che manca è l'errore del corpo, la possibilità felice di sbagliare. Perché il corpo è un felice errore. Forse l'unico errore felice possibile.

In quei dischi invece la musica, le note, il ritmo, passano attraverso il corpo e ne escono deviati come le parole di Novalis, il romanziere tedesco che si lasciava invadere dalla lingua perché ne uscisse libera e felice. Perché si caricasse di felici errori, aggiungo io. E allora vi voglio parlare dei miei dischi sbagliati e felici. Due su tutti, i più incredibili e rappresentativi. Il Koln Concert di Keith Jarrett e Bone Machine di Tom Waits, imprevedibili e distonici, in disaccordo e in lite con l'idea con cui sono stati messi al mondo.

KOLN CONCERT

Keith Jarrett era ed è ancora un jazzista, uno che fa jazz, uno dei più grandi pianisti jazz nel mondo dei vivi, uno che a soli vent'anni suonava con i miti della storia del jazz contemporaneo, ma a lui non piace definirsi un jazzista né tantomeno un musicista. Preferisce chiamarsi artista. Ora incide solo dal vivo, dove credo che la fisicità del luogo e la presenza del pubblico attorno lo trascinino lontano e lo spingano a comunicare con più forza e non solo con la musica. Dal vivo gli errori sono ammessi. E lui sbaglia senza mai sbagliare rendendo la sua musica bellissima e unica.

Tutti i concerti dal vivo di Keith Jarrett, i suoi bellissimi soli al piano, dove lui sembra si rovesci completamente sul pianoforte, dove sembra che possa perdere in ogni istante il controllo, dove perde continuamente il controllo ma quello che ne esce è poesia altissima, tutti sono *fatti di corpo*. Sembra quasi che il suo cervello non sappia quello che stia accadendo e che sia proprio il corpo, l'intero corpo a condurre le fila. Il ruggito più profondo credo che l'abbia ottenuto nel 1975 a Colonia, nell'incisione del Koln Concert, dove Jarrett era influenzato con la febbre alta, ed è innegabile che con la febbre sia difficile ragionare con lucidità. Non suona più Jarrett, urla, batte sul legno del piano ma la musica continua e si alza altissima, al di là del jazz, al di là della musica contemporanea, al di là di ogni genere. E così il corpo lasciato solo, canta, sbatte, si rannicchia, s'ammolla, si stiracchia, graffia e sanguina, la pancia si gonfia e le tempie ribollono e la poesia si leva alta. Il capolavoro è fatto. Un po' di febbre e l'arte è a posto.



BONE MACHINE

Mentre i rutti cantati di Tom Waits, splendido poeta dall'animo fumato e bevuto sono *fatti di corpo*, ma sono tutta un'altra storia. Difficilmente incide dal vivo, ma con lui il corpo, tutto il corpo riesce a cantare, ad odorare anche in studio. All'inizio della sua carriera si è affermato come cantastorie, un cantautore americano che cantava come un cane di periferia, come un juke-box da bar fumoso, come un Woody Gountrie maledetto e un poco jazzato. Niente di veramente speciale, se non che le sue storie raccontavano di personaggi perdenti e persi, come lui stesso era. Un perdente perso, un barbone da strada, un giramondo fuori dal mondo. Poi come d'incanto tutto scoppiò. Il corpo impazzì e incide un album visionario e strafottente, *Rain Dogs*. Da qui, cambiò registro, cambiò voce, cambiò *corpo* alla sua musica. Le ritmiche tostate e sbavate, i suoni sciolti come cani ululanti, stonati e lagnosi. Canta sgraziato come un bluesman, ma non è protetto dall'aura del genere blues e non segue i consueti accordi del blues. Abbaia inni all'amore perduto, alla vita dura ma sembra, sembra a me, che abbia trovato il modo più vero e tangibile per dare voce alle sue storie. Ma nel 1992 esce quello che è tutt'ora il

suo ultimo disco, *Bone Machine* (solo di recente ha firmato per un'etichetta punk, e tutti noi stiamo aspettando), il capolavoro, il disco del mio corpo. Questo ultimo disco ha gambe per correre, braccia per lottare, culo per odorare, denti per morsicare e da lasciarne i morsi sulle mie braccia pelose. E' fantastico. La sua voce non esiste più, sembra davvero un leone, il rumore molesto di una latrina, un canto nella jungla. Pochi strumenti, suoni confusi, distorti e smembrati dai quali sfuggono brevi e fugaci accordi di chitarra. Il basso è molto percussivo e segue a ruota le basi ritmiche. Ma oltre alla voce sgranata e alle chitarre di cratere lunare, ci sono i suoni che sostituiscono la batteria, molto prima che esplodesse la mania del campionamento, del riciclo rumoristico post-industriale. Girano attorno come mille pesci d'oceano, come un dolby surround techno, sono unti e grassi come di morchia e accompagnano in distonia le melodie di Tom Waits. A tratti compaiono anche delle piacevoli e struggenti ballate, che sembrano delle isole di grande bellezza in mezzo a tutta quella sporcizia rumoristica. Il suo corpo canta, raschiando la ruggine che rompe l'ugola, sbatte sulle pentole e su pianole da circo. E' grande e stupendo e la poesia si leva al vento. Vola alta.

Grandi, grandi e felici corpi in disco. Grande musica *fatta di corpo*, felice del proprio essere sbagliata. Sono il corpo di leoni e tigri, dei feroci felini che abitano il nostro mondo, che passano per il nostro tempo e lo segnano come un gigante tartaro. Ogni giorno, tra le mure del mio negozio li incontro. Ogni giorno li ascolto e li osservo mentre scavano profondi solchi nel mio animo. E' inebriante. Me ne stordisco come fanno i bambini brasiliani con la colla. Li cerco e li aspetto. E puntuali loro mi trovano e mi ruggiscono in fronte. E sto bene in loro compagnia, molto bene, tanto che non posso più stare senza la loro violenza restauratrice. L'erba vi cresce sopra e dopo averli capiti e amati, ho cominciato a capire e ad amare il mio corpo pieno zeppo di erbacce cattive. Ho smesso di stirparle e le ho lasciate libere di crescere, fuori luogo e felici. E sono felice adesso, grazie a questi miei dischi sbagliati e grossi come il mio corpo. Adesso, ogni giorno incontro il mio corpo, davanti allo specchio e ogni volta rido e canto felice di tutti questi miei errori.



Fine del numero "La tenerezza del corpo"



Dedalo - Relazionarsi e fare politica

Franco Grillini, Presidente Nazionale ARCI GAY



L'omosessualità in Italia

Tra cattolicesimo e rivoluzione del costume

Nel mese di giugno, in tutto il mondo democratico, si è celebrato il "gay and lesbian pride", l'orgoglio omosessuale. La data del 28 giugno, attorno alla quale ruota una quantità, ormai imponente, di iniziative, ricorda la prima rivolta omosessuale della storia. Infatti il 28 giugno del '69, a New York un gruppo di poliziotti entra in un bar gay e ne tenta la chiusura con la solita scusa della mancanza di licenze.

La ribellione che ne segue segna indelebilmente la nascita dei moderni movimenti omosessuali in occidente.

Questo evento segna una cesura netta tra "il prima" e il "dopo" nella storia dell'omosessualità. Prima del 28 giugno del '69 l'omosessualità e gli omosessuali erano solo clandestinità, mimetismo, vergogna, erano identità "malata", un problema di ordine pubblico e di polizia. Gli omosessuali stessi si percepivano come "invertiti" interiorizzando lo stigma culturale che diventava immediatamente rifiuto di sé, specchio deformato del feroce rifiuto sociale. L'identità omosessuale semplicemente non esisteva: il mondo era diviso in due, maschi e femmine e tutto doveva rientrare nella logica manichea del maschile e del femminile più stereotipati, cristallizzata nella famiglia eterosessuale benedetta dalle chiese, dalla cultura, dallo Stato, da quel "senso comune" che, come dice Manzoni, non sempre è dotato di buon senso.

Stereotipi, pregiudizi, furia religiosa, "opinione pubblica", molti degli stessi omosessuali erano complici dell'oppressione antigay: tutto congiurava e costringeva nell'oblio "quell'amore che non osa dire il suo nome" (A. Douglas). Se eri gay la tua identità era quella dell'invertito, della mez-

za femmina, della donna sbagliata; se eri lesbica eri un uomo mancato. È questa la ragione che aiuta a comprendere perché i primi movimenti rivendicano gli stereotipi tradizionali e popolari sull'omosessualità, e li ribaltano in modo provocatorio nelle prime manifestazioni pubbliche dove finalmente gli omosessuali si mostrano a viso aperto.

IL DEBITO VERSO IL FEMMINISMO

Ma è soprattutto negli anni immediatamente successivi, con la nascita del movimento femminista, che comincia a farsi strada l'idea di una nuova identità degli omosessuali e dell'omosessualità: identità non più legata al genere ma all'orientamento sessuale. Si è maschi e si è donne che amano altri uomini e che amano altre donne. Il movimento femminista mette in discussione in primo luogo la cristallizzazione dei ruoli e la distribuzione rigida di "attribuzioni" tra maschile e femminile: il coraggio, l'onore, la forza, in una parola la "virilità" opposti alla passività, alla rassegnazione, alla maternità come destino, al servaggio casalingo come funzione delle donne. È la contestazione della sessualità maschile e del suo dominio a rappresentare il primo e fondamentale elemento di rottura nei rapporti di potere tra i sessi e dentro i sessi. Da questo punto di vista la battaglia del divorzio prima e dell'aborto poi rappresentano direttamente e indirettamente anche per gli omosessuali momenti decisivi nella costruzione di quel quadro normativo-culturale entro il quale maturerà la battaglia di liberazione delle minoranze

sessuali. Con il divorzio infatti si stabilisce che la famiglia è una scelta volontaria "reversibile" basata sulla decisione dei singoli e non più sulla ferrea presa dello stato e del controllo della chiesa cattolico-romana sulla morale e sulla vita privata. Obiettivamente la battaglia delle donne per la conquista del divorzio apre la strada anche al riconoscimento del pluralismo familiare, anche se a livello parlamentare questa ulteriore tappa, in Italia, è ancora di là da venire.

Con la legge sull'interruzione volontaria della gravidanza e con l'aspro confronto nel paese che ne seguì si stabilisce una separazione netta tra sessualità e "riproduzione". Se la maternità non è più il destino della donna, la sessualità non sarà più solo finalizzata alla procreazione.

Nell'affermarsi di un'idea della sessualità come momento di comunicazione profonda e di conoscenza tra le persone, si fa strada l'idea che anche la sessualità omosessuale sia espressione di amore e di piacere al pari di quella eterosessuale. L'autonomia della sessualità nella sfera individuale e sociale, l'affermazione del diritto al piacere e del piacere sessuale come elemento positivo della comunicazione interumana indipendentemente dal qualsiasi considerazione di ordine moralistico, fa sì che anche la "cultura" omosessuale possa esprimere l'idea della relazione sessuale, erotica ed affettiva come momento di realizzazione di una identità altra, ma congrua, legittima, plausibile e con piena cittadinanza.

Il terzo, e forse più importante, elemento della battaglia femminista a cui il movimento omosessuale è debitore è rappresentato senza dubbio dalla cultura della differenza che, nell'accezione omosessuale, assume la connotazione di cultura della diversità e del diritto a vivere identità e diversità secondo la propria "natura" e secondo il proprio progetto di vita.

LA FELICITÀ DI ESSERE CIÒ CHE SI È

L'omosessualità, come espressione reale di vita e di presenza quotidiana, spezza, quindi, le catene pseudoscientifiche della medicina (l'OMS la cancella dal suo elenco delle malattie mentali dal 1° gennaio del '93), della psichiatria (già negli anni '70 l'organizzazione degli psichiatri americani, APA, aveva provveduto alla cancellazione dell'omosessualità dal

DSM, il manuale delle malattie mentali), dell'illegalità, della clandestinità e diventa una "variante naturale del comportamento umano", "una caratteristica della personalità".

Nel breve arco di tempo che va dal 1969 ad oggi si realizza una delle più grandi rivoluzioni del costume di questo secolo: gli omosessuali, da gruppo discriminato e tenuto forzatamente ai margini della vita sociale, culturale e politica, diventano uno dei "nuovi soggetti" umani pienamente protagonisti della vita moderna e delle moderne democrazie liberali, attraverso la costruzione di grandi comunità e di una presenza nella società e nella vita civile come mai era successo prima d'ora.

L'idea che esiste un nuovo "orientamento sessuale" ed affettivo che caratterizza milioni e milioni di donne e di uomini diviene così evidente che, primo fra tutti, il nuovo Sud Africa di Nelson Mandela lo scrive persino nella Costituzione dello stato multirazziale e multiculturale. Anche in Italia alcuni partiti e la CGIL, il più grande sindacato, lo scrivono a chiare lettere nel proprio statuto, mentre diversi parlamentari presentano proposte di legge in questa direzione sulla base di progetti elaborati da ARCIGAY e ARCILESBICA.

Ma la battaglia che caratterizza il movimento gay e lesbico nel mondo più d'ogni altra è quella per il riconoscimento giuridico delle relazioni affettive e di solidarietà tra gay e tra lesbiche. Si tratta, infatti, di consentire a chi lo desidera, a quelle coppie che vogliono costruirsi una vita a due, di regolare anche in senso giuridico relazioni che durano a volte anche una vita.

L'omosessualità è soprattutto rapporto e relazione tra omosessuali: di carattere affettivo, di aiuto, di cura, di dedizione reciproca, ma anche di amicizia, di "ben volere", di vita comunitaria. Una relazione dotata, insomma, di valore, per sé e per gli altri. Su questo però, si sono addensate le nubi dell'opposizione della Chiesa romano-cattolica e di coloro che rincorrono voti e consensi degli integralisti e degli omofobi di ogni tipo.

Proprio la Chiesa cattolica, soprattutto in Italia, rappresenta l'ostacolo principale per le battaglie politiche e la fonte primaria di sofferenza e di infelicità per la vita quotidiana di milioni di lesbiche e omosessuali. Ma

anche tra i cattolici le cose stanno cambiando, sia a livello di base che in alcuni settori per ora marginali, della stessa gerarchia ecclesiastica. sotto l'incalzare di una presenza sociale degli omosessuali difficile da ignorare o da respingere con le solite frasi fatte sul "contro natura" o sul pericolo della "disgregazione sociale".

UNA RIVOLUZIONE MOLECOLARE DELLE COSCIENZE

Ma la strada da fare è ancora lunga e irta di ostacoli perché, al di là delle leggi, che da sole non sono certo in grado di cambiare secoli e millenni di cultura omofobica di massa, occorre un grande lavoro e un forte impegno per convincere milioni e milioni di persone che gli omosessuali e l'omosessualità sono una "diversità" da accettare e con cui convivere laicamente e "in pace". In Italia, soprattutto, ci scontriamo, oltretutto con la gerarchia romano-cattolica, anche con una realtà urbanistica fatta di mille paesini dove tutti fanno tutto di tutti e dove la "gente mormora". I mille campanili, la provincia profonda, i pettegozzi da paese hanno garantito e rappresentano tuttora un formidabile controllo sociale che spinge gli omosessuali a negare la propria identità, a mimetizzarsi, a "costruirsi una famiglia" eterosessuale: in una parola, ad essere infelici. L'assenza di grosse realtà urbane come Parigi (dove abita il 20% dei francesi e dove risiede il 40% degli omosessuali), Londra o New York, ha reso difficilissimo qui da noi la costruzione di grandi comunità gay e lesbiche.

A ciò si aggiunge l'ipocrisia diffusa, tipica del nostro paese, che "si fa ma non si dice", che i "vizi sono privati" ma in pubblico occorre esibire "le virtù". Gli omosessuali stessi hanno accettato la "tolleranza repressiva" di un sistema di controllo sociale che consentiva una sessualità clandestina ("purché non si sapesse in giro" e purché non fosse di "pubblico scandalo"), ma inibiva crudelmente e ferocemente qualsiasi manifestazione pubblica dell'identità, della visibilità omosessuale e dell'amore tra persone dello stesso sesso. Ecco perché l'ARCIGAY e ARCILESBICA hanno scelto per il "Gay e Lesbian Pride" del '97 (Venezia, 14 giugno) lo slogan "Oltre la maschera". Gli elementi cen-

trali, infatti, della politica e della proposta culturale della nostra associazione sono l'affermazione dell'identità omosessuale, della visibilità dei gay e delle lesbiche, l'orgoglio omosessuale ovvero l'idea della "felicità di essere" ciò che si è: uomini che amano altri uomini, donne che amano altre donne e che a loro volta ne sono amati ed amate.

Non esiste nessuna possibilità di liberazione umana per lesbiche e gay, in Italia e nel resto del mondo, se non riusciremo a costruire una coscienza sociale diffusa della propria identità e dei propri diritti. Non riusciremo a fare nulla se non saremo capaci di convincere milioni di donne e di uomini ad uscire dal closet, dal nascondiglio, da quella vergognosa clandestinità a cui crudelmente sono condannati gli omosessuali. Farsi vedere è farsi valere. Essere felici di essere vuol dire dignità umana. Avere coscienza della propria identità significa dare senso alla propria vita.

A coloro che ci accusano di "arroganza" ricordiamo che una delle caratteristiche fondamentali del pensiero liberale e democratico occidentale da cent'anni a questa parte è la denuncia della "tirannia delle maggioranze". Agli omosessuali che hanno paura di "venir fuori" ricordiamo che non c'è speranza di felicità senza una rivoluzione molecolare delle coscienze che solo ognuno di noi può fare nel proprio piccolo, nella propria vita quotidiana, tra gli amici, tra i parenti, tra i colleghi di lavoro. Per questo all'ultimo congresso dell'ARCIGAY ARCILESBICA abbiamo proposto di costruire la "Comunità gay e lesbica" attraverso una presenza sociale organizzata degli/delle omosessuali in tutti i settori della vita sociale e civile. Dovranno nascere gruppi gay dappertutto: nelle scuole, nei posti di lavoro, nei partiti, nel sindacato, nelle chiese, nelle istituzioni culturali, ecc. La lunga marcia degli omosessuali e delle lesbiche per un'autentica liberazione umana può e deve coincidere con l'interesse generale di una società che faccia della diversità un fattore positivo di progresso umano e di convivenza civile, dove la libertà di ognuno sia condizione per la libertà di tutti.

UNA CULTURA FAMILISTA E MASCHILISTA DURA A MORIRE

Ma a che punto è la realizzazione concreta dei diritti degli/delle omo-



sessuali in Italia oggi? In genere si considerano i diritti delle minoranze, sociali, politiche, religiose, razziali o sessuali, di tre livelli: il primo è la garanzia della vita (in molti paesi a regime dittatoriale è teocratico per gli omosessuali esiste ancora la condanna a morte); il secondo è il diritto ad associarsi e ad esprimere movimenti culturali e politici (si pensi che nella civile Austria solo un anno fa è stato abrogato il divieto per i gay di associarsi pubblicamente mentre in Romania il divieto rimane assoluto e sanzionato con 5 anni di carcere); il terzo

livello è quello dei diritti positivi e della loro realizzazione: riconoscimento delle convivenze, legislazione antidiscriminatoria, una specifica azione di governo verso la comunità omosessuale, fondi pubblici per la cultura omosessuale e per il diritto alla salute. Ebbene in Italia per quest'ultimo livello di diritti siamo ancora all'anno zero. Gli omosessuali erano e restano scomodi. La sinistra e il mondo laico, quando va bene, ci mettono a disposizione qualche sede, un po' di solidarietà, un po' di attenzione tipo pacca sulle spalle. La destra

continua, salvo qualche rara eccezione, ad essere ferocemente omofoba. Si può dire che tutto ciò è responsabilità della Chiesa romano cattolica ed in gran parte è anche vero. Ma i residui di una cultura familista e maschilista dura a morire sono evidenti anche a sinistra e tra i laici. La nostra speranza è che la tenacia e il tempo siano i nostri migliori alleati assieme a quella nuova generazione che sembra accettare la diversità come fatto naturale della vita quotidiana delle persone.

Note in cammino

LO STRANIERO

Franco Toscani



Chi è uno straniero?», era la domanda che assillò Edmond Jabès per tutta la vita. Perché lo straniero mi rivela la mia estraneità, aprendomi a me stesso e agli altri? Siamo abituati a pensare soltanto all'altro come allo straniero per eccellenza. Le cose cambiano radicalmente (o cominciano a cambiare) quando noi stessi ci rendiamo conto di essere, per noi stessi e per gli altri, stranieri.

Siamo stranieri a noi stessi perché tanto di noi ci rimane e rimarrà ignoto e precluso, perché non giungeremo mai ad una chiarificazione e ad una trasparenza totali su di noi. Del resto, da lungo tempo ci aveva avvertito Eraclito nel frammento 45L: "Per quanto tu possa camminare, e neppure percorrendo intera la via, tu potresti mai trovare i confini dell'anima: così profondo è il suo *logos*".

Siamo stranieri per gli altri sia quando ciò che di noi conta non raggiunge l'altro (il che accade molto spesso, per vari motivi), sia quando, in un paese straniero, siamo a tutti gli effetti propriamente stranieri.

Anch'io sono uno straniero davanti a colui che per me è uno straniero. Siamo tutti stranieri, a noi stessi e agli altri.

"Tu sei lo straniero, Ed io? / Io sono, per te, lo straniero. E tu? / La stella, sempre, sarà separata dalla / stella, questo solo le avvicina: la volontà / di brillare insieme".

(E. Jabès, *Uno straniero con, sotto il braccio, un libro di piccolo formato*, a cura di A. Folini, con uno scritto di P. A. Rovatti, SE, Milano, 1991, p. 1).

La preziosa volontà di brillare insieme può essere sorretta dalla consapevolezza che, appunto, le stelle brillano insieme diversamente, l'una dall'altra. Così le ragioni dell'ostilità e dell'ospitalità possono sciogliersi. Così davvero: "Lo straniero ti permette di essere te stesso, facendo di te uno straniero" (op. cit., p.11). Soltanto a partire dalla scoperta e dall'avvertenza dell'estraneità (nostra e altrui), ritroviamo le ragioni di ciò che ci è proprio, senza confonderlo con un'idea assurda di superiorità e di primato. Quel che ci è proprio – quel che è umano – è anche dello straniero.

"Nomade o marinaio, sempre, tra lo straniero e lo straniero, vi è - mare o deserto - uno spazio delimitato dalla vertigine alla quale entrambi soccombono.

Viaggio nel viaggio. / Erranza nell'erranza. / L'uomo è, innanzitutto, nell'uomo come il nocciolo è nel frutto o il grano di sale nell'oceano. / Eppure, è anche il frutto. Eppure è anche il mare" (op. cit., pp. 19-20).

Ritroviamo così l'umano al di là delle maschere umanistiche, di ogni retorica, di ogni miraggio di onnipotenza, Ritroviamo l'umano nel suo cammino affascinante non meno che inquietante, nel suo viaggio che non conosce mete prefissate e certezze prestabilite. Viandante nel mondo e per il mondo.

Si tratta di capire, come ci suggerisce Julia Kristeva, che "lo straniero è la faccia nascosta della nostra identità (...). Riconoscendolo in noi, ci risparmiamo di detestarlo in lui".



L'articolo fa parte
del numero
"La tenerezza del corpo"





La relazione uomo/donna come esodo verso l'alleanza amicale

TRA VECCHIO E NUOVO

Dopo anni di fervente e mai spento dibattere di questione femminile, è oggi in atto, anche per la maschilità, un processo di decostruzione-ripensamento. Sembra innegabile che mai come in questa epoca della storia umana - dopo gli ultimi tentativi storici (vedi nazional-socialismo) di ricostruzione ideologica della maschilità sull'ispirazione del *superuomo*¹ - il quadro dell'«*ecce homo*» mostri al contrario fragilità, confusione, destabilizzazione in tutte le situazioni e le età dell'umano maschile: *il maschio chiede aiuto*, titolava uno dei primi articoli che mi colpì proprio per lo spostamento dell'attenzione dalla questione femminile ai suoi contraccolpi su quella maschile². Per la stessa verità della unità e dimorfità dell'unico essere umano - concetto da sempre caro al pensiero cristiano, nonostante le numerose contraddizioni storiche sul piano dell'uguaglianza tra i sessi - le questioni dell'uomo e della donna sono destinate ad un profondo reciproco richiamo. Così, la crisi della donna ha suscitato - non essa sola, però³ - quella dell'uomo e la crisi dell'uomo sembra lanciare parimenti, oggi, un richiamo al mondo femminile, per una serietà di ripensamento pari a quella che le donne hanno voluto per se stesse. Nel mondo maschile, di fronte ai mutamenti intervenuti nel ripensamento dell'identità femminile - scrive M. Gannon - «sembrano esserci tre prese di posizione differenti: la difesa della superiorità maschile; l'accettazione della parità uomo/donna; la sensibilizzazione verso un cambiamento di mentalità nei riguardi del rapporto con

la donna (...). Ciò che però emerge come problema non è tanto una ridefinizione personale e sociale dell'identità di ciascuno dei due sessi, quanto piuttosto una questione relazionale: cioè, di fronte alla pluralità di identità e di fronte ai diversi ambiti di realizzazione, tanto la donna quanto l'uomo sono chiamati al cambiamento, sia nel modo di svolgere i propri ruoli tradizionali, sia nell'acquisirne di nuovi, selezionandoli nella pluralità dei ruoli sociali possibili⁴. Gli uomini e le donne di oggi tendono, di fatto, nel fare coppia, verso una *democratizzazione degli stili di vita*, anche se con lentesse interne ben più radicate e meno visibili dei macrofenomeni socio-culturali. La ricerca - di marca prevalentemente femminile - di diversa qualità relazionale tra i due sessi non va letta esclusivamente nei termini di una *parificazione dei diritti*. Nel mondo femminile, da tempo si parla dell'*utopia* - ma sarebbe meglio parlare, come sostiene M.G. Fasoli, di un *realismo possibilista*⁵ - di una relazione tra sessi che si connota sempre più come una *reciprocità/fraternità amicale*. Questa configurazione della relazione sessuale non è facile né in teoria né in pratica, perché presuppone *pensare e praticare un'idea non gerarchica della differenza*.

Possiamo fare riferimento essenzialmente a tre modelli interpretativi attraverso cui è possibile sintetizzare le letture della differenza tra i sessi: il modello gerarchico della superiorità/inferiorità (potremmo dire: "differenza senza uguaglianza"); il modello classico della *complementarità* ("uguali ma diversi"); il modello primofemminista della parità ("uguaglianza senza differen-

za"). L'origine del primo modello interpretativo, la categorizzazione dei sessi in termini di superiore/inferiore, di più e meno, è stato letto dal pensiero femminile⁶ come procedimento del pensiero tipico della filosofia greca, rientrando nel discorso attorno all'essere, alla sostanza e ai suoi accidenti: l'unicità del fondamento - posta dalla cultura greca a presupposto imprescindibile dell'interpretazione della realtà - finisce per delineare il pensiero occidentale in quanto procedimento della *reductio ad unum*, ove le differenze convergono e si stratificano in maniera gerarchica ed è dunque già scalzato *a priori* il presupposto di una «dualità» (si parla, meglio, di *unidualità*) antropologica, poiché non è concepibile porre contemporaneamente sul piano dell'"Uno" ciò che è molteplice, intrinsecamente differenziato, come il dimorfismo sessuale (il pensiero biblico, al contrario, afferma col linguaggio figurativo della Genesi che *la differenza abita il cuore dell'unità*). Anche il modello di complementarità è stato criticato in quanto sinonimo di una concezione della differenza in base alla quale l'uomo e la donna trovano la ragione d'essere l'uno con l'altro nel completarsi nella loro mutua insufficienza (a detrimento quindi dell'interezza della persona), in base a - e mediante un corredo "naturale" di specificità, ruoli, caratteristiche che ciascuno possiede in maniera più o meno esclusiva. Niente più quindi superiorità o inferiorità, ma uguaglianza nei limiti della fedeltà a questo "destino biologico" più o meno funzionale alla convivenza con l'altro. La reazione ad una concezione dell'uguaglianza che sembrava, in nome della differenza, lasciare intatta tutta la disuguaglianza, ha generato quell'altrettanto riduttiva concezione della differenza di genere che è definibile come *un'uguaglianza senza differenza*. È la proposta del femminismo anni '70 che, mirando concretamente all'*uguaglianza dei diritti*, ha finito col perseguire l'*egualizzazione delle identità*. Oggi, il problema delle identità sessuali, sia maschile che femminile, sembra caratterizzato in primo luogo dalla perdita di ogni riferimento fisso e sicuro⁷. È il concetto di *reciprocità* tuttavia a segnare l'ultima e più matura fase di riflessione del pensiero femminile nel ripensamento della coniugazione concettuale di femminile e maschile. Ad essa è sottesa necessariamente una teoria della relazion-

alità della persona: la radice del proprio essere rimanda al rapporto con gli altri esseri. La nominabilità della differenza sessuale può essere tentata in termini dinamici come un viaggio - un *esodo*, in questo caso, dato che sempre più si parla di *nuovo patto* tra i sessi - da referenti in cui non ci si riconosce più verso nuove possibilità di mutuo riconoscimento. Un viaggio dalla fissità dei concetti alle - e dentro le - infinite ricchezze dell'essere persona. Sottolinea acutamente N. Fusini: «Non siamo animali; e a differenza di loro, che hanno la propria immagine dentro, a noi l'immagine viene da fuori, è un riflesso. È specchiandoci l'uno nell'altra che ci riconosciamo. Se siamo maschi o femmine, lo sapremo dall'altro. E ciò che potremo fare ed essere a partire da questo si iscrive nell'orizzonte della nostra libertà»⁸.

L'ESODO DEI SESSI VERSO UN'ALLEANZA AMICALE

Parlare di amicizia tra l'uomo e la donna è qualcosa che da sempre suscita in primo luogo perplessità e diffidenza. Ma sono già in molti - tra le menti più aperte e sensibili - a pensare questa ipotesi, e la parola "amicizia" per qualificare il rapporto tra i sessi è sempre più usata. «Nella società contemporanea - scrive V. Padiglione - i rapporti tra i sessi, un tempo sorretti e governati da una fitta maglia di vincoli parentali, si avvalgono oggi, per attivare e stabilizzare ancora livelli di reciprocità, di un nuovo sentimento, ad essi tradizionalmente estraneo: l'amicizia. È questa una modalità di relazione affettiva e paritaria che mi sembra possa offrire un moderno supporto sia a vincoli famigliari altrimenti abbandonati al degrado e all'irrilevanza, sia a rapporti tra i sessi quanto mai enfatizzati ma, al tempo stesso, lasciati senza governo ad un'intensa conflittualità. Si tratterebbe di una rilevante novità: un sentimento inedito nella storia umana che integra l'amore e l'amicizia, offrendo all'uomo e alla donna una rinnovata possibilità di dialogo e di comunione»⁹. Così anche G. Paola Di Nicola: «Un aspetto positivo del modo di vivere la reciprocità uomo/donna è la tendenza a modulare il rapporto più sul modello dell'amore-amicizia che su quello della passione amorosa. Il marito e la moglie vogliono essere anzitutto i migliori amici, perché il rapporto regga all'usura delle passioni. Ma l'amicizia esige anche comunanza di ideali, nei quali i due possano riconoscersi come singoli e come coppia. Mirare ad uno stesso impegno significa rafforzare

il legame e completare la dimensione della sessualità e dell'affettività con quella della condivisione ideale. Essere compagni nel lavoro, nella lotta, nel pensiero, nella cura dei figli costituisce un vincolo capace di alimentare il rapporto di coppia oltre le inevitabili difficoltà»¹⁰.

È soprattutto a livello culturale - laddove si danno sedimentazioni storiche così stratificate che investono i livelli più profondi della coscienza collettiva - che è da ricercare l'evidente difficoltà di relazioni fraterne fra donne e uomini. Tuttavia, «se ciò che chiamiamo "fraternità" fra uomini e donne non è rinvenibile a livello di macrostoria perché mancano le condizioni culturali, non possiamo escludere una sua microfisica, una presenza nascosta nelle pieghe biografiche di incontri incarnati»¹¹. Personalmente, mi piace molto l'espressione utilizzata dalla Fusini: quella fra uomini e donne è una *fratellanza inquieta*: una definizione che sembra evocare quella realtà per cui tra i due sessi non si danno relazioni pacifiche, ma nulla può cancellare la fondamentale somiglianza inscritta nella comune umanità, e la possibilità di ritrovare, "ritentare", quella somiglianza. Nel tentare una lettura fondata di una configurazione fraterno-amicale del rapporto tra l'uomo e la donna, si può e si deve riandare alle radici della nostra cultura, la cui matrice è ebraica oltretutto greca. La tradizione ebraico-cristiana reca infatti nel suo cuore la possibilità della più ampia divergenza di sviluppo dell'interpretazione del rapporto tra la donna e l'uomo. Si sa che ha prevalso nei secoli una tradizione di inferiorità/sottomissione; eppure il dato biblico sul quale ci si è appoggiava per quella interpretazione e lo stesso che, nel libro del Cantico, appella la donna *in chiave fraterna e amicale*; è la corrente più religiosa dell'ebraismo a leggere simbolicamente la donna e ad interpretare la sua vocazione in termini di sororità¹². Il termine "sorella" mette in rilievo una singolare vicinanza dell'uomo e della donna, una solidarietà, una unità più profonda e come più silenziosa delle solenni celebrazioni della passione amorosa, da sempre chiave interpretativa privilegiata, se non unica, del rapporto tra i sessi¹³. La traccia fraterno-amicale del rapporto tra l'uomo e la donna rimanda a quella configurazione dell'*alleanza di Dio* con l'essere umano, di cui il rapporto tra umani è, per la tradizione ebraico-cristiana,

*immagine*¹⁴. Così, dalla rivelazione biblica si può evincere che maschio e femmina stiano fra loro ciascuno come *l'altro volto* di una medesima immagine. Questo volto comune è la nostra profonda e basilare umanità, quella per cui l'altro (e per eccellenza l'altro che differisce sessualmente) è sempre un *come se stesso*: nella più alta potenzialità, un vicino, un amico, un compagno. Il *benvolere* che sta a fondamento dell'alleanza di Dio con l'uomo ha sempre ispirato le migliori pagine scritte sull'amicizia e sull'amore: della benevolenza (*eunoia*) Aristotele dice nell'*Etica Nicomachea* che è quella disposizione ad *amare l'altro per se stesso, in quanto la persona amata è quello che è*; benvolere è amare attivamente, elettivamente. La benevolenza si trova alla radice dell'amicizia assieme però al "ricambio d'affetto amoroso" (la *reciprocità*) senza il quale l'amicizia stessa non può sussistere, essendo intrinsecamente *comunione di vita, percepire e conoscere insieme*¹⁵. Nella Bibbia, la pura benevolenza è ciò che è indicato col termine *hesed*, l'amore fedele e intimo di Dio che procede dal *patto amicale* da lui stretto col popolo, l'amore significato dalle parole del profeta Osea, in *Os. 2,21*: "ti legherò a me nella benevolenza e nella fedeltà", con una intimità però più forte, espressa dalla connotazione anche sponsale di questo legame. È da rilevare, infatti, all'interno delle numerose radici verbali che la lingua ebraica usa per indicare la relazione d'amore, la *consistente presenza della radice 'hb* (che al participio attivo, *qal*, significa "amico"), ricorrente nell'Antico Testamento 140 volte, il cui significato fondamentale è «l'intimo desiderio di essere vicini non solo interiormente ma anche fisicamente alla persona con cui ci si sente attratti e uniti, e di essere legati ad essa strettamente e fortemente in tutti gli aspetti della vita (*Gen. 2,23 ss*)»¹⁶. Cristo manifesterà questo stesso amore sulla croce, dopo averlo qualificato apertamente come *amore d'amicizia* (*Gv. 15,13*), sua eredità e comando alle generazioni di uomini e donne che verranno: «L'amicizia teoantropologica è redenta, fondata e consumata sull'agape pasquale di Cristo per cui *l'uomo e la donna*, lo schiavo e il libero, il giudeo e il greco, essendo una sola persona in Gesù Cristo (cfr. *Gal. 3,28*) *possono e devono diventare amici tra loro e con Dio*»¹⁷.

Ma come si colloca l'uomo di fronte all'utopia dell'amicizia con la donna? «Arrivando, in particolare noi donne, spoglie all'appuntamento con il mondo,



o adorne soltanto dell'ostinata negazione di ciò con cui siamo state addobbate, e che ci tradiva, ci misconosceva, la differenza ci pare semplicemente un modo per dire l'impossibilità del nome, dell'identità, della proprietà. In questo anonimato vorremmo trascinare anche l'uomo che incontriamo; ma egli non può perché lo incatenano alla realtà del nome, dell'identità, della proprietà, catene più dure delle nostre. Interessi più consistenti»¹⁸. Questa interessante osservazione di N. Fusini vorrei rileggerla così: siamo soprattutto noi donne che crediamo nella possibilità di rapporti inediti (*una nuova nominabilità* che passa per l'anonimato, cioè la negazione dei precedenti nomi) e li inseguiamo. Tuttavia

il discorso su una rinnovata amicizia tra i sessi non è qualcosa che appartiene solo al campo delle "utopie" femminili, dovute alla maggior capacità delle donne di intravedere da lontano le terre nuove di relazioni altre, di desiderarne l'approdo, di lottare per il viaggio. La convinzione di fondo qui troppo velocemente - per motivi di spazio - enucleata è che la modalità amicale sia inscritta come inedito ma non impossibile nelle radici interpretative dell'umano, e che dunque rechi possibilità feconde anche di rilettura della maschilità. L'uomo amico, compagno, appartiene - forse - ad una statura adulta (non idealistica) della crescita storica e antropologica del maschile, che non abbiamo ancora rag-

giunto, e di cui tratteggiare le caratteristiche comporta ora il rischio di una astrattezza di stampo puramente teorico, lontano dalla realtà degli uomini concreti e dei loro rapporti con le donne. La capacità di amicizia con la donna è tuttavia una modalità trasversale della maschilità, come della femminilità: non si introduce per negarne le caratteristiche e le peculiarità, ma per relazionare le differenze su un piano di più ampio respiro, significato, ricchezza, fecondità e tenuta. C'è, sempre all'origine della nostra cultura quanto alle sue radici cristiane, una indicazione che fa dà sostegno a questa idea dell'amicizia maschile: la virilità come generosità (all'opposto del maschio possessore), come uscita da sé (e ciò riguarda il maschile non meno che il femminile): non si è mai riflettuto abbastanza su quale tipo di maschio San Paolo dà come modello ai mariti nel famoso passo di *Efesini 5,25* che ha sostenuto, nel complesso, l'idea di un' inferiorità relazionale della donna. L'uomo fatto amico della donna da una nuova virilità appartiene certamente all'ordine simbolico dell'uomo nuovo neo-testamentario (ultima fase dell'esodo dell'umano, e degli umani maschio e femmina), tuttavia ciò non esclude la sua visibilità storica e terrena nell'incarnazione di uomini concreti, sensibili all'istanza di questa epocale chiamata d'esodo.

Note

¹ - «La "protesta virile" - secondo la formula di Alfred Adler - della maggioranza maschile, propone, ad imitazione di Nietzsche e Wininger, il ritorno alla polarità dei ruoli sessuali. Solo la ripresa delle donne del loro ruolo naturale toglierà agli uomini la loro angoscia identitaria. L'angoscia identitaria degli uomini austro-tedeschi non sarà estranea all'ascesa del nazismo. L'avvento di Hitler al potere risuonò incoscientemente come una promessa di restaurazione virile. Klaus Theweleit ha dimostrato chiaramente fino a che punto l'iper virilità degli eroi del nazismo celasse un lo fragile e grossi problemi sessuali»: cf. E. BADINTER, *XY. L'identità maschile*, Longanesi, Milano 1993, pp.32 ss.

² - Cfr. Messaggero di Sant'Antonio, maggio 1994, p.71.

³ - Scrive E. BADINTER: «Molti accusano il femminismo occidentale di aver confuso le opposizioni date e i riferimenti fissi; casomai, (si può imputare al femminismo) di aver mostrato il re nudo le opposizioni date e i riferimenti fissi; casomai, (si può imputare al femminismo) di aver mostrato il re nudo»: cfr. *XY. L'identità maschile*, cit., p.14.

⁴ - M. GANNON, «La reciprocità donna-uomo», in *Prospettiva Persona*, n.11, gennaio-marzo 1995, pp.XVII-XX. Afferma a questo proposito G.P. DI NICOLA, in *Uguaglianza e differenza*, Città Nuova, Roma 1988, p.198: «Occorre creare, sia nell'ordine simbolico che nei rapporti concreti, nuove regole, nuovi modelli di reciprocità che non ripetano quelli dominanti nella costruzione simbolica attuale (religiosa, sociale, culturale)».

⁵ - M.G. FASOLI, «La fraternità tra uomo e donna. O dell'impossibilità del narrare», in *Servitium*, 110, marzo-aprile 1997, p.69.

⁶ - Cfr. AA.VV., *Filosofia Donne Filosofie*, Milella, Lecce 1994; M. FORCINA, *Dalla ragione non totalitaria al pensiero della differenza*, Capone, Lecce 1990; L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987; F. COLLIN, «La disputa della differenza: la differenza dei sessi e il problema delle donne in filosofia», in *Storia delle donne in Occidente: il Novecento*, a cura di F. THEBAUD, Laterza, Bari 1992.

⁷ - Così N. FUSINI, in *Uomini e donne. Una fratellanza inquieta*, Donzelli, Roma 1995, p.8: «Sappiamo di non avere più i nomi di prima per nominare la differenza sessuale (...). Siamo tutti presi in un gioco di anamorfosi, sempre spostati, sempre obliqui, sempre almeno in parte eccentrici rispetto a quel signifiante, alle sue leggi. Questa è la condizione della donna e dell'uomo moderni».

⁸ - Ibidem, p.10.

⁹ - V. PADIGLIONE, «Percorsi antropologici», in S. SPINSANTI (a cura di), *Maschio-femmina: dall'uguaglianza alla reciprocità*, Paoline, Milano 1990, p.31.

¹⁰ - G.P. DI NICOLA, *Uguaglianza e differenza*, cit. p.198. Cf anche G.P. DI NICOLA - A. DANESE, *Amici di vita*, Città Nuova, Roma 1997.

¹¹ - M.G. FASOLI, «La fraternità tra uomo e donna. O dell'impossibilità del narrare», cit., p.67.

¹² - G. VANNUCCI, «I simboli religiosi della femminilità», in *Servitium* 11 (1977), cf. p.356. Esiste in proposito una bella affermazione di Giovanni Paolo II: «L'uomo e la donna, prima di divenire marito e moglie, emergono dal mistero della creazione anzitutto come fratello e sorella nella stessa umanità» (cfr. catechesi del 14-2-1980). Paolo VI, nell'*Humanae Vitae* (n.6), ricorda come l'uomo e la donna siano chiamati a vivere l'unione matrimoniale come una forma tutta speciale di amicizia.

¹³ - Anche altrove che nel Cantico nella Bibbia l'appellativo di "sorella" viene a connotare il femminile: si veda il femminile sapienziale (cfr. Pr. 7,4: "di alla Sapienza: tu sei mia sorella") e, tra i libri storici, il riconoscimento fraterno-sororale degli sposi Tobia e Sara come verità profonda della comune condizione creaturale-obbedienziale di fronte a Dio (cfr. Tb. 8,4). In quest'ultimo testo c'è anche un esplicito rimando al principio genesiaco come parola di comunione e vicinanza profonda, e non solo di attrazione sessuale, tra l'uomo e la donna (cfr. Tb. 8, 6-7).

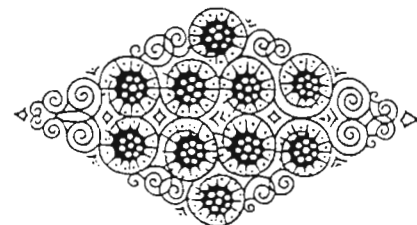
¹⁴ - Osserva in proposito S. DE GUIDI in *Amicizia e amore*, Il Segno, Verona 1989, p.43: «L'amore di Dio per il suo popolo in realtà è più di tipo amicale che sponsale a dispetto della prevalenza dell'immagine erotico-sponsale. Infatti l'Antico Testamento rifugge dal porre Dio in una dimensione sessuale e nega un'effettiva relazione sessuale con l'uomo, mentre lascia già capire che l'impronta fondamentale specifica dell'amore è di pura benevolenza».

¹⁵ - ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cfr. VIII, 2, 3. II55b; 2. II56a; 5.II57B; *Etica Eudemia*, 7, 12, XII44b, 178.

¹⁶ - S. DE GUIDI, *Amicizia e amore*, cit., cfr. p.36.

¹⁷ - Ibidem, p.47.

¹⁸ - N. FUSINI, *Uomini e donne. Una fratellanza inquieta*, cit., p.13.





Renzo Petraglio

Fragilita', stupore, tenerezza

L'uomo Gesù e la pratica della fiducia

UN COMPITO IMPOSSIBILE

Stavolta, gli amici di *Alfazeta* mi hanno chiesto un compito impossibile: parlare di Gesù come uomo, come maschio. Compito impossibile perchè, per affrontarlo, dovrei sapere cosa significa l'aggettivo maschile o maschio, al di là degli aspetti prettamente fisiologici. Ma io devo confessare candidamente che il significato di queste due etichette mi sfugge. Lo ignoravo già prima di scrivere queste pagine. Per questo ho lasciato il Ticino e ho trascorso qualche giorno a Ginevra. Lì, in biblioteca, ho trovato un palchetto con le pubblicazioni di numerose teologhe - alcune sono femministe scalmanate - che affrontano, combattive, la questione. Ma, con mia grande sorpresa, come per loro era chiaro cosa significasse essere maschio, altrettanto oscuro lo era per me, e lo diventava sempre di più, a mano a mano che leggevo. Facevo fatica, davanti a quelle pagine, a riconoscere quali fossero i tratti del maschile, e a riconoscere questi stessi tratti in me, nel mio stile, nella mia storia personale. Infatti, come caratteristiche del maschile leggevo: razionale e freddo, risolutore e aggressivo, sostenitore della giustizia, orgoglioso e sicuro di sé, dispensatore di sicurezza. Invece le caratteristiche del femminile venivano elencate così: sensibile ed emotiva, gentile e pacifica, sostenitrice della misericordia, umile e riservata, bisognosa di sicurezza¹.

IN PRINCIPIO: LA FRAGILITÀ

A chi mi chiedesse a bruciapelo in che cosa consista la (mia) mascolinità ri-

sponderci innanzitutto con una parola: fragilità. Ho attraversato, sì, mezzo secolo. L'ho attraversato portandomi dietro i miei disagi, l'ho attraversato cercando di fare a meno di anestetizzanti che mi rendessero più leggere le fatiche e le asprezze che la vita spesso comporta. Eppure i miei cinquant'anni non mi appaiono come una testimonianza di forza, bensì come una lunga occasione per constatare la mia fragilità.

E LA FRAGILITÀ DI GESÙ?

C'è una pagina, nel vangelo di Marco, che continua a sorprendermi. È quella che narra di un ricco che si presenta a Gesù e gli chiede:

Maestro buono, cosa dovrò fare per ereditare la vita eterna?

E Gesù gli disse: Perchè mi chiami buono? Nessuno è buono, se non uno solo, Dio (10, 17-18).

Dicevo che questa pagina continua a sorprendermi. E il perchè è evidente. In essa Gesù rifiuta di essere considerato *buono*. Egli non accetta che la sua vita (e quella di nessun altro) venga qualificata con questo aggettivo, perchè "nessuno è buono, se non uno solo, Dio". Sì, la vita umana, quella di Gesù, la mia e quella di tutti e di tutte, è fragilità, debolezza, fatica. Insuccesso.

Ha dato fastidio, questo tratto, a molti cristiani. Ha dato fastidio anche a Matteo che, riprendendo la pagina di Marco, stravolge il racconto e scrive:

Maestro, cosa dovrò fare di buono per avere la vita eterna?

Ed egli gli disse: Perchè mi interroghi sul buono? Il buono è uno solo (Mt 19, 16-17).

Anche altre pagine mi lasciano intravedere la fragilità di Gesù, il suo camminare a fatica, al buio. Così, nei confronti del futuro, Gesù si fida di Dio - e si tratta di una fiducia incrollabile - eppure egli sa che l'azione di Dio avverrà in tempi sconosciuti agli uomini: "nessuno sa, nè gli angeli in cielo, nè il figlio, solo il padre" (Mc 13,32 e Mt 24,36). E stavolta è Luca a sentire quest'affermazione come scandalosa al punto che si sente in dovere di cancellarla².

La fragilità di Gesù e la sua fatica affiorano soprattutto nel Getsemani:

E prende insieme Pietro e Giacomo e Giovanni, li prende con sé e cominciò a essere sconvolto e angosciato.

E dice loro: "Tristissima è l'anima mia, fino alla morte;

restate qui e vegliate!"

E andato un po' in avanti, cadeva a terra e pregava che, se fosse possibile, passasse - l'ora - lontano da lui.

E diceva: "Abba, papà, tutto ti è possibile, porta questa

coppa lontano da me! Ma non ciò che voglio io, ma ciò che vuoi tu".

E viene e li trova addormentati, e dice a Pietro.

"Simone, dormi? Non hai potuto vegliare un'ora? Vegliate

e pregate per non entrare in tentazione: lo spirito è

ardente, ma la carne è debole"

(Mc 14,33-38; vedi anche Mt 26,37-41).

Nel Getsemani Gesù è sconvolto e angosciato. Confrontato con la morte e la solitudine, egli sperimenta quanto la carne, cioè la vita umana nella sua concretezza e quotidianità, sia fragile.

LA GRATUITÀ - LA SORPESA

Nella vita di Gesù c'è un tratto (maschile?) freschissimo: la capacità di provare sorpresa, meraviglia. È l'attitudine dell'innamorato: quando esce per la prima volta con una ragazza e contempla insieme a lei la luna e il fiume e le montagne, solo allora scopre la gratuità - radicale - delle cose e di una presenza amica.



LA GRATUITÀ AGLI OCCHI E SULLE LABBRA DI GESÙ

Agli occhi di Gesù, la crescita di un seme è una sorpresa. È gratuità. C'è il seminatore, la sua perizia e dedizione al lavoro. Ma non bastano, queste componenti umane, a render ragione della crescita. Dorma o si alzi il seminatore, di giorno e di notte, il seme cresce, e l'uomo non sa come (Mc 4,27), non può che stupirsi e rallegrarsi.

È con questa attitudine che Gesù guarda anche alla sua vita e alla sua fragilità. Forte di questo sguardo, egli non soccombe constatando i propri insuccessi e fallimenti.

Ascoltate. Ecco, usci il seminatore a seminare.

E accadde che, nel seminare, alcuni grani caddero lungo la strada e vennero gli uccelli e li mangiarono.

E altri grani caddero su una pietra e, quando si alzò il sole, furono bruciati.

E altri grani caddero tra le spine, e le spine crebbero e li soffocarono.

E tutto il resto cadde sulla bella terra e diede frutto, trenta grani per uno.

E diceva: chi ha orecchie per intendere intenda³.

Così Gesù guarda la sua vita. Così Gesù invita gli altri - ascoltatori e ascoltrici - a guardare la vita. Nonostante ogni insuccesso, ogni fallimento anche tragico⁴, il grano, tutto il grano, porta frutto. Ed è una sorpresa. Il primo a esserne sorpreso è Gesù stesso, il narratore; ma poi egli, nella semplicità del suo racconto, invita anche gli ascoltatori a lasciarsi cogliere da questa sorpresa, a guardare il presente e il futuro con occhi giovani e innamorati della vita, fiduciosi della vita.

FRAGILITÀ E GRATUITÀ GENERANO FIDUCIA

Finora mi sono fermato su alcune frasi di Gesù. Sono poche ma mi bastano per capire da dove nasce la sua fiducia, fiducia con la quale egli affronta la vita e gli uomini.

Nell'avventura umana di Gesù credo che la coscienza della fragilità (propria e altrui) si leghi fortemente alla consapevolezza che nella vita (la sua

e quella degli altri) possa affiorare gratuitamente qualcosa di bello, ci sia spazio per ciò che è nuovo. È da questa duplice consapevolezza che sgorga inarrestabile la fiducia di Gesù.

Egli sente appieno la propria fragilità e, a partire da essa, sa rivolgersi a Dio e agli uomini cercando e apprezzando la loro compagnia. Si noti - è sempre Marco a raccontare - che scegliendo i suoi amici, li scelse "perché stessero con lui" (Mc 3,14).

Egli prova stupore davanti alla vita che cresce, davanti al seme che si trasforma in raccolto, davanti al granello di senape che si fa albero e dà riparo agli uccelli del cielo (Mc 4,32), davanti alla pasta che - plasmata da mani femminili - lievita e prende corpo (Mt 13,33).

FRAGILITÀ E GRATUITÀ POSSONO FORMARE UN GIROTONDO

Agli occhi del Gesù di Nazaret, fragilità e gratuità - entrambe al plurale - possono formare un girotondo. Ed ecco Gesù che si apre alle fatiche degli altri, agli uomini che faticano nei campi, esistenze fragili ma pur sempre capaci di dedizione; non hanno nessuno che li protegga e basta il capriccio di un soldato per rapire un uomo in campagna (Mt 24,40). Gesù sa contemplare anche la fatica e la dedizione delle donne intente alla macinatura (Mt 24,41). È lavoro da donne, lavoro da schiave. E dalla loro fatica può nascere la solidarietà. Eppure anch'essa è fragile, può essere spezzata senza che si sappia da chi e perché.

Gesù è attento anche alla fatica e alla dedizione e alle rivendicazioni della gente di campagna, a quanti vengono sfruttati dal potere cittadino. È soprattutto tra costoro che si sviluppa il movimento di Gesù, un gruppo tutt'altro che pulito, dove scontenti e violenti si mescolano, dove donne giudicate male, prostitute e mogli deluse di una vita con un maschio arrivato⁵ condividono qualche ricchezza e soprattutto sogni di un mondo diverso⁶.

Certo, il gruppo di Gesù forma un girotondo fragile, fragile come un gioco di bambini: si entusiasmano per poco, i bambini, ma a volte basta un nonnulla per distoglierli dal girotondo. È quanto capita al gruppo di Gesù. In occasione della Pasqua, la

gente della campagna, convenuta a Gerusalemme per la festa, osanna Gesù (Mc 11,9) e Gesù esce allo scoperto denunciando l'ingiustizia e la profanazione legata al potere del tempio⁷. Ma basterà l'arresto di Gesù, "e tutti, abbandonandolo, fuggirono" (Mc 14,50; Mt 26,56).

Gesù non si era certo premunito in vista dello scacco, non aveva preso misure profilattiche perché esso non capitasse. Al contrario, aveva apprezzato la gente seduta intorno a lui qualificandola come la sua vera famiglia, l'aveva accarezzata con il suo sguardo e aveva dichiarato: "Ecco mia madre e i miei fratelli"⁸. Anzi, con il racconto della zizzania che convive con il grano (Mt 13,24-30), Gesù aveva per così dire teorizzato la necessità di non indagare sul gruppo, aveva insistito sull'inaudita libertà - nel regno di Dio - di accogliere tutti "senza l'ossessione di creare una 'pura' comunità di giusti"⁹. A partire dalla sua fiducia nella vita e nella storia - storia degli uomini e storia di Dio - aveva voluto dispensarsi e dispensare gli altri dalla necessità di chiarire, di indagare. Un gruppo, un gruppo libero "per una convivenza fiduciosa, senza l'ossessione continua di dover distinguere buoni e cattivi"¹⁰, bastava e doveva bastare.

È LA FIDUCIA A GENERARE IL NUOVO

Spesso noi usiamo la formulazione "meritarsi la fiducia di qualcuno". Usando queste parole diamo per scontato che prima venga il nostro comportamento, un comportamento corretto e irreprensibile; sarà constatando questo nostro modo di fare che gli altri ci faranno fiducia. Invece, nel caso di Gesù, le cose stanno completamente a rovescio. È la fiducia che lui ripone negli altri a dar vita a un comportamento nuovo, addirittura inimmaginabile.

Prendo il caso della donna adultera, Gesù le fa fiducia, Gesù la congeda con l'invito: "da ora non peccare più" (Gv 8,11). Ed è questo invito, questa parola pronunciata da uno che crede nel tuo futuro, a dischiudere per te, donna, un futuro nuovo, impensabile fino a un attimo fa.

FIDUCIA, INVECE DI MISURE DIFENSIVE

Anche nelle questioni "di genere" lo stile di Gesù appare innovativo, spre-



giudicato. I maschi, al tempo di Gesù, erano convinti che la donna rappresentasse per loro una tentazione fatale. Perciò avevano creato misure protettive. L'avevano relegata in casa. Qualora fosse costretta a uscire, doveva coprirsi il volto al punto da diventare irriconoscibile. Un profondo conoscitore del giudaismo scrive: "Quando la donna ebrea di Gerusalemme usciva di casa, aveva il viso nascosto da un'acconciatura che comprendeva due veli posti sul capo, una benda sulla fronte con due fasce pendule fino al mento e un filetto con cordoncini e nodi; era impossibile riconoscerne i tratti del volto. Fu così che una volta, a quanto si narra, un sacerdote-capo della città santa non riconobbe la propria madre allorché la sottopose alla procedura prescritta per la donna sospetta di adulterio"¹¹.

Invece Gesù accetta che le donne escano di casa, siano esse sposate, siano ragazze, o donne indipendenti come Maria di Magdala¹². Gesù fa fiducia alle donne senza chiedere nulla a loro. Si limita a chiedere ai maschi del gruppo di non trasformare le donne in oggetti, di non concupirle come avvoltoi. Un simile comportamento da parte dei maschi equivarrebbe a renderle adultere (Mt 5,28).

Gesù dà fiducia alle donne, ma dà fiducia anche ai maschi, crede che essi siano capaci, profondamente capaci, di convivere con le donne, di condividere con loro rispetto e tenerezza.

FIDUCIA AL LIMITE DELLO SCONCERTANTE

Quanto sia sconfinata quest'attitudine appare da una pagina del vangelo, quella con Gesù in casa di Simone il fariseo. Una donna entra con un vasetto d'olio profumato, si ranicchia ai piedi di Gesù piangendo e bagnandoli i piedi con le lacrime, asciugandoli con i suoi capelli, baciandoli e cospargendoli di olio profumato (Lc 7,37-38).

La scena ha un evidente colorito erotico: l'erotismo è il modo più personale con cui una persona si esprime, e qui la donna esprime se stessa in tutta la sua soggettività, sensibilità, corporeità. E Gesù si lascia interpellare così dalla donna, senza bloccarla e senza bloccarsi. Anzi, qualifica il comportamento della donna come fede e osa dirle, tra lo scandalo dei presenti:

La tua fede ti ha salvata. Va in pace (Lc 7,50).

Anche alla vigilia della passione, in casa di Simone di Betania, si verifica un fatto sconcertante. Una donna entra con un vaso di alabastro pieno di olio profumato, rompe il vaso e versa l'unguento sul capo di Gesù. Anche il gesto di questa donna è molto personale, però nella cultura dell'epoca esso ricorda il comportamento dei profeti che solevano designare il re, il messia (la parola vuol dire *unto*), ungendolo con olio¹³. Con questo gesto la donna si comporta come una profetessa e dichiara, unendo il capo di Gesù, di riconoscere in lui il messia.

Gesù coglie il significato profetico del gesto: in qualità di profetessa la donna ha svelato Gesù come messia. Anche in questo caso Gesù non resta passivo. C'è dialogo. Gesù risponde al gesto della donna, lo trasforma in parola, lo disvela fin nelle sue radici più profonde. Ai maschi che criticano quel gesto come sperpero, ai maschi che per rifiutarlo strumentalizzano perfino i poveri, Gesù dice:

Lasciatela stare. Perché le date fastidio?

Ella ha compiuto verso di me un'opera bella.

I poveri infatti li avrete sempre con voi e potete beneficiarli quando volete.

Me invece, non mi avrete sempre.

Essa ha fatto ciò che era in suo potere, unendo - profeticamente - il mio corpo per la sepoltura. In verità vi dico che ovunque in tutto il mondo sarà annunciato il vangelo, si racconterà pure, in ricordo di lei, ciò che lei ha fatto (Mc 14,6-9).

Qui mi bastano due osservazioni. Innanzitutto la finezza dell'uomo Gesù, finezza che lo porta ad apprezzare il gesto della donna. Gesù non lo giudica con l'aggettivo *buono* come molte bibbie erroneamente traducono. Gesù lo apprezza qualificandolo come *bello*. La seconda: Gesù lega il vangelo al gesto della donna. È questo gesto, nato dalla sensibilità della donna e dal suo spessore profetico, è questo gesto a dare al mes-

sianismo di Gesù la sua dimensione più vera, messianismo fino alla morte, fino alla sepoltura o, per dirla con altre parole, fino alle sue conseguenze più radicali ed estreme. In fondo, il gesto della donna dà, della vita di Gesù, l'interpretazione più vera. Per questo il gesto della donna e l'annuncio del vangelo rimarranno legati.

RICORDO E RI-CREAZIONE

Il pasto a Betania è il penultimo ricordato dai cristiani. Il successivo sarà quello in cui Gesù prende il pane, dice grazie, lo spezza dicendo:

Questo è il mio corpo per voi. Fate questo in ricordo di me (1 Cor 11,24).

Anche qui c'è un'azione simbolica, il pane spezzato, diviso e condiviso, la vita spezzata, dedicata ad un progetto di solidarietà con gli ultimi, fino alla morte. Ma come in altre circostanze, anche qui Gesù si apre al nuovo, all'inimmaginabile. Affiora, questo aspetto, nelle parole "in ricordo". Due parole, poche sillabe. Eppure esse racchiudono lo sguardo di Gesù sul futuro. Esse significano "affinché Dio si ricordi"¹⁴, si ricordi di me e del mio progetto, del mio impegno a costruire uno spazio incentrato sulla fragilità e sulla fiducia, un spazio che faccia affidamento sul nuovo. Sia lui a ricreare questo spazio, a non lasciare cadere nel nulla questo mio, questo nostro sogno. Nostro, perché il progetto di Gesù è condiviso da altri. Anche la donna di Betania ha detto di dividerlo, rompendo un vasetto di profumo sul suo capo. E anche per lei vale la parola di Gesù "in ricordo di lei", "affinché Dio si ricordi di lei", di questa sua speranza intensa e penetrante... come profumo di donna.

UN GESÙ PER ERETICI ED ERETICHE

È giunto il momento di concludere, e lo faccio menzionando un gruppo di eretici. Essi ricordano il racconto di una donna che diceva:

Assumendo l'aspetto di una donna vestita di un abito

splendido, Gesù venne a me. Mi diede la saggezza e mi rivelò che questo luogo è santo e che in esso la Gerusalemme celeste scenderà dal cielo¹⁵.

Qui Gesù assume caratteristiche fem-



minili, si fa solidale con una donna fino in fondo, parla a una donna solo come una donna può fare. Si tratta di un sogno, di un desiderio? Un desiderio pio o eretico?

E se dietro questo sogno ci fosse l'esperienza di donne che, confrontate con la mascolinità di Gesù, si sentono capite a fondo da lui e dal suo stile? Capite a fondo al punto da sentire lui, maschio e diverso, come una persona che si identifica radicalmente con loro e con la loro fatica (e gioia) di essere donne?

Dietro questo piccolo racconto (eretico) c'è un'intuizione fondamentale: un Gesù diverso che si identifica con me, con la mia fragilità di uomo, con i miei sogni di uno spazio santo, vale a dire nuovo e inimmaginabile.

Note

1 Così in J. GRANT, *White Women's Christ and Black Women's Jesus. Feminist Christology and Womanist Response*, Atlanta, 1989, p. 105.

2 Basta mettere a confronto la piccola sezione di *Mc 13,30-32* e *Mt 24,34-36* con *Lc 21,32-33* per constatare la censura effettuata da Luca.

3 *Mc 4,3-9*. Questa doveva essere, all'incirca, la forma che il racconto aveva sulle labbra di Gesù. Vedi H. WEDER, *Metafore del regno. Le parabole di Gesù: ricostruzione ed interpretazione*, Brescia (Paideia), 1991, p. 136.

4 Nota il crudo soffocare o strangolare del verso 7.

5 Penso a Giovanna, moglie di un uomo di potere come Cusa, amministratore di Erode (*Lc 8,3*).

6 In *Lc 23,2* e 5, alcuni manoscritti inseriscono, come accuse a Gesù, il fatto che egli "allontana da noi le nostre mogli e i nostri figli".

7 Si veda lo studio di G. THEISSEN, *La profezia di Gesù sul tempo. Profezia e tensioni fra città e campagna*, raccolto nel suo libro *Sociologia del cristianesimo primitivo*, Genova (Marietti), 1987, p. 124-141.

8 *Mc 3,34*. Solo più tardi, qualche discepolo moralista gli aveva messo sulle labbra anche le parole: "Chi compie la volontà di Dio, costui è mio fratello, sorella e madre" (*Mc 3,35*). Per quest'aggiunta, si veda E. SCHWEIZER, *Il vangelo secondo Marco*, Brescia (Paideia), 1971, p. 91.

9 WEDER, p. 157.

10 WEDER, p. 159.

11 J. JEREMIAS, *Gerusalemme al tempo di Gesù. Ricerche di storia economica e sociale per il periodo neotestamentario*, Roma (Dehoniane), 1989, p. 539 ss.

12 È significativo il fatto che questa donna sia designata mediante il suo luogo d'abitazione e non attraverso la menzione di un maschio che abbia autorità su di lei come padre, marito, figlio o fratello.

13 vedi *2 Re 9,6* e *1 Sam 10,1*.

14 Per questo significato delle parole di Gesù, vedi J. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima cena*, Brescia (Paideia), 1973, p. 296 ss.

15 EPIFANIO, *Panarion 49,1*.

Note in cammino

«E TU NON SEI CHE QUELLO»

Roberto Taioli



Leggo il Canto della Chandogya-Upanisad che si conclude con il verso "E tu non sei che quello", che anche Hermann Broch riprende in un suo saggio di estetica. Ciò che mi colpisce e mi sorprende in questo testo è il parlare di un principio che è all'origine della vita (*sostanza*, ripete il Canto) e che venendo meno determina la morte degli organismi viventi (*l'albero*). "E' da questa sostanza sottile che tutto è animato", che tutto vive. "Essa è la sola realtà, essa è lo spirito ... E tu non sei che quello!"

Il testo nella sua poeticità trasmette un senso di appartenenza cosmica. In noi opera, è attiva la stessa sostanza vitale che è in ogni altra cosa, in ogni altro organismo. C'è un forte senso della *correlazione*, della continuità della vita. La morte è vinta da sempre nuova vita, da una continua rinascita. Non solo sulla terra ma anche dall'alto, come leggiamo nel passo evangelico dell'incontro tra Gesù e Nicodemo. La *sostanza* ci sfugge ma è pur sempre in noi e ci è vicina, come per un'intima parentela. La vita è *nozze* tra terra e cielo, anche la mia che non accade per sempre, perché quella sostanza transiterà in altre forme, trasmigrerà in un continuo peregrinare e vagare. C'è una dialettica tra le forme che pur essendo *distinte*, appartengono tutte alla medesima natura, separate ma in qualche modo anche collegate. Ogni forma così, pur essendo figlia dell'unica sostanza, è sola, pellegrina. Questo senso dell'erranza e del vagabondaggio è anche il vagare del male e del suo riprodursi come filiazione – forse – di un peccato originario, di una "macchia", del dolore che si perpetua e rinasce nella vita, nella storia e in ciascuno di noi. Ciò che il buddhismo chiama *samsara*. non mi sembra così lontano dal peccato originale del cristianesimo o dal male radicale. Possiamo forse sottrarci a questa catena solo, paradossalmente, ad essa consegnandoci, costruendo il *senso*, il *significato dell'umanità* e di ognuno di noi. Solo nel senso la vita è degna di essere vissuta e il senso viene dall'alto, dal tendere della terra verso il cielo. Non la *sola* terra ma la *terra fecondata*, concava, ventre accogliente e dimora. Nel testo ricordato della *Upanisad* l'immagine iniziale è il volo dell'uccello che alla fine ritorna là da dove era partito, perché "non trova un luogo ove posarsi". Inquieto, non può che tornare e ripartire. Fermo cadrebbe. Il senso è inquietudine, movimento, *crisi*. Simile all'idea-limite kantiana ma che s'incarna, si deposita temporalmente nella natura. L'annullamento dell'ego è in realtà così un sempre rinnovato ritorno all'ego, alla radice di se stessi, alla propria presenza e *respiro*. Il *respiro*, l'*atman* è il soffio vitale che non può interrompersi e che ricomprende in sé corpo, mente e pensiero. Singolare e plurale, l'ego ha qualcosa di proteiforme, come ricorda Paul Valéry nel primo dei suoi *Cahiers*: "c'è sempre un'altra cosa, un'altra visuale, un'altra coscienza, altre circostanze, e questo sentimento pressoché sempre presente, mi caratterizza. Sono io Proteo?" L'arabesco del reale si svela solo dopo averne neutralizzato l'apparenza. La trama del tappeto mi sfugge e solo avvicinandomi posso scorgere – non vedendolo più nella sua interezza – il pressoché infinito ricamo dei suoi nodi e degli incessanti richiami a cercare nell'ordito nuove direzioni e possibilità.



L'articolo fa parte
del numero
"La tenerezza del corpo"



Cinque fatti facili

Note sulla crisi della politica e del patriarcato

Marco Deriu mi ha chiesto di tornare, per questo numero di *Alfazeta*, su alcune piste che avevo indicato altrove (soprattutto ne "Il desiderio di politica", introduzione a Lia Cigarini, *La politica del desiderio*, Pratiche, 1995): rapporto fra crisi della politica e crisi del patriarcato; differenza maschile nella scena pubblica; scarto fra maschera virile e assenza di desiderio nei recitativi e nei riti della politica istituzionale. Ma non ho voglia

maschile, qualunque nostro discorso sulla crisi d'identità dell'altro sesso rischia inevitabilmente di essere proiettivo, fantasmatico, sbagliato. Perciò mi limiterò a far parlare quattro fatti facili, tutti presi dall'ultimo mese, con qualche postilla prelevata dal mio diario professional-sentimentale dell'ultimo anno.

DIANA E IL RE*

A mezzogiorno del 6 settembre, sul pavimento a scacchiera della cupa abbazia di Westminster Diana Spencer è rimasta sola, regina mancata eppure sovrana del gioco che ha dato scacco matto al re a alle sue pedine. Fuori campo la famiglia reale, fuori tempo massimo Carlo, laterale perfino nel corteo maschile al seguito del feretro, con al centro non il Consorte ma il fratello e i figli. Non c'era e non poteva esserci cerimoniale prescritto per il funerale di fine secolo: la fine del patriarcato si recita a soggetto. E nel paese dove quattro secoli fa è nato lo stato patriarcale moderno, già solcato in questo secolo da lady di metallo come Elisabetta e Margaret Thatcher e prima, raccontano da antenate già trasgressive di casa Spencer, la recitano per l'occasione in molte abitatrici del mondo: sacerdotesse e poliziotte e cantanti liriche, assieme alla principessa secolarizzata che il mondo piange in diretta tv.

Come gli angeli, i simboli devono avere, per essere tali, qualcosa non di eccezionale ma di molto comune fra gli umani; ma diversamente dagli angeli, hanno un sesso. La società dello spettacolo giocherà quanto vorrà con la morte crash di Lady D; e contro la società dello spettacolo ci si interrogherà a lungo se sia regressiva o postmoderna, idolatrica e classista o democratica e antimonarchica l'identificazione popolare nella principessa trasgressiva. Ma indubabilmente, è in una donna che si specchia l'immaginario di fine secolo: e non nell'eroina ma

nella donna comune, o meglio nei lati comuni di una donna. Nata d'alto rango, ma simile a milioni di altre nelle sue necessarie trasgressioni, nelle sue coraggiose confessioni, nella sua personale lotta contro un ordine troppo stretto per lei come per milioni di altre. E non c'è da stupirsi se in morte anche la metafora politica le prende la mano al di là delle sue, notoriamente modeste, intenzioni: un funerale pubblico ma non di stato, come pubblica ma non statuale è la sfera politica allestita in tutto l'occidente da milioni di sue contemporanee.

Non importò infatti a Diana di sedere a fianco del trono: non lottava per il potere politico. Ma Carlo non diventerà più re, e la monarchia inglese, se sopravviverà, sopravviverà ferita. Gli anglosassoni padri dello stato moderno, inventori quattro secoli fa di quella straordinaria favola del Leviatano e del contratto sociale in cui i fratelli uccidono il re-padre per mettersi al suo posto, non avrebbero mai potuto immaginare che quattro secoli dopo una donna perennemente fuori posto avrebbe dato scacco matto al re, senza ucciderlo ma limitandosi a mancare, lei, la scena statuale.

(* Questo paragrafo riproduce, con qualche modifica, un commento ai funerali di Diana Spencer pubblicato su "il manifesto" del 7/9/97)

CHAD, HOWARD E I PROMISE KEEPERS

Non ho le prove, ma suppongo che "Nella società degli uomini" di Neil LaBute (Classe 1963) avrebbe dovuto essere, nelle intenzioni, una sorta di "Thelma e Louise" al rovescio. Due uomini al posto di due donne, un viaggio d'affari al posto di un viaggio di piacere, l'evasione da due abbandoni sentimentali al posto dell'evasione da due matrimoni fintofelici. Ma fra gli uomini in picchiata, per quanto con sotto una robusta rete di sicurezza, e le donne in volo, per quanto sull'abisso del Grand Canyon, non c'è specularità possibile: il film è diverso. E infatti tanto quello era arioso, colorato, imprevedibile e vitale, quanto questo è noioso, grigio, ossessivo e mortifero. Un disastro; ma, questo è il punto, un disastro voluto.

Dunque due giovani manager rampanti, ex compagni di college, si sfogano l'un l'altro per le continue batoste sentimentali che subiscono, chiari segni del destino di crisi che è toccato in sorte al maschio occidentale dei nostri tempi: da cult la frase che dà il via alla vicenda, sulla morte di dio, dei valori, delle bus-



di cercare di inanellare un discorso compiuto, passaggio dopo passaggio. Sempre più mi vado convincendo che, in fatto di differenza sessuale, di questi tempi le cose parlano da sé e domandano solo di essere lette nel modo giusto (che comporta la fatica di sottrarle continuamente alle letture automatiche convenzionali). È questa capacità di leggere l'evidenza che manca, fra gli uomini specialmente (ma tutt'ora anche fra molte donne): qui c'è il segno più lampante, e più preoccupante, della loro condizione di scollamento dal reale e dunque del segno paranoide della loro politica. Ma qui c'è anche un ostacolo per noi, perché senza autocoscienza della differenza

sole e del Fallo. Per darci un taglio i due partono, non in macchina e alla ventura come Thelma e Louise ma in aereo, business class, ben puntellati da un danaroso incarico che darà lustro alla loro carriera, con un bagaglio di giacche scure, camicie e cravatte perbene. E col seguente progetto: cercare una ragazza in due, corteggiarla ciascuno per sé con un pizzico di sana competizione, farle credere di averli conquistati entrambi, entrambi mollarla lasciandola con un doppio palmo di naso: "sarà la nostra vendetta su tutte le donne che ci hanno fatto soffrire". Chad, la mente dell'operazione, trova la vittima giusta: una sordomuta, perfetta metafora della comunicazione impossibile fra i due sessi. Il gioco va avanti per un po', poi finisce sul crollo di quella complicità che è da sempre il cemento a prova di bomba dei rapporti fra uomini ma qui si rivela malfondata su una sordida e stupida bugia.

Una trama con tutti i pezzi al posto giusto, simbologie incluse. Dovremmo uscire soddisfatte di questo quadro perfetto della crisi del maschio bianco occidentale, invece usciamo annoiate e infastidite. Il quadro perfetto infatti è senza redenzione: compiaciuto del disastro che dipinge, non rinvia a nulla, non lascia intravedere alcun travaglio, non apre a nessuno sviluppo. Narciso è sempre Narciso, anche se si specchia nel proprio declino invece che nel proprio trionfo.

Il fatto è che uomini e donne sono asimmetrici anche rispetto alla crisi delle rispettive identità sessuali, sì che mentre dalla crisi dell'identità femminile tradizionale è nato un movimento rivoluzionario, dalla crisi dell'identità maschile tradizionale rischiano di nascere perlopiù movimenti reazionari: di reazione, alla lettera, alla "donna nuova", e di nostalgia delle postazioni perdute. Là infatti si trattò di partire dalla ribellione a una posizione di oppressione nella sfera privata con i suoi riflessi nella sfera pubblica, mentre qui, asimmetricamente appunto, si tratterebbe di partire dall'autocritica di una posizione di potere nella sfera pubblica con i suoi riflessi nella vita privata. Ma a mettere in questione il cruciale tassello del potere, e il legame profondo fra potere e piacere che regola le loro esistenze pubbliche e domestiche, gli uomini fanno molta fatica, e preferiscono coprirlo mimando la posizione femminile, cioè fantasticandosi vittime dell'altro sesso nei rapporti privati. In questa finzione, Chad e Howard non sono diversi dal milione di Promise Keepers - a loro volta simili ai fondamentalisti neri di Louis Farrakhan - convenuti poche settimane fa a Washington per

espriare i propri peccati di maschi irresponsabili: impurità sessuale, perversioni porno, disinteresse per la famiglia... di tutto, tranne che l'ossessione fatale del potere. Commenta il Now: "I leader dei Promise Keepers dicono di voler incoraggiare gli uomini a prendersi le loro responsabilità, ma in realtà li esortano a riprendersi il potere: la loro retorica evoca una società autoritaria e teocratica dove gli uomini controllano tutto, donne comprese". Giusto allarme, salvo che il Now, ossessionato come gran parte del femminismo americano dall'eterno ritorno dell'oppressione femminile, tralascia di dire l'essenziale: che quella società ha pochissime chance di resuscitare, essendo venuto meno il pilastro portante del sostegno femminile, e non essendo la donna nuova in nulla somigliante al fantasma fallico che gli uomini si ostinano a immaginarsi. I sommovimenti maschili post-femministi sono, in realtà, convulsioni post-patriarcali, che del patriarcato celebrano assieme la nostalgia e il funerale.

MASSIMO, FAUSTO E LA CRISI PIÙ TRASPARENTE DEL MONDO

La "crisi più pazza del mondo" è stata, agli occhi di tutte le donne che io abbia avuto modo di interpellare, la crisi più trasparente del mondo; e proprio per questo ha segnato il punto di massimo scollamento fra politica istituzionale e mass-media da una parte, senso comune (femminile ma non solo) dall'altra. Dentro e fuori dal Palazzo, è stato immediato per lo sguardo femminile individuare la dinamica principale nella differenza maschile: narcisismo, egotismo, piacere della sfida e della disfida, rituale della guerra e della pace, che saldati alla personalizzazione e al leaderismo mass-mediali fanno la miscela implosiva della politica agonizzante di fine secolo. Inutile riattraversare ingredienti, figure e stadi chimici di questa miscela: l'arroganza di una finanziaria scritta escludendo un partner di maggioranza, l'irrigidimento su un no senza proposta, la finta trattativa condotta con l'unico criterio del più uno, il continuo lancio del guanto da Prodi a Bertinotti a D'Alema a Cofferati e ritorno, la posta in gioco fantomatica di una rappresentanza sociale messa in ridicolo dall'entrata in scena dei corpi reali dei metalmeccanici di Brescia, lo strappo e il rammendo fra le "due sinistre" entrambe astratte da una pratica di relazione: tutto questo sta scritto nel-

la cronaca con un'evidenza tale che perfino donne tetragone al femminismo hanno pensato che in tutto questo la differenza qualcosa c'entra, e perfino un giornale compassato come il Corriere della Sera si è trovato a dover titolare due volte sul narcisismo, sia pure senza l'aggettivo "maschile", dei protagonisti. Ma detto questo, e mentre tutti faranno finta che non sia successo quasi nulla, davanti a noi restano, assieme a queste evidenze, anche svariati punti interrogativi.

Per ragioni che non ho il tempo di spiegare qui, penso che questa crisi di governo sia stata assieme (e non a caso) la prima vera crisi di sistema politico della transizione italiana e l'ultima scossa della serie tellurica inaugurata dall'89 nella sinistra italiana. E mi viene in mente quello che ha scritto Luisa Muraro ("Identità umana e differenza sessuale", in *Oltre l'uguaglianza*, Liguori, 1995) a proposito di quell'andamento più volte verificato nella storia occidentale, per cui a momenti rivoluzionari con forte presenza femminile seguono stagioni di riorganizzazione del potere fra uomini con spazzatura (o occultamento, o a ben vedere separazione) delle donne, e con loro del gioco della differenza. Anche stavolta sta andando all'incirca così.

Certo, nell'Italia dei primi anni novanta non c'è stata alcuna rivoluzione, e sappiamo bene quanti fischi per fiaschi invece abbia preso chi invece ha creduto di sì. Ma una stagione di grande mutamento sì che c'è stata, incerta e ambivalente come tutte le stagioni di mutamento.

All'inizio di questa stagione, e penso anche e precisamente alla congiuntura politica che si venne a creare attorno all'89 nella sinistra italiana, le donne e il gioco della differenza erano ben presenti nello scenario politico (anche in quello tradizionale intendo), e sono rimaste presenti fino a che la situazione è stata di movimento. Quando ha cominciato a chiudersi, a ri-definirsi, è tornato a scattare il dispositivo dell'esclusione-occultamento-separazione. E che la ridefinizione sia avvenuta sotto il segno di centro-sinistra dell'Ulivo, non giustifica nessuno sconto nell'analisi. Sento già arrivare l'obiezione che no, non è andata così perché il primo governo dell'Ulivo ha incluso ben tre ministre e non so quante sottosegretarie; risponderò a questo più avanti. Per ora, sempre tenendo presente il lavoro citato di Luisa Muraro, mi preme seguire un'altra pista, quella maschile, della vicenda.

Ancora una volta, la ri-definizione dello scenario, la sistematizzazione del



mutamento in corso è avvenuta sulla base di un dispositivo simbolico maschile incentrato sul gioco del potere e delle regole. Nel caso, questo dispositivo ha ricevuto il nome di commissione bicamerale per le riforme costituzionali. Massimo D'Alema, il suo presidente, l'ha sempre detto chiaro: "bisogna chiudere la transizione con le riforme"; e a me questa sua - magari buona - intenzione è sempre suonata sintomatica dell'illusoria fiducia maschile non solo nelle regole, ma più in generale in una forma della razionalità politica che espunge dall'azione politica tre quarti del reale, cioè tutto il materiale e il simbolico irriducibile alle regole, ma che gli uomini ostinatamente ripropongono, malgrado le ripetute e tragiche sconfitte cui essa è andata incontro nelle dure repliche della storia di questo secolo.

"Chiudere la transizione con le riforme", dati peraltro i vincoli della bicamerale alla sola seconda parte della Costituzione, altro non significava e non significa che dare un nuovo assetto ai poteri istituzionali. Modesta "chiusura", risposta sproporzionata a un mutamento in cui c'erano e ci sono in ballo questioni d'identità e d'appartenenza, storia, cultura, cambio di secolo e d'epoca, modi di vita, reticoli sociali, rapporti fra uomini e donne e fra generazioni, crisi della rappresentanza, disaffezione alla politica, senso della giustizia, e chi più ne ha più ne metta... Affrontare questa materia in termini di riorganizzazione dei poteri è palesemente riduttivo e ingenuamente illuminista (e infatti la "chiusura" stenta a delinarsi, soprattutto dove deve confrontarsi con le contraddizioni più vive, come su federalismo e giustizia). Ma non è tanto questo il punto. Il punto è che in quella Sala per ironia della sorte detta della Regina, che apparentemente ha ospitato un assetto conclavale dedito a risolvere e trascendere in assettiche forme una inquietante visceralità sociale, si è svolto in realtà un rito tutt'altro che assettico, e ad altissima densità simbolica nel rispondere a una viscerale necessità maschile. Un rito di autorassicurazione e auto-empowering, in cui i nostri rappresentanti e leader hanno creduto, anche in ottima fede, di mettere ordine nel disordine del mutamento e di ridarsi un contegno di classe dirigente: di ritrovare il controllo, in altri termini, sulla realtà e soprattutto su se stessi. E se forse non riusciranno nel primo obiettivo, nel secondo, a ben guardare forse quello prioritario, sono in parte riusciti: con l'ausilio di quel gran cerimoniale consistente nel dotarsi di presidenti e vicepresidenti, darsi e togliersi la

parola, darsi del lei, mettersi a verbale, emendare, votare, contarsi, sono infine riusciti a trovare un linguaggio comune, a rendersi riconoscibili gli uni agli altri, a insegnare il galateo procedurale a quella destra-alien (calzante espressione di D'Alema) del '94 che prima non sapeva come si sta a tavola e adesso, salvo quegli irriducibili marziani della Lega, sa almeno come si usano il coltello e la forchetta. Una specie di romanzo di formazione e di incivilimento, che dimostra quanto l'ossessione delle regole corrisponda negli uomini alla profonda necessità di regolare le proprie pulsioni, altrimenti inaffidabili in primo luogo per se stessi.

Ma ovviamente non le regola del tutto, come s'è visto durante la crisi di governo. Che come dicevo all'inizio, questa volta ha denudato il re e la sua differenza maschile con più evidenza di altre. Perché? Personalmente, sono fra i pochi che hanno messo in guardia dall'analizzare la dinamica politica della crisi solo con la chiave della guerra a sinistra: centrava infatti il Polo, le manovre al centro, lo sfilacciamento del bipolarismo, una serie di fattori senza i quali l'affondo di Rifondazione Comunista non sarebbe stato possibile. Ma la guerra a sinistra c'è stata, ed è a mio avviso determinante proprio dal punto di vista del gioco della differenza. Guerra tra fratelli s'è detto infatti, propriamente. Conflitto d'eredità, d'identità e di egemonia, lasciato e strascico della rottura dell'89 e della scissione del '91 a sinistra. La materia del contenzioso, come si sa, non manca: riformismo e antagonismo, liberismo e marxismo, ottimismo e catastrofismo nell'analisi della mondializzazione e via dicendo. Ma qui non è questo il punto.

L'89 e la svolta fu anche, lo disse allora più d'un protagonista, una congiura fraterna per l'uccisione simbolica del Padre (il Partito, la Tradizione, il Centralismo democratico...) e l'avvio di un nuovo inizio, secondo il mito e il rito fondativo del Politico moderno che a ogni tornante della storia del Politico moderno domanda ripetizione. È per via di quel rito inaugurale e ritornante, scrive Carole Patenam ne *Il contratto sessuale*, che il Politico moderno assume la forma specifica di un "patriarcato fraterno"; alla cui nascita e al cui funzionamento è coesenziale, aggiunge, l'esclusione delle donne dalla congiura prima e dalla sfera pubblica poi (o meglio, la loro semi-inclusione tramite la stipula dei collaterali contratti privati di lavoro e matri-

monio). Ma con l'esclusione o la semi-inclusione, aggiungo io, sono (stati) coesenziali il consenso e il sostegno femminili al patto tra i fratelli: una sorta di compartecipazione in assenza più forte dell'esclusione. Che ne è di quel patto fraterno, se consenso, ammirazione, sostegno femminili vengono meno, magari in presenza di una loro maggiore inclusione nella vita pubblica? Privo di quel collante il patto, io sospetto, frana, o comunque si indebolisce, e la nuova sovranità che dovrebbe instaurarsi al posto del re-padre stenta a trovare un assetto stabile.

I JEANS SWISH: DESIDERIO E POLITICA

Proviamo a ragionare in contesto. Dov'eravamo, dove siamo noialtre mentre i nostri uomini politici chiudevano la transizione a suon di regole e allestivano la guerra fratricida a sinistra? Qui, si sa, le risposte divaricano. Sostengono le nostre amiche impegnate nelle pari opportunità e dintorni che le donne permangono sull'orlo di una cittadinanza incompiuta poiché la politica continua a escluderle malgrado il loro protagonismo sociale, ma che ormai la marcia di avvicinamento è cominciata, la competizione sul potere anche, tant'è che alcune donne siedono al governo, e si tratta di abbattere barriere e creare incentivi per accelerare l'ingresso e aumentare le forze. Dal femminismo della differenza rispondiamo noi che il progetto moderno della cittadinanza uguale e universale non arriverà mai a compimento ulteriore, avendo nell'esclusione (o nella semi-inclusione) femminile una sua precondizione, che le donne più che subire un divieto d'accesso alla scena istituzionale, agiscono una presa di distanza dai suoi miti e riti, che fuori e dentro quella scena non c'è da realizzare parità ma da produrre differenza. Ma non voglio ribadire questi argomenti (rinvio a Maria Luisa Boccia in "Genere e democrazia", a cura di Alisa Del Re e Franca Bimbi, Marsilio, 1996 e a Lia Cigarini sul n. 31 di *Via Dogana*); per una volta, provo a rispondere più da presso.

Io non ho niente contro la partecipazione femminile alla gestione della cosa pubblica; trovo giusto e normale impegnarsi per portare nel riformismo di fine secolo i nostri buoni argomenti a cavallo di pubblico e privato, produzione e riproduzione, lavoro e vita, e troverei arretrato e misogino un riformismo maschile che si ostinasse a non tenerne conto e a non farne un punto di leva. Non è questo che ci divide. Ci divide, dico alle ami-



che delle pari opportunità e dintorni, che voi continuate ad avallare una rappresentazione, e una rappresentanza, delle donne come un sesso discriminato e secondo, in perenne attesa (rubo l'espressione a Alisa Del Re) alla fermata di una autobus che non passa. Ci divide non una scelta pro o contro le istituzioni, ma un'idea della pratica politica e delle scommesse simboliche, sì che mentre voi, pur stando dentro, pensate che ci sia ancora da approssimarsi e dimostrarsi adeguate agli standard della cittadella, io penso che a maggior ragione frequentandoli dobbiamo distanziarcene: fare differenza, non tanto puntando su saperi e competenze quanto rischiando su libertà e autorità.

Lo so, è difficile. Lo misuro ogni giorno entrando a Montecitorio, da quando il mio giornale mi ha chiesto/imposto di fare la notista politica, mestiere che malsopporto perché mi accorgo di quanto sia arduo raccontare e commentare la scena della politica istituzionale senza farsi invadere e parlare dalla sua lingua, e ogni giorno mi dico che non riuscirò mai a fare questo mestiere come regola giornalistica vorrebbe perché ho una insormontabile resistenza a crederci e identificarmi, e ogni giorno mi rispondo che tuttavia, in quell'ostinazione del mio giornale a chiedermi di farlo, dev'esserci il piccolo segno di una contraddizione feconda, come se anche la regola del giornalismo politico domandasse a questo punto di essere trasgredita per precipitare nella stessa emorragia di senso della politica che rappresenta. È difficile, ma non è impossibile se riusciamo a sgombrarci la testa di molte idee false che la abitano.

A testa sgombra, io non vedo donne escluse. Vedo soprattutto donne in esodo, chi in modo esplicito chi in modo cifrato. Non mi riferisco solo a quante hanno, abbiano fatto un passo indietro dalla scena politica, via via che la transizione veniva chiusa e le sinistre venivano recintate (e scusate tanto, dove avrem-

mo dovuto metterci, mentre nella Sala della Regina si consumava il rito di cui sopra, dove avremmo dovuto collocarci quando ad Ariccia, mentre noi "tagliavamo" la trasformazione del Pci-Pds con la pratica della relazione, Fausto Bertinotti decretò "i merli con i merli, i passerii coi passerii", o più tardi, quando Fausto Bertinotti e Massimo D'Alema hanno di comune accordo stabilito che le sinistre sono due, non una di più non una di meno; o chi avremmo dovuto scegliere, in molte essendo state iniziate alla politica dal 68 e seguenti, tra Massimo D'Alema che di quel pezzo di storia si dimentica e Armando Cossutta che se ne ricorda per "riabilitarla", bontà sua, in due righe d'intervista sulla Stampa?). Mi riferisco anche a quante sulla scena istituzionale ci stanno, e molte con intelligenza e competenza, ma tutte o quasi per metà e senza crederci del tutto, irridendo i suoi riti e con lo strabismo di chi sa quanti strati di realtà ne restano fuori. L'ironia femminile contemporanea di cui parlano Lia Cigarini e Luisa Muraro io non la vedo solo in quelle che hanno scelto la "politica prima"; la vedo erodere anche dall'interno la scena istituzionale. Pensate che non l'avvertano anche gli uomini? Io credo di sì; che inconsapevolmente ma profondamente ne siano toccati e desecurizzati nel loro ambito politico, anche se, non diversamente da Chad e Howard, volentieri spostano la loro crisi nei rapporti privati facendosi scudo delle loro pubbliche virtù. Ma sono scudi trasparenti e fragili, al confronto dello specchio del consenso femminile in cui prima potevano specchiarsi. Per questo durante la crisi di governo mi sono parsi, oltre che nudi, soli, chiusi, in un tra-uomini estremo e senza uscita; come se, senza la vecchia mediazione femminile che non c'è più e quella nuova che non c'è ancora (parlo di una mediazione alta, capace di spostare le questioni, non degli appelli femminili alla buona volontà e all'unità), inevitabilmente regredissero, privi di una sponda essenziale della civi-

lizzazione. È anche per questa mancanza, io credo, che non riescono a chiudere le transizioni né a volgere la guerra fraterna in stabili patti per la spartizione della sovranità.

Questo, più o meno, a me pare il quadro. Ma me ne manca un tassello cruciale: dove va a finire, qui dentro, il piacere? Di nostro ce n'è poco e lo sappiamo. E di quello maschile? È qui, io credo, che il nostro insight sugli uomini e sul loro rapporto con la politica si fa incerto e oscillante. Desiderio di potere come anima della politica, o politica senza desiderio col potere come surrogato? Non è un gioco di parole. Nel primo caso, il potere ha ancora una sua, per quanto distorta, produttività, e la politica incardinata sul potere una sua, per quanto cieca, potenza, entrambe alimentate dal desiderio maschile. Nel secondo, ci sono un potere simulacrale e una politica avvolta in un destino di fine, entrambi disincarnati dal desiderio, maschile e femminile. Io credo che i due casi si accavallino confusamente nella realtà, e che qui si giochi la scommessa della differenza maschile; nella possibilità di sganciare il desiderio dal potere e riagganciarlo a una politica che non sia imperniata su di esso. Ma di questo devono dirci loro, smetterla di omettere o mentire sul punto come i Promise Keepers. Senza questa finestra di autocoscienza maschile sul rapporto fra piacere e potere, a noi non resta che affidarci a quel fine sensore dell'immaginario collettivo che è la pubblicità, nella fattispecie a quella dei jeans Swish, che Cindy Crawford giura essere così desiderabili che "perfino i membri del parlamento si alzeranno": e tanto peggio per chi l'ha preso per uno slogan volgare senza saperne cogliere l'ironia dissacratoria, nonché il segnale di quanto sia diffuso il sospetto che tra piacere e politica il divorzio si stia ormai consumando.



Il presente e la memoria

Gli uomini, la politica e l'oscuro rapporto col materno

Le loro leggi tracimeranno, se la nostra situazione continuerà a peggiorare, e non servirà a nulla opporre ad esse i fatti.

Ammesso che esistano ancora dei fatti, dopo tutti questi anni. Ammesso che essi, minati da nostalgia e umiliazione e delusione e povertà, non siano diventati un guscio sottile e friabile che può essere distrutto da chiunque lo voglia veramente.

La Medea di Christa Wolf sa che gli andamenti della storia influiscono su ciò che resta del passato. Non solo perchè la storia è scritta dai vincitori. Ma anche per la natura dei sentimenti che gli sconfitti sapranno coltivare. Sono passati vent'anni dal 1977, e presto ne saranno passati trenta dal '68. Queste ricorrenze, enfatizzate, come sta accadendo e come prevedibilmente accadrà, dai media, potranno essere una buona occasione per tornare a indagare quei "fatti", che nel bene e nel male continuiamo a sentire come fondativi di questo presente?

O i loro "gusci sottili e friabili" saranno inesorabilmente distrutti?

Un procedimento distruttivo di cui siamo testimoni è il ritorcere indiscriminatamente contro quel decennio la violenza che pure ha prodotto. Un settimanale li ha recentemente definiti "i peggiori anni della nostra vita". Un orrendo susseguirsi di stragi e delitti, dalle bombe di piazza Fontana all'assassinio di Aldo Moro. Tutto il resto, soggetti e passioni, idee e vissuti, è rimosso. Al massimo banalizzato. Il processo e la condanna contro Adriano Sofri, Pietro Stefani e Bompreschi, diventano poi rappresentazione della richiesta di espiazione di una colpa troppo grande per essere dimenticata, o anche elaborata, che tende ad espandersi ben al di là di una supposta responsabilità personale. Il fantasma della violenza torna

all'apparire di un comando del "Governo veneto serenissimo" sul campanile di San Marco. L'Italia sembra voler uscire da ogni emergenza, ma qualcosa la riafferma inesorabilmente. Alza polemiche il ritorno di Toni Negri, la politica si divide - con linee di frontiera significativamente diverse tra i vari garantismi di destra e di sinistra - sull'indulto per gli ex terroristi. Intanto si invoca, troppo retorica, la pacificazione per tutto un secolo tanto breve quanto tremendo. Ma è pure un dato di questo nuovo e ancora poco decifrabile mondo globalizzato, che il conflitto politico possa facilmente degenerare in violenza, in forme inedite, e nel cuore delle società più sviluppate.

Tanto più è importante ristabilire la verità dei "fatti". E ricordare - come fa il libro di Lea Melandri "L'infamia originaria", recentemente ripubblicato dalle edizioni del Manifesto - che non è stato solo un sogno di alcuni di noi aver respirato allora, noi venuti alla politica nel '68, un vento di libertà, e di aver visto, seppure tra confusioni e fraintendimenti, una possibilità di cambiamento profondo, che poco o nulla aveva a che fare originariamente con l'idea della lotta armata.

Qualcosa che ci ha trasformato, e che forse è più forte delle violenze, dei reflussi, dei compromessi e delle generazioni dell'agire politico che abbiamo conosciuto negli anni successivi. O che osserviamo oggi. Perchè mi fanno pensare questo le parole fissate da Lea Melandri tra il '71 ed il '77? Perchè mettono in campo un punto di vista, fondato non solo teoricamente ma anche in una pratica, radicalmente diverso da quelli che hanno poi dominato il discorso del Politico, che è stato e resta - in forme sempre più povere di senso - un discorso maschile. Una impressione, una reazione intellettuale la mia, simile a quella provata di fronte ad

altri testi di donne che hanno pensato e agito a partire dallo stesso arco di tempo, testi come quelli di Alessandra Bocchetti e di Lia Cigarini¹. E cito a proposito posizioni del femminismo italiano di diverso peso, e che si presentano oggi ben distinte. Anche conflittualmente distinte.

Perchè chi ha vinto e chi ha perso le battaglie degli anni '70? Certo hanno tragicamente perso i giovani che si erano armati. Hanno perso Moro e Berlinguer, che tentarono un compromesso, tra tanti limiti, errori, condizionamenti anche per provare a raccogliere quella spinta al cambiamento. Ma non hanno vinto, come si è visto dopo l'89, nemmeno i vincitori degli anni '80. Ha vinto, nel mondo, il capitalismo di mercato. Ma il senso politico e, come dire, di civiltà di questa vittoria sistemica e tecnologica non è ancora stabilito. Non sappiamo esattamente quello che viene, e forse nemmeno quello che vorremmo venisse. Non è detto che non abbia più tela da tessere oggi proprio quel pensiero e quell'agire politico delle donne a cui questi testi diversamente rimandano. Qui è stato combattuto e viene combattuto un'altra battaglia. L'esito mi sembra aperto anche perchè si annuncia un rovesciamento tra mezzi e fini così come sono stati concepiti dal Politico, anche nelle sue forme apparentemente più divergenti. Penso che qui, in ogni caso, gli uomini che amano ancora la politica come ricerca di libertà abbiano molto da conoscere e da imparare. Parole da rimeditare. Pratiche da ridefinire.

PERSONALE E POLITICO

«La ricerca di circolarità e sintesi tra personale e politico, artificialmente separati, sembra l'ultima sponda oltre la quale, o nasce un modo nuovo di esistere politicamente, o muore la politica stessa come progetto collettivo di liberazione». È questo, mi sembra, il programma di fondo da cui parte e attorno a cui si articola la ricerca raccolta nell'*Infamia originaria*. Seguendo direzioni e piani diversi. Il più radicale è, appunto, il ritornare a quell'origine della formazione del personale, della persona e delle sue alienazioni, che si determina nella nascita e nel rapporto diverso tra uomo e donna con la madre. La negazione della sessualità femminile, la sua ricerca da parte della donna nell'equivoco del "sogno d'amore"², la rimozione dell'intera sfera della sessualità dall'economia e dalla politica operata dalla

cultura dominante maschile, disegnano quell'"infamia" che costringe alla "conservazione" e alla "sopravvivenza" anche laddove tanto si parla di "rivoluzione". Gli strali ora appassionati, ora ironici, di Melandri si dirigono contro gli economismi persistenti nelle vulgate del marxismo anche dopo e nonostante Freud, contro la pretesa di vedere già realizzato il "comunismo" in un caseggiato solo, per quanto occupato da bravi compagni e compagne, contro l'"ascetismo rosso" degli intellettuali, militanti o teorici: i "metereologici della fase", i "bisognologi", i "miserabilisti" che nel bisogno, appunto, degli operai e dei "nuovi soggetti", non sanno mai riconoscere il desiderio degli individui concreti. Al limite leggibile persino in quei terribili lampadari di falso cristallo che adornano i tinelli delle case popolari. La personalità in carne, ossa e anima dell'operaio, in fondo, è tradita sia dall'interclassismo riformista, sia dal "maoismo" della nuova sinistra, sia dai neoidealismi classisti dell'autonomia. Sensibilità, questa, che tocca una mia corda personale: a ripensarci, se nel lontano '73, vedendo amici e compagni perdersi nelle strade della violenza e dell'inconcludenza, decisi di entrare a Genova nel Pci, fu anche perchè lì stavano, ostinatamente, gli operai che avevo conosciuto e che mi sembravano veri rivoluzionari. E forse a loro modo - personalmente appunto: con signorile distacco per un potere che non fosse immediata espressione della loro autorità sociale - lo erano. Ma l'ironia femminile - già annunciata dal vecchio Hegel - non trova facilmente uomini di spirito disposti all'ascolto di questa particolare fenomenologia dello spirito. Il vizio ideologico della sinistra si ripete, coazione poco piacevole, e al mito della centralità operaia sostituisce magari quello del bipolarismo perfetto. Il destino asimmetrico, e poi decisamente divaricato, tra "movimento delle donne" e sinistra era già segnato. L'ultimo intreccio, intenso e doloroso, forse è avvenuto lungo la "svolta" dal Pci al Pds, quando un gruppo di donne provò a declinare una idea di libertà a partire da sé e contro la logica binaria del "sì" e del "no" alla proposta di Occhetto³.

INDIVIDUO E COMUNITÀ

Ma la fine della "differenza comunista"⁴ non sembra aver risolto i dilemmi e le tensioni tra comunità e individuo, tra politico e personale. Quel programma, a mio avviso, resta attuale. Di fronte ha nuovi ostacoli, nuove riduzioni ideologiche. È stato osservato l'effetto di slittamento semantico del personale verso il privato,

e del politico verso il pubblico⁵. Effetto particolarmente funzionale - per le rimozioni che induce sull'uno e sull'altro piano - nell'era in cui la tecnica e l'economia spingono ad un'espulsione ancora più radicale dei dati relazionali dal discorso politico, che sembra volersi ridurre ad una rete di norme e di diritti misurati su definizioni astratte dell'individualità, comunque subordinate alla legge del mercato. Ma qui la nuova stagione dell'individualismo liberale, seguita al classismo socialista, sembra già fallire, poichè non vede - anche lui - nè la rivoluzione antropologica che proprio la soggettività e la libertà femminile manifestatasi in questo secolo hanno prodotto nei comportamenti reali delle persone e nel simbolico - il patriarcato è finito, è stato detto con azzardo, ma con azzardo meditato⁶ - nè gli effetti che la stessa rivoluzione tecnologica introduce nei modi della riproduzione. Perlomeno, non li vede bene. Mentre la centralità pubblica del corpo e della scelta femminile acquistano evidenza, qualcuno si inventa - o reinventa - la personalità giuridica del "cittadino embrione": un'altra forma del desiderio maschile di rientrare nel ventre materno, e di abitarlo e possederlo anche in una fase della vita in cui l'unica persona reale - perchè dotata di coscienza e di volontà - è la madre?

IL CORPO E LO STATO

Dunque torna attuale la denuncia della "rimozione del corpo", del corpo femminile - ma, quindi, di ogni corpo - che negli anni '70 il femminismo imputava alla politica della sinistra: per quanto animata dai propositi più radicali, a questa radice non arrivava mai. Anche oggi la politica - difficile dire con quali differenze tra destra e sinistra - sembra non voler vedere. Ma "ciò che viene - ha scritto Jean-Luc Nancy - non è affatto quel che sostengono i deboli discorsi sulla finzione e sullo spettacolo (un mondo di apparenze, di simulacri, di fantasmi privi di carne e di presenza)... viene ciò che ci mostrano le immagini. I nostri miliardi di immagini ci mostrano miliardi di corpi - come mai furono mostrati. Folle, ammassi, mischie, mucchi, file, assembramenti, sciame, eserciti, bande, scompiglio, fuggi-fuggi, gradinate, processioni, collisioni, massacri, carnai, comunioni, dispersioni, un'abbondanza, un eccesso di corpi..."⁷ Certo, un'umanità difficile da guardare, da conoscere. E infatti, quando si è presentata a noi con i corpi degli albanesi

in fuga, e più ancora con quelli dei naufraghi finiti in fondo al mare, i politici hanno voltato la testa da un'altra parte. Non basta il recupero dei corpi che hanno chiesto per mesi i parenti. Dovremo ricostruire le loro vite - con la passione con cui Foucault cercava negli archivi le biografie degli "uomini infami" - e raccontarle.

Riconoscere e descrivere i volti umani e sessuati che esprimono desideri, passioni, parlano di speranze e di crimini, e che significano ciò che nominiamo astrattamente "globalizzazione". Altrettanta attenzione dovremo dedicare agli effetti di spaesamento che tutto questo induce tra noi, noi che abitiamo la parte ricca del mondo. Non basta una condanna giudiziaria (relativamente mite?) a chiudere la questione del senso politico (o impolitico) di quell'assalto al campanile di Venezia. Perchè la politica è prigioniera di un drammatico difetto di senso, di rapporto con la realtà. Ancora Jean-Luc Nancy, dopo aver citato Deleuze ("Non siamo responsabili delle vittime, ma di fronte alle vittime"), prova una nuova definizione di politica: «L'esistenza e la democrazia - se queste parole non debbono designare l'orizzonte piatto delle certezze acquisite - l'esistenza democratica non è un dato, nè un affare di regime, nè un'armatura di diritti. È una partizione uguale ed esigente del pensiero come responsabilità assoluta di senso». E il "senso" è "ciò che rimanda dall'uno all'altro e che permette, dunque, che ci sia l'uno con l'altro". È una risposta, ma più ancora una "corrispondenza"⁸. Alcuni uomini sembrano cominciare ad avvertire che la democrazia fin qui pensata (pensata da uomini, soprattutto come rappresentanza degli interessi materiali e regola per la mediazione del conflitto) non può più esaurire - per adesione o magari per contrapposizione - l'idea di politica. Non sappiamo, in realtà, che cosa sarà dello Stato, dopo un secolo in cui ne è stata immaginata l'estinzione e che ha visto dispiegarsi invece la sua più tremenda potenza. Intanto bisogna poter concepire che la sua legge si adatti a contemplare anche la legge del desiderio e del corpo, nel territorio in cui si definisce il rapporto tra «l'uno e l'altro» (anzi, «l'una e l'altro») per quanta irriducibile anarchia possa produrre. Se esiste soltanto il mercato, allora si deve poter pensare che al mercato si portino non solo merci e forza lavoro, ma anche tutto il resto che compone la vita delle persone⁹. Gli scambi potrebbero persino arricchirsi. →



MATERNO E PATERNO, AUTORITÀ E POTERE

La direzione della ricerca di Lea Melandri è concentrata su ciò che ha prodotto e potrebbe ancora produrre la "pratica dell'inconscio", annunciata al termine dell'"*Infamia originaria*" come fondamento dell'autonomia e della diversità della politica delle donne. È in gioco qui il rapporto con la madre, inteso per una donna - ma anche per l'uomo - come prima origine delle alienazioni più profonde. Ma è davvero possibile una «pratica» così ancorata alla dinamica psicoanalitica in forme collettive, «politiche»? Una parte della politica delle donne - quella che fa più riferimento all'elaborazione della Libreria di Milano - oggi scommette su una pratica di relazione, basata sul riconoscimento delle disparità, sul desiderio di libertà femminile, sulla produzione simbolica di autorità femminile, cercando anche un rapporto e uno scambio, per quanto conflittuale, con uomini disposti a "mettersi in discussione". Ciò che attrae in questa ricerca è l'idea che sia possibile nominare una politica in cui, come è stato detto, a più autorità corrisponda meno pratica di potere. La differenza femminile, in quanto mediatrice della differenza sessuale, e quindi anche della differenza maschile, può essere una mediazione "universale"¹⁰. C'è qualche segno che questo pensiero possa cogliere una veri-

tà e una realtà. Che la presenza delle donne sia la via per una mediazione pacifica dei conflitti moderni, per esempio, sta entrando nel senso comune. In Albania come in Algeria, o nei quartieri degradati delle nostre periferie urbane. Clinton e Blair hanno vinto valorizzando la libera scelta delle donne. E il New Labour, percepito - anche strumentalmente - così simile in tutto alla destra liberista, ha finito per differenziarsene, per ora nell'immagine mediatica, soprattutto per quella inattesa elezione di tante donne nelle severissime aule di Westminster¹¹. Un'appropriazione strumentale, un'estrema ancora di salvezza per un sistema politico dimezzato, e alla vigilia di un inquieto tramonto - la fine del patriarcato, appunto, e delle istituzioni che da esso sono state informate? Da qui, comunque, credo che possa e debba partire una riflessione nostra - di noi uomini - sulla natura del potere maschile nelle nuove condizioni del mondo, ricerca che forse è appena agli inizi¹². È un'autocoscienza non ancora inventata, e che comunque - in questo Melandri ci ha detto una verità - dovrà saper passare anche attraverso i "luoghi oscuri" del nostro rapporto con la madre e col materno. Forse va ricercata qui la radice di quella paura del femminile che probabilmente è all'origine di pratiche di potere così profondamente segnate da comportamenti omosessuali, per quanto scarsamente consapevoli.

Note

¹ Alessandra Bocchetti, *Cosa vuole una donna*, La Tartaruga, 1995. Lia Cigarini, *La politica del desiderio*, Pratiche, 1995.

² Lea Melandri, *Come nasce il sogno d'amore*, Rizzoli, 1988.

³ Franca Chiaromonte e Letizia Paolozzi, *Il taglio*, Datanews, 1992.

⁴ *Sottosopra rosso*.

⁵ Per questa tematica, vedi l'articolo di Ida Dominijanni "Le donne oltre la critica della politica" (in *Millenovecentosettantasette*, Manifestolibri, 1997) e gli articoli di Franca Chiaromonte e Letizia Paolozzi "Donne e sinistra, tutto è cambiato" e "Villaggio globale, non solo leggi", apparsi rispettivamente sui numeri 1 e 4 della nuova serie di *Mondoperaio*.

⁶ Vedi l'articolo di Luisa Muraro "Salti di gioia" pubblicato su *Via Dogana* e il *Sottosopra rosso*.

⁷ Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Cronopio, 1995.

⁸ Jean-Luc Nancy, "Etica del corrispondere", sull'"*Almanacco di filosofia '97*" di Micromega. Vedi anche, sullo stesso numero, "Etica dell'irripetibile", di Adriana Cavarero.

⁹ *Sottosopra rosso*.

¹⁰ Lia Cigarini, *La politica del desiderio*, op. cit.

¹¹ Vedi l'articolo di Alfio Bernabei "Le laburiste: abbiamo vinto grazie all'Emily List", sulla pagina L'una e L'altro dell'*Unità* del 6 maggio 1997.

¹² Evocazioni del gioco della differenza sessuale nella strutturazione della polis nell'ultimo libro di Massimo Cacciari (*L'Arcipelago*, Adelphi 1997) così come in scritti di Giuseppe Cotturri su Democrazia e diritto. Vari interventi di Aldo Tortorella su *Via Dogana* e *Critica Marxista*. Dall'estero i testi di Seidler, Kurtz, Connel, Giddens.



Relazionarsi e fare politica

A cura di Marco Deriu

Cosa la politica delle donne può insegnare agli uomini



Intervista a Lia Cigarini

Lia Cigarini, è una delle iniziatrici della pratica dell'autocoscienza in Italia, e fondatrice della Libreria delle donne di Milano. Ha pubblicato *La politica del desiderio*, Pratiche Editrice, Parma, 1995. Le abbiamo rivolto alcune domande sulla pratica politica delle donne e sulla critica della politica tradizionale.

LA PRATICA DELLA DISPARITÀ

Nella tradizione politica occidentale le idee di uguaglianza e universalismo occupano un posto centrale. Il femminismo italiano ha invece scelto non solo di riconoscere l'esistenza e la dignità delle disparità, ma ha anche inventato forme di relazioni privilegiate tra donne a partire da questa disparità. Qual'è il senso e il valore di queste pratiche?

Per rispondere alla domanda si deve partire dall'inizio cioè da trenta anni fa quando le donne di tutti i paesi occidentali hanno preso coscienza del fatto che l'ordine sociale in cui si trovavano a vivere era un'organizzazione fondata sui rapporti degli uomini fra loro ad esclusione delle donne. Cioè hanno scoperto che l'ordine che fa la legge, che ha elaborato i grandi principi, cosiddetti universali, di libertà e uguaglianza è un ordine sessuato maschile.

Il primo gesto è stato, dunque, quello di separarsi per modificare i rapporti tra donne e tra donne e uomini. È stato allora svelato il paradosso dell'emancipazione femminile: se il traguardo della totale emancipazione femminile fosse stato raggiunto, le donne sarebbero diventate uguali agli uomini. L'essere donna non avrebbe avuto alcun significato. Perciò si è messa in gioco la differenza

femminile, la sua materia corporea, che ha costituito un limite al concetto stesso di universale e neutro.

È stato, quindi, necessario inventare una pratica che tenesse insieme vita e politica, corpo e mente. Una pratica che considerasse politico "tutto ciò che il pensare borghese cataloga come privato: l'amore, l'invidia, la dipendenza, le disparità". Cioè quei rapporti che caratterizzano la vita. Perciò la politica delle relazioni e la pratica del partire da sé. Questa pratica deriva dalla originaria scelta di modificare i rapporti con gli uomini per guadagnare autonomia e libertà anziché chiedere interventi legislativi, statali e sociali *sugli uomini*.

Naturalmente la pratica della disparità non è nata dal nulla. Alla Libreria delle donne, per esempio, ad un certo punto si sono nominate le disparità nei rapporti, disparità di desideri, competenze, d'impegno teorico. Le donne erano e sono uguali nella discriminazione, nella miseria simbolica. Ma nel momento in cui ci sono desideri femminili e sapere è necessario riconoscere che le donne sono differenti tra loro. Inoltre attraverso la pratica della disparità si afferma che la misura, la regola e la disciplina di queste differenze non possono essere lasciate al mondo maschile, alle sue gerarchie di potere già stabilite.



Io ho sempre pensato che il mettermi in relazione con un'altra donna per realizzare il proprio desiderio nel mondo fosse la leva della libertà. È evidente che il *di più* di un'altra donna rafforza il mio desiderio di sovvertire l'ordine simbolico esistente. Come sapete abbiamo chiamato questa relazione privilegiata *affidamento* per sottolineare il riconoscimento di autorità e il rapporto di fiducia con l'altra. Però il rapporto di affidamento è anche un rapporto di scambio, cioè è un rapporto in cui il desiderio parte da colei che si affida. Quelle/i che rimproverano all'affidamento di essere una pratica gerarchica basata sulla dipendenza sono fuori strada perché nell'affidamento il desiderio è della donna che si affida.

Si è così messo in moto un processo fattuale in cui è importante la contrattazione fra donne. Se si stabilisce un accordo fra due o più donne il processo che ha portato a quell'accordo è importante ma l'accordo stesso ha un di più di forza che vincola entrambe le contraenti. Questo *di più* rimanda all'ordine simbolico, all'autorità femminile.

L'ORDINE DELLA LEGGE E L'ORDINE DELL'AUTORITÀ

Il vostro percorso ha sviluppato una pratica relazionale volta a riconoscere "il massimo di autorità con il minimo di potere". Cosa intendete con autorità e con potere e cosa significa simbolicamente opporre l'una all'altra?

A me appare evidente e ho tentato di spiegarlo che autorità e potere sono concetti diversi: vedo potere negli uomini e nelle donne che fanno la legge; l'autorità femminile, invece, è lo Statuto simbolico della madre. Più precisamente ancora: il soggetto attivo dell'autorità è chi la riconosce, mentre il soggetto attivo di chi esercita il potere è chi esercita il potere.

Tuttavia penso che le due cose siano legate. Se non altro perché se si parla di una viene subito fuori l'altra e viceversa.

Risulta da quello che ho detto prima che per me l'autorità è di origine femminile perché è la donna che dando la vita e la parola si confronta con il mondo con autorità: partecipa della creazione e trasmette alle creature piccole la capacità di confrontarsi con il mondo.



Perciò quando c'è accordo fra le donne attraverso relazioni di affidamento, costituite sul riconoscimento della autorità si produce un di più di forza, di ricchezza che ha a che fare con l'ordine simbolico. Mentre vedo i rapporti tra uomini regolati dalla legge, dai divieti, dal potere.

Tuttavia discutendo in vista della pubblicazione di un quaderno di Via Dogana con Dino Leon, un uomo che ha pensato in profondità la differenza sessuale, del rapporto tra autorità e potere, egli sosteneva che "l'autorità materna cioè femminile è presente nella donna ma anche nell'uomo" perchè "l'autorità nel fluire dalla madre all'infante non fa differenza di sesso e quindi secondo me esiste all'origine un fluire di autorità di origine materna che va in direzione della figlia e del figlio insieme"...; "certamente gli uomini hanno un ricordo preciso dell'autorità che riconoscono in mille modi, solo che separano la madre dalla donna, cioè, trascurano che l'origine dell'autorità è materna perchè femminile, non viceversa".

Secondo Dino Leon, quindi c'è la possibilità che "il rapporto tra autorità e potere possa essere impostato in modo totalmente diverso da quello antagonista in cui lo si immagina oggi". Una traccia di questo legame ambiguo e sotterraneo egli la vede nel fatto che l'autorità si presenta come l'"ombra del potere".

A mio parere ciò è possibile se vi è presa di coscienza maschile dell'insostenibilità dell'uso strumentale del potere. Senza vivere una lacerante

contraddizione è difficile che gli uomini intraprendano il faticoso lavoro politico analitico per scoprire in sé quella parte che Dino Leon chiama l'autorità materna di origine femminile presente nella donna e anche nell'uomo.

Avremo comunque sempre due ordini simbolici: quello della madre fondato sull'autorità, quello del padre sulla legge. La mediazione tra autorità e potere indicata nell'espressione che citate "il massimo di autorità con il minimo di potere", è possibile, quindi, nell'azione singola, di ciascuna donna (e uomo), non certo tra i due ordini.

IL CONFLITTO COL POTERE

La politica tradizionale si basa sull'occupazione di "posti di comando", e di "leve del potere". Il femminismo ha invece concentrato i propri sforzi su quella che avete chiamato "politica prima": una pratica politica capillare basata su reti di volontariato, associazionismo, gruppi, spazi di incontro, iniziative, case editrici, librerie, biblioteche, riviste. In che rapporto devono essere la politica "ufficiale" e la vostra: sono forme conflittuali e tendenzialmente alternative, sono attività parallele, sono gerarchicamente ordinate?

Il "Sottosopra rosso" dà un valore principale alla politica delle relazioni e del partire da sé chiamandola *pri-*

ma in tutti i sensi della parola. Quindi per le autrici di quel documento una gerarchia c'è. D'altra parte il movimento delle donne già dall'inizio, quando ha scelto il "piccolo gruppo", ha rifiutato le forme politiche della organizzazione, del partito, della rappresentanza.

Il problema, allora, è l'altra politica, quella comunemente intesa che noi chiamiamo seconda, e la relazione fra le due. Moltissimi uomini e alcune donne anche femministe ritengono che vi sia tra le due politiche una complementarità: ambedue sono necessarie. Questa per lo più è la posizione dei gruppi di volontariato e dell'associazionismo.

Io vedo invece un conflitto e un terreno di lotta. Se, infatti, si va verso la posizione della complementarità - ci vuole l'una e ci vuole l'altra - si mette a repentaglio la politica di relazione perchè la si rende strumentale alla politica del potere.

D'altra parte non penso neppure che si debba ignorare del tutto la politica seconda. In primo luogo perchè molte donne e uomini danno importanza alla politica tradizionale e non si rassegnano che questa sia diventata pura tecnica di governo dell'economia. In secondo luogo, ma è il punto essenziale, perchè se non riconosci almeno la politicità della scelta a quelle che fanno la politica seconda, in sostanza ti precludi il conflitto e la lotta contro la politica del potere. Io invece intendo aprire nel modo più esplicito e tagliente il conflitto con il potere.



Relazionarsi e fare politica

Marco Deriu

Malgrado le buone intenzioni

Stile, forma e relazione nell'azione politica

Una delle dimensioni in cui si evidenzia maggiormente la crisi del patriarcato e del maschile è quella politica. Se vogliamo ripensare questa dimensione dobbiamo partire dal riconoscimento dell'importanza dell'identità sessuale nel proprio modo di fare abitare il mondo e quindi anche di fare politica.

Credo che la crisi che sta attraversando oggi la politica sia una crisi profonda di senso del politico come spazio a se stante dominato dagli uomini e da valori e pratiche tipicamente maschili. A questo proposito vorrei offrire un contributo alla discussione approfondendo un aspetto di fondo della politica tradizionale ovvero l'azione politica.

LE APORIE DELL'AZIONE

«Tristezza di tutte le imprese che hanno come scopo dichiarato la salvezza del mondo. Paiono le trappole più sicure per perdere se stesso». Così, nel suo libro *Vino e pane*, scriveva Ignazio Silone già nel 1936-37, riferendosi alle due grandi utopie che avevano accompagnato la sua vita: il socialismo ed il cristianesimo.

Da questo punto di vista, Sergio Manghi ha notato ("Che fare? Appunti per un'ecologia radicale", *Oikos* n° 1, 1990) come «l'intera tradizione politica dell'Occidente moderno, marxisti inclusi, costituisce un insieme di variazioni sul tema escatologico dell'Esodo, del Popolo Eletto, della Salvezza e della Terra Promessa, sorto nel mondo mediterraneo oltre due millenni orsono». Ma nell'esperienza storica emerge costantemente uno scarto qualitativo tra le grandi e vitali utopie per cui si è lottato e le concrete realizzazioni che ne sono seguite. La politica reale sembra sempre stravolgere e contraddire lo spirito iniziale del progetto di cambiamento. Probabilmente, l'origine di questo paradosso va ricercato nel fatto che più lo sco-



po di un impresa è grande - e cosa c'è di più grande del piano della salvezza (politica o religiosa) - più si è nella realtà quotidiana disponibili a transigere sui mezzi, sulle modalità, a fare tutto quello che è possibile, che è "utile" ed "efficace" per avvicinarsi al risultato. Come notava con una punta di ironia Simone Weil: «Più si sentiranno animati da buone intenzioni, più saranno condotti loro malgrado a tentare di estendere il loro potere per estendere la loro capacità di fare del bene; il

che equivale a opprimere nella speranza di liberare, come ha fatto Lenin» (*Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Adelphi, 1983).

Il problema sempre presente e sempre nascosto nella nostra tradizione è che un obiettivo politico non è un qualcosa di definito che può essere raggiunto in un qualunque modo. Al contrario sono le modalità con cui si procede verso un risultato che da forma, consistenza e significato al risultato stesso. È in questo spazio plurale che procede nel cambiamento attraverso differenti possibilità, forme e relazioni, che si gioca la politica, piuttosto che rispetto agli obiettivi dichiarati.

CRITICA DELLA RAGIONE UTILITARIA

Il nucleo profondo del modo tradizionale di pensare l'azione politica si basa sulla filosofia utilitaristica. Come ha scritto Alain Caillé (*Critica della ragione utilitaria*, Bollati Boringhieri 1991), l'utilitarismo è diventato il fondamento dell'immaginario occidentale «al punto che, per i moderni è in larga misura incomprensibile e inaccettabile ciò che non può essere tradotto in termini di utilità e di efficacia strumentale». Così siamo abituati ad agire in vista di un utile, di una prospettiva di guadagno.

Eppure non siamo condannati a questo punto di vista. Il nostro impegnarci in vista di un possibile ritorno, rischia di snaturare l'azione perché tende a spostare l'attenzione e il senso del nostro agire da ciò che stiamo facendo a quello che ne potremmo ottenere indietro domani. L'azione invece deve avere un valore implicito in se stessa che è separato da quello che ne potremmo ricavare da un punto di vista utilitaristico. Come ha scritto Alain Caillé l'antiutilitarismo procede dalla certezza «che il solo modo di soddisfare i propri bisogni e i propri interessi consiste nel non sacrificare la vita allo sforzo per soddisfarli; dalla certezza che si può godere soltanto di ciò che si è pronti a perdere, più in generale, che l'umanità diventa propriamente umana soltanto al di là della strumentalità».

CRITICA DELLA PIANIFICAZIONE

«Il paradosso della pianificazione - ha scritto il geografo Gunnar Olson (*Linee senza ombre. La tragedia della pianificazione*, Theoria, 1991) - è che un dirigismo intenzionale non porta mai a soluzioni definitive, solo a un maggior dirigismo». Nella pianificazione si perde il presente e la sua libertà si impone una corazza rigida alla realtà e alle persone. Non è che la



pianificazione non produca effettivamente dei cambiamenti significativi, bensì che i cambiamenti che produce assumono una certa forma rigida e violenta perché non nascono dall'evolversi di determinati rapporti sotto lo stimolo di un certo impegno ma dal tentativo di adattare la realtà e le persone ad una mappa predefinita. Come ha scritto Margaret Mead: «Ogni immagine dettagliata del fine, ogni programma stabilito del futuro, di un modo di vita assolutamente desiderabile, è stato sempre accompagnato dalla spietata manipolazione degli esseri umani per adattarli, se necessario con l'uso di oltraggi, torture e campi di concentramento, al modello stabilito» ("Lo studio comparativo delle culture e la coltivazione intenzionale dei valori democratici", in M. Mead, *Antropologia*, Ubaldini, 1970)

C'è un altro motivo per rifiutare un approccio troppo pianificatorio all'azione politica, ed è che comunque il cambiamento che si ottiene in questo modo è molto meno innovativo di quanto si possa sperare. Da questo punto di vista, sottolinea Chiara Zamboni (*L'azione perfetta*, Edizioni Centro Culturale Virginia Wolf - Gruppo B, 1994), uno «scopo, per il fatto stesso che posso descriverlo così chiaramente, appartiene ad un mondo già codificato e "permesso". Rimane nei limiti di tale mondo». Se si vuole che la propria azione abbia davvero una carica trasformativa, bisogna che non sia riducibile ad un fine completamente definito o prevedibile, ma lasci uno spazio alla casualità, all'invenzione estemporanea, allo scarto improvviso.

Molti a sinistra rimpiangono l'assenza di progetto, mentre io credo che ciò che manca è semplicemente una direzione, un orientamento di fondo nelle scelte politiche non riducibile ad una pura questione tattica. Non è necessario avere un progetto o una meta definita, quanto avere una direzione.

BIOGRAFIA DELL'AZIONE

Al centro dell'azione c'è la questione del senso della vita. L'azione è un'interrogazione complessiva dell'essere umano verso se stesso, gli altri e il proprio essere nel mondo. L'azione è uno spazio in cui ci si mette a confronto con il senso costituito: si acquista senso, si dà senso. Questo senso non è negoziato solamente a livello razionale.

I principi dell'azione non sono riconducibili semplicemente alla razionalità e nemmeno sono comunicabili con la sola ragione discorsiva. Come nota Gunnar Olson, quando tentiamo di rinchiudere il senso dell'azione all'interno di una mo-

dalità analitico discorsiva, «noi sacrificiamo l'abilità nel trattare esplicitamente quei principi di indistinzione, indeterminazione, e relazioni in evoluzione che sembrano inerenti all'azione umana nella sua interezza. Così, se l'azione umana è in realtà un modo di agire brancolante, caratterizzato da un'eterna lotta tra ambiguità e certezza, allora l'approccio analitico che sin dal principio presume esclusa ogni ambiguità è obbligato a produrre una falsa immagine. Il lato della certezza risulterà sovraesposto. Il lato dell'ambiguità sarà lasciato nell'oscurità deformante».

I principi più importanti che guidano la nostra azione hanno normalmente un carattere esistenziale, e sono talmente profondi e fondamentali che perdono la loro evidenza per divenire premesse in gran parte inconscie. In realtà noi non sappiamo mai fino in fondo di cosa sentiamo la mancanza, qual'è il senso profondo che ci guida. Possiamo solo avere delle limitate percezioni, delle intuizioni. Ne deriva la necessità di un'attenzione agli aspetti biografici. La necessità di contemplare l'esperienza di persone, per afferrarne la molteplicità di elementi, suggestioni, ritmi, pensieri, desideri, con concretezza. Non separando la teoria, la filosofia, dalla prassi.

C'è un grande bisogno di imparare dalle esperienze particolari e concrete mettendo in luce una complessità di motivi e stimoli ben superiore ad una riflessione puramente teorica e discorsiva. Non mi è possibile fare questo tipo di operazione in questa sede, per motivi di spazio, ma questo articolo ha alle spalle un lavoro per la mia tesi sul tema dell'azione politica in cui ho studiato insieme gli aspetti biografici e filosofici di quattro personaggi, Etty Hillesum (su Etty vd. *Alfazeta* n°60), Simone Weil, M.K. Gandhi, Hannah Arendt.

Gandhi in particolare ha sperimentato sulla propria pelle un'originale concezione dell'azione come conflitto trasformativo, che superando il dualismo vittoria/sconfitta, permette di mettersi in gioco profondamente confrontando la propria idea di verità con quella di un'altra persona. L'azione dunque si offre come momento di trasformazione di differenti soggetti attraverso una forma particolare di relazione conflittuale.

ECOLOGIA DELL'AZIONE

Un contributo importante per ripensare l'azione politica viene dal pensiero eco-

logico e in particolare dall'ecologia della mente di Gregory Bateson.

Innanzitutto si deve notare come la politica tradizionale si basi su un soggetto autonomo ed un ambiente esterno su cui è libero di interagire. Ma in realtà non è possibile separare l'essere umano dall'ambiente che abita. Ambienti ed esseri viventi si costruiscono e si sostengono l'un l'altro. E poiché sono integrati tra loro non è possibile cambiare l'uno senza cambiare l'altro; non si può credere di poter cambiare il mondo o determinate strutture sociali senza cambiare se stessi. Come nota Stefano Brunello (S. Brunello, *Gregory Bateson. Verso una scienza eco-genetica dei sistemi viventi*, Edizioni GB, Padova, 1992), «sono le nostre stesse premesse che vanno messe in discussione, non altre entità reificate, come ad esempio "il sistema di produzione economica". Considerazioni di questo tipo non escono da questo punto di vista dualista, perché mantengono una separazione fra un sistema "malato" e "perverso" e un "io" razionale che condanna e progetta un sistema ideale alternativo».

In secondo luogo la concezione tradizionale della politica si basa su una visione del mondo meccanicistica per cui esistono cause ed effetti, attori razionali, progetti e pianificazioni, fenomeni lineari e reversibili. Al contrario, secondo l'approccio ecologico l'azione politica esprime un processo aleatorio, in cui interagiscono e retroagiscono più soggetti e più elementi e in cui è insensato e pericoloso pensare in termini di finalità e causalità lineari. Come diceva Bateson ("Finalità cosciente e natura" in *Verso un'ecologia della Mente*, Adelphi, 1990) «la coscienza ... è organizzata in termini di finalità. Essa ci fornisce una scorciatoia che ci permette di giungere presto a ciò che vogliamo; non di agire con la massima saggezza per vivere, ma di seguire il più breve cammino logico o causale per ottenere ciò che si desidera appresso, e può essere il pranzo, o una sonata di Beethoven, o un rapporto sessuale. Può soprattutto essere il denaro o il potere». «La pura razionalità, finalizzata, - nota Bateson - senza l'aiuto di fenomeni come l'arte, la religione, il sogno, e simili, è di necessità patogena e distruttrice di vita; e ... la sua virulenza scaturisce specificatamente dalla circostanza che la vita dipende da circuiti di contingenze interconnesse, mentre la coscienza può vedere solo quei brevi archi di tali circuiti sui quali il finalismo umano può intervenire» ("Stile, grazia e informazione nell'arte primitiva" in *Verso un'ecologia della Mente*, Adelphi, 1990). Per questo un'azione scelta con il criterio dell'utilità o dell'efficienza rispet-



to al raggiungimento di un fine, senza tenere conto di queste relazioni ed equilibri perlopiù invisibili, può rivelarsi dannosa e controproducente una volta che la si esamina da un punto di vista ambientale, spaziale e temporale più vasto. La finalità cosciente è pericolosa perché si basa come ha notato Sergio Manghi su un'"epistemologia controllista", che unisce un grosso impiego di mezzi a una miopia verso i contesti, le relazioni e l'azione del tempo.

AZIONE, DIFFERENZA E RELAZIONE

Ma la riflessione più matura sul tema dell'azione e delle pratiche politiche, viene attualmente dalla riflessione femminista. Questa innanzitutto ha posto le basi per una critica della concezione tradizionale della politica e della società basata sul dualismo pubblico/privato che come ha scritto Jessica Benjamin (*Legami d'amore. I rapporti di potere nelle relazioni amoro-se*, Rosenberg & Sellier, 1991) fece sì che un interno ambito di attività umane, riproduzione, nutrizione, cure, affetti, sentimenti, fossero escluse dalla considerazione politica e relegate nel privato. Questo si è tradotto in un modello di azione politica specifico quello della militanza a tempo pieno, basata sulla mitologia dell'individuo autonomo e indipendente. Il pensiero femminista ha invece proposto una concezione della politica che mette al centro la relazione e dunque l'importanza dell'autorità e della mediazione come pratica politica: «L'invenzione femminile è che la relazione non ha un fine al di fuori di sé, e che si fa luogo simbolico dell'esistenza umana per se stessa» ("È accaduto non per caso", *Sottosopra rosso*, gennaio 1996). Essere nella relazione significa anche smetterla di fantasticare, di lavorare attorno a delle astrazioni (le "parole ornate di maiuscole" direbbe Simone Weil) per intervenire nei rapporti dati, tra persone e soggetti reali.

Ma in generale il movimento delle donne ha saputo avanzare una saggezza pratica che si è espressa nell'invenzione di differenti pratiche politiche: il partire da sé, la pratica della disparità, il lavoro politico in luoghi tradizionalmente non considerati politici. L'idea di partire da sé, in particolare è quella che suona più lontana dalle forme tradizionali dell'impegno politico. Come notava Alessandra

Bocchetti (*Cosa vuole una donna*, La Tartaruga 1995): «ciascuno deve far politica per sé e a partire da sé, mettendo in gioco quel poco o tanto di saggezza, di esperienza di cui è capace. Certo un politico di sinistra si sente un po' smarrito di fronte ad un'idea del genere, perché ha sempre avuto l'idea di fare politica per gli altri, per gli oppressi, per i senza parola. E nella sua testa in un certo senso la politica, alla fine, è una conseguenza della sofferenza. Invece la politica sarebbe necessaria anche se tutti fossero felici. Perché la politica una qualità della condizione umana».

Da questa ricchezza di esperienze nasce una consapevolezza che a noi uomini è sempre mancata. Come scrivono Lia Cigarini e Luisa Muraro (vd. Lia Cigarini, *La politica del desiderio*, Pratiche 1995): «chi ha una pratica, noi sosteniamo, non è mai del tutto spiazzato. Chi ha una pratica ha il modo di stare alla realtà presente nei termini che questa realtà impone (e adesso, indubbiamente, per un anti-capitalista sono termini duri) senza dover rinunciare a sé, alla propria esperienza, ai propri desideri».

ESTETICA DELL'AZIONE

Le forme in politica hanno un proprio valore, sono grvide dei senso. In alcuni casi, le forme si mostrano, in bene e in male, addirittura più permanenti ed incisive dei contenuti. «C'è un legame irreprimibile e infrangibile tra il piacere estetico (l'emozione comune) e l'armonia fisica e sociale» ha scritto Michel Maffesoli (*Nel vuoto delle apparenze. Per un'etica dell'estetica*, Garzanti, 1993).

La politica se vuole radicarsi deve trovare una risonanza anche rispetto al sensibile, alla nostra abitudine a percepire le forme, le relazioni, le armonie. L'empatia politica, ovvero la possibilità che l'agire di una persona stimoli l'attenzione, il sostegno, la compartecipazione da parte di altre persone, si basa anche su questi aspetti e non tenerne conto mi sembra stupido. L'attenzione ai valori estetici sposta l'accento da un'impostazione della trasformazione politica basata sull'elemento quantitativo ad una legata al qualitativo. Il bello infatti ci dice qualcosa su armonie invisibili che non siamo in grado di afferrare razionalmente ma che possiamo avvertire attraverso delle sensazioni. Qua-

lità e forma devono trovare quindi una connessione nel valore estetico dell'agire politico.

PER UN'AZIONE POLITICA NONVIOLENTA

Come aveva già in parte evidenziato Hannah Arendt (*Vita Activa. La condizione umana* (1958), Bompiani, 1991) uno dei principali motivi all'origine di un agire politico violento e distruttivo va ricercato nel prevalere della mentalità dell'*homo faber* nell'ambito dell'azione politica.

Riassumendo, le caratteristiche della mentalità tradizionale nell'azione politica sono: il prevalere della razionalità strumentale e funzionale, dell'individualismo, dell'utilitarismo, della competizione; l'uso indiscriminato delle categorie fini-mezzi; il primato del rapporto persona-cosa e della produttività sul rapporto persona-persona e sulla relazionalità; una concezione antropocentrica della vita; una concezione dell'universo meccanicistica e deterministica; e di fondo l'importanza e la centralità di una serie di dualismi quali mente-corpo, soggetto-oggetto, attivo-passivo, natura-cultura, ragione-affetti, pubblico-privato.

Rispetto alla classica distinzione fini-mezzi, si può evidenziare come tale distinzione è giustificabile solo rispetto ad atti semplici, circoscritti e delimitati nel tempo, in cui il rapporto tra causa ed effetto è diretto ed immediato. Ma nella complessità delle politica queste condizioni non si danno quasi mai, e dunque questa distinzione non ha ragione di essere. Nella politica, non ci sono fini e mezzi, c'è un metodo, uno stile, che orienta le nostre azioni in ogni momento, nelle piccole e grandi cose. Nell'azione politica non c'è dunque qualcosa di esterno da afferrare o maneggiare, un fine dato, raggiungibile una volta per tutte. Il vero disegno della nostra azione non è definibile a priori ma nasce dallo svolgersi imprevedibile di molte e diverse relazioni.



Bibliografia


Differenza maschile, relazioni uomo/donna, patriarcato

AA.VV., *L'ultimo uomo. Quattro riflessioni sulla crisi del ruolo maschile*, Il Pane e le Rose, Savelli, Roma, 1977.

AA.VV., *L'Antimaschio, Autocoscienza e liberazione del maschio*, Gammalibri, Milano, 1982 (Prima ediz. Moizzi 1977).

AA.VV., *Misoginia e maschilismo in Grecia e in Roma*, Università di Genova, 1981.

AA.VV., (a cura di Spinsanti S.), *Maschio e femmina: dall'uguaglianza alla reciprocità*, San Paolo, 1990.

AA.VV., *Maschile e Femminile, Dell'identità e del confondersi*, a cura di Arci Donne, Dedalo, Bari, 1984.

AA.VV., *Femminile e maschile tra pensiero e discorso*, Università di Trento, 1995.

AA.VV., *Michel Foucault e il divenire donna. Quattro interventi di Michel Foucault sulla sessualità*, Mimesis, Milano, 1997.

AA.VV., *Differenza che passione, Volontà 1-2/88*, Milano.

AA.VV., *Uomini*, numero monografico di *Memoria*, rivista di storia delle donne n° 27, 1989.

AA.VV., Sezione monografica sulla storiografia sul maschile, curata da Maurizio Vaudagna, *Rivista di storia Contemporanea*, Loescher, Torino, 1/1991.

AA.VV. *Maschile e femminile. Quaderni storici* n°79 aprile 1992.

AA.VV., *Diritto sessuato?*, fascicolo di *Democrazia e Diritto* n°2, 1993. Il dibattito su questo tema è continuato poi in *Democrazia e diritto* n°2-3, 1994.

AA.VV., "Duri a morire", *il manifesto mq*, n°107, 22-28 gennaio, 1994.

AA.VV., "La repubblica delle donne", sezione speciale che comprende i testi degli interventi del convegno "La Repubblica delle donne. Un sistema politico si rinnova. Si può rinnovare anche la concezione della politica e della rappresentanza?" (Roma 25/1/1994), in *Critica Marxista nuova serie*, n°2-3, marzo giugno, 1994, Roma.

AA.VV., "Ridefinirsi donna, ridefinirsi uomo. Itinerari nella differenza, numero monografico della rivista *Alfabeto*, n°40 dicembre 1994, Parma.

AA.VV., "La questione maschile", *Via Dogana* n°21/22, Maggio/settembre 1995.

AA.VV., "E stavolta parliamo di uomini", *noidonne*, luglio/agosto, 1995.

AA.VV. "La Fine del patriarcato", *Via Dogana* n°23, Settembre/ottobre 1995.

AA.VV. "Il grande salto", tavola rotonda sulla fine del patriarcato pubblicata su *noidonne*, novembre 1995.

AA.VV., "È accaduto non per caso", *Sottosopra rosso*, Milano, gennaio 1996.

AA.VV., *La legge e il corpo*, *Democrazia e diritto* n°1, 1996.

AA.VV., "Politica senza professione. Incontro sul sottosopra rosso", Milano 15 giugno 1996, Libreria delle donne di Milano.

AA.VV., "L'impotenza sessuale maschile: approccio andrologico", a cura di Alei G., *Rivista di Sessuologia*, n°1 1996, Clueb.

AA.VV. "E alla fine un'altra partenza: cambio di civiltà", *Via Dogana* n°32/33, Settembre 1997.

ALBERA, D. - AUDENINO, P. - CORTI, P., "I percorsi dell'identità maschile nell'immigrazione. Dinamiche collettive e ciclo di vita individuale", *Rivista di storia contemporanea* n°1/1991.

ANGELINI, G. - BERRA, L., *L'impotenza sessuale maschile*, Cortina, 1993.

BADINTER, Elisabeth, *L'uno e l'altra*, Longanesi, Milano, 1993.

- XY, *l'identità maschile*, Longanesi, Milano, 1993.

BALDARO VERDE, Jole, (a cura di) *Sessualità: quale donna, quale uomo*, numero monografico di *Riza scienze*, n°85, dic. 1994.

-(a cura di) *Essere uomo, essere padre*, numero monografico di *Riza Scienze*, n°92 luglio-agosto 1995.

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

BOCCIA, M.L. - PERETTI, I., (a cura di) "Il genere della rappresentanza", «Materiali e atti 10», supplemento a *Democrazia e diritto* n°1, 1988.

BOLEN, Jean S., *Gli dei dentro l'uomo. Una nuova psicologia maschile*, Astrolabio, 1994.

BORALEVI, Antonella, *Nel cuore degli uomini: i sentimenti degli uomini messi a nudo*, Mondadori, Milano, 1995.

BOSI, A. - RIFELLI, G., (a cura di), «L'arco e il cesto dopo la guerra. Educare alla sessualità maschile in tempo di pace», *Rivista di sessuologia*, n°17.

BENJAMIN Jessica, *Legami d'amore, I rapporti di potere nelle relazioni amorose*, Rosenberg & sellier, Torino, 1991.

BETTINI, Maurizio (a cura di), *Maschile/Femminile. Genere e ruoli nelle culture antiche*, Laterza, Bari, 1993.

BLY, Robert, *Per diventare uomini*, Mondadori, Milano, 1992.

- *Il piccolo libro dell'ombra. Guida alla scoperta del nostro lato oscuro*, Red Edizioni, Como, 1996.

COLLANGE, Christiane, *Come va uomini? I maschi si confessano a una donna*, Bompiani, Milano, 1981.

CONNELL, Robert W., *Maschilità. Identità e trasformazione del maschio occidentale*, Feltrinelli, Milano, 1996.

CONTARELLO, Alberta, *Femminile/maschile: differenze di genere nel comportamento non verbale*, "Quaderni di psicologia", n° 16, Patron, Bologna, 1994.

DE BIASI, Ettore, *Maschio era meglio*, Virgilio, 1981.

DEL BO BOFFINO, Anna, *Voi uomini*, Mondadori, Milano, 1992.

DEL RE, A. - BIMBI, F., *Genere e democrazia*, Marsilio, Venezia, 1996.

DI NICOLA, Giulia P., *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo donna*, Città Nuova, 1989.

DREIFUSS, Gustav, *Maschio e femmina li creò. L'amore e i suoi simboli nelle scritture ebraiche*, La Giuntina, Firenze, 1996.

DREWERMANN, Eugen, *Funzionari di Dio. Psicogramma di un ideale*, Edition Raetia, Bolzano, 1995.

DUBY, Georges, *Medioevo Maschio*, Laterza, Roma-Bari, 1988.

EISLER, Riane, *Il calice e la spada. La nascita del predominio maschile*, Pratiche, Parma, 1996.

FALCONNET, G. - LEFAUCHEUR, N., *La fabbricazione dei maschi. Cos'è un uomo oggi?*, Bertani, Verona, 1978.

FRAISSE, Geneviève, *La differenza tra i sessi*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996.

FRANCHI, Franca, *Le metamorfosi di Zambinella. L'immaginario androgino fra '800 e '900*, Lubrina, 1991.

FUSINI, Nadia, *Uomini e donne. Una fratellanza inquieta*, Donzelli, Roma, 1995.

GIANI GALLINO, Tilde, *La ferita e il re. Gli archetipi femminili della cultura maschile*, Raffaello Cortina, Milano, 1986.

GIDDENS, Anthony, *Mutamenti dell'intimità: Amore, sessualità ed erotismo nelle società moderne*, Il Mulino, Bologna, 1995.

GILMORE, David D., *La genesi del maschile. Modelli culturali della virilità*, La Nuova Italia, Firenze, 1993.

GIROUD, F. - HENRI LÉVY, B., *Gli uomini e le donne*, Rizzoli, Milano, 1994.

GRISENDI, Adele, *Giù le mani, maschio*, Mondadori, Milano, 1995.

GRUEN, Arno, *Il tradimento del sé. La paura dell'autonomia nell'uomo e nella donna*, Feltrinelli, Milano, 1992.

HÉRITIER, Françoise, *Maschile e femminile. Il pensiero della differenza*, Laterza, Roma-Bari, 1997.

- voce *Maschile/Femminile*, in *Enciclopedia Einaudi*, Torino, 1979, pp.797-812.

ILLICH, Ivan, *Il genere e il sesso; per una critica storica dell'uguaglianza*, Mondadori, Milano, 1984.

KAKAR, Sudhir, *Sesso e amore in India*, Pratiche Editrice, Parma, 1995.

KAUFMANN, Erika, *Il post-Adamo. Desideri, turbamenti e metamorfosi del maschio contemporaneo*, Leonardo, Milano, 1989.

KEEN, Sam, *Nel ventre dell'eroe. Viaggio alla scoperta del nuovo maschio*, Frassinelli, Milano, 1993.

KURZ, Robert, *L'onore perduto del lavoro. Tre saggi sulla fine della modernità*, Manifestolibri, Roma, 1994.

LAUSTER, Peter, *I sette errori maschili*, GB Edizioni, Padova, 1991.

LEDERER, Wolfgang, *Ginofobia: la paura delle donne*, Feltrinelli, Milano, 1973.

LEED, Eric J., *Terra di nessuno*, Il Mulino, Bologna, 1988.

LO RUSSO, Giuditta, *Uomini e padri. L'oscura questione maschile*, Borla, Roma, 1995.

LOWRY, Richard S., "Soggetti utopici: fanciullezza, virilità e retorica dell'ordine domestico nell'America dell'Ottocento", *Rivista di storia contemporanea*, n°1/1991.

MAGLI, Ida, *La sessualità maschile*, Mondadori, Milano, 1989.

MAPELLI, B. - PIAZZA M. (a cura di), *Tra donne e uomini. Storie d'amore e di differenza*, il Saggiatore, Milano, 1997.

MARCHI, Valerio, *SMV: stile maschio violento. I demoni di fine millennio*, Costa & Nolan, Genova, 1996.

MARTELLI, Michelangelo, *Naomi ci ha stressato. Manifesto per la liberazione del maschio evoluto*, Castelvecchi, 1996.

MEAD, Margaret, *Maschio e femmina*, il Saggiatore, Milano, 1979.

- *Sesso e temperamento in tre società primitive*, il Saggiatore, Milano, 1977.

MELCHIORRE, V. (a cura di), *Maschio-Femmina. Nuovi padri e nuove madri*, San Paolo Edizioni, 1992.

MILITELLO, C. (a cura di), *Che differenza c'è? Fondamenti antropologici e teologici della identità femminile e maschile*, Sei, Torino, 1996.

MITSCHERLICH, Margarete, *La donna non aggressiva. Una ricerca psicoanalitica sull'aggressività nell'uomo e nella donna*, La Tartaruga Edizioni, Milano, 1992.

MONEY, J. - EHRHARD, A., *Uomo, donna, ragazzo, ragazza*, Feltrinelli, Milano, 1977.

MONICK, Eugène, *Phallos. Il maschile nel mito, nella storia, nella coscienza d'oggi*, Red/Studio, Como.

- *Il maschio ferito. L'esperienza della castrazione nello sviluppo dell'uomo*, Red, Como, 1993.

MORI, Anna Maria, *Ciao Maschi*, Frassinelli, Milano, 1994.

MOSSÉ, George L., *Sessualità e nazionalismo*, Laterza, Roma-Bari, 1996.

- *L'immagine dell'uomo. Lo stereotipo maschile nell'epoca moderna*, Einaudi, Torino, 1997.

MURARO, Luisa, "Autorità femminile e differenza maschile", in *Tre lezioni sulla differenza sessuale*, Edizioni Centro Culturale Virginia Woolf - Gruppo B, Roma, 1994.

NADOTTI, Maria, *Sesso e genere*, il Saggiatore, Milano, 1996.

NOBLE, David, *Un mondo senza donne e la scienza occidentale*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994.

OLIVIERO, A. - OLIVIERO Ferraris A., *Maschio/Femmina. Biologia, psicologia, sociologia nel comportamento sessuale*, Zanichelli, Bologna, 1978.

PALAZZI, Maura - VAUDAGNA, Maurizio, "Il silenzio degli uomini, conversazione con Donald Bell", *L'indice dei libri del mese* n°4, 1987.

PANEPUCCI, Anna (a cura di), *Psicoanalisi e identità di genere*, Laterza, Roma-Bari, 1995.

PANICCIA, Roberto, *Maschio allo specchio*, Firenze Libri, 1988.

PARCA, Gabriella, *I Sultani. Mentalità e comportamento del maschio italiano*, Rizzoli, Milano, 1965.

PARIETTI, Alba, *Uomini*, Mondadori, Milano, 1996.

PATEMAN Carole, *Il contratto sessuale*, Editori Riuniti, Roma, 1997.

PICCONI STELLA, S. - SARACENO C. (a cura di), *La costruzione sociale del femminile e del maschile*, Il Mulino, Bologna, 1996.

PLECK, J.K. - SAWJER, J., *Maschio e maschismo. Esperienze americane contro il potere del cazzo*, La Salamandra, 1977.

QUINTAVALLE, Arturo Carlo, *Lei & Lui. Cronaca & pubblicità*, Laterza, Bari, 1981.

RICH, Adrienne, *Nato di donna. Cosa significa per gli uomini essere nati da un corpo di donna*, Garzanti 1983.

RISÉ Claudio, *Il maschio selvatico. Ritrovare la forza dell'istinto rimosso dalle buone maniere*, Red/Studio redazionale, Como, 1993.

- *Maschio amante felice. Ovvero della bellezza di essere uomini*, Frassinelli, Milano, 1995.

- *Parsifal. L'iniziazione dell'uomo all'amore*, Red/Studio redazionale, Como, 1993.

- "Identità di genere e abuso di sostanze nell'attuale fase postmoderna", Atti del convegno: *Carcere e tossicodipendenza; prospettive di ricerca*, USSL 18, Brescia, marzo 1996.

ROSEI, Maria Anna, *La parabola del patriarcato, dall'invenzione della tecnica alla restituzione dei panieri*, Quaderni di Via Dogana, Libreria delle donne, Milano, 1997.

RUSCONI Marisa, *Amore plurale maschile*, Rizzoli, Milano, 1995.

SEIDLER, Victor J., *Riscoprire la mascolinità. Sessualità, ragione, linguaggio*, Editori Riuniti, Roma, 1992.

SCHNACK, D. - NEUTZLING, R., *Piccoli eroi in crisi. Idee per l'educazione del figlio maschio*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1997.

TATAFIORE, Roberta, *Sesso al lavoro, Il sagggiatore*, Milano, 1994.
- *De bello fallico. Cronaca di una brutta legge sulla violenza sessuale*, Stampa Alternativa, Viterbo, 1996.

TAYLOR, D. - NEWTON-WEST, A., *Gigolo*, Sonzogno, Milano, 1995.

TE PASKE, Bradley A., *Il rito dello stupro*, Red/Studio redazionale, Como, 1987.

TESTI, Arnaldo, "Una storia da veri uomini: perché gli storici (maschi) non usano il genere per leggere il passato", *il manifesto* 16/6/1990.

- "L'Autobiografia di Theodore Roosevelt: la faticosa costruzione di un forte e maschio carattere", *Rivista di Storia Contemporanea* n°1/1991.

TÜRKE, Christoph, *Sesso e spirito*, Il sagggiatore, Milano, 1995.
VAUDAGNA MAURIZIO "Tocqueville e l'identità maschile", *L'indice dei libri del mese* n°4, 1987.

- Maurizio Vaudagna incontra Georg Brzoska, "La goccia d'acqua sul sasso bollente. Gruppi maschili negli ultimi vent'anni negli USA e in Germania", in *Linea d'ombra* n° 39, 1989.

- "Tendenze e caratteri della storiografia sul maschile", *Rivista di storia contemporanea* 1/1991.

VENTIMIGLIA, Carmine, *La violenza negata*, Angeli, Milano, 1987.

- *Nelle segrete stanze. Violenze alle donne tra silenzi e testimonianze*, Angeli, Milano, 1996.

VERDIGLIONE, A. (a cura di) *Sessualità e politica*, Feltrinelli, 1976.

WICKLER W. - SEIBT U., *Maschile femminile*, Bollati Boringhieri, Torino, 1986.

WIECK, Wilfred, *Gli uomini lasciano amare*, Longanesi, Milano, 1991.

- *Quando gli uomini imparano ad amare*, Longanesi, Milano, 1992.

Paternità

AA.VV. *La funzione paterna*, Borla, Roma, 1995.

BADOLATO, Gabriella, *Identità paterna e relazione di coppia. Trasformazione dei ruoli genitoriali*, Giuffrè, Milano, 1993.

BIMBI, F. - CASTELLANO, G. (a cura di), *Madri e Padri: transizioni dal patriarcato e cultura dei servizi*, Angeli, Milano, 1993.

CHASSEGUET SMIRGEL, Janine, *Due alberi nel giardino. Saggi psicoanalitici sul ruolo del padre e della madre nel sistema psichico*, Feltrinelli, 1991.

CORUBA, Letizia, *Paternità separate. Una ricerca sul vissuto del padre nella famiglia divisa*, Angeli, Milano, 1983.

DEL LUNGO, A. - PONTALTRI, C., *Riscoprire il padre. Spunti di riflessione per una teoria e una prassi*, Borla, Roma, 1996.

DUPUIS, Jacques, *Storia della paternità*, Tronchida, 1992.

GENTILE, Ambra, *Padre e figlia*, Sei, Torino, 1994.

GREENBERG, Martin, *Il mestiere di papà. Il ruolo del padre nello sviluppo del bambino e nella crescita di tutta la famiglia*, Red/Studio editoriale, Como, 1994.

LENZEN, Dieter, *Alla ricerca del padre. Dal patriarcato agli allimenti*, Laterza, Roma-Bari, 1994.

LO RUSSO, Giuditta, *Uomini e padri. L'oscura questione maschile*, Borla, Roma, 1995.

LYNN, David B., *Il Padre. Storia del suo ruolo dai primitivi ad oggi*, Armando, 1980.

MALINOWSKI, Bronislaw, *Il padre nella psicologia primitiva*, Rizzoli, Milano, 1990.

MITSCHERLICH, Alexander, *Verso una società senza padre*, Feltrinelli, Milano 1977.

PIETROPOLLI CHARMET, Gustavo, *L'adolescente in una società senza padri*, Unicopli, Milano, 1990.

- *Un nuovo padre. Il rapporto padre figlio nell'adolescenza*, Mondadori, Milano, 1995.

SCAPARRO, Fulvio, *Talis Pater*, Rizzoli, Milano, 1996.

THIS, Bernard, *Come nascono i padri*, Laterza, Roma-Bari, 1984.

VENTIMIGLIA, Carmine, *Di padre in padre. Essere, sentirsi, diventare padre*, Angeli, Milano, 1994.

- *Paternità in controluce: padri raccontati che si raccontano*, Angeli, Milano, 1996.

Omosessualità maschile

BONACCORSO, Monica, *Mamme e papà omosessuali. Primo saggio italiano sulla famiglia omosessuale*, Editori Riuniti, Roma, 1994.

CANTARELLA, Eva, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Editori Riuniti, Roma, 1988.

COHEN, J. - MCWILLIS, D. - SMITH, B., *Piccoli gay crescono. Per una beata educazione all'omosessualità felice*, Feltrinelli, Milano, 1996.

DALL'ORTO, Giovanni e Paola, *Figli diversi*, Sonda, Torino, 1991.

D'EMILIO, John, "La storia Gay: un nuovo settore di ricerca, *Rivista di storia contemporanea*, n°1/1991.

DI MEGLIO, Donatella, *L'invisibile confine. Ermafroditismo e omosessualità*, Melusina, 1990.

DOVER, Kenneth J., *L'omosessualità nella Grecia antica*, Einaudi, Torino, 1985.

ECK, Marcel, *L'omosessualità*, Borla, Roma, 1967.

FERNANDEZ, Dominique, *Il ratto di Ganimede. La presenza omosessuale nell'arte e nella società*, Bompiani, Milano, 1991.

GRILLINI, Franco, "Politici e omosessuali", *Micromega*, n°5 1995.

ISAY, Richard, A., *Essere omosessuali. Omosessualità maschile e sviluppo psichico*, Cortina, Milano, 1996.

LINGIARDI, Vittorio, *Compagni d'amore. Da Ganimede e Batman, identità e mito nelle omosessualità maschili*, Cortina, Milano, 1997.

MASTER, W.H. - JOHNSON, V.E., *Omosessualità. Una nuova prospettiva*, Feltrinelli, Milano, 1980.

MCNEILL, John J., *Scommettere su Dio. Teologia della liberazione per gay, lesbiche e i loro amanti, famigliari e amici*, Sonda, Torino, 1994.

MERLINI, Francesco, *Io omosessuale*, La Salamandra, 1977.

SAIKAKU, Ihara, *Il grande specchio dell'omosessualità maschile*, Frassinelli, Milano, 1997.

SHELLENBAUM, Peter, *Tra Uomini. La dinamica omosessuale nella psiche maschile*, Red/Studio editoriale, Como, 1993.

SPIJKER, Van De, *Omotropia. Un discorso diverso sull'omosessualità*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1983.

SPOLATO, Mariasilvia (a cura di), *I movimenti omosessuali di liberazione*, Samona e Savelli, Roma, 1972.

STEINER, George (et al.), *Omosessualità*, Feltrinelli, Milano, 1974.

SULLIVAN, Andrew, *Praticamente normali. Le ragioni dell'omosessualità*, Mondadori, Milano, 1996.

La differenza femminile e gli interrogativi del femminismo

AA.VV., *Libreria delle donne di Milano, Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1988.

AA.VV., *Gruppo pedagogia della differenza sessuale, Educare nella differenza*, a cura di Anna Maria Piusi, Rosenberg & Sellier, Torino, 1989.

AA.VV., *Questioni di teoria femminista*, La Tartaruga, Milano, 1983.

BOCCHETTI, Alessandra, *Cosa vuole una donna. Storia, politica, teoria. Scritti 1981/1995*, La Tartaruga, Milano, 1995.

BOCCIA, Maria Luisa, *L'io in rivolta. Vita e pensiero di Carla Lonzi*, La Tartaruga, Milano, 1990.

BRAIDOTTI, Rosi, *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea*, La Tartaruga, Milano, 1994.

- *Il soggetto nomade*, Donzelli, Roma, 1995.

BUTLER, Judith, *Corpi che contano*, Feltrinelli, Milano, 1996.

CAVARERO, Adriana, *Nonostante Platone*, Editori Riuniti, Roma, 1992.

- *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano, 1995.

- *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano, 1997.

CHODOROW, Nancy, *La funzione materna. Psicoanalisi e sociologia del ruolo materno*, La Tartaruga, Milano, 1991.

- *Femminile maschile sessuale. Sigmund Freud e oltre*, La Tartaruga, Milano, 1995.

CHIAROMONTE, F. - PAOLOZZI L., *Il taglio*, Danews, Roma, 1992.

CIGARINI, Lia, *La politica del desiderio*, Introduzione di Ida Dominijanni, Pratiche Editrice, Parma, 1995.

DALY, Mary, *Al di là di Dio Padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne*, Editori Riuniti, Roma, 1990.

DE LAURETIS, Teresa, *Sui Generis. Scritti di teoria femminista*, Feltrinelli, Milano, 1996.

DIOTIMA, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano, 1987.

- *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano, 1990.

- *Il cielo stellato dentro di noi*, La Tartaruga, Milano, 1992.

- *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*, Liguori Editore, Napoli, 1995.

- *La sapienza di partire da sé*, Liguori Editore, Napoli, 1996.

DONINI Elisabetta, *Conversazioni con Evelyn Fox Keller. Una scienziata anomala*, elèuthera, Milano, 1991.

DONINI, Elisabetta, *La nube e il limite*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1990.

DUDEN, Barbara, *Il corpo della donna come luogo pubblico*, Boringhieri, Torino, 1994.

FOX KELLER, Evelyn, *Sul genere e la scienza*, Garzanti, Milano, 1987.

- *Vita, scienza & cyberscienza*, Garzanti, Milano, 1996.

GILLIGAN, Carol, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano, 1991.

IRIGARAY, Luce, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano, 1975.

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

- *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985.

- *Sessi e genealogie*, La Tartaruga, Milano, 1989.

- *Parlare non è mai neutro*, Editori Riuniti, Roma, 1991.

- *Io, tu, noi. Per una cultura della differenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

- *Amo a te. Verso una felicità nella Storia*. Bollati Boringhieri, Torino, 1993.

- *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

- *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994.

- *Tra Oriente e Occidente. Dalla singolarità alla comunità*, Manifestolibri, Roma, 1997.

- (a cura di), *Il respiro delle donne*, Il Saggiatore, Milano, 1997

LONZI, Carla, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Scritti di rivolta femminile, 1978.

- *Taci anzi parla. Diario di una femminista*, Scritti di Rivolta femminile, 1978.

MELANDRI, Lea, *Lo strabismo della memoria*, La Tartaruga, Milano, 1991.

- *L'infamia originaria. Facciamola finita con il cuore e la politica*, Manifestolibri, Roma, 1997.

MENAPACE, Lidia, *Economia politica della differenza*, Cooperativa Libera Stampa, Roma, 1992.

MURARO, Luisa, *Guglielma e Maifreda. Storia di un'eresia femminista*, La Tartaruga, Milano, 1985.

- *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991.

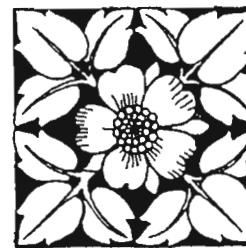
- *Lingua materna scienza divina. Scritti sulla filosofia mistica di Margherita Porete*, M. D'Auria Editore, Napoli, 1995.

RICH, Adrienne, *Segreti, silenzi, bugie. Il mondo comune delle donne*, La Tartaruga, Milano, 1982.

VEGETTI FINZI, Silvia (a cura di), *Psicoanalisi al femminile*, Laterza, Bari, 1993.

YOUNG, Iris Marion, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano, 1996.

ZAMBONI, Chiara, *La filosofia donna. Percorsi di pensiero femminile*, Atlanti del pensiero, Demetra, Cologna ai Colli (VR), 1997.



Fine del numero
"Gli uomini dopo il femminismo"



SOMMARIO

La tenerezza del corpo

Pag. 44	Un corpo così
46	Ringraziamenti
47	Il filo del corpo
48	Alla ricerca del corpo perduto
49	La grande ragione del corpo
53	Il canto del corpo
56	Tra ferocia e tenerezza
59	Flamenco
61	Corpi perfetti e rassicuranti
63	Lavorare sul corpo – Intervista a Marco Ferreri
64	Il Corpo, mio meraviglioso errore

Gli uomini dopo il femminismo

Pag. 48	L'omosessualità in Italia
50	Lo straniero
51	La relazione uomo/donna come esodo verso l'alleanza amicale
54	Fragilità, stupore, tenerezza
57	"E tu non sei che quello"
58	Cinque fatti facili
62	Il presente e la memoria
65	Cosa la politica delle donne può insegnare agli uomini – Intervista a Lia Cigarini
67	Malgrado le buone intenzioni
70	Bibliografia

In copertina: *Pablo Picasso, "La gioia di vivere", 1946*