

Franca Bimbi (Università degli Studi di Padova)

TRA PROTEZIONE E CARE. RIPENSARE LE VIOLENZE MASCHILI CONTRO LE DONNE

1. Un metodo di lettura. – 2. Protezione e cura tra sociabilità e gerarchie di potere. – 3. Illusioni necessarie, malintesi consapevoli e derive violente. – 4. Per uscire dai dualismi risolutivi. Conflitti interpretativi e narrazioni politiche. – 5. Genealogia di un discorso azzardato. Logiche di protezione pastorale nelle postdemocrazie.

1. Un metodo di lettura

L'articolo propone alcune piste di riflessione su taluni aspetti che possono aiutarci a capire ulteriormente, nelle società dei mondi nord-occidentali apparentemente tutelati dall'egemonia dei diritti umani di genere e del post-patriarcato, il permanere della violenza di genere, intesa come violenze degli uomini¹ contro le donne nelle relazioni eterosessuali. Le lotte per l'egemonia (S. Hall, 1986-2005), piuttosto che quelle per i diritti sono la nostra chiave di lettura.

La scelta di focalizzare l'attenzione sulle relazioni eterosessuali non va intesa come una limitazione a priori del campo, che pure sarebbe giustificata dalla rilevanza sociale riconosciuta al tema e dalla costante prevalenza degli uomini tra gli aggressori.

Il permanere delle violenze degli uomini contro le donne è qui analizzato nel quadro degli effetti dell'irruzione sociale della presa di parola femminile nella definizione dei "contratti di genere", nelle sfere della vita privata e pubblica. La presa di parola indica la costituzione, storicamente recente e ancora *in progress*, di un soggetto morale e politico "donna", che, nel pluralismo culturale contemporaneo, si è affermato come "le donne," e inoltre ha consentito ai generi di declinarsi attraverso la moltiplicazione narrativa delle loro performances.

Tuttavia, nonostante la sovversione dei regimi normativi di verità in cui donne e uomini possono dirsi, e in cui gli accordi tra i generi possono definirsi, non possiamo affermare che si sia prodotta una modernità post-patriarcale pacificata. Infatti, risultano oltremodo conflittuali i tentativi di governare, sia

¹ Per ragioni di stile linguistico in italiano abbiamo usato prevalentemente l'espressione "violenze maschili" piuttosto che "violenze degli uomini" e quella di "maschilità" piuttosto che "mascolinità". Tuttavia il testo tiene conto dei dibattiti dei *Men's Studies* e dei *Masculinities Studies* sulla costruzione sociale dei generi, sui differenti modelli di maschilità e mascolinità e sulla preferenza che andrebbe accordata a *men's violences* piuttosto che a *male violences*. Seguiamo particolarmente le riflessioni metodologiche di Jeff Hearn qui considerate in due saggi (J. Hearn, I. Novikova *et al.*, 2012; J. Hearn, 2014).

in maniera neo-autoritaria che ultra-liberale, il capitale erotico-generativo² rappresentato dal corpo femminile (C. Hakim, 2011).

Il conflitto riguarda le sfide contro-egemoniche lanciate dal femminismo ai discorsi ancora egemoni della maschilità e ha investito anche le pretese di verticalità nel governo delle istituzioni. Il pensiero femminista ha dato voce alle pratiche sovversive delle donne volte a sottrarre le loro risorse erotico-generative al potere simbolico maschile. Si tratta di pratiche che hanno contribuito a decostruire il corpo delle donne come luogo sociale del dominio maschile, attraverso il quale era stata codificata l'integrazione della sessualità e della maternità in sistemi familiari che hanno affermato nel tempo la preminenza della protezione maschile sul *care* femminile. Nella protezione maschile si è costruita la convergenza tra i sistemi di legittimazione pubblici e privati, nel *care* femminile si sono legittimate le obbligazioni del dono di sé all'altro.

Nonostante le dinamiche trasformative, ciò che sembra resistere riguarda aspetti di naturalizzazione delle gerarchie tra protezione e cura (intesa come *care*, prendersi cura) a favore della prima. Nei rapporti di genere, con evidenza specifica in quelli tra le donne e gli uomini, si riproduce un dualismo tra protezione e *care* in cui l'asimmetria obiettiva, di potere, emerge come sottotesto conflittuale, nelle strutture della vita pubblica e anche nelle relazioni amorose che si rappresentano nel paradigma della parità-uguaglianza e della reciprocità. Sappiamo che forme di violenza intima segnano ogni tipologia di famiglia e sembrano ripetersi in maniera simile anche nella vita delle coppie dello stesso sesso (mantenendo "coppia" come metafora di senso comune).

Tuttavia, oggi, nelle narrazioni dei sistemi politici postdemocratici, protezione e cura sembrano sovrapporsi senza integrarsi nelle figure prevalentemente maschili di leader di successo che, nei paradigmi della sicurezza, combinano un profilo politico autoritario e assieme di *caring about* verso i loro popoli.

Non è facile separare analiticamente le narrazioni apparentemente egemoni della parità, della reciprocità, e della libertà delle scelte femminili, dalle pratiche e dalle narrazioni di gerarchizzazione che le esprimono contraddicendole. D'altronde, nella vita intima come nel campo della politica, anche dal punto di vista esperienziale protezione e cura costituiscono un tessuto di

² Ho accostato il concetto di capitale generativo a quello di capitale erotico, ripreso da Catherine Hakim, poiché il concetto di capitale riproduttivo dell'autore mi è parso ristretto al tema della fertilità. Con capitale generativo possiamo individuare un arco di temi e di dispute sul corpo delle donne, tra cui l'incitamento demografico, il controllo sui matrimoni, la liceità dell'aborto, la gravidanza per altri.

aspettative reciproche di riconoscimento e assieme il nodo delle disillusioni più rischiose (A. M. Toffanin, 2014).

Per quel che riguarda le violenze maschili contro le donne, se prendiamo in considerazione la protezione e la cura come strutture costitutive sia delle relazioni di genere che delle istituzioni politiche, osservando le tensioni che esse producono nella sfera pubblica e nella vita quotidiana delle persone, possiamo evitare un'interpretazione onnicomprensiva del possesso, inteso come propensione culturale socialmente residuale attribuibile agli uomini che commettono violenze. Piuttosto si tratta di spostare l'attenzione sui contratti di genere, analizzandone le diversità ma anche le connessioni nei sistemi di rappresentazioni reciproche e di aspettative antecedenti alle fenomenologie della violenza. In tal modo potremmo non meravigliarci se queste ultime si ripetono anche nei Paesi e nei regimi di welfare considerati più *women-friendly* e nelle narrazioni più accreditate di relazioni post-patriarcali.

Si tratta di un approccio che, guardando al percorso della modernità, invita a considerare la persistenza attuale di un intreccio tra regimi di genere patriarcali tradizionali e post-patriarcali moderni, allontanandoci da piste di ricerca focalizzate su un'opposizione, spesso neppure troppo implicita, tra le forme di civilizzazione dei "nativi" e quelle dei *new comers*.

L'analisi della persistenza delle violenze contro le donne e nella vita intima spinge lo sguardo verso le diverse forme compresenti di egemonia maschile sulla protezione, contrastate dall'emergere del pluralismo delle interpretazioni della cura, praticamente sostenute dai conflitti delle donne per la cura di sé e per la "libera" circolazione del loro capitale erotico - generativo. Del resto l'etica della cura, considerata alla luce degli Studi Femministi, ha offerto indicazioni per un umanesimo volto alla liberazione delle persone che interroga le forme delle libertà di mercato (T. Pettersen, 2011; J. De São José, 2016).

La contestazione delle gerarchie tra protezione e *care*, iniziata dalla denuncia degli stupri nel matrimonio, della violenza domestica, e dalla ribellione alla svalorizzazione economica e sociale del lavoro familiare, ha contribuito a produrre due logiche del *care* post-patriarcale in parte divaricate. Le scelte sessuali e riproduttive si sono disobbligate da un'etica del dono legata alle norme familiari e al dominio maschile, mentre il *care* donativo delle attività della cura quotidiana si è democratizzato. L'autonomia femminile nel primo ambito e la riconciliazione dei tempi sociali nel secondo definiscono due paradigmi largamente condivisi, almeno nel discorso pubblico.

In questa prospettiva, scegliendo alcune esemplificazioni di tipologie, suggeriamo di decostruire il macro-campo della violenza tra partner nelle relazioni intime (*intimate partner violence*) che è privilegiato dalle ricerche. Ci pare che il costruito-ombrello di violenza intima, mentre descrive e sintetizza

le fenomenologie delle violenze, si faccia sfuggire l'intreccio e le tensioni tra le aspettative reciproche di cura e protezione che riguardano diversi tipi di contratto sociale, di genere.

Consideriamo tre aree di violenza nelle relazioni intime a partire da quelle maschili contro le donne, con un'eccezione appena accennata a un contesto di norme di omosocialità maschile (le istituzioni della disciplina religiosa dei giovani uomini). Proponiamo di distinguere le violenze nelle forme della famiglia da quelle nelle relazioni affettive e sessuali non familiarizzate, e accostiamo a esse alcuni tipi di relazioni di prossimità (I. Bartholini, 2013) a evidenza pubblica o anche istituzionale. Tutte e tre gli ambiti hanno in comune forme strutturate di asimmetria agite praticamente, mascherate da narrazioni che intrecciano decisioni personali autonome e libertà di scelta riconosciute, che si replicano dai livelli macro della società fino alle interazioni di vita quotidiana.

Per quel che riguarda la distinzione tra forme di famiglia e relazioni non familiarizzate, possiamo supporre che il capitale erotico-generativo delle donne circoli in questi contesti in maniera diversa, con regole d'accessibilità al corpo dell'altra/o almeno in parte differenti, rispetto agli stili della seduzione, alle pretese di fedeltà sessuale, alle decisioni sulle scelte di maternità e paternità.

Le relazioni di prossimità non sempre riguardano la vita intima e in esse non prevale sempre la violenza contro le donne agita da uomini. Tuttavia da alcuni di questi ambiti si sono moltiplicate le denunce delle donne anche associate e a livello internazionale.

La prossimità a evidenza pubblica può venire utile per leggere varie tipologie di violenza interpersonale, considerando i legami di dipendenza che riguardano la formazione o le domande di cura, e che espongono uno dei due soggetti a una vulnerabilità non simmetrica e a possibilità diseguali di influenzare la vita personale e intima dell'altro, per le differenze d'età, le differenze di capitale culturale, per i bisogni di salute, per la necessaria personalizzazione dell'apprendistato professionale (nel sacerdozio come nelle carriere artistiche o accademiche).

I tre ambiti presentano diversamente le tensioni tra protezione e *care*, e le competizioni inerenti alla crescita della valorizzazione del capitale erotico-generativo delle donne, con le disconnessioni relative, nella vita intima, tra forza dei legami, significato degli affetti, vita sessuale, scelte riproduttive.

Sono tutti contesti in cui si strutturano le asimmetrie dei rapporti di genere nella banalità della vita quotidiana e nelle attese istituzionalizzate o implicite di forme di protezione e di *care*. Essi implicano abitudini consolidate e stili delle relazioni dati per scontati, in cui si esprimono i significati che don-

ne e uomini danno ai loro contratti di genere, secondo accordi, regole, norme prevalentemente impliciti, ma – di fatto – condivisi da loro stessi e approvati dalle loro cerchie sociali. La rilevanza delle cerchie sociali nella naturalizzazione delle asimmetrie, e nella formazione e circolazione di narrazioni che le sostengono, le disconfermano o le mascherano, è poco considerata nell'analisi delle violenze maschili contro le donne.

Possiamo leggere le asimmetrie attraverso le forme concrete e discorsive di *deferenza* delle donne nei confronti degli uomini, che permangono anche all'interno delle tipologie familiari post-patriarcali. Segnali di deferenza in rapporti asimmetrici possono esser richiesti anche a chi riceve un servizio o una prestazione dovuta, nei contesti sanitari, educativi o di apprendistato, in cui chi governa una prestazione è anche professionalmente tenuto a specifiche etiche del prendersi cura.

Deferenza è un concetto complesso (E. Goffman, 1956; T. Hallett, 2007) che può riferirsi sia a rapporti simmetrici che asimmetrici. Distinguendo protezione e *care* come ambiti sessuati e socialmente gerarchizzati, “deferenza” è qui intesa come *set* di precedenze abituali che contrastano con i *frames* sociali di reciprocità e uguaglianza nelle relazioni intime. Oppure possiamo riferirci ad atteggiamenti appropriati, di subordinazione ritualizzata, richiesti nei rapporti in cui l'autorità, basata su competenze tecniche e su specializzazioni obiettivamente asimmetriche, dovrebbe offrire prestazioni efficaci nel quadro di un'etica professionale di *care* accogliente e donativo.

La deferenza che esprime subordinazione contrasta particolarmente con le narrazioni delle relazioni intime previste dai *gender regimes* liberali, in cui l'autonomia della vita affettiva e sessuale delle donne ha accumulato forme di capitale erotico che agiscono su molti liberi mercati, matrimoniali e non. All'inizio di una relazione in cui il corpo si mette in gioco è generalmente inteso che ci si dovrebbe comportare secondo un analogo paradigma di libertà personale, come se le aspettative di autenticità, spontaneità, le espressioni di desiderio e le dichiarazioni di scelta, esulassero dai contratti di genere abituali e codificati nelle rispettive cerchie sociali. Questa recente libertà reciproca espone particolarmente le donne a una competizione rischiosa e a volte oggettivamente violenta rispetto al potere del denaro e dello status sociale governati dagli uomini. Dobbiamo chiederci, considerando particolarmente l'iniziazione erotico - sessuale dei più giovani attraverso i *social media*, se i rischi di violenze di genere, che sono prevalenti contro le partner, non derivino anche da un'intesa condivisa tra ragazze e ragazzi relativa alla sospensione di modelli precedenti di scambio tra protezione (maschile) e *care* (femminile), ovvero tra la difesa dell'onorabilità delle donne assegnata agli uomini e la difesa della coincidenza tra sesso e amore assegnata alle donne. Il rischio,

allora, va considerato a livello dei significati culturali sottesi, nel corto circuito tra eguaglianza e libertà di sperimentarsi, vissute come principi degenerizzati di autonomia. Le modalità violente della circolazione d'immagini di vita intima delle ragazze, sfuggite al loro controllo e che rappresentano un tradimento del rapporto privatissimo tra pari e uguali, fanno intravedere l'illusione femminile di un superamento delle gerarchie *gender* ma anche la rilevanza per gli uomini di una reputazione che esibisce l'accessibilità al corpo delle donne.

Oggi, per quel che riguarda le relazioni intime non familiarizzate, le aspettative di libertà che le donne e gli uomini assegnano a se stessi costituiscono un agone di confronto, da cui provengono profondi segnali di trasformazione dei rispettivi posizionamenti relazionali, che vengono anche sottoposti alle sfide di dissonanze imprevedute nelle reciproche attese e a norme consuetudinarie che richiedono conformità verso le cerchie sociali in cui donne e uomini misurano la loro reputazione. Per gli uomini, nelle fenomenologie delle violenze contro le donne, la reputazione nelle cerchie sociali sembra rappresentarsi ancora come onorabilità e cioè difesa della propria identità su una scena pubblica ristretta, mentre per le donne la reputazione si rappresenta più spesso come racconto *ex post* dell'innocenza della vittima cui dà voce una cerchia più ristretta, amicale o familiare.

Infine, nelle relazioni di prossimità, va considerato il fattore dell'*affidamento* come disposizione necessaria e asimmetrica, richiesta nelle istituzioni formative (dalle scuole ai seminari, ai contesti di apprendistato delle corporazioni accademiche e professionali) e nei servizi di cura alle persone come in quelli per migranti e richiedenti asilo (sistema sanitario, servizi di medicina e di psicologia, istituzioni di "accoglienza" pubbliche o di privato sociale) che si basano su relazioni di stretta dipendenza anche emotiva tra educatori e discepoli e tra *caregivers* e *care receivers*. Per i *discepoli* è spesso presupposta un'identificazione idealtipica con coloro cui viene riconosciuto *ex officio* il ruolo di *maestro*. Quanto ai sistemi della moda e della produzione mediatica, essi possono venir considerati campi collocati trasversalmente alle tre aree qui considerate, in cui sono particolarmente visibili sia i processi di differenziazione per genere, età e colore della pelle che la valorizzazione dei capitali erotici delle donne e delle diverse minoranze, o dei gruppi costruiti come tali. Nelle situazioni di affidamento, la deferenza, per sostenersi, ha bisogno di cerchie sociali ben istituite, formalmente o di fatto, che naturalizzino le competenze individuali dei *maestri* e dei *caregivers* anche come carismi personali coincidenti con i poteri delle loro posizioni dominanti. Senza un coro definito, sulle precedenze e gli obblighi, riconosciuto da dominanti e dominati, la narrazione che legittima la deferenza subordinata non può mettersi in scena.

2. Protezione e cura tra sociabilità e gerarchie di potere

Al centro di questa riflessione stanno i rapporti tra protezione e cura (*care* nelle sue diverse dimensioni e accezioni) perché essi rappresentano aspetti fondamentali dei legami sociali vissuti, necessari sia sul versante della sociabilità nella riproduzione della vita quotidiana che su quello della legittimazione di competenze fondative nelle definizioni del potere e dell'autorità. Attraverso le dinamiche tra protezione e cura, e attraverso le forme che assumono la separazione, l'integrazione o l'intercambiabilità delle loro funzioni sociali e dei relativi *habitus* individuali, si riproducono sia le logiche del dominio che quelle delle libertà pubbliche e dell'autonomia delle persone.

A livello di senso comune ogni forma di *care* può venir pensata nelle sue funzioni protettive, e ogni forma di protezione può riguardare la cura dell'altra/o.

In quest'accezione si tratta delle due facce della presa in carico della vulnerabilità dell'altra/o in un'economia relazionale che prevedrebbe una sintesi naturale tra prestazioni di difesa esplicitamente riconosciute anche nella sfera pubblica, e prestazioni di dono che implicano attenzioni personalizzate di *care*, a favore di chi è più vulnerabile, e che sono lasciate alle scelte libere nella sfera privata e nella vita intima. La riflessione su come, oggi, nei diversi modelli di rapporti di genere, il dono si reisciva nelle relazioni sessuali, tra desiderio reciproco e autonomia individuale, forme di competizione e di dominio, implica approfondimenti che esulano dalle nostre note. Qui assumiamo una prospettiva dualista come esercizio analitico, con una cautela che tiene conto della critica femminista che ha svelato gli aspetti di dominio e d'illusione della complementarietà di genere tra protezione e cura, mettendo anche in luce la violenza simbolica e strutturale insita nelle gerarchie di valore che sovraordinano gli scambi delle economie monetarie rispetto a quelli delle economie del dono.

Il pensiero femminista ha elaborato diversi modelli di etica del *care*. Essi hanno proposto la sovversione delle gerarchie sociali di valore tra il prendersi gratuitamente cura e la protezione attraverso la disponibilità della forza e del denaro; allo stesso tempo si sono decostruite criticamente le trappole della cura in cui vengono naturalizzate e ascritte le donne anche nei moderni regimi di welfare.

Anche nel dibattito contemporaneo sul governo del mondo – si considerino le migrazioni globalizzate come le questioni della salvaguardia dell'ambiente – sono messe in gioco le precedenze e le gerarchie tra protezione/sicurezza e cura/accoglienza. Esse sono ripensate criticamente da coloro che perseguono la prevenzione delle emergenze umanitarie e planetarie considerando una diversa complementarietà tra protezione e cura. Analogamente, le

questioni relative a queste precedenze e gerarchie risultano cruciali per identificare i rischi di violenza nelle relazioni di genere considerate pacificate.

Rispetto all'analisi delle violenze maschili contro le donne, protezione e cura vengono qui considerate come forze separate, in competizione e in conflitto nel campo delle *performances* delle istituzioni, compresa "la famiglia", intesa come luogo concreto e simbolico, riconosciuto legalmente o almeno dalle cerchie sociali in cui si svolge la vita personale. Una parete sottile, ma di distinzione necessaria, separa le definizioni di prestazione e di *care*, come pure il concetto relazionale di vulnerabilità intersoggettiva rispetto a quello politico di violenza simbolica. Si tratta di distinzioni che aiutano a considerare le continuità e le discontinuità odierne nelle violenze maschili contro le donne.

Sul piano politico, dei rapporti di potere, dalla sfera pubblica alla vita intima, la protezione si riferisce a una storia di sovraordinazione di beni sociali qualificati e qualificanti – di accesso all'economia monetaria e all'uso legittimo della forza – la cui disponibilità, anche relativa, costituisce un capitale sociale per la definizione delle capacità di governo. L'egemonia maschile sulla protezione socialmente istituita domina ancora una piramide sociale *gender* riconoscibile, che, rafforzata in cerchie sociali non residuali, influenza i rapporti intimi e affettivi, e la qualità delle relazioni. La famiglia, nelle sue diverse configurazioni normative, anche se legalmente non normale, accresce, trasmette e fa circolare questo tipo di capitale gerarchico proiettandolo verso le future generazioni, pur attraverso le discontinuità e le frammentazioni.

La protezione si è fondata storicamente sulle capacità considerate funzionali per difendere, all'interno, gli status sociali consolidati, e per rafforzare, verso l'esterno, i propri mercati e i propri popoli rispetto ai vicini e ai competitori intesi come nemici potenziali. La logica delle alleanze pacifiche, matrimoniali e politiche, ha analoga radice, come ci ricorda Lévi-Strauss. Possiamo considerare, senza eccessive forzature, a partire dalle nostre evidenze quotidiane, come sulla guerra e sulle minacce di guerra, sulla sicurezza e sulle minacce alla "nostra" sicurezza, continuino a fondarsi le rappresentazioni della necessità dei vulnerabili di essere difesi dai non-vulnerabili, a casa e fuori: eroi, semidei, supereroi e *avengers* dispongono di armi e di super poteri. La distruzione del corpo del nemico e la dannazione della sua memoria restano gli obiettivi di ogni "guerra giusta" pur formalmente delimitata da convenzioni e istituzioni internazionali, ma anche da modelli di reputazione e regole d'onore.

Dal punto di vista dei modi d'istituirsi, la protezione difende dall'estra-neo cercando di utilizzare a proprio vantaggio la sua vulnerabilità, mentre la cura si occupa di proteggere la vulnerabilità del vicino prossimo, e anche del

nemico, attraverso il maneggiamento delicato e relazionale dei corpi e della vita.

Una narrazione paradigmatica attraverso cui leggere anche oggi il conflitto tra protezione e *care* resta quella del Buon Samaritano: usa il denaro per sostenere una relazione di cura ricercandone effetti positivi di recupero, rendendosi responsabile anche verso l'estraneo, potenzialmente nemico, che ha subito violenza. Oggi, al Buon Samaritano – come a ogni azione e organizzazione dell'umanitario – possiamo rivolgere domande analoghe a quelle che rivolgiamo alle azioni di trattamento riparativo che non ci sembrano adeguate a prevenire le violenze contro le donne.

Se l'azione riparativa non apre spazi di parola per coloro che subiscono l'offesa, la parola in difesa presa da altre/i come può riscattare dalla vittimizzazione? Il prendersi cura dei più vulnerabili e delle vittime può incontrare la loro *agency* su un piano di eguaglianza e reciprocità (P. Pasian, A. M. Toffanin, 2018)?

La distinzione tra protezione e cura non oppone competenze maschili e femminili, ma riguarda logiche d'azione istituite ancora particolarmente operanti attraverso una tacita riproduzione sociale del binarismo dei generi, che si mantiene in parte perché anche la cura detiene i suoi poteri, pur subordinati. Forse è la legittimazione subordinata e accessoria dei poteri di *care* che fa da barriera all'emergere di un discorso politico autorevole delle vittime, nelle loro differenze anche culturali, indebolendo le loro capacità di assunzione di responsabilità per sé anche rispetto alla storia che precede le violenze.

La cura si esprime attraverso la gratuità morale e con l'offerta di produrre una protezione amorevole che, idealmente, richiede dipendenza grata, riconoscenza e non vassallaggio, mentre la protezione richiede vassallaggio perché necessita in maniera peculiare di un'efficiente disciplina gerarchica di gruppo. La cura – fino alle legislazioni dei nuovi diritti di famiglia e alla sua istituzionalizzazione nelle professioni del welfare – non ha sviluppato poteri giuridicamente riproducibili ma potenze e autorità fondate su un agire consuetudinario ritenuto volontario e naturalmente competente.

Oggi, la cura, a livello delle relazioni private o dei sistemi a evidenza pubblica, con il suo orientamento gratuito al bene di qualcuno, volta com'è alla difesa del miglior interesse del più vulnerabile, incorporata nei codici di saperi professionali e anche nelle normative internazionali recepite ai diversi livelli delle biopolitiche, continua a istituirsi nell'ambiguità tra dono e richiesta di conformità sociale. A chi riceve la cura viene richiesto di interiorizzarne il significato morale, in un rapporto che implica dipendenza ma che trova difficoltà per il riconoscimento dell'interdipendenza e dell'uguaglianza dei diritti tra *caregivers* e *care receivers*. Infatti, attraverso le forme dell'accoglien-

za, dell'ascolto e dell'aiuto emerge sovente un'esortazione unidirezionale, dall'alto: "È per il tuo bene, fidati di me". La cura presenta l'*animus* della gratuità talvolta incorporato in un'attitudine pastorale, che richiede un di più di conversione culturale ai presupposti morali del *caregiver*. Pur presentandosi disarmata, la cura rischia di esercitare un potere pedagogico, accondiscendente verso chi governa le regole del gioco e rischioso per l'autonomia del *care receiver*.

Tuttavia, distinguendo potere e poteri, dominio e forme non innocenti di sottominazione, da quest'esercizio analiticamente dualista la cura emerge come ricca di competenze materiali e morali, valutabili nei loro significati non cancellabili di socialità e di produzione autonoma di valore economico. Nella famiglia il lavoro di cura gratuito, benevolo, si fonda sulla manipolazione dei corpi e sulle percezioni adeguate dei reciproci desideri. La cura accresce il capitale economico e sociale dei familiari e anche la loro reputazione esterna. Nel caso della divisione asimmetrica dei tempi sociali, molto pronunciata in Italia, la reputazione delle donne, come persone sociali, emerge in maniera rilevante dai compiti di *caregiver* anche per chi svolge mestieri e professioni retribuite. La combinazione tra appropriatezza delle prestazioni ed estetiche codificate della cura (del corpo e dei corpi, della casa, del cibo) si riflette anche sulla valutazione pubblica dei successi dei familiari.

Un ambito in cui gli uomini vengono apprezzati per la cura è quello che riguarda le trasformazioni recenti del potere paterno tradotto in relazioni di paternalità competente. Anche la presenza crescente degli uomini sulla scena dei nuovi stili d'alimentazione familiare può venir considerata dal punto di vista di una reputazione acquisita attraverso il *care*.

Occorre chiedersi se l'apprezzamento che le donne e gli uomini ricevono per le loro *performances* di *care* familiare riguardi per le prime la continuità nel conformarsi ad attese consolidate, mentre per i secondi indicherebbe il riconoscimento delle capacità di innovare i loro ruoli. In ogni caso possiamo ipotizzare che per queste vie si realizzino narrazioni differenti della riconciliazione tra lavoro per il mercato e *care* familiare che possono trasformare le polarizzazioni tra protezione e cura.

Pensiamo che il nostro approccio possa superare almeno in parte le analisi pregiudizialmente dualiste sul genere della violenza nelle relazioni familiari e intime, ma anche quelle sulla distinzione netta tra maschilità egemoni e post-patriarcali. Si tratta di considerare la coesistenza tra egemonie e libertà, tra dominio e autonomia, in cui la prevalenza di modelli di maschilità *machista* viene sfidata e allo stesso tempo si riproduce socialmente attraverso la violenza simbolica in cui opera anche il consenso delle donne (P. Bourdieu, 1998). Il concetto di consenso è ambiguo (quanto quello d'oppressione) e andrebbe tarato sui differenti modelli di relazione e di azione (S. Thapar-Björkert *et*

al., 2016). Le logiche d'azione e le pratiche sociali contraddicono spesso le rappresentazioni ideologico-culturali delle convinzioni consensuali e degli adattamenti ai discorsi dominanti. Neppure il consenso femminile alle forme di violenza simbolica, che si evince quando emerge la conformità a stereotipi di genere, può venir letto semplicisticamente come accettazione e interiorizzazione dell'oppressione. Posizioni culturali contro-egemoniche si formano e si diffondono nel dissenso molecolare e nelle negoziazioni di vita quotidiana. La ribellione di Franca Viola, nel 1965, non è stata improvvisa: covava nel corpo di una generazione di giovani siciliane come non sospettavano né il Nord industriale e neppure gli antropologi che definivano e discutevano allora il paradigma dell'unità culturale del Mediterraneo (D. D. Gilmore, 1987).

3. Illusioni necessarie, malintesi consapevoli e derive violente

Nella modernità post-patriarcale la struttura asimmetrica delle forme familiari deve restare implicita perché nelle relazioni intime, affettive, e nelle definizioni dei significati condivisi, la protezione e la cura sono intese discorsivamente come competenze e offerte di egual valore sociale, incorporate in obblighi volontari e attese di reciprocità paritarie.

Affinché la coppia originaria di oggi possa pensare nuovamente la propria esperienza familiare come “rifugio in un mondo senza cuore” occorre che, nelle proprie cerchie sociali, essa possa rappresentarsi come un'illusione realizzata ma ben fondata (P. Bourdieu, 1993) nella coincidenza tra felicità soggettiva e realizzazione sociale, che la distinguerebbe dalle famiglie degli ascendenti. Sul piano delle pratiche due regimi di verità devono trovare modo di combinarsi: quello in cui la protezione maschile ha qualche precedenza mentre la cura femminile vi si adatta negoziando i propri spazi decisionali, quello in cui l'accessibilità maschile al corpo della donna è limitato dalla sovranità della parola decisiva di lei rispetto al consenso ai rapporti sessuali e alla procreazione.

La declinazione di questi aspetti contiene malintesi consapevoli che configurano diverse tipologie di contratti di genere.

La logica della subordinazione femminile alla protezione maschile, in cui si rappresenta la normalità di una relazione pacifica, pare avere una ragione esplicita di scambio nell'offerta di *care* da parte delle donne configurata come un potere pastorale sottordinato. L'asimmetria viene allo stesso tempo ideologicamente negata e attivamente praticata; si configura perciò come violenza simbolica, ovvero come quella violenza invisibile, di grado zero (S. Žižek, 2008), che è incorporata nelle relazioni di genere socialmente normate e intese come forme pacifiche di convivenza. La violenza simbolica riguarda diversi aspetti che differenziano in maniera svantaggiosa un gruppo sociale

rispetto a un altro gruppo anche indipendentemente dalla volontà esplicita dei singoli individui del gruppo dominante (F. Bimbi, 2014).

Se guardiamo alla vita familiare nella sua configurazione di significati condivisi, troviamo un contratto di genere in cui l'esplicitazione dell'asimmetria tra protezione e cura è più o meno codificata, nelle pratiche, negli *habitus* e nelle ritualità quotidiane, ma non può raccontarsi come dominio. Tanto più la famiglia vuol rappresentarsi come democratica e paritaria tanto più le asimmetrie evidenti devono potersi giustificare con ragioni esterne, come se le disparità di reddito, le difficoltà di carriera delle donne, o la mancanza di servizi per l'infanzia dipendessero da fattori oggettivi e non anche dalla forza culturale della differenziazione di genere.

Il concetto di violenza simbolica permette di considerare i malintesi come possibili antecedenti delle derive di violenza maschile contro le donne. Essa si distingue dalla vulnerabilità, intesa come aspetto quasi-ontologico di rischio insito in ogni interazione più o meno vincolata e vincolante rispetto a una dipendenza volontariamente necessitata. Le violenze simboliche si basano sui significati culturali che legittimano aspetti di dominio in cui vengono definiti gruppi vulnerabili, segnati da qualche tipo di in-capacità e perciò assegnabili a forme naturalizzate e mascherate di subalternità politica. Si tratta della struttura ben nota di ogni dominio coloniale. La violenza simbolica riguarda la costruzione di gerarchie sociali reiterate anche nelle *performances* delle "libere" scelte individuali che rimandando a narrazioni almeno tacitamente condivise, messe in pratica anche da chi è dominato/subalterno e talvolta anche da chi intende difendere le "vittime" normalizzandole.

Nei contratti di genere post-patriarcali, e nelle forme moderne di famiglia, l'interpretazione dello scambio si fonda su una rappresentazione simmetrica di obblighi volontariamente assunti. Essi sono mantenuti dalla prospettiva di una continuità di attenzioni di dono che assumono forme di deferenza non subordinate, spontanee, pensabili come aperte all'infinito alla reciprocità. Questa rappresentazione complessa mostra un volto tendenzialmente dispotico non appena facciamo attenzione a come nelle famiglie considerate pacifiche si produca la deferenza femminile verso il tempo degli uomini, e verso i loro spazi personali, nelle precedenza date alla cura degli altri, adulti e autosufficienti, incorporate nel lavoro delle donne rispetto alla cura e al tempo per sé.

Le costellazioni delle giustificazioni dell'asimmetria tra protezione e *care* nel post-patriarcato sono piuttosto difficili da analizzare. Dovremmo considerare genealogie familiari, strutture biografiche, cerchie sociali e modelli ecologici per far luce sulle violenze maschili contro le donne che si trovano anche dove esse dispongono di risorse più abbondanti per proteggere se stesse e dominare i propri partner.

La ricerca femminista italiana non si spinge abbastanza a investigare le forme della violenza simbolica che, nelle famiglie pensate come pacifiche, potrebbero svelare condizioni di rischio di violenza contro le donne. Dovremmo tornare a riflettere sulla “famiglia che uccide” senza abbassare l’attenzione sui femminicidi. È una riflessione da fare anche considerando le differenti modalità e motivazioni dei femminicidi seguiti da suicidi o da tentati suicidi, che si rappresentano immediatamente su una scena pubblica, allargata a estranei che si fanno intimi, formando cori differenti, di cerchie sociali in collusione o in conflitto tra loro.

Anche dalle forme familiari non toccate dalle fenomenologie delle violenze contro le donne può emergere la rappresentazione di una protezione simbolicamente governante a far riferimento per l’identità maschile e per la sua reputazione pubblica. Si tratta di residui dell’antico paradigma dell’onore (C. Gius, P. Lalli, 2014)? Sulle rappresentazioni della reputazione e su sentimenti quali la vergogna va ripresa una riflessione per capire come, anche in positivo, essi riguardino sia gli uomini che le donne.

Quando nel governo democratico della famiglia si svela qualche malinteso, mettendo in crisi l’illusione realizzata di un equilibrio stabilizzato tra rappresentazioni della parità e consenso tacito sulle asimmetrie, le deferenze reciproche, gentili e donative, perdono di significato e possono venir intese come finzioni o sfide. Si esce dal gioco della reciprocità che richiede un’attenzione-tensione tesa a soddisfare le domande di protezione e di cura, spesso anche indulgente verso le richieste che si ritengono soggettivamente non del tutto ricevibili.

Chi è impegnata a sostenere una donna che vuole interrompere il circolo delle violenze può verificare come i due partner facciano tentativi per ritornare alle rappresentazioni di una situazione pacifica condivisa che, ormai delegittimata, non permette più alla donna di utilizzare la cura come principio di pacificazione efficace, mentre si scatena nel partner maschile l’idea dell’efficacia pacificatrice della sopraffazione violenta.

Dal punto di vista delle donne, come si scivola quasi inavvertitamente in una situazione di violenza? I racconti femminili contengono quasi sempre una narrazione dell’età dell’oro, su come “lui” appariva all’inizio o su come “lei” aveva trasformato con l’amore il cattivo carattere di lui. Gli slittamenti delle donne da contegni ritualizzati di compiacenza a forme di condiscendenza recalcitrante, e infine a una più chiara consapevolezza delle trappole celate nei malintesi, svelano le fragilità di un contratto di genere istituito da tempo. Quando viene meno anche la condiscendenza verso i privilegi che “lui” ritiene propri diritti, la situazione può farsi oggettivamente irrecuperabile e pericolosa, qualsiasi siano i segnali – sofferenti o rivendicati, espliciti o quasi inconsapevoli – delle affermazioni di autonomia di lei.

Per agire come famiglia libera dalle violenze nella vita quotidiana le rappresentazioni di reciprocità sono socialmente necessarie e devono mostrarsi attraverso rituali di rassicurazione vicendevole, per garantire anche l'*illusio* del desiderio che si rinnova, che comprende, per tutti e due, la ricerca della realizzazione di sé e della "felicità" a due e della famiglia. Tuttavia il riconoscimento è per ora maggiormente centrato sul ruolo protettivo per l'uomo e su quello di *care* per le donne. Si tratta di un ordine sociale rafforzato dalle cerchie sociali di ambedue che sfugge a ciò che, spesso, la coppia intendeva all'origine come intesa consensuale.

A quali condizioni le "normali" dinamiche delle famiglie di oggi possono trasformarsi in contesti di violenze maschili contro le donne? Essere consapevoli delle forme di subalternità in cui noi stesse siamo pacificamente intricate è forse altrettanto cruciale del riconoscimento di scivolare nella condizione di vittima.

Riconoscere le configurazioni del campo dei conflitti tra protezione e cura, con le loro ambiguità, come scenari ancora contemporanei di violenze contro le donne, senza darne un'interpretazione dualista, ha anche l'obiettivo di smascherare i "falsi amici", cioè le ipotesi che tendono a rappresentare le violenze maschili come socialmente residuali e a interpretarle, giustificarle – o curarle – sulla base di limitate argomentazioni di tipo psicologico o genetico.

Inoltre la nostra riflessione sfida una risorgente letteratura accademica che tende a interpretare e misurare le violenze nelle relazioni intime attraverso un paradigma di simmetria di potere tra donne e uomini, negando la molteplicità degli indicatori relativi al dominio maschile, che si esprime nelle pratiche discorsive delle maschilità egemoni, nell'esperienza delle relazioni e nelle strutture di socializzazione alla violenza legittima. Come è stato rilevato (J. Stubbs, 2015) a ciò hanno contribuito anche interpretazioni fuorvianti del costrutto di intersezionalità. La capacità indubbia delle donne di esercitare violenza anche contro gli uomini, e la vulnerabilità di ogni essere umano che si espone a una relazione (specialmente se intima), non sono utilizzabili come indicatori di simmetria di genere. Le violenze maschili contro le donne, tra cui emergono i femminicidi, costituiscono purtroppo evidenze di vita quotidiana che vanno considerate assieme ad altri aspetti della maggiore consuetudine degli uomini con l'uso della violenza, che si esprime nella maggior capacità di uccidersi a vicenda, in tutte le forme possibili dell'omicidio, legittimo o deviante. Il ricorso crescente alle armi da fuoco anche nei femminicidi familiari mette ulteriormente in luce come il loro possesso rafforzi l'esposizione maschile a commettere questo tipo di delitti.

Tuttavia quello che vogliamo sottolineare riguarda un aspetto più profondo della discussione sulla violenza. Il percorso per l'affermazione di un regime di verità sulle violenze maschili contro le donne, iniziato dapprima dai

movimenti femministi, ha portato alla costituzione di un corpus di narrazioni sociali, di discorsi di giustizia e di strumenti giuridici che ha come cardine la distinzione tra aggressore e aggredita sulla base della delegittimazione di ogni potere disciplinare degli uomini sul corpo delle donne. Attraverso la voce della sofferenza femminile non si è affermato tanto un sistema di difesa fondato sul riconoscimento della maggior vulnerabilità delle donne quanto la delegittimazione della protezione “armata” affidata agli uomini, che nella vita privata si fondava sull’uso legittimo dei mezzi di correzione a loro volta legittimato dalle gerarchie tra protezione e *care*.

Il regime di verità che riconosce il danno umano e sociale delle violenze degli uomini contro le donne si è costituito nel dibattito pubblico attorno a più dimensioni: il riconoscimento del significato politico dell’esercizio maschile del potere attraverso la violenza; la presa di distanza dalla violenza simbolica ovvero dagli elementi strutturali di differenziazione delle donne attivi anche dove non si esercitano violenze; l’autorevolezza delle pratiche esperienziali femministe nel dare ascolto e risposte alle violenze; la formazione di un discorso scientifico interpretativo sulle definizioni delle violenze; la specificazione di genere delle norme e dei reati che le sanzionano. È l’assieme di questi elementi che ha costituito un cambiamento nei modelli dominanti di *historicité* (A. Touraine, 1973). Non si nega la vulnerabilità di ogni persona e neppure le responsabilità delle donne nelle relazioni violente, ma, con l’inizio del riconoscimento delle tensioni nel campo del potere ancora maschile, si è reso possibile a donne e uomini di misurarsi con le sfide della reciprocità.

Senza questo passaggio storico le violenze contro le donne sarebbero restate confinate nel campo della criminalità e delle psicopatologie, e più opache le forme di diffusione della violenza sociale e di quella politica e militare. Non avremmo potuto nominare in maniera socialmente intellegibile gli stupri di guerra contro le donne né le violenze sessuali sugli uomini nemici, le violenze contro i minori e contro le persone che si prostituiscono; neppure avremmo potuto affrontare alcuni aspetti dei sistemi carcerari o, ancora, svelare le violenze nei seminari o prendere sul serio le violenze esercitate sulle persone dipendenti (pensiamo al numero crescente degli anziani non autosufficienti).

Tuttavia il regime di verità che mette sotto scrutinio gli uomini per le violenze contro le donne ha la forma di una rete e di un *patchwork* più che di un tessuto fitto e concluso e si declina in interpretazioni diverse delle definizioni del genere, dei generi e dei significati culturali incorporati nei rapporti di genere (P. Di Cori, 2012). Non si può supporre che le chiavi di volta di questo regime di verità plurale stiano principalmente nelle definizioni di principi normativi giuridici, nella specificazione dei reati e nei criteri per il “trattamento” delle vittime. Normative, legislazioni e protocolli, sono scelte

di *governance* e di disciplina dei corpi, che definiscono le biopolitiche mediando anche con i regimi di verità che tendono a riprodurre l'egemonia maschile. Dal punto di vista della giustizia femminista, che non si può neppure supporre ispirata a criteri ovunque omogenei, è l'arte di collegare le maglie della rete, o di comporre gli elementi del *patchwork*, con azioni intelligenti e riflessive che può far sperare in un disegno risolutivo.

4. Per uscire dai dualismi risolutivi. Conflitti interpretativi e narrazioni politiche

Occorre riconoscere qualche impasse. È trascorso ormai mezzo secolo dall'imposizione della parola femminile sul tema. Nelle società che si considerano post-patriarcali, il persistere delle violenze contro le donne, e le loro differenziazioni ben strutturate nell'economia e nelle forme della famiglia, continuano a sfidare il discorso tranquillizzante di una modernità compiuta e pacificata, nelle pratiche come nelle rappresentazioni sociali. Rispetto alla ricerca di Goffman (1979) sui *Gender Advertisements* analoghe indagini svolte in anni più recenti mettono in luce come gli stereotipi d'infantilizzazione e subordinazione delle donne si siano trasformati in una pervasiva sessualizzazione dell'offerta del corpo femminile che propone immagini ambigue, tra l'*agency* nel desiderio e la ritrosia tradizionale nell'attesa di essere scelta.

Le asimmetrie nel lavoro professionale e nella cura familiare mostrano come gli uomini abbiano a disposizione maggiori risorse per difendere la loro primazia nella protezione, pubblicamente evidente, mentre per le donne italiane e europee "native" persino la maternità è rappresentata come un dono di cui sono avarie. Quanto alla diffusione di coppie *dual earners-dual carers*, essa costituisce una rappresentazione ideale che non implica necessariamente un contratto di genere egualitario e risultati di parità (F. Bimbi, A. M. Toffanin, 2017). Parallelamente l'autonomia nella gestione del capitale erotico femminile risulta un campo aperto alle sfide dei patti relativi ai regimi della sessualità e delle disponibilità sessuali.

Nei contesti delle migrazioni globalizzate le differenze nella valorizzazione dei capitali erotici femminili riguardano le tensioni tra modelli di libertà femminili in conflitto con egemonie maschili, che si autodesignano come moderne o tradizionali: attraversano i corpi delle donne, che possono aver scelto con analoga consapevolezza i veli o le nudità, nei sistemi familiari come nelle relazioni non familiarizzate.

Spostando l'attenzione dalle interazioni di vita quotidiana agli scenari politico-sociali, osserviamo che le società a regimi di genere liberali e post-patriarcali producono al loro interno, nei confronti dei "non nativi" e dei cittadini di recente origine migrante, pratiche di egemonia dispotica che,

attraverso biopolitiche individualizzate, governano la stratificazione civica degli accessi alla cittadinanza e contribuiscono all'inferiorizzazione delle appartenenze culturali di gruppi da considerare arretrati e potenzialmente pericolosi, particolarmente nei confronti delle donne "native" (S. Razack, 2004). Inoltre la protezione difensiva contro gli estranei si rappresenta come uno degli aspetti della sollecita cura pastorale (M. Foucault, 1981)³ verso i cittadini "nativi". La postura autoritaria-pastorale dei governanti si autorappresenta positivamente distinguendo, tra i cittadini "nativi", quelli integrabili nella difesa dal nemico, i vulnerabili meritevoli di difesa, e i potenziali nemici interni. In quest'ultima categoria vengono compresi tutti quelli che contestano la valenza socialmente regressiva della rassicurazione dalle paure attraverso la segmentazione dell'accesso ai diritti. Dinamiche analoghe vengono esportate fuori dai confini nazionali, verso contesti considerati non-ancora-abbastanza-moderni. Esse sono esercitate anche attraverso azioni armate, affiancate da interventi umanitari, condotte in nome della difesa dei diritti umani universali e giustificate particolarmente in nome e nell'interesse dei "vulnerabili": donne, bambini, popolazioni civili, rappresentati genericamente come non-agenti.

L'iscrizione delle donne nell'area della vulnerabilità è una costruzione culturale che riporta alle politiche di tutela. Infatti può indicare una costitutiva accessibilità del corpo femminile alle aggressioni e assieme una scarsa capacità di autodeterminazione, due aspetti da considerarsi come forme di vittimizzazione secondaria. In questa direzione, in nome della vulnerabilità delle donne – in quanto vittime sempre potenziali da difendere – si stanno sviluppando anche politiche antiviolenza maggiormente orientate in senso securitario. Esse costituiscono un tassello delle ispirazioni legislative moralmente dirigiste rispetto alle scelte familiari, sessuali e affettive, ma indicano anche una cultura giuridica restia a diventare *gender sensitive* che si affianca a riflessioni scientifiche che danno nuovo vigore alla valutazione dei rischi di una "società senza padri". La nostalgia per una paternità governante che si vorrebbe reinvestita di autorità e poteri pubblicamente sanciti sollecita il ritorno della maternità all'etica del dono obbligato, che le "nostre" donne avrebbero perso condannando il mondo più ricco a una crisi demografica che lo rende vulnerabile.

In questo scenario, anche in Europa e in Italia, il dibattito pubblico ripropone l'antica distinzione coloniale tra "*the West and the Rest*". Nel dibattito, i difensori dei diritti umani e di genere (gli "universalisti") tendono a negare

³ "If the state is the political form of a centralised and centralising power, let us call pastorship the individualising power" (M. Foucault, 1981, 227, cfr. *Bibliografia*).

la rilevanza di una declinazione culturale dei diritti fondamentali che tuttavia si espande anche come pluralismo legale (V. Petralia, 2013; V. Breda, 2015). Al contrario, i “sovranisti” pretendono la continuità e omogeneità storico-culturale di qualche “noi” originario localizzato: europeo, cristiano, occidentale, maschile, bianco. Il discorso sovranista, che si qualifica sempre di più come suprematista anche verso l’interno, sembra prevalere forse perché, nel campo dei diritti universali, si è preteso che le forme e i tempi di affermazione di un regime di genere post-patriacale fossero standardizzabili e sincronizzabili, e che il nostro universalismo imponga di non riconoscere le differenze che ci inquietano. Eppure Judith Butler (2008) ormai diversi anni fa, aveva aperto polemicamente un dibattito sull’esibizione dei “nostri” diritti sessuali come forma di tortura nella valutazione dell’affidabilità di nuovi possibili cittadini.

Con l’affermarsi dei sovranismi-suprematisti il corpo della donna (al singolare) è tornato a rappresentare in maniera evidente una posta in gioco rilevante per la ridefinizione dei confini morali del pluralismo culturale interno alle democrazie liberali, di principio garantito in senso progressivo dalle Costituzioni e dalle Carte Europee e internazionali.

Anche in Europa gli orientamenti verso modelli tra loro opposti di società e di storicità, che animano le controversie di origine endogena attorno al corpo della donna, mettono in luce il persistere delle lotte per l’egemonia tra forme diverse di transizione dal patriarcato piuttosto che l’affermarsi progressivo di società oramai post-patriarcali, *gender oriented* e dei diritti umani di genere. Questo contesto rende più difficili anche gli incontri transculturali. A questo proposito Anne Phillips (2018) è tra le studiose femministe che si chiede da tempo se possiamo considerare l’eguaglianza di genere (da sola) come il principio centrale della modernità.

Le discussioni attorno alle declinazioni al femminile della lingua, alla natalità, alla riproduzione medicalmente assistita, all’aborto volontario, alla maternità surrogata, alla prostituzione e alla tratta, alla cittadinanza dei figli di migranti, all’affidamento dei figli e alle adozioni, ai matrimoni tra persone dello stesso sesso, come quelle sui veli, sui matrimoni combinati, sui delitti così detti d’onore (F. Bimbi, 2015), sulla poligamia o sulle modificazioni genitali femminili (M. Fusaschi, G. Cavatorta, 2018), rimandano a due tipi di conflitti: uno riguarda l’opposizione tra le visioni dell’autodeterminazione delle donne e quelle del binarismo sessuale e della complementarietà naturale-sociale tra due sessi, l’altro la demarcazione, costruita sul corpo femminile, tra culture “civilizzate” ipotizzate come omogenee dal punto di vista dei diritti umani e di genere, e culture “non-ancora-civilizzate”, cui ci si riferisce avendo in mente soprattutto stereotipi generalizzanti sull’Islam che è in mezzo a “noi”.

Analizzando i temi in discussione, possiamo renderci conto che si tratta in buona parte del risorgere di conflitti endogeni, basati sulla polarizzazione etica tra interpretazioni del pluralismo politico nelle democrazie occidentali, che, enfatizzando i pericoli culturali rappresentati da nemici esterni, tentano di imporre l'antico gioco dei dualismi risolutivi.

Ciò avviene anche nel dibattito europeo sugli scenari demografici che ha preso una direzione sessista e razzista, tacitando chi non condivide la riduzione ai "nostri" interessi dei problemi sociali ed economici legati alla denatalità. Dovremmo fare attenzione al diffondersi di espressioni quali "popoli che non fanno figli", che in realtà indica Stati e Paesi ricchi che subirebbero i comportamenti irresponsabili delle donne native, *de souche*, mentre sarebbero assediati dalle più numerose generazioni di giovani africani o latino-americani, o invasi da madri prolifiche e da minori non accompagnati.

Inoltre anche i diversi femminismi e le opzioni delle politiche antiviolenza propongono interpretazioni in conflitto tra loro sui matrimoni combinati, sui delitti così detti d'onore, sui veli e sul pluralismo legale che apre alle regole consuetudinarie.

Max Weber ha individuato nel politeismo dei valori un esito cruciale del disincantamento del mondo che ci invita ancora oggi ad affrontare la convivenza conflittuale tra diversi regimi di verità (B. B. Koshul, 2005), anche tra quelli che dividono i femminismi. Di questi sono un esempio i dibattiti sul rapporto tra libertà femminile e violenza-egemonia maschile sulla prostituzione. Un caso che coinvolge la stessa definizione delle differenze di genere e tra i generi riguarda i conflitti nel femminismo e con le culture *queer* sui significati della maternità e della paternità. Qui si dibattono visioni divergenti sull'intercambiabilità delle esperienze femminili e maschili di filiazione e sulla diversità del significato simbolico del corpo materno, con reciproche di accuse di violenza. A questo proposito specialmente il lavoro di Martha Fineman (M. Fineman Albertson *et al.*, 2009) ci invita a riflettere sugli "incontri intimi e le scomode conversazioni" tra il femminismo e la teoria legale *queer*.

Come si negoziano i valori non negoziabili? La domanda è mal posta se ci riferiamo alle disposizioni culturali all'azione abituale, che tendono a mantenere i propri significati ma anche a negoziarsi continuamente nelle pratiche sociali. Tuttavia è una domanda ricorrente se pensiamo alle sfide che i paradigmi societali egemoni possono subire, con esiti diversi. In ogni caso ad essa, oggi, gli "universalisti" non sembrano offrire risposte adeguate. Avendo abbandonato (anche se non abbastanza) la risposta "soltanto in Occidente", dobbiamo far tesoro di come si può intendere il politeismo dei valori, superando, con politiche adeguate di riconoscimento delle differenze, i timori di incorrere nel relativismo morale o nell'essenzialismo del binarismo sessuale.

Considerando il contributo del femminismo ai processi di disincantamento di un mondo ordinato al maschile, possiamo pensare che un'etica pluralista debba sospettare prima di tutto dei suoi stessi valori e principi. Si tratta di un punto di partenza non facile, per chi vuole esercitare la reciprocità nella conversazione con l'altra/o ma anche difendere l'affermazione di regimi di verità orientati dalle culture di genere che sono diventate socialmente competitive da poco più di mezzo secolo. L'affermazione del corpo della donna come luogo della sua sovranità l'ha costituita come soggetto morale e politico plurale. L'arretramento da questo terreno significherebbe riportare "la donna" alla minorità anche perché la sovranità, affermata per "noi", implica l'estensione dello stesso principio anche ai corpi delle "altre" qualsiasi siano le loro differenti determinazioni. Tuttavia, in molti casi, le donne che hanno subito violenza si sono trovate nelle condizioni di non avere risorse, possibilità, capacità per determinarsi. Su quest'aspetto le politiche di sicurezza tese a difendere le vittime prevalentemente con l'inasprimento della legislazione penale hanno messo in difficoltà il dibattito femminista. A livello Europeo e internazionale è prevalsa la voce delle posizioni femministe favorevoli a cancellare il principio di autodeterminazione rispetto alla decisione o meno della vittima di rivolgersi all'autorità e denunciare l'aggressore. In questo caso le reti e le operatrici dei Centri antiviolenza rischiano di addossarsi la funzione di supplire politicamente all'autodeterminazione di altre donne. Sotto l'egida degli standard dei diritti umani di genere la vittima deve sospendere un aspetto cruciale della sovranità sul proprio corpo mentre chi ne assume politicamente la difesa mette in atto un modello protettivo-pastorale di *care* che, dando peso alla vulnerabilità piuttosto che all'autonomia della presa di coscienza, può trovarsi a limitare a priori la capacità di cittadinanza delle vittime. La marginalizzazione di un discorso politico femminista che si sottrae alla pressione per l'inasprimento delle pene pare andare di pari passo, da una parte, con una maggior specializzazione professionale, *gender neutral*, delle esperte della cura, dall'altra con la riduzione della *voice* delle vittime ai racconti delle loro sofferenze. Come se, nell'uscita dalla violenza, molte donne restassero impigliate nelle rappresentazioni di sé come soggetti vulnerabili, vittime e sopravvissute.

Si tratta anche di effetti del debole collegamento tra le politiche delle donne contro le violenze di genere e gli altri *issues* che sfidano l'autodeterminazione femminile, ma anche di una scarsa integrazione tra le riflessioni sulle fenomenologie delle violenze e quelle sulle derive e i malintesi tra *care* e protezione nei rapporti di genere rappresentati come normalmente pacifici.

Le politiche di contrasto delle violenze maschili identificano praticamente il corpo sessuato della storia sociale delle donne come luogo biosociale delle definizioni di cittadinanza, libertà individuale e autonomia morale dei

soggetti di qualsiasi genere. Il corpo femminile, inteso come *living bodily experience* storicamente e socialmente contestualizzato nelle differenze, resta concreta metafora del conflitto tra attitudini di protezione dominatrice e cura rispettosa della soggettività morale delle persone. Chi è definito come vulnerabile può farsi soggetto di liberazione se viene meno la sua categorizzazione sociale nella vulnerabilità. È un passo obbligato per contribuire a estendere il riconoscimento collettivo delle nostre responsabilità nei confronti della sofferenza altrui (F. Boas, 1911-1938).

Una prospettiva di superamento dei dualismi risolutivi non è irenica ma deve affrontare le ragioni che mantengono il segno di un'egemonia maschile sulla protezione dominatrice anche nella nostra epoca, nonostante i cambiamenti degli stili della maschilità (E. Ruspini *et al.*, 2011). Le guerre, che restano costitutivamente maschili, ne sono il simbolo. Le immagini dell'estetica della guerra invadono anche *en travesti* la vita quotidiana dei giovani maschi, affascinando le ragazze. L'erotizzazione della virilità guerriera, e quella dei *gender display* femminili, possono venire intese come due forme convergenti, attraverso le stilizzazioni dei corpi, dell'erotizzazione capitalistica dello sguardo sulle merci che dobbiamo acquistare e far circolare. In questo *frame* si può riconoscere tutta l'ambiguità della libertà delle *performances* di genere.

Tuttavia, possiamo osservare come, per contrastare anche simbolicamente le guerre in difesa dei "nostri" diritti e le azioni politiche contro gli stranieri e gli estranei, si combinino tra loro competenze contro-egemoniche di donne e uomini, per la protezione disarmata e per un *care* non autoritario, producendo pratiche di cittadinanza inclusiva, localizzate nei mari come sotto i bombardamenti. In esse si riflettono prospettive non neo-coloniali di etiche universaliste, in conflitto con le politiche e le culture di protezione etnocentrica (A. Kronsell, E. Svedberg, 2011; A. Pratesi, 2016).

5. Genealogia di un discorso azzardato. Logiche di protezione pastorale nelle postdemocrazie

L'analisi delle tensioni tra protezione e *care* è qui ripresa da un articolo seminale di Marion Iris Young (2003) su "Signs" che conviene rileggere riferendolo al contesto europeo e italiano: riguarda "*the logic of masculinist protection*" che ha configurato il "*security state*" statunitense dopo l'11 settembre.

Il testo illumina il successo della retorica odierna dei leader politici europei – non solo di coloro che si richiamano esplicitamente alla destra o all'estrema destra – che "mobilizzano la paura per presentarsi come protettori" (*ivi*, 3) per mettere in condizione di dipendenza i cittadini, che diventano "popolo", infantilizzato attraverso la paura del nemico esterno/estraneo e indotto al consenso nei confronti della guerra e dell'implementazione della

misure interne di sorveglianza e detentive. Chi protegge lo farebbe per il nostro bene, e, dunque, a lui deleghiamo le decisioni per la difesa del nostro diritto al benessere e le forme dell'esercizio e dei limiti della nostra libertà. In questa dinamica s'integrano protezione autoritaria e *care* pastorale, che mascherano l'irrigidirsi delle strutture di potere con discorsi sulle virtù combinate di forza e d'amore.

Secondo Young questa logica configura la protezione dei governanti mimando, nella sfera pubblica, una disposizione benevola assegnata tradizionalmente agli uomini nei confronti della famiglia, idealmente superata ma non del tutto concretamente sparita dalla vita moderna. Qualunque sia la forma della famiglia, istituzionalizzata o semplicemente consensuale, la protezione così definita comporta amore, sacrificio di sé, assunzione di responsabilità, coraggio, e mette in condizione di dipendenza e obbedienza le donne e i bambini.

Masculine protection is needed to make a home a haven. (...) In return for male protection, the woman concedes critical distance from decision-making autonomy (ivi, 4).

La riflessione di Young permette di identificare un contratto di genere definito dallo scambio tra protezione e cura, in cui la protezione assume la responsabilità del benessere dell'altro in una logica di gerarchia consensuale tra chi protegge e chi viene protetto, in modo da limitare la *voice* e le opportunità di decisione di chi riceve la cura, che si trova definito socialmente come incapace o meno capace di autonomia. Si tratta di un approccio interessante per leggere le violenze contro le donne anche pensando ai malintesi e alle derive dei contratti di genere definiti come paritari: evita una visione essentialista sia delle propensioni degli uomini verso il dominio possessivo che delle attitudini delle donne verso una relazionalità pacifica, mentre sta in guardia rispetto a una visione semplificata della reciproca vulnerabilità.

Quest'approccio inserisce uno sguardo femminista nei dibattiti sulla postdemocrazia. Infatti, la connessione tra la crisi del neo-liberismo e il rafforzarsi dell'autoritarismo politico (C. Crouch, 2011) si coniuga con tendenze politiche che propongono una famiglia post-egualitaria e post-complementare, rimettendo in discussione la sovranità delle donne sul loro corpo.

La valorizzazione di una maschilità forte, e veloce nell'uso della forza, per la protezione dell'interesse del "nostro" popolo e dell'ordine necessario, ma "dolce" nei profili emotivi della vita privata e quotidiana, è un'immagine diffusa nei media, che in Italia non manca d'icone politiche. Il consenso anche femminile, che almeno in termini elettorali attraversa tutta l'Europa, riguarda prospettive politiche che promettono protezione contro gli estranei

culturali e i nemici che bussano alle porte. Vi si affiancano le proposte di riaffermazione di una famiglia fondata su una coppia eterosessuale naturalmente complementare, che viene rappresentata come paritaria per alcuni diritti ma gerarchica sul piano simbolico. Quest'approccio è fatto proprio anche da donne leader di partiti politici che non smentiscono l'impegno verso le pari opportunità nelle carriere politiche e professionali. Inoltre ministre e parlamentari si sono fatte promotrici di leggi e di servizi per la sicurezza e la difesa delle donne, interpretate come soggetti vulnerabili.

L'accento sulla vulnerabilità femminile è diffuso anche nelle politiche antiviolenza, mentre la discussione critica sulle sue implicazioni antidemocratiche e antifemministe è maggiormente presente nel dibattito europeo e internazionale piuttosto che in quello italiano. La dimensione epidemica del successo delle retoriche securitarie anche in tema di violenze maschili contro le donne ci spinge a riflettere sulla disattenzione del femminismo *mainstreaming* nei confronti del femminismo post-coloniale. Le voci più attente alle esperienze delle e dei migranti respingono quelle convergenze tra politiche migratorie e politiche antiviolenza che sono condiscendenti verso la distinzione tra la "nostra" modernità post-patriarcale e le "culture arretrate". Nel dibattito internazionale giuriste originarie da Paesi non occidentali, o coloro che fanno riferimento alla *Critical Race Theory* (K. W. Crenshaw, 2011), hanno messo in luce gli aspetti della "tragedia della retorica della vittimizzazione" (R. Kapur, 2002), diffusa attraverso rappresentazioni che generalizzano l'interiorizzazione del consenso al patriarcato da parte delle donne di gruppi minoritari o di migranti. È stato rilevato, in indagini specifiche, che in alcuni *shelters*, in nome di approcci astratti ai diritti umani di genere o a definizioni del corretto comportamento femminista, le organizzatrici tendevano ad assumere un approccio di *care* pastorale autoritario verso donne non-bianche vittime di violenze che continuavano a difendere le loro "arretrate" appartenenze culturali (K. W. Crenshaw, 1991).

Come concludere? Rispetto alle vittime delle violenze maschili dobbiamo proporci di tener accuratamente conto di come si definisce il rapporto tra denuncia, testimonianza e *voice* perché le "loro" *parole*, accolte talvolta come narrazioni drammatiche e dolenti, non dispongono ancora di spazio politico adeguato per influire sul dibattito pubblico.

Per mettere in discussione i limiti delle nostre scelte di *care*, e le nostre capacità di rappresentare protettivamente, quando occorre, la voce di chi viene etichettata come costitutivamente vulnerabile, occorre cercare di tradurre, anche nelle pratiche antiviolenza, l'originale domanda pessimistica posta da Spivak (1988), "*Can the subaltern speak?*" in una prospettiva più dinamica che ci interpella maggiormente: "*Can the subaltern be heard?*" (J. Maggio, 2007).

Riferimenti bibliografici

- BARTHOLINI Ignazia, a cura di (2013), *Violenza di prossimità. La vittima, il carnefice e il "grande occhio"*, Franco Angeli, Milano.
- BIMBI Franca (2014), *Symbolic Violence: Reshaping Post-patriarchal Discourses on Gender*, in SEGAL Marcia Texler, DEMOS Vasilikie, a cura di, *Gendered Perspectives on Conflict and Violence: Part B. Advances in Gender Research*, Volume 8B, Emerald Group, Bingley (UK), pp. 275-301.
- BIMBI Franca (2015), *Onore-e-vergogna. Il ritorno di un paradigma mediterraneo nel dibattito europeo*, in BARTHOLINI Ignazia, a cura di, *Percorsi mediterranei. Violenza di genere. Voci, analisi, uscite*, Guerini, Milano, pp. 27-43.
- BIMBI Franca, TOFFANIN Angela Maria (2017), *La conciliazione tra lavori e «care» nella crisi europea. Prospettive in viaggio tra passato e presente*, in "Autonomie locali e servizi sociali, Quadrimestrale di studi e ricerche sul welfare", 3, pp. 549-80.
- BOAS Franz (1911-1938), *The Mind of Primitive Man* (trad. it. *L'uomo primitivo*, Laterza, Roma-Bari 1995).
- BOURDIEU Pierre (1993), *À propos de la famille comme catégorie réalisée*, in "Actes de la Recherche en sciences sociales", 100, pp. 32-6.
- BOURDIEU Pierre (1998), *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano.
- BREDA Vito (2015), *Shari'a Law in Catholic Italy: A Non-agnostic Model of Accommodation*, in POSSAMAI Adam, RICHARDSON T. James, TURNER S. Bryan, a cura di, *The Sociology of Shari'a: Case Studies from around the World*, Springer, New York, pp. 119-37.
- BUTLER Judith (2008), *Sexual Politics, Torture, and Secular Time*, in "The British Journal of Sociology", 1, 59, pp. 1-23.
- CRENSHAW W. Kimberlé (1991), *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Colour*, in "Stanford Law Review", 43, 6, pp. 1241-99.
- CRENSHAW W. Kimberlé (2011), *Twenty Years of Critical Race Theory: Looking Back to Move Forward*, in "Connecticut Law Review", 43, 5, pp. 1253-352.
- CROUCH Colin (2011), *The Strange Non-Death of Neoliberalism*, Polity Press, Cambridge.
- DE SÃO J. JOSÉ (2016), *What Are We Talking about When We Talk about Care? A Conceptual Review of the Literature*, in "Sociologia, Problemas e Práticas", 81, pp. 57-74.
- DI CORI Paola (2012), *Asincronie del femminismo, Scritti 1986-2011*, ETS, Pisa.
- FINEMAN A. Martha, JACKSON E. Jack, ROMERO P. Adam (2009), *Feminist and Queer Legal Theory. Intimate Encounters, Uncomfortable Conversations*, Ashgate, Farnham.
- FOUCAULT Michel (1981), *Omnes et Singulatim: Toward a Criticism of "Political Reason"*, in MCMURRIN Sterling, a cura di, *The Tanner Lectures on Human Values*, Delivered at Stanford University October 10 and 16, 1979, University of Utah Press, Salt Lake City, pp. 225-54.
- FUSASCHI Michela, CAVATORTA Giovanna, a cura di, (2018), *FMG/C – From Medicine to Critical Anthropology*, Meti Edizioni, Torino.

- GILMORE D. David, a cura di (1987), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, in "American Anthropological Association", Special Publication 22.
- GIUS Chiara, LALLI Pina (2014), "I Loved Her So Much, but I Killed Her". *Romantic Love as a Representational Frame for Intimate Partner Femicide in Three Italian Newspapers*, in "ESSACHESS. Journal for Communication Studies", 7, 2, pp. 53-75.
- GOFFMAN Erving (1956), *The Nature of Deference and Demeanor*, in "American Anthropologist", 58, pp. 473-502.
- GOFFMAN Erving (1979), *Gender Advertisements*, Harper & Row, New York.
- HAKIM Catherine (2011), *Erotic Capital: The Power of Attraction in the Boardroom and in Bedroom*, Basic Books, New York.
- HALL Stuart (1986-2005), *The Problem of Ideology. Marxism without Guarantees*, in MORLEY David, KUANG-HSING Chen, a cura di, *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, Taylor & Francis, e-Library, pp. 24-45.
- HALLET Tim (2007), *Between Deference and Distinction: Interaction Ritual through Symbolic Power in an Educational Institution*, in "Social Psychology Quarterly", 70, 2, pp. 148-71.
- HEARN Jeff (2014), *Why Domestic Violence is a Central Issue for Sociology and Social Theory: Tensions, Paradoxes, and Implications*, in "Gender, rovine privilegii, vyzkum [Gender, Equal Opportunities, Research]", 15, 1, pp. 16-28.
- HEARN Jeff, NOVIKOVA Irina et al. (2012), *Studying Men's Violences: Some Key Methodological Principles in Developing a European Research Framework*, in "Masculinities and Social Change", 2, 1, pp. 82-115.
- KAPUR Ratna (2002), *The Tragedy of Victimization Rhetoric: Resurrecting the Native Subject in International/Post-Colonial Feminist Legal Politics*, in "Harvard Human Rights Law Journal", 15, pp. 1-32.
- KOSHUL Basit Bilal (2005), *The Postmodern Significance of Max Weber Legacy. Disenchanting Disenchantment*, Palgrave Macmillan, New York.
- KRONSELL Annica, SVEDBERG Erika, a cura di (2011), *Making Gender, Making War: Violence, Military and Peacekeeping Practices*, Routledge Advances in Feminist Studies and Intersectionality, Routledge, New York.
- MAGGIO Jay (2007), "Can the Subaltern Be Heard ?": *Political Theory, Translation, Representation, and Gayatri Chakravorty Spivak*, in "Alternatives: Global, Local, Political", 32, 4, pp. 419-43.
- PASIAN Pamela, TOFFANIN Angela Maria (2018), *Richiedenti asilo e rifugiate nello Sprar. Contraddizioni nel sistema d'accoglienza*, in "Mondi Migranti", 1, pp. 127-45.
- PETRALIA Valentina (2013), *Ricongiungimento familiare e matrimonio poligamico. Il riconoscimento di valori giuridici stranieri e la tutela delle posizioni deboli*, in "I Quaderni Europei. Scienze Giuridiche", Università di Catania, Online Working Paper 49, pp. 3-21.
- PETTERSEN Tove (2011), *The Ethics of Care. Normative Structures and Empirical Implications*, in "Health Care Analysis", 19, 1, pp. 51-64.
- PHILLIPS Anne (2018), *Gender Equality: Core Principle of Modern Society?*, in "Journal of the British Academy", 6, pp. 169-85.
- PRATESI Alessandro (2016), *Cittadinanza e inclusione sociale tra emozioni e pratiche di cura. Il caso dei rifugiati e dei richiedenti asilo in Europa*, in "Etica & Politica/Ethics & Politics", XVIII, 3, pp. 363-79.

- RAZACK H. Sherene (2004), *Imperilled Muslim Women, Dangerous Muslim Men and Civilised Europeans: Legal and Social Responses to Forced Marriages*, in "Feminist Legal Studies", 12, pp. 129-74.
- RUSPINI Elisabetta *et al.* (2011), *Men and Masculinities around the World. Transforming Men's Practices*, Palgrave Macmillan, New York.
- SPIVAK C. Gayatri (1988), *Can the Subaltern Speak?*, in NELSON Cary, GROSSBERG Lawrence, a cura di, *Marxism and Interpretation of Culture*, Macmillan, London, pp. 271-313.
- STUBBS Julie (2015), *Gendered Violence, Intersectionalities and Resisting Gender Neutrality*, in "Oñati Socio-legal Series", 5, 6, pp. 1433-51.
- THAPAR-BJÖRKERT Suruchi, SAMELIUS Lotta, SANGHERA Gurchathen (2016), *Exploring Symbolic Violence in the Everyday: Misrecognition, Condescension, Consent and Complicity*, in "Feminist Review", 112, 1, pp. 144-62.
- TOFFANIN Angela Maria (2014), *Tra innamoramenti e dis-illusioni. L'esperienza amorosa in storie di violenza e migrazione*, in "Rassegna Italiana di Sociologia", LV4, pp. 735-60.
- TOURAINE Alain (1973), *La production de la société*, Seuil, Paris.
- YOUNG Marion Iris (2003), *The Logic of Masculinist Protection: Reflections on the Current Security State*, in "Signs", 29, 1, pp. 1-25.
- ŽIŽEK Slavoj (2008), *Violence: Six Sideways Reflections*, Sage, London.