

INES TESTONI*

L'abiezione di Desdemona. Omnicrazia e spaccio della natura trionfante

Introduzione

L'*Otello* di Shakespeare rintraccia uno dei tratti più profondi della tragedia da cui l'Occidente si emancipa attraverso la storia. Il *moro*, ossia l'abietto che la società dei bianchi non vuole riconoscere perché considerato troppo vicino a tutto ciò da cui la loro civiltà si distanzia, uccide per impeto d'amore la sposa innocente e ignara di esser vittima di una congiura. "Dis-demonia" è infatti sinonimo di dis-grazia e indica l'essere in contrasto con il proprio "daimon". L'importanza dell'opera non sta tanto nella complessità dei personaggi, quanto piuttosto nella ripresa della narrazione tragica e della sua portata simbolica nel mostrare come quell'ignoranza predetermini il drammatico destino di entrambi i protagonisti. Ne *Il giogo – Alle origini della ragione: Eschilo*, Severino stabilisce che la tragedia è lo spazio in cui la presa di coscienza del dolore è l'inizio del rimedio. In questo caso, Shakespeare riprende il "conosci te stesso" con cui l'Occidente avvia il percorso di redenzione dalla condizione tragica in direzione dell'eudaimonia, ovvero verso l'individuazione di chi è in accordo con sé e negozia la propria condizione con la società. Questa è la vicenda umana che nasce in Grecia, con la presa di coscienza delle istanze della $\psi\chi\eta$ (psiché), la quale si svincola dall'impero della $\zeta\omega\eta$ (zoé), attraverso la $\tau\epsilon\chi\nu\eta$ (téchne). Questa la cifra del messaggio di Shakespeare, quando, forse sotto l'influenza di Giordano Bruno, descrive il dramma di *Otello* come la vicenda di chi rinuncia a voler prendere coscienza dei propri vissuti e della propria condizione, divenendo così facile preda dell'inganno (Ricci, 2000). L'opera va in scena quattro anni dopo il sacrificio in Campo de' Fiori del Nolano, il quale vent'anni prima, proprio durante il soggiorno inglese, si era dedicato alla questione etica, nello *Spaccio de la bestia trionfante*, opera

* Professoressa presso l'Università degli Studi di Padova, dove dirige il Master in "Death Studies & End of Life".

che in veste allegorica attribuisce all'iperuranio la bestialità da cui la ragione umana è chiamata a liberarsi. In linea con il pensiero greco, la sua morale indicava la necessità di emendare il cielo dalle nefandezze che lo corrompono, tanto che, come già aveva fatto Socrate, era per lui preferibile non abiurare, pur di sopravvivere in una società incapace di accogliere il suo pensiero su ciò che è da sapere e ciò che è da confutare.

In questo articolo lasciamo sullo sfondo tale mastodontico scenario, per perseguire finalità molto più umili ma anche simili, riprendendo l'idea di una "bestialità da emendare" relativamente al processo di "epistemizzazione" con cui si trattano oggi alcune questioni relative a ciò che è ritenuto essere "naturale". Deriviamo tale neologismo dal tratto in cui Severino (1979, 1982) definisce gli "immutabili" come i principi assoluti con cui l'*epistéme* ha organizzato lungo il corso del pensiero tradizionale il proprio apparato di spiegazione del mondo, per riferirci a operazioni di assolutizzazione o essenzializzazione di ciò che viene definito come "naturale", al fine di rintracciare come siffatta operazione culturale costituisca la matrice fondamentale della discriminazione da cui deriva la violenza di genere e in particolare quella esercitata dall'uomo contro la donna. Se per Giordano Bruno tutta la natura è già totalmente in sé l'assoluto a cui non si contrappone alcun Dio, l'operazione invece di epistemizzazione a cui facciamo riferimento deriva da una matrice metafisica che estrapola alcuni tratti di ciò che è naturale per riferirli a un'assoluta volontà trascendente. Vogliamo in questa sede appunto mostrare la matrice oppressiva di questa idea che peraltro viene annunciata come amore e apparecchiata come trappola invisibile in cui le vittime di violenza rimangono imprigionate.

Diritti umani e teonomia

La dinamica odio-amore è tra le più difficili da gestire nelle relazioni tanto individuali quanto sociali e sembra che non esista la possibilità di districare tale polarità del sentimento umano, ove il tradimento del secondo si manifesta come pieno inveramento del primo. Poiché la violenza contro la donna comincia a partire dalle relazioni intime, vogliamo qui sottolineare alcuni nodi che fanno di esse una trappola letale per la donna.

È passato solo un decennio da quando UNICEF (2006) e Organizzazione mondiale della sanità (WHO, 2005) hanno messo esplicitamente in chiaro che la violenza contro le donne non è più una questione che riguardi la sfortuna ("dis-demonia") di singole biografie, bensì un problema sociale che pertiene all'umanità intera. La storia oggi ci permette di affrontare questo orrore perché l'evoluzione dell'Occidente sta camminando, seppur lentamente e con difficoltà, verso il rispetto di ogni

individuo e delle sue specificità. La liberazione delle donne che subiscono l'abuso, lo sfruttamento e la violenza è tra i traguardi più importanti raggiunti dalla storia che lentamente ma inarrestabilmente costruisce l'omnicrazia (Testoni, 2007), ovvero quella società per cui ognuno arriverà a potersi autodeterminare e partecipare alla costruzione di codici che garantiscono l'inclusione e il rispetto della dignità di tutti e ognuno. Si tratta di un percorso che ha preso consistenza dopo che furono aperti i cancelli dei lager e fu constatato quali sistematici livelli di atrocità l'uomo può esercitare contro se stesso, ovvero dopo la dichiarazione dei diritti umani universali, avvenuta pochi mesi prima dell'uscita de *Le Deuxième Sexe*. Prima di questo binomio storico, la violenza sistematica patita dalle donne era pressoché invisibile, in quanto la loro funzione esistenziale rimaneva incagliata nei ruoli imposti "dalla natura", necessariamente subalterni alla volontà di divinità e uomini (Pilcher, Whelehan, 2004). Il principio di "naturalità", assunto con valenza etico-metafisica, decretava la separazione tra dimensione sociale, destinata all'uomo, e intimistica-naturale, assegnata alla donna (Hirigoyen, 2006; Walby, 1990).

Punto di non ritorno nella presa di coscienza della costruzione sociale del concetto di naturalità è stato appunto il contributo di Simone de Beauvoir, che è riuscita a scardinare tale aprioristico assunto. Grazie alla sua opera, è venuta in evidenza la differenza semantica tra genere e sesso e come il secondo altro non sia che l'oggetto della costruzione sociale che definisce il primo, là dove il punto di partenza è già un prodotto culturalmente determinato. Siffatta rivoluzione ha messo in evidenza che nulla di ciò che riguarda la categorizzazione sessuale prescinde dal linguaggio e dalle sue dinamiche sociali, ovvero, come comprenderà Michel Foucault (1976), dai rapporti di potere. In questa direzione viene in evidenza come la presa di coscienza critica dei processi socio-culturali che producono l'epistemizzazione di specifici principi naturali funzionali all'inferiorizzazione di alcune categorie di persone venga boicottata da gruppi dominanti che traggono vantaggio da ciò. Per rimanere agganciati alla storia più recente, si pensi per esempio alla vicenda italiana relativa all'impossibilità delle donne di autodeterminarsi autenticamente, ovvero di far ricorso all'aborto quando necessario, a causa delle strategie politiche teonomiche che hanno insediato nella maggior parte dei reparti di ostetricia e ginecologia solo obiettori di coscienza. La sudditanza della donna alle decisioni di coloro che detengono un potere sul suo corpo viene così mantenuta ferma, se non più dalla legge, dalla strategia politica teonomica, la quale agisce come forza parallela e contrastante allo Stato laico. Il non riconoscimento del diritto di autodeterminazione della singola donna è l'inizio della violenza che produce la sua su-

bordinazione e la conseguente condizione vittimaria. Questi divieti intendono ricordare alla donna che la sua disposizione è fondamentalmente strumentale a una volontà che le deve rimanere estrinseca e dalla quale ella deve dipendere, a partire dal suo stesso corpo. In questo modo si rende esplicito con violenti dispositivi di controllo che ella deve rispondere innanzitutto alla propria funzione riproduttiva naturale (Butler, 1999; Firestone, 1979).

La preoccupazione primaria di molti approcci tradizionalistici che caratterizzano le religioni è ancora quella volta a considerare il corpo della donna corrispondente alla naturale dedizione di sé, impedendo al suo io individuale di decidere i livelli e le forme della propria disposizione all'altro. Da qui, l'ubbidienza alle manifestazioni di volontà trascendenti attraverso le leggi della "natura". Ciò che Simone de Beauvoir, sulla linea di Feuerbach, Marx, Schopenhauer, Nietzsche, Sartre, mette in luce è che quanto definito come "natura" è sempre una costruzione di senso socialmente determinata, attraverso la quale si giustificano le forme della subordinazione, ovvero della violenza.

Qualsiasi ideologia che si ispiri al passato, ovvero che abbia come fondamento una visione di uomo precedente alla dichiarazione dei diritti umani fondamentali, inevitabilmente promuove valori che in qualche misura intendono predestinare le forme della limitazione e quindi prefigurare le motivazioni dell'oppressione e della subordinazione. Tali ideologie stabiliscono che coloro che appartengono a un determinato genere sono tenuti a rinunciare totalmente o in parte alla propria auto-realizzazione, in nome di un valore epistemico, considerato "immutabile", come indica Severino (1979).

La pratica dell'obiezione di coscienza che impedisce concretamente alle donne di avvalersi di un diritto storicamente conquistato e riconosciuto dalla legge è una forma di delegittimazione. In quanto tale, si tratta della messa in atto di un processo di odio e disprezzo, che incrementa la sua discriminazione e deumanizzazione (Bar-Tal, 1990; Romito, 2011; Rudman, Mescher, 2012). In Italia, in nome dell'epistemizzazione di alcuni aspetti della natura, le donne (ma anche gli omosessuali) non devono poter far affidamento su dispositivi medici per autodeterminarsi in tema di riproduzione. Nella misura in cui l'essere genitori per scelta consapevole è un fattore di maturazione nella crescita personale e degli individui in grado di autodeterminarsi, tutto ciò che ostacola questo passaggio è inibizione e da ultimo violenza contro la loro dimensione esistenziale. Se la tecnica nasce come strategia per liberare l'uomo dalla prigione della natura, per la donna (e per gli omosessuali) questa possibilità rimane ancora inaccessibile non per defezioni della scienza ma della morale. Poiché il sapere scientifico-tecnologico libera l'uomo da

molti limiti naturali, è evidente che abbiamo a che fare con una forma di oppressione imposta da un gruppo dominante su gruppi minoritari.

Omnicrazia e abiezione

Lo spazio di riflessione relativo a una politica in grado di non determinare oppressione rispetto a qualsiasi categoria umana viene chiamata "omnicrazia". Si tratta di un concetto di Aldo Capitini, ma che trova pieno fondamento nella prospettiva politica che deriva dal concetto di "paradiso della tecnica" inaugurato da Severino (2005). Esso si attaglia perfettamente a tale indicazione e ne evidenzia la sostanziale matrice cristiana, in quanto il paradiso della tecnica ha in comune con il cristianesimo l'obiettivo di "moltiplicare i pani e i pesci" affinché venga tolta una delle cause della violenza che caratterizza le relazioni tra gruppi minoritari e gruppi egemoni. L'elemento fondamentale che sostiene l'omnicrazia è il diritto alla parità di accesso per tutti gli individui al potere e all'autodeterminazione, ovvero alle tecniche che permettono di vivere ed evolvere nel modo migliore senza dover sacrificare se stessi in nome di un principio che relega i destini personali alla predeterminazione delle leggi di natura (Testoni, 2007).

Come già Capitini sottolineava, non si dà costruzione di un sociale omnicratico senza consapevolezza delle dinamiche di oppressione. L'aspetto paradossale della condizione femminile consiste nel fatto che oggi in Occidente non si può più (quasi) dire che le donne siano relegate nella prigione delle faccende domestiche e che dunque siano mantenute nell'ignoranza. L'impressione generale è che esse sperino che il cambiamento parta dagli uomini, in quanto sono coloro che detengono il potere ideologico e le posizioni di comando. Per quanto l'uomo faccia parte di questi conti, non può essere colui che permette di pareggiarli. Quindi, ciò che sorprende è che, sebbene abbia goduto a partire dagli anni Sessanta di una ampia diffusione, il messaggio di emancipazione femminista non riesce a motivare sufficientemente le donne, tanto da produrre un moto sociale abbastanza forte da cambiare significativamente la loro condizione di subordinazione (Sullivan, 2000). Tra gli elementi che contribuiscono al mantenimento di questa situazione emergono per importanza i processi di socializzazione primaria, in particolare legati al ruolo che viene ancora culturalmente mantenuto fermo rispetto alla dimensione materna. Vogliamo quindi considerare, in questo articolo, la questione del rapporto tra ordine simbolico del padre e ordine simbolico della madre, passando attraverso il concetto di "abiezione del materno" (*abjection de la mère*), inaugurato da Julia Kristeva. L'obiettivo è quello di emendare questa idea, che ritieniamo cruciale ma che ha anche traghettato inconsape-

volmente nei percorsi di autocoscienza femminile un meccanismo di spiegazione patriarcale. Il fine è di mostrare che l’“abiezione”, processo psicologico necessario per la costruzione del sociale, riguarda la “natura” e non la “madre”.

Uno dei problemi più difficili da gestire nella realtà delle donne riguarda il loro essere per l’amore prestabilendo la “naturalità” di questa disposizione. In effetti, dietro a siffatta rappresentazione vengono costruite le impalcature della sua subalternità e dunque della sua dipendenza. Sulla base di una ricerca dell’Organizzazione mondiale della sanità (WHO, 2010) condotta in Stati Uniti, Africa, America Latina, Asia e Europa, risulta che tra le cause per cui una donna mantiene il rapporto con un uomo violento emergono: la paura della perdita del sostegno economico per mancanza di abilità personali che potrebbero garantire l’autonomia; la preoccupazione per i figli; la dipendenza emotiva dal partner; la mancanza di supporto da parte dei familiari e amici; la cura del partner riguardo la sua salute, il suo benessere al di sopra dei propri bisogni e della propria salute; la speranza che il compagno cambi anche in funzione dell’assunzione di atteggiamenti preventivi atti a evitare la sua violenza. Tra i fattori che predispongono a tale dipendenza gioca un ruolo primario la maternità. L’impossibilità della donna di poter far a meno di un uomo che le permetta di sopravvivere è ciò che la dispone alla dipendenza affettiva, la quale viene contrabbandata come amore.

La convinzione della naturalità della disposizione alla maternità e della dipendenza dall’uomo è passata per millenni quasi immodificata attraverso la relazione intergenerazionale madre-figlia e per questo motivo uno degli obiettivi dell’agenda della Conferenza di Pechino del 1995 è stato indirizzato alla necessità di modificare il mandato generazionale rivolto alle nuove generazioni, al fine di rimuovere i valori tradizionalisti sessisti che passano attraverso l’identificazione inconsapevole della figlia con la madre. Lo scandaglio di questi temi ha costellato molte riflessioni psicoanalitiche, tra le quali quelle di donne che hanno segnato tanto il percorso storico del femminismo quanto quello della psicoanalisi. Non si può non ricordare il contributo di Nancy Chodorow (1999) capace di evidenziare come i processi di riproduzione sociale del ruolo materno intervengano nella differenziazione di genere, influenzando profondamente lo sviluppo tanto della bambina quanto del bambino, predisponendo a maternità e paternità, nonché alla subordinazione del primo al secondo. La questione riguarda il problema di che cosa significhi “materno” in una società patriarcale. Attraverso il contributo della Chodorow, è stata messa in luce la responsabilità della socializzazione primaria nel mantenimento delle rappresentazioni dell’amore come “chiamata

naturale" alla subordinazione e all'eteronomia da parte della donna a causa della madre che mantiene fermo il proprio ruolo predefinito da una società maschilista.

Sul rapporto tra materno e paterno si è cimentata Julia Kristeva (1980), la quale, partendo dal concetto lacaniano del "nome del padre", considera lo spazio simbolico entro cui si costituiscono le relazioni che escludono l'intimità corporeo-affettiva, attraverso l'"abiezione del materno". L'abietto è ciò che la legge esclude e intorno al quale si costruisce culturalmente il "disgusto". Il tema è stato ripreso anche da Martha Nussbaum (2004), la quale ha perseguito l'obiettivo di rendere comprensibile i processi di costruzione culturale del disgusto per descrivere le modalità con cui cominciano i processi di discriminazione. Julia Kristeva pur considerando queste implicazioni, ha mantenuto fede alla prospettiva lacaniana e si è concentrata sul "doppio sistema di leggi", consistente nella contrapposizione tra la legge simbolica paterna e l'autorità semiotica materna, da cui deriva lo stato di abiezione. Lungo il percorso che va dall'indistinto al differenziato, lo sviluppo del bambino procede attraverso le operazioni psicologiche di individuazione che richiedono un'azione di rifiuto dalla dipendenza. La "lingua materna" è lo spazio pre-simbolico che si instaura tra il bisogno che nasce dal corpo e il suo appagamento che viene interrotto dal linguaggio simbolico, reso possibile da ciò che Lacan definiva appunto "Nome del padre". In tal senso, Kristeva stabilisce che il linguaggio pre-simbolico corporeo della madre si contrappone a quello simbolico del padre, il quale assume il ruolo del terzo che con frustrazioni e divieti fa del corpo un territorio dove s'imprime e si esercita il potere arcaico della padronanza e dell'abbandono, della differenziazione tra il proprio e l'improprio, tra il possibile e l'impossibile. L'individuazione si produce perciò all'interno di una doppia separazione: la prima è sancita dalla nascita come recisione del cordone ombelicale, la seconda dalla separazione dal corpo della madre biologica e dalla rinuncia al legame fusionale con lei. Il bambino si trova inizialmente in una condizione di "indifferenziazione dalla madre" dalla quale si separa attraverso un vissuto di disgusto nei confronti del contatto con il suo corpo, consistente nel processo di "abiezione del materno", mentre il padre introduce il passaggio dalla dimensione naturale a quella simbolico-culturale e sociale.

Tale geometria è tanto tradizionalista quanto sessista, poiché assume come dialettica psicologica un'ideologia che assolutizza i ruoli della maternità e della paternità, conferendo loro attributi epistemici, ovvero immutabili. Kristeva, di fatto, in quanto psicoanalista, prende le mosse dal pensiero lacaniano e inconsapevolmente ne assume il maschilismo, ormai da più parti contestato, a partire da Luce Iriga-

ray (1974), anch'ella originariamente lacaniana, la quale, sulle orme di Simone de Beauvoir, a causa di tali critiche ha subito l'espulsione dall'École freudienne de Paris e dall'Università di Vincennes. Ma l'idea di "abiezione" è importante e proprio per questo può essere emendata, adottando un altro punto di partenza, ovvero quello della teoria dell'attaccamento, secondo cui non è necessariamente la madre colei che risponde ai bisogni primari del bambino ma una o più figure che intrattengono un legame significativo e positivo con lui. Questo significa che possiamo assumere gli stessi passaggi indicati da Kristeva senza doverli sottomettere alla logica binaria madre-padre naturali, ammettendo che la separazione dalla dialettica naturale e amorale della vita del corpo può avvenire grazie a figure di attaccamento tanto maschili quanto femminili, entrambe capaci di partecipare tanto alla dimensione pre-linguistica dell'arcaico "materno" quanto a quella linguistico-culturale del cosiddetto "nome del padre". Parafrasando dunque l'intento della psicoanalista, al di là della matrice sessista, possiamo dire che il linguaggio appreso da questa fondamentale figura affettiva apre il senso originario dell'amore come relazione che garantisce la sopravvivenza del corpo, da cui prende avvio la socializzazione secondaria, aperta da entrambi i genitori, già egualmente impegnati nella costruzione del mondo oltre la famiglia. La relazione psicoaffettiva offerta dai genitori come figure di attaccamento è quella che gestisce la dialettica tra bisogni primari e secondari, nella misura in cui entrambi sanno disporsi sia all'intimità sia all'impegno sociale in quanto, potremmo dire parafrasando Martha Nussbaum, integralmente "persone individuate".

In questa direzione, possiamo stabilire che spetta alla società entrare come "terzo" che recide il legame di dipendenza dall'appagamento del bisogno corporeo, in quanto legge assunta e interiorizzata da entrambi i genitori. Questa comunanza introduce quindi nella vita familiare i processi di socializzazione fondamentali, ove la parità dell'accesso al diritto garantisce lo sviluppo di simboliche legate alla pro-socialità dell'inclusione e dell'emancipazione dalle dipendenze da falsi miti. È il confronto con la società che rende possibile l'interdizione del desiderio infantile, sublimandolo, ovvero, come dice Freud, promuovendo l'operazione di rinuncia dell'illusione in favore della realtà. In tal senso, viene rispettata l'istanza lacaniana secondo cui la relazione assume il suo valore simbolico attraverso la mediazione di un terzo che realizza, per il soggetto, l'elemento trascendente grazie al quale l'oggetto con cui si entra in relazione può essere mantenuto a una certa distanza. Questo avviene non tanto nel "nome del padre" quanto piuttosto in nome della società e delle sue leggi.

Conclusioni

Per l'uomo occidentale, essere in armonia con il proprio esser sé significa saper commisurare l'autodeterminazione in funzione del riconoscimento dei propri obiettivi e di ciò che li ostacola, emancipandosi dalle rigide leggi della natura grazie alla tecnica. All'amoralità della $\zeta\omega\eta$ (zoé) si contrappone infatti la conoscenza delle condizioni che rendono possibile il $\beta\acute{io}\varsigma$ (bios) attraverso la competenza relativa alla $\psi\chi\eta$ (psyché), che si annuncia come $\mu\epsilon\tau\alpha\xi\upsilon$ (metaxy) tra le due dimensioni, ovvero linguaggio che predispone alla costruzione del mondo e alla realizzazione di se stessi. La tecnica è ciò che toglie l'assoluzetza del bisogno e circoscrive l'abietto, ovvero ciò che deve poter essere superato con una risposta adeguata, per evitare che esso si imponga come orrore. Severino (1982) definisce questa condizione di base come essenza tecnica dell'essere uomo occidentale, il quale edifica la $\pi\acute{o}\lambda\varsigma$ (pólis) per rendere la vita possibile e sopportabile, contrastando i limiti che la natura impone. Se il bisogno naturale viene in qualche misura assoluzzizzato, esso diviene minaccia concreta nei percorsi di autodeterminazione della persona.

La necessità di distinguere lo stereotipo culturale che predefinisce il materno come spazio essenziale, di fatto esito di un'operazione di epistemizzazione del concetto di natura voluto da determinate categorie sociali che traggono vantaggio dalla prospettiva tradizionalista, è ormai messo in grande evidenza tanto da donne quanto da omosessuali, che intendono ridefinire la geografia relazionale dell'amore. Queste due categorie sono state in qualche modo umiliate dalla psicoanalisi, la quale ha già peraltro cominciato, proprio grazie al pensiero femminista, un lungo percorso di revisione del proprio linguaggio per poter essere ancora credibile. In questa sede abbiamo preso in considerazione un importante concetto, discusso da Julia Kristeva, quello di abiezione, per comprendere un aspetto della violenza che opprime la donna nelle relazioni intime. Nella prospettiva che qui proponiamo, l'abiezione che crea dipendenza consiste nel fallimento del passaggio psicologico su cui si istituisce il linguaggio sociale, che grazie alla tecnica permette agli individui di diventare persone emancipandosi, attraverso la risposta autonoma ai propri bisogni, da chi è deputato ad appagarli secondo natura. In tal senso, le donne vittime di violenza domestica hanno subito uno scacco in questo passaggio che contraddistingue il processo di individuazione, grazie al quale esse avrebbero potuto sviluppare un senso sufficiente di "disgusto" rispetto a ciò da cui sono state mantenute dipendenti. A queste donne non è stato insegnato fin dall'infanzia a riconoscere i primi segnali del rapporto violento e a provare il disgusto necessario per allonta-

narsi dal contesto e dalle persone che ledono la loro integrità. Provare disgusto è per queste donne un lusso che non possono permettersi perché nessuno gliene ha fatto comprendere il valore e ancor meno è stato loro insegnato a riconoscerlo.

Il concetto di abiezione promosso da una prospettiva omnicratica non riguarda più la madre come spazio dell'orrore che incastrà la crescita psichica dei figli nella dimensione pre-simbolica, quanto piuttosto si riferisce all'intreccio di vissuti, emozioni, assimilazioni e pensieri contrastanti che accompagnano ciò che deve essere superato nel momento in cui le figure di attaccamento sono in grado di accendere l'interesse per la partecipazione alla vita sociale, la quale richiede il superamento dell'istanza primaria del bisogno naturale. Finché la società non entrerà come "terzo" nelle famiglie educando al diritto omnicratico di autorealizzazione, coloro che vengono esercitati alla rinuncia di sé attraverso la sopportazione e la sottomissione in nome di una volontà trascendente sono potenziali vittime di chi saprà far tesoro, per pochezza esistenziale, della loro mancata autocoscienza. Da questa nuova prospettiva è possibile stabilire che la formazione dell'ordine simbolico entro cui si dipana il linguaggio che separa dalla natura non è né materno né paterno, ma genitoriale, ove le figure di attaccamento sono implicate tanto nella capacità di accudimento dei bisogni primari dai quali bisogna imparare a emanciparsi quanto nella condivisione del lavoro di costruzione della società. In questa prospettiva, i genitori, indipendentemente dal loro sesso e genere, accolgono l'istanza naturale dei figli e li separano dal primato del desiderio del corpo, ovvero dall'assoggettamento della natura, di per sé a-morale, per aprire loro gli orizzonti dell'etica sociale promossa dalla legge omnicratica, facendosi garanti dell'accesso all'ordine simbolico del linguaggio che dischiude la dialettica del confronto tra tutte le differenze possibili con cui si manifesta l'umano.

Bibliografia

Bar-Tal D. (1990), Causes and consequences of delegitimization: Models of conflict and ethnocentrism. *Journal of Social Issues* 46: 65-81.

Butler J. (1999), *Gender trouble*. Routledge, London (II ed.).

Chodorow N. J. (1999), *The reproduction of mothering: Psychoanalysis and the sociology of gender*. University of California Press, Los Angeles.

De Beauvoir S. (1948), *Le Deuxième Sexe*. Gallimard, Paris. Trad. it. *Il secondo sesso*. Il Saggiatore, Milano 1961.

Firestone S. (1979), *The dialectic of sex*. The Women's Press, London.

Foucault M. (1976), *La volonté de savoir*. Gallimard, Paris. Trad. it. *La volontà di sapere*. Feltrinelli, Milano 1978.

Fredrickson B. L., Tomi-Ann R. (1997), Objectification theory. *Psychology of Women Quarterly* 21, 2: 173-206.

Fundamental Rights Agency (2014), *Violence against women: An EU-wide survey. Main results report*. European Union Agency for Fundamental Rights, Directorate-General for Justice, Brussels.

Hirigoyen M. F. (2005), *Femmes sous emprise*. Éditions Oh!, Paris. Trad. it. *Sottomesse*. Einaudi, Torino 2006.

Irigaray L. (1974), *Speculum. L'altra donna*. Trad. it. Feltrinelli, Milano (1975) 1989.

Kristeva J. (1980), *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*. Seuil, Paris. Trad. it. *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*. Spirali, Milano 1981.

Nussbaum M. (2004), *Hiding from humanity*. Princeton University Press, Princeton. Trad. it. *Nascondere l'umanità*. Carocci, Roma 2007.

Pilcher J., Whelehan I. (2004), *Fifty key concept in gender studies*. Sage, London.

Ricci S. (2000), *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*. Salerno, Roma.

Romito P. (2011), *La violenza di genere sulle donne e sui minori*. Franco Angeli, Milano.

Rudman L. A., Mescher K. (2012), Of animals and objects: Men's implicit dehumanization of women and likelihood of sexual aggression. *Personality and Social Psychology Bulletin* 38, 6: 734-746.

Severino E. (1979), *Legge e caso*. Adelphi, Milano.

Severino E. (1982), *Essenza del nichilismo*. Adelphi, Milano.

Severino E. (1989), *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*. Adelphi, Milano.

Severino E. (2005), *La filosofia futura*. Rizzoli, Milano (II ed.).

Sullivan O. (2000), The division of domestic labour: Twenty years of change? *Sociology* 34, 3: 437-456.

Testoni I. (2007), *La frattura originaria*. Liguori, Napoli.

UN (1993), *Declaration on the elimination of violence against women*. ONU, Genève.

UNICEF (2000), *Domestic violence against women and girls*. UNICEF. Trad. it. *La violenza domestica contro le donne e le bambine*. Centro di Ricerca Innocenti, Firenze 2000.

Walby S. (1990), *Theorising patriarchy*. Blackwell, Oxford.

Morte e guerra

World Health Organization – WHO (2005), *WHO Multi-country study on women's health and domestic violence against women*. WHO, Genève.

World Health Organization – WHO (2010), *Women's health development, family and reproductive health, violence against women*. WHO, Genève.

Ines Testoni
ines.testoni@unipd.it