

In vece di Antigone. Famiglia e crisi del patriarcato nel femminismo della differenza

di Federica Giardini

Interrogare le vicende di quel complesso relazionale che va sotto il nome di famiglia – tra natura e società, riproduzione e produzione, privato e pubblico, soggettivazione e identificazione – nell’orizzonte del pensiero della differenza tra i sessi, significa assumere una posizione di crinale. Il periodo in cui il pensiero femminista assume e matura un approccio teorico e politico centrato sulla differenza tra i sessi può essere situato tra gli anni Settanta e gli anni Novanta – l’ultimo decennio del Novecento rappresentando un punto di svolta negli sviluppi del pensiero della differenza per parte di donne, i cui effetti sono in discussione negli interventi più recenti – e interessa soprattutto il dibattito di area francese e italiana, con una ricezione tanto intensa quanto contrastata in area anglosassone.

Posizione di crinale innanzitutto perché, all’interno della galassia del pensiero e della politica femminista, significa decentrarsi rispetto al dibattito di genere su temi sociali e giuridici, attento alle leggi – la legge sul divorzio del 1970 e successivo referendum, la riforma del diritto di famiglia nel 1975, la legge sull’aborto del 1978 e il referendum del 1981 – e alle trasformazioni dei ruoli sociali e della divisione del lavoro che proprio all’inizio di quel periodo si susseguono e si fanno consistenti. «Noi sull’aborto facciamo un lavoro politico diverso», dicono ad esempio le autrici del “Sottosopra rosso”, nel 1975, spostando la questione dal riconoscimento del diritto all’aborto libero e gratuito – che considerano «una risposta violenta e mortifera al problema della gravidanza» – alla domanda «per il piacere di chi sono rimasta incinta? Per il piacere di chi sto abortendo?»¹. Il crinale si configura così attraverso il lavoro di accostare, a contropiede con la tradizione moderna, personale e politico, politica e desiderio, scombinando a monte proprio lo spazio che generalmente veniva attribuito

1. L. Cigarini, *La politica del desiderio*, Pratiche editrice, Parma 1995, p. 77 e Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987, p. 63.

alla famiglia, quello di anello e snodo tra sfera privata e sfera sociale e politica.

Non è l'unico crinale che viene riconfigurato però; centrarsi sulla differenza tra i sessi significa mettere in questione anche la ripartizione tra ciò che rientrerebbe nel dominio della causalità naturale e ciò che assurgerebbe invece all'eventuale libertà dei prodotti sociali culturali umani. La differenza tra i sessi, vanno svelando le prime pensatrici, non esclude la materialità del corpo biologico, del sesso, senza per questo assumere la biologia come destino sociale². La messa in questione della sessualità femminile, che accompagna la presa di parola sul proprio desiderio, non può essere ricondotta ed esaurita né nelle determinazioni fisiologiche e anatomiche del sesso, né nelle esigenze o norme sociali della riproduzione e della divisione del lavoro, né nelle rappresentazioni storiche e culturali dell'identità maschile e femminile. Centrarsi sulla sessuazione dei soggetti e delle relazioni tra loro significa assumere un soggetto che si individua attraverso dinamiche pulsionali, bisogni materiali e identificazioni simboliche.

Altro crinale che viene messo in discussione, analogamente a quello tra natura e cultura, è quello tra dimensione storica e costante antropologica. La differenza tra i sessi si presenta come una dimensione transtemporale, senza tuttavia essere individuabile in una rappresentazione univoca. Il modo in cui Françoise Héritier elabora l'approccio antropologico – sulla differenza tra i sessi e, nello specifico, sulla famiglia – mostra il peculiare gioco tra varianti e invarianti che rende indecidibile la sua collocazione sul versante storico o sul versante dell'universale³. Insomma, la differenza tra i sessi, nella sua irrisolvibile

2. È noto l'ampio dibattito che negli anni Ottanta ha attribuito una visione essenzialista al pensiero della differenza sessuale, a Luce Irigaray in particolare, che, nelle parole di J. Butler (*Gender Trouble*, Routledge, New York 1990), comportava una naturalizzazione del femminile e assumeva acriticamente la normatività eterosessuale. Rosi Braidotti ha mostrato efficacemente come l'essenzialismo nasca da un'intraducibilità di contesti, tra l'area anglosassone che ha un'idea scientista della dimensione corporea e una "europea" che pensa il corpo nell'orizzonte del pensiero psicoanalitico, *Il paradosso del soggetto "femminile e femminista". Prospective tratte dai recenti dibattiti sulle "gender theories"*, in *La differenza non sia un fiore di serra*, Franco Angeli, Milano 1991, pp. 15-34. Per una decostruzione dell'imputazione di essenzialismo cfr. anche T. de Lauretis, *The essence of the triangle or, taking the risk of essentialism seriously*, in "Differences", 1989, 1-2.

3. «La famiglia, poggiando sull'unione più o meno durevole e socialmente approvata di un uomo e di una donna e dei loro bambini, è un fenomeno universale», dice Lévi-Strauss, *La famille*, in C. Clément (dir.), *Textes de et sur Claude Lévi-Strauss*, Gallimard, Paris 1979, p. 95. Héritier risponde: «Se la famiglia è certo un dato universale, nel senso che non esiste nessuna società sprovvista di una istituzione che adempie alle stesse funzioni [...] e che ovunque obbedisce alle stesse leggi [...] l'estrema variabilità delle regole che concorrono alla sua configurazione, alla sua composizione e alla sua sopravvivenza,

ambiguità tra natura e storia, che la rende, per la sua partecipazione al dato naturale, eccedente le codificazioni culturali e sociali di un determinato periodo, ma anche irrappresentabile in un contenuto definitivo e identitario, può essere considerata «l'interpretante di una condizione storica e del suo trascendimento»⁴.

Tra i nomi che la letteratura ci offre per questa operazione che scombina le coordinate dello spazio familiare, si scelgono qui quelli di patriarcato e di Antigone. Il primo essendo una dimensione che resiste a farsi periodizzare storicamente – patriarcale è l'organizzazione delle relazioni che si esprime nel pensiero politico di Aristotele o alla nascita delle teorie del contratto in epoca moderna nel dibattito tra Locke e Filmer? – e che per definizione si pone a cavallo, quando non a giustificazione del nesso, tra stato di natura e dimensione sociale e politica⁵. Antigone è a sua volta figura di crinale, figura non univoca, come mostra la successione delle interpretazioni che la collocano nella tensione tra leggi della parentalità e della *polis*, nel dissidio tra cura e cittadinanza, tra destino particolare e universale, nella dissociazione tra generazione e alleanza. Antigone che protesta ma la cui voce non ha posto in città e che, se potesse parlare anziché protestare, cosa direbbe?⁶

I. L'ordine simbolico del Padre

Il pensiero femminista della differenza si sposta dai temi tradizionali del femminismo emancipativo – la reclusione nella sfera del domesti-

mostra che non è [...] un fatto di natura, ma al contrario un fenomeno altamente artificiale, costruito, un fenomeno culturale» (in F. Héritier, *Des Nayar de l'Inde aux Yoruba du Niger. Les mille et une formes de la famille*, www.ac-versailles.fr/PEDAGOGI/ses/traveleves/dossier/familles/Documents/fh.htm). Cfr. anche F. Héritier, *Maschile e femminile* (1996), Laterza, Roma-Bari 1997, in particolare pp. 146-50.

4. L. Muraro, *Commento a "La passione secondo G.H."*, in «DWF. Donnawoman-femme», 1987, 5-6, p. 73. Cfr. anche «La differenza tra i sessi differisce da ogni altra differenza storica o antropologica [...] il senso dell'essere donna/uomo è come un campo di battaglia a quattro dimensioni, la quarta dimensione essendo quella della creazione storica del senso della differenza sessuale» (in Diotima, *Oltre l'uguaglianza*, Liguori, Napoli 1995, p. 114).

5. Per una discussione sull'uso e la periodizzazione della categoria di patriarcato, cfr. C. Pateman, *Il contratto sessuale*, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. 26-51.

6. La figura di Antigone è stata dirimente nell'elaborazione di una posizione femminile secondo differenza. Tra i testi principali, pertinenti alla discussione di questo articolo, ricordo: L. Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1975; Ead., *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985; Ead. *Il genere femminile; L'universale come mediazione*, in *Sessi e genealogie*, La Tartaruga, Milano 1989; J. Butler, *La rivendicazione di Antigone*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; per una discussione di Butler a partire dal pensiero della differenza sessuale, cfr. F. Collin, *Anti-goné. La giovane, la madre, la morte*, «DWF», 2005, 1.

co e dunque la lotta per l'ottenimento di diritti sociali – a questioni considerate più radicali, perché all'origine della disuguaglianza.

Ne risulta che la posizione riservata a una donna nelle società nord occidentali – sorella, figlia, sposa, madre – è definita sulla sola base delle relazioni con l'altro sesso, secondo un impianto che è al tempo politico ed epistemologico. La critica si appunta così sui processi di soggettivazione disponibili che toccano – attraverso il linguaggio⁷ – il senso di sé, l'accesso allo scambio sociale e alle sue rappresentazioni. «Il personale è politico», dunque, in questo senso: l'ordine vigente non può essere modificato con azioni parziali che mirino all'integrazione, ma va smobilizzato nei suoi stessi fondamenti, che determinano l'organizzazione della psiche come della società e dei suoi sapori, del desiderio come della politica. In breve, non si tratta di emancinarsi da una posizione subalterna lasciando intatto l'ordine entro cui quella posizione si è delineata, quanto di rimettere in questione l'ordine simbolico, ordine sociale e dei discorsi che lo sostanziano, che determina il numero finito di possibilità per l'identificazione di una donna.

Carla Lonzi formula questo spostamento quando afferma che «la parità di retribuzione è un nostro diritto, ma l'oppressione è un'altra cosa». L'impresa riguarda piuttosto «la grande umiliazione che il mondo patriarcale ci ha imposto [...]: la civiltà ci ha definite inferiori, la Chiesa ci ha chiamate sesso, la psicoanalisi ci ha tradite, il marxismo ci ha venduto la rivoluzione ipotetica». Di questa umiliazione vanno reputati responsabili «i sistematici del pensiero: essi hanno mantenuto il principio della donna come essere aggiuntivo per la riproduzione della umanità, legame con la divinità o soglia del mondo animale; sfera privata e pietas»⁸.

La posizione femminile che si delineava, proprio perché implica l'elaborazione di condizioni che sono al di qua della politica – la sessualità, la riproduzione, ma ancora prima, la stessa possibilità di riconoscersi in un percorso di soggettivazione appropriato – è una posizione che impone persino una ridefinizione dell'ambito e dei temi tradizionalmente connotanti la politica. Nei testi di Lonzi, infatti, le categorie che individuano i soggetti politici e collettivi dell'epoca, sono messe in discussione – «la dialettica servo-padrone è una regolazione di conti tra collettivi di uomini: essa non prevede la liberazione della

7. Per un'analisi di come il linguaggio sia dispositivo di identificazione psichica e insieme sociale, di come cioè vada inteso come “ordine del discorso” in cui avvengono i soggetti, rimando al testo classico di L. Irigaray, *Comunicazione linguistica e speculare*, in *Parlare non è mai neutro*, Editori Riuniti, Roma 1991.

8. C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, Rivolta Femminile, Milano 1977, pp. 15-7.

donna» – assunto che porta a prendere le distanze anche dalla critica marxiana della famiglia, che è già debitrice di un ordine che ripartisce la divisione, il valore e le rappresentazioni del lavoro produttivo e riproduttivo, secondo una gerarchia patriarcale⁹.

Irigaray, per parte sua, affronta la pretesa di universalità – nel suo duplice versante epistemologico e normativo – delle relazioni tra i sessi così come si sono configurate nell'ordine patriarcale, disposte cioè secondo la preminenza del maschile che, dalla propria posizione assunta a norma, attribuisce le proprietà ai suoi altri e, in particolare, all'altro per eccellenza, la donna e la madre. Questa impresa viene inaugurata con *Speculum*: l'ordine patriarcale delle relazioni tra i sessi viene esteso all'organizzazione dei saperi nella tradizione occidentale, per arrivare a rivelare «l'indifferenza sessuale su cui si regge la verità di ogni scienza, la logica d'ogni discorso»¹⁰. Il Nome del Padre – formula con cui Jacques Lacan rielabora ed estende le funzioni del complesso di Edipo di Freud – è un dispositivo che organizza le relazioni secondo una gerarchia che si esprime attraverso forme pervasive e sottili di valorizzazione e svalorizzazione. Le tesi lacaniane sostengono, infatti, insieme all'innegabile dimensione materna della lingua, che «se in effetti la famiglia umana permette di osservare, in tutta la prima fase delle funzioni materne, ad esempio, alcuni tratti di comportamento istintivo, identificabili a quelli della famiglia biologica, è sufficiente riflettere a quanto il senso di paternità debba ai postulati spirituali che ne hanno segnato lo sviluppo, per capire che in questo ambito le istanze culturali dominano su quelle naturali»¹¹. La replica di Irigaray si sviluppa in modo esemplare nell'analisi del mito platonico della caverna – allegoria del percorso di conoscenza al cuore dell'opera politica sulla *Repubblica* – in cui l'origine materna dell'essere umano è sdoppiata in un dato di nascita da cui emanciparsi, pena la verità e la libertà, e un fine a cui tendere, anch'esso fuori portata rispetto alle attività umane. Analogamente, l'analisi della figura di Antigone mostra che l'organizzazione progressiva dello spirito umano, formalizzata da Hegel, assegna alla donna una posizione al di qua e al di là della *polis*, destino che rimane particolare rispetto al progresso civile e politico del fratello, destino di cura del vivente, presenza garante ma liminare, minacciosa per questo, dello spazio della cittadinanza¹².

9. Ivi, p. 17. Cfr. anche M. L. Boccia, *L'io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*, La Tartaruga, Milano 1990, in particolare *Proprietà e sessualità nella famiglia*, pp. 133-5.

10. L. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 55-6.

11. J. Lacan, *Les complexes familiaux*, Navarin, Paris 1984, pp. 12 e 13.

12. Irigaray, *Speculum*, cit., pp. 225-74 e pp. 199-209.

Sono dunque i processi di soggettivazione a essere chiamati in causa, tra vissuto e possibilità di identificazione, e produzione sociale e culturale. Accomunate da un’impresa di critica e rielaborazione dei cardini della civiltà occidentale, Lonzi e Irigaray ci offrono poi una biforcazione di percorsi che, entrambi, tolgonon terreno alla dimensione familiare quale luogo di identificazione soggettiva e sociale.

2. La sessualità non è riproduzione

È attraverso il separatismo, atto di separarsi fisicamente e simbolicamente, che Lonzi insieme ad altre compie un atto di incredulità verso millenni di organizzazione e rappresentazione dei rispettivi posti dell’uomo e della donna, aprendo così uno spazio di parola e di esplorazione per rispondere alla domanda: cosa direbbe una donna se potesse parlare, fuori dalla gabbia discorsiva delle posizioni che l’ordine patriarcale ha previsto per lei?

I primi effetti di questo dislocamento si trovano nelle scoperte sulla sessualità femminile. L’unione eterosessuale a fini riproduttivi decade ancora prima di formularsi, quando il gruppo di “Rivolta femminile” individua una differenza cruciale nella sessualità femminile: diversamente dalla sessualità maschile, «nella donna meccanismo del piacere e meccanismo della riproduzione [...] non coincidono». È la sessualità maschile presa come norma a istituire il criterio della riproduzione come configurazione della relazione tra i sessi e Lonzi, a contatto con l’impellente questione dell’aborto, la legge come l’istanza di una crisi, come una sottrazione, che le donne compiono nei fatti e massicciamente, ai ruoli di moglie e di madre, che si rivelano “una struttura alienata”. Lungi dal vedere nell’aborto un momento di liberazione femminile, Lonzi ci porta così a considerarlo come il sintomo, l’espressione ultima di un asservimento alle prerogative della sessualità dominante. La clitoridea, traccia di una sessualità femminile che prende il proprio piacere al di qua della riproduzione, sarà la base di un’altra dimensione relazionale, che erotizza il rapporto con il mondo: «l’erotismo puro, provenendo dallo stato di coscienza, libera nell’essere umano la capacità di diventare individuo [...] il senso della completezza che porta allo scatto creativo»¹³. Sulla scorta di questa dislocazione della dimensione generativa, e non riproduttiva, della sessualità femminile, Luisa Muraro svilupperà una lettura del pensiero e dell’azione delle donne che nella nostra tradizione intrapresero il per-

¹³. C. Lonzi, *La donna clitoridea e la donna vaginale*, in *Sputiamo su Hegel*, cit., pp. 77, 80 e 101-2.

corso místico, come una via di liberazione del “godimento” che, ec-
cedendo le mediazioni sociali offerte loro dalle relazioni con l’altro
sesso, realizza una peculiare giunzione tra l’interessa della loro inten-
sità passionale e la sua espressione¹⁴.

Il percorso di Luce Irigaray – all’epoca psicoanalista, già allieva di Lacan e presto sanzionata con l’allontanamento dall’istituzione accade-
mica e psicoanalitica – conosce varie tappe. Constatato che la sessualità femminile «non ha luogo se non all’interno di modelli e leggi emanati da soggetti maschili», Irigaray riparte dalla figura dell’isteri-
ca, posizione fondativa della psicoanalisi a detta dello stesso Freud, per sottolineare positivamente l’espressione della sessualità femmini-
le in un originario attaccamento al corpo della madre, un attaccamen-
to che nell’ordine patriarcale viene interrotto attraverso l’intervento del padre¹⁵. Il primo passo per costruire un’economia sessuale che non rimuova ma renda giustizia e forma a questo attaccamento fisico, preedipico – fonte di piacere, di godimento e dunque di un’identifi-
cazione sociale e culturale che non si aliena dall’investimento libidico – è allora quello di ricercare rappresentazioni e parole per un nuovo ordine di relazioni tra donne, che sia capace di darsi un ordine. *Quan-
do le nostre labbra si parlano* è il testo conclusivo che delinea la possi-
bilità di una continuità tra sessualità femminile e sua espressione, al
di là della funzione ordinatrice del complesso di Edipo: «Se non inventiamo un linguaggio [...] il nostro corpo avrà troppo pochi gesti per accompagnare la nostra storia [...] lasciando il nostro desiderio latente, sofferente»¹⁶. Nessun padre, dunque, in questa ricerca che ten-
ta di liberare «il continente nero della sessualità femminile», piuttosto una relazione fondativa tra madre e figlia, che genera mondo e si-
gnificati, al di qua del dispositivo edipico, al di qua del triangolo fa-
miliare.

3. Al di qua e al di là della famiglia: tra parentela e genealogia

Il percorso di identificazione di una donna viene dunque concepito e praticato facendo sì riferimento alle relazioni familiari, ma per meglio scombinare questo spazio che si presenta già strutturato secondo le

14. Cfr. L. Muraro, in particolare, *Lingua materna, scienza divina. La filosofia mi-
stica di Margherita Porete* (Liguori, Napoli 1995); *Le amiche di Dio. Scritti di mistica
femminile* (Liguori, Napoli 2001); *Il dio delle donne* (Mondadori, Milano 2003). Sul-
la struttura del godimento femminile, cfr. J. Lacan, *Encore. Le Séminaire. Livre xx*,
Seuil, Paris 1975.

15. Irigaray, *Questo sesso*, cit., p. 71, ma è pertinente il testo per intero *Così fan tut-
ti*, pp. 71-86.

16. Ivi, p. 177.

istanze prioritarie della relazione eterosessuale e riproduttiva, secondo le gerarchie imposte dal Nome del Padre. Procedendo sul crinale che corre tra personale e politico, l'impresa di critica e riformulazione va oltre la psicoanalisi, in un approccio che mantiene sullo stesso piano agire politico e critica dei saperi che ordinano la convivenza sociale. Il nuovo spazio che si configura attraverso la presa di parola tra donne è quello di una “omosocialità femminile”: la scoperta della sessualità femminile, infatti, non è concepita nella letteralità dell’orientamento sessuale, bensì nel verso di una dimensione in cui l’investimento libidico, passionale, e la sua messa in parola condivisa vanno costruendo società per parte di donne¹⁷.

Figura per eccellenza di questo nuovo spazio – separato nei fatti dalla cellula sociale che è l’unione eterosessuale – è la “genealogia”. Si tratta di un termine composito, che richiama una dimensione relazionale necessaria, ma fuori dalla cogenza delle relazioni biologiche. È una relazione che della parentalità mantiene il significato etimologico – quello della generazione come produzione¹⁸ – spostandone però gli effetti: l’esito non è quello della prole, bensì un mondo che contempli un nuovo ordine, che ricombini le posizioni sessuate tradizionali, soprattutto quelle occultate, culturalmente deprivate, come sono le relazioni tra donne. In continuità con le riflessioni del decennio precedente, negli anni Ottanta Luce Irigaray introduce la necessità di una genealogia femminile, che dia una veste di parola e di rappresentazione a ciò che è stato cancellato nella tradizione occidentale: «scoprire la nostra identità sessuale, la singolarità dei nostri desideri, del nostro autoerotismo, del nostro narcisismo, della nostra eterosessualità, della nostra omosessualità»¹⁹.

La relazione tra madre e figlia, dunque, non è tanto la rievocazione di un rispetto dei legami di parentela – come invece troppe volte è stata interpretata la lettura che il femminismo della differenza ha dato di Antigone – quanto, ancora una volta, la decostruzione dei confini tra biologia e cultura: riconoscere il legame con la madre è condizione di un processo di identificazione sociale, culturale, che rivoluziona le ripartizioni e gerarchie più sottili e potenti che organizzano i modi della convivenza tra donne e tra donne e uomini.

L’elaborazione della portata epistemologica e politica della liberazione di questa relazione è sviluppata da Luisa Muraro sotto il titolo

17. F. Giardini, *Genealogie della socialità femminile*, in “B@bel”, 2006, 2.

18. La radice indoeuropea del termine “parentela” rimanda alla radice *p-* (in latino *par-*) e ha tra i significati principali quelli di “produrre”, “procurare”.

19. L. Irigaray, *Le corps-à-corps avec la mère*, in *Sexes et parentés*, Minuit, Paris 1987, p. 32 (trad. it., *Sessi e genealogie*, cit.).

di «ordine simbolico della madre», formulazione che, con la sostituzione della madre al padre dell'ordine simbolico lacaniano, compie un'operazione che si può definire di “mimetismo sovversivo”. Mimetico è il gesto di mantenere l'esigenza di una relazione parentale come condizione dell'accesso all'ordine sociale²⁰, ma sovversivi sono gli effetti quando questa relazione diventa quella tra madre e figlia, secolarmente destinata al presociale, al naturale, al familiare non pubblico, insomma alla posizione dell'Antigone hegeliana. Così, la genealogia che si può instaurare tra madre e figlia individua una posizione che, decostruendo il dualismo complementare tra natura e cultura, riporta la relazione genealogica a una “simbolicità non metaforica”. La dimensione simbolica qui in questione, in uno sviluppo imprevisto dell'intuizione di Irigaray, consiste nel disporre di un linguaggio, e dunque di un accesso allo scambio sociale, che non tradisce e reprime il fatto di essere una donna e che per di più rende disponibile a una donna la presa di parola autorevole: «l'autorità cioè di affermare quello che è, che la lingua possiede e che noi facciamo nostra imparando a parlare. [Dalla madre] abbiamo imparato a parlare e lei allora ha garantito per la lingua e la sua capacità di dire quello che è»²¹. In questo rinnovato ordine linguistico e sociale, per una donna diventa cioè disponibile l'impegno ontologico a dire il vero della realtà e quello politico a riportare l'ordine delle relazioni a una circolarità virtuosa con l'ordine dei fatti, un mondo abitato da donne e uomini che hanno percorsi di identificazione personale e sociale differenti, per storia, per memoria, e per modalità.

La genealogia tuttavia, pur ricombinando il dispositivo parentale, non si limita a riaprire le relazioni previste dall'ambito familiare. Per il fatto che rielabora il significato del termine “generazione”, e ne sottolinea il portato più specificamente culturale, porta a rintracciare linee di riconoscimento con altre donne che, nella storia, hanno occupato la posizione occultata che spetta alla madre, significa ricoprire degli antecendenti della libertà femminile nelle pieghe della tradizione patriarcale.

Esempio particolarmente significativo da questo punto di vista è il modo in cui la genealogia viene esplicata da Carla Lonzi. Apparen-

20. In polemica con il mantenimento della relazione parentale, anche nella sua versione mimetico-sovversiva, sono i testi di M. Fraire, *Oltre la parentalità*, in “Sofia”, 1991, 2, aggiornato in *L'effetto-madre. Sulla famiglia e oltre*, in A. Buttarelli, F. Giardini, *Il pensiero dell'esperienza*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2008, pp. 109-24. A favore di un passaggio dalla parentalità alla fratellanza è J. Mitchell in *Pazzi e meduse. Ripensare l'isteria alla luce della relazione tra fratelli e sorelle*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2004.

21. L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 20 e 34.

temente simile al grande lavoro che in quei decenni viene compiuto da parte delle storiche – si pensi all'esempio maggiore della *Storia delle donne*, curata da Georges Duby e Michelle Perrot – l'atto genealogico se ne distingue radicalmente per l'intento che guida la ricerca di tali linee di provenienza: si tratta di una ricerca, tra le pieghe della storia ufficiale, di vite ed espressioni di donne che si sono sottratte ai modelli dominanti per generare spazi di libertà femminile. A Lonzi dobbiamo la lettura inedita dei salotti del Seicento, animati dalle Preziose, come anche di quelle donne che nei secoli passati scelsero la vita di clausura, dedicandosi sì a «un signore e padrone amante e onnipotente» ma secondo «un'esigenza, uno scatenamento che portava quelle donne molto lontano», ben al di là della «routine della vita familiare, il dispendio di sé, le continue interferenze, un essere reale con cui accordarsi, da compiacere e da placare», rompendo con il destino di moglie e madre che invece finiva «per produrre dimenticanza di sé o autoannullamento». Tanto che, mentre ritroviamo le forme di espressione di quelle donne, che sembrerebbero aver rinunciato alla libertà prevista al loro tempo, «ben poco conosciamo dell'espressione di donne entrate nell'ingranaggio del matrimonio e dei figli»²².

4. L'eterosessualità, di nuovo, ma come enigma

Se le donne arrivano dunque a sottrarre il credito che prestavano al patriarcato, determinandone così la fine²³, apprendo a relazioni tra donne generatrici di mondo, di rappresentazioni e azioni a loro misu-

22. Per la lettura delle Preziose, cfr. C. Lonzi, *Armande sono io!*, Rivolta Femminile, Milano 1992. Le citazioni sono tratte da *Itinerario di riflessioni*, in C. Lonzi, *È già politica*, Rivolta Femminile, Milano 197, p. 15. Troppo rapidamente ricondotto alla sola unione lesbica tra donne, il cosiddetto “matrimonio bostoniano” si presenta nel XIX secolo come una forma di relazione extrafamiliare e non istituzionalizzata – sul crinale tra omosocialità e omosessualità – che ha per primo scopo quello di riorientare la sessualità femminile dai fini riproduttivi a quelli generativi di desiderio, mondo e cultura. Cfr. *Solidarietà amicizia amore*, in “DWF. Donnawomanfemme”, 1979, 10-11 e la sezione *Amicizie di donne*, in AA.VV., *Peccati di amicizia*, Manifestolibri, Roma 1991. Sul matrimonio bostoniano come pratica di unione omosessuale femminile, cfr. il numero monografico *Amore proibito*, di “DWF. Donnawomanfemme”, 1985, 23-24, in particolare, L. Faderman, *Matrimonio bostoniano*, pp. 57-72. A. S. Byatt, nel fortunato romanzo *Possessione* (Einaudi, Torino 1990), restituiscce in modo vivido il conflitto tra lo spazio domestico dell'unione eterosessuale e la creatività femminile, che è già presente in Virginia Woolf, nel suo invito a uccidere l'angelo del focolare per potersi esprimere; cfr. ad esempio *Le donne e la scrittura*, La Tartaruga, Milano 1981, p. 55.

23. «Il patriarcato è finito, non ha più il credito femminile ed è finito. È durato tanto quanto la sua capacità di significare qualcosa per la mente femminile. Adesso che l'ha perduta, ci accorgiamo che senza non può durare», è l'*incipit* del testo della Libreria delle donne di Milano, *È accaduto non per caso*, in “Sottosopra rosso”, gennaio 1996.

ra, che ne è della relazione tra i sessi e tra le generazioni che caratterizza la famiglia patriarcale? Crisi del patriarcato, perdita della potenza significante e ordinante del complesso di Edipo, del Nome del Padre, cosa si apre in questo spazio? Lacan, avvertito del declino dell'*imago* paterna, già nel 1956 manifestava una certa preoccupazione: «Da una donna può uscire un numero indefinito di esseri. Potrebbero essere soltanto donne [...] i giornali ci dicono ogni giorno che la partogenesi è avviata, e che presto le donne genereranno figlie senza l'aiuto di nessuno [...]. Tra due o tre generazioni, probabilmente non ci capiremo più niente, una gatta non ritroverà i propri piccoli»²⁴.

La peculiarità del taglio del pensiero della differenza emerge con più cogenza, se lo accostiamo ad altre istanze critiche dell'ordine moderno occidentale, come è stato *L'Antiedipo* di Deleuze e Guattari. Se Lacan evoca il declino del Nome del Padre nel Seminario dedicato a *Le psicosi*, la linea deleuziana punta proprio su una “psicotizzazione” del soggetto, intendendo con questo, perlomeno in negativo, l’annullamento delle coordinate parentali nei processi di soggettivazione. Interlocutrice di questo approccio, già interprete di uno sviluppo, se non di un’eredità, del pensiero della differenza tra i sessi per parte di donne, Rosi Braidotti formula l’idea di un «soggetto nomade» cui spetta un costante lavoro di ridefinizione e collocazione della propria differenza senza per questo abbandonarne la dimensione sessuata. Insomma, essere e avere un corpo sessuato al femminile è posizionamento culturale, sociale e politico che permette una costante critica e riconsiderazione delle violenze all’opera nei nuovi assetti dell’esistente, senza però annullare la materialità dei corpi e delle provenienze²⁵. L’elaborazione di Braidotti è particolarmente significativa e utile nell’individuare i punti di tangenza e di divergenza tra gli esiti del pensiero femminista della differenza tra i sessi e quel che, in riferimento al pensiero di Judith Butler, è andato sotto il titolo di *queer*. La posizione *queer* prevede infatti il rifiuto di qualsiasi linea di identificazione che provenga dalla storia e dalla tradizione occidentale, ivi inclusa quella della differenza tra i sessi, liquidando così alla radice non solo l’organizzazione familiare di tipo eterosessuale, ma qualsiasi relazione che intrattenga un qualche legame con il piano della generazione e

24. J. Lacan, *Les psychoses. Le Séminaire. Livre III*, Seuil, Paris 1978, pp. 359-60. Stessa inquietudine, ma altrimenti articolata, manifestano le autrici del “Sottosopra rosso”: «la donna non ha di che ridere quando crolla l’ordine simbolico» (*È accaduto non per caso*, cit., p. 3).

25. Cfr. in particolare R. Braidotti, *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea*, La Tartaruga, Milano 1994 e *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Donzelli, Roma 1995.

della parentela. Come si è visto, il lavoro delle autrici del femminismo della differenza si attiene invece a un’impresa di rinegoziazione teorica e politica dei rapporti tra soggetti, anche tra uomini e donne.

All’epoca in cui scriveva Carla Lonzi, il dissesto dell’ordine patriarcale contemplava, per la relazione tra i sessi, sia la sottrazione alla cultura dell’altro, sia «l’alleanza tra la donna e il giovane»²⁶, posizioni tangentì nella critica al patriarca, accomunati dal “non ancora” della soggettivazione sociale e dunque passibili di un’alleanza nella ricerca di un ordine e di collocazioni differenti, anche tra i sessi. D’altro canto, la critica e dislocazione dell’ordine patriarcale non hanno portato Luce Irigaray alla sola costruzione e valorizzazione delle relazioni tra donne ma, presto nel suo percorso, si è trattato di delineare altre possibilità per le relazioni tra donne e uomini. È da sottolineare come nel lavoro di questa autrice l’illibertà femminile sia presa in considerazione anche negli effetti di alienazione che produce sull’altro sesso, risvolto della sua impresa di ripensare la differenza come opera di ridefinizione delle relazioni tra posizioni sessuate²⁷.

5. Al posto di Antigone

Il punto di partenza – in linea con le acquisizioni della genealogia femminile – è quello della posizione di una donna non più solo definita dal rapporto con l’altro sesso, ma capace di un rapporto tra sé e sé e con il proprio genere. Per Irigaray il ritorno ad Antigone diventa, diversamente da Lonzi, il campo di contesa con il pensiero hegeliano per sviluppare un diverso ordine nelle relazioni. Antigone, posizione dalla quale mettere in questione proprio lo spazio tradizionalmente riservato alla famiglia e al rapporto tra famiglia società e leggi dello Stato.

Nella tradizione compendiata da Hegel la famiglia viene definita come unità *sostanziale* in cui gli individui, alienando la propria auto-consistenza, elaborano la moralità, dimensione ancora naturale ma già capace di darsi regole e misura. Tuttavia quello che avviene nella famiglia contempla il divenire per uno solo dei due sessi, quello maschile, che accederà alla *Sittlichkeit* di un popolo. In un movimento retroattivo la famiglia rimane così un’unità indifferenziata, caratterizzata

26. Cfr. C. Lonzi, *Vai pure. Dialogo con Pietro Consagra*, Rivolta Femminile, Milano 1980 e *Assenza della donna dai momenti celebrativi della creatività maschile*, in *Sputiamo su Hegel*, cit., pp. 57-8. Cfr. anche Boccia, *L’io in rivolta*, cit., pp. 135-7.

27. In Italia la riflessione teorica e politica è ancora in corso: da V. Seidler, *Riscoprire la mascolinità*, Editori Riuniti, Roma 1992, fino all’ultimo numero *Maschi* della rivista “Leggendaria”, 2008, 70, passando per i numeri di “via dogana”, quali *Parla con lui*, 2006, 79 e *Lo svantaggio maschile*, 2007, 81. Altri interventi che entrano nel dibattito in corso si trovano sul sito www.dea.it

dal solo diritto alla vita, tanto che ad Antigone non rimane che la funzione di garante di leggi e diritti sul versante naturale e religioso. A partire da questo destino interrotto, Irigaray, anziché chiedere un'integrazione di Antigone nella dimensione delle leggi degli uomini, propone di articolare l'unità indifferenziata della famiglia in un "etica della coppia", formulazione di confine che mira a scombinare la partizione che separa e articola l'essere figli dall'essere cittadini, la parentela biologica dalla convivenza sociale²⁸. In altri termini, come la differenza sessuale non permette una ripartizione netta tra ciò che è naturale e ciò che è culturale, così la sollecitazione di Irigaray mira a sottrarre lo spazio della famiglia, da una parte, al solo versante della naturalità, della riproduzione, indicandolo come luogo non solo morale ma già "etico" e dunque politico, a partire dal primo accadimento che lì si dà, quello della relazione di differenza tra un uomo e una donna; dall'altra parte, la sua concezione della relazione di differenza tra i sessi chiede di integrare la sanzione giuridica, contrattualistica, di tale unione, in un orizzonte "cosmico", eccedente cioè i confini del politico moderno che esclude la dimensione del naturale e del religioso. L'indicazione di Irigaray smobilizza così i termini dicotomici del dibattito più recente sulle unioni familiari, che contrappongono la legittimazione naturale e divina a quella giuridica e civile.

Sebbene l'autrice indirizzi le sue riflessioni alla rielaborazione del diritto, per la precisione di un diritto sessuato che tenga conto delle diverse posizioni ed esigenze dei soggetti in gioco²⁹, vorrei sottolineare qui un'indicazione che emerge dal lavoro di Irigaray e che interagisce con il dibattito pubblico più recente. Si tratta di una diversa concezione dell'unione, o meglio dell'"alleanza" tra i sessi, che ne ridefinisce la caratteristica di "istituto", cioè di una sanzione formale del fatto, che però non attribuisce la funzione del riconoscimento al solo piano giuridico, bensì richiede un lavoro sociale, culturale, del linguaggio per la parte, importante, che ricopre nella produzione di nuove forme della convivenza. Insomma, dislocare le relazioni tra i sessi alla luce di una reciproca libertà richiede un lavoro sull'ordine simbolico.

A questo punto è possibile vedere come lo spazio, un tempo riservato alla famiglia patriarcale, sia diventato lo spazio per eccellenza in cui posizione sessuate, non dimentiche della loro provenienza storica

28. Cfr. Irigaray, *L'universale come mediazione*, cit., p. 150.

29. In particolare nei volumi *La democrazia comincia a due* (Bollati Boringhieri, Torino 1994) e *Essere due* (Bollati Boringhieri, Torino 1994). Per una discussione aggiornata sul diritto sessuato, cfr. T. Pitch, *La libertà femminile può passare per i diritti* e S. Niccolai, *Controversia, disciplina dell'esperienza*, entrambi i testi in Buttarelli, Giardini (a cura di), *Il pensiero dell'esperienza*, cit., rispettivamente pp. 275-96 e 265-74.

e materiale, rinegoziano la differenza tra di loro. Così formulato, il pensiero della differenza tra i sessi non è riducibile a un’istanza contrapposta alle formulazioni sul *queer*, nome anch’esso del complesso delle rinegoziazioni sociali, culturali, politiche tra soggetti alla fine dell’ordine moderno delle società del nord del mondo. Tuttavia, pensare la differenza secondo queste linee apre un terreno di riflessione e di critica che il *queer* sembra lasciare silente. Se l’Antigone di Judith Butler diventa figura di un rifiuto della riproduzione – *anti-gonè*, colei che è contro la generazione – come criterio per pensare agli agenti delle nuove rivendicazioni di cittadinanza, pensare le nuove forme dell’alleanza tra i sessi permette di continuare a ripensare altrimenti le funzioni che alla famiglia erano state attribuite. A cominciare dalla *cura* – parola per gesti e azioni che spettavano ad Antigone proprio perché esclusa dalla città, eterna ironia della comunità destinata alla custodia di ciò che è vivente e muto alla parola pubblica – che si presenta oggi fuori dalle dicotomie degli appelli a un redívivo potere sovrano, esercitato attraverso l’intervento di legge e il proliferare della dimensione “bioetica” con i suoi effetti spoliticizzanti. È questo un esito provvisorio, tangente alle discussioni sui temi della “biopolitica”, che esprime le dislocazioni anche cruenti tra ciò che pertiene a Themis, dea delle regolarità non scritte, e ciò che viene deciso per legge, in tempi di crisi dell’ordine che per secoli ha ripartito e organizzato i soggetti del lavoro di produzione e di riproduzione³⁰.

30. Per una dislocazione delle partizioni di pubblico e privato e di produzione e riproduzione, cfr. la voce “Produzione/riproduzione”, in M. Fraire (a cura di), *L'esico politico delle donne* (1978), Fondazione Badaracco-Franco Angeli, Milano 2002; F. Giardini, *L'esperienza "cura" oggi. Una genealogia*, in M. Forcina (a cura di), *La cura e il conflitto*, Micella-Università di Lecce, Lecce 2006; L. Mortari, *La pratica dell'aver cura*, Bruno Mondadori, Milano 2006, fino alla proposta di Ina Praetorius di invertire il vettore che ha caratterizzato il rapporto di derivazione tra sfera domestica e sfera della *polis*, ispirando la tradizionale “arte del governo” al sapere del governo della casa, *Ripensare tutto fin dall'inizio, a cominciare dal quotidiano*, in Buttarello, Giardini (a cura di), *Il pensiero dell'esperienza*, cit., pp. 72-89.