

Riconoscimento e soggettività femminile. Una intervista a Gabriella Bonacchi, Carla Pasquinelli e Ambra Pirri

di Chiara Giorgi

La questione del riconoscimento è centrale nell'elaborazione filosofica moderna. Chiederei di inquadrarne alcuni aspetti essenziali.

Carla Pasquinelli

Il riconoscimento è una forma di rapporto molto particolare verso cui siamo tutti debitori di quello straordinario romanzo filosofico che è *La fenomenologia dello spirito* di Hegel, di non facile lettura. Io ho avuto però la fortuna di frequentare all'Università degli Studi di Firenze i corsi di Cesare Luporini, che coinvolgeva noi studenti in un'esegesi minuziosa, segnata da intuizioni brillanti e pause estenuate, che si accompagnavano a una gestualità fortemente espressiva, mettendo plasticamente in scena un percorso faticoso e accidentato, attraversato da due parole chiave. Da una parte l'*Aufheben*, un parola a doppio senso, che in ogni occasione veniva illustrata da un rapido movimento delle mani del professore per esprimere la simultaneità del “togliere e conservare” l'errore che, una volta superato, sarebbe diventato la metà della verità, dato che per Hegel «conoscere il proprio errore è conoscere un'altra verità». Dall'altra l'*Aufgehoben* che ne registrava il superamento definitivo con un certo sollievo di tutti noi.

Con Hegel l'Assoluto non è solo sostanza ma anche soggetto. A differenza di Fichte e Schelling, che sono rimasti prigionieri del “sapere di sé” della coscienza, Hegel ha puntato tutto sul riconoscimento a partire da una felice intuizione secondo cui «l'essere-per sé non è per sé che nel suo essere-per-l'altro». Siamo qui di fronte a una vera e propria “rottura epistemologica” – per usare una famosa espressione di Louis Althusser – che ha fatto del riconoscimento, l'Altro della coscienza di sé, «che appare allo stesso tempo estranea e la stessa», poiché «l'autocoscienza esiste solo in quanto esiste un'altra coscienza che la riconosce come tale». Ma tutto questo ha richiesto un prezzo «poiché la coscienza di sé esiste come potenza negativa» dal momento che il desiderio di essere riconosciuto «non è altro che quello di farsi riconoscere da un'altra coscienza che a sua volta va in cerca del riconoscimento».

Se dalle vette della filosofia hegeliana, diamo un’occhiata al nostro devastato presente, di riconoscimento ce n’è ben poco, sopraffatti come siamo da una quotidianità scarsamente remunerativa cui non osiamo nemmeno più aspirare. La nostra è diventata piuttosto una società del risentimento, che ci rende amari e scontenti, e soprattutto incerti e vulnerabili, per non parlare poi della grande fascia di esseri umani senza diritti, per i quali la cittadinanza è ormai diventata sinonimo di esclusione. Con il risultato che i poveri del mondo – i migranti, i clandestini, i rifugiati, gli *homeless* – non fanno parte della nostra stessa umanità, essendo stati da noi spossessati di identità, appartenenza e diritti. *Displaced persons*, che vengono a ingrossare le fila di «una eccedenza umanitaria continuamente prodotta su scala globale». Di fronte a questo fenomeno planetario di dimensioni gigantesche che ormai coinvolge più di quaranta milioni di persone, ci sentiamo inermi o forse siamo solo ipocriti, prigionieri di una logica coloniale che ci divide in due, in sommersi e salvati. È il ritorno del rimosso fanoniano – la città bianca e la città nera – su scala globale. Ancora una volta due pesi e due misure: per noi la prevenzione, per gli altri la “nuda vita” secondo le logiche implacabili del biopotere, che fa vivere i primi e lascia morire i secondi.

Sulle tracce della *Critica della ragione dialettica* di Sartre, Fanon prenderà le distanze dalla vulgata corrente del marxismo, facendone implodere l’ordito per svincolare la violenza dalla lotta di classe, e inaugurare una traiettoria che ne metta a soqquadro la sequenza evoluzionista. Oltre a fornire la struttura narrativa dei *Dannati della terra*, il libro di Sartre propone, e Fanon raccoglie, l’idea che la violenza risiede e coincide con il pratico-inerte, dove «non tutto si svolge necessariamente *con* la violenza, ma tutto si svolge *nella* violenza»: a partire cioè dal regime della penuria (*raréité*), che costituisce il fondamento ontologico della violenza coloniale. La disumanità dell’uomo non deriva infatti dalla sua natura, ma dalla penuria, dal momento che per ogni uomo l’altro è una minaccia rispetto alla sua stessa vita, al punto che per ciascuno, l’uomo esiste in quanto uomo disumano, o come specie estranea. «Che si tratti di uccidere, torturare, asservire o semplicemente mistificare, il mio scopo è quello di sopprimere la libertà estranea come forza nemica che può fare di me un uomo di troppo condannato a morire». Una visione malthusiana della storia e dell’esistenza, senza la quale, «senza un elemento permanente di negatività non si capisce – secondo Sartre – il processo storico». In realtà, Sartre non ha fatto altro che pluralizzare il rapporto tra progetto e mondo, tra in sé e per sé, tra libertà e necessità che costituisce il nocciolo duro dell’ontologia fenomenologica dell’*Essere e il Nulla*. Sulla traccia di questo copione, *La critica* ha messo in scena sotto altri padrini – il marxismo umanistico del giovane Marx e il Lukács di *Storia e coscienza di classe* – la dialettica tra la prassi-progetto e il

pratico-inerte. Un processo che si articola in alcune tappe fondamentali, facendo passare dalla serialità del collettivo, «comune a tutti gli individui di un certo insieme, come ad esempio una classe sociale» al «gruppo-in-fusione», cioè un gruppo di persone che unendosi in un progetto comunitario si riscattano dalla oggettività alienata del pratico-inerte, «sopprimendo le sue forme di inerzia per costituirsì come pura prassi». Una prassi che rompe con la serialità del collettivo, per inaugurare una modalità inedita di condivisione e di effervesienza comunicativa, per poi inabissarsi a sua volta nella logica seriale del pratico-inerte. Su questo canovaccio, Fanon ha fondato la sua analisi della lotta armata e del processo di decolonizzazione per mettere in scena il riscatto della prassi rivoluzionaria dalla serialità del pratico-inerte, ovvero dalla soggezione coloniale da parte del popolo algerino. Secondo quanto sostiene Robert Young in *White mythologies*, sarebbe stato invece Fanon a influenzare Sartre. Fanon avrebbe infatti svolto un ruolo di primo piano addirittura nell'elaborazione della dialettica tra la prassi-progetto e il pratico-inerte, al punto che Sartre avrebbe incorporato la versione dell'analisi della violenza di Fanon nella *Critica*. Che Fanon avesse avuto un ruolo di primo piano nel pensiero di Sartre, non solo traspare dai *Memoires* della Beauvoir, ma era stato già percepito all'epoca da studiosi come Pietro Chiodi che, a ridosso della pubblicazione della *Critica* (1960), aveva notato che il suo libro «conteneva molte cose che la guerra di Algeria aveva insegnato a Sartre: come la riproposizione del marxismo in termini di scarsità, di miseria, di fame, e quindi di odio manicheo», cui potrebbero avere contribuito le lunghe nottate di discussioni appassionate tra Fanon e Sartre, nei loro incontri tra Roma e Parigi.

La questione del riconoscimento è stata però centrale nell'elaborazione così come nell'esperienza delle donne da sempre. In questo senso vorrei chiedervi, prima di ogni altra cosa, quale è il rapporto tra il riconoscimento e la soggettività femminile?

Gabriella Bonacchi

Oggi una delle questioni salienti che sollecita la mia riflessione è il tema del femminicidio. Per quanto possa sembrare curioso mettere insieme queste due cose, femminicidio e riconoscimento, in verità non lo è affatto, dal momento che il primo è una sorta di riconoscimento in negativo della differenza femminile, della sua irriducibilità.

Le donne infatti non si limitano a essere sorelle, amiche, compagne, madri, amanti dell'uomo, ma sono anche qualche altra cosa. Quando allora gli uomini si trovano dinnanzi a questa realtà imprevista, non riescono

ad accettarla. Le donne possono essere obblative, possono tacere, possono fingere, possono essere disponibili, ma quando emerge con tutta la sua forza la potenza della differenza femminile, nella mente e nel corpo, la reazione maschile è la cancellazione di questa potenza. È qualcosa di antico, ma che oggi assume tratti peculiari, diversi.

Gli uomini hanno sempre ucciso le donne, ma ora la violenza, la frequenza e l'intensità di questa cancellazione lasciano stupefatti.

Proprio oggi che le città, le strade sono popolate da donne competenti, capaci, e sempre meno assoggettabili, la violenza degli uomini è più forte, la loro rabbia si scatena: gli uomini non riescono proprio ad accettare questa differenza femminile che parla e si impone. Il femminicidio allora è l'espressione di questa violenza maschile rivolta contro il corpo femminile, come atto di cancellazione fisica e simbolica delle donne e della loro differenza.

Vengono in mente, ma penso di tornarci più avanti, le parole di Virginia Woolf sulla funzione di “specchio” che le donne hanno sempre avuto rispetto agli uomini. In condizioni particolari, come le dittature o condizioni di monopolio rese quasi insuperabili da particolari ricchezze e poteri, risalta in modo abbagliante l'uso delle “donne-specchio” da parte dei potenti di turno. Ma esistono specchi più quotidiani e silenziosi, che non hanno bisogno di denudarsi il seno di fronte a Putin, o di manifestare in piazze strabocchevoli contro Berlusconi. Sono gli specchi domestici delle mogli che se ne vanno e delle fidanzate che restituiscono l'anello, oppure delle compagne che senza tanti complimenti non rispondono più al cellulare o alle e-mail sempre più petulanti e disperate del maschio abbandonato.

Lo specchio in frantumi è la spia del riconoscimento negativo.

Ambra Pirri

Nella prefazione del 1999 a *Gender Trouble*, Butler racconta di aver cominciato a capire la violenza delle norme che regolano l'appartenenza di gender già durante l'adolescenza; il suo ricordo va a uno zio costretto dalla famiglia a trascorrere la sua vita “incarcerato” in un istituto, sol perché aveva “un corpo anomalo dal punto di vista sessuale”; in questo contesto, racconta il suo tempestoso *coming out* a 16 anni.

Tutta la riflessione di Butler parte dal suo situarsi, all'interno delle lotte, in quanto donna lesbica e femminista; un posizionamento che ha fatto sì che si chiedesse: chi desidera in un certo modo ha la possibilità di avere uno spazio di vita che sarà riconoscibile agli altri, visto che le norme che regolano il gender sono state determinate a prescindere da noi e prima di noi?

Avete idea – chiede – di cosa significhi “vivere all’interno del mondo sociale in un ruolo impossibile, illeggibile, irrealizzabile, irreale e illegittimo”? La sua riflessione sulle vite precarie è un processo in continuo movimento, parte dall’AIDS e dal silenzio degli Stati Uniti mentre la comunità gay viene decimata, si allarga ai migranti *latinos* fino ad arrivare all’11 settembre: chi non viene considerato un soggetto è soggetto alla violenza e sono le norme stesse che espongono alla violenza le vite “spettrali”.

Chi non viene riconosciuto è certamente un essere vivente ma non ha diritto a una vita. Se gli schemi che regolano il riconoscimento disfano o annullano una persona nel momento stesso in cui la riconoscono o, al contrario, se disfano (o annullano) la persona negandole il riconoscimento allora il riconoscimento non è altro che un luogo di potere attraverso il quale l’umano viene prodotto in maniera differenziale.

Butler racconta di essere stata influenzata dalla *New Gender Politics*, esito dell’interazione tra i movimenti transgender, transessuali e intersex da una parte e il complesso rapporto che questi movimenti hanno con il femminismo e la politica *queer*, dall’altra.

Ecco l’esempio che fa: il movimento intersex lotta contro la chirurgia coercitiva a cui, in nome della normalizzazione dei corpi, vengono sottoposti i bambini che alla nascita sono sessualmente indeterminati. Questo movimento chiaramente combatte l’idea che è umano solo chi ha caratteristiche o maschili o femminili.

Un’altra forma di normatività di gender sono le diagnosi del DSM (il Manuale diagnostico-statistico) sui Disturbi dell’identità di gender, un monitoraggio dei primi segni di omosessualità nei bambini; ovviamente il presupposto è che chi si comporta o vuole vivere come se appartenesse a un gender diverso da quello che appare abbia un serio disturbo psicologico. Tuttavia questa diagnosi è necessaria per chi vuole fare un intervento chirurgico e avere una nuova identità sessuale; il prezzo che si paga per essere riconosciuti come appartenenti a un altro sesso è la propria patologizzazione.

Qual è il prezzo che dobbiamo pagare per essere riconosciuti? Di contro, si può desiderare di non essere riconosciuti all’interno di un determinato insieme di norme se queste norme ci annientano: in questo caso, qual è il prezzo che paghiamo quando resistiamo al nostro bisogno di riconoscimento?

Fino agli anni Novanta, solo le donne subivano la discriminazione e la violenza di gender; oggi la subiscono anche i transgender o i transessuali perché lottano per essere visibili, per avere una vita che non sia nascosta, vergognosa e spettrale. Butler chiama questa violenza “correttiva” perché viene esercitata per l’appunto tanto dai chirurghi che mutilano i corpi di neonati e bambini quanto da coloro che stuprano, picchiano selvag-

giamente o uccidono i transgender, gli uomini effeminati, le lesbiche per “correggerli”, per “insegnare” loro qual è la giusta sessualità e il comportamento che ne consegue.

Butler si pone una domanda molto complessa ma estremamente interessante. Il movimento intersex, dice, si oppone alla chirurgia che non è volontaria mentre il movimento transex vuole avere la possibilità di scegliere o meno l’intervento chirurgico. Dunque, ambedue i movimenti sfidano il principio eteronormativo che regola la nostra società e che vuole mantenere a ogni costo il binarismo maschio/femmina e l’asimmetria di potere che lo contraddistingue e su cui si fonda. Pur da punti di vista diversi, entrambi i movimenti hanno difficoltà a dare un esatto significato alla parola, all’idea stessa di “autonomia” poiché scegliere il proprio corpo significa «barcamenarsi tra norme che sono già state stabilite». Ecco che l’autodeterminazione diventa possibile solo nel contesto di un mondo sociale le cui norme sostengono l’esercizio della propria *agency*.

Il femminicidio oggi è entrato a far parte del nostro linguaggio, ma è una categoria teorica che Marcela Lagarde – antropologa all’Università di Città del Messico – ha “inventato” per analizzare la sparizione e gli omicidi di migliaia di donne intorno a Ciudad Juarez; molte di loro lavoravano – se così si può definire un sistema di sfruttamento selvaggio – nelle *maquiladoras*, nella zona di confine tra Messico e Stati Uniti.

Secondo Lagarde i femminicidi di Ciudad Juarez sono vere e proprie forme di contro-insurrezione: un modo per esercitare potere e controllo sulla popolazione femminile e spesso sono proprio i *narcotraficantes* che stuprano e uccidono le donne che protestano contro l’abuso dei diritti umani o le sterilizzazioni forzate e le violenze sessuali nelle *maquiladoras*; metterle a tacere e ricordare loro chi è che comanda è un merito d’onore virile.

Lo Stato messicano ha affrontato il problema solo in maniera poliziesca e repressiva mentre Lagarde, eletta al Parlamento messicano proprio per le sue battaglie femministe, ha voluto che si creasse una Comision Especial de Feminicidio per affrontare da un punto vista completamente diverso l’assassinio e la violenza nei confronti delle donne; Lagarde la definisce un cambiamento del paradigma conoscitivo: il femminicidio – proprio come lo stupro – è una forma di controllo della popolazione femminile ed è la società che la rende possibile, attribuendola a cause fittizie, ignorandola, rendendola invisibile o pensando di combatterla con misure di carattere securitario; non sono le leggi che mancano, il punto è che non vengono applicate, le donne non vengono credute in tribunale o quando sporgono denuncia; sono le istituzioni che consentono che la violenza contro le donne si riproduca. Tutte considerazioni che sembrano pensate per

l’Italia di oggi e per il decreto contro il femminicidio appena approvato dal governo italiano.

Il punto decisivo dell’analisi di Lagarde è stato l’aver legato la violenza di gender alla disparità di potere tra donne e uomini; il femminicidio è dunque il risultato di un sistema di potere, di oppressione e di controllo che la società eteronormativa esercita nei confronti delle donne allo scopo di assoggettarle economicamente, politicamente e socialmente. Lo Stato è attivamente, o passivamente, complice della violenza maschile. Le donne debbono restare al loro posto.

E questo è vero anche in Italia: una donna che vuole, diciamo così, autodeterminarsi, scegliere la propria vita, e per esempio lasciare il proprio compagno, si trova a fare i conti non solo con lui ma anche con una società costruita dagli uomini che ha previsto per secoli che le donne dovessero subire in silenzio.

Mi chiedo: la sua irriducibilità e la sua morte sarebbero il segno del riconoscimento negativo tanto del compagno assassino quanto dello Stato e delle istituzioni? Analogamente una transessuale rischia la vita se si muove, senza nascondersi, per le strade della sua città perché lo spazio pubblico, pensato a misura di maschio bianco eterosessuale, esclude i modi di vivere e di rappresentarsi che non sono considerati conformi alla “normalità” di gender, di decoro, di colore della pelle. Solo il maschio bianco etero ha il corpo giusto per occupare con pieno diritto quello spazio che dovrebbe essere di tutti ma che in realtà, per molti, è un luogo pieno di pericoli. Le differenze vengono continuamente eliminate dallo spazio pubblico. Quante manifestazioni abbiamo fatto per riconquistare la notte, e fin dagli anni Settanta?

Vorrei ora collocare il tema del riconoscimento nell’eredità del pensiero femminile/femminista, tracciando una genealogia, dal momento che ricreare nuove genealogie costituisce un’importante operazione volta a rimettere in circolazione riflessioni, elaborazioni, esperienze, vissuti in grado di “agire” ancora sulle nostre vite e sul nostro presente. Un nome è già stato fatto, Virginia Woolf. Ma quali sono gli altri riferimenti?

Gabriella Bonacchi

Introdurrei un altro esempio storico e un’altra voce.

Carole Pateman nel *Contratto sessuale* ci spiega come la forma contratto sia fondativa della modernità: esso rende possibile l’esistenza dei soggetti (tali in quanto dotati di forza contrattuale), e presuppone due soggetti omogenei, sullo stesso piano, neutri. Tuttavia noi sappiamo che non è così, che i protagonisti del contratto non sono soggetti neutri, bensì sog-

getti maschili. In questo senso il contratto è una messa in scena che produce la rabbia degli esclusi, e l'esempio più classico del fatto che il mancato riconoscimento mobiliti appunto i soggetti, è Olympe de Gouges con la sua *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*. Il caso di Olympe è particolarmente interessante perché apre un contenzioso secolare. Lo ha ricordato Angela Putino sulla rivista "ADA": il potere taglia la testa di chi mette in pericolo le sue silenziose pratiche di autocontraddizione. Come si spiega infatti l'esclusione delle donne dall'esercizio di quelli che venivano chiamati diritti umani universali? Secondo alcune letture, nella società post-gerarchica, l'idea dell'egualanza tra individui autonomi poneva la questione dell'identità in un modo nuovo, comprensivo della differenza sessuale, come contraltare dell'egualanza. Si consideravano gli individui come autonomi, eppure la loro identità dipendeva dal riconoscimento degli altri. Senza una conferma esterna, l'individualità non ha confini definiti, né dunque un'esistenza identificabile. Come conciliare allora indipendenza e dipendenza? I rivoluzionari svilupparono molte soluzioni: distinzioni tra cittadini attivi e passivi, tra dipendenti o indipendenti dal punto di vista economico e sociale, e tra donne e uomini. Ridefinire le regole patriarcali nei termini di una differenza sessuale basata sulla biologia confermava la finzione di un'individualità autonoma al contempo universale e maschile. Gli "altri", il cui riconoscimento confermava la individualità degli uomini, non venivano considerati come individui: erano donne. È a questo punto che entriamo nel regno della fantasia: l'autonomia e l'indipendenza, il potere di autorappresentarsi e il godimento dei diritti venivano rappresentati come funzioni falliche e attribuiti solo a coloro che possedevano il pene. E la nascita delle nazioni (il portare alla vita il contratto sociale) confermava il potenziale generativo del fallo: la politica era affare esclusivo degli uomini, come dice Drucilla Cornell in *Beyond Accommodation. Ethical feminism, Deconstruction and the Law*. Torniamo a Judith Butler, già citata da Ambra. Butler sostiene, ad esempio, che le rivendicazioni dei diritti da parte di gruppi sociali (come le donne) implicano una causalità inversa rispetto al processo attraverso il quale le leggi creano dei soggetti dotati di *agency*. Butler pone una questione che continua a essere assai controversa. Il riconoscimento legale è – checché se ne dica – un processo reale e circolare: «riconosce le cose che corrispondono alle definizioni che esso stesso costruisce». Voler dire il contrario essenzializza le identità e le rimuove dai contesti storici che le hanno create. Le istanze legali che collegano i diritti alle persone implicano che i diritti delle donne, dei padri e dei feti siano connaturati a questi, quando è in realtà la legge che crea i diritti, attribuendoli a gruppi o a individui. Il riconoscimento legale dei soggetti e dei loro diritti implica inoltre una regolamentazione pubblica (dei corpi delle donne, ad esempio, in nome dei diritti dei padri o dei feti). In questo

senso, per Wendy Brown i diritti non sono un bene assoluto, bensì qualcosa di fortemente contestualizzato.

Le discussioni più accese hanno riguardato l'universalismo dei diritti. L'universalismo è un concetto autenticamente inclusivo, messo in discussione solo in pratica, o è – ci si è chiesti – intrinsecamente esclusivo, cioè un modo di rappresentare una serie di standard normativi particolaristici come se fossero neutrali? Più concretamente, da un punto di vista storico e culturale, le nozioni di diritti individuali sono occidentali? L'individuo astratto, il portatore di questi diritti, è semplicemente sinonimo di uomo? Secondo Wendy Brown è proprio nella loro astrazione dai particolari delle nostre vite – e nella loro raffigurazione di una comunità politica equalitaria – che i diritti possono essere più utili per la trasformazione democratica di questi particolari. In altre parole, i diritti sono efficaci perché permettono di immaginare (e così di adoperarsi per creare) un ordine differente della vita sociale e politica, e non perché sono collegati a oggetti specifici o perché sono un patrimonio umano universale. Il discorso sui diritti universali verrebbe così a configurare uno scenario di fantasia nel quale la società e l'individuo sono percepiti come un tutt'uno non divisibile. I diritti possono allora esprimere un desiderio che certo non sarà mai completamente soddisfatto, ma la cui articolazione implica l'affermazione di quell'umanità sulla quale deve fondarsi l'uguaglianza. Non è il loro possesso, ma l'aspirazione a essi, a offrire un terreno comune.

E qui come non ritornare su Virginia Woolf, e sul suo capolavoro, *Una stanza tutta per sé*, scritto – è bene ricordare – all'indomani della concessione del voto alle donne inglesi. Qui Woolf apre sorprendenti scenari sulla possibilità che le donne riscrivano la storia in modo tutto diverso. Magari un «supplemento alla storia, dal nome poco appariscente» e che dunque non le faccia arrossire, in quanto capace di comprendere anche il proprio stile di esistenza, la propria lingua: questo è il loro riconoscimento. Un riconoscimento non più solo negativo – lo specchio del valore o del disvalore maschile – ma anche positivo. Vale a dire capace anche di raccontare, con delicatezza e senza rancore, quella verità sugli uomini rimasta storicamente dietro lo specchio.

Ambra Pirri

Se capisco bene quel che ha detto Gabriella citando Wendy Brown, i diritti – non soddisfatti, non realizzati – servono a farci lottare per affermare quell'umanità sulla quale deve fondarsi l'eguaglianza.

Sono d'accordo, ma questo è vero oggi, ed era vero anche nel 1791, quando Olympe de Gouges, ricordata da Gabriella, scriveva la *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* e ne aveva, per risposta, una

condanna a morte con questa motivazione: “[...] la legge ha punito questa cospiratrice per aver dimenticato le virtù che convengono al suo sesso”. L’anno dopo, Mary Wollstonecraft scrive la *Rivendicazione dei diritti della donna* e polemizza con Rousseau secondo il quale il compito delle donne è rendere felici gli uomini.

È per questo che insisto su Butler: ha ragione quando dice che per essere riconosciute per quel che si è “dentro” si dipende da ciò che c’è “fuori”. Non è possibile dire sono una donna libera di lasciare il mio compagno violento o dire sono una transessuale libera di scegliere il mio sesso se le norme sociali non lo prevedono. L’agency femminil-femminista della donna che lascia il proprio compagno è legata a una trasformazione sociale.

Dice ancora Butler che è stato Spinoza a sostenere che ogni essere umano cerca di persistere nell’essere se stesso; quando Hegel sostiene che il desiderio è sempre desiderio di riconoscimento è proprio da Spinoza che parte. Se tuttavia le norme non prevedono il nostro riconoscimento come si fa a persistere? E ancora, cosa vuol dire “essere se stesse” se il compito delle donne è piacere ai maschi?

Penso che quando Spinoza o Hegel parlavano di uomini, partivano da sé: sono loro che – come uomini – hanno sempre organizzato un mondo in cui avevano diritto al riconoscimento, e se non avveniva nel pubblico, comunque lo avevano nel privato; dalle donne per l’appunto. E probabilmente è proprio per questo che oggi ci sono così tanti femminicidi.

Olympe de Gouges, in teoria è cittadina, ma in realtà deve lottare per quei diritti che la mascolina fratellanza non prevede per lei; l’unica possibilità che le norme sociali del tempo le lasciano, è affermare che una donna che ha il diritto di salire sul patibolo dovrebbe anche avere il diritto di salire sulla tribuna.

Che differenza c’è, dal punto di vista del riconoscimento, tra la condanna a morte di Olympe de Gouges alla fine del Settecento e la condanna a morte delle donne che lasciano il proprio compagno all’inizio del nuovo millennio?

Se le norme non prevedono il nostro riconoscimento, come si fa a persistere? Quando le norme di riconoscimento cambiano si trasforma anche la nozione di umano. Fino agli anni Cinquanta i neri non erano umani e per la verità, per chi è razzista e li chiama bingo-bongo o continua a paragonarli alle scimmie – come è successo alla ministra della Repubblica italiana, Kyenge – i neri ancora non sono del tutto umani, così come per una gran parte degli uomini le donne continuano a essere oggetti di proprietà maschile; e le lesbiche, i gay, i trans degli esseri perversi e dissoluti. E infatti Butler sottolinea che quando lottiamo per un diritto, quale che sia, non stiamo solo lottando per un diritto che è connesso alla nostra persona ma, piuttosto, stiamo lottando per essere considerate persone. In effetti

c'è una significativa differenza tra questi due diritti: se ci battiamo per dei diritti collegati alla persona vuol dire che già siamo delle persone; se invece stiamo lottando, non solo per essere concepite come persone ma anche per trasformare socialmente il significato di persona, allora rivendicare quei diritti diventa un modo per intervenire nei processi sociali e politici che articolano e definiscono l'umano.

Chi pratica la violenza nei confronti di chi "trasgredisce" le norme, probabilmente parte dall'idea che il suo senso di sé o il suo senso del mondo verrà totalmente distrutto, se permette a quell'essere umano di comportarsi in quel modo. Sandro Bellassai dice che gli uomini «sembrano proprio avere bisogno della disegualanza di potere tra i sessi» per mantenere il «proprio equilibrio identitario. Nell'immaginario tradizionale maschile non avere lo scettro del comando in mano (come genere) significa automaticamente crisi. Non essere superiori, significa essere automaticamente inferiori».

La negazione del corpo femminile attraverso il femminicidio, che definirei come l'estremo atto di potere, è un modo per ristabilire l'ordine; chi uccide non accetta la sfida a ripensare l'umano, il mondo e i rapporti tra i sessi in modo diverso.

E Simone de Beauvoir con Il secondo sesso?

Gabriella Bonacchi

De Beauvoir è la prima a esprimere un'affermazione fondamentale della differenza femminile: la donna per lei non è infatti uguale all'uomo, è il secondo sesso, subalterno perché non ha accesso alla trascendenza, ossia a ciò che poi diventerà il simbolico nel linguaggio femminista.

Da qui si apre il discorso sul riconoscimento dell'ordine simbolico della madre.

E qui entra Luce Irigaray, giusto?

Gabriella Bonacchi

Sì esattamente. In Francia e in Italia ha prevalso la corrente femminista che rilegge lacanianamente il rapporto madre-figlia, marginalizzando l'E-dipo e operando uno spostamento dal triangolo madre-padre-figlio a quello madre-figlia-ordine simbolico. A partire da *Speculum* di Irigaray (1974) si è capito che la lacaniana "legge del padre" si prestava meglio, nonostante l'apparente misoginia, a immaginare nella costituzione del soggetto un "terzo elemento" non necessariamente incarnato dal padre.

Vorrei concludere con la domanda delle domande, che mi nasce spontanea da tutte le vostre considerazioni. Le donne hanno oggi riconoscimento nella società? Siamo in presenza cioè di un riconoscimento della nostra differenza "in sé" (a partire dall'altro, dall'uomo), rispetto alla nostra lingua, al nostro modo di essere, a partire cioè da un altro modo di essere soggetto che non sia quello maschile, da un altro nostro simbolico?

Gabriella Bonacchi

Occorre aggiungere qualche parola sul simbolico femminile e sul riconoscimento che esso implica. Nel femminismo italiano il simbolico "negato" di Luce Irigaray, è venuto quasi a identificarsi (ho detto quasi...) con l'ordine simbolico della madre teorizzato da Luisa Muraro. Muraro si riferisce qui al riconoscimento di un'autorità che agisce tra dispari, per le esperienze accumulate e per i saperi conquistati alla coscienza. In un mondo dei due sessi in cui avesse trovato libera dicibilità l'ordine simbolico della madre, si sostiene alla Libreria di Milano, non sarebbe necessario che ogni ragazzo o ragazza debba rifare tutta la strada. Un mondo dei due sessi presuppone dunque, come azione consapevole e condivisa, la messa a punto continua di un dispositivo del riconoscimento, che costruisca genealogia femminile in regime di libertà. È questa una meta non ancora raggiunta.

Potremmo chiudere allora con Carla Lonzi e il suo attualissimo Sputiamo su Hegel?

Gabriella Bonacchi

Vorrei dire ancora qualcosa su Lonzi per irrobustire questa sintetica genealogia che abbiamo schizzato. Ho già parlato del contributo di Irigaray. Ma forse Carla Lonzi costituisce la vera madre fondatrice del femminismo italiano, soprattutto dello stretto nesso tra corpo e orizzonte simbolico che esso (così originalmente) istituisce.

Ricordo le date che sintetizzano i due piani su cui si è sviluppato il pensiero femminista italiano: da un lato, il piano del gesto teorico di istituzione di un mondo nuovo, generato proprio dalla libertà femminile di esplorare questa stessa possibilità; dall'altro lato, il piano dell'indagine storica, che ha consentito per così dire di svelare i processi retorici che hanno dato luogo alle varie rappresentazioni del passato, di volta in volta presentate come "mondi oggettivi" o come oggettive ricostruzioni dei soggetti in questione.

La tappa iniziale è il 1970, anno in cui Carla Lonzi comincia a pubblicare "Rivolta femminile", e data di pubblicazione oltre che di *Sputiamo su Hegel*, del fondamentale opuscolo sulla *Donna clitoridea e donna vaginale*:

è questo breve saggio che fonda la centralità del corpo sessuato femminile nel nuovo femminismo italiano.

La metafora “donna clitoridea” (Lonzi) istituisce nel discorso femminile un’area di senso e sensibilità inediti. La radice fisica, materiale, che innerva il pensiero con il corpo accenna a un inizio di dominazione, di cui si possono cominciare a ricostruire le tappe.

L’altra tappa quasi finale è il 1980: esce un fascicolo speciale di “Quaderni storici” dedicato a *Parto e maternità* (con la riproduzione di un celebre quadro di Ribera – *La mujer barbuda* – in copertina). Il primo atto delle storiche femministe è la decostruzione della naturalità dell’evento materno e la sua ricostruzione come teatro storico e sociale. Nello stesso tempo questo gesto consacra il primato femminile sulla procreazione.

Sono questi i due poli, temporali e tematici che organizzano il laboratorio delle femministe italiane. La struttura corporeizzata, incarnata del soggetto è al centro di questo laboratorio, insieme a una lettura totalmente diversa del mondo che in tale laboratorio si va elaborando: una descrizione del mondo “a occhi bassi”. La descrizione del mondo ottenuta ad occhi bassi, vale a dire con occhi attenti alla struttura incarnata del soggetto, non si propone come visione ingenua (“*innocent*”, dice Donna Haraway). Chi produce conoscenza, affermano alcune protagoniste di questa descrizione, deve essere invece consapevole della propria parzialità, determinata dal tempo in cui vive, dal ruolo sociale, dal sesso, dall’età, dalla storia personale. Questa conoscenza “non ingenua” si ottiene con occhi “incarnati”, vale a dire con uno sguardo umano, finito, parziale: “*from somewhere*”, invece che “*from nowhere*”. Lo sguardo “da un luogo” invece che da “nessun luogo” ha un nome: conoscenza situata, o posizionata. Ciò significa che il soggetto conoscente ha un corpo, una storia e una vita da cui non può trascendere.

Riferimenti bibliografici

- ACCATI L., MAHER V., POMATA G. (a cura di) (1980), *Parto e maternità: momenti della autobiografia femminile*, in “Quaderni storici”, 44.
- ALTHUSSER L. (2006), *Per Marx*, Mimesis, Sesto San Giovanni.
- BELLASSAI S. (2011), *L’invenzione della virilità: politica e immaginario maschile nell’Italia contemporanea*, Carocci, Roma.
- BROWN W. (1995), *States of Injury. Power and Freedom in late Modernity*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- BUTLER J., *Contingent Foundations. Feminism and the Question of ‘Post-modernism’*, in J. Butler, J. Scott (1992) (eds.), *Feminists Theorize the Political*, Routledge, New York-London.
- EAD. (1999), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York-London.

- CHIODI P. (1965), *Sartre e il marxismo*, Feltrinelli, Milano.
- CORNELL D. (1991), *Beyond Accommodation. Ethical Feminism, Deconstruction and the Law*, Routledge, New York-London.
- CUTRUFELLI M. R. (2004), *La donna che visse per un sogno*, Frassinelli, Milano.
- DE BEAUVIOR S. (2008), *La forza delle cose*, Einaudi, Torino.
- DE GOUGES O. (1993), *La Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, in G. Bonacchi, A. Groppi (a cura di), *I dilemmi della cittadinanza*, Laterza, Roma-Bari.
- FANON F. (1962), *I dannati della terra*, Einaudi, Torino.
- HEGEL G. W. F. (1960), *La fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze.
- HYPPOLITE J. (1972), *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Bompiani, Milano.
- IRIGARAY L. (1975), *Speculum. L'altra donna*, trad. it. di L. Muraro, Feltrinelli, Milano.
- LAGARDE M. (1993), *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas. Coordinación General de Estudios de Posgrado*, UNAM, México.
- LONZI C. (2010a), *Sputiamo su Hegel*, et al./edizioni, Milano.
- EAD. (2010b), *La donna clitoridea e la donna vaginale*, et al./edizioni, Milano.
- MURARO L. (2006), *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma.
- PATEMAN C. (1997), *Il contratto sessuale*, Editori Riuniti, Roma.
- PUTINO A. (2007), *Cultura del sistema*, in “Adateoriafemmnista”, gennaio.
- ROUSSEAU J. J. (1925), *Emilio*, Armando editore, Roma.
- SARTRE J. P. (1964), *L'essere e il Nulla*, il Saggiatore, Milano.
- ID. (1960), *Critica della ragione dialettica*, il Saggiatore, Milano.
- SPIVAK G. (1992), *French Feminism Revisited: Ethics and Politics*, in J. Butler, J. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, Routledge, New York.
- YOUNG R. (2007), *Mitologie bianche*, Meltemi, Roma.
- WOOLF V. (2013), *Una stanza tutta per sé*, Rizzoli, Milano (ed. or. 1929).