

La differenza femminile: il dono della creatura piccola

Susy Zanardo



Professore
Associato di
Filosofia Morale
presso l'Università
Europea di Roma.
Membro del
Consiglio direttivo
della Società
Italiana di
Filosofia Morale

Questo intervento è diviso in due parti: nella prima, tenterò di esplorare alcune tappe fondamentali del pensiero delle donne, per evidenziare il contributo che hanno offerto e offrono alla nostra cultura filosofica e alla pratica delle relazioni quotidiane. In particolare, valorizzerò la questione della differenza sessuale. Nella seconda parte, tratterò della differenza femminile, indicando nella relazione materna, reale o simbolica, uno dei nuclei più profondi dell'identità di una donna.

1. Alle origini della differenza

Il movimento delle donne conosce per lo meno tre ondate, ciascuna delle quali, pur attraversata da conflitti e dissensi interni, lascia intravedere una qualche unità di prospettiva. Vorrei far notare come queste tre stagioni elaborano differenti visioni antropologiche ed etico-politiche. Il femminismo emancipatorio o movimento suffragista, dalla metà dell'Ottocento ai primi decenni del Novecento, si sviluppa intorno all'idea, di derivazione illuministica, che l'essere umano è *uno*. Esiste l'universale Uomo che ispira le dichiarazioni, per l'appunto universali, dei diritti. Le prime femministe dunque si preoccupano di far rientrare in quell'uno e universale anche le donne¹. Se le donne sono *come* gli uomini, allora devono poter accedere alla medesima istruzione, ricoprire gli stessi incarichi ed essere ammesse a quel mondo pubblico che è sempre stato territorio maschile. Per questo femminismo, l'*uguaglianza* formale degli uomini e delle donne, sancita sul terreno del diritto, è il valore principale; perciò la lotta

politica è diretta contro ogni pratica di esclusione delle donne dai luoghi della cultura e della politica. Questo movimento ha avuto grandi meriti, ma nel seguito si è rivelato insoddisfacente, perché non teneva in conto l'espressione della differenza femminile. Oggi la matrice emancipazionista della politica delle donne è ripresa dal femminismo di Stato, il cui obiettivo è la lotta alla discriminazione delle donne, a favore delle pari opportunità. Il principio cardine resta la *parità* fra i sessi, regolamentata con strumenti legislativi: quote rosa, trattamenti speciali, azioni di discriminazione positiva.

Il femminismo della *differenza* – che matura in Francia e in Italia all'interno della seconda stagione femminista, sul finire degli anni '60 del Novecento – critica aspramente la matrice inclusiva e rivendicataria. L'immagine di cui oggi si serve per elaborare la sua critica è tratta dalla scrittrice statunitense Grace Paley: la politica delle donne non deve aspirare a dividere equamente la torta se quella torta è andata a male². Questo femminismo lavora a partire dall'evidenza che l'essere umano non è uno ma *due* (maschio e femmina). Non esiste in natura il neutro, né si può neutralizzare la vita, la società, ma neppure il pensiero o la scrittura. Possiamo provarci e, ai livelli più raffinati di astrazione, dove lavora quello che la tradizione chiama intelletto separato, ci riusciamo pure, ma poi la differenza ributta, come le foglie che germogliano sulle piante. Evidentemente, non basta osservare il dato di realtà (che ognuno e ognuna di noi è al mondo come uomo o donna), occorre anche dare senso ed espressione a questo dato: assumerlo, dargli respiro, articolarlo nella di-

mensione del sentire, pensare e agire. In questo modo il femminismo della differenza esce dalla prospettiva emancipazionista, la quale si rivela un falso obiettivo, perché rinuncia alla differenza in cambio dell'accesso al mondo maschile, dove lei rischia di non trovarsi a proprio agio e di impiegare tutte le energie per rientrare in un modello senza capire che non è lei che non funziona, forse neppure il modello in sé, ma certamente quel modello non funziona *per lei*. Penso in particolare al mondo del lavoro: le donne, soprattutto le madri, hanno tempi e bisogni diversi di conciliazione tra affetti e vita professionale, intimità e carriera, perché sono interiormente prese (non solo materialmente) nel lavoro di cura e di relazione. Se cercano di rincorrere i colleghi maschi, rischiano di ricavarne solo frustrazione e fallimenti. Devono allora, fatti salvi i fondamentali, cambiare il modello, rendendolo più aderente alla loro esperienza. Nel lavoro filosofico, per esempio, valorizzano il fatto che conoscono dall'interno delle relazioni, dalla tessitura ininterrotta di pensiero ed esistenza. Intrecciano la trama affettiva e quella contemplativo-teorica, le avvolgono e trattengono per illuminare l'esperienza con parole capaci di comprenderla, anche mentre vivono le relazioni di cura³. Le donne spesso lavorano così: hanno occhi speciali per l'esperienza, la singolarità incarnata dell'esistente, un gusto accentuato per l'adesso, la contingenza, ciò che tocca e le tocca; hanno una predilezione particolare per il contatto con le cose⁴. Questo significa che le cose le devono sentire e sentendole ne sanno intercettare i fili più invisibili. Mi preme dire che non c'è un modello migliore e uno peggiore, ma ognuno e ognuna dovrebbero poter scegliere quello in cui si trovano a proprio agio senza pagare il prezzo della disconferma. Quello delle politiche del lavoro è un esempio, ma non è l'unico. Certo è plateale, perché la fatica più grande di tenere insieme cura e professione tocca proprio alle donne. Ciò ha dei vantaggi perché «le costringe a interrogarsi sulla percezione di tempo e spazio, sulle aspettative di vita, sulla percezione del denaro e sul senso del lavoro»⁵. Ma ha anche dei costi: mandare un figlio al nido a due mesi di vita o stare con

lui quando si è esauste e deprivate o delegare interamente la cura della propria madre, per lo più ad altre donne, non va senza dolore per tutti coloro che sono coinvolti nella relazione. La questione della cura appare tuttora irrisolta, malgrado qualche cauto ma promettente segnale di una maggiore partecipazione maschile, nelle più giovani generazioni.

Ora conviene chiederci: la prospettiva della differenza sessuale che cosa ha messo in gioco di tanto disorganizzante nella nostra società, al punto da destabilizzare le modalità tradizionali dello stare insieme? La novità sta in questo: la donna non fa più dell'uomo la sua misura, il suo riferimento, il suo orizzonte, il termine esterno di paragone, il modello⁶. Naturalmente gli uomini si sono sentiti spesso disorientati, forse anche aggrediti, da questa apertura di libertà femminile, mentre le donne hanno rischiato di confonderla con l'espulsione degli uomini dalle loro pratiche o dalla loro vita. Come tutte le grandi forme di rottura, anche questa ha provocato dolore e lacerazioni, ha stappato tessuti e legami, ha domandato, e domanda ancora, del tempo per capire, ripensarsi, trovarsi. A volte, la trappola dell'antagonismo ha irrigidito il fisiologico conflitto fra i sessi in reciproche umiliazioni e laceranti diffidenze, col rischio di un impoverimento dei rapporti e della civiltà. Ciò che va però tenuto a mente, ciò che di buono e di vero questa frattura ha introdotto nella storia è, come dice Luisa Muraro, che la differenza tra di noi è «il di più di uguaglianza», cioè è un valore supplementare, «essa trascina, dà senso», dà respiro all'uguaglianza, amplia l'orizzonte, ne sposta in alto la linea⁷.

Resterebbe ora da nominare il femminismo di terza generazione o post-femminismo, sviluppatosi nelle università americane a partire dagli anni '90, la cui analisi, però, porterebbe fuori strada rispetto all'incedere del nostro discorso. Mi limito perciò a indicarne la direzione: esso teorizza che l'essere umano non è né uno né due, ma è *molteplice*, frammentato in se stesso, nomade, transitante. Non c'è perciò *la* donna, come essenza distillata di tutte le donne, e non ci sono nemmeno *le* donne come categoria omogenea e chiusa; né gli uo-

mini come unità riconoscibile. Non esiste neppure qualcosa come un soggetto, unitario e coerente, dotato di ragione e coscienza; né – più semplicemente – un sé che si narra e si riconosce in un qualche progetto autobiografico⁸; ciò che si esperisce è invece il succedersi di un flusso di opzioni identitarie, provvisorie e slegate. È l'era del *post-gender*, del *transgender* e del *queer*, del post-umano e del *cyborg*⁹: un'era malinconica in cui le certezze, infrante contro gli scogli di tutti i progetti scientifici e politici miseramente naufragati, si sciolgono in una dolente ricerca di senso senza possibile orientamento¹⁰. Sarebbe un errore considerare trionfalistici e ludici gli esperimenti di identità in transizione, quelli che rompono e travalicano i confini di genere o annunciano degli ibridi fra umano e animale, organico e inorganico. Per lo più, a leggerli attentamente, appaiono come un grido soffocato, un dolore sconosciuto, una dichiarazione di impotenza, una rappresaglia che si consegna consapevolmente al suo fallimento. Colpisce leggere come il *queer*, versione estrema del *gender*, viene presentato come un «errore necessario», «una contraddizione in termini», «un soggetto senza essenza»¹¹. Non un'identità, ma una critica dell'identità, ovvero la sua impossibilità definitiva.

Da una parte, mi pare figurarsi una umanità sfiduciata, desolata persino, che sostituisce all'orrore dei totalitarismi la dittatura dell'indistinto e dell'indifferente, che baratta la capacità di infinito con un sovraccarico di sensi e possibilità, tutte egualmente disponibili e ugualmente assenti, tutte virtualmente accessibili e parimenti irreali, nella loro solitaria ed estemporanea manifestazione. Dall'altra parte, c'è un sistema orientato al profitto in cui abili e disincantati mercanti di identità sfruttano il vuoto di senso per confezionare e commercializzare nuove identità negoziabili fra una infinita scelta di generi di consumo.

Ora, dei tre modelli presentati, rispondenti ad almeno tre paradigmi del pensiero delle donne, quello emancipatorio o di Stato, il pensiero della differenza e la liquefazione del *gender*, mi interessa avviare un dialogo profondo con il secondo.

2. La differenza femminile

Le teoriche della differenza sessuale – Luce Irigaray¹² in Francia, la Libreria delle donne di Milano¹³ e la Comunità filosofica femminile Diotima¹⁴ con sede presso l'Università di Verona, in Italia – hanno elaborato un *sapere della differenza femminile* attraverso il lavoro simbolico condotto sulla propria esperienza corporea e relazionale. La ricerca di libertà femminile ha coinciso con la ricerca «di mettere in parole la realtà così come si presentava a lei donna»¹⁵, senza dover passare esclusivamente per il linguaggio (e il pensiero) degli uomini, quale strumento culturale e politico, unico e raffinatissimo, alle cui spalle stavano millenni di cultura. È stata perciò intrapresa un'opera di recupero e riappropriazione delle genealogie femminili, ovvero si è fermata a lungo la mente sopra le espressioni culturali delle donne, quali gemme incastonate qua e là su un corpo testuale maschile.

Occorre però segnalare un punto delicato. La differenza sessuale viene presentata come una questione o un problema¹⁶ per il quale non si dà una risposta; vale a dire come un orizzonte i cui contenuti appaiono indefinibili, spesso inafferrabili e persino mobili, nello scorrere del tempo. Il problema è formulato chiaramente da Françoise Collin: per un verso, è difficile ammettere che la differenza sessuale sia una semplice costruzione culturale o un prodotto dei rapporti di potere, come vorrebbe una certa impostazione anti-essenzialista; per altro verso, però, è difficile anche considerare un territorio tutto maschile o tutto femminile, come vorrebbe un certo essenzialismo che divide il mondo in registri sessuati definitivi e li condanna a una serie di opposizioni (l'uomo è dominio della tecnica e la donna protezione della natura oppure l'uomo è ragione e la donna irrazionalità...)¹⁷. Come difendersi allora dal rischio di cadere nel circolo vizioso di una continua oscillazione tra l'una e l'altra di queste derive? La risposta è stata: la differenza è inevitabile o inaggrabile¹⁸, ma non la possiamo definire. Dobbiamo lasciare aperta la questione; è la *questione che dà il senso alla cosa e non la risposta alla questione*. Se la si determina, si ricade nel-

l'essenzialismo o nella generalizzazione, quelle da cui ci si ritraeva. In questo modo, però, la differenza rischia di rimanere vuota, come se il contenuto determinato fosse sempre inadeguato rispetto all'apertura della domanda.

Vorrei ora provare a individuare una qualche costante del differire, pur sapendo che è parziale, indicativa, preparatoria; né definitiva né definitoria. Si alimentano per questa via stereotipi o generalizzazioni, come se non esistessero puntuali smentite a ogni possibile affermazione? Se dico, per esempio: le donne sono più sensibili alla cura, oppure le donne accettano con più facilità di andare in pensione perché meno incistate nel ruolo ecc., ognuno potrebbe esibire precisi controesempi che sembrano invalidare tutta la teoria. Forse c'è il rischio di generalizzare. Tuttavia, non possiamo sottrarci alla questione perché allora cadremmo nel rischio opposto, quello di rigettare la differenza nell'insignificanza, magari in nome della parità. Da dove partiamo allora per dirne qualcosa?

Trovo qualche indicazione nella produzione più recente di Luce Irigaray, secondo la quale la differenza sessuale è una «*differenza relazionale*», alla cui origine sta il diverso modo, per gli uomini e le donne, di entrare in rapporto con l'altro/l'altra nella generazione e nella sessualità. Quanto alla generazione, non è la stessa cosa generare in sé o fuori di sé: nella gestazione, l'esperienza dell'altro avviene dall'interno di sé, è invasiva e totale; per l'uomo invece il compimento del figlio si realizza fuori di sé ed è mediato dal corpo di una donna. Quanto alla sessualità, non è la stessa cosa «che il desiderio tenda verso l'altro e si realizzi fuori di sé o che preservi in sé un'accoglienza per l'altro». Una tale «configurazione relazionale», lei aggiunge, «richiede una cultura del rapporto a sé e all'altro che non è la stessa»¹⁹. A queste due differenze Irigaray ne aggiunge una terza: non è la stessa cosa, da un punto di vista dello sviluppo relazio-

nale, nascere donna da una donna o uomo da una donna, cioè la donna ha il vantaggio di nascere dello stesso sesso della madre²⁰. Il discorso sulle tre matrici relazionali (generazione, sessualità e genealogia) sarebbe troppo complesso e non c'è qui lo spazio per farlo²¹. Scelgo perciò di soffermarmi sul diverso rapporto alla generazione che, probabilmente, ha nella gestazione il momento più forte²². Lo scelgo proprio perché mi pare più radicale rispetto alle altre differenze relazionali. Infatti, posso fare tutto quello che fa un uomo (anche se non lo posso fare come un uomo) e lui può fare tutto quello che faccio io (anche se non può farlo come me): ma il luogo in cui nessuno dei due può fare quello che fa l'altro è la generazione. Si potrebbe obiettare che la sessualità viene prima della

*Se una donna riflette
sul senso dell'esperienza
della gestazione
essa può maturare
la consapevolezza di sé*

generazione; tuttavia, se questo è vero in un ordine temporale, non è vero quanto al senso della cosa, perché la sessualità è ordinata alla generazione e non viceversa²³.

La gestazione è allora l'esperienza assolutamente propria di una donna, tanto nel caso in cui è vissuta, quanto in quello in cui viene anticipata nell'immaginazione o significata in modo simbolico; persino nel caso in cui viene rifiutata o censurata, essa resta un momento centrale nella vita di una donna. Formulo intanto il senso fondamentale della tesi: a me pare che il vissuto della gestazione simbolizzi la modalità femminile di recare a sé il mondo o di stare in presenza del mondo. Leggo in questa esperienza "l'impronta" di una pratica relazionale in cui le donne, anche quelle che non generano, hanno *un innegabile vantaggio*, quello per cui l'alterità è iscritta anche fisicamente nel loro stesso modo d'essere. Evidentemente, il vantaggio non va senza le sue specifiche degenerazioni, perché i nostri difetti altro non sono che le forme distorte o esasperate delle nostre qualità. Se perciò una donna riflette sulla potenza e sul senso di questa esperienza, possibile solo al suo corpo, lei può maturare la consapevolezza di sé e del fatto che l'altro viene a noi, e di quest'altro,

così come facciamo con la creatura piccola, riusciamo a captare l'appello più profondo: che lui, lei «si aspetta il meglio da noi»²⁴.

Ebbene, in nessun'altra esperienza il corpo è più implicato e parlante: ma questo corpo è parlante perché riceve la parola, gli è data la parola, ovvero altro viene a lui. Il corpo materno, infatti, è prima di tutto ricettività fino anche all'impotenza: esso attende, si affida alle risorse della giovane vita, non può contrastare gli eventi espulsivi neanche se ci mette tutta la forza della volontà... Ma mai come in quel momento il corpo è attivo, si prepara e predispone per la generazione. In esso infatti, come ci ricordano gli scienziati, avvengono «profonde trasformazioni» in virtù dei cambiamenti ormonali e neurobiologici che coinvolgono anche «il mondo psichico e l'identità materna, andando a stimolare nella donna l'attivazione di rappresentazioni mentali di sé come madre e del bambino»²⁵.

E ancora, nessuna attività è più di questa per altri (lei riveste di carne il soffio di vita del figlio) e in nessun'altra la donna deve affrontare la difficoltà di tracciare un confine fra sé e non sé (per non considerarlo cosa propria), fra autonomia (sono l'autrice di quest'opera) e dipendenza (ho ricevuto il dono di un figlio/una figlia e dipendo da lui o lei e dagli eventi in un modo che non potevo immaginare prima). Vorrei soffermarmi brevemente sul per-altri della relazione materna. Lo faccio attraverso un'illuminante intuizione di Luisa Muraro. Lei dice: la donna diventa madre in risposta alla «potente domanda» e «bisognosità» della sua creatura, fin dal momento in cui lei sa della sua presenza nel ventre.

La cosa prodigiosa è il modo in cui una ragazza qualsiasi è capace di rispondere a questa domanda, allora non si sa il prodigio chi lo fa, se lo fa la madre, se lo fa la creatura piccola... Lo fa la relazione fra i due termini: è una relazione dove c'è tanto bisogno, dove c'è tanta dipendenza, dove per la donna che diventa madre c'è tanta gratificazione nel vedere questo essere umano nuovo che viene al mondo e che la guarda con quello sguardo con cui forse i santi guardano Dio²⁶.

Il per-altri è innanzitutto la *risposta* al figlio o figlia, alla sua indifesa fragilità e alla rigogliosa

promessa di futuro. Se si tratta di una risposta, vuol dire che l'opera della madre avviene allo schiudersi della vita e a contatto col «lavoro della creatura piccola». Ne dipende tanto quanto lui o lei dipende dalla madre. Ma quella della madre è anche la *prima* risposta che un essere umano riceve quando si prepara a venire a questo mondo; è il segno originario del desiderio d'altri (che altri ci desidera)²⁷; la madre poi addensa in sé anche il desiderio del padre (per la creatura piccola), diventando lo spazio e il tempo della triangolazione dei desideri²⁸. Il respiro di tre esistenze dilata il suo ventre abitato dal soffio dei tre desideri, coi loro prolungamenti fantastici e la sua capacità di simbolizzarli.

E ancora: in nessun'altra esperienza la madre percepisce, a un tempo, la generosità e la vulnerabilità dell'essere. Contrariamente a quel che si potrebbe pensare, la maternità acuisce il senso del proprio limite e della finitezza (io ricevo un figlio, è in me come altro da me). A volte questo limite è dolorosamente esperito, quando non si sta stare dinanzi all'ignoto; a volte è disperante, quando avviene qualche scacco che impedisce alla creatura di andare avanti; altre volte invece è questa mia mancanza a diventare il «meglio», perché *questa mancanza è il posto vuoto dell'altro*²⁹. Infatti, solo se mi libero, almeno per un po', dal rumore assordante delle mie proiezioni, costruzioni, resistenze, fantasmi, l'altro/a può venire ad abitare presso di me. Solo se mi ritraggo, nella profonda consapevolezza del mio essere singolare e unica, posso diventare generativa, in senso fisico e simbolico. Come insegnano le mistiche, solo se si fa la casa vuota lo Sposo può arrivare. Piena di me, non potrei sentirlo bussare, avvertirne la presenza, fargli posto.

Mi trattengo ancora sulla vulnerabilità dell'essere. Sono colpita dal fatto che gli scritti delle filosofe, anche di quelle legate al *gender*, affrontano continuamente il tema della vulnerabilità, il dolore della creatura piccola e di quella inerme, il dolore di chi rischia di essere spazzato via dal male e dall'ingiustizia. Come se anche lì le donne avessero occhi speciali. Il versante su cui è colto il tema della fragilità, che certamente è esperienza nota anche agli

uomini, non è tanto la bonifica del male o l'oltrepassamento del limite, che pure sono necessari, quanto la capacità delle donne di sopportare (portare su di sé) il dolore di ciò che non si può cambiare o di ciò che è andato a male. Se tu porti il figlio, devi anche stare in presenza del suo dolore. Sopportare il suo dolore è l'esperienza estrema. È ancora Luisa Muraro a ispirarmi: occorre, lei dice, che dalle donne ai piedi della Croce impariamo che non sempre riusciamo ad affrancarci da ciò che andato male, spesso non possiamo fare altro che stare in presenza del dolore. E ciò richiede uno sguardo speciale sulle cose e sulle persone. Così lei lo caratterizza: «sguardo di compassione per chi ha sbagliato e per chi è vittima di chi ha sbagliato»³⁰, e aggiungerei, sguardo di compassione per chi è sulla soglia della vita e su quella della morte. Da sempre le donne sono state là dove si nasce e dove si muore, imparando la resistenza al dolore attraverso la capacità dello stare in presenza, «una presenza intelligente, una presenza comprensiva, una presenza generosa, una presenza anche compassionevole»³¹.

Dobbiamo sottrarci però alla tentazione, diffusa per lo più presso il mondo maschile, di idealizzare questo femminile, facendolo diventare dono, tenerezza, compassione, cura, fiducia..., non solo perché ciò è irrealistico, non esistendo una donna che non porti in sé ferite, contraddizioni e ambivalenze, ma soprattutto perché la sua idealizzazione lo congela, lo riduce a icona, gli sottrae vitalità. È un modo per renderlo inoffensivo e controllabile. È un modo per non averci a che fare. Finisce anche per minimizzare la bellezza che sorge quando si impara ad attraversare, senza incattivirsi o perdersi, gli scacchi e la fatica, l'ansia, la rabbia e i turbamenti che riguardano anche la relazione col figlio, la figlia. Proprio l'opera di tessitura della creatura piccola insegna che occorre saper stare con ciò che si prova, anche di fronte alle emozioni negative o dirompenti, senza negarle come se non ci riguardassero, senza agirle come se non potessimo guardarle e contenerle, e soprattutto senza sentire minacciato l'amore per il figlio, che imparerà lentamente e per tutta la vita a prendere contatto con quella lingua materna,

fatta di decisioni ruvide e di smisurati affetti, di lotte furenti e di calmo silenzio.

Quale indicazione ne viene per un'etica della differenza sessuale? Mi limito a una suggestione: la differenza sessuale è il segno della finitezza (non sono tutto l'umano) e insieme la condizione per aprire il futuro. Se ci si pensa bene, la trasmissione della vita è frutto di un limite, il limite del corpo sessuato nell'incontro con il limite altrui; essa non avviene per effetto della mia solitaria potenza, ma come dono di una differenza, finita e, al tempo stesso, spalancata all'infinito, nel doppio senso per cui è irrorata di trascendentalità e aperta ad altri a venire. Non è certamente la mancanza il lato splendente del desiderio d'altri, ma essa è il posto allestito per l'altro, in una relazione – reciproca e asimmetrica – che genera oltre se stessa: mondo, figli, pensiero, civiltà. La differenza sessuale ci ricorda che non possiamo essere ogni cosa, nella moltiplicazione di indeterminate opzioni finite; ci indica piuttosto che il finito è il luogo in cui l'infinito è già presente come generatore di senso. Oggi in Occidente si vive un attacco alle differenze e si va cercando l'ibrido. Forse abbiamo paura delle differenze proprio perché abbiamo paura del limite. Ma non dovremmo averne, perché dal mio e tuo limite viene il meglio, la vita nuova.

NOTE

¹ Tra le antesignane del femminismo rivendicazionista, ricordo M. WOLLSTONECRAFT, *Sui diritti delle donne* (1792), Bur, Milano 2008 e O. DE GOUGES, *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* (1791), il nuovo melangolo, Genova 2007. Tuttavia il femminismo emancipatorio, in quanto vero e proprio movimento politico organizzato, viene generalmente fatto iniziare con la prima *Convenzione sui diritti delle donne*, riunita a Seneca Falls vicino a New York, nel luglio 1948. Cfr. E. CADY SANTON – L. MOTT, *Dichiarazione dei sentimenti* (1848), Caravan Edizioni, Roma 2013. Ispirato alla *Dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti d'America* (1776), quest'ultimo documento divenne il manifesto del movimento suffragista emancipazionista e uno dei testi canonici del femminismo internazionale.

² «La maggior parte del movimento non voleva un pezzo della torta dell'uomo. Pensavamo che quella era una torta piuttosto velenosa, tossica, piena di armi, gas velenosi e ogni tipo di ignobile porcheria, non ne vo-

levamo neanche una fetta di quella torta» (G. PALEY, *L'importanza di non capire tutto* [1998], Einaudi, Torino 2007, citato da L. CIGARINI, «La fetta di torta», in *Via Dogana 82*, (settembre 2007), testo ripubblicato in L. CAVALIERE – L. CIGARINI, *C'è una bella differenza. Un dialogo*, etal. edizioni, Milano 2013, 71-79).

³ Ne trovo conferma in Lia Cigarini che parla di un «doppio sì al lavoro e alla maternità» «come l'affermazione di un altro modo di pensare il lavoro». Si tratta, nelle sue parole, di «portare tutto al mercato: soggettività e relazioni, passioni e affettività, figli e amore, ecc. Non separare cioè la sfera relazionale dal mondo del lavoro, come si è fatto finora» (L. CIGARINI, «Un'altra narrazione», in A. BUTTARELLI – F. GIARDINI, *Il pensiero dell'esperienza*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2008, 170 e 173). Un altro esempio di questa pratica lo ritrovo nel volume di S. RUDDICK, *Il pensiero materno. Pacifismo, antimilitarismo, nonviolenza: il pensiero della differenza per una nuova politica* (1989), Red, Como 1993.

⁴ Virginia Woolf ce ne offre una splendida illustrazione. Per allontanare ogni decisione a favore della guerra non valgono, scrive, i ragionamenti più sottili e i calcoli utilitaristici, ma occorre partire dalle fotografie, dai corpi dilaniati, dalle dichiarazioni offerte alla vista e dal dolore di madri che hanno perduto il figlio in guerra. Non facciamo dimostrazioni razionali – insiste – ma rimettiamoci alle dichiarazioni dirette ai nostri occhi. Esse inviano messaggi che «attraversano come un lampo tutti i ricordi del passato e tutte le sensazioni del presente. Ed ecco che mentre guardiamo queste fotografie si forma dentro un noi un *contatto*, e, per diverse che siano la nostra educazione e le nostre tradizioni, le sensazioni che proviamo sono identiche, sono violente» (V. WOOLF, *Le tre ghinee* [1938], Feltrinelli, Milano 2007, 30, corsivo mio).

⁵ L. CIGARINI, «Un'altra narrazione», cit., 169.

⁶ Carla Lonzi apre in questo modo il «Manifesto di rivolta femminile» (1970): «La donna non va definita in rapporto all'uomo. Su questa coscienza si fondano tanto la nostra lotta quanto la nostra libertà. L'uomo non è il modello a cui adeguare il processo della scoperta di sé da parte della donna. La donna è l'altro rispetto all'uomo. L'uomo è l'altro rispetto alla donna. L'uguaglianza è un tentativo ideologico per asservire la donna a più alti livelli [...]. Liberarsi per la donna non vuol dire accettare la stessa vita dell'uomo perché è invisibile, ma esprimere il suo senso dell'esistenza. La donna come soggetto non rifiuta l'uomo come soggetto, ma lo rifiuta come ruolo assoluto. Nella vita sociale lo rifiuta come ruolo autoritario» (C. LONZI, «Manifesto di rivolta femminile», in ID., *Sputiamo su Hegel*, Rivolta femminile, Milano 1974, 11-12).

⁷ L'espressione è di Luisa Muraro e si trova in un DVD del 2010 dal titolo *La politica del desiderio*, a cura di Flaminia Cardini, Lia Cigarini, Luisa Muraro, Manuela Vigorita, regia di Manuela Vigorita e Flaminia Cardini.

⁸ Cfr. A. CAVARERO, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 2001.

⁹ Per la ricostruzione delle *gender theories*, cfr. L. PALAZZANI, *Sex/gender: gli equivoci dell'uguaglianza*, Giappichelli,

Torino 2011. Mi permetto di rinviare anche a S. ZANARDO, «Genere e differenza sessuale. Un dibattito in corso», *Aggiornamenti sociali*, maggio 2014.

¹⁰ Sulla «cultura della melanconia di genere» e sul genere come «un tipo di malinconia, o come uno degli effetti della malinconia», cfr. J. BUTLER, «Melanconia di genere/identificazione rifiutata», in M. DIMEN – V. GOLDNER, *Teoria femminista, cultura postmoderna e clinica psicoanalitica* (2002), il Saggiatore, Milano 2006, 33-48. Il tema della malinconia entra nei testi della Butler in conseguenza «alla devastazione portata dall'AIDS, e al compito di trovare un linguaggio appropriato e un'occasione pubblica dove addolorarsi per questo numero apparentemente interminabile di morti» (J. BUTLER, «Melanconia di genere/identificazione rifiutata», cit., 38).

¹¹ Cfr. K. ESPINEIRA – M. Y. THOMAS – A. ALESSANDRIN, *La Trans-ylopédie. Tout savoir sur les transidentités*, Éditions des Ailes sur un Tracteur, 2012, 224 ss.

¹² Cfr. L. IRIGARAY, *Speculum. L'altra donna* (1974), Feltrinelli, Milano 2010; ID., *Etica della differenza sessuale* (1985), Feltrinelli, Milano 1985.

¹³ LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987.

¹⁴ Il loro libro programmatico è: DIOTIMA, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987.

¹⁵ LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, *Non credere di avere dei diritti*, cit., 14.

¹⁶ «La differenza sessuale rappresenta uno dei problemi o il problema che la nostra epoca ha da pensare. Ogni epoca – secondo Heidegger – ha una cosa da pensare. Una soltanto. La differenza sessuale, probabilmente, è quella del nostro tempo. La cosa del nostro tempo che, pensata, ci darebbe la “salvezza”?» (L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, cit., 11).

¹⁷ F. COLLIN, «La disputa della differenza: la differenza dei sessi e il problema delle donne in filosofia», in G. DUBY – M. PERROT, *Storia delle donne in Occidente. Il Novecento* (1992), a cura di F. THÉBAUD, Laterza, Roma-Bari 1996, 306-343.

¹⁸ Scrive infatti la Collin: «il dato sessuato è inaggrabile ma non è identificabile» (F. COLLIN, «La disputa della differenza: la differenza dei sessi e il problema delle donne in filosofia», cit., 335).

¹⁹ L. IRIGARAY, *Condividere il mondo* (2008), Bollati Boringhieri, Torino 2009, 23. Cfr. anche Antoinette Fouque, «Ci sono due sessi ed essi sono irriducibili l'uno all'altro. Questa irriducibilità si fonda sull'asimmetria dell'uomo e della donna quanto al lavoro della procreazione, quanto all'esperienza della gestazione, come luogo e tempo specifici dell'accoglienza dell'altro, dell'ospitalità e della responsabilità...» (A. FOUQUE, *Il y 2 sexes*, Édition revue et augmentée, Gallimard, Paris 2004, 73-74, traduzione mia).

²⁰ Sulla genealogia materna, cfr. anche L. MURARO, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991.

²¹ Per lo sviluppo del pensiero di Luce Irigaray e per una più ampia trattazione delle matrici relazionali della

differenza, rinvio a S. ZANARDO, «Irigaray: la passione della differenza», in R. FANCIULLACCI – S. ZANARDO, *Donne, uomini. Il significare della differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010, 163-211.

²² Ne dà conferma la ricerca sociologica di Alain Touraine, il quale scrive: «[la vita e la riproduzione] imprimono il loro segno sul corpo della donna più che su quello dell'uomo e raggiungono la loro massima intensità nel corso della gestazione. Le donne da noi intervistate hanno in effetti indicato nella gravidanza (più ancora che nel parto e nella maternità) l'esperienza più intensa della loro vita di donne. Le due esperienze si completano: quella dell'esistenza biologica, che si fa sentire nelle manifestazioni periodiche del corpo, e quella della relazione tra la madre e i suoi figli (maschi e femmine), che nascono in simbiosi con questa madre primaria» (A. TOURAINE, *Il mondo è delle donne* [2006], il Saggiatore, Milano 2009, 76).

²³ Per l'argomentazione di questo punto e per un'indagine rigorosa sul rapporto fra differenza sessuale e umano comune, che illumina tanto il differire quanto il convenire di donne e uomini, rinvio a C. VIGNA, «Antropologia trascendentale e differenza sessuale», in R. FANCIULLACCI - S. ZANARDO, *Donne, uomini. Il significare della differenza*, cit., 213-234.

²⁴ L. MURARO, *Il lavoro della creatura piccola. Continuare l'opera della madre*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2013, 33.

²⁵ M. AMMANITI – V. GALLESE, *La nascita della intersoggettività. Lo sviluppo di sé tra psicodinamica e neurobiologia*, Raffaello Cortina, Milano 2014, 3-4.

²⁶ L. MURARO, *Il lavoro della creatura piccola*, cit., 21-22.

²⁷ Scrive Françoise Dolto che è «un giudizio assurdo» dire a una donna che è una cattiva madre. E incoraggia chi si sente deprivato della madre a considerare che non sarebbe venuto al mondo se lei non lo avesse voluto fino alla fine: «Un essere umano si è radicato in lei saldamente, tanto che non è morto ed è sopravvissuto con questa “cattiva” madre» (F. DOLTO, *L'immagine inconscia del corpo. Come il bambino costruisce la propria immagine corporea* [1984], Bompiani, Milano 2001, 207).

²⁸ «È l'alleanza triangolare dei desideri del padre, della madre e del bambino, femmina o maschio, che le parole dell'adulto devono esprimere, rivelando così al bambino anche la sua parte di desiderio a essere concepito, a nascere e poi a sopravvivere» (F. DOLTO, *L'immagine inconscia del corpo*, cit., 194). È chiaro che all'origine dell'esistenza è la madre a essere tempio e custode di questa alleanza.

²⁹ Cfr. L. MURARO, *Il Dio delle donne*, Mondadori, Milano 2003.

³⁰ ID., *Il lavoro della creatura piccola*, cit., 26.

³¹ *Ibid.*