

# MASCHILE E FEMMINILE

## Verso un nuovo scambio simbolico\*

Giulia P. Di Nicola

### 1. Il linguaggio dei simboli

La questione dell'identità è anche una questione filosofica.

Metterla in discussione richiede l'accettazione radicale della crisi del pensiero, attraverso gli autori cosiddetti del sospetto: Marx, Freud e Nietzsche. L'impero della ragione è scosso dalla constatazione della sua dipendenza dalle strutture sociali di classe, dall'inconscio, dall'irrazionale desiderio di potenza.

Nata a Chieti il 26.VI.1949; laureata in Pedagogia (Univ. de l'Aquila, 110 e lode e dignità di stampa) e in Filosofia (Univ. di Roma, con 110 e lode).

Sociologa presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli Studi "G. D'Annunzio" di Chieti, con sede in Teramo, Giulia Paola ha iniziato i suoi studi in materia filosofico-sociale, a partire da Hegel, per poi rivolgere l'attenzione alla società e ai suoi processi, occupandosi in modo particolare della questione femminile. Svolge un'intensa attività culturale, in Italia e all'estero, sulle problematiche relative alla questione femminile, alla partecipazione politica e al rapporto tra problemi sociali, ispirazione personalista e sociologia sistematica. Collabora con diverse riviste e dirige il periodico «Dossier Donna», all'interno della rivista trimestrale «Prospettiva Persona». Dirige insieme al Prof. Attilio Danese il Centro Internazionale Neopersonalista.

Questi i volumi più significativi:

*Donne e politica. Quale partecipazione*, (Città Nuova; Roma 1983);

*Gli emarginati dalla politica. Crisi della rappresentanza*, (Solfanelli; Chieti 1985);

*Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo-donna*, (Città Nuova; Roma 1988, <sup>2</sup>1989);

*Simone Weil. Abitare la contraddizione* (in collaborazione con A. Danese), (Dehoniane; Roma 1991: premio di saggistica 1991);

*Antigone. La figura femminile della trasgressione*, (ed. Tracce; Pescara 1991);

*Il tempo dell'utopia* (a cura di), (Dehoniane; Roma 1992). (Atti del III Convegno internazionale di «Progetto Donna» a Teramo);

*Donne in chiaroscuro* (a cura di), (Demian; Teramo 1992);

*Per una ecologia della società. Problemi di sociologia*, (Dehoniane; Roma 1993).

Ha tenuto seminari specialistici all'Università di Lovanio (Belgio), all'Università di Würzburg (Germania), all'Università di Barcellona (sul tema *Prosociale e complessità della democrazia*), all'Università di Mac Gill di Montreal, all'Università di Rimouski (Canada), all'Università di Stato e a quella federale di Rio de Janeiro. Ha svolto diversi periodi di ricerca in Francia (Parigi - Centri di ricerca "E. Mounier" e "Simone Weil"), in Germania, in Belgio, in Svizzera (Università di Neuchâtel).

\* Relazione tenuta al Centro Italiano Femminile, a Roma, l'11 Maggio 1993, presso l'Istituto Sturzo.

Viene scossa l'oggettività del sapere. Il dato non è più visto come di per sé autosignificante: in qualunque forma si esprima, è sempre la persona che lo definisce su uno sfondo di senso a cui rinvia, come alla sua chiave di spiegazione. Nel momento in cui si esprime un giudizio e si esplicita una definizione dell'essere, che si tratti dell'essere umano maschile e femminile oppure di Dio, non si può parlare che negativamente, per determinazioni che velano e spesso limitano la relazione con lo sfondo. Viene in luce perciò, mediante la negazione, il rimando ad una sorgente con cui si è in relazione. Il definire qui non appare solo un limite, ma anche un appello all'ulteriorità d'essere, ad una relazione che è negazione della negazione. Tale reciprocità tra il dato e il senso a cui esso rimanda, tra finito ed infinito, non è in concatenazione consecutiva, deduttiva o induttiva, giacché comporta trasgressioni di piani e rimandi al mistero che è all'origine della capacità dell'uomo di determinare il finito.

Il pensiero contemporaneo, avendo acquisito la convinzione della simbolicità dell'esperienza umana (per Cassirer l'uomo è un "animale simbolico"<sup>1</sup>), valorizza pienamente i linguaggi dell'immaginario nelle diverse forme, sempre passibili di nuove interpretazioni da parte del soggetto, singolo e collettivo. Il fatto che, per esempio, oggi si ritudi Platone, nei suoi miti e nelle dottrine non scritte, va collegato alla predilezione per un pensare che si esprima in forme non definite, nella convinzione che l'ordine della concettualità e della chiarezza sia posteriore all'orizzonte più comprensivo dell'intuizione, che ci consente di coglierne il senso.<sup>2</sup> L'ordine della finitezza infatti, sia teorico che sensibile, non può rendere ragione della coscienza d'infinito che è nella persona.<sup>3</sup>

Laddove il linguaggio concettuale resta fermo alla contrapposizione,

1. Cf. E. CASSIRER, *La filosofia delle forme simboliche*, (La Nuova Italia; Firenze 1961).
2. Si noti la consonanza l'interpretazione weiliana di Platone (cf. S. WEIL, *Intuitions pré-chrétiennes*, (La Colombe; Paris 1951) [tr. it. *Intuizioni precristiane della Grecia antica*, (Borla; Torino 1967) 109-267; (Rusconi; Milano 1974) 119-296] e quelle innovative della scuola di Tubinga (cf. H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta di documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia* (Introduzione e traduzione di G. Reale), (Vita e Pensiero; Milano 1982), nonché del Centro di Ricerche di Metafisica dell'Università cattolica di Milano [cf. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «dottrine non scritte»*, (CUSL; Milano 1984)].
3. Nei termini dell'approfondita riflessione che V. Melchiorre fa su questi temi: «La simbolicità non è mai adeguazione: è la presenza di ciò che non può essere ancora svelato, è l'indicazione partecipativa dell'altro, ma mai la sua identificazione, è già una manifestazione di senso, ma insieme solo via al senso e tanto più via, tanto più solo indicazione, tanto più assenza, quando l'Altro è l'Infinito che nella sua dimora finita è anche e sempre trascendenza» [V. MELCHIORRE, "Uomo e donna: per una ontologia della differenza", in AA.VV., *La donna nella chiesa oggi*, (a cura di A. Caprioli e L. Vaccaro), (LDC; Torino 1981) 40-56, p.56].

all'identità, all'esclusione del diverso, quello simbolico-intuitivo stabilisce molteplici relazioni di *et-et*, uguaglianza e differenza, unità e molteplicità. Tali coabitazioni sono maggiormente esprimibili in similitudini, analogie, parabole, metafore, che lasciano sempre aperta la possibilità di cogliere in trasparenza un ulteriore senso. Il ricorso ai linguaggi più esplicitamente simbolici (fiabe, miti, proverbi, metafore) esprime dunque il bisogno di cogliere l'esperienza umana attraverso una via che eviti l'alternativa tra l'assolutizzazione idolatrica del concetto definito e la pura confutazione degli idoli. Per questo i linguaggi metaforici, con il loro dire e non dire, affermare e trascendere ogni affermazione, appaiono meno inadeguati: ciò che i simboli più esplicitamente sottolineano è che il linguaggio che solitamente usiamo traduce solo in parte la realtà, anzi non di rado la tradisce, se non è integrato da altre forme dell'immaginario che esprimono l'esperienza umana in modi differenti e polivalenti, secondo gli ambienti e i soggetti. Nel pensiero di S. Weil, occorre sfuggire alla illusione che il linguaggio sia adeguato alla verità, mentre ad essa si può accedere solo andando oltre il linguaggio, che di per sé può essere considerato piuttosto una prigionia. In effetti, il passaggio dalla intelligenza alla sapienza implica una dimensione dello spirito «capace di cogliere pensieri inesprimibili a causa della molteplicità dei rapporti che vi si congiungono, sebbene più rigorosi e più luminosi di quanto il linguaggio più preciso è in grado di esprimere.»<sup>4</sup> Per S. Weil infatti: «L'intero universo non è altro che una grande metafora» e: «Il fondamento della mitologia è che l'universo è una metafora delle verità divine.»<sup>5</sup>

Il significato che viene attribuito ai simboli, in differenti contesti storici, scaturisce dalla reciprocità dei rapporti interpersonali entro cui diviene intuibile il senso di un discorso. L'etnometodologia è in questo maestra, quando studia le regole di base che governano i rapporti quotidiani tra gli individui, ricostruendo una etnografia delle metodologie che la gente utilizza nelle interazioni sociali. Queste vengono viste come rappresentazione, con proprie regole di condotta, secondo un modello teatrale, sia espressivo che pratico. Viene sviluppata l'idea della coscienza collettiva di Durkheim e applicata alle microrealtà sociali di uomini e donne che si incontrano, il cui comportamento è studiato come effetto di tale coscienza collettiva, nelle sue diverse costruzioni simboliche, continuamente rappresentate nel teatro della vita sociale, con le sue cerimonie e i suoi riti.<sup>6</sup> Il mondo

4. Cf S. Weil, "La personne et le sacré," in *Écrits de Londre et dernières lettres*, (Paris 1957) 33 e 34.

5. Cf S. Weil, *Quaderni*, IV, (Adelphi; Milano 1993) rispettivamente pp. 119 e 77.

6. Cf E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, (Bologna 1969) 268 ss. Egli considera le cerimonie della vita sociale necessarie al mantenimento dell'ordine.

sociale perde la sua solidità in sé, perchè vive nelle diverse interpretazioni e nelle diverse forme di comunicazione, ricche di «espressioni indessicali», ossia non definibili, ma tacitamente comprese da tutti nelle situazioni concrete.<sup>7</sup> Ciò che generalmente non viene messo in discussione, perchè considerato stabile, è in realtà un fragile mondo sociale, un gioco simbolico, in balia della interpretazione dei soggetti.

La etnometodologia ha dunque in sé tutte le potenzialità rivoluzionarie di contro-definizione, di rinegoziazione della realtà sociale e politica, se c'è chi dubita della legittimazione del sociale e lo decostruisce, come nel caso in cui una banca crolla, se tutti ritirano i loro depositi e revocano la fiducia. Si vede perciò che il soggetto da un lato è colui/colei che è depositario del bene maggiore: la fiducia che regge il mondo sociale, dall'altro è talmente condizionato dalla coscienza collettiva, da limitarsi a rappresentare il gioco dei riti e del teatro della convivenza.

Al di là delle questioni epistemologiche e filosofiche connesse, il senso del linguaggio viene rimandato al tessuto delle relazioni e delle conversazioni quotidiane che riproducono, rafforzano o modificano un'interpretazione data. La presenza e l'assenza di uno stimolo dell'immaginario, con i relativi risvolti consci ed inconsci, influiscono fortemente sull'io, che produce elaborazioni diverse (per esempio del senso della differenza tra i generi maschile e femminile) in rapporto a tipi di stimolo differenti. Infatti i simboli, frutto dell'immaginazione creatrice, sono a loro volta stimolatori, trasformatori dell'energia psichica, arricchiscono il mondo psichico, canalizzando e modificando il vissuto personale, in rapporto al significato che viene loro attribuito.<sup>8</sup>

Il linguaggio immaginario in quest'ottica non si annulla in quello razionale e scientifico, secondo una concezione illuministica evolutiva dei percorsi logici, ma lo accompagna e lo sorpassa, all'interno della stessa interpretazione simbolica.<sup>9</sup>

7. Cf H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, (Prentice-Hall 1967) 42ss.

8. Cf L. PERESSON, *L'immagine mentale in psicoterapia*, (Roma 1983).

9. Oggi si parla con più libertà di una diversa razionalità femminile, senza cadere nel pregiudizio di irrazionalità o a-razionalità che ha caratterizzato la dominanza maschile. «Mentre la cosiddetta scienza (che preferisco denominare scienza analitica) è fondata sulla distinguibilità e cioè in definitiva, sul numero o sul *bit*,... un altro insieme di funzioni della conoscenza è fondato sulla indistinguibilità che si estrinseca nel raggiungimento di stati di coscienza che pongono l'essere pensante in una sorta di unione mentale con il resto del creato... Mentre la percezione del mondo fisico materiale ci appare fondata sul principio del due (cioè sulla informazione binaria), il più profondo mondo psichico interno ci appare fondato sul principio dell'uno... Si ritiene oggi che... l'emisfero sinistro sia analitico e temporale (nel senso sequenziale) e l'emisfero destro sintetico e spaziale (nel senso di operare con immagine anziché per parole e numeri)», B. CATANIA, *Conoscenza ed indeterminazione*, (Centro di comparazione e sintesi; Roma) 33-34.

Esso sta ad esprimere la non assolutezza del linguaggio razionale, non ne nega la validità. L'uso univoco di metafore e simbologie di vario genere correrebbe il rischio di ridurre il linguaggio alla sola espressività poetica, mentre la realtà deve continuare ad essere detta in varie forme, nessuna delle quali è esaustiva. I linguaggi mitico, artistico, fantastico restano indispensabili strumenti d'espressione della meraviglia dell'uomo di fronte al mistero nel quale vive immerso. Essi accompagnano e sorpassano i rigorosi percorsi della ragione, tentando di attingere per via più diretta alla ricchezza dell'esperienza umana, ben sapendo che essa resta indicibile.

Per i mistici, non solo il linguaggio razionale, ma anche quello metaforico è inadeguato, nella misura in cui si ferma alle descrizioni esterne di ciò che sostanzia l'esperienza ineffabile del rapporto con Dio. Essi confessano di non riuscire a superare il muro del linguaggio. M. Buber, per esempio, riporta il dialogo di una fanciulla col confessore dal trattato *Sorella Katrei*, attribuito a Meister Eckhart: «Ella disse: "Dovete sapere che chi si contenta di ciò che si può mettere in parole — Dio è una parola, e "regno dei cieli" è altresì una parola — chi con le forze dell'anima, con la conoscenza e con l'amore non vuole andare al di là di ciò che è stato reso parola, costui a buon diritto dev'essere chiamato miscredente. Tutto ciò che si mette in parola lo capiscono i sensi inferiori o forze dell'anima; ma non se ne contentano le potenze superiori dell'anima, le quali si spingono sempre più lontano, fino a pervenire al cospetto dell'origine donde l'anima è scaturita."»<sup>10</sup> R. Musil commenta così una frase di Teresa di Gesù nelle *Grenzererlebnisse*: «Ma questo non si può spiegare se non per allegorie... "esse riescono rozze.»<sup>11</sup>

Miti, fiabe, drammi, metafore di vario tipo consentono di risalire meno inadeguatamente all'origine dell'immaginario, anche per quel che riguarda l'interpretazione del proprio esperirsi sessuati, del senso della maschilità e della femminilità.<sup>12</sup> La tradizione ci ha consegnato una molteplicità di tali interpretazioni, nelle quali oggi il pensiero femminista raramente si riconosce, ritenendole, non a torto, inficciate di antifemminismo. Oggi il simbolico elaborato attorno alle donne

10. Cf M. BUBER, *Confessioni estetiche*, (Adelphi; Milano 1987) 236.

11. Si tratta di un dattiloscritto contenente una raccolta di centodieci citazioni mistiche, scelte da Musil nel 1921. Il numero di catalogo delle *Grenzerlebnisse* è II, 1,1-4. Musil si è nutrito delle *Confessioni estetiche* di Buber, come si vede in *L'uomo senza qualità*, (Torino 1962) dove si trovano numerose frasi riprese dall'antologia di Buber. Cf anche R. MUSIL, *Anni senza sintesi*, (Cosenza 1980).

12. Per un orientamento in questo campo cf il libro di F. MORINO ABBELE, *L'arte di immaginare*, (Milano 1987). Circa l'importanza del simbolico femminile, soprattutto come luogo della mente, cf L.BORGHI "Adrienne Rich e la diaspora dell'identità," Postfazione a A. RICH, *Segreti, silenzi, bugie. Il mondo comune delle donne*, (Milano 1982).

è messo a dura prova. Resta aperto il problema di una non facilmente individuabile differenza, nelle ambivalenze semantiche del termine (che già sembra indicare il derivare da un modello originario) e nella problematicità di ciò che da essa prende il nome di "cultura della differenza." Si finisce così col pensare che il passato non abbia nulla di valido da consegnarci e che la differenza sessuale, allo stato attuale, sia ancora «una presenza che si offre sulla soglia della parola... Un primo passo soltanto, l'indicazione di un progredire che non sia un vagare...»<sup>13</sup>

È diffusa ormai la consapevolezza che ciascun essere umano è duplex a se stesso e agli altri, e dunque contiene le caratteristiche biologiche della femminilità e della mascolinità, in proporzioni diverse. Tale convinzione ha sradicato la tesi del naturalismo nella rigidità del suo discorso sulla differenza della donna in termini di subordinazione di fatto e di diritto.<sup>14</sup> D'altro canto però, nessuno sembra voler auspicare una società asessuata, priva della gioiosa ricchezza della differenza tra i sessi. Poco spazio trova altresì l'ipotesi dell'androgino come modello delle aspirazioni degli uomini e delle donne di oggi.<sup>15</sup> Si costata la difficoltà di dover delineare le caratteristiche e i significati di una differenza di genere, senza ledere la conquistata uguaglianza ed anzi finendo col favorire un regresso con le proprie mani o anche col proporre una distanza infinita tra l'uomo e la donna, quasi due nature separate da una "differenza abissale."<sup>16</sup>

Nei confronti delle possibili contraddizioni, viene in evidenza la debolezza di un metodo puramente teorico nell'affrontare il difficile problema del rapporto tra i sessi. La resa della ragione strumentale e totalitaria comincia quando i problemi dell'uomo giungono alla contraddizione e si avverte il bisogno di far convivere le antinomie senza appiattire l'una nell'altra, come già sottolineava il pensiero greco con Platone e come è evidente nel pensiero contemporaneo di Simone Weil.<sup>17</sup>

13. A. CAVARERO, "Per una teoria della differenza sessuale," in AA.VV., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, (La Tartaruga; Milano 1987) 43-79, p.72-73.
14. Sull'identità relazionale cf. A. BOSI, "Lettura e scrittura dell'identità," in AA.VV., *Figure d'identità*, (Angeli; Milano 1988) 103-140.
15. Cf. E. BADINTER, *L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes*, (Jacob; Paris 1986) J. Money così conclude: «Le uniche differenze di sesso irriducibili sono che le donne hanno le mestruazioni, possono avere gravidanze e allattano, mentre gli uomini fecondano», Cf. J. MONEY et alii, *Man and woman, Boy and Girl*, (Baltimore 1972). Evidentemente si tratta di ricerche che non intaccano tanto il principio della differenza e della reciprocità, quanto quello del legame inscindibile tra sesso biologico e sessualità psichica e culturale.
16. Cf. L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, (Milano 1985).
17. La sapienza greca, trasmessa da Platone, accenna ad una rivelazione primitiva (*Filebo*): «Le realtà dette eterne procedono dall'uno e dal molteplice e hanno innate in esse il limite o l'illimitato... Poiché queste cose sono così ordinate, noi dobbiamo in ogni ricerca porre ogni volta un'idea. La

Meglio di ogni altro, questa pensatrice evidenzia che è proprio la contraddizione che spinge la ragione oltre se stessa, onde evitare di appiattire orizzontalmente le antinomie e di ridurle ad unità forzata, come invece accade sia nella sintesi idealista hegeliana, che nell'analisi materialista e conflittuale della storia in Marx.<sup>18</sup>

Nell'*empasse* in cui si trovano le scienze umane, il discorso simbolico interpretativo chiama in causa le interazioni umane entro le quali si rende necessario il ricorso al simbolo, al mito, alla teologia, al modello analogico. È infatti entro questo quadro che si supera la contrapposizione tra ragione e fede e dunque si rende possibile anche al pensiero femminista, laico e cristiano, intrecciare temi filosofici, pedagogici, teologici, oltre le ristrettezze delle barriere disciplinari. In effetti la cultura delle donne instaura un rapporto critico con le tradizioni religiose e con le fonti bibliche.<sup>19</sup> Per fare un esempio relativo all'ermeneutica del tanto criticato passo della *Genesi* (2, 21-22), esso è stato letto nel senso di una derivazione della donna dall'uomo, ma anche in quello rovesciato di un miglioramento progressivo evolutivo del creato, di cui la donna sarebbe il prodotto più perfetto.<sup>20</sup> Parzialità per parzialità, viene comunque evidenziato il vantaggio della polivalenza del dato narrativo, da cui possono trarsi «cose vecchie e nuove». In questa luce, il problema dell'identità femminile trova il suo nodo principale nell'analogia, per la quale non è tanto il procedimento della ragione a dettare legge, quanto quello della relazionalità, che ha nel ricorso alla persona il suo snodo principale. Il principio dell'analogia, a cui qui si fa riferimento, se è carico di rischi di antropomorfismo,

troveremo perché è implicata nella ricerca. Se la troviamo, dopo questa unità, occorre esaminare la dualità, se vi si trovi, oppure la triade, o qualsiasi altro numero; ed anche l'unità di ciascuna di queste; sino a che la prima unità non solo si veda che è unità e numero e pure molteplicità infinita, ma anche quel numero... Alla fine ciò che all'origine era uno non solo appare come uno e molteplice e illimitato insieme, ma anche come un numero» (PLATONE, *Filebo*, 16 d). Per S. Weil cf S. WEIL, *La source grecque*, (Gallimard; Paris 1953) 99; G.P. DINICOLA-A. DANESE, *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, (Dehoniane; Roma 1991).

18. Cf A. DANESE, "I fondamenti del pluralismo cristiano," in AA.VV., *Volti d'Europa: l'unità nella diversità*, (a cura di V. Zani), (La Scuola; Brescia 1990) 29-47.
19. Per una presentazione sintetica del rapporto conflittuale delle donne con la Bibbia e per una considerazione del patriarcalismo come conseguenza del peccato, cf E. GUTTING, *Offensive gegen den Patriarcalismus. Für eine menschlichere Welt*, (Frauenforum, Herder; Freiburg-Basel-Wien 1987); per il rapporto con la chiesa cf G. HEIZELMANN, *Donna nella chiesa. Problemi del femminismo cattolico*, (Xenia; Milano 1990). Per il rapporto con la teologia M.-T. van LUNEN-CHENU-R. GIBELLINI, *Donna e teologia*, (Queriniana; Brescia 1988). Per il carattere interdisciplinare degli studi femministi si vedano i lavori del gruppo di ricerca Diotima, i cui testi non temono di passare dal campo delle scienze umane alla teologia. Cf AA.VV., *Diotima. Mettere al mondo il mondo*, (La Tartaruga; Milano 1990); AA.VV., *Simone Weil. La provocazione della verità*, (Liguori; Napoli 1990).
20. Cf R. MARITAIN, "Histoire d'Abraham," in *Nova et Vetera*, 3 (1935) 401, che scrive: «Se vogliamo a tutti i costi perseguire l'allegoria, è un pò meno volgare e pur anco verisimile.»

e però anche garanzia di superamento della scissione tra Dio (assoluto) e uomo (relativo), nel pieno riconoscimento della distanza, ma anche di un'uguaglianza mediata.<sup>21</sup>

Gli studi sempre più incalzanti in questo campo, pur nella loro parzialità, tendente a leggere la differenza in termini di superiorità-inferiorità, spingono la scienza teologica occidentale a ripensare il patrimonio dato, allargandolo al contributo delle religioni precristiane, evidenziando nelle diverse esegesi allegoriche la prevalenza dell'aspetto culturale su quello letterale.

## 2. *L'arco e il cesto*

I simboli classici del maschile e del femminile sono stati ben espressi nel Convegno del CIS di Bologna dal titolo «L'arco e il cesto» (Maggio 1992). L'arco, simbolo del maschile, rappresenta la velocità, la capacità di scegliere e puntare diritto, di raggiungere l'obiettivo, di penetrare (razionalità dei fini e dei mezzi). Il cesto, nella sua simbologia negativa, indica la femminilità come ricettività. Su questo modello si è forgiata l'educazione delle fanciulle, di cui la Sofia di Rousseau è l'espressione più nota, ma che ha una grande varietà di documenti comprovanti un'ideale di femminilità acquiescente.<sup>22</sup>

Nella Teramo di fine 800, ad esempio, così la descrive un anonimo estensore del resoconto di un processo, intenerito dalla condanna di una ragazza quindicenne. Viene riportata l'arringa di un avvocato che, attraverso il caso singolo di una moglie uxoricida e di sua figlia accusata di complicità, mostra lo spaccato crudele e realistico di una famiglia distrutta dalla violenza quotidiana che si annida al suo interno e fa considerazioni sulla condizione femminile in generale, in cui persino il delitto appare un gesto sublime, adatto solo all'animo virile:

«Voi sapete la *condizione ingrata di una fanciulla*, schiava come

21. Sul significato e sull'uso dell'analogia cf P. CODA, "Creazione, Croce, Trinità: una premessa sull'analogia," in *Nuova Umanità*, 24-25 (1982) 25-68; ID., *Evento pasquale. Trinità e storia*, (Roma 1984) 83-151 (sull'*analogia caritatis* come via al mistero); W. KASPER, "Spirito-Cristo-Chiesa," in AA.VV., *L'esperienza dello Spirito* («Giornale di Teologia» Brescia 1974); M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di un'antropologia teologica*, (Firenze 1973); AA.VV., *Analogie et dialectique. Essais de Théologie fondamentale*, (Genève 1982).
22. «Tutta l'educazione delle donne deve essere in funzione degli uomini, piacere e rendersi utili a loro, farsene amare e onorare, allevarli da piccoli, averne cura da grandi, consigliarli, consolarli, rendere loro la vita piacevole e dolce: ecco i doveri delle donne in ogni età della vita e questo si deve loro insegnare fin dall'infanzia» J.J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, (Roma 1969) 550. Per gli aspetti pedagogici rimando al mio "Coeducazione e cultura della reciprocità," in *Orientamenti pedagogici* 6 (1990) 1202-1242.



ella è dell'avuta educazione e delle stolte pretese sociali. Con le virtù che si esigono da una fanciulla, quanti uomini farebbero una bella figura nella condizione di ragazze da marito? Alla fanciulla si riempie il capo di belle cose, le s'insegna il pianoforte, la letteratura, le s'insegna la modestia, le s'insegna di essere affettuosa e pia ed a portare con grazia i falsi ricci; ma bisogna che ella indovini che tutto ciò non ha valore se non per raggiungere uno scopo: quello di trovare marito; che per *fas* o per *nefas* deve a ciò riuscire e che tutte le sue virtù non la faranno apprezzare da anima viva se ella fallisce a questo scopo. Bisogna che attacchi un amo ad ogni piega della sua sottana, bisogna che unga di vischio le sue occhiate, i suoi saluti, la sua conversazione, bisogna che si faccia un'opinione su tutto, ma la nasconda nei più reconditi segreti della coscienza. Bisogna che apprenda a conoscere il cuore umano quanto Balzac; ma la sua intelligenza al dovere non vada al di là di un lavoro all'uncinetto; bisogna che copra tutto di roseo la dissimulazione più volpina, e che dia il sorriso dell'innocenza all'astuzia più loiolesca. Bisogna che si tenga perpetuamente accartocciata, che si raggomitoli, che diventi qualche cosa d'esanime e d'immobile, come la tigre accovacciata nella macchia in attesa di una preda; e la preda desiderata è l'uomo... Mettete in conto che il bisogno d'amare nel cuore della donna è irresistibile; mettete in conto quella tenera soggezione che ha diritto di aspettarne questa specie di edera in gonnella; e voi avrete il ritratto generico di questi gracili fiori di serra, di queste timide e clorotiche creature, facili al pianto e al deliquio, che parlano col sordino nelle corde vocali e che al menomo tocco fremono e si stringono in se stesse come sensitive. Esseri come questi, in cui l'amore è una prepotente ed imperiosa necessità; esseri come questi, il cui cuore è una piccola polveriera, e guai ad accostarvi uno zolfanello; esseri il cui cuore si accende alla vista del primo paio di baffi. . . non sembrano fatti per mostrare fermezza d'animo e virile coraggio e molto meno la più piccola attitudine al delitto.»<sup>23</sup>

La dimensione passiva della femminilità viene qui in evidenza come interiore incapacità di autonomia, fragilità affettiva e psicologica che fa della fanciulla un'«edera», sempre bisognosa di parassitare su qualcun altro. Non è data a lei dalla natura la capacità di mirare, volare alto, trascendere, come fa l'arco, ma la quieta tranquillità di un cesto appoggiato alla terra.

23. ANONIMO, "Processo Fedelangelo D'Alessio dibattutosi alle Assise di Teramo," *La riforma*, (1881), anno XV, riportato in Giulia P. Di Nicola, *Donne in chiaroscuro*, (Demian; Teramo 1992) 88.

Dal punto di vista culturale, tale recettività è espressa in maniera particolare dal mito di Eco, colei che ripete all'infinito ciò che altri dicono. Tornano infinite volte nella storia le tentazioni di definire e dare il nome all'alterità della donna, come un riproporsi dell'atteggiamento di Adamo: «Questa volta essa è carne della mia carne e osso delle mie ossa! La si chiamerà donna perchè dall'uomo è stata tolta.»<sup>24</sup> Adamo è colui che ha imposto i nomi differenziandosi dal resto del creato e affermando se stesso come soggetto. Dando un nome anche alla donna, egli è legittimato ad avocare a se il compito umano di dire il senso dell'esserci dell'altro. La donna, in quell'essere detta, perde la sua originaria autonomia per divenire "immagine" dell'uomo. Quando l'uomo "conosce" la donna, egli diventa marito e la donna moglie, chiamata Eva «perchè essa fu madre di tutti i viventi.»<sup>25</sup> Una dimensione, la maternità, viene a definire la persona della donna, ben diversamente da quanto accade per la paternità dell'uomo.<sup>26</sup> Commenta opportunamente P. Vanzan: «Dopo il peccato, l'uomo e la donna non li vediamo più "insieme" a lavorare e a procreare, ma con un'innaturale — rispetto al piano di Dio (ma naturalissima per il maschilismo successivo) — divisione dei ruoli, solo Adamo diventa il lavoratore, e solo Eva la madre: ed entrambi non per vocazione e amore, ma per castigo e come condanna.»<sup>27</sup> Questa riduzione unilaterale della soggettualità umana all'uomo-maschio viene riaffermata ogni qualvolta la cultura è il frutto del pensiero maschile recepito e ripetuto dalle donne. Espressione di una ritrovata armonia tra l'uomo e la donna e la comune possibilità di «dare il nome» (vedi l'impegno in tal senso della cultura della differenza, soprattutto nell'America del Nord), ossia *padroneggiare la lingua*, perchè divenga espressione dei mutamenti effettivamente realizzati nella storia di una nazione. Si mette in evidenza infatti che la lingua è prodotto delle classi, della cultura e del genere dominanti. Cambiando

24. Gen 2,23.

25. Gen 3,20.

26. «In ambienti laici ed ecclesiali nessuno, pena la derisione, oserebbe affermare che la missione principale dell'uomo è essere padre, mentre ancora milioni di persone affermano senza essere sfiorate da alcun dubbio che la missione principale della donna è quella di essere madre.» R. FOSSATI, *E Dio credè la donna*, cit., 105).

27. Il pensiero complessivo dell'autore risale ad un'interpretazione di *Gen 1,2* in cui si rivela il progetto originario di Dio sull'uomo e sulla donna, a sua immagine, e la successiva caduta, dopo il peccato, che soppianta la totalità relazionale col dominio dell'uomo (*Gen 3*): «Cadute che il racconto genesiaco esprime col *midrash* d'Adamo che, da padrone, impone il nome alla donna (come aveva fatto con gli animali) e, col nome, Eva assume un ruolo che, come lamenta un certo femminismo, finisce per esaurirne la dignità in sé e la libera vocazione dell'essere per gli altri. La 'maternità come castigo' consuma allora la donna non solo fisicamente ma, soprattutto, eideticamente e nella sua consistenza originale: quella stabilità dall'alterità dell'*ezer Kenegdô*» P. VANZAN, "La donna nella Chiesa: problemi e prospettive," in AA.VV., *La donna nella Chiesa e nella società*, (Roma 1987) 111-182, p.123.

i modelli, alcuni significati sono desueti, così i posti delle parole nel discorso. Ne scaturisce l'impegno a riscoprire antiche definizioni, diffondere alcune espressioni ritenute valide, esprimere nuove esperienze con linguaggi inediti. Questa è una azione di *self-determination*, ossia una delle pratiche legate ai movimenti liberatori dei gruppi oppressi, anche dei gruppi etnici, di cui i movimenti femministi vogliono sostenere la cultura originaria

Non sarebbe corretto però fermarsi alla denuncia di maschilismo del simbolismo della tradizione.

Vi è un significato più positivo del cesto, a cui non pensiamo abbastanza, che rappresenta la capacità di raccogliere le cose a cui teniamo, di tenerle in unità e poterle all'occorrenza redistribuire (si pensi al ruolo familiare della donna). Significativo notare che la parola italiana fisco viene dal latino *fiscus* (*i*), che significa cesto di vimini, dove si conservava il denaro, scrigno, cassa, tesoro pubblico, cassa dell'imperatore. Al di là dell'antipatia che può provocare in noi l'imposta, il suo significato originario è legato al bene pubblico, all'insieme delle risorse utilizzabili a vantaggio di tutti (tesoro imperiale), raccolto e redistribuito ai cittadini. Perciò il cesto è anche legato al concetto di equità, ovvero di giustizia redistributiva (il paniere definisce il necessario per vivere per ciascun membro di una società). È evidente il collegamento con la madre, come colei che spartisce tra i figli, in proporzioni non uguali, ma giuste, le risorse. Il cesto è anche simbolo di ambiente, di vita e dunque di accoglienza, protezione, *habitat*. La madre è il primo cesto-utero.

Era costume nel mondo contadino, che non poteva usufruire della balie, affidare i bimbi piccoli al rassicurante canestro, sistemato all'ombra di una pianta, mentre le donne lavoravano i campi, e andavano di tanto in tanto ad allattare. Un più famoso esempio di questo ruolo simbolico, protettivo e salvifico del cesto, si trova nell'episodio di Mosé, salvato appunto grazie ad un cesto affidato alle acque che lo trasportano sul Nilo da dove viene ripescato e affidato alla corte egizia.

In tempi recenti, il cesto rappresenta l'ambiente ed evoca, per contrasto, l'inquinamento del pianeta terra, con i suoi rischi maggiori soprattutto per le categorie più deboli, come malati, donne, bambini. La qualità dell'ambiente richiama a sua volta una **ecologia umana e sociale**.<sup>28</sup> In quest'ottica, il

28. «Oltre all'irrazionale distruzione dell'ambiente naturale è qui da ricordare quella, ancor più grave, dell'ambiente umano, a cui peraltro si è lontani dal prestare la necessaria attenzione. Mentre ci si preoccupa giustamente, anche se molto meno del necessario, di preservare gli «habitat» naturali delle diverse specie animali minacciate di estinzione, perché ci si rende conto che ciascuna di esse apporta un particolare contributo all'equilibrio generale della terra, ci si impegna troppo poco per salvaguardare le condizioni morali di un'autentica «ecologia umana»... Le decisioni, grazie alle

femminismo affronta la questione del potere in tutte le strutture e nelle relazioni interpersonali in cui prevalgono condizioni di disuguaglianza. Concepito come proprietà, il potere consente la dominazione e l'asservimento dell'altro, in particolare della donna nella concezione patriarcale. La storia del pensiero e della società riflette la dialettica diseguale di potere e asservimento, sfruttamento e ricatto, sia da parte di coloro che detengono il potere, sia da parte di coloro che non ne hanno (si pensi all'uso strumentale della seduzione e della maternità per le donne). Creare un ambiente più vivibile per tutti implica un impegno umano, sociale e politico di trasformazione delle relazioni da autoritarie, competitive e gerarchiche, a collaborative, circolari, paritarie, pur nella distinzione dei ruoli. Sull'onda di una ecologia delle relazioni umane, il femminismo presenta il potere come energia diffusa, influsso, forza a cui corrisponde una responsabilità, capace di suscitare l'azione piuttosto che bloccarla; diretto ad aiutare l'altro piuttosto che inibirlo. Vengono perciò combattute tutte le ideologie dell'oppressione, come il razzismo e le varie forme di emarginazione dei diversi. Si tentano modi nuovi di strutturare la convivenza, evitando l'irrigidimento delle strutture di potere, anche nel mondo del lavoro, organizzando in maniera flessibile gli orari, le relazioni tra datori di lavoro e dipendenti, le condizioni della cooperazione in un'azienda.

Sempre al fine di migliorare la qualità delle relazioni interpersonali in tutti gli ambienti di vita, si chiede di valutare i processi come gli effetti, ossia di non puntare tutto sull'efficienza delle azioni e dei suoi effetti oggettivi, ma sugli obiettivi proposti, sui modi e i percorsi con cui sono perseguiti. I mezzi utilizzati divengono importanti quanto gli scopi prefissati, poichè obiettivi buoni raggiunti con la violenza ottengono effetti *boomerang*. Ciò implica anche accettare che scopi simili possono essere perseguiti in modi differenti, in maniera che tale pluralismo rispetti le diverse prospettive e a ciascuno sia concesso di percorrere piste inedite. Implica soprattutto accettare eventuali scacchi dell'azione, come momenti di un processo in cui ciascun contributo, fallimentare o vincente, venga preso in considerazione con pari attenzione.

Gli stessi obiettivi di ecologia umana suggeriscono *prospettive olistiche*, integrate. Viene respinto dunque tutto ciò che contribuisce ad accentuare le separazioni e tagliare i legami tra le persone e le loro specifiche esperienze, indebolendo i processi di integrazione. Se questa esigenza fosse intesa in maniera fondamentalista, essa costituirebbe un anacronistico ritorno all'indietro, senza speranze di successo, in una società in cui la competenza specifica è ragione di

quali si costituisce un ambiente umano, possono creare specifiche strutture di peccato, impedendo la piena realizzazione di coloro che da esse sono variamente oppressi. Demolire tali strutture e sostituirle con più autentiche forme di convivenza è un compito che esige coraggio e pazienza» (Giovanni Paolo II, *Centesimus Annus*. n.38).

arricchimento, in termini economici ed umani. Ma qui non si vuole eliminare la specializzazione e le competenze specifiche, ma mirare a non perdere di vista l'integralità della persona, il rapporto tra le sue competenze e l'insieme dei problemi sociali.

Versare nel cesto frutti, beni, risorse conferma il simbolo di passiva **ricettività**. Ma, proprio una nuova ecologia sociale impone di riscoprire il senso positivo di questo valore, troppo contrapposto all'intraprendenza del soggetto forte, come nel modello del Superuomo nietzschiano o dell'io di Stirner. Dal punto di vista intellettuale, ne risulta una certa impotenza creativa della donna, come la descrive Nietzsche, mettendo in bocca a Nausica queste parole:

«M'è venuto un pensiero, ieri. Un pensiero? È ridicolo! Vi è venuto mai fanciulle un pensiero? Piuttosto un sentimento piccolo! Raro che di pensare osi la donna, giacché l'antica sentenza dice: "seguir dovrà la donna, non guidare", se pensa, ecco, non segue. . . "Raro è che femmina pensi, ma se pensa, è al tutto inutile."»<sup>29</sup>

Colui che pensa, il superuomo, si eleva al di sopra della natura e della opinione della media, rifiutando la legge e i vincoli che limitano la sua espansione. Trasgressione e trasvalutazione dei valori gli sono indispensabili per accettare la vita. Così i valori femminili vengono ricondotti alla compassione, alla debolezza, alla religione, a tutto ciò che frena l'ideale assoluto del superuomo. Tuttavia l'antifemminista Nietzsche lascia spiragli ad un femminile interpretato come valore universale, quando accenna alle "madri maschili":

«La gravidanza ha reso le femmine più miti, più caute, più timorose, più contente di soggiacere: allo stesso modo la gravidanza dello spirito genera il carattere del contemplativo, che è affine a quello femminile: sono le madri maschili.»<sup>30</sup>

Si intuisce qui il valore di una intelligenza materna, intesa come creativa, ma non nel senso manipolativo quanto piuttosto in quello generativo. Ogni opera umana, arte, scienza, letteratura, filosofia, è frutto di mente e cuore tesi all'attenzione verso qualcosa che ancora non c'è, ma che dovrà nascere. In questo senso è la maschilità che «invidia» (si pensi al rovesciamento della *invidia poenis*) la maternità, come Zeus che partorisce dalla testa Minerva.

29. F. NIETZSCHE, "Canzoni di Nausicaa," in *Idilli di Messina*, (Milano 1979) 394. Per un'analisi della cultura della soggettività letta in un'ottica al femminile, rimando al precedente lavoro: *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo donna*, (Città Nuova; Roma 1998) 116ss.

30. ID., *La gaià scienza*, (Milano 1979) 85.

Il cesto è simbolo di un diverso approccio alla conoscenza dell'ambiente è dunque di una diversa epistemologia. Evelyn Fox Keller, docente di fisica e scienziata, è considerata una autrice fondamentale nel campo dell'epistemologia femminista, per la sua analisi critica della scienza, dal punto di vista delle donne e da quello della soggettività. L'autrice ha studiato i modi diversi con cui il genere maschile e femminile si rapportano alla scienza, smascherando l'identificazione tra soggettività-femminilità e oggettività-maschilità. Viene criticato alla scienza il suo approccio di dominio e di violenza sulla natura e favorito invece un approccio empatico (alla maniera di Barbara McClintock, premio Nobel 1983). Empatia significa in questo caso sintonia con la natura come mondo vivente e dunque rapporto conoscitivo che supera la contrapposizione soggetto-oggetto, per assumere piuttosto la segreta intesa tra gli esseri di cui è paradigma il rapporto madre-figlio. Dal punto di vista etico, l'attenzione alla natura si qualifica come cura (*mothering*), di cui la maternità è metafora principale. Il cesto, simbolo di femminilità, lo è in modo preminente della maternità, che riassume tutti i significati sinora descritti in quanto accoglie, genera, nutre e ridona i frutti della vita. Intesa nel suo valore antropologico, la maternità è piuttosto genitorialità (*parenting*) e dunque disposizione etica che accomuna uomini e donne, oltre il contesto biologico e culturale.

### 3. La maschilità

La cultura post-moderna si domanda: come sta mutando l'identità maschile in relazione all'emergere della coscienza femminile della differenza; come evitare che l'identità dell'uomo e della donna si definiscano in modo gerarchico; se l'identità maschile debba modellarsi su una femminilità definita come paradigma ideale dell'essere persona; se, al contrario, la maschilità sia il modello umano per eccellenza (ad immagine di Dio); quale il rapporto analogico tra differenza uomo donna e rimando al divino; fino a che punto è possibile sfuggire ai rischi pendolari di una maschilità universalizzata e di una maschilità definibile in rapporto alla natura umana femminile.

Sono domande ancora in gran parte senza risposta.

Di crisi dell'identità femminile si è molto parlato: crisi della madre, della lavoratrice, schizofrenia della "doppia presenza", coscienza del limite, visibilità e invisibilità. Ancora poco invece si è parlato di crisi d'identità maschile che pure, data la reciprocità di prospettive, non può essere rimasta immutata, dopo il terremoto del femminismo e le conseguenti trasformazioni del mondo familiare e di quello pubblico.

Anche se qualcosa comincia a muoversi nel campo dell'analisi psicologica e

della simbologia maschile, il problema non viene affrontato apertamente, forse per pudore nei confronti di un passato da riscattare o per quella sorta di sbandamento e di silenzioso sconcerto cui ha dato luogo il femminismo, con le sue rapide e magmatiche trasformazioni.<sup>31</sup> Si temono le ricadute nella mentalità sessista e maschilista, tanto più deplorabile dopo l'avvento del femminismo. Si teme altresì di non avere riferimenti accettabili, dopo la crisi destabilizzante della cultura androcentrica.

Tuttavia, possiamo trovare ricerche indirette, condotte soprattutto sui giovani, che dimostrano il mutamento dei valori, la caduta degli ideali politici e delle appartenenze ideologiche, nonché la saldezza dei valori familiari ed amicali.<sup>32</sup> Per il resto, non sappiamo molto di più dell'osservazione giornalistica: maggiore corresponsabilità nella gestione della famiglia, dalla cura dei figli ai lavori domestici;<sup>33</sup> indagini statistiche sulle crisi matrimoniali il più delle volte portate ad esplosione dalle donne; recupero del valore umano e affettivo della procreazione (dal padre padrone al padre amico), testimoniato dalle produzioni letterarie,<sup>34</sup> cinematografiche e dagli *spots* pubblicitari; esigenza di un lavoro soddisfacente, al di là del careerismo e dell'assorbimento totale del tempo umano nel tema lavoro.<sup>35</sup> Le indagini dimostrano che non solo per le ragazze, ma anche per i ragazzi la famiglia è un valore primario, da conquistare, difendere e privilegiare rispetto al partito e al lavoro.<sup>36</sup>

Non si sono fatti molti passi dall'ipotesi di Freud sull'identità maschile. Essa oscilla tra ipervalutazione e svuotamento del senso della maschilità. La teoria freudiana, infatti, delinea le esperienze relative all'identità di genere, in un rapporto tra conscio ed inconscio, descritto per lo più in termini di genitalità. L'organo sessuale maschile domina lo sviluppo della coscienza interattiva, dopo la beata indifferenza della prima infanzia: i maschietti svilupperebbero un senso di angoscia

31. Cf C. CREPAULT, *Dal seme di Eva. Saggio sulla differenziazione dello sviluppo psicosessuale*, (Milano 1989); E. MONICK, *Phallos. Il maschio nel mito, nella storia, nella coscienza d'oggi*, (Como 1989).
32. Cf F. GARELLI, *La generazione della vita quotidiana*, (Bologna 1984).
33. Nel Rapporto a Nairobi (1985), l'Italia è citata per due record negativi, di cui l'uno riguarda la scarsa presenza nel mondo del giornalismo e l'altro il fatto che l'85% delle donne che lavorano sono sposate a uomini che non si occupano affatto del lavoro domestico (Cf. G.P. DI NICOLA, "Sfide e possibilità del femminismo socioculturale," in AA.VV., *La donna nella chiesa e nella società*, (Roma 1987).
34. Cf F. GIANFRANCESCHI, *L'amore paterno*, (Milano 1982).
35. Cf AA.VV., *Giovani e lavoro*, (a cura di D. De Masi), (Milano 1983).
36. Cf C. SARACENO, "Giovani e famiglia," in AA.VV., *Il mondo giovanile*, (Torino 1979) 35ss

per la paura di essere castrati e le femminucce coverebbero la ben nota *invidia poenis*. La differenza uomo-donna è vista in termini di sofferenza e inconciliabilità, anzi, in *Analisi terminabile e analisi interminabile*, Freud parla del «rifiuto della femminilità», che si manifesterebbe in entrambi i sessi come ripugnanza per gli atteggiamenti femminili nell'uomo e come aspirazione alla virilità nella donna.<sup>37</sup> La bisessualità propria dello stadio pregenitale è inserita nell'originaria pulsione transessuale unica, nella quale l'alterità (quindi la femminilità) è vista in termini patologici e mira a risolversi, grazie al conflitto edipico, in un'identità che reprime la bisessualità.

La teoria freudiana è stata vista giustamente come il culmine della giustificazione scientifica dell'antifemminismo, una cultura incapace di dar conto della differenza di genere in termini soddisfacenti e che perciò crea disagio per le donne e per gli uomini, giacché il pensiero che fugge dal femminile ha effetti mutilanti anche ai fini della formazione di un'identità maschile soddisfacente.

Ciò che oggi ci induce a riflettere è quell'insistenza freudiana sull'unica radice della *libido*. L'esperienza dell'infanzia (che ha valore eziologico) è ricostruita all'interno di un'unica pulsione decisiva delle relazioni sociali, considerando la *libido* qualcosa che la natura muove a vantaggio dell'uomo, dato che «la realizzazione della meta biologica è stata affidata all'aggressività dell'uomo e resta, entro certi limiti, indipendente dal consenso della donna.»<sup>38</sup> L'*invidia poenis*, puntualmente rigettata dalle donne e tuttavia riproposta dalla cultura androcentrica, è in questa chiave solo una conseguenza della concezione unitaria della natura umana indifferenziata (=maschile) che vede la donna come maschio mancato e il maschio, a sua volta, definito dalla paura della femminilità e dal complesso di castrazione.<sup>39</sup> La maschilità, al confronto con la femminilità, teme la destabilizzazione della propria identità e una *diminutio* di sé. La paura della donna

37. Cf I.D., *Analisi terminabile e interminabile (1937)*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol.XI, (a cura di C.L. Musatti), (Torino 1966ss).
38. Tuttavia Freud non di rado fa riferimento anche alla bisessualità inconscia, cadendo in ambiguità e contraddizioni. Cf S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., 530. Scrive per esempio nella *Lettera a Fliess*: «Ho adottato immediatamente la tua concezione della bisessualità e la considero come la più importante», ma aggiunge che ciò lo rende un pò nervoso (*Lettere à Fliess*, in S. FREUD, *Correspondance*, [1873-1939], n.81, 4 gen. 1898, (Paris 1966). Nella lettera n.145-146, Freud stesso pensa che la repressione si diriga contro l'idea della bisessualità.
39. «La bambina è un ometto» [S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, (tr. it. Torino 1969) 530]. Rispetto agli eccessi di Freud, c'è chi denuncia — non senza esagerazioni — che l'uomo «non è mai riuscito a capire la donna e non immagina neppure che non senta un reale interesse per il sesso, anzi ne abbia spesso una vera ripugnanza come la causa prima della propria sottomissione. L'organo maschile provoca nella sensibilità femminile spesso istintivo ribrezzo.» E. ULIANA, *Talita kum. Il risveglio spirituale delle donne*, (Verona 1988) 15.



sarebbe da collegare al suo legame misterioso con la natura (fata e strega), al suo potere di vita e di morte, capace di annullare il senso della maschilità (castrazione).<sup>40</sup> Di qui quel rapporto ambivalente verso la femminilità che si manifesta come repulsione e attrazione, odio e amore, dal momento che l'uomo coverebbe sensi di disagio e paura nei confronti del potere materno, in una sorta di invidia per un rapporto che lo esclude dalla centralità affettiva e per una maternità che gli appare gratificante e potente, rispetto alla quale egli, per sopravvivere come sé, andrebbe in cerca di compensazioni sociali.<sup>41</sup> Viene collegato al magma di questi sentimenti il fenomeno primitivo della *couvade*, quando l'uomo giunge a fingere le doglie del parto, identificandosi nel ruolo della compagna.<sup>42</sup> Ma vi sarebbero collegati altresì i processi di esclusione e di sottomissione femminile (sempre che l'ambivalenza non degeneri nei processi di sado-masochismo).

La teoria freudiana (con tutti i suoi risvolti post-freudiani) si rivela ancora una volta carica di possibilità nel destabilizzare le certezze, ma troppo debole nel ricostruire punti di riferimento soddisfacenti. Essa ha tra l'altro il merito di smascherare i meccanismi proiettivi dell'inconscio e quindi la pretesa validità universale del *logos*, su cui si è formulato l'ideale della maschilità.<sup>43</sup> L'attenzione all'inconscio, infatti, non è valida solo in campo terapeutico, ma soprattutto per ripensare i problemi teorici alla luce del soggetto che li ha formulati, la sua storia, la sua esperienza vissuta. Viene detronizzata così la sede maschile della ragione, per evidenziarne la dipendenza dai primi rapporti interattivi e il radicamento nel biologico, radicamento considerato prima prevalente nella "natura femminile", dato che l'essere umano per eccellenza era definibile come razionale.<sup>44</sup> La maschilità, mentre viene esaltata, è anche messa in crisi, giacché, dopo Freud, non è più possibile definire la realtà a partire dal *logos*, dal soggetto che pensa, senza dubitare della artificiosità delle costruzioni mentali e rimettere perciò in ballo tutti i prodotti della cultura.

40. «La donna sarebbe spesso vissuta come pozzo senza fondo, il riempimento del quale, benché disperatamente impossibile, diventa l'impegno di tutta la vita per l'uomo» A. IMBASCIATI, *Freud o Klein? La femminilità nella letteratura psicoanalitica postfreudiana*, (Roma 1983).
41. M. KLEIN, *Invidia e gratitudine*, (Firenze 1968).
42. Cf G. ZILBOORG, "Il maschile e il femminile: alcuni aspetti biologici e culturali," in J. Baker Miller, *Le donne e la psicoanalisi*, (Torino 1976) 116ss.
43. Cf P. RICOEUR, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, (Milano 1967).
44. L'attenzione all'inconscio — sottolinea la Fedeli — aiuta a relativizzare i procedimenti della logica formale, perché non può tenere conto del principio dell'identità, della netta distinzione tra positivo e negativo, tra presente, passato e futuro. Apre le porte perciò a logiche diverse e plurime. Cf F. PEDELI, *Mondo 3 femminile*, (Roma 1982) 62-77.



Al di là dei meriti e dei limiti di Freud, certamente, a livello di processi di formazione dell'io, sono importanti le prime esperienze dell'infanzia. Un ruolo decisivo spetta alla figura dei genitori, sia per il rapporto che essi hanno tra di loro, sia per l'immagine professionale paterna, sia per il particolare atteggiamento che il padre ha verso la madre (fiducia, stima, denigrazione, sfruttamento) e la madre verso il padre (stima, insofferenza, dedizione, fiducia incondizionata, servilismo), sia per il peso che ha il ruolo del padre all'interno e all'esterno della famiglia.<sup>45</sup> Il rapporto identificatorio dei ragazzi col padre può provocare accettazione, rifiuto, soddisfazione, disagio. Sta di fatto che i ragazzi avvertono i vantaggi dell'essere maschi e vivono meno traumaticamente il trapasso adolescenziale, con tutto il peso che ha la sessualità in quel periodo. Nello stesso tempo non è facile il rapporto con le ragazze, tra svalutazione e attrazione, emarginazione, attuata per via indiretta e in modo quasi impercettibile (indizi, accenni, allusioni, paragoni), e bisogno di vivere insieme; affermazioni di superiorità e paura; tentazione di aggressività e romanticismo.

Anche per i ragazzi cresce la difficoltà di sviluppare un'identità soddisfacente, specie nella fase adolescenziale, a causa della pesantezza degli stereotipi di egemonia della maschilità che influenzano il processo di socializzazione e che non trovano riscontro poi nella vita effettiva di relazione, creando, al contrario, non pochi ostacoli nei rapporti con le ragazze. La vita sociale li chiama oggi a sviluppare anche le dimensioni femminili del sé. Ciò comporta la possibilità di trovarsi di fronte a personalità trasgressive: donne "virili" (uso del potere, partecipazione agli sport e alle arti marziali, autonomia lavorativa, scelta di vita singola) e uomini "femminili".<sup>46</sup> L'immagine della terrorista con pistola e rosa in pugno ha suscitato notevoli ripensamenti in proposito e d'altro canto il concetto di maschilità del tipo padre-padrone, se non scompare dall'immaginario di base, almeno si associa anche ad immagini di tenerezza (paternità affettuosa, adozione di bambini da parte di uomini, partecipazione affettiva alla maternità), con conseguenti mutamenti del comportamento dei giudici nell'affidare i bambini in casi di divorzio.<sup>47</sup>

45. È più difficile per una ragazza identificarsi con il ruolo della madre, se questa è in posizione subordinata ed è svalutata dal padre [cf R. MOULTON "Verifica e rivalutazione del concetto di invidia del pene," in J. BAKER MILLER, *Le donne e la psicoanalisi*, (Torino 1976) 188]. In effetti l'accettazione della propria identità sessuale passa anche per il riconoscimento che ne fa l'altro sesso (importanza del padre).
46. Si riscontra una maggiore attenzione a vivere la fase di pre-papa, come la madre quella di pre-maman: a toccare il ventre della moglie-madre sentendo reagire il bambino, a vederlo tramite ecografia e ascoltarne il battito cardiaco, ad essere presente al parto, a parlargli. Cf G. DELAISI DE PARSEVAL-S. LALLEMAND, *L'Art d'accommoder les bébés*, (Paris 1980) 53-54. La ricerca sui mutamenti della paternità è divenuta perciò in tutti i Paesi un tema molto studiato.
47. Si parla di un 50% di donne, per lo più di famiglia agiata, che milita nei gruppi armati, anche se

Gli uomini vivrebbero tale necessità più problematicamente e non senza reazioni di rigetto. Per loro si tratta di una conversione che, a livello comportamentale, richiede la rinuncia ad essere serviti dalla donna e la condivisione delle fatiche domestiche da cui un tempo erano esonerati. A livello culturale, essi devono capovolgere i valori: considerare prepotenza alcuni aspetti esaltati come "virili" e riabilitare quelle dimensioni femminili represses come il lato debole e oscuro dell'umano. Infatti, si diffondono anche nel mondo pubblico, prima ufficialmente impermeabile ai valori privati, le ragioni della femminilità, dell'espressività e della relazionalità.

La pressione sociale e il timore di fallire il rapporto di coppia contribuiscono a rendere urgente per gli uomini tale reintegrazione del femminile, sia all'interno del proprio mondo interpretativo che nei rapporti con gli altri. Si parla di una identità maschile disturbata dall'emergere della figura femminile (atteggiamenti di difesa, aggressività, impotenza, falsa indifferenza). Al contrario, sembra che le donne vivano con più soddisfazione la loro bisessualità: nonostante il dichiarato disagio nel mondo del lavoro, esse considerano un'irrinunciabile conquista quella di poter sviluppare, insieme alle dimensioni femminili, anche le dimensioni virili, come dimostra il tema della "doppia presenza". Resta problematico il fatto che, mentre le ragazze riabilitano i valori femminili ed anzi, nell'entrare nel mondo maschile, tendono a riproporli, per i ragazzi, l'acquisizione dei valori della femminilità può significare disorientamento, per la perdita di riferimenti che legittimano il senso positivo della maschilità.

La cultura della differenza, nel delineare il senso originario della femminilità, tocca la questione dell'identità maschile per tratteggiarla in controtipo, troppo spesso in termini manichei: violenza, aggressività, dominio maschile in contrapposizione al "bene" dell'emergere femminile nella storia. Altre volte la differenza è più ponderata e la maschilità studiata in correlazione con l'etica con voce di donna. C. Gilligan (allieva e collaboratrice di Kohlberg e quindi sulla linea degli studi di Piaget) analizza la formazione del giudizio morale nei bambini mettendo in luce la diversità tra uomo e donna nell'intendere i rapporti umani.<sup>48</sup> Si tratta di una diversità che vuole contrastare l'appiattimento *unisex* e rivalutare piuttosto la mutualità polifonica delle voci maschili e femminili. Viene rilevato, d'accordo con Piaget, che nei giochi infantili i maschi sono più interessati alle regole, le bambine ai rapporti: gli uni — dovendo scegliere — abbandonerebbero

non è facile in questo campo fornire cifre esatte [cf M. MIT SCHERLICH, "Réflexion sur la question de la violence de femmes," in *La Fin des modèles*, (Paris 1983) 63ss].

48. Cf C. Gilligan, *Etica con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, tr. it (Milano 1987).

i rapporti per le regole, le altre, al contrario, cercherebbero di cambiare le regole, pur di salvare i rapporti. L'identità femminile sarebbe orientata a definirsi all'interno dei rapporti umani, quella maschile all'azione e all'avventura. Vi sarebbe collegata un'etica della responsabilità allargata, più attenta all'insieme delle dinamiche interattive per le ragazze ed un'etica più curante della moralità normativa per i ragazzi.

Tuttavia studi come questo ritagliano l'identità maschile sullo sfondo di quella femminile, oggetto primario di interesse. Si apre la strada ad una ipervalutazione della femminilità: nel campo della ricerca biologica, l'interpretazione femminista capovolge la differenza-inferiorità in differenza-superiorità. Per Alpert: «tutto porta alla convinzione che la biologia femminile è la base dei poteri delle donne. Biologia dunque come risorsa e non come nemica della rivoluzione femminista.»<sup>49</sup> In pratica, si sostiene una superiorità femminile, biologicamente accreditata, che sarebbe ragione di una sua sudditanza strategica, come nel titolo del paragrafo di Glennon: *Females are inferior because they are superior: the womb-envy thesis*.<sup>50</sup> Il secondo sesso diviene il primo, facendo riferimento al fatto biologico che il sesso femminile è all'inizio dei due generi.<sup>51</sup> Per M. J. Sherfey: "In breve, non possiamo più a lungo parlare di fase iniziale di esistenza embrionale indifferenziata o bisessuale. Il primo embrione non è indifferenziato: esso è femmina. All'inizio siamo stati creati femmine e, se non fosse così, non esisteremmo affatto."<sup>52</sup> Perciò la conclusione: «Per tutti i mammiferi, la moderna embriologia reclama un mito di Adamo da Eva.»<sup>53</sup> «Dalla costola di Eva» potremmo dire, riormulando il tema del Convegno di «Progetto donna» (Novembre 1988). Per questi eccessi, vale la critica di un biologismo che è la nuova veste del naturalismo, in funzione di una gerarchia rovesciata tra uomo e donna. La tesi della maschilità come secondo sesso non può non provocare, per reazione pendolare,

49. J. ALPERT, "Mother Rights. A New Feminist Theory," *Ms Magazine*, n.2 (August 1973) 90-91.
50. M. GLENNON, *Women and Dualism. A sociology of Knowledge Analysis*, (New York and London 1979) 129. Si riprende in pratica la tesi della Horney su Freud, così come le teorie della Mead e di J. Bernard circa una superiorità maschile compensatoria della inferiorità. Cf J. BERNARD, *The Sex Game*, (New York 1972).
51. Come evidenzia il libro di E. GOULD DAVIS, *The first Sex*, (Baltimore 1971) 329.
52. M. J. SHERFEY, *The nature and evolution of Female Sexuality*, (New York 1973) 38.
53. E. GOULD DAVIS, *The First Sex*, 46. Di cattivo gusto le conclusioni di Solanas, che restituisce il dispregio del *mas occasionatum*: «Il maschio è un accidente biologico: il gene Y (M) è un gene X (F) incompleto, cioè ha un set incompleto di cromosomi. In altre parole, il maschio è una femmina incompleta, un aborto ambulante, aborto allo stadio del gene. Essere maschi è mancare di qualcosa (*deficient*), limitati emozionalmente.» *Society For Cutting Up Men: (SCUM), Manifesto*, (New York 1968) 31-32.

rigetto, o difesa o infine aggressività.

Sul piano psicanalitico, non mancano appoggi a tale supposta superiorità femminile: gli studi della Mead mettono in luce il vantaggio che ha la bambina nel rapporto con l'allattamento materno. Succhiare latte dalla madre sarebbe, nel primo rapporto interpersonale conosciuto, fonte di diversa possibilità di identificazione della bambina e del bambino. Il bambino dovrebbe lottare molto per poter costruire una sua identità maschile, distaccandosi dalla simbiosi originaria con la madre, in un processo di disidentificazione che, se non attuata, può portare al transessuale e alle varie forme di devianza psico-sessuale. Torna l'ipotesi che gli uomini debbano sviluppare la loro capacità di affermazione nei vari campi di applicazione dell'opera umana per potersi costruire una identità soddisfacente nei confronti della madre e della femminilità in generale, a compenso di quella iniziale sofferenza.<sup>54</sup> In una situazione di superiorità naturale della donna, infatti, l'uguaglianza sociale apparirebbe uno scompenso, a tutto svantaggio dell'uomo. La sua rivincita sociale e culturale peraltro sarebbe connotata da una ritornante, incancellabile nostalgia del rapporto originario sperimentato nel seno materno, in quell'oasi di non distinzione archetipa, memoria edenica di protezione e totale affidamento. Sarebbe dunque il rapporto originario con la madre a rendere possibile lo sviluppo dell'identità dei sessi in relazione a quell'evento centrale.

Questa ipotesi farebbe del sesso femminile non solo quello più avvantaggiato, ma anche — contrariamente alla tesi di Freud — il riferimento unitario per uomini e donne. La femminilità sarebbe la natura umana per eccellenza, quell'universale comune da cui origina la differenza (questa volta degli uomini nei confronti delle donne), quella realtà che è paga di sé e non ha bisogno di affermarsi socialmente per essere.

Sembra dunque che la riflessione culturale sul maschile rimandi, per potersi definire, ad un'ideale perfezione della natura umana, pensata al femminile. A livello di ermeneutica dell'umano, sta qui la maggiore debolezza oggi della maschilità, pur nel suo apparente dominio. Su questa debolezza si apre conseguentemente la falla che intacca la stima di sé, aprendo le porte ad un'impostazione diseguale del rapporto uomo donna, di rivincita, compensazione, se non — nei casi estremi — di perversione sadica. Si sta facendo strada perciò la necessità di studiare i mutamenti dell'identità maschile con maggiore obiettività, sia per comprenderne i processi in sé sia per evitare la parzialità dei *Women's Studies*.<sup>55</sup> Non resta che

54. CfR. STOLLER, "Faits et hypothèses: un examen du concept freudien de bisexualité," *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 7 (1973) 150. I suoi studi sono importanti per comprendere i processi degli ermafroditi, transessuali, trasversali.

55. È soprattutto in America che si sviluppa l'interesse per studi (e cattedre) che contemplino la

attendere il tempo indispensabile di silenzio e di ricerca, in attesa di poter riformulare il senso della maschilità, senza rischiare i biasimati regressi, né accontentarsi del modello femminile come archetipo della natura umana.

#### 4. La femminilità

Relativamente alla femminilità, i principali miti originari ruotano attorno alla Sposa, alla vergine e alla Grande Madre.

Nel mito della *verGINE*, la fanciulla è l'espressione di ciò che di intatto e quasi di religioso si trova nella natura umana. Essa è collegata ad un potere misterioso, generalmente positivo, quasi esprima una energia nascosta e fontale a cui l'agire umano fa riferimento per acquistare senso e orientamento; uno stare al di sopra, pur restando dentro, i limiti del mondano. La vergine sta ad esprimere la dimensione umana che sembra poter fare a meno di azioni, perchè è la sua sola presenza che spinge e orienta l'azione altrui; sembra poter fare a meno di potere, perchè la sua autorità è naturale; sembra poter fare a meno di sentirsi realizzata attraverso le opere sulla natura, perchè la sua opera principale è diretta ad altri esseri umani; di parole, perchè l'espressione vivente di sé è trasmessa dal suo stesso apparire. A fronte del luogo comune della femminilità come chiacchiera, è vero, infatti, che essa simboleggia anche le vertigini del silenzio, laddove si raggiunge il culmine della parola come dono. Il silenzio in tal caso non è ciò che precede il linguaggio, una sorta di incapacità ad esprimersi, né è una rinuncia nichilista all'espressione, ma è pienezza d'essere. Secondo A. Weiner, il potere maschile si collocherebbe nella dimensione spaziale e temporale (proprietà, spazi di azione socio-politica) mentre il potere femminile si collocherebbe in un *continuum* spazio-temporale al di sopra della storia, legato ad una forma di immortalità.<sup>56</sup>

Attraverso la figura dell'eroe, la maschilità che si afferma è quasi sempre esaltata dalla capacità di superare delle prove, di dare il suo sangue e affrontare la morte pur di sconfiggere il drago, liberando la fanciulla che sta per essere sacrificata. L'amore per lei è la forza che spinge all'azione vittoriosa e insieme la

reciprocità uomo donna, polarità maschile e femminile. In Italia si riscontra solo qualche avvisaglia. [«Potremmo ipotizzare che, in favore di una ricerca sessualizzata, si debba percorrere la fatica di parlare di uomini: facendo uscire dalla sua neutralità un soggetto che di per se non sembra aver bisogno di essere parlato al singolare», F. BIMBI, "Differenza, reciprocità, somiglianza," *Memoria*, 22(1988)].

56. Cf A. WEINER, *La richesse des femmes, ou comment l'esprit vient aux hommes*, (Paris 1983) 37-38 (che collega la convinzione all'esperienza delle isole trobriandesi). Ai lavori di Weiner viene riconosciuto il merito di rompere i pregiudizi di una identificazione donna-natura, uomo-cultura o anche delle donne come solo oggetto di scambio.

ricompensa di tale azione. Interessante l'ipotesi di H. Delporte: «La rappresentazione dell'animale sarebbe quella del mondo vivente esteriore all'uomo. Al contrario e per opposizione l'uomo, il gruppo umano, l'umanità sarebbero espressi attraverso la figura femminile, essendo la forma femminile perfettamente legittima, poiché assicura il rinnovamento e la persistenza della specie. Questa opposizione tra il principio "umano-donna" e il principio "animale-mondo vivente" spiegherebbe le differenze fondamentali che sono state rintracciate tra figurazione della donna (i tratti del viso percepibili solo per metà che sta a dire preoccupazione di proteggerla) e quella dell'animale (realismo e esattezza morfologica), nello stesso tempo che la relativa mediocrità nella rappresentazione maschile nell'arte paleolitica.»<sup>57</sup>

Nelle fiabe e nei miti, la fanciulla rappresenta la vergine che ciascuno vorrebbe sposare, esprime la bellezza ancora intatta (con tutto ciò che di indicibile e profondo tale termine evoca) rispetto a cui la maschilità sta a protezione e servizio, nei modi propri della forza e in particolare nella lotta contro il nemico.

Il mito della *sposa* è legato a quello della *sessualità* che rappresenta la forza sacra dell'*Eros* che attrae l'uomo e la donna e permette la continuità della specie. Nelle diverse culture è esaltata l'importanza e la fecondità della congiunzione, accompagnata da lotta e sofferenza, come nei riti di iniziazione. La femminilità vi è rappresentata in vari modi come fonte di piacere (l'Eden dell'appagamento) e di paura (la caverna in cui l'uomo si smarrisce<sup>58</sup>). La sposa è dunque la polarità agognata, l'altro da sé, "costola" di sé, verso cui l'uomo tende e che desidera raggiungere anche a prezzo della sua vita. Più in generale, l'unione dei due è all'origine della vita, come nel mito indù, secondo cui il mondo sarebbe nato dall'amplesso del principio maschile (*Shiva*) e del principio femminile (*Shakti*). L'attrazione tra le differenze in movimento genera e mantiene in vita l'essere del mondo.

Il mito della *Grande Madre* è il simbolo della terra che nutre e che accoglie, predominante agli inizi delle civiltà e raffigurato in tutti i reperti archeologici del bacino mediterraneo, come anche in Oriente e nelle zone nordiche. Tale mito ha insieme una concretezza figurativa ed un significato religioso di potenza e divinità, a causa della capacità procreativa che colpiva fortemente l'immaginario collettivo primitivo. Viene ipotizzato infatti che il potere magico-sacrale della maternità sia stato messo in relazione ad una sorta di partenogenesi, visto che la comunanza di uomini e donne non consentiva all'uomo primitivo la definizione della paternità.

57. H. DELPORTE, *L'Image de la femme dans l'art préhistorique*, (Paris 1979) 307.

58. Cf J. CAMPBELL, *Le maschere di Dio*, (Milano 1962).

Anche le rappresentazioni grafiche di cui si dispone fanno pensare che originariamente non si fosse in grado di far risalire la maternità all'atto sessuale. La madre appare l'unica certezza della vita.

Scriva Neumann: «Nella storia delle religioni la divinità maschile subentra solo in un secondo momento e il rango di divinità-figlio è stato conferito ad essa solo secondariamente dalla divinità madre...L'eterna esperienza dell'uomo che si trova disarmato e senza protezione dinanzi alla vita e alla natura, come il lattante con la madre, è una delle fonti più profonde da cui trae ispirazione la forma sempre nuova delle figure madre-figlio. Esse non rappresentano una regressione all'infanzia, in cui l'adulto diviene infantile o sente con commozione l'amore materno verso il bambino. Al contrario l'uomo, attraverso la pura identificazione col bambino, esperisce la madre e il femminile come il simbolo di vita, da cui egli stesso, anche "come adulto", dipende.»<sup>59</sup> Di qui il potere della madre — che può essere interpretato anche come potere malefico — estensibile simbolicamente alla natura e a tutto il cosmo e che fa della maternità una realtà religiosa: «La sua autorità magica si basa sull'essere in armonia e comunione con i misteri dell'universo, con una spiritualità che trascende l'intelletto e la coscienza.»<sup>60</sup>

Vi è collegato il mito della *nascita*, con il passaggio dal grembo materno alla luce e con la seduzione del possibile ritorno nelle acque profonde e oscure della pre-coscienza. La nascita richiama anche i tanti passaggi che si compiono nell'arco della vita, come il passaggio dall'infanzia alla giovinezza nei riti di iniziazione, visti appunto come una nuova nascita. In questo senso nascere è avventurarsi, scoprire l'autonomia, il desiderio, prima completamente appagato dalla madre. Ma il distacco dalla madre è stato troppo letto in termini di liberazione dalla dipendenza materna, quasi una vittoria della maschilità sul mammismo, e poco come la maturazione di un figlio che, avendo assimilato ormai la sostanza della persona da cui origina, è capace di ri-essere in sé quella persona e se stesso, sviluppando la continuità e insieme la novità del suo essere figlio/a e persona unica. D'altro canto la madre è capace di ri-essere nei figli, quasi essi fossero ciascuno una nuova parola che essa dice al mondo.

A livello di coscienza, la nascita è un venire a consapevolezza dell'io; a livello

59. E. NEUMANN, *La Grande Madre*, (Roma 1981) 98. Sull'archetipo materno in Jung cf. C.G. JUNG, "Gli aspetti psicologici dell'archetipo della madre," in *Opere*, vol.9, tomo 1, (Torino 1980). Per Jung l'archetipo materno rappresenta: «La magica autorità del femminile, la saggezza e l'elevatezza spirituale, che trascende i limiti dell'intelletto, ciò che è benevolo, protettivo, tollerante, ciò che favorisce la crescita, la fecondità, la nutrizione, i luoghi della magica trasformazione, della rinascita (p.83). Essa, per Jung, corrisponde all'anima.

60. F. MORINO ABBELE, *L'arte di immaginare*, 55. L'autrice presenta la dimensione femminile anche negli altri miti primitivi, come l'anima e il numero.



spirituale e un ri-nascere nello spirito. Anche la morte appare in molte culture come un rinascere. La vita umana si snoda così tra una nascita all'origine e un'attesa di rinascita alla fine. Infatti, al potere della procreazione la donna non di rado ha accompagnato quello dei morti (anche come potere rigenerante) per corrispondenza dialettica tra polo della vita e polo della morte.

Il mito della nascita, per il richiamo che esso evoca della presenza materna, ricorda che non c'è possibilità di passare ad una nuova realtà, se non per il tramite di qualcuno che compie in noi e per noi un'opera maieutica. La maternità in questo senso, supera la naturalità del partorire fisiologico e diviene simbolo di un atteggiamento, prevalentemente femminile ma di per sé universale, in cui prevale l'amore per la vita, la cura dell'altro, l'aiuto a farlo essere se stesso.

Quanto alla gerarchia tra i sessi e alla separazione netta dei compiti e dei ruoli (spazi geografici, simboli, rappresentazioni delle tombe, delle grotte<sup>61</sup>), essa appare in alcuni miti come una conseguenza negativa di una colpa che deve essere stata commessa principalmente dalla donna, viste le conseguenze. Nella leggenda dei Maasai, in Kenia, si fa riferimento ad una origine in cui i due sessi erano organizzati in gruppi separati. Si suppone un'autonomia originaria, con la possibilità di fare a meno l'uno dell'altro, in ordine alla sopravvivenza. I Maasai raccontano, infatti, che all'origine uomini e donne formavano due tribù separate e autonome che si incontravano solo casualmente nelle foreste, assicurando così la procreazione di figli, che poi restavano con la madre sino a che i piccoli maschi, crescendo, cambiavano la residenza e andavano presso la tribù maschile. È poi per una qualche colpa attribuita alle donne che esse infine persero la libertà e furono costrette a riunirsi agli uomini e a dipendere da loro.<sup>62</sup> Nell'Africa dell'Ovest sembra che leggende come questa, circa la separazione iniziale radicale (geografica ed economica), siano frequenti.<sup>63</sup> Vi troviamo la convinzione: a) di una differenza originaria paritaria; b) di una colpa successiva che ha comportato la disuguaglianza; c) di una maggiore colpevolezza della donna, a spiegazione e giustificazione della sua condizione di inferiorità sociale, ma anche quasi a sottolineare una sua più alta responsabilità etica nei confronti di tutto il genere umano.

Nel linguaggio mitico, se è acclarato che non c'è gruppo umano conosciuto

61. Cf. A. LEROI-GOURHAN, *Le Fil du temps*, (Paris 1983) 288, dove viene evidenziato che nelle grotte di Lascaux, in coincidenza delle tre zone disegnate (entrata, centro e fondo), le donne sono collocate per lo più al centro; H. DELPORTE, *L'Image de la femme dans l'art préhistorique*, (Paris 1979) sottolinea l'interesse artistico nei confronti della donna.
62. Il racconto di questo mito si trova in J. ROUMEGUERE-EBERHARDT, *Les Maasai, guerriers de la savane*, (Paris 1984) 32-33.
63. Cf. E. BADINTER, *L'Un est l'Autre*, 19-61.

che non contempi le differenze tra i sessi, è anche vero che si conservano tracce della sempre possibile rottura di tale rigidità in avvenimenti e personaggi d'eccezione, quasi un bisogno di salvare alla persona la possibilità di superare gli schemi della separatezza. P. Vidal-Naquet riferisce che nei riti di passaggio, ad Atene (e in modi diversi anche a Sparta), i ragazzi e le ragazze dovevano incarnare anche l'altro sesso. Ciò sembra voler sottolineare la dualità bisessuale della natura umana, oltre la distinzione cui immette il rito di iniziazione.<sup>64</sup> Il ricorso ad una possibile interscambiabilità dei ruoli si ritrova anche nei miti e nelle tragedie greche. Per N. Loraux: «Nessun popolo meglio dei greci ha saputo intuire che la distribuzione del maschile e del femminile era raramente acquisita una volta per tutte: da Esiodo a Ippocrate.»<sup>65</sup> L'interpretazione di J. P. Vernant lo conferma attraverso il racconto mitico delle relazioni tra Ermete (messaggero degli dei) e Estia (protettrice del focolare domestico), che rappresentano due divinità complementari: il viaggiare e lo stare presso il focolare, l'esteriore e l'interiore.<sup>66</sup> L'autore dimostra come il simbolismo bipolare non riesce a cancellare la comunanza dei tratti, poiché ciascuna caratteristica può essere ritrovata anche nell'altro: Ermete può rappresentare anche la permanenza e Estia anche la mobilità. Ne risulterebbe che negli dei la reciprocità non ha lo stesso senso che presso gli uomini, giacché la divinità conferirebbe loro una superiore integralità personale; viceversa la disuguaglianza sarebbe segno di una scissione da ricomporre. Siamo di fronte alla stessa esigenza espressa dal mito di Aristofane, secondo cui la divisione uomo-donna sarebbe un limite negativo, frutto di una punizione degli dei.<sup>67</sup> Tra gli

64. Cf. P. VIDAL-NAQUET, *Le Chasseur noir*, (Paris 1983) 191.

65. N. LORAUX, "Le lit et la guerre," *L'Homme* (gennaio-marzo 1981) 45ss.

66. Cf. J.P. VERNANT, *Mythe et Pensée chez les Grecs*, (Paris 1971).

67. Cf. PLATONE, *Simposio*, XIV, 189 c-190 c. [in *Opere complete*, vol.3, (Bari 1971)]: «In primo luogo l'umanità comprendeva tre sessi, non due come ora, maschio e femmina, ma se ne aggiungeva un terzo partecipe di entrambi e di cui ora è rimasto il nome, mentre la cosa si è perduta. Era allora l'androgino, un sesso a sé, la cui forma e nome partecipavano del maschio e della femmina; ora non è rimasto che il nome che suona vergogna. In secondo luogo la forma degli umani era un tutto pieno: la schiena e i fianchi a cerchio, quattro braccia e quattro gambe, due volti del tutto uguali sul collo cilindrico, e una sola testa sui due volti... Dunque i sessi erano tre e così fatti perché il genere maschile discendeva in origine dal sole, il femminile dalla terra, mentre l'altro, partecipe di entrambi, dalla luna, perché anche la luna partecipa del sole e della terra... Possedevano forza e vigore terribili, e straordinaria superbia; e attentavano agli dèi. Quel che Omero racconta di Efilte e di Oto che tentarono cioè la scalata del cielo per attaccare gli dèi, è detto di loro: "Giove dal canto suo decide [XV]: Se non erro ce l'ho l'espedito perché gli uomini, pur continuando ad esistere, ma divenuti più deboli, smettano questa tracotanza. Ora li taglierò in due e così saranno più deboli, e nello stesso tempo più utili a noi per via che saranno aumentati di numero"». Il prosieguo del racconto ci mostra come l'un sesso cerchi disperatamente l'altro, fino a che Giove, impietositosi, traspone i genitali sul davanti e consente così l'incontro e la riproduzione.

dei la dimensione della sessualità perde infatti quella rigida interdipendenza che caratterizza le relazioni uomo-donna, per le quali viene invocato il concetto negativo di caduta.

Si è già notato, inoltre, che i simboli del maschile e del femminile (notte e giorno, sole e luna, forza e tenerezza) sono stati attribuiti in maniera distinta ai due sessi in quanto coppie antitetiche, ma non sono stati sempre distribuiti alla stessa maniera, poiché alcune qualità compaiono ora in rapporto all'uno ora all'altro sesso. Anche i due capisaldi della differenza, la maternità e la guerra, sono talvolta accomunati dalla medesima disposizione ad affrontare la morte, quindi come esperienza umana sostanzialmente comune ai due sessi, in forme differenti. La capacità di affrontare la morte, come nella dialettica servo-signore di hegeliana memoria, segna il trionfo della persona cosciente di se sull'immediatezza dell'individuo.

Variazione infinita dei contenuti, costanza della differenza, eccezioni alla regola, sono presenti ovunque. Tutto ciò sembra indicare che la differenza tra i sessi è stata sempre letta nei termini di due polarità interagenti, e la cui reciprocità da senso e vita alle differenze: se i contenuti di queste polarità variano nelle diverse culture sino a contraddirsi, è segno che nel rapporto tra i sessi l'importanza della reciprocità prevale sulla questione della differenza, e questa è in funzione di quella.

Il femminismo corrode una cultura che veicola del falso neutro l'identità maschile, assumono valori parziali e considerandoli superiori e universali. Il lavoro culturale passa per l'elaborazione di valori positivi caratterizzanti la femminilità in senso simbolico, legati all'esperienza corporea, al vissuto, all'approccio conoscitivo delle donne per costruire un'ermeneutica dell'umano a due voci. Approfondire il senso positivo di questa diversità significa avere gli strumenti per accettare — e non subire — il ritmo non sempre facile del proprio corpo e il modulo etico cui rimanda la soggettività di genere.

### 5. La simbologia del femminile in G.P. II

Le caratteristiche messe in evidenza da Giovanni Paolo II nella *Mulieris Dignitatem* non rappresentano solo un aspetto del suo Magistero, ma, più in generale, una analisi simbolica del femminile entro l'ottica del cristianesimo, in continuità/discontinuità con le culture che nei secoli l'hanno variamente espressa. Le caratteristiche della femminilità che vengono delineate corrispondono a quelle che la tradizione di molti popoli ci ha tramandato: sponsalità, maternità, verginità, lette in chiave personalista dialogica e analogica. A meno che non le si riducano all'aspetto puramente fisiologico, esse sono caratteristiche che qualificano la persona nella sua realtà più profonda e relazionale col cosmo, con l'Altro-Dio e

con gli altri. Tali caratteristiche esprimono perciò ciò che è proprio della persona ad immagine di Dio, quale essa dovrebbe essere — uomini e donne — per rispecchiare l'analogia con le Persone della Trinità. Nella categoria della femminilità viene tratteggiata quindi l'esemplarità simbolica dell'umanità tutta. Ma esaminiamo più da vicino le tre principali caratteristiche:

**-Sponsalità.** Questo tratto sta ad indicare in maniera precipua ciò che caratterizza la femminilità nel suo "essere per", nel suo essere in relazione con qualcuno, dunque in quanto persona (la persona chiama la persona). Il termine "persona" infatti — precisa il papa — significa che l'essere umano si realizza mediante il dono di sé, facendo riferimento a quanto è stato sviluppato dalla tradizione del pensiero dopo l'avvento del cristianesimo e in particolare dalla corrente filosofica del personalismo. Egli scrive che persona significa: «tendere alla realizzazione di sé, che non può compiersi se non mediante un  *dono sincero di sé...* Dire che l'uomo è creato ad immagine e somiglianza di Dio vuol dire anche che l'uomo è chiamato ad esistere "per" gli altri, a diventare un dono» (M.D. 7). Donare la propria persona è amare, dunque pensare l'*ethos* umano come relazionale, ben diversamente dal vecchio *cogito* razionalista e individualista cartesiano. È conseguente che: «Tutti gli esseri umani — sia donne che uomini — sono chiamati ad essere la "Sposa" di Cristo, redentore del mondo. Nella Chiesa ogni essere umano — maschio e femmina — è la Sposa, in quanto accoglie in dono l'amore di Cristo redentore, come pure in quanto cerca di rispondervi col dono della propria persona» (M.D. 25).

**-Verginità.** Anche la verginità è intesa come dono totale della persona a Dio e ai fratelli, in risposta al dono d'amore di Dio, dunque entro un quadro interpretativo dell'essere personale, comune a uomini e donne, che si qualifica come dialogia di donazione che la verginità evidenzia in modo particolare nella sua purezza: «il Vangelo propone l'ideale della consacrazione della persona, che significa la sua dedizione esclusiva a Dio in virtù dei consigli evangelici... Sin dagli inizi del cristianesimo su questa via s'incamminano uomini e donne, dal momento che l'ideale evangelico viene rivolto all'essere umano senza alcuna differenza di sesso» (M.D. 20). Per rappresentare sul piano simbolico la verginità, come abbiamo visto, si vuole ricorrere all'immagine della fanciulla, simbolo, di natura intatta e pura, trasparente e pronta all'offerta di sé, come agnello sacrificale. Non per questo tuttavia si può concludere dunque che la verginità è una dimensione esclusiva della femminilità o comunque che gli uomini siano meno adeguati a viverla, benché meno adatti a rappresentarla.

**-Maternità.** Anche la maternità viene tratteggiata in un'ottica personalista, come dono di sé per la crescita di un altro essere umano. In quanto tale, è caratteristica universale della persona, uomo e donna, anche se, sul piano della

procreazione, i compiti sono differenti. La lettera mette in guardia dalla riduzione bio-fisiologica, giacchè: «Una simile immagine “ridotta” andrebbe di pari passo con la concezione materialistica dell’uomo e del mondo. In tal caso, andrebbe purtroppo smarrito ciò che è veramente essenziale: la maternità come fatto e fenomeno umano si spiega pienamente in base alla verità sulla persona. La maternità è legata con la struttura personale dell’essere donna e con la dimensione personale del dono» (M.D. 18). Siamo dunque ben lontani dal pensare ad una mistica della maternità, tanto combattuta, specie dal primo femminismo.

Nello stesso tempo, appare chiaro il riconoscimento di una differenza-risorsa: «L’umano generare è comune all’uomo e alla donna... Eppure, anche se tutti e due insieme sono genitori del loro bambino, la maternità della donna costituisce una “parte” speciale di questo comune essere genitori, nonché la parte più impegnativa». Dal momento che la donna paga di persona la genitorialità, il Papa sottolinea: «Bisogna che l’uomo sia pienamente consapevole di contrarre... uno speciale debito verso la donna. Nessun programma di “parità di diritti” delle donne e degli uomini è valido, se non si tiene presente questo in un modo del tutto essenziale... L’uomo — sia pure con tutta la sua partecipazione all’essere genitore — si trova sempre “all’esterno” del processo della gravidanza e della nascita del bambino, e deve per tanti aspetti imparare dalla madre la sua propria “paternità”» (M.D. 18).

Vi è dunque sottolineata: la maternità biologica e psichica della donna, la maternità come dimensione donativa universale, la consapevolezza di una particolare gravidanza della donna ad esprimere questa universalità del dover essere “materni”, incarnandolo nel suo procreare e divenendo quasi modello del modo di essere della persona. Oltre la sfera della maternità bio-fisiologica, che è appannaggio della donna, con i suoi oneri ed onori, il significato spirituale della maternità ci solleva ai significati interattivi della generazione e rigenerazione di sé e degli altri (affettiva, culturale, spirituale), indicando un ideale di perfezione che convoca tutti all’imitazione di Dio, Padre e Madre. In effetti, sul piano spirituale, con riferimento alle fatiche della generazione delle anime, la maternità risulta la dimensione tipica della Chiesa, comune a uomini e donne che cooperano alla paternità-maternità di Dio.

Le tre caratteristiche che abbiamo ripercorso evidenziano aspetti universali e paradigmatici dell’essere persona in quanto tale, più fortemente visibili nella donna, quasi fosse impresso in lei un segno più forte del dover essere dell’umanità tutta, in particolare attraverso il significato personalistico della maternità, nella quale le altre due caratteristiche (verginità e sponsalità) si trovano comprese. La relazionalità della persona, uno e due, maschio e femmina, è analogicamente immagine del Dio Uno e Trino.

Tale interpretazione della femminilità mette in crisi la concezione individualistica e razionalistica moderna del soggetto inteso in senso prometeico, indipendente e sovrano. La ricerca culturale delle donne vi trova sintonie preziose e la concezione cristiana della persona viene a radicarsi nell'*ethos* profondo dell'essere umano. Secondo la *Mulieris*: «La Bibbia ci convince che non si può avere una ermeneutica dell'uomo, ossia di ciò che è umano, senza un adeguato ricorso a ciò che è femminile» (*M.D.* 22). Ancor più decisamente vi si dice: «Da questo punto di vista [l'elevazione spirituale come finalità dell'esistenza di ogni uomo], la "donna" è la rappresentante e l'archetipo di tutto il genere umano: rappresenta l'umanità che appartiene a tutti gli esseri umani, sia uomini che donne» (*M.D.* 4).

Dalla donna come natura, cesto, terra che riceve e nutre, si passa così alla femminilità come simbolo di umanità realizzata, a cui uomini e donne devono rifarsi per poter realizzare in maniera ottimale il loro essere. Resta aperto dunque il problema di una maschilità definita in controtuce, quasi ancella della femminilità, con compiti di custodia, servizio e apprendimento, nonostante e oltre il ruolo di superiorità realizzato nella contingenza storica

## 6. Analogia e nostalgia della dea

Donne e religione sono intimamente legate, grazie ad un misterioso rapporto col sacro che già nell'antichità le faceva sacerdotesse e profetesse e che non ha smesso lungo i secoli di confermare una religiosità fortemente sentita, soprattutto nelle dimensioni dell'intimità e della spontaneità della fede. Ma la religione in quanto sistema, come tutta la cultura accreditata, viene trasmessa nei processi di inculturazione informale e formale, soprattutto per il tramite del controllo maschile, benché essa, a livello informale, trovi il suo primo canale nella trasmissione materna. Troviamo anche in questo caso conferma di una separazione tra religiosità del mondo vitale, familiare e privato, e religiosità come sistema d'interpretazione e gestione del sacro. In questo senso, il problema del rapporto donne religione non differisce dalla più ampia questione della difficoltà di armonizzare i due mondi simbolici femminile/maschile e in particolare di rielaborare il patrimonio di fede ereditato, alla luce di una mediazione culturale accettabile oggi.

Volente o nolente, credente o atea, soprattutto la donna occidentale è inevitabilmente condotta a fare i conti con tale patrimonio di elaborazione del cristianesimo, con la sua ricchezza di simboli interpretativi della fede che al femminismo appaiono, talvolta, come la conferma "divina" del dominio maschile. La letteratura femminista, di conseguenza, si interessa sempre più di questo difficile campo, tra ricerca di Dio e rifiuto delle sue configurazioni, comunque convinta che non è possibile progredire nella questione femminile, se non andando alle radici

simbolico-religiose del riconoscimento delle donne.

In questa luce, il problema dell'identità femminile trova il suo nodo principale nell'analogia, per la quale non è tanto il procedimento della ragione a dettare legge, quanto quello della relazionalità. Il principio dell'analogia, se è carico di rischi di antropomorfismo, è però anche garanzia di superamento della scissione tra Dio (assoluto) e uomo (relativo), nel pieno riconoscimento della distanza, ma anche di un'uguaglianza mediata.<sup>68</sup> Di qui l'importanza di pensare la trascendenza in modo tale che la donna possa riconoscersi pienamente in Dio, non come immagine dell'immagine di Dio, bisognosa di avere come referente e mediatore l'uomo per pensarsi adeguatamente (giacché è l'uomo che sta a Dio come il figlio al Padre), ma come immagine diretta, pensabile in una relazione altrettanto vera come figlia a madre. La storia delle religioni ha comunque trasmesso numerosi esempi della dimensione materna di Dio, sia nelle cosiddette religioni "matriarcali", sia all'interno delle religioni a prevalenza androcentrica (in particolare nell'Antico Testamento).<sup>69</sup> Si ricercano tuttavia simboli di questo essere della donna immagine di Dio in maniera originale e originaria, in quanto persona e non mediante il suo *essere in funzione* dell'uomo o comunque subordinatamente a lui. In questo caso, infatti, sarebbe indispensabile la mediazione maschile per poter accedere a Dio. Perciò la questione dell'analogia è quella della reciprocità proiettata dal livello antropologico al livello teologico.

Non pochi studi femministi, che denunciano l'androcentrismo dell'immagine di Dio, mettono in rilievo il trapasso storico del potere dalle dee agli dei, in concomitanza con l'avvento del patriarcato. Si cerca la Madre come archetipo di una divinità non subalterna, perchè sia possibile identificarsi senza frustrazioni in un «Dio delle donne».<sup>70</sup>

68. Sul significato e sull'uso dell'analogia cf. P. CODA, "Creazione, Croce, Trinità: una premessa sull'analogia," *Nuova Umanità*, 24-25 (1982) 25-68; ID., *Evento pasquale. Trinità e storia*, (Roma 1984) 83-151 (sull'*analogia caritatis* come via al mistero); W. KASPER, "Spirito-Cristo-Chiesa," in AA.VV., *L'esperienza dello Spirito* («Giornale di Teologia»; Brescia 1974); M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di un'antropologia teologica*, (Firenze 1973); AA.VV., *Analogie et dialectique. Essais de Théologie fondamentale*, (Genève 1982).

69. Da una parte la letteratura femminista sottolinea la veemenza contro pagani, stranieri e donne soprattutto nell'Antico Testamento, dall'altra essa recupera il filone delle testimonianze che attestano una tradizione di religiosità fortemente intrisa di simbologie materne e femminili. Queste simbologie sono espressione di un modo di pensare Dio, nella cui natura, al di là della sua figurazione maschile, viene proiettata la dimensione d'essere della femminilità e della maschilità. La femminilità esprime l'atteggiamento paradigmatico del credente, nel quale viene in evidenza l'esemplarità della relazione della persona umana con Dio mediante la triplice connotazione: verginità, sponsalità, maternità.

70. Per un quadro sintetico e completo dei problemi relativi cf. il numero unico di *Concilium*, 6 (1989) su: *Maternità: esperienza, istituzione, teologia*.

In Medio Oriente, nell'età del bronzo, si sarebbe operata la sostituzione del Dio Padre onnipotente con le dee. Non ci sarebbe stato più equilibrio di potere in una coppia, ma un Dio maschile che si imponeva sul femminile.<sup>71</sup> Brahamâ, Yawhé, Zeus o Juppiter avrebbero rappresentato la supremazia del Dio-Padre sulla madre. Di qui la ricerca etnologica, lo studio dell'archeologia e dei resti degli insediamenti umani, l'analisi delle civiltà più antiche, orientali e dell'area mediterranea, per recuperare le tracce esigue di un passato che ha espresso la forza del divino al femminile, come principio unico o superiore di religiosità. Vi sarebbe stato un primo stadio solo femminile (La Madre), un secondo in cui la madre è affiancata da un eroe nella persona del figlio, dell'amante, quindi la fase di subordinazione al potere maschile. Tali religioni sarebbero state caratterizzate dall'idea della rinascita come potere femminile (l'eroe muore, ma la dea gli ridona la vita) e della saggezza, come sintonia con l'ordinamento del cosmo.

Un'esemplificazione simbolico-mitologica del problema della disuguaglianza uomo-donna sarebbe il conflitto che oppone Demetra, la Terra-Madre, al suo sposo Ade, dio degli Inferi, a causa della figlia comune Persefone.<sup>72</sup> Secondo l'interpretazione di P. Chesler, Demetra è la Donna-Madre che fa del tutto per trattenere sua figlia nella libertà della casa, piuttosto che, col matrimonio, cederla al potere dell'uomo.<sup>73</sup> La tradizione racconta che il giorno stesso in cui Persefone diventa donna, il padre Ade la rapisce. Demetra soffre e rifiuta ogni cibo e ogni conforto, in segno di ribellione al Dio-uomo che vuole scardinare il suo potere materno. La ribellione fa perno sul potere della fecondità, con divieto alla terra di produrre frutti, e finisce con l'ottenere la restituzione della figlia sei mesi ogni anno, grazie alla mediazione di Zeus, come una sorta di compromesso tra dea e dio, in lotta tra loro. Tale conflitto viene considerato parallelo a quello tra uomo e donna per la gestione della terra, in un'epoca che può definirsi di semi-patriarcato. In seguito però il culto della dea madre sarà progressivamente rimpiazzato, in concomitanza col predominio sociale maschile, col passaggio dalle prime civiltà

71. Per quel che riguarda gli ebrei, questo tipo di studi si rivolge alla figura di Eva, come derivata dall'uomo (immagine dell'immagine di Dio) e alla figura dimenticata di Lilith, condannata all'inferno per aver rifiutato di obbedire ad Adamo. Per quanto riguarda Lilith, cf. J. MARKALE, *La Femme Celta*, (Paris 1972) 218 e per il paragone tra Lilith e Pandora, cf. J. BRIL, *Lilith ou la mère obscure*, (Paris 1981) 174ss.
72. Sull'interpretazione di questo mito cf. G. DEVEREUX, *Femme et Mythe*, (Paris 1982); ID. *Baubo, la vulve mythique*, (Paris 1983).
73. Cf. P. CHESLER, *Les Femmes et la Folie*, (Paris 1975). Questo mito simbolizzerebbe il rigetto della comunità del nascente potere maschile e sancirebbe la ribellione di Demetra che grida: «Se questo deve essere il destino naturale delle ragazze, che perisca tutta l'umanità. Non ci sia più raccolto, né uva, né grano se questa ragazza non mi viene restituita». [F. D'EAUBONNE, *Les femmes avant le patriarcat*, (Paris 1976) 107].



neolitiche all'età del bronzo.<sup>74</sup> Le tombe testimonierebbero il prevalere della guerra, in cui l'uomo-guerriero è protagonista e capo, la forza fisica è esaltata, il pugnale e la spada sostituiscono l'arco del cacciatore, gli eroi subentrano alle madri, ormai in stato di subordinazione.<sup>75</sup> Non di rado l'Antico Testamento viene considerato un documento della lotta dell'unico Dio maschile contro le divinità femminili, per esempio in H. Gottner-Abendroth, che ipotizza la derivazione di Jahvé da una grande dea dell'oriente. Le stirpi semitiche patriarcali avrebbero invaso la Palestina e usurpato il nome e la figura di colomba trasferiti dalla dea sumerica Jahu, di incerta esistenza, al biblico Jahvé.<sup>76</sup>

L'eco di questi contrasti riappare nelle tragedie greche, come per esempio nell'*Antigone*. Nelle *Eumenidi*, Oreste uccide la madre Clitennestra, per vendicare il padre Agamennone. Apollo, che difende Oreste, afferma la preminenza del padre sulla madre e quindi la giustezza della morte di Clitennestra. Le Eumenidi, invece, vogliono difendere Clitennestra, in nome del primato materno. Oreste è colpevole, perchè ha violato la legge del sangue che invece Clitennestra non ha violato uccidendo Agamennone. Atena farà trionfare la legge del padre, ma si stabilirà in compenso tra le Eumenidi.

Nella nostalgia del «ritorno della dea» e nelle liturgie relative, si esprime la ricerca di un passato alternativo o/e di un futuro utopico.<sup>77</sup> Tale nostalgia è comprensibile alla luce della centralità del discorso analogico nei confronti della trascendenza, ma non manca di suscitare rifiuti e perplessità specie da parte delle teologie più accreditate. Per esempio, è dubbio che le ricostruzioni del passato siano attendibili, perchè non vi sono appigli sufficienti a confermare le ipotesi avanzate, che pertanto non sono verificabili. Le interpretazioni delle tracce del passato restano

74. Nella storia dell'Egitto la dea Isis scomparirà nella persona di Osiris che regnerà da solo. Secondo Markale, il sole presso i Celti rappresentava un potere generatore femminile, sino a che diverrà maschile e la luna, astro freddo e lucente di luce non propria, rappresenterà il femminile (Cf. J. MARKALE, *Femme Celte*, 93ss). Per quanto riguarda Isthitar, dea babilonese o assira, ella diverrà Ashtar, deità maschile. Agira, che ha scoperto il fuoco secondo Rig-Véda, diviene il Dio maschile Agni in India, progenitore della stirpe ariana. Per quanto riguarda il mondo arabo, Maometto sostituisce il Pantheon arabo, in cui coesistevano dèi e dee. Tra esse la terra Madre Al-Uzza regolava la fecondità ed era rispettata in Arabia e Mesopotamia [Per questi aspetti cf FATNA AIT SABBAN, *La Femme dans l'inconscient musulman*, (Paris 1982)]. Ciò pare abbia rappresentato un problema spinoso per Maometto, che dovette pian piano sostituire le figure femminili con Allah e Maometto, svuotandole di potere, riducendole a Figlie di Allah e eliminandole poi via via del tutto, insieme ai loro santuari.
75. Cf J. GUILAINE, *La France d'avant la France, du néolitique à l'âge du fer*, (Paris 1983).
76. Cf H. GOTINER-ABENDROTH, *Die Göttin und ihr Eros. Die matriarchalen Religionen in Mythos, Märchen und Dichtung*, (München 1980, 1984) 82ss.
77. Cf M. T. WACKER, *Der Gott der Männer und die Frauen*, (Patmos; Düsseldorf 1987).

problematiche, perchè lette nell'ottica dei problemi che la cultura contemporanea suscita. Ne risulta una integrazione teorica e storica tra passato e presente che sfuma i contorni della realtà e mette in luce più le esigenze di una simbologia adeguata che il dato storico. Il ritorno al passato è più spesso uno slancio verso l'avvenire, una anticipazione di un nuovo modo di concepire l'identità femminile, liberi dai nomi di Adamo e nell'orizzonte del criterio dell'autodeterminazione (per la Wacker «regresso» e anticipazione, in quanto recupero creativo del senso pre-patriarcale della femminilità). Vi sono connessi gli eccessi delle contrapposizioni tra il rifiuto della civiltà maschile, semplificata nelle categorie di conflittualità, tecnocrazia, razionalità (tutti valori proiettati in un Dio andromorfo) e il sogno di una civiltà femminile riconciliata e pacifica. Si accentua la contrapposizione tra un'irenica cultura della vita, caratterizzante l'epoca della dea, ed una violenta cultura della morte, caratterizzante quella del «Dio degli eserciti». La differenza è così pensata in funzione della superiorità umana e spirituale del genere femminile, oppresso storicamente, forse proprio perchè vincente dal punto di vista della qualità.

È evidente la reazione pendolare: le donne cercano una simbologia che esprima la dignità e il potere femminile nella Dea; che dia significato positivo al corpo di donna nella differenza dei suoi cicli, del suo modo di esprimere la sponsalità e la maternità; che fondi un rapporto con la natura non come oggetto di dominio ma di complicità rispettosa (critica della società tecnologica e di una scienza non ecologica). Il ritorno alla dea costituirebbe un recupero del valore della natura, del contatto con la terra e i ritmi delle stagioni, con i relativi cerimoniali; valorizzerebbe l'energia consociativa piuttosto che quella affermativa; sarebbe comunitaria piuttosto che gerarchica; consentirebbe il riconoscimento delle donne nella loro sororità; valorizzerebbe la saggezza come sintonia con l'ordinamento del cosmo.

Se da un lato in questa ricerca di simbologie alternative si esprime tutta la nostalgia del dio/dea della tenerezza, non può sfuggire il limite di ricerche se si riducono a concepire abiti di donna (la dea) per un insieme di valori sostanzialmente intatti, forse poco evidenziati, ma già presenti nella tradizione del dio maschile. Peggio sarebbe se, pur di dare figura femminile alla divinità, si accettassero valori di violenza e di sopraffazione (impulsi aggressivi pare che abbiano caratterizzato non poche dee, dal carattere distruttivo e crudele), non lontani da quelli respinti in quanto tipicamente "maschili". Sarebbe riduttivo limitare la religione alla funzione liberatoria della condizione femminile. L'intuizione femminista non dovrebbe dar luogo ad un criterio di gestione del divino da parte delle donne che ripeta e capovolga, al femminile, la rappresentazione univoca del binomio divinità-maschilità.

È tuttavia inevitabile la tendenza delle donne a costituirsi come soggetto privilegiato per leggere il passato alla luce di quel residuo sommerso di dignità

matriarcale che non cessa di riemergere dalla memoria. Una sempre più accorta capacità scientifica, una sana sospensione del giudizio che consente di non assumere dogmaticamente le diverse ipotesi storiche, una maggiore attenzione ai contenuti che caratterizzano i valori della divinità, più che alla sua raffigurazione di genere, gioverebbero ad anteporre la questione dei contenuti a quella della raffigurazione. Più che i dati storici, del resto non accertabili, l'opera delle femministe che lavorano in questa direzione va raccolta soprattutto perchè esprime il gusto di un "ritorno al futuro", in cui la donna e l'uomo possano essere entrambi sacerdoti dell'umanità, mediatori validi tra il creato e il suo dio/dea, perchè a pari titolo Sua immagine.

La questione sbocca perciò nella necessità di far convivere uguaglianza e differenza nella reciprocità interpersonale, come questione centrale dell'analogia tra relazionalità uomo-donna e relazionalità divina. È evidente che simili interrogativi ci collocano all'interno della teologia trinitaria.

### 7. Archetipi e persone

Dal momento che le elaborazioni simboliche e mitiche delle diverse aree culturali presentano notevoli consonanze, pur nella diversità dei racconti, si è pensato ad un apriori comune, a testimonianza che l'uomo non è *tabula rasa*, ma è dotato sin dalla nascita di contenuti di valore universale, "archetipi", considerati esplicativi dei significati originari ed ultimi della maschilità e della femminilità.<sup>78</sup>

Per Jung, gli archetipi non sono invenzioni arbitrarie del singolo o del gruppo sociale, ma elementi autonomi dell'inconscio, preesistenti ad ogni realtà culturale, immagini primordiali immutabili che esercitano influenza sulla coscienza dell'individuo: «Il bambino — egli scrive — viene al mondo con un cervello differenziato, ereditariamente predeterminato e quindi anche individualizzato...

78. Volendo precisare il significato della parola archetipo ci riferiamo al Trattato: *Grundzüge der Literatur und Sprachwissenschaft*, vol. I, (München<sup>4</sup> 1976) 462: «Immagini e motivi arcaici, che secondo Jung formano il contenuto dell'inconscio collettivo comune a tutti gli uomini; essi presentano dei simboli, che in tutti i tempi e presso tutti i popoli rendono vivo in maniera immaginosa ciò che per l'umanità è decisivo quanto a idee, rappresentazioni e istinti». Secondo l'accezione di Jung, quindi, gli archetipi sono degli apriori della mente che guidano la percezione delle relazioni e che si riempiono di contenuto grazie all'esperienza. Così è anche per le relazioni uomo-donna: l'archetipo si riempie di contenuti in base all'esperienza ed è all'origine di quanto la fantasia creatrice elabora in immagini: dall'*Urbild* ai *Bilder* [cf C.G. JUNG, "Gli aspetti psicologici dell'archetipo della madre," *Opere*, vol. 9, tomo 1 (Torino 1980); "Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus," in *Eranos*, 6 (1938) 405-409; "Sull'archetipo, con particolare riguardo al concetto di anima," *Opere*, vol. 9, cit.]. L'archetipo maschio-femmina guiderebbe anche l'ermeneutica della Scrittura e della Tradizione nell'interpretare il significato della corporeità e della sessualità umana.

Sono possibilità ereditate di rappresentazioni, non si tratta di eredità individuali, ma generali, come si può dedurre dall'universale esistenza degli archetipi.»<sup>79</sup> Nell'inconscio risultano così contenuti l'archetipo del femminile e quello del maschile. Per le donne tali archetipi si esprimerebbero nella maternità (il principale) e nella verginità e sponsalità ad essa collegate.

La teoria degli archetipi consente di pensare ad una differenza originaria in cui la femminilità si emancipa dalla dipendenza dall'unica *libido* freudiana e, in termini junghiani, dall'*animus* maschile. La donna acquisirebbe la propria identità rivalutando la vita dei sentimenti che caratterizzano lo spirito materno (ancora una volta dunque la relazionalità) e sottovalutati dalla cultura patriarcale che privilegia il principio maschile (esaltazione del *logos* sull'*Eros*).<sup>80</sup> Si rivaluterebbe il principio femminile rispetto ad un discorso sugli archetipi che non manca di definirlo in controtipo rispetto a quello maschile, che coinciderebbe con le categorie di paternità, iniziativa, trascendenza, santità incarnata, "sacerdozio del temporale": «Amare il proprio tempo, la propria civiltà, la propria generazione, la sua scienza, la sua tecnica, l'arte, i divertimenti e gli sport, il proprio mondo in una parola, tale ci sembra il segreto della mascolinità».<sup>81</sup>

Si sottolinea che l'origine dell'archetipo è psichica e non culturale, ma ancora una volta l'identità maschile né risulta avvantaggiata. Ciò induce a dubitare dell'interpretazione pregiudiziale della psiche, specie se si tiene conto del ruolo dell'inconscio nei fenomeni di proiezione. L'esistenza di un vasto patrimonio comune, riguardo ai principi maschile e femminile, può divenire pretesto per la definizione di archetipi considerati a priori solo in quanto relativamente costanti nella storia. Perché essi non siano dogmaticamente assunti, occorre la cautela di una cultura ormai passata attraverso gli autori del sospetto (dove finisce l'archetipo originario e dove comincia l'inculturazione?).

La validità degli archetipi è legata al problema generale della oggettività della conoscenza e dunque alla circolarità di rimandi tra oggettività e soggettività,

79. C. G. JUNG, "Sull'archetipo, con particolare riguardo al concetto di anima," in *Opere*, vol.9, 62-72. Il significato di anima andrebbe ricercato nell'archetipo corrispondente, cui resta vincolato l'immaginario che lo proietta inconsciamente su un oggetto.
80. Su questi presupposti si basa M.E. HARDING, *I misteri della donna*, (Milano 1973), per la quale le differenze tra uomo e donna sono ben più marcate del solo aspetto biologico. Esse attingono ad un originario e diverso principio femminile: «Se una donna non è in contatto con il principio femminile, che detta le leggi della relazione, non potrà padroneggiare quello che dopo tutto è il regno femminile, cioè i rapporti umani» (p. 27).
81. L.H. GIHOUL, *La donna vocazione dell'uomo. Saggio di una teologia della femminilità*, (Milano 1968) 261.

difficile da districare. Ci si chiede se e quanto la formazione dei simboli radicali o archetipi sia minata dalle proiezioni dell'io individuale e collettivo (tendenze istintive, ambiente geografico, bisogni sociali, cultura). La risposta non è senza conseguenze: se l'archetipo del femminile è oggettivamente vincolante al modello della madre, tutte le donne dovrebbero ritrovarsi sempre e comunque in quell'archetipo, senza che il concetto di persona subentri a spezzare il determinismo del circolo, il quale può divenire una catena (gli archetipi infatti sono *leggi* formali). La persona recalcitra quando viene subordinata alla statica universalità degli archetipi, decisivi dei modi di stare al mondo di ogni uomo e di ogni donna, in un passaggio automatico e non mediato tra archetipo e io. Non sarebbe fugato il dubbio di una ricaduta nel riduttivismo freudiano, con la subordinazione della persona alle sue radici inconscie, sia pur di più nobile origine rispetto alla *libido*.<sup>82</sup>

Se il ricorso agli archetipi ha valore in sede simbolico-conoscitiva dei principali riferimenti per la femminilità e la maschilità, tuttavia l'uomo e la donna di oggi avvertono il rischio di restare soffocati dalla rigidità della loro definizione e applicazione rigida. Adeguare gli uomini e le donne a dei simboli considerati apriori significa fare dell'archetipo una categoria etico-antropologica dominante sulla persona della donna e dell'uomo, che risulterebbero vincolati a ciò che siamo sempre in dovere di dubitare che possa risultare, a successive analisi, solo una proiezione del sedimento dell'inconscio. La femminilità in particolare tornerebbe ad oscillare tra le tante ipovalutazioni e ipervalutazioni compensatrici (la donna come la "vocazione" dell'uomo<sup>83</sup>). Le ipovalutazioni sarebbero solo l'altra faccia dell'avvenuta riduzione definitiva: grandezza e subordinazione, regalità e servitù sono coppie di contrari che si richiamano e, nella loro perentorietà, occultano le variegature sfumature del reale. Le donne sarebbero detentrici di una grandezza interiore materna librantesi al di sopra del concreto vivere (donna=regina) come modello nel quale tutte dovrebbero riconoscersi univocamente, anche se ad esso viene legata una corrispondente inferiorità naturale, giuridica, di fatto (donna=serva).

82. Giustamente commenta G. ANGELINI: «La teoria di Jung conferma sotto tale profilo... l'immagine antropologica fondamentale già espressa da Freud: l'immagine cioè di una pulsione inconscia che cerca nella coscienza... la via alla propria soddisfazione. La sofisticazione junghiana è quella che consiste nel cercare nelle costanti della tradizione mitico-religiosa dell'umanità le espressioni capaci di offrire un nome all'inconscio, che sotto tale profilo acquista la figura di inconscio collettivo... A quel fondo archeologico di immagini occorre semplicemente affidarsi, nella speranza di trovare così la via per la realizzazione dell'istinto indicibile», "Teoria ed empiria: la coppia uomo-donna di fronte alle nuove scienze umane," in AA.VV., *La donna nella Chiesa oggi*, 36.
83. Cf. L. H. GIHOUL, *La donna vocazione dell'uomo*, 166; A. GENTILI, *Se non diventerete come donne*, (Ancora; Milano 1987).

Quando sopraggiunge la consapevolezza della dubitabilità degli archetipi, una maggiore flessibilità ermeneutica consente di liberarsi da eventuali vincoli che appaiono arbitrari, per questo continuo sbalzo dal piano ideale a quello reale. La conflittualità nasce dal contrasto tra il fascino degli archetipi e la difficile ermeneutica che ogni persona deve compiere — senza poter delegare — del patrimonio biologico, psichico e storico-culturale, inverandone le istanze nel concreto dei rapporti sociali. Se il conflitto giunge al punto in cui si constata che l'archetipo tradisce o addirittura opprime la realtà personale fino a limiti insopportabili, si ha la destrutturazione del simbolo per la formazione di nuovi elaborati. Infatti l'archetipo dovrebbe corrispondere, come è stato scritto, all'“epifania di una realtà presente”, se non lo è, rimane una sopravvivenza desueta del passato, relativa all'ambiente storico che l'ha formulata. Infatti, una sopravvivenza viene conservata solo a patto che una rinnovata ermeneutica rigeneri ciò che l'archetipo tramanda.

Si comprende bene quanto sia insieme affascinante e pericoloso il metodo degli archetipi, se giunge a conclusioni che ripropongono l'ambiguità dell'identificazione delle donne col femminile: «Pura ricettività e pura oblatività si richiamano e si esigono a vicenda e costituiscono il fondamento del femminile mariano.»<sup>84</sup> Viene così definito un modo d'essere maschile tutto proiettato al di fuori, alla ricerca di conferme di sé attraverso il rendimento (responsabilità, dovere, volontà, decisione) e un modo d'essere femminile tutto incentrato sulla ricettività intesa come: «uno stare sempre vicino all'essere» (accoglienza e sollecitudine materna).<sup>85</sup> Percorrendo questa strada, si tornerebbe al punto di partenza e il movimento femminista avrebbe agitato inutilmente le acque, giacché tutta la questione approderebbe ad una riscoperta della donna= madre= amore= sofferenza= altruismo= servizio= subordinazione. Tornerebbe, di conseguenza, il rischio di parlare di *La Donna*, dimenticando le donne nella loro concreta esistenza, di rifare teorie astratte, spiegando il particolare in funzione del generale o anche spiegando il reale in funzione del simbolo che lo imprigiona. Al di là dell'analisi dei contenuti, il rischio è nell'utilizzo del procedimento deduttivo: partire da principi immutabili, da miti, da archetipi, dalla accoglienza di un dato, sia esso elaborato che rivelato, per giungere immediatamente alla realtà; oppure, viceversa, incanalare la realtà nei principi, ossia raccogliere la documentazione del sociale per leggerlo attraverso la lente di quei principi dati per poi restituirne una più aggiornata veste.<sup>86</sup>

84. A. GENTILI, *Se non diventerete come donne*, 164.

85. Cf. in proposito la caratterizzazione di *animus* e *anima* in H. WOLFF, *Gesù, la maschilità esemplare. La figura di Gesù secondo la psicologia del profondo*, (Brescia 1979) 170ss.

86. Scrive G. Blaquièrè a proposito del rapporto simboli-persone: «Non è della “donna” che si tratta

Oggi, quando non tutte le donne si riconoscono in un modello accorpante di femminilità (le donne più che "la Donna"), quando l'archetipo materno appare troppo legato ad un ruolo subalterno, ad una funzione, alla dipendenza dal corpo, la reazione più immediata è il rifiuto del simbolico femminile in quanto tale. Ciò provoca non poche difficoltà sia nella fase *destruens*, liberatoria del già detto (se l'uomo è attaccato ai suoi averi e affetti, lo è ancor più ai simboli che sono diventati patrimonio della sua stessa *forma mentis*), sia in quella *construens*, edificatoria di nuovi ed ignoti modi di elaborare il presente. Strutturazione e destrutturazione dei simboli sono attività tipicamente umane, che richiedono periodi lunghi, una sempre più flessibile disposizione mentale, capacità di adattamento e creatività.

Concludendo, l'archetipo femminile principe, quello della maternità, può e deve essere accolto, a patto di poter essere anche ripensato alla luce del mutamento della realtà presente ed in particolare dei nuovi bisogni qualitativi della dignità della persona, la cui centralità non può in alcun modo essere assoggettata a simboli e archetipi.

### 8. *Sessualità e identità*

L'arco e il cesto esprimono polarità simboliche di ciò che nella realtà, è molto più variegato.

I diversi mondi di appartenenza con i quali ciascuno è costretto a confrontarsi nella complessità sociale richiedono una adattabilità che sappia giocare su più fronti. Viceversa, il discorso sulla specificità uomo donna ha rivelato ambigui interessi alla conservazione del sistema sociale, in funzione della complementarietà, della riproduzione, dell'ordine sociale, della semplificazione della complessità. In altri termini, stabilire differenze risulta funzionale al sistema (tutta l'organizzazione della *polis* muta se le donne non si assumono più l'onere familiare), ma difficilmente lo è alla persona. Analizzare la logica delle differenze perciò è anche chiedersi: *cui prodest?* In famiglia la divisione dei compiti sancisce la scissione pubblico-privato, capo-non capo; in economia la divisione del lavoro moltiplica l'efficienza, ma ha effetti alienanti; in politica rafforza la compattezza del potere (*divide et impera*); tutte differenze che, in rapporto alla persona, non determinano automaticamente, ma certamente concorrono a provocare le diverse forme di alienazione donna-uomo, lavoratore-datore di lavoro, uomo-cittadino.

nel Vangelo, ma di donne concrete, viventi in tutto lo spessore della loro esistenza, perché Gesù non è un teorico né un fariseo- e neanche un teologo- che spiega il particolare in funzione del generale e il reale in funzione del simbolo (anche a costo di imprigionarlo)» G. BLAQUIERE, "La mission de la femme dans l'Eglise," *Nouvelle Revue Théologique*, 3 (1987) 345-361.

Ne è prova la teoria di T. Parsons, che ha la necessità strutturale di conservare i rapporti uomo-donna nei termini tradizionali della divisione dei compiti, perchè deve salvare, grazie all'acquiescenza della donna, un'oasi di rifugio e di riproduzione sociale che eviti all'interno della famiglia quel rapporto concorrenziale che domina nei rapporti professionali. La professione extrafamiliare della donna, che pone uomo e donna su pari livelli, verrebbe ad alterare questo indispensabile equilibrio sociale.<sup>87</sup> Nelle teorie dell'equilibrio strutturale-funzionale viene riproposta in vario modo la differenza tra i ruoli espressivi-interni della donna e quelli strumentali-esterni dell'uomo, in vista della stabilità del sistema, di cui non si contempla la possibilità di reale mutamento.<sup>88</sup> I valori di una famiglia che fa perno sul ruolo di cura della donna sono aprioristicamente considerati inamovibili nella loro struttura gerarchica, in cui il femminile è subordinato al maschile, che non viene messo in causa.<sup>89</sup> Perché il sistema sociale regga e l'ordine non venga scosso, è necessario che in famiglia i ruoli restino affettivi, diffusi, particolaristici e attributivi, contrariamente a quelli che si sviluppano nell'azienda, più tipicamente maschili, universalistici, specifici, neutrali, realizzativi. In questo modo, i problemi della famiglia come «nodo di vipere», come ostacolo alle vocazioni personali, luogo del conformismo e dello sfruttamento della donna, non vengono al pettine in quanto problemi sociali e culturali, ma solo come patologia dei rapporti interpersonali.<sup>90</sup>

Ciò che sembra positivo oggi è la conquistata libertà di poter scegliere l'ambito di applicazione dei propri talenti, potendo svolgere gli stessi ruoli, ma in modo diverso, con sensibilità e stile personali, giacché «non c'è limite infrangibile entro il maschile e il femminile», se non per rapporto al materiale genetico ereditario.<sup>91</sup>

87. Cf. T. PARSONS, *Il sistema sociale*, (Milano 1965) 122ss.; ID., *La teoria dell'azione sociale*, (Bologna 1962); cf. ancora T. PARSON et alii, *Family: Socialization and Interaction Process*, (Glencoe/New York 1955); tr. it. *Famiglia e socializzazione*, (Milano 1974).
88. Per le critiche al modello di Parsons. cf. A. ARDIGO, "Sociologia della famiglia," in AA.VV., *Questioni di sociologia*, vol.1, (Brescia 1966) 663-667.
89. Diversamente accade se, sempre restando all'interno del funzionalismo strutturale, si interpreta la particolare struttura della famiglia come una conseguenza della disposizione strutturale delle diverse funzioni (fondamentali e derivate) e si mette in evidenza anche l'influsso esercitato dalla famiglia per una differente struttura societaria (cf. per esempio R.F. WINCH, "Formulazioni teoriche nelle ricerche sulla famiglia," in *Sociologia della famiglia* [a cura di S. Bùrgalassi], (Roma 1974) 45-58.
90. Cf. F. MAURIAC, *Le noeud de vipères*, (Paris 1932).
91. Cf. E. BAULIEU-F. HAOUR, "Les différences physiologiques et pathologiques entre l'homme et la femme," in E. SULLEROT, *Le fait Féminin*, (Fayard; Paris 1968) 133-161, p.146. Vi si possono trovare tabelle sulle differenze a livello biologico, sull'incidenza delle malattie, la mortalità, i record sportivi.



In altri termini, ciascuno, nella conquistata apertura delle frontiere di genere, può modellare le doti di natura, il carattere, le scelte ideali e personali, creando liberamente i tratti unici della sua personalità, di cui il sesso è una delle variabili.

Il fattore anatomico è ritenuto infatti secondario nell'orientamento dell'identità sessuale, avvalorando molte delle tesi culturaliste sull'importanza dell'ambiente. Scrive Odette Thibault: «A partire dai primati, questo determinismo ormonale è meno stretto, perchè le strutture nervose conservano una certa plasticità negli stadi ulteriori dell'ontogenesi. L'orientamento è meno irreversibile. È evidente che se il fenotipo resta ormono-dipendente, il comportamento lo è molto meno. Come vedremo, lo studio del concetto di identità sessuale mostra che, nella specie umana, il sentimento che prova il bambino di appartenere all'uno o all'altro sesso dipende meno dal suo fenotipo che dalla maniera con la quale è stato riconosciuto ed educato dal suo ambiente. I determinismi ormonali cedono il passo ai determinismi socio-educativi, che entrano in gioco a partire dalla nascita.»<sup>92</sup>

Il peso dell'ambiente è riconosciuto sin nei livelli dell'inconscio collettivo e singolo. C. David, che ha sviluppato una ricerca sulla bisessualità, scrive: «Tutto l'equilibrio dialettico del maschile e del femminile se ne trova compromesso. Ora, a dispetto della intemporalità dell'inconscio, questo, almeno per certi aspetti, non resta impermeabile alle modificazioni dell'ambiente e reagisce certamente alle sollecitazioni nuove del mondo esteriore.»<sup>93</sup>

Nel campo psicanalitico, un'ulteriore conferma viene da R. Stoller. I suoi studi hanno dimostrato che l'influsso dell'ambiente riesce a generare una identità femminile anche in presenza di organi genitali maschili e quindi che i fattori relazionali ambientali riescono ad avere la meglio su quelli, pur incontestabili, di ordine biologico. Ciò favorirebbe la distinzione tra sesso biologico e genere, termine quest'ultimo che ha connotazioni psico-sociologiche. I due termini designerebbero la possibilità di disgiungere i due aspetti, biologico e psicologico, che possono seguire piste completamente indipendenti.<sup>94</sup>

Non poche conferme vengono dagli studi sulla intersessualità, ossia

92. O. THIBAUT, "Conclusion," in E. SULLEROT (a cura di), *Le fait Féminin*, (Fayard; Paris 1968).
93. C. DAVID, "Rapport sur la bisexualité psychique," in *Revue Française de psychanalyse*, 5-6 (1975) 728.
94. Cf. R. STOLLER, *Recherches sur l'identité sexuelle*, (Paris 1978) 12. Egli parla di *Gender identity* (identità di genere); Money di *Gender role* (ruolo di genere): J. MONEY, J. G. HAMPSON, J. L. HAMPSON, "Imprinting and the establishment of gender rôle," *Arch. Neurol. Psych.*, 77 (1957).

l'indeterminazione del sesso in caso di organi genitali ambigui (distinta dalla transessualità, che è il sentimento psicologico di volere appartenere al sesso opposto, malgrado la normalità degli organi genitali). Money ed Ehrardt hanno dimostrato l'importanza delle prime esperienze, facendo riferimento ad esperimenti condotti con un gruppo di ermafroditi genericamente maschi. I bambini erano stati divisi ed educati alcuni come maschietti ed altri come femminucce. Crescendo, ciascuno aveva assunto gli atteggiamenti culturali del sesso a cui era stato educato. Money così conclude: «Le uniche differenze di sesso irriducibili sono che le donne hanno le mestruazioni, possono avere gravidanze e allattano, mentre gli uomini fecondano.»<sup>95</sup> La pista del culturalismo sembra qui cadere in eccessi di svalutazione della differenza biologica, a vantaggio dell'ideale unisex, sociodipendente, androgino.<sup>96</sup> Ad ogni modo, si tratta di ricerche che rompono il legame di dipendenza della sessualità psichica e culturale da quella biologica.

Le critiche che vengono mosse a questo tipo di studi riguardano l'instensibilità dei risultati della ricerca su bimbi "diversi" e, quanto al metodo, l'inscindibilità e la non misurabilità del peso dei fattori intervenienti. Tali critiche, tuttavia, non negano il sempre possibile predominio del culturale sul biologico: se non è opportuno giungere a convalidare la divaricazione tra aspetti fisiologici e aspetti psicologici, si deve però sottolineare la capacità di ogni uomo e donna di costruire la propria identità anche oltre il corpo biologico, proprio per la caratteristica della persona di poter trascendere il dato.

Del resto, le identità maschili e femminili sembrano essere oggi più soddisfatte e soddisfacenti se sviluppano entrambe le dimensioni; se sono dunque indipendenti e assertive ed anche tenere e sensibili, in un equilibrio precario di volta in volta ricreato, stabilendo relazioni positive con entrambe le modalità e superando un concetto di subordinazione-identificazione tra persona e sessualità.<sup>97</sup>

95. Cf. J. MONEY et alii, *Man and woman, Boy and Girl*, (Baltimore 1972).

96. Per M. DALY: "Diventando persone intere, le donne possono generare una controforza allo stereotipo del *leader*, lanciando una sfida all'artificiale polarizzazione delle caratteristiche umane identificate in ruoli sessuali... Divenire persone androgine implica un radicale cambiamento nella coscienza umana e negli stili di comportamento," *Beyond God the Father*, (Boston 1973) 15. (Anche la Zarri, parlando dell'Adamo originario, ha recentemente sostenuto: "In questo uomo solo- e già da subito è scritto che non è bene che l'uomo sia solo, che la creatura umana è composta di due facce — i Padri vedevano, prima della nascita di Eva, una sorta di androgino primordiale, da cui si sarebbe dipanata in seguito la bisessualità. Per cui la donna non deriva dall'uomo: maschio e femmina derivano entrambi da questo androgino, secondo questa interpretazione," M.C. LASAGNI, "La Bibbia e il giornale. Intervista a A. Zarri," in *Il diritto delle donne*, 5 (1990).

97. Cf. a tal proposito B.H. BILLER, "La deprivazione paterna," in *Il pensiero scientifico*, (Roma 1978) 155-179; E.H. ERIKSON, *Autobiografia in parallelo con Freud, Gandhi e la nuova generazione*, (Roma 1976) 242; cf. anche M. STEVANI "Identità sessuale e identità femminile,"

Una conferma viene dall'interpretazione del ruolo educativo del terapeuta. La sua analisi della cura terapeutica dei disturbi della persona in B. Giordani è valida per quanti, uomini e donne, sono capaci di sviluppare in loro dimensioni femminili e maschili.<sup>98</sup> Vi sono alcuni, infatti, che hanno interpretato la funzione del terapeuta come prevalentemente femminile, a causa dell'atteggiamento materno che viene richiesto a chi deve aiutare a guarire e in qualche modo a "rigenerare" il malato.<sup>99</sup> Vi sono però altri che hanno considerato unilaterale questa posizione, dissociando l'efficacia dell'atteggiamento umano di maternità dalla sessualità biologica del terapeuta.<sup>100</sup> Carkhuff conclude che è importante piuttosto valorizzare il ruolo positivo che il terapeuta svolge, ruolo che è insieme maschile e femminile, o che si può considerare anche femminile, a patto che esso possa essere indifferentemente svolto da un uomo e da una donna. «È evidente — egli scrive — che il consulente efficace è contemporaneamente una donna e un uomo, femminile e maschile; più precisamente, secondo questa modalità, assolve un compito materno generalmente verso coloro che non sono stati sufficientemente nutriti a livello affettivo; fa invece da padre specialmente per coloro che non ebbero già dall'infanzia modelli adeguati per un'azione chiaramente orientata; sarà contemporaneamente madre e padre con quei clienti, e sono molto numerosi, che risultano carenti sia dell'una che dell'altra esperienza.»<sup>101</sup>

Questa impostazione distingue bene tra la femminilità e la mascolinità, in quanto espressioni simboliche diverse, e l'effettivo svolgimento di un ruolo curativo che reclama la capacità di assumere l'una e l'altra dimensione, secondo le necessità. L'invito rivolto al terapeuta ad essere madre e padre prende le distanze dalla necessità che una donna incarni la Madre e un uomo il Padre. Si fa quindi riferimento alla superiorità della persona rispetto al ruolo e all'archetipo femminile o maschile cui la determinazione sessuale rimanda.

In questa luce va letto il fatto che i giovani, nell'epoca del disincanto postmoderno non accettano più identità eterodirette e precostituite, siano esse sulla base di ideologie totalizzanti che della discriminante sessuale o etnica. Si vuole

*Rivista di scienze dell'educazione*, 2 (1987) 213-233.

98. Cf. B. GIORDANI, *Psicoterapia umanistica da Rogers a Carkhuff. La terapia centrata sulla persona*, (Assisi 1988).
99. Cf. R. E. FARSON, "The Counselor is a Woman," in *Journal of Counseling psychology*, 1 (1954) 221-223.
100. Cf. E. W. McCLAIN, "Is the Counselor a Woman?" in *Idem*.
101. R. R. CARKUFF-B. G. BERENSON, "The Counselor is a Man and a Woman," *Personnel and Guidance Journal*, 48 (1969) 24-28; cf. ID. et alii, *The Art of Helping*, (Massachusetts 1977).

lasciare aperta la possibilità di scegliere tra percorsi plurimi, tra appartenenze anche contrastanti tra loro, senza che ciò tolga qualcosa all'autenticità personale. Al confronto con le impellenze della pluralità sociale e ideologica, l'identità non può più essere precisa, ma "a tratti", in un contesto di crisi di certezze che richiede disponibilità, apertura verso gli imprevisti, piena accettazione della provvisorietà come stato di vita, molteplicità di sbocchi, con possibilità retroattive, sempre da ricostruire.<sup>102</sup>

Perciò la ricerca delle caratteristiche dell'identità maschile e femminile non può puntare su una costruzione definita e pilotata del genere, in base a precomprensioni ideologiche o pseudoscientifiche, ma lasciare emergere piuttosto profili di identità flessibili, attraverso il riconoscimento reciproco, nel gioco della scomposizione e ricomposizione di sé, verso sempre nuove sintonie con l'altro. Di qui la diffidenza verso le identità preconfezionate *ad hoc*, siano esse delle donne che degli uomini, onde evitare il più possibile modelli totalizzanti che finiscono con l'essere antipersonalisti.<sup>103</sup> Sarebbe del resto difficile la comunicazione nelle relazioni interpersonali — e tanto più la comunione — tra identità definite rigidamente, tra due proprietari di sé, incapaci di aprirsi agli stimoli esterni e rimettersi in questione.

Unicità, flessibilità, relazionalità, dinamicità sono i tratti di un'identità capace di abitare la contraddizione dell'essere se stessa essendo l'altro, secondo una concezione personalista in cui la ricerca dell'identità non soffochi quella della reciprocità, costruita giornalmente nei rapporti io-tu, quando ciascuno, nella molteplicità di alternative offerte dalla società complessa, riesce a costruire piccoli mondi di comunicazione, raccogliendo le fila di un sempre rinnovato intento dialogale. Le identità flessibili si rivelano così capaci di lasciare spazi aperti all'imprevisto delle situazioni e dei tu, alla discontinuità, a quella parola in più che

102. Ciò si evidenzia soprattutto nei giovani, come risulta dagli studi: L. ALTIERI et alii, *Tempo di vivere*, (Milano 1983); P. MONTESPERELLI, *La maschera e il "puzzle". I giovani tra identità e differenza*, (Assisi 1984); A. CAVALLI et alii, *Giovani oggi* (indagine IARD), (Bologna 1984); L. RICOLFI, "Il paradigma della reversibilità," in A. TAROZZI et alii, *Le imperfette utopie*, (Milano 1984); G. MILANESI, *Giovani e città: percorsi giovanili a rischio*, (Brescia 1985). Il policentrismo dei gruppi sociali cui ciascuno appartiene esige una pluralità di ego, onde potersi fare parte di ciascun ambiente, evitando il duplice rischio di confondersi e di cadere nella schizofrenia dei conflitti di ruolo. L'immagine proposta da Gallino di una identità "pendolare" vale se la capacità di frantumazione non cancella la continuità dell'esperienza dell'io (Cf. L. GALLINO, "Effetti dissociativi dei processi associativi," in *Quaderni di sociologia*, 1 (1979). Espressiva è anche l'immagine di Laura Balbo che parla di *patchwork* come lavoro artistico-creativo di ricomposizione dell'io a partire da pezzi di stoffa differenti, cuciti insieme da un'intenzionalità fino a formare un nuovo oggetto (L. BALBO, "Patchwork: una prospettiva sulla società di capitalismo maturo," in AA.VV., *Ricomposizioni*, (Milano 1982).

103. Cf. C. GIORIO, "Donna e identità aperta," *Ricerca*, (luglio-agosto 1987) 6-7.

può sempre essere detta — senza essere stata prevista — da ogni donna e da ogni uomo.

L'essere uomo o donna è un dato biologico innegabile; non è concesso che di prenderne atto. Diverso è considerare tale radicamento come determinante per la persona, non solo ai fini del riconoscimento della dignità, ma anche a quelli della libera assunzione sociale dei ruoli. L'essere persona, dentro e oltre l'identità di genere, consente di far convivere radicamento sessuale e trascendenza, nella convinzione che l'identità è tanto più soddisfacente se si innesta su un'accettazione della propria determinazione sessuale ma non vi rimane impigliata se si apre all'accoglienza dell'altro tu e delle altre culture senza perdersi. È questo gioco di identità e contraddizione che delinea la reciprocità come processo comunicativo aperto.

### 9. Reciprocità: utopia ed *ethos*

Parlare di persona e evocare la relazione interpersonale (la persona chiama la persona), il cui paradigma ideale si esprime nella reciprocità uomo donna, attorno a cui ruota tutto il simbolismo, Occidentale e Orientale, delle polarità che si attirano e, nell'unione o nell'amplesso, si realizzano e divengono feconde. Il matrimonio è la metafora di questa unione che, attraverso l'uomo e la donna, esprime l'amore come energia di attrazione e unità tra gli esseri e tra cielo e terra.

Tale ideale reciprocità è legata all'*ethos* della persona in relazione; non dunque alla morale come insieme di prescrizioni normative, ma alle aspirazioni più profonde, realizzando le quali si ha la migliore garanzia di un esistere pienamente umano. La si può vedere come lo sfondo utopico-etico che costituisce la molla al superamento delle relazioni diseguali. P. Ricoeur, a Teramo (Gennaio 1990), ha così sintetizzato tale *ethos* della reciprocità: "La reciprocità, visibile nell'amicizia è la molla nascosta delle forme ineguali della sollecitudine. Essa corrisponde alla aspirazione ad una vita felice, con e per gli altri, in istituzioni giuste."<sup>104</sup> Si tratta di tre poli (stima di se, cura dell'altro, aspirazione a vivere in istituzioni giuste) indispensabili a delineare la vita sociale in generale e in particolare il rapporto uomo donna. Il giusto rapporto tra le tre dimensioni evita le cadute nella dialettica della disuguaglianza sado-masochistica, con tutti i suoi risvolti pratici.

104. P. RICOEUR, "Il tripode etico della persona," in A. DANESE, (ed.) *Persona e sviluppo verso il tempo del post-liberismo*, (Dehoniane; Roma 1990) 65-86, p.69. Per un approfondimento del concetto di persona, con riferimento a Mounier, cf. A. DANESE, *Unità e pluralità. Mounier e il ritorno alla persona*, (Città Nuova; Roma 1984). Per gli aspetti pedagogici del personalismo italiano, cf. S.S. MACCHIETTI, *Pedagogia del personalismo italiano*, (Città nuova; Roma 1982).

Nella stima di sé ritorna il problema dell'identità. In una società complessa a rapide trasformazioni, al soggetto forte della tradizione metafisica e dell'individualismo, si sostituisce un soggetto debole, sociodiretto, incapace di gestire il mutamento. Ma "debole" ha significato negativo se indica la scomparsa del senso originale della propria presenza e quindi della responsabilità etica, dispersa nella complessità delle situazioni e di un sistema che si autoregola. Ma ha significato positivo se contrapposto al "forte" del soggetto della decisione, del controllo, del dominio sulla natura e sulla società. Il "forte" di un tempo sarebbe incapace di mettere in questione le identità, i valori e le ideologie al confronto con i mutamenti sociali, in campo culturale e tecnologico-scientifico; di dubitare di ogni intervento sulla natura e sugli altri, conoscendo le infinite variabili intervenienti a pervertire i fini dell'azione; di mettere in questione l'ottimismo ingenuo della storia, la sicurezza dei principi e delle ideologie, le frettolose manie classificatorie. Femminilità e maschilità — ma forse ancor più quest'ultima — sono oggi più fragili che deboli, e ciò può giocare a vantaggio dell'esaltazione della reciprocità, purché la fragilità sia intesa in senso positivo come flessibilità relazionale.<sup>105</sup>

Perché la costruzione dell'identità possa effettivamente valutare i referenti valoriali tra cui si muove, è necessario che alla ricchezza dei fermenti in atto sul piano sociale corrisponda una nuova comprensione della maschilità e della femminilità, nella loro dimensione simbolico culturale e nel rispetto della dignità concreta di ciascun essere umano. Quando il fondamentalismo di genere non conduce al separatismo, prevale la tensione ad elaborare un patrimonio culturale universale costruendo convergenze, sia tra diverse ideologie, che tra donne e uomini. Specie negli Stati Uniti, si va allargando l'area della collaborazione uomo-donna, verso un modello di reciprocità ideale.<sup>106</sup> Viene usato il termine "profeminist" (si tratta di "Profeminist Male Social Workers"), volendo comprendere chiunque sia orientato a sostenere i principi del femminismo, nella misura in cui li riconosce come principi di ecologia umana e sociale validi per tutti.

Dal punto di vista clinico-pedagogico, terapie specifiche vengono intraprese da donne e uomini per aiutare i pazienti ad uscire da valori sessisti e patriarcali e ad avviare processi di autonomia, di *self* promozione, di

105. "Fragile" è l'identità oggi per S. MANGHI, "Il soggetto ecosistemico. Identità e complessità biosociale," in *Figure d'identità*, (a cura di F. Andolfi) (Milano 1988) 173-238. Cf. su questi temi gli studi di G. BATESON, *Verso un'ecologia della mente*, (tr. it. Milano 1980) e ID., *Mente e natura*, (tr. it. Milano 1984).

106. Cf. Ricoeur: "Il tripode etico della persona," 69). Sulla regola d'oro nell'etico di Ricoeur cf. D. Iannotta, "La regola d'oro nella prospettiva etico morale di Paul Ricoeur," AA.VV. *L'io dell'altro confronto con Ricoeur*, (Genova 1993). Sul concetto di "fragilità" dal punto di vista socio-antropologico ed etico cf. P. Ricoeur, "Le sfide e le speranze del nostro comune futuro," *Prospettiva Persona*, 4(1993) 6-16.

incoraggiamento allo sviluppo della propria personalità e identità, di equilibrio tra comportamenti strumentali ed espressivi, economici e di cura, di relazioni di sorellanza con altre donne, in modo da valorizzare le risorse femminili e superare l'antica svalutazione dei valori femminili (*Social Work Practice*). Particolare attenzione viene dedicata alla riorganizzazione della personalità psichica e morale delle donne violentate e picchiate.

Nel concetto di reciprocità è iscritta l'aspirazione ad esser chiamati e chiamare l'altro/a al proprio livello, dunque la Regola d'oro: «fare agli altri ciò che si vorrebbe fatto a sé». Perciò l'iniziativa dell'attore sociale inteso come persona non può non tendere alla reciprocità e dunque al ritorno dello slancio verso l'altro, sia esso suscitato da empatia, solidarietà o amore. È la relazionalità stessa della persona che lo esige, più profondamente dei giudizi della morale, spesso bloccata nel tacciare di economicismo utilitaristico, in termini di costi-benefici, il bisogno di riscontro, l'attesa di risposta adeguata all'offerta. Ma un atto di donazione di sé attende la verifica della corrispondenza, immediata o differita, al progetto di intesa che vuole suscitare perché da un gesto altruistico, passionale, paternalistico nasca un rapporto di reciprocità.

La stessa stima di sé evoca la *fedeltà* alla parola rivolta all'altro. D'altro canto la fedeltà al progetto di amicizia, lungi dall'essere immobilismo, esige che la reciprocità sia frutto di reiterate azioni di fiducia, nella disponibilità alla *rifondazione*, costruendo la fedeltà alla promessa, ritessendo i fili di una intesa, riproponendo le condizioni della comunicazione.

La reciprocità non giustifica la contrapposizione tra il moralismo dell'oblazione incondizionata (la mistica della femminilità) e la logica perversa e machiavellica del rapporto strumentale, giacché il non ritorno dell'affetto dato e vissuto come un'ingiustizia che il diritto non punisce, ma che è comunque colpevole. Il concetto di reciprocità prende infatti le distanze da una moralità ferma all'esodo da sé (trascendenza), indipendentemente dall'incontro con il tu: aprirsi all'altro, senza ottenerne risposta, può costituire premessa di nichilismo, se la trascendenza dell'io va verso il vuoto, senza incontrare che il nulla. Intendere la relazionalità come reciprocità significa riconoscere che, almeno a livello di aspirazione, alla tensione dell'io verso il tu corrisponde la reciproca, alla trascendenza dell'io la trascendenza dell'altro, al dono il ricambio.<sup>107</sup>

107. Solo in questi termini, per G.M. ZANGHÌ si può intendere l'umanesimo che ha fatto tesoro del cristianesimo: «Se... l'accento è posto sulla singolarità come tale — e non sulla comunionalità — della coscienza cristiana, avremo o la deriva verso l'immanentismo (fino al nichilismo e all'individualismo radicale) o la fuga verso una trascendenza tentata dal richiamo di un oriente illusorio... fuga sempre verso un *nihil*, un nulla. È solo il fratello, verso il quale si compie l'esodo, che si pone fra me e il nulla e che trasforma il nihil (sia esistenziale sia di dicibilità) in parola

La persona non può restare in una donazione oblativa all'infinito, tensione forse eroica ma penalizzante e talvolta anche inutile, perchè esaurirebbe la sua carica umana, che si nutre invece di reciprocità, in cui lo scambio compensa perdite e guadagni. La sua disposizione etica deve prima o poi suscitare risposte in un circolo di dare e ricevere, per soddisfare il bisogno di amare ed essere amati, di collaborare e convivere.<sup>108</sup> Essa dunque si iscrive in un processo che, senza escludere i fallimenti e gli scacchi della comunicazione, orienta la relazione interpersonale entro un *telos* che ne qualifica eticamente le variazioni.

Sappiamo perciò che la reciprocità è gioco di precari equilibri in cui il noi per non essere frutto di costrizione — e a sua volta fonte di oppressione — deve articolarsi liberamente, senza sovrapporsi all'io e al tu. Essa è esposta ai condizionamenti della psicologia di ciascuno, della cultura, delle variabili economiche e politiche, alle cadute nel dominio dell'io o del noi, al trionfo delle logiche del capo (in politica), del marito padrone (in famiglia), del Dio degli eserciti (in teologia). Essa tuttavia spinge a rimettere in moto lo statico meccanismo delle opposizioni.

L'unità originata da tale reciproca trascendenza di differenze non può essere raggiunta una volta per tutte, non può fissarsi in un universale astratto (benchè ciò sia possibile ed indispensabile sul piano del diritto formale), al di fuori del fecondo e co-originario dialogo che significa continuo rimando dall'io al tu e viceversa. La tendenza alla reciprocità continuamente sollecita verso livelli di perfezione del rapporto interpersonale, laddove esso acquisisce le sfumature della comunione completa e la persona perde l'opacità che la nasconde all'altro per divenire capace di farsi "tu" e viceversa.<sup>109</sup> In tale dimensione comunionale la corrispondenza del gioco di unità e trascendenza delle persone è perfetta.

Entro il modello della reciprocità, maschile e femminile rappresentano la ricchezza della differenza che può essere tratteggiata solo a patto di essere ridiscussa, rinegoziata, tutte le volte che essa appare penalizzante per lui e lei. Perché la costruzione dell'identità possa effettivamente valutare i referenti valoriali tra cui si muove, è necessario che alla ricchezza dei fermenti in atto sul piano sociale corrisponda una nuova comprensione della maschilità e della femminilità, nella loro dimensione simbolico culturale e nel rispetto della dignità concreta di ciascun essere umano.

d'amore,» ("Umanesimo e mistica," *Nuova Umanità*, 57 (1988) 11-31, p.17).

108. Cf. L. von BERTHALANFFY, *Teoria generale dei sistemi*, (New York 1968; trad. it. Milano 1971).

109. Questo indicano i neologismi del bel distico dantesco: «Già non attendere io tua dimanda s'io m'intuassi come tu t'immii» (DANTE, *Paradiso*, IX, 80-81).



In questa cornice riprendo qui il tentativo già fatto in *Uguaglianza e differenza* di delineare le caratteristiche della femminilità.

1) La intrinseca *relazionalità* dell'essere umano che si manifesta più marcatamente nel corpo della donna. Il processo generativo femminile contiene infatti — come inscritti nella natura — significati paradigmatici della relazionalità della persona (da quella madre-figlio a tutte quelle della vita quotidiana) che superano di per sé i limiti naturali per divenire indicativi dell'esperienza costitutiva della vita umana in generale e dell'identità di ciascuno in particolare.<sup>110</sup> Pensando ad una trasgressione simbolica del dato, possiamo dire che è possibile solo a lei di poter, al limite, dare la vita per mettere al mondo un figlio, segno e misura di una direzione etica di donazione di sé valida, nella sfera della libertà, per ciascuno.

Comunicazione e dialogo prevalgono sul cogito.

Sul piano del pensiero, quando il percorso è individuale, anche il *logos* oggettiva una interpretazione della realtà che è unilaterale. Parallelamente alla insignificanza dell'altro (rapporti di indifferenza e di dominio), anche il *logos* viene a coincidere con il possesso del mondo, come nota giustamente Heidegger. La denuncia di questa interpretazione individualistica e strumentale del mondo, sottolinea il bisogno di fare cultura in gruppo, per un pensiero che possa essere collettivo senza intaccare la creatività personale, che possa essere poetico senza essere irrazionale.

2) Una più accentuata *coscienza del limite*. Essendo il vissuto delle donne più condizionato dalla sintonia con la natura, dai ritmi fisiologici e quindi più soggetto ad imprevisti, occorre una dinamica veloce di accettazione dell'imprevisto (spostamenti del ciclo, gravidanze inattese) e, conseguentemente, una maggiore consapevolezza di non essere in grado di padroneggiare il proprio corpo, pilotare la propria vita. La coscienza del limite è anche consapevolezza dell'infrangersi di tutti i sistemi di pensiero, di tutte le costruzioni umane di fronte alla morte e quindi della sostanziale dipendenza umana.

L'importanza dell'educazione alla serena accettazione del limite nella vita quotidiana è elemento indispensabile alla vita di relazione, alla complessità e al policentrismo della vita sociale, ad una sana metodologia scientifica (si pensi a Popper), ad un rapporto uomo-donna più libero da assolutismi e prevaricazioni.

110. «Non di rado sentiamo affermare che tra gli uomini e le donne non esiste alcuna differenza essenziale, salvo quella biologica... questa forse è la principale causa dell'attuale infelicità e instabilità emotiva. Se una donna non è in contatto con il principio femminile, che detta le leggi della relazione, non potrà padroneggiare quello che dopotutto è il regno femminile, cioè i rapporti umani» M.E. HARDING, *I misteri della donna*, (Milano 1973) 27.

3) La testimonianza della *faccia positiva del dolore*. Se pensiamo alla sofferenza fisica dell'uomo come a un segno di decadenza e preannuncio di morte, la sofferenza fisica della donna ci appare come una risorsa strettamente legata alla generazione e quindi alla dimensione positiva della fecondità e della gioia. Nella donna è stampata nella carne l'altra faccia del negativo, a testimonianza del legame inscindibile tra dolore e amore, sofferenza e gioia, morte e risurrezione.

Ciò si comprende meglio a partire dalla esperienza della malattia e della morte, considerate come chiavi privilegiate di accesso alla trascendenza. Per lui e per lei, essere di fronte alla morte pone il problema del senso della vita e del suo rimandare a qualcun altro, che consenta di pensarsi vivi, oltre il disfaccimento del corpo e lo svanire del mondo. Chi è malato osserva accadere in sé e attorno a sé cose non desiderate, che negano il concetto di soggettività, come è espresso da una certa filosofia idealistica e moderna, forte e indipendente. Non vale più l'esaltazione della razionalità, della volontà, della libertà e dunque la valorizzazione di quei principi attivi che finiscono col discriminare tutti coloro che non sono nelle condizioni di godere del pieno delle loro forze. Il malato è spinto a forza verso i valori della "debolezza" e dunque a riscoprire il significato positivo di una coscienza del limite che, bloccando le facoltà attive, consente lo sviluppo di altre dimensioni umane ed è terreno fertile per quella disponibilità che, da una parte svela la fondamentale dipendenza umana, e dall'altra apre orizzonti più ampi di profondità generalmente inesplorate.

Il passaggio alla trascendenza è agevolato durante la sofferenza, quando la capacità di realizzare opere si spegne nei condizionamenti del corpo. La dialettica del superamento, che passa per l'accettazione delle nuove condizioni di vita, libera spazi interiori inesplorati, generalmente schiacciati dalla pressione degli avvenimenti, delle responsabilità, dei mass media. Il malato non deve più affermarsi ed è invitato ad accedere al silenzio dell'io, spesso foriero di realtà superiori.

Ad un tale mutamento dell'io contribuisce ogni dolore, ma in modo particolare quello che affronta la morte e impone la trasformazione del proprio essere, perché va contro il naturale attaccamento alla vita. Reintegrare la morte nella vita è considerare l'intero arco dell'esistenza come una serie di passaggi vitali che l'uomo affronta giorno per giorno e nei quali il dolore, dapprima subito e poi forse accolto, ha una funzione misteriosa e positiva, generatrice di più profonde dimensioni. Emergono solo allora valori occultati o rifiutati dalla società consumista e chiassosa, che esalta il successo, la carriera, la produzione, sorvolando sui costi in termini di sofferenza che la vita non risparmia ad alcuno, dalla gestazione alla morte.

Questa realtà è pienamente evidente nel parto. Simbolicamente vi è collegato il mistero delle morti e risurrezioni di cui è intessuta la vita di ogni persona, ma con un particolare accento di fiducia nell'esito positivo del travaglio (simbologia del parto).

4) La *capacità di trasgressione dell'umano*. Se una certa mentalità maschilista ha attribuito all'uomo il carattere della trascendenza rispetto al dato (che sarebbe in contrasto con la maggiore dipendenza della donna dalla natura), noi vediamo invece nella femminilità una capacità di trascendenza e trasgressione rispetto al mondo umano della statuizione, della norma, di tutto ciò che è sistematizzato e sistematizzabile. Ciò va collegato alla felice intuizione hegeliana, collegata alla interpretazione di Antigone, della donna come "eterna ironia della comunità", come colei che obbediente ai ritmi della vita, alle tradizioni, alle ispirazioni divine, è in grado di prendersi gioco delle leggi positive, quando esse appaiono arbitrarie. Vi è collegata la più forte religiosità femminile, come pure la sua tendenza ad anteporre la tessitura dei rapporti alle regole (Filligan).<sup>111</sup>

Sul piano pedagogico si appoggia qui la formazione della responsabilità in ordine alla vita di relazione, nella consapevolezza del valore primario della persona.

In tutte e quattro gli aspetti la femminilità si collega alla maternità non in senso biologico, ma personalista e comunitario (*essere per più che esserci*). La maternità resta tipica della donna, in quanto esperienza concreta e biopsichica della riproduzione del corpo che dona, genera, protegge e nutre, ma essa è anche il più alto simbolo che la natura ci offre da interpretare per comprendere il senso del rapportarsi agli altri. Il dato fisiologico materno rimanda per analogia al significato antropologico del superamento dell'individualismo e del prometeismo. La donna stessa, sul piano etico e spirituale, vive un processo di apprendimento della e dalla maternità, indipendentemente dal suo generare figli se impara a dare ascolto al muto linguaggio del suo corpo, che è linguaggio d'amore, ma ancor più l'uomo impara, vedendolo iscritto nel corpo della donna, che la persona è se stessa se si dona, se ama qualcuno sapendo soffrire, se sa tirarsi indietro per fargli spazio, se sta nel rapporto con l'altro in quell'atteggiamento generativo materno che è fecondo di nuove realtà intersoggettive.<sup>112</sup>

Centro Ricerche Personaliste  
Via N. Sauro, 50  
64100 Terano  
Italy

111. Per Antigone come figura tipo del femminile nel suo venire a contrasto con un maschile espresso da creonte nel politico, rimando a G.P. DI NICOLA, *Antigone, perennità di un mito*, (CIF; Siracusa 1990). Per l'espressione hegeliana Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, II, (Firenze 1970) 34.

112. "Occorre che io diminuisca perché egli cresca" dice Giovanni in rapporto a Gesù (Gv 3,30).