



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
(*ordinamento ex D.M. 270/2004*)
in Filosofia della società, dell'arte e
della comunicazione

Tesi di Laurea

—
Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

Differenti ma equivalenti
Lettura critica del pensiero di Luce
Irigaray

Relatore

Ch. Prof. Fabrizio Turolfo

Laureando

Giulia David

Matricola 832025

Anno Accademico

2014 / 2015

Indice

Premessa	pag. 3
Introduzione	pag. 8
1. L'ordine patriarcale	pag. 19
2. Woman is wonderful	pag. 47
3. Una cultura femminile	pag. 69
4. Un diritto sessuato	pag. 96
5. Uomo e donna, sessualità e alterità	pag. 116
Conclusioni	pag. 131
Bibliografia	pag. 137

Premessa

«La differenza sessuale rappresenta uno dei problemi o il problema che la nostra epoca ha da pensare. Ogni epoca - secondo Heidegger - ha una cosa da pensare. Una soltanto. La differenza sessuale, probabilmente, è quella del nostro tempo. La cosa del nostro tempo che, pensata, ci darebbe la "salvezza?"»¹

Così si apre *l'Etica della differenza sessuale*, la cui autrice, Luce Irigaray, sarà il filo conduttore di questo scritto. Come lei, anch'io sono convinta che una delle questioni che l'etica deve affrontare nella nostra epoca sia la questione di genere. Certo, la mia epoca e quella di Luce Irigaray non sono esattamente la stessa: nata nel 1930, lei ha avuto modo di vedere con i suoi occhi le conquiste delle prime rivendicazioni femministe e di emanciparsi da esse diventando una delle principali esponenti del cosiddetto "secondo femminismo"; io, invece, sono nata e cresciuta in un contesto in cui l'emancipazione intesa come diritto al voto, possibilità di frequentare un qualsiasi corso di studi, di intraprendere una carriera qualunque, diritto sul proprio corpo etc. è già stata ottenuta - perlomeno in via teorica, perlomeno nel mio paese - e sembra di essere approdati definitivamente alla questione "gender", riguardante più la comunità LGBT che i rapporti tra uomo e donna eterosessuali.

Scegliendo di trattare un'autrice (forse *l'autrice*) del secondo femminismo e della differenza, mi iscrivo nell'ambito del femminismo italiano, che in linea più con quello francese che con quello di tradizione anglofona, sembra saldamente ancorato alla

¹ Irigaray Luce, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 11.

questione di genere come salvaguardia della differenza anziché come ricerca dell'uguaglianza².

Pur restando nell'ambito della differenza, ho scelto di dare al mio elaborato un'impostazione confutativa: nel corso dell'esposizione, analizzerò alcune tematiche presenti nei testi presi in esame e, appoggiandomi a vari altri autori, cercherò di dare una lettura diversa delle problematiche trattate da Irigaray. Credo che l'incontro col pensiero dell'autrice sia stato difficile appunto perché, come detto sopra, la nostra epoca non è la stessa. Molte delle soluzioni da lei proposte risultano, in un'impostazione liberale e individualistica come è quella delle rivendicazioni femministe odierne, anacronistiche se non addirittura fuori luogo. E' difficile conciliare un pensiero dell'alterità come quello della filosofa, che tiene molto alla distinzione tra uomo e donna, che parla dell'obbligo di diventare donna in conformità al dato biologico di essere fornite di genitali femminili e che vuole il pensiero femminile in stretto contatto con la spiritualità, con uno scenario in cui le rivendicazioni femministe (e più di quelle filosofiche, mi riferisco alle rivendicazioni "di piazza" vere e proprie) strizzano l'occhio all'individualismo. Esse infatti reclamano il diritto a gestire liberamente il proprio corpo e la propria sessualità, non in un ambito della differenza dagli uomini, ma proprio *come* fanno gli uomini e richiedono sempre maggior libertà per ognuno di costruire la sua soggettività a prescindere dal dato biologico. Ho dunque deciso di confrontarmi con il pensiero dell'autrice sul versante confutativo per rileggerla in una luce che mi sembra più conforme

2 «(...) la differenza sessuale non è riducibile all'uno, il cosiddetto Uomo; l'umanità sono due, donne e uomini. Questo è un punto fermo del femminismo in Italia. Direi anzi che questa è l'originalità del femminismo italiano: meno enfasi sul problema della parità tra i sessi e valorizzazione della differenza.» dice Luisa Muraro in Fanciullacci Riccardo, Zanardo Susy (a cura di), *Donne, uomini: il significare della differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 272, 273.

allo spirito del tempo. Rileggerla perché il contributo dato della sua filosofia, che si occupa dell'altro, è un punto di partenza da tener fermo per non arrivare a una neutralità infeconda: non si vuole andare a uguaglianza pura e semplice dunque, ma a un'equità nella diversità, un'*equivalenza*.

Tra i testi di Irigaray ho scelto dunque quelli nei quali sono maggiormente presenti le sue proposte politiche ed etiche, lasciando in secondo piano i passi più orientati alla mistica e alla spiritualità orientale, nonché quelli in cui la scrittura dell'autrice traccia orizzonti simbolici tendenti al poetico, cosa abbastanza ricorrente nelle sue opere. Nell'incontro col pensiero della filosofa, come ho già detto, mi sono appoggiata anche ad altri autori, provenienti sia dal campo della filosofia (sia pensatrici³ femministe sia non) sia da quello della sociologia, il che mi ha dato la possibilità di confrontarmi con diverse ideologie. Per il primo e il terzo femminismo mi sono rivolta in particolare a Simone de Beauvoir, Judith Butler e Monique Wittig, per quanto riguarda il secondo femminismo invece, mi sono confrontata con altre (e altri) esponenti del pensiero della differenza, una su tutte Carol Gilligan. Mi sono inoltre interessata a interpretazioni più strettamente sociologiche riguardo alla nascita e allo sviluppo del famigerato patriarcato e delle pratiche sociali e delle ideologie discendenti da esso (con Claude Meillassoux e Pierre Bourdieu).

Gli argomenti che saranno maggiormente dibattuti nel corso dell'elaborato, alla luce di questi eterogenei scenari di pensiero, sono i seguenti: il patriarcato e l'idea/la condizione della donna in esso, letti principalmente attraverso la tragedia di Antigone, la psicoanalisi

³ E' qui usato il femminile per la maggioranza di pensatrici donne incontrate nel mio percorso e poiché il pensiero femminista è tradizionalmente in mano al genere femminile, non perché sia screditato il contributo maschile in quest'ambito o non sia ritenuto degno di nota.

freudiana e fenomeni storici veri e propri (ad esempio la circolazione delle donne come merci tramite i matrimoni combinati, la mistica femminile, etc.); il *leitmotiv* "woman is wonderful"⁴, il legame tra la donna e la natura e il rilievo dato alla biologia nella costruzione di un'identità sociale di genere; l'auspicabilità/la possibilità di creare una cultura femminile e come ciò si relaziona al soggetto singolo e la questione del linguaggio, della tecnica e del λόγος connotati come maschili; le proposte legislative concrete dell'autrice e le considerazioni etiche a esse legate; il rapporto tra uomo e donna come alterità da salvaguardare e le due letture che di esso prevalgono, cioè rapporto come dominio o inscritto nell'ottica di rapporto di coppia.

Prima di tutto ciò, però, tratterò brevemente del femminismo in generale - con la distinzione nei tre periodi a cui ho accennato in questa premessa - e dello sviluppo del pensiero di Irigaray, rifacendomi, per la maggior parte, alle parole di Susy Zanardo e Luisa Muraro (traduttrice italiana di molti testi di Irigaray).

Come ultima annotazione aggiungo che ho preferito restare all'oscuro riguardo alla vita della filosofa, soprattutto quella privata, così da incontrare solamente il suo pensiero e avere il minor numero possibile di preconcetti, senza il rischio di cadere nell'errore di interpretare le sue idee in base al (o, peggio, di attribuirle al) suo vissuto personale. Le informazioni biografiche di cui terrò conto sono dunque solamente quelle che lei stessa presenta nei suoi scritti, cioè quelle concernenti i suoi impegni politici (sia nell'europarlamento sia con gli esponenti della sinistra della regione

4 "Woman is wonderful" è una terminologia usata di Monique Wittig nel saggio *One is not Born a Woman* contenuto in *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1992, p. 13 e che si riferisce alla tendenza di certi femminismi di prendere solo le caratteristiche migliori della presunta differenza tra uomini e donne (differenza che la Wittig in quelle pagine definisce "mito") e di erigerli a definizione della donna.

Emilia Romagna, in particolare Renzo Imbeni⁵) e quelle relative al suo percorso intellettuale (il "mancato incontro" con Simone de Beauvoir⁶, il suo lavoro di direttrice del CNRS di Parigi e il suo impegno nella ricerca sulla differenza di sviluppo linguistico tra uomo e donna).

⁵ Per quanto riguarda il lavoro con il Parlamento europeo si veda in particolare Irigaray Luce, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994. Inoltre è da notare che *Amo a te* è stato dedicato per l'appunto a Renzo Imbeni.

⁶ Irigaray Luce, *Io, tu, noi: per una cultura della differenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 9-11 e Irigaray Luce, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994 pp. 110-112.

Introduzione

Come detto in precedenza, in questa sezione tratterò prima del femminismo in generale, e poi, brevemente, dello sviluppo del pensiero di Irigaray.

Per quanto riguarda il primo punto, non credo serva presentare il femminismo come movimento politico: sono ben note le rivendicazioni delle donne, dalla pioniera Mary Wollstonecraft che nel 1792 scrisse *A Vindication of the Rights of Woman*, alle suffragette di tradizione anglofona, fino alle rivendicazioni più recenti, come ad esempio il diritto all'aborto. Mi concentrerò dunque sul femminismo inteso come movimento intellettuale, distinguendo in particolare le tre correnti che si sono succedute nel corso degli anni, e descrivendole tramite il pensiero delle loro principali esponenti, in particolare Beauvoir e Butler per quanto riguarda il pensiero sull'emancipazione e quello sul genere, mentre per il pensiero sulla donna in quanto altro mi rifarò a Muraro e Boella, tenendo sempre il pensiero di Irigaray sullo sfondo.

La prima ondata, detta "primo femminismo", può essere identificata con le richieste di parità di diritti tra uomo e donna. Un esempio di questo movimento intellettuale lo si può trovare nel pensiero di Simone de Beauvoir: con la sua celeberrima frase «Donna non si nasce, lo si diventa»⁷ ella rilevava come la disuguaglianza tra uomo e donna (al suo tempo indubbiamente più marcata che ai giorni nostri) e soprattutto la donna "eterna femminina"⁸ non fossero altro che un costrutto sociale. Non si deve

⁷ De Beauvoir Simone, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2012 p 271.

⁸ Sul tema dell'eterno femminino è esplicativa l'introduzione, nella quale l'autrice, parlando dei sostenitori di questa visione della donna, spiega attraverso i loro occhi in cosa esso consista. «(...) la teoria dell'eterno femminino conte numerosi adepti, che mormorano: «Perfino in Russia, le donne restano donne»; ma altri, bene informati -

però cadere nella tentazione di fare della frase sopra citata un tutt'uno con l'ideologia gender (di cui parlerò in seguito). Sono vicina alla lettura di Pier Davide Guenzi, quando sostiene che «la riflessione proposta ne *Il secondo sesso* non può essere superficialmente ricondotta alla tesi di una identità sessuata a partire dalla cultura e per misconoscimento della natura»⁹; l'analisi dell'autrice, infatti, è più che altro orientata al riconoscimento della

«matrice oppositiva e prevaricativa dell'uno, l'uomo, che, per sviluppare la piena soggettività, costruisce come "altro" la donna, relegandola alla dimensione oggettuale, funzionale all'affermazione di sé. Tale operazione avviene in taluni casi con la complicità della sua stessa *partner*, che non solo può non avere a disposizione quegli elementi necessari a una presa di coscienza sulla propria identità, ma è tentata di rifuggire il cammino della libertà e della affermazione di sé, ritagliandosi piuttosto nella dimensione della passività e della sottomissione»¹⁰

Dunque, l'autrice non mira tanto ad annullare il dato biologico o a renderlo insignificante per quanto riguarda la costruzione di un'identità da parte dell'essere umano, ma a far sì che la donna elabori la propria identità «a partire dalla presa di coscienza su sé, (...) non da una supposta pre-determinazione naturale»¹¹. Il primo femminismo s'iscrive dunque nel panorama di rivendicazioni e lotte politiche del suo tempo, e prospetta uno scenario in cui le donne possano tutte emanciparsi dai ruoli stereotipati imposti loro dalla società attraverso un nuovo tipo di cultura, indirizzato anche

talvolta sono gli stessi - sospirano: «La donna si perde, la donna è perduta». Non è più chiaro se vi siano ancora donne, se ve ne saranno sempre, se bisogna augurarselo o no, che posto occupano nel mondo, che posto dovrebbero occuparvi. (...) Ma innanzitutto: che cos'è una donna?» Ivi, p. 19.

⁹ Guenzi Pier Davide, *Sesso/genere: oltre l'alternativa*, Cittadella, Assisi 2011 p. 16.

¹⁰ Ivi, pp. 16-17.

¹¹ Ivi, p. 17.

alle donne e in cui anche esse possano ricostruire il loro essere soggetti. Ne *Il secondo sesso*, infatti, ritorna spesso il tema dell'impossibilità delle donne di costruirsi un proprio orizzonte di azione: quando libere, non sanno che farsene della loro libertà, e dunque la tramutano in licenza¹². E' questo dunque l'obiettivo polemico del primo femminismo (questa impossibilità di costituirsi come soggetto) piuttosto che la natura intesa come impedimento a diventare il soggetto che più ci piacerebbe, indipendentemente dal sesso biologico assegnato. Come già accennato, anche la natura entra nella polemica di questa linea di pensiero ma per altre ragioni. Beauvoir contesta l'uso della biologia che, attraverso il richiamo alla diversità tra uomo e donna, vuole ingabbiare quest'ultima in una visione stereotipa della sua identità, che la relega in posizione di inferiorità rispetto all'uomo¹³.

Per quanto riguarda il secondo femminismo, esso è quello che, avendo raggiunto grazie alle rivendicazioni precedenti vari diritti basilari (ad es. il voto) e il riconoscimento - almeno in via teorica - dell'uguaglianza tra uomo e donna, può distaccarsi da esse per passare a un secondo livello, quello della teorizzazione della differenza tra uomo e donna. La differenza non è da intendersi come gerarchizzata, ma come dato naturale non connotato in un sistema di "meglio/peggio". Secondo questo pensiero i due generi sono semplicemente diversi, e (come si vedrà nel corso di tutto l'elaborato) questa differenza riguarda sostanzialmente ogni aspetto

¹² Su questi temi, De Beauvoir Simone, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2012, pp.98-129.

¹³ «non vogliamo accettare l'idea che [i dati della biologia] costituiscano per lei [la donna] un rigido destino. Essi non bastano a definire una gerarchia dei sessi; non spiegano perché la donna è l'Altro; non la condannano a mettersi per sempre in una condizione d'inferiorità.» Ivi, p. 57.

della vita: biologia, necessità sociali, linguaggio, psicologia.¹⁴ Il pensare la differenza non è però così uniforme: si va da pensatrici come Luisa Muraro ad altre come Laura Boella. La prima vede un'ottica di complementarità tra uomo e donna come contraria allo spirito del tempo e s'inscrive in un panorama di femministe che praticano (anche se ora non più come una volta) la separazione tra uomini e donne, ad esempio non accettandone la presenza a cortei o "ritiri filosofici"¹⁵. La seconda, invece, si schiera su posizioni decisamente meno "separatiste" con il suo provocatorio invito a «parlare d'altro in contrapposizione al fare corpo delle donne, cioè a una genealogia femminile che si traduce in ricerca di ciò che è (...) comune alle donne (...) e che finisce per unirle in legami di appartenenza (...) contrapposti al mondo patriarcale» in quanto, a suo parere «ciò isola, a volte chiude l'universo femminile», mentre, come donne, non dovremmo isolarci ma provare a costruire «un pensiero (...) sulle questioni del presente storico, politico, scientifico, (...) provando a (...) esprimere lì la nostra differenza».¹⁶ Dunque, si va - per il secondo femminismo - da una differenza che sembra insormontabile e da mantenere tale, a un orizzonte di collaborazione tra i sessi, in cui non sembra esserci il bisogno di ripartire da zero per la costruzione di un mondo completamente scisso da quello figlio del patriarcato, ma è bensì auspicabile che le donne s'inseriscano in esso, dando un nuovo punto di vista nel segno della differenza.

¹⁴ Per quanto riguarda gli ultimi tre punti di questo elenco (che donne e uomini siano biologicamente diversi è un dato empirico), essi verranno trattati ampiamente e con rimandi bibliografici precisi nelle sezioni seguenti dell'elaborato.

¹⁵ Su Muraro si veda il suo intervento in Fanciullacci Riccardo, Zanardo Susy (a cura di), *Donne, uomini: il significare della differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010, in particolare pp. 274 e 290-291.

¹⁶ Ivi, p. 307.

Con il terzo femminismo, invece, si arriva alla teoria gender, o meglio al suo disfacimento: il terzo femminismo vuole liberarsi dei preconcetti sul genere e dei comportamenti tradizionali assegnati a uno o all'altro sesso. Il genere è visto come un costrutto culturale che, in quanto tale, è figlio del suo tempo e della società in cui è stato creato, e dunque non può pretendere di essere esaustivo per ogni individuo.¹⁷ Inoltre, in questa corrente di pensiero si sostiene che per mantenere un'accezione di genere come quella ingenua del pre-femminismo (cioè che mantiene un'unità tra sesso, genere e desiderio) ci si dovrebbe riferire a individui stabilmente eterosessuali e presupporre un nesso causale reciproco tra genere e desiderio e che l'uno rifletta l'altro.¹⁸ Questo disfacimento del genere porterebbe dunque alla fine delle norme riguardanti la vita sessuale e dei generi, arrivando anche a teorizzare un numero di generi maggiore rispetto ai due proposti dai modelli che si rifanno agli organi genitali. L'obiettivo del terzo femminismo è dunque quello di «analizzare la possibilità di sovversione e dislocazione delle nozioni reificate e naturalizzate del genere, alla base dell'egemonia al maschile e del potere eterosessista»¹⁹. Per quanto riguarda la relazione tra sesso biologico e genere, anche Butler mette in chiaro che è una questione difficile, la quale «introduce una scissione nel soggetto femminista»²⁰. L'autrice presenta i vari aspetti di una teoria che vede sesso e genere come completamente separati: oltre alla proliferazione dei generi menzionata sopra, sarebbe anche possibile per qualsiasi individuo assumere uno qualunque di questi molteplici generi, senza nessuna dipendenza dal suo sesso biologico. La

¹⁷ Butler Judith, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma - Bari 2013, pp. 6-7.

¹⁸ Ivi, pp. 34-35.

¹⁹ Ivi, p. 51.

²⁰ Ivi, p. 11.

filosofa rileva come sia difficilmente sostenibile una teoria che arrivi a tali estremi, poiché il sesso, a parer suo, non si può considerare semplicemente come un dato naturale a cui è poi applicata la cultura, ma è in parte anch'esso un costrutto sociale. Ella pone l'accento anche su come nello stesso tempo si debba stare attenti alla deriva opposta, cioè quella di ricadere in un'ottica binaria del genere.²¹ Questo movimento non è dunque riducibile a una semplice demolizione del genere, certo, si sente la «reazione al senso "costrittivo" connesso a ogni dispositivo morale» di cui parla Guenzi, questa reazione, però, non sembra possa essere letta in senso puramente distruttivo, viste le molte sfaccettature del movimento e l'attenzione (perlomeno di Butler) a non cadere in posizioni utopistiche ed estremiste.

Per quanto riguarda Luce Irigaray, il suo pensiero è indubbiamente molto mutato durante il corso degli anni. Del resto, parlando dei suoi testi da me presi in esame, intercorrono trentacinque anni tra il primo e l'ultimo, cioè tra *Speculum. Dell'altro in quanto donna* e *Una nuova cultura dell'energia: al di là di Oriente e Occidente*. Il tono dei suoi scritti cambia a mano a mano, e passa dall'essere una critica del pensiero patriarcale e dei suoi esponenti nella storia del pensiero europeo (obiettivi polemici ricorrenti sono Freud e Hegel, anche se, specialmente in *Speculum* l'autrice fa una critica globale del pensiero

²¹ Per avere un riscontro col pensiero dell'autrice riguardo a questi temi si veda Butler Judith, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma - Bari 2013, pp. 11-13, 55. Sempre per quel che riguarda le diverse opinioni in materia di distinzione tra genere e sesso sono interessanti anche il pensiero di Gayle Rubin, per la quale viene prima il sesso biologico e poi il genere, il quale è strettamente legato al sistema patriarcale e alla norma eterosessuale (Ivi, pp. 108-109) e di Monique Wittig, che invece sostiene che tra sesso e genere non ci sia differenza, anzi, che il bisogno di distinguere uomini e donne sia una necessità puramente politica e che, dunque, la persona lesbica, che sceglie di sottrarsi all'opposizione binaria uomo/donna, non è una donna e non è nemmeno sessuata (Ivi, pp. 159-160).

filosofico occidentale, filosofo per filosofo) all'essere un pensiero propositivo, che delinea le differenze tra i due sessi ma propone anche metodi per convivere al meglio con questa differenza, in ambito sociale e politico (come uno stile abitativo e lavorativo ad hoc per i due generi e una legislazione creata appositamente per includere il genere femminile nella comunità di diritto facendo sì che, finalmente, anche le donne siano soggetti maggiorenni) fino a giungere a un equilibrio pacifico, fondato sulle pratiche della respirazione e dello yoga (ripresi dalla mistica orientale) e sull'applicazione delle sue proposte socio-politiche. Questo sviluppo non toglie che nel pensiero dell'autrice siano riscontrabili dei temi portanti, che ritornano nei suoi vari scritti. Nell'individuare, mi rifarò all'attenta analisi di Susy Zanardo nel suo saggio *Irigaray: la passione della differenza*²² che enuclea tre principali argomenti: l'esclusione del contributo femminile dalla storia del pensiero, la ricerca delle potenzialità femminili ancora inesplorate, la preoccupazione per il rapporto tra i generi in quanto coppia umana. Per quanto riguarda il primo punto, «la squalifica delle donne (...) risulta (...) essere il corrispettivo dell'oppressione materiale condotta sulle donne reali»²³, poiché la donna non può essere altro che il doppio negativo e speculare dell'uomo nell'orizzonte di pensiero occidentale e dunque non trova modo di esprimersi né di costituirsi come soggetto, giacché l'altro è visto sotto ogni aspetto come privazione²⁴. Per uscire da questa condizione, ella deve assumere consapevolmente la figura dell'irrepresentabile, dove, però, deve

²² Fanciullacci Riccardo, Zanardo Susy (a cura di), *Donne, uomini: il significare della differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010, in particolare pp.178-189.

²³ Ivi, p. 179.

²⁴ Fatto rilevato anche da Monique Wittig, che fa notare come nella prima tavola degli opposti, stilata da Aristotele nella *Metafisica*, il femminile stia assieme, tra gli altri, ai termini "sinistra", "scuro" e "cattivo". Wittig Monique, *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1992, pp.49-50.

stare attenta a non ricadere nel maschile (arrivando così a omologarsi all'uomo) o ridursi al silenzio, restando senza possibilità di elaborarsi simbolicamente.²⁵ Dalla consapevolezza che la donna è l'irrapresentabile, si passa all'elaborazione di strategie per far diventare la donna un soggetto a tutti gli effetti: attraverso la scoperta e l'uso delle potenzialità femminili che non avevano trovato modo di esprimersi nell'orizzonte di pensiero patriarcale, le donne diventano «agenti politici ed epistemologici capaci di simbolizzazione autonoma»²⁶. Così facendo, e coinvolgendo le donne nella creazione della differenza femminile come orizzonte di senso, la differenza stessa diventa (da menomazione qual era intesa nel sistema patriarcale) «principio di una simbolizzazione femminile e apertura di uno scarto tra uomini e donne» che è positivo dato che «il riconoscimento del proprio limite carnale (...) e dell'intrascendibilità dell'altro (...) introduce la passione e l'ammirazione tra uomini e donne che crea le condizioni per l'incontro con l'altro sesso»²⁷. Infine il pensiero di Irigaray si occupa della coppia umana, di come sia imprescindibile che uomo e donna si riconoscano nella reciproca alterità per arrivare al riconoscimento di sé e dell'altro e a una convivenza pacifica e feconda. La *conditio sine qua non* sia dell'identità sessuata sia della convivenza è dunque, per la filosofa, la «realizzazione del desiderio tra la donna e l'uomo nel rispetto l'uno dell'altra»²⁸, che, giungendo ad essere coppia umana, non corrono più il pericolo della neutralizzazione, la quale poteva avvenire sia per annullamento delle differenze sia per

²⁵ Fanciullacci Riccardo, Zanardo Susy (a cura di), *Donne, uomini: il significare della differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010, in particolare p. 181.

²⁶ Ivi, p. 183.

²⁷ Ivi, p. 184.

²⁸ Ivi, pp. 186-187.

eccessivo isolamento di un genere dall'altro (cosa che porterebbe a trascurare che il genere umano è sempre due)²⁹.

Nonostante questi nuclei di pensiero siano sempre presenti (o quantomeno presupposti) nelle opere di Irigaray, si può vedere un'evoluzione nei suoi scritti, come ho già detto. Questa evoluzione è stata notata anche da Luisa Muraro, che nel suo intervento sopracitato³⁰ si schiera certamente contro questo cambiamento nel pensiero dell'autrice:

«Luce Irigaray, davanti al fatto che la tradizione filosofica non ci ha consegnato un pensiero della differenza sessuale (...) si è messa a rimediare (...) con una creatività straordinaria (...). Bisogna dire che tutte noi femministe le siamo molto riconoscenti, perché ha dato rilevanza filosofica al femminismo (...). Luce Irigaray, dotata di stoffa filosofica e al tempo stesso vivamente interessata alla vita politica, è poi andata avanti: a un certo momento, che per me è stato difficile accettare, lei ha cominciato a parlare di 'nozze' tra uomo e donna, quasi disegnando una visione complementare e pacifica dei rapporti tra i sessi, all'insegna dell'amore. Io non sono d'accordo (...)»³¹

Come si vede, anche in quest'analisi ci sono i tre stadi delineati all'inizio: interesse polemico per la storia del pensiero occidentale, impegno filosofico e politico e teorizzazione di una convivenza umana. Se questo ha trovato in disaccordo esponenti del pensiero femminista come Muraro, sembra essere stato ben accettato da altre che, come Zanardo, sono entrate in sintonia con l'ultima Irigaray e

²⁹ Ivi, p. 187.

³⁰ Fanciullacci Riccardo, Zanardo Susy (a cura di), *Donne, uomini: il significare della differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 271-297.

³¹ Ivi, pp. 276-277. Muraro spiega in queste pagine anche il perché di questo suo disaccordo: perché (a parer suo) non c'è complementarità tra i sessi, dato che una donna può fare tutto ciò che fa un uomo e viceversa e perché non si può tenere assieme tutta l'umanità solo grazie all'amore tra uomo e donna.

si impegnano in un pensiero che permetta l'incontro e la convivenza - tanto agognati - tra i due generi andando anche oltre alle soluzioni di convivenza proposte dalla filosofa. Zanardo, infatti, rimprovera a Irigaray l'esatto opposto di ciò che le rimprovera Muraro, cioè di porre un'alterità invalicabile, che renderebbe impossibile un incontro vero e proprio tra uomo e donna: «in molti testi di Irigaray compare il progetto di un possibile con-venire, il quale resta, però, perennemente in preparazione (...) l'incontro, potenzialmente realizzabile, rimane privo del suo passaggio all'atto. (...) Irigaray finisce così per rinunciare, suo malgrado, alla realtà della relazione»³². Zanardo inoltre è in disaccordo con la filosofa sul fatto che si debba rinunciare all'intenzionalità per lasciar essere l'altro e che la natura (in particolare l'aria) basti come terzo mediatore tra uomo e donna. Ella sostiene che non è la relazione intenzionale in sé a impedire il rapporto con l'altro, ma il suo cattivo uso, quello oggettivante e che la natura non basti come terzo che unisce uomo e donna perché, seppur sia vero che il mondo è ciò che condividiamo poiché conviviamo in esso, è pur sempre un elemento extra umano, e che dunque non può esser segno di una convergenza tra i due generi.³³ Zanardo dà dunque una sua proposta su come pensare la differenza a partire da un orizzonte irigarayano:

«non sono un essere dimezzato che trova nel pezzo mancante dell'altro una funzionalità complementare. Ma poiché la mia incarnazione differisce dalla tua, poiché sono inserita nell'orizzonte con un corpo di donna, e perché questo corpo (e le sue elaborazioni simboliche) sono una parte e non la totalità dell'esperire possibile, allora il mio desiderio

³² Ivi, p. 205.

³³ Ivi, pp. 204-208.

corre verso di te e non smette di rivolgerti domande alle quali da sola non ho risposta.»³⁴

Si è dunque visto come la teoria della filosofa abbia dato vita a correnti opposte - sempre, chiaramente, appartenenti all'ambito del femminismo della differenza - ciò grazie vastità e all'elasticità del suo pensiero, che nonostante tenga per base le premesse date con *Speculum* trentacinque anni fa, è riuscito a reinventarsi ed evolversi.

³⁴ Ivi, pp. 209-210.

1. *L'ordine patriarcale*

Come accennato nella *Premessa*, in questo primo capitolo mi occuperò dell'analisi del patriarcato data dall'autrice. Nonostante gli obiettivi polemici di Irigaray siano chiaramente numerosi, nell'analisi dei testi della filosofa, si possono rintracciare tre nuclei ricorrenti / trattati approfonditamente, ed è su questi che ho scelto di focalizzare la mia attenzione. Il primo che tratterò è una rilettura della tragedia di Antigone, che fa della protagonista il paradigma della donna che vive cercando di rispettare l'ordine della madre e che le oppone il re Creonte come esemplificativo del dominio maschile. Il secondo è la psicoanalisi freudiana, criticata dall'autrice (e da molte altre pensatrici femministe, in realtà tutte quelle da me analizzate nel corso della stesura di questo elaborato) poiché dà una teorizzazione dello sviluppo della persona che prende come normativo lo sviluppo maschile, considerando, di conseguenza, carente quello femminile. L'ultimo è il patriarcato come ordine sociale vero e proprio, caratterizzato da fenomeni quali la circolazione delle donne come oggetti di scambio e la proibizione dell'incesto.

La celebre tragedia *Antigone*, scritta da Sofocle e risalente al primo secolo avanti Cristo, tratta delle peripezie della protagonista nel suo tentativo di rispettare i riti funebri tradizionali - e con essi la norma della madre. Le vicende sono queste: dopo la morte del fratello di Antigone, Polinice, avvenuta nello scontro con Eteocle (anch'egli fratello dei due) nella contesa per il trono di Tebe, la protagonista viene a sapere che il re Creonte ha disposto di non concedere sepoltura a Polinice. Venuta a conoscenza di ciò, Antigone rende partecipe sua sorella Ismene dell'intenzione di dare comunque

sepoltura al fratello, contravvenendo agli ordini del re, e le chiede aiuto nel compiere questa impresa, aiuto che però non le verrà dato poiché la sorella si lascerà prendere dalla paura. Antigone dunque si trova da sola a dare sepoltura al fratello, incorrendo quindi nell'ira del re ed essendo condannata alla reclusione in una grotta, dove si darà la morte.

Della tragedia, Irigaray dà due chiavi di lettura: una più simbolica e analitica, l'altra più etica.

Per quanto riguarda la prima, ci si può rifare a *Speculum* e a *Essere due*. Nel primo testo, l'autrice analizza la tragedia in quanto scritta sì nell'ordine patriarcale, ma sostenendo che «nel passaggio ormai storicamente concluso dal matriarcato al patriarcato, le cose non erano ancora tanto chiare»³⁵. Irigaray sostiene ciò appellandosi al fatto che, all'epoca della tragedia, i ruoli maschile/femminile non avevano ancora assunto la caratterizzazione presente nel patriarcato. Per cominciare, ciascun fratello e ciascuna sorella - dice la filosofa - ha il proprio doppio, dividendosi in due estremi ("il più maschile" e "il più femminile", quasi caricaturali per l'epoca)³⁶ - Eteocle e Ismene - e due medi - Antigone e Polinice. Ismene è considerata stereotipo della donna, a causa de «la sua debolezza, la sua paura, la sua obbedienza docile, le lacrime, la follia, l'isteria» le quali le faranno guadagnare il «disprezzo condiscendente del re e la conseguente sanzione per cui si vede rinchiusa nel palazzo (...) insieme alle altre donne»³⁷. Per Antigone, invece, la quale non fa parte dello stereotipo ma sembra essere una delle figure di transizione tra l'ordine matriarcale e quello patriarcale, le cose stanno diversamente: «il re stesso teme che lei gli usurpi la sua

³⁵ Irigaray Luce, *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano 2010, p 202.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem.

virilità - "non sono più uomo, lo è diventata lei" - se non pagherà la propria insolenza con la morte»³⁸. Antigone dunque non è la donna docile e sottomessa dipinta dal patriarcato, ma una figura capace di minacciare la mascolinità del sovrano. Nell'interpretazione data in *Speculum*, ella sembra sfidare l'ordine del re, preferendo la reclusione e la morte al rinnegare la legge divina. Quest'atteggiamento di sfida, traspare nel suo vagheggiare gli inferi, dove, a parere di Irigaray, «sente che il suo godere sarebbe meglio riconosciuto»³⁹; qui la filosofa si spinge anche oltre, dicendo apertamente che «li sfida tutti col/nel suo rapporto agli inferi. (...) Se ne vanta perfino, proclamando che per lei morire è più dolce che rinunciare alle sue azioni»⁴⁰.

Antigone, nel suo ruolo di "passaggio" tra l'ordine della madre e quello del padre, incarna anche la singolarità concreta, in opposizione a quell'universalità astratta che è Creonte. La filosofa nota come questa differenza sia resa nel linguaggio dei due personaggi, e in ciò che traspare dalle loro affermazioni:

«Il discorso di Antigone è semplice, ha sempre un contenuto, e il suo stile è poetico (...) non si esprime mai in un modo soltanto astratto, non discute né litiga mai con argomenti estranei a un messaggio presente (...). Antigone antepone l'attenzione per l'altro al ripiegare in un egoismo cieco. Afferma che, senza questa cura, non vale la pena di vivere. Vivere implica per lei rispettare l'amore, le leggi della natura, quelle della città (...). La sua legge (...) non è astratta né vuota, non riguarda soltanto la proprietà dei beni, ma concerne il rispetto (...) delle persone concrete»⁴¹.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ivi, p.203

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Irigaray Luce, *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, pp. 89-90.

Se questo è il discorso di Antigone, ben diverso è quello di Creonte, il quale ha come segni caratteristici:

«un egoismo semplice: immediato o calcolato;
un potere arbitrario fondato su un comando impartito e sull'obbligo di ubbidire: ad esempio il divieto di seppellire Polinice;
l'uso della forza armata per imporre un ordine: una forza armata, il diritto di uccidere;
il passaggio dalla singolarità a un universale astratto, per stabilire un simile potere.
Così Creonte sacrifica coloro che gli sono più prossimi (...) a un dominio astratto o tirannico, un dominio fondato su niente se non i mezzi per legittimare il governo di un solo uomo»⁴²

Dunque, quanto Antigone è in linea con la vocazione femminile alla cura, tanto Creonte va nella direzione opposta, trincerandosi dietro «lo strumento della legge. Disperato, senza dubbio, ma deciso ad avere tutto per sé il potere. (...) Inflexibile nel suo rigore (...) difende contro tutti il suo privilegio d'essere, lui solo, la salvaguardia della parola, della verità, dell'intelligenza, della ragione»⁴³. Di questo dominio, Irigaray individua la vuotezza, infatti, esso è «basato su un ordine formale, arbitrario, privo di contenuto»⁴⁴ e lo assume a paradigma del discorso e del dominio maschile, sostenendo che in questo caso l'essere uomo corrisponda a un mero opporsi alla / assoggettare la donna, che il potere maschile non sia altro che un potere che s'impone senza un'identità concreta, arrivando dunque infine a sostenere che «Creonte manifesta forse che l'esercizio del governo da parte di un solo genere è sempre tirannico» e ancora che i «discorsi degli uomini e delle donne sono tanto differenti che è

⁴² Ivi, p 90.

⁴³ Irigaray Luce, *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano 2010, p 204.

⁴⁴ Irigaray Luce, *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p 90.

difficile immaginare che soltanto uno stesso eletto per i due generi»⁴⁵. Qui la filosofa sembra andare oltre, e dimenticare come lei stessa sosteneva, in *Speculum*, che Antigone «si attira la complicità del popolo, degli schiavi, che però [evidentemente troppo pavid] mormorano a voce bassa, segretamente, la propria rivolta contro l'autorità del padrone»⁴⁶. Sembra dunque che, sebbene sia donna, Antigone riesca a diventare in un qualche modo rappresentante di un popolo composto anche da uomini. In questa diversa lettura, il governo di Creonte sembra dunque *patriarcale e oppressivo* più che *maschile* - e non credo si dovrebbe cadere nella tentazione di usare i due termini in sinonimia.

Come anticipato, Antigone diventa anche un personaggio etico, paradigma di «ciò con cui le donne potrebbero adempiere la loro azione etica»⁴⁷. Irigaray, ne *Il tempo della differenza*, sembra cambiare lievemente la sua visione dell'eroina sofoclea rispetto a quella che emergeva dall'analisi presente in *Speculum*, quando mette in chiaro che ella «non è né anarchica né portata al suicidio»⁴⁸; qui Antigone come paradigma etico diventa colei che semplicemente «oppone un ordine a un altro ordine»⁴⁹, che si erge a paladina delle leggi vitali elementari, i cui comandi sono:

- «1) Bisogna rispettare l'ordine cosmico, in particolare la luce del sole e il luogo terrestre dell'abitazione umana.
- 2) Bisogna rispettare la genealogia materna (...) [il che] implica di prender cura dei corpi viventi generati dalla madre, di seppellirli se sono

⁴⁵ Ivi, p.92.

⁴⁶ Irigaray Luce, *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 203.

⁴⁷ Irigaray Luce, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 86.

⁴⁸ Irigaray Luce, *Il tempo della differenza: diritti e doveri civili per i due sessi per una rivoluzione pacifica*, Editori riuniti, Roma 1989, p 52.

⁴⁹ Ibidem.

morti, di non preferire il primo all'ultimogenito (...) per questioni di eredità.

3) Questi compiti fanno parte dell'ordine civile a quel tempo legato al rispetto degli dei (...).

4) I riti d'inumazione sono necessari affinché l'ordine sia mantenuto nella città, per proteggere il cielo e la terra in cui la polis si è insediata.»⁵⁰.

Antigone è colei che «rispetta l'ordine naturale e sociale rispettando realmente (non metaforicamente) la terra ed il sole, rispettando la genealogia materna in quanto figlia, rispettando la legge orale rispetto a una legge scritta che si instaura e pretende di ignorarla»⁵¹. La sua azione dunque non è di sola opposizione al regime del padre, ma è un'azione etica poiché tesa a proteggere l'ordine della madre, il quale permette di vivere in continuità con la natura e gli elementi in quanto ordine concreto, che sta, quindi, agli antipodi rispetto alla norma astratta e vuota costitutiva del regime patriarcale. La rilevanza etica dell'eroina sofoclea ha anche valenza politica: è simbolo del rilievo che le donne devono riacquistare nella comunità e dei cambiamenti che devono avvenire perché possa davvero essere comunità dei due generi. Ella è simbolo come *memento*, lo dice chiaramente Irigaray nell'*Etica della differenza sessuale*: dobbiamo far sì che il destino di Antigone non si ripeta, perché il rischio della donna è di finire ancora una volta - come lei - imprigionata e muta, senza aria⁵². Per scongiurare ciò, la filosofa sostiene che le donne debbano realizzare un orizzonte d'azione etico, che a parer suo è composto dalle relazioni verticali tra madre e figlia e tra sorelle, entrambe da condursi nel segno della reciprocità e del

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ivi, p. 53.

⁵² Irigaray Luce, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 86.

riconoscimento tra donne⁵³. Il diverso orizzonte etico proposto a partire dalla tragedia sofoclea non riguarda solamente l'ambito del "tra donne", ma anche il piano più strettamente politico. Irigaray è del parere che si dovrebbero cogliere al volo i suggerimenti di Antigone per quel che riguarda l'ordine della città: «la responsabilità politica», infatti, «non può significare una polemica conflittuale fine a se stessa, (...) per soddisfare il proprio desiderio o la propria cupidigia, tutte cose che implicherebbero guerre senza fine (...) il diritto ha un contenuto e (...) bisogna rispettarlo»⁵⁴. Questa disamina le dà modo di proseguire, concludendo che restando immersi nell'ordine patriarcale, l'uomo e la donna rimarrebbero entrambi incivili, «gli uomini (...) per eccesso di diritti e mancanza di doveri, e le donne per mancanza di diritti ed eccesso di doveri»⁵⁵. Nella lettura che Irigaray ne dà, la tragedia *Antigone* è, dunque, sia un esempio dell'immaginario presente nel primo patriarcato, dove i confini stereotipati tra uomo e donna non erano ancora così chiaramente marcati, sia una chiave di lettura delle differenze tra ordine del padre e ordine della madre, sia un punto di partenza per concrete proposte politiche e sociali, al fine di creare una comunità vivibile da entrambi i sessi.

Per quanto riguarda la critica a Freud, l'autrice dedica a essa tutta la prima parte di *Speculum*, da pagina 9 a pagina 126, oltre ad analizzare diffusamente il celebre "gioco del rocchetto" in *Sessi e genealogie*.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Irigaray Luce, *Il tempo della differenza: diritti e doveri civili per i due sessi per una rivoluzione pacifica*, Editori riuniti, Roma 1989, p 53.

⁵⁵ Ivi, p. 60. Irigaray tratta questo tema dell'inciviltà maschile e femminile nelle pagine che vanno da p. 55 a p. 66 di questo volume. I temi trattati qui ricorrono in molti altri testi, e sono quelli che verranno esplicitati dall'autrice sottoforma di concrete proposte politiche, verranno dunque trattati nel quarto capitolo di questo elaborato.

Le critiche presentate nel primo testo riguardano tutta la teoria freudiana sullo sviluppo della bambina, e trovano riscontro nelle obiezioni fatte a Freud da Beauvoir ne *Il secondo sesso* e Gilligan in *Con voce di donna*. L'obiettivo polemico delle tre autrici è che «Freud non si è molto preoccupato del destino della donna» ed «è chiaro che ne ha ricalcato la descrizione su quella del destino maschile, limitandosi a modificarne alcuni tratti»⁵⁶. Sarà dunque questo il filo rosso che terrò presente nell'analisi della prima parte di *Speculum*, anche vista l'impossibilità - per questioni di brevità - di trattare nel dettaglio ogni singola obiezione che l'autrice muove al padre della psicoanalisi.

In questo testo, la filosofa analizza il pensiero di Freud attraverso un'analisi testuale serrata di *La femminilità*, brano contenuto nella sua *Introduzione alla psicoanalisi*. La lettura che l'autore dà dello sviluppo del soggetto femminile è subito messa in dubbio quando Irigaray rileva che si dev'essere insospettiti dal fatto che si debba diventare donne, dunque non lo si sia fin dal principio, e che inoltre il compito di diventare donne normali sia più complesso rispetto a quello necessario a diventare uomini⁵⁷. Diventare donne, in una società patriarcale e secondo un'analisi maschile, è indubbiamente complesso, dato che si parte da un confronto svantaggioso a priori per la donna, chiamata a uniformarsi a una normalità al maschile che la vuole inferiore e *ridicola* per conformazione, come rileva Irigaray: «Quale "organo" maschile potrà esser messo in ridicolo, come la clitoride?»⁵⁸ Il confronto non regge, nonostante sembri essere un peso per l'uomo il non avere la possibilità di generare in sé. L'autrice attribuisce a questa invidia della potenza generatrice

⁵⁶ De Beauvoir Simone, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2012, p. 62.

⁵⁷ Irigaray Luce, *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano 2010, pp. 16-17.

⁵⁸ Ivi, p. 17.

femminile il bisogno maschile di ribadire la propria attività nel rapporto sessuale - relegando dunque la donna nella sfera della passività, consegnandola al ruolo di matrice e nulla più - e il proprio "possesso" sul nascituro tramite l'imposizione del cognome.⁵⁹ Ma passiamo dunque al vero e proprio sviluppo della bambina.

La sua libido è, all'inizio, uniformata a quella maschile. Si legge che nella fase anale e in quella fallica, i due sessi si comportano allo stesso modo, con la stessa quantità di sadismo e lo stesso tipo di onanismo, nonostante la bambina sia «un ometto svantaggiato», cosa che la renderà più pudica, narcisista e invidiosa, poiché mutilata dall'assenza del pene⁶⁰. Inizia già dalle prime battute a distinguersi l'unità di misura della buona riuscita dello sviluppo del soggetto umano: il pene. La sua assenza o la sua presenza fanno sì che uno sviluppo sia compiuto o abbia delle lacune (come la mancanza di un Super-Io vero e proprio, di cui si tratterà più avanti) e che dei determinati comportamenti siano normali o meno. Riguardo alla masturbazione, ad esempio, la lettura freudiana risulta, nell'analisi di Irigaray, fortemente condizionata dall'"utile" maschile, scrive l'autrice:

«la bambina praticherà un onanismo suo proprio, finché l'onanismo non sarà stato proibito al bambino, finché questo non conoscerà l'angoscia di castrazione legata all'attività masturbatoria (...) allora (...) dovrà "formarsi" la femminilità, la vagina diventando lo strumento indispensabile del piacere maschile. (...) Infatti, se non si capisce bene (...) perché nell'onanismo la bambina si occupi solo della clitoride, non si capisce meglio perché questa debba cedere la sua "sensibilità" e quindi la sua "importanza" alla vagina. (...) Si potrebbe dedurre che la bambina non "si" masturba, ma masturba l'equivalente del pene, e così

⁵⁹ Ivi, pp. 13, 18-19.

⁶⁰ Ivi, pp. 21-22.

che la donna non ha accesso ad un piacere femminile, (...) ma che la sua vagina, al momento giusto, prende le funzioni che aveva la mano prima che al maschietto fosse vietata la masturbazione.»⁶¹

Questo spostamento all'erotismo vaginale è descritto come normativo - come condizione fondante di diventare una donna normale - assieme a un altro compito speculare e funzionale a quello dello sviluppo maschile, ossia passare dalla madre come oggetto d'amore, al padre. In una psicoanalisi tutta al maschile, i compiti più difficili restano dunque davvero alla donna. Sembra però che ella li debba fare, più che per diventare donna, per conformarsi a una lettura del suo sviluppo speculare a quella dello sviluppo maschile.

Ritornando al ruolo del pene come valore cui uniformarsi per un "buon sviluppo", ciò si può riscontrare anche nel gioco delle bambole. Com'è noto, secondo la teoria freudiana la bambina ha invidia del pene, si vede mutilata rispetto al maschio e ciò causa in lei un "guasto" dell'Io, una ferita irreparabile che spiana la via per la melanconia (questi fenomeni sono quelli che, se non superati, potranno portare la donna adulta all'isteria).⁶² La bambina, dunque, vorrebbe avere anch'ella l'organo genitale maschile. «La situazione femminile è però affermata solo quando il desiderio del pene viene *sostituito* da quello del bambino»⁶³. La donna, in perfetta coerenza con un sistema patriarcale, è riportata alla maternità: ella desidera il figlio. Non solo, è riportata anche alla fase anale, giacché il «regalo-

⁶¹ Ivi, p. 25. In realtà nella pagina precedente Irigaray spiega, tra le righe, perché la masturbazione femminile si concentra, nella lettura di Freud, sulla clitoride: perché, essendo nella fase fallica, ella deve rivolgersi a ciò che di più simile c'è in lei al genitale maschile. E ancora, andando a ritroso alla pagina ancora precedente (p. 23), la fase non può essere altro che fallica giacché il piacere maschile è preso a paradigma di ogni possibile godimento.

⁶² Ivi, pp. 63-67.

⁶³ Ivi, p. 68.

bambino» è classificabile come oggetto anale da cui la madre si deve distaccare - ma senza piacere, specifica subito Irigaray, dato che alla donna sono precluse le pulsioni anali, poiché sadiche.⁶⁴ Ma veniamo al gioco delle bambole, anch'esso posto in relazione ai genitali maschili. In questa chiave di lettura, si possono distinguere due giochi: l'uno "buono" e l'altro "cattivo".

«Con la ripetizione e ri-presentazione mimate del rapporto con l'origine e la riproduzione, la funzione materna entrerebbe in una dimensione ludica. Ma rappresentarsi "come" madre, il gioco della maternità e del maternage, per Freud non è espressione della femminilità. (...) E nemmeno il fatto di rappresentare se stessa "come" bambola, di giocare con una propria immagine. *Alla bambina non sono consentiti la finzione, il gioco mimetico, quando è in giuoco lei stessa o il suo rapporto con la (ri)produzione.* (...) Al contrario, il gioco delle bambole in cui si esprime il desiderio del bambino-pene (...) questo è un gioco detto "buono", confacente all'evoluzione "normale" della femminilità. Giocare con le bambole è dunque propizio o inadatto al diventare donna (...) a seconda di ciò che viene mimato. Se il gioco è *comandato* dal rapporto con il pene (...) allora abbiamo a che fare con un'espressione della femminilità. Ma se il bambino-bambola mima, ludicamente, la bambina stessa che gioca, (...) allora [la bambina] si sta comportando da maschietto.»⁶⁵

Come si vede, ancora una volta è il paradigma fallico a decidere della conformità o meno del comportamento femminile.

Ma il valore attribuito al fallo non si limita a ciò. Oltre a erigerlo parametro per giudicare cosa è buono/normale nello sviluppo femminile e cosa no, esso è anche il metro di valutazione di cosa ha o non ha valore. Ciò si vede chiaramente nell'analisi che la filosofa fa del pensiero freudiano riguardo all'invidia del pene e le sue

⁶⁴ Ivi, p. 70.

⁶⁵ Ivi, p. 72.

conseguenze. Si è già detto che la bambina deve passare dall'originario amore per la madre, all'amore per il padre, ma si è omessa la "chiave di volta" che porta da una posizione all'altra. La bambina vorrebbe avere un pene, non si rassegna al suo «non avere niente da dare a vedere»⁶⁶, «a volte per lungo tempo "mantiene il desiderio" di avere l'organo maschile»⁶⁷. Quando scopre la propria castrazione, secondo la teoria freudiana, la scopre come il maschio, cioè confrontando i propri genitali con quelli dell'altro sesso - ancora si vede come lo sviluppo della donna qui descritto non è altro che una copia di quello maschile.⁶⁸ E' proprio scoprendo di essere "castrata", e la madre con lei, che la bambina passa all'amore per il padre. «Il suo amore», infatti, «era diretto a una madre *fallica*; con la scoperta che la madre è evirata, diventa possibile abbandonarla come oggetto d'amore (...). Ciò significa pertanto che, con la scoperta della mancanza del pene, la donna *perde di valore* agli occhi della bambina, COSÌ COME del bambino e forse più tardi dell'uomo»⁶⁹. La madre non è più oggetto del desiderio perché non ha più valore, e non ha più valore perché originariamente evirata. Con lei perdono di valore tutte le donne agli occhi della bambina, compresa lei stessa: non le resta dunque che rivolgersi al padre tentando di sedurlo, abbandonando l'economia libidica infantile costruita fino a quel momento⁷⁰ e rifugiandosi nel complesso edipico⁷¹. Ma la svalutazione della donna da parte della psicoanalisi non finisce qui; lo sviluppo femminile resta segnato dalla castrazione e dalle sue ripercussioni sullo sviluppo della bambina:

⁶⁶ Ivi, p. 43.

⁶⁷ Ivi, p. 50.

⁶⁸ Ivi, p. 44.

⁶⁹ Ivi, pp. 57-58.

⁷⁰ Ivi, p. 53.

⁷¹ Ivi, p. 77.

un'altra lacuna, infatti, è l'assenza del Super-Io. Quest'ultimo si forma attraverso la rimozione del complesso di Edipo: è grazie a questa che il Super-Io può dare all'Io non solo norme positive ma anche divieti. Un ulteriore problema si pone poiché il Super-Io è l'interiorizzazione della norma del padre, e la bambina non s'identifica con esso, bensì con la madre, che ormai è inevitabilmente evirata, e dunque non rende possibile neanche una forte costruzione dell'Io, dato che questa costruzione si basava su una madre supposta fallica.⁷² Il Super-Io delle donne sarà allora «una sottomissione o rivolta infantili nei confronti del padre o dei suoi sostituti, che assolvono per esse la funzione dell'Io ideale mai realmente "interiorizzabile" nella psiche. Questa (...) è la soluzione corrispondente alla secolare economia del Super-Io della donna "normale". Le donne non fanno la legge, neanche per se stesse»⁷³. Questa lettura polemica trova concorde Gilligan, la quale rimprovera a Freud di attribuire alla donna un Super-Io menomato, che sarebbe stato - secondo la lettura psicoanalitica classica - all'origine dell'incapacità del gentil sesso di elaborare giudizi etici sviluppati al pari di quelli maschili.⁷⁴ Questa teoria, indubbiamente inserita sullo sfondo del patriarcato, ci rimanda un'immagine della donna falsata, non tenendo conto delle differenze tra soggetto maschile e femminile e prendendo queste ultime come mancanze, anziché come diversità, nella pretesa di uniformare la donna a un paradigma che - non si sa chi lo abbia deciso - è stato per lungo tempo l'orizzonte di lettura dello sviluppo umano.

⁷² Su questo tema e sul Super-Io maschile, ivi, pp. 79-82

⁷³ Ivi, p. 83

⁷⁴ Gilligan Carol, *Con voce di donna: etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 15. All'elaborazione dei giudizi etici da parte dell'uomo e della donna e alle differenze riscontrate tra il pensiero dei due generi è dedicata la maggior parte del testo citato, in particolare, sullo sviluppo morale il cap.1.

Come anticipato, nel testo *Sessi e genealogie*, Irigaray si occupa del celebre «gioco del *fort-da*»⁷⁵; se ne occupa in due capitoli: prima ne *Il credo medesimo*, dove prende spunto dal commento che del gioco fa Jacques Derrida, per analizzarlo in chiave simbolico spirituale, poi in *Il gesto in psicanalisi*, dove invece né dà una lettura più conforme alla critica a Freud presente in *Speculum*. Della prima analisi darò solo qualche accenno, giacché si discosta ampiamente dal tema di questa sezione, che è la psicoanalisi freudiana come obiettivo polemico.

Nel riprendere la descrizione che Derrida fa del gioco del rocchetto⁷⁶, l'autrice si sofferma lungamente sul rapporto madre/figlio che dovrebbe essere esemplificato in esso, non fermandosi semplicemente all'interpretazione che vuole il gioco come un mezzo che il bambino utilizza per padroneggiare l'allontanarsi della madre da lui, ma spingendosi a ipotizzare che questo sia un modo che il bambino ha di "tornare in lei", che il cordino non sia altro che il cordone ombelicale e che il velo oltre cui Ernst lancia il giocattolo sia riconducibile alla placenta.⁷⁷ Scongiurata questa ipotesi, che è solo ciò che il bambino crede⁷⁸, l'autrice continua a indagare il possibile rapporto tra madre e figlio, tra velamenti e disvelamenti i quali però sembrano non portare mai a un incontro faccia a faccia, se non in un dialogo muto trasfigurato simbolicamente in figure di angeli, che si incontrano sull'arca dell'alleanza, in un incontro che sembra però non essere ancora tale,

⁷⁵ Irigaray Luce, *Sessi e genealogie*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007, p. 38.

⁷⁶ Il celebre gioco del rocchetto consiste nel lanciare il piccolo giocattolo lontano (in questo caso, oltre la cortina del letto) per poi ricondurlo a sé tirandolo grazie al filo attaccato a esso. Questo gioco viene accompagnato dal piccolo Ernst dalle parole "fort" e "da" (o meglio, da "o-o-o" e "da"), che in tedesco significano rispettivamente "distante" e "vicino".

⁷⁷ Ivi, pp. 41-44.

⁷⁸ Ivi, p. 44.

impedito com'è dall'impossibilità di trovare una dimensione in cui stare in presenza.⁷⁹ Questo non incontro fa sì che la madre resti esclusa dal linguaggio e accantonata dal figlio, che, pur mantenendo un legame con lei, prende posto nella società del padre, esercitando, di fatto, una separazione da lei.⁸⁰ Sembra essere quel terzo che è la natura, poi, a poter indicare la strada verso un contatto tra i due (attraverso la contemplazione e la poesia), e verso una nuova apertura al divino.⁸¹

Il capitolo *Il gesto in psicanalisi* comincia su toni ben diversi, prendendo di petto la questione della neutralità della psicoanalisi e del suo soggetto. Le prime critiche sono rivolte alla situazione di analisi in sé, e nello specifico alle posizioni assunte da analista e paziente. Irigaray sostiene, e credo a ragione, che stare supini su un lettino sia fundamentalmente diverso per un uomo o una donna, e che la situazione vari anche in dipendenza dal fatto che l'analista sia o no dello stesso sesso del paziente. Questo perché «sdraiarsi non ha la medesima connotazione sessuale per un uomo e per una donna. E' relativamente frequente che un uomo (...) in situazione erotica (...) faccia sdraiare [la donna]»⁸². Essendo i pazienti sessuati, dunque, la filosofa critica la pretesa neutralità della psicoanalisi. Nella sua critica, la filosofa si spinge oltre, attribuendo alla posizione supina, unita all'abitudine sociale dell'uomo di far sdraiare la donna «un certo numero di stupri di analisti su analizzate»⁸³ e sostenendo che «obbligare una donna a parlare, se per di più si trova in posizione distesa, (...) può costituire uno stupro analitico»⁸⁴.

⁷⁹ Ivi, pp. 54-57.

⁸⁰ Ivi, pp. 57-58.

⁸¹ Ivi, pp. 58-65.

⁸² Ivi, p. 109.

⁸³ Ivi, p. 110.

⁸⁴ Ivi, p. 119.

Mi sembra che, in questi due punti, la nozione da tenere a mente per non cadere in fraintendimenti sia una sola: *consenso*. Una pratica erotica che, in condizioni normali, è esercitata con il *consenso* di entrambe le parti, non dovrebbe essere uniformata a / usata per spiegare un crimine, pena il rendere un atto di per sé innocuo (ripeto, preso in situazione normale) negativo, e dare una giustificazione "sociologica" all'autore del reato. Per quanto riguarda lo "stupro analitico", suppongo che chi va in analisi di sua spontanea volontà, chi ha dato il suo *consenso* nel sottoporsi a ciò, abbia voce in capitolo riguardo al ritmo delle sedute e soprattutto dia un contributo, se non entusiastico, quantomeno partecipe, e in ogni caso possa scegliere di interrompere la terapia in qualunque momento. Nel caso di sedute obbligate, il problema della loro liceità si pone per entrambi i generi, poiché un soggetto maggiorenne e in possesso delle sue facoltà mentali dovrebbe avere il diritto di rifiutare cure che non ritenga opportune. Nel caso in cui, per motivi legali o altri (essendo ad esempio un minore sottoposto a tutela), il paziente non potesse sottrarsi al trattamento, la situazione *di per sé* è di costrizione, e dunque può essere percepita dal paziente come violenza indipendentemente dal suo sesso.

Ma passiamo ora al gioco del rocchetto. In questo capitolo, anch'esso è discusso dal punto di vista della differenza sessuale: la polemica scaturisce riguardo alla sua pretesa neutralità. Irigaray esordisce domandando: «il bambino è neutro?»⁸⁵. Per rispondere a questo quesito, la filosofa si rivolge all'«ordine simbolico secondo Freud» e descrive dunque il gioco del piccolo Ernst, riportando anche le conclusioni del padre della psicanalisi, cioè che «questo è il gesto di Ernst, di un maschietto, in assenza di sua madre e per

⁸⁵ Ivi, p. 110.

padroneggiare la sua assenza»⁸⁶. "Un maschietto" è d'importanza capitale per l'autrice: quando le fu obiettato che «Ernst avrebbe potuto essere una bambina» essa rispose che «era un bambino»⁸⁷. La sua analisi chiaramente non si ferma qui, ella ipotizza che Ernst «non può essere una bambina» e ciò perché una bambina

«non fa gli stessi gesti in assenza di sua madre. Non gioca con un filo e un rocchetto come simbolo di sua madre, perché sua madre è del suo stesso sesso e non può avere uno statuto oggettivo di rocchetto. La madre ha la sua stessa identità soggettiva.

Che reazioni avrà la bambina? 1) Si abbatte nello sconforto se la madre le manca, è perduta, non può e non vuole più vivere, non parla né mangia, anoressica di tutto. 2) Gioca con la bambola, riportando su un quasi-soggetto gli affetti materni, il che le permette di organizzare una specie di spazio simbolico; questo gioco non è semplicemente imposto alle bambine, esso significa una differenza di statuto soggettivo nella separazione dalla madre; per esse, la madre è un soggetto difficilmente riducibile a oggetto (...). 3) Essa balla costituendosi uno spazio vitale soggettivo aperto al mondo materno cosmico, agli dei, all'altro presente. (...) Parla? Se parla, lo fa (...) su una modalità ludica, senza privilegiare le opposizioni di sillabe e di fonemi. Potrebbe essere qualcosa di bisillabico, o di litanico e cantilenante (...). Questo linguaggio corrisponde a un ritmo ma anche ad una melodia. (...) Il rapporto con il medesimo fra donne e nei confronti della madre, non si padroneggia con il *fort-da*. La madre, la figlia l'ha (...) nel mistero della sua relazione con (...) la sua identità sessuale. D'altra parte, il movimento sessuale fondamentale al femminile, è legato più alla girazione che al gesto di lanciare e riavvicinare (...). La bambina tenta di riprodurre intorno a sé o in sé un movimento circolare energetico che la protegga dalla derelizione (...) dalla perdita di sé.»⁸⁸

⁸⁶ Ivi, p. 112.

⁸⁷ Ivi, p. 113.

⁸⁸ Ivi, p. 114.

Quest'analisi risulta, almeno a parer mio, univoca almeno quanto quella freudiana. Partendo dal principio, ci si chiede il perché di tanta facilità nell'accettare l'interpretazione freudiana del gioco del rocchetto, quando è esperienza comune che una delle fasi dello sviluppo del bambino è l'esplorazione dello spazio circostante anche tramite il lancio degli oggetti (certo, non tutti hanno rocchetti a disposizione, dunque non sempre avviene il "da"). Ma sia pure, restiamo all'interno della spiegazione data da Freud. Perché allora, Irigaray, tanto attenta alle privazioni cui sono costantemente sottoposte le donne, si premura di specificare che il gioco delle bambole non è imposto alle bambine, dimenticando però che esso era realisticamente vietato a un bambino degli anni '20? Perché è vero che «è importante essere fedeli al testo»⁸⁹ e dunque non dimenticare che Ernst è un bambino, ma nemmeno sembra lecito sorvolare il contesto. Certo, se non si tiene conto che per molti secoli (e, in molti ambienti, se non nella maggior parte, anche oggi) giocare con figure antropomorfe che non fossero soldatini è stato precluso ai "maschietti", sembra che Ernst sia già un piccolo patriarca, che non ha nessun problema a ricondurre su madre - e dunque, si presume, la donna in generale - a mero oggetto. Il punto è che, visto il contesto storico - lo ribadisco, la Germania degli anni '20 - verosimilmente Ernst non aveva *nulla di meglio* con cui simbolizzare il distacco da sua madre. Inoltre, se prendiamo in considerazione l'età di Ernst, cioè un anno e mezzo, sembra che l'autrice si riferisca a delle bambine molto precoci, per quanto riguarda il giocare con le bambole compiutamente, o il ballare, o il descrivere cerchi girando su se stesse, considerando che a un anno e mezzo non è da dare per scontato nemmeno che tutti i bambini sappiano camminare bene. Ma del resto, continuando il suo

⁸⁹ Ivi, p. 113.

discorso riguardo al girare su se stesse, la filosofa lo dice da sé che si sta riferendo a soggetti ben più grandi di Ernst, quando afferma che le si può veder girare in tondo «nei cortili dove fanno la ricreazione»⁹⁰. Non contesto dunque all'autrice la sua lettura psicoanalitica della reazione femminile all'assenza della madre, né metto in dubbio che la differenza tra la preferenza accordata al lancio, per i maschi, e quella accordata al girare, per le femmine, sia radicata nella differenza sessuale. Mi limito a rilevare come, immersa nella sua critica di una psicoanalisi neutrale, ella tenda non prendere in considerazione spiegazioni legate al contesto storico e faccia un paragone un po' azzardato tra «il piccolo Ernst»⁹¹ di solo un anno e mezzo e delle bambine che già fanno la ricreazione, dunque, a un altro stadio di sviluppo.

Il patriarcato nel suo ruolo di ordine sociale dominante è, ovviamente, un tema molto trattato nella letteratura che si occupa di questioni di genere: sembra che ogni autrice - poco o molto - ne parli. E' interessante vedere come l'approccio alla questione sia in parte cambiato attraverso gli anni e le varie fasi del femminismo. Beauvoir considera l'ordine patriarcale un tema attuale, lo tratta in modo estremamente concreto, riportando esempi dell'oppressione subita dalle donne e usandoli come punti di partenza per la propria teoria. Irigaray invece sembra leggere il fenomeno in chiave mitico-simbolica e sebbene rilevi come esso sia ancora presente nell'ambiente odierno, mette in chiaro che la sua fine è ormai necessaria e questa necessità è evidente, quantomeno per le donne. Con il terzo femminismo anche il patriarcato è visto con "gli occhiali" del superamento del genere, ad esempio sostenendo che il

⁹⁰Ivi, p. 115.

⁹¹Ivi, p. 114.

divieto originario non sia quello dell'incesto bensì quello dell'omosessualità. Si proverà dunque a far dialogare, dove possibile, le idee sul patriarcato di Beauvoir e di Butler/Wittig con il pensiero irigarayano, e, in generale, la visione femminista del problema con altre letture più prettamente sociologiche.

Irigaray tratta del patriarcato come ordine opposto alle genealogie materne. Quest'ultimo è un tema molto caro all'autrice, e di cui tratta in vari luoghi, uno su tutti *Sessi e genealogie*. Ciò su cui si fonda la supremazia della genealogia maschile è, a quanto pare, la separazione della figlia dalla madre e dalla genealogia materna, e la sua estraneazione nel regime patriarcale, che la obbliga al culto della stirpe del marito, del marito stesso in quanto figlio maschio e della prole con lui concepita.⁹² Nonostante «le liberazioni sessuali delle epoche recenti» la donna ha ancora «l'obbligo (...) di procreare nella genealogia del marito», il che identifica «un inizio di *non rispetto della natura* (...) [la quale] abbandona il suo carattere religioso»⁹³. In quest'ordine sociale, in cui la donna è destinata a restare nella genealogia del marito solo come «sostanza»⁹⁴ e l'uomo è scisso tra l'unità familiare e la società⁹⁵, i cittadini sono sempre più separati dalle loro radici corporee. Questo fa sì che si allontanino dall'origine e dunque estromettano la donna dalla civiltà in misura sempre maggiore, fino a considerare se stessi come unici soggetti di diritto, e le donne come proprietà di cui disporre.⁹⁶ La società dei padri non sopporta il legame con / il desiderio verso la madre, così i suddetti padri, «padri di famiglia, padri della nazione, padri religiosi, padri professori, padri amanti, ecc (...) intervengono sempre per

⁹² Irigaray Luce, *Sessi e genealogie*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007, p. 12.

⁹³ Ivi, p. 13.

⁹⁴ Ivi, p. 151.

⁹⁵ Ivi, p. 156.

⁹⁶ Ivi, p. 157.

censurare, rimuovere il desiderio della madre»⁹⁷. Se questi esponenti del patriarcato, per come sono presentati, sembrano certamente "in carne e ossa", il paradigma di questa tirannia si trova nella greicità, che è eletta a schema del nostro immaginario⁹⁸. L'autrice si rifà questa volta all'*Oresteia* e all'uccisione di Clitennestra. Le vicende a cui ella dà rilievo, in breve, sono queste:

«[Agamennone] per la riuscita della sua spedizione militare (...) ha fatto immolare Ifigenia, figlia (...) avuta con Clitennestra. Quando ritorna, è insieme ad un'altra donna (...). Clitennestra, per parte sua, si è presa un amante. *Ma* [corsivo mio] credeva il marito morto (...). Allora uccide Agamennone (...). Lo uccide per gelosia, forse per paura, e perché è rimasta insoddisfatta e frustrata (...). Lo uccide *anche* [corsivo mio] perché egli ha sacrificato la figlia a conflitti tra uomini. (...) Ma l'ordine nuovo vuole che lei [Clitennestra], a sua volta, sia uccisa da suo figlio, ispirato dall'oracolo di Apollo, figlio prediletto di Zeus. (...) Oreste uccide la madre (...) e ne diventa pazzo, come pure la sorella Elettra. Elettra (...) resterà pazza. Il figlio (...) dev'essere salvato dalla follia per instaurare l'ordine patriarcale. Il bell'Apollo (...) lo aiuta ad uscire dalla follia.»⁹⁹

L'autrice costata subito l'attualità del mito, e lo collega a figure femminili anch'esse attuali (a parere di Irigaray): «de Atena di turno»¹⁰⁰. Esse sono quelle donne che servono il patriarcato come stereotipi della femminilità, avvenenti e al fianco del padre nel «[seppellire] le donne in lotta sotto il loro santuario»¹⁰¹. Le "Atena" sembrano le donne di cui l'autrice parla diverse pagine più avanti, coloro che «fanno parecchi sforzi per ricadere sotto l'influenza del

⁹⁷ Ivi, p. 21.

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ Ivi, pp. 21-22.

¹⁰⁰ Ivi, p. 22.

¹⁰¹ Ibidem.

monopolio dei valori fallocratici e patriarcali»¹⁰². Esse non potendo usufruire di valori al femminile (poiché non ancora chiaramente determinati e accettati) si rifanno a «paradigmi maschili» secondo i quali l'identità femminile è «ricondata a parametri empirici» quali «"Sei vergine?", "Sei sposata?", "Chi è tuo marito?", "Hai figli?"»¹⁰³. Il sociologo francese Pierre Bourdieu è concorde con Irigaray nell'attribuire questo fenomeno a una mancanza di valori al femminile. "Le Atena di turno", aiutano involontariamente il dominio maschile, ciò a causa dell'onnipervasività dell'ordine patriarcale, il quale risulta essere l'unico orizzonte di pensiero entro cui ragionare.¹⁰⁴

Tornando al mito, il matricidio compiuto da Oreste, dunque, resta impunito nell'ordine del padre. Del resto la donna è estromessa dal patriarcato, alienata in una genealogia che non è la sua e che la separa dalla sua, uniformata con una «matrice, [la quale] non [è] pensata come luogo della prima dimora» ma «fantasmata (...) come bocca divorante, (...) come minaccia fallica»¹⁰⁵; di conseguenza, la donna è uniformata anche con «la fobia, (...) l'ansia di castrazione»¹⁰⁶.

La paura che l'uomo prova verso la donna e il conseguente dominio su di lei - a discapito della genealogia materna - possono essere ricondotti al discorso fatto da Beauvoir in alcune pagine della sezione *Storia*. La donna, in qualità di «Terra, Madre, Divinità, (...) non era per l'uomo una simile; il suo potere si affermava *al di là* del regno umano»¹⁰⁷. In virtù di quest'appartenenza a cose di un altro

¹⁰² Ivi, p. 85.

¹⁰³ Ivi, pp. 85-86.

¹⁰⁴ Bourdieu Pierre, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 42-45.

¹⁰⁵ Irigaray Luce, *Sessi e genealogie*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007, p. 27.

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ De Beauvoir Simone, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2012, p. 89.

mondo, il regno della terra è rimasto all'uomo, «il potere politico ha sempre appartenuto agli uomini»¹⁰⁸. Avendo il potere politico e imparando sempre più a imporre il proprio volere, «l'uomo (...) s'impadronisce delle funzioni che schiudono la società alla natura e all'insieme della collettività umana (...) [e anche se] non ha ancora i mezzi pratici per dominare la Donna-Terra (...) vuole già liberarsene»¹⁰⁹. Questa tendenza ad allontanarsi dalla genealogia femminile è individuata da Beauvoir nella diffusione del matrimonio esogamico. Lo scacco alla donna è completo quando si passa dall'uomo-agricoltore all'*homo faber*, che piega la natura e lavora a ritmi che per la donna sono insostenibili. «Così, dal giorno in cui l'agricoltura smette di essere magia e diventa lavoro creatore, l'uomo si scopre in quanto forza generatrice; rivendica i figli insieme alle messi»¹¹⁰. Questa presa di potere porta anche al timore della donna in quanto matrice di cui parlava Irigaray: «organizzando la tirannia sulla donna i legislatori hanno paura di lei. Delle virtù ambivalenti di cui era ornata, si conserva solo l'aspetto nefasto: da sacra diviene impura»¹¹¹. Beauvoir è convinta che stia qui la chiave di volta verso il dominio maschile. E' anche convinta che «se il lavoro produttivo fosse rimasto all'altezza delle sue forze, la donna avrebbe realizzato *insieme* all'uomo la conquista della natura»¹¹². Ella ci rimanda un'immagine della donna diversa da quella vista nell'analisi del mito greco svolta da Irigaray: una donna non più strappata alla madre, ma che da madre e collegamento con le forze della natura, diventa serva poiché perde il suo posto a causa della perdita dell'orizzonte simbolico in cui era inserita. Ciò accade non

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ Ivi, p. 92.

¹¹⁰ Ivi, p. 95.

¹¹¹ Ivi, p. 96.

¹¹² Ivi, p. 94.

per una cieca volontà di dominio e di distruzione da parte dell'uomo, bensì perché egli diventa conscio di poter essere anche lui creatore, dunque non vuole più sottostare all'ordine materno.

Per quanto riguarda le origini del patriarcato, è interessante anche l'interpretazione dell'antropologo Claude Meillassoux, che dedica alla formazione della società come la conosciamo gran parte della sua opera *Donne, granai e capitali*. Nel suo testo, egli lega la patrilinearità e la sottomissione della donna all'uomo a motivi di ordine economico. Per quanto riguarda la genealogia paterna, essa è privilegiata nelle società cerealicole, impostate dunque sulla staticità abitativa. Limitandosi alla mobilità maschile interna, nella comunità domestica il numero delle donne in breve scarseggia¹¹³, dunque gli uomini sono costretti a un'alternativa: o diventare guerrieri e rapire le donne di altre comunità, soluzione rischiosa giacché comporterebbe un perpetuo stato di guerra con le popolazioni circostanti, minacciando la produzione; o instaurare un passaggio di donne pacifico da una comunità all'altra. Oltre a spiegare l'origine della ginecomobilità, ciò dà anche motivazione della situazione d'inferiorità del genere femminile: lo scarseggiare di donne, indispensabili alla riproduzione del gruppo sociale, unita a fenomeni quali il ratto, rendono necessaria la tutela degli uomini (non desiderabili) sulle di esse¹¹⁴. La circolazione pacifica delle donne, è regolata all'inizio con un sistema dotale, costituito da oggetti

¹¹³ «(...)questa modalità di circolazione degli uomini (...) limita le capacità di riproduzione sociale esclusivamente alla fecondità delle donne puberi presenti nate in ciascuno dei gruppi familiari. Se il loro numero o la loro fecondità è inferiore a un certo livello, le possibilità di riproduzione sono minacciate. Per quanto poco la fecondità differenziale comporti un deficit di nascite femminili (circostanza frequente all'interno di piccole unità sottraentisi alle leggi statistiche dei grandi numeri), il gruppo familiare, per potersi perpetuare, deve far penetrare donne al suo interno.» Meillassoux Claude, *Donne granai e capitali: uno studio antropologico dell'imperialismo contemporaneo*, Zanichelli, Bologna 1978, p. 37.

¹¹⁴ Ivi, pp. 34-41.

simbolici aventi la funzione di memorizzare gli scambi avvenuti, ma degenera, secondo l'autore, quando le doti diventano la base di un sistema di credito/debito che permette di arricchirsi di donne senza cederne (dato che il possesso della dote diventa garanzia del fatto di poterne acquisire una). Da questo punto, le doti prendono valore e sono desiderate per sé, cosa che trasforma lo scambio di donne in un "affitto".¹¹⁵

Queste molteplici letture, a diversi livelli (dal mitico all'antropologico) oltre a dare diverse sfaccettature della stessa questione, mostrano come il fenomeno del patriarcato sia multiforme e complesso, e possono essere viste come un monito ad affrontare il tema con cautela, per non cadere in interpretazioni semplicistiche.

Le origini mitiche descritte da Irigaray, ben si accordano, inoltre, con fenomeni di violenza reali. Nella lettura che ella dà, infatti, è la società patriarcale che sta alla base della bellicosità del mondo in cui viviamo, della continua corsa alla conquista e all'asservimento di altre entità, dello sfruttamento della natura - tutto ciò in contrasto con la genealogia materna, chiaramente.¹¹⁶ La violenza scaturisce anche nei rapporti con la donna, la quale, in quanto subalterna dell'uomo, non solo è sottoposta al suo potere decisionale e al suo lignaggio, ma anche a vere e proprie vessazioni. Ne *Il tempo della differenza*,¹¹⁷ la filosofa teorizza (cosa che ritornerà in molti altri luoghi e sarà discussa più ampiamente nel quarto capitolo di questo elaborato) che la donna sia tenuta in uno stato di minore età legale e che sia oggetto tutt'oggi, in quanto figlia, di possesso da parte del padre - o dei suoi sostituti. Questi, eserciterebbero il dominio su di

¹¹⁵ Ivi, pp. 74-89.

¹¹⁶ Irigaray Luce, *Sessi e genealogie*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007, pp. 5-6.

¹¹⁷ Per i temi trattati qui di seguito, si veda Irigaray Luce, *Il tempo della differenza: diritti e doveri civili per i due sessi per una rivoluzione pacifica*, Editori riuniti, Roma 1989, pp. 55-56.

lei in risposta alla proibizione dell'incesto, proibizione necessaria poiché «sarebbe lo scambio delle vergini fra gli uomini a definire e a mantenere l'esistenza della nostra cultura»¹¹⁸. L'autrice non resta sul piano teorico, passa a costatare come l'uomo non si limiti all'esercizio di quel surrogato dell'incesto che è il dominio, ma pratici l'incesto vero e proprio «molto più di quanto si sappia»¹¹⁹. Riferimenti di questo genere sono spesso presenti ne *Il secondo sesso* di Beauvoir, che va dal riportare racconti di abusi al dare l'immagine di una società in cui la donna non è libera di vivere serenamente la propria sessualità, a causa degli occhi indiscreti che continuamente si posano su di lei e della contemporanea imposizione di restare "pura".¹²⁰ Beauvoir descrive una società che non può altro che lasciare sconcertati a più di sessant'anni di distanza dalla prima edizione della sua opera. Bastano anche solo le testimonianze riportate nei capitoli *L'iniziazione sessuale*¹²¹ e *La donna spostata*¹²² per dare esempio di come il dominio maschile si sia sviluppato non solo in direzione socio economica, ma anche come dominio di un padre-perverso che tutela e viola allo stesso tempo l'integrità della donna. Due testimonianze che la filosofa trae da *La femme frigide* di Stekel sono particolarmente impressionanti e danno anche la dimensione dell'importanza che la verginità assume nell'ordine del padre.

«Una signora di trentasei anni soffre da 14 anni di dolori lombari (...) La prima volta che ha provato questo dolore (...) è stata la notte di nozze. Durante la deflorazione, che era stata eccezionalmente dolorosa, il marito le aveva gridato: "Tu m'hai ingannato! Non sei vergine!" (...) Mme Z. W. è anch'ella del tutto frigida. Il gran trauma della notte di

¹¹⁸ Ivi, p. 55.

¹¹⁹ Ivi, p. 56.

¹²⁰ De Beauvoir Simone, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2012, pp. 313-319.

¹²¹ Ivi, pp. 357-386.

¹²² Ivi, pp. 407-479.

nozze pare che consistesse nella frase seguente, pronunciata dal marito dopo il primo coito: "Hai un gran buco, mi hai ingannato".»¹²³

E' quindi presentata un'immagine di verginità come obbligo, dovere sociale, e il non preservarla è visto come raggio dell'autorità maschile. La verginità femminile, infatti, all'inizio è difesa dall'uomo con lo scopo di perpetuare la circolazione delle vergini ma poi è diventata feticcio e metro dell'onore maschile. L'onore, che nella società del padre è ciò che costituisce l'identità maschile o la mascolinità, è ciò che dev'essere difeso, facendone pagare il prezzo alla libertà di autodeterminazione delle donne.¹²⁴

Per quanto riguarda il fenomeno dell'incesto invece, è interessante confrontare il pensiero di Irigaray, che lo vede in stretta connessione con lo scambio di vergini (e anche come una norma a quanto pare poco rigida, poiché ignorata o sostituita dal dominio) e il terzo femminismo. Butler si occupa del problema dell'incesto a partire dall'analisi che ne dà Lévi-Strauss nella sua celebre opera *Le strutture elementari della parentela*. Mentre l'antropologo si premura di negare che l'incesto edipico si rivolga a fatti storici realmente accaduti, dato che ciò, a parer suo, la società non lo avrebbe mai permesso; la filosofa si domanda invece perché l'incesto - che ora inizia a essere connotato come incesto *eterosessuale* - sia alla base del desiderio, e il desiderio sia connotato come eterosessuale e maschile.¹²⁵ Insieme al tabù dell'incesto, infatti, c'è anche quello dell'omosessualità a influenzare l'identificazione di genere del

¹²³ Ivi, pp. 366-367.

¹²⁴ Bourdieu Pierre, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 57-60.

¹²⁵ Butler Judith, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma - Bari 2013, pp. 62-63.

bambino.¹²⁶ Il tabù dell'omosessualità sarebbe dunque precedente a quello dell'incesto, quantomeno perché è esso che «crea le "predisposizioni" eterosessuali che rendono possibile il conflitto edipico»¹²⁷. Su questo tema, anche Wittig concorda, e rileva come la *straight mind*¹²⁸ nasconda il divieto dell'omosessualità dietro quello dell'incesto.¹²⁹

Infine, come detto all'inizio di questa sezione, il patriarcato, nonostante la sua lunga vita e il suo dominio dispotico e - come abbiamo visto - fortemente oppressivo nei confronti della donna, è destinato a giungere a termine. Irigaray lo dice chiaramente in *Io, tu, noi*: «Forse il patriarcato ha rappresentato una tappa necessaria, ma non può designare il compimento della storia, visto che noi ne avvertiamo i limiti e siamo in grado di interpretarli, come oggi è ridiventato possibile»¹³⁰. Dunque, oggi, è possibile vedere i limiti del patriarcato, e, prendendone atto, iniziare un cammino verso un futuro *differente*.

¹²⁶ Ivi. p. 93. Per esplicitare meglio il tema, sempre dalla stessa pagina: «Dato che la soluzione del dilemma edipico può essere "positiva" o "negativa", il divieto del genitore del sesso opposto può portare a un'identificazione col sesso del genitore perduto o a un rifiuto di quell'identificazione e, di conseguenza, a una deviazione dal desiderio eterosessuale.»

¹²⁷ Ivi, p. 94.

¹²⁸ Cioè la norma eterosessuale che domina la nostra società.

¹²⁹ Wittig Monique, *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1992, p. 28.

¹³⁰ Irigaray Luce, *Io, tu, noi: per una cultura della differenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 24.

2. *Woman is wonderful*

Come lascia intuire il titolo di questo capitolo, esso è dedicato allo stereotipo in un certo senso opposto a quello patriarcale, ossia l'idealizzazione della donna. Questo, in ambito femminista, consiste il più delle volte nell'attribuire doti positive a tutte le appartenenti al gentil sesso, a volte attribuendo caratteristiche opposte al genere maschile. Questa sezione si comporrà di tre parti. La prima si occuperà di questa visione ottimistica della donna, analizzando come spesso il femminismo cada nella tentazione di rifarsi al paradigma *donna-madre-natura*. La seconda, agganciandosi al tema delle virtù dette femminili, parlerà brevemente dello sviluppo morale della donna, di come esso tenda a un'etica supererogatoria e di come tutto ciò stia cambiando grazie alla crescente acquisizione di diritti del genere femminile. La terza esaminerà come la differenza biologica tra uomo e donna sia presa a fondamento della costruzione di un'identità per il genere femminile e come si dia estremo rilievo alle caratteristiche fisiche della donna nel fare ciò.

Per quanto riguarda il primo argomento, non è semplice interpretare la posizione dell'autrice, che sembra oscillare - soprattutto per quanto riguarda il legame della donna con i compiti più tradizionali a lei assegnati (maternità e cura) - tra una spinta reazionaria e una di ribellione nei riguardi del regime patriarcale, il quale ha imposto al genere femminile questi valori.

Si possono trovare diversi luoghi in cui la filosofa si schiera contro una riduzione del femminile al paradigma della madre/nutrice. In *Sessi e genealogie* ella esorta a non lasciarsi fagocitare da un destino che vuole la donna santa, casta e sofferente, la quale redime il mondo attraverso la privazione e si sacrifica a scopi esterni alla

propria natura femminile (questi scopi sono «l'uomo, il bambino, la città»¹³¹) tralasciando l'amore per se stessa.¹³² Mette a fuoco lucidamente come i ruoli tradizionalmente riconosciuti siano frutto di un uomo patriarcale che, lasciando la donna muta, senza possibilità di accedere al linguaggio e all'elaborazione di sé come soggetto, «pretende (...) che il compito della donna sia la custodia dei morti. Della donna, egli ha bisogno come madre, matrice, corpo (...), nutrice. Apparentemente non la desidera se non come madre e vergine»¹³³. Il legame tra diventare donna e sofferenza / sacrificio di sé è analizzato anche in *Io, tu, noi*, quando l'autrice riconosce che l'importante ruolo sociale attribuito al parto e al dolore che esso comporta rischia di far sì che la sofferenza diventi il *leitmotiv* di tutte le esperienze femminili (amorose, morali, etc.), dando la nota immagine della donna masochista.¹³⁴ L'importanza riconosciuta al parto, inoltre, rischia di diventare orizzonte totalizzante per la donna. L'autrice pone l'accento su come sia un'ingiustizia che la maternità sia considerata l'unico destino possibile per le donne¹³⁵, e considera come ciò sia anche il risultato dell'impossibilità per le donne di crearsi una cultura soggettiva, condizione che le lascia senza un'identità e dunque le costringe a trovare il loro posto nella società identificandosi con il paradigma di femminilità imposto dal patriarcato.¹³⁶ Tenendo ferme queste affermazioni, sulle prime sembra difficile comprendere in che senso l'autrice sostenga che «siamo sempre madri dal momento che siamo donne»¹³⁷. "Madri" è

¹³¹ Irigaray Luce, *Sessi e genealogie*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007, p. 81.

¹³² Ivi, pp. 79-81.

¹³³ Ivi, p. 141.

¹³⁴ Irigaray Luce, *Io, tu, noi: per una cultura della differenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 86.

¹³⁵ Ivi, pp. 86-87.

¹³⁶ Ivi, p. 112.

¹³⁷ Irigaray Luce, *Sessi e genealogie*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007, pp. 28-29.

però da intendersi, in questo caso, come creatrici non solo di bambini ma anche di «amore, desiderio, linguaggio, arte, società, politica, religione, ecc.»¹³⁸. Sembra che Irigaray voglia abbandonare il paradigma materno del patriarcato, ma non rifiutando l'immagine di donna-madre, bensì dandone una ripresa rinnovata. Se la *donna creatrice* appena presentata sembrava non iscriversi in un orizzonte patriarcale, poiché non ricondotta alla generazione biologica, il forte rilievo dato alla gestazione sembra ricondurre al paradigma *donna-madre* osannato dalla tradizione del padre. Il ruolo di madre non è più circoscritto alla privatezza della casa, nascosto tra le mura domestiche, esso è innalzato a compito di massima importanza non solo simbolica (come poteva essere inteso in un orizzonte di pensiero in cui la madre era comunque subordinata al padre) ma reale. Irigaray si riferisce al generare figli come alla «creazione più straordinaria»; essa è così importante «da far passare in secondo piano ogni altra opera, compresa l'educazione degli stessi bambini»¹³⁹. La lode alla maternità non si ferma su questo tono, che già mette in secondo piano il contributo dell'uomo nella prosecuzione della specie, ma dà una vera e propria critica del genere maschile.

«E' sbalorditivo che gli uomini, i quali, in culla, erano totalmente dipendenti dalle donne, e vivono grazie a questa dipendenza, si permettano poi di ribaltare le cose (...) questo ribaltamento di fiducia (...) sa di competizione e anche di rivalsa (...) gli uomini sono pronti a dire che essere madri significa sapersi occupare delle cose materiali e non delle cose spirituali, e che le donne lo fanno meglio di loro. Ma gli

¹³⁸ Ivi, p. 29.

¹³⁹ Irigaray Luce, *Io, tu, noi: per una cultura della differenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 91.

uomini non sono mai stati madri. Questo mestiere è il più intelligente e delicato che ci sia.»¹⁴⁰

E ancora su questo tono «[i] bambini (...) sono - sembra che sia necessario ricordarlo - il frutto di un lavoro femminile e non maschile»¹⁴¹; fino ad arrivare a sostenere che la maternità gratuita (cioè la maternità come lavoro non retribuito) sia una mercificazione della donna e del bambino¹⁴².

Partendo dal principio, quando l'autrice designa la donna come madre poiché creatrice di "amore, desiderio, linguaggio, arte, società, politica, religione", estende il concetto di maternità a un punto tale che le si potrebbe obiettare che, a queste condizioni, anche un uomo potrebbe ricadere sotto la sua definizione di "madre", essendo in grado anche lui di generare tali beni simbolici. In secondo luogo, che il creare bambini sia più importante dell'educarli, suona paradossale nella penna di chi sostiene che per poter continuare a vivere e non autodistruggersi come società ci si debba educare alla differenza. E' bene ricordare che i bambini non educati sono coloro i quali, presumibilmente, non useranno la logica e non capiranno mai l'incoerenza insita nel considerare inferiore a sé un proprio simile. Vale la pena però, ora, di occuparsi del vero e proprio scontro col genere maschile. Nonostante sostenga - a poche righe di distanza dalla lunga citazione tratta da *Io, tu, noi* - che «il genere umano (...) è composto di due generi ugualmente creativi»¹⁴³, Irigaray sostiene anche che la creazione sia una prerogativa esclusiva delle donne. E' vero che, finora, l'essere

¹⁴⁰ Ivi, pp. 67-68.

¹⁴¹ Ivi, p. 68.

¹⁴² Irigaray Luce, *Sessi e genealogie*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007, pp. 99-100.

¹⁴³ Irigaray Luce, *Io, tu, noi: per una cultura della differenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 68.

nutrice è stato compito della donna, lasciata spesso sola in quest'attività, ma non credo sia proficuo ricavare da questo dato di fatto una norma. Sono sempre di più gli uomini che si occupano dell'allevamento dei bambini, anche in fasce, mostrandosi ben felici del compito e competenti nello svolgerlo. Inoltre, non credo sia lecito postulare un debito verso le donne in generale partendo dal presupposto che esse sono tutte madri. Ciò non è lecito, a parer mio, per diversi motivi. In primo luogo, "madre" nell'accezione usata dell'autrice in quella precisa sezione testuale, cioè l'accezione che indica una persona di sesso femminile avente dei figli, non è ascrivibile a tutte le donne. In secondo luogo, non credo sia giusto postulare un debito di tutti gli uomini rispetto a tutte le donne perché qui si parla di dovere qualcosa (fiducia nelle capacità femminili) a qualcuno (la donna) in cambio di un servizio ricevuto (l'allevamento) ma questi parametri implicano una relazione personale, ossia che ognuno sia in debito con sua madre, non che tutti gli uomini siano in debito con tutte le donne. Ciò non significa che l'uomo non debba dare fiducia alla donna per quanto riguarda la gestione di questioni spirituali. Significa che la possibilità - per il genere femminile - di uscire dall'ambito del materiale, può essere pretesa in base ad altri motivi, come il fatto che essendo un essere umano al pari dell'uomo, la donna merita di godere considerazione e possibilità equivalenti a quelle accordate agli esseri umani di sesso maschile. Per quanto riguarda la gravidanza, metterla sullo stesso piano di un lavoro da retribuire è senza dubbio togliere sacralità a un dono come quello della vita. Essere genitori s'inscrive nell'immaginario collettivo ed etico come un atto supererogatorio, di amore incondizionato verso un *altro* che ci si dimostra pronti ad accogliere. Questo modo di vedere la genitorialità mi sembra quello che meglio salvaguarda il rapporto tra il bambino e chi lo ha

generato: se la maternità fosse un lavoro retribuito, il neonato rischierebbe davvero di diventare la merce prodotta dalla donna per guadagnare denaro. Ci si avvicina a mondi possibili in cui il figlio nasce e cresce in un ambiente senza amore, in cui è desiderato tanto, quanto è desiderato il prodotto della catena di montaggio dall'operaio che lo fabbrica. Questi mondi, però, non sembrano essere presi in considerazione dall'autrice, che non pare riflettere sulla possibilità che qualche appartenente al genere femminile possa approfittarsi della maternità come lavoro. Ancora una volta, *woman is wonderful*, allora non serve prospettarsi scenari in cui la sua natura non è intrinsecamente buona e giusta.

La donna, dunque, è *la madre* verso la quale tutto è dovuto. Ciò non basta: la donna è anche colei che si erge (*deve* ergersi) a difesa della famiglia e della natura contro un uomo barbaro e distruttore. E' compito della donna rifondare la famiglia «su delle basi di convivenza civile»¹⁴⁴, mentre «gli uomini feriscono o uccidono (...) inconsapevoli del male, almeno nel momento in cui lo perpetuano»¹⁴⁵. Il genere maschile «infrange o viola la legge etica dell'altra metà del mondo»¹⁴⁶, «si impone come il padrone della natura (...) il familiare per lui è la sua violenza diventata Storia»¹⁴⁷, la sua scienza «lascia aumentare il disordine, l'inquinamento (...) contribuisce alla distruzione, poi mette riparo più o meno bene»¹⁴⁸. Gli uomini, se ne hanno la possibilità, dopo aver inquinato si comprano «un pezzo di natura o una donna non contaminati dalle condizioni o effetti di produzione delle loro ricchezze. Per

¹⁴⁴ Irigaray Luce, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 89.

¹⁴⁵ Irigaray Luce, *Sessi e genealogie*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007, p. 132.

¹⁴⁶ Ibidem.

¹⁴⁷ Irigaray Luce, *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 81.

¹⁴⁸ Irigaray Luce, *Il tempo della differenza: diritti e doveri civili per i due sessi per una rivoluzione pacifica*, Editori riuniti, Roma 1989, p.6.

procurarsi questa natura ancora vivibile, impongono condizioni di nocività»¹⁴⁹. La donna, dunque, è "natura" che può essere inquinata dagli uomini o restare vivibile. La donna, nell'analisi dell'autrice, sembra essere non inquinante per essenza, come se non facesse parte del genere umano, come se non potesse - a meno di non pervertire la sua natura e imitare l'uomo - avere anch'essa interessi economici e volontà di dominio. Questa donna "angelicata" non può neanche vivere secondo essenza facendo lavori maschili, o avendo i ritmi lavorativi dell'uomo. Riguardo a questi ultimi, la filosofa sostiene che

«non sono ugualmente definiti da, né per, le donne e gli uomini. (...) Queste nuove condizioni economiche sono una sollecitazione a ripensare tutta l'organizzazione sociale, a meno di non avallare l'idea che le donne (...) debbano sottomettersi agli imperativi di una cultura che non è la loro. Le donne dovrebbero collaborare alla costruzione di armi da guerra o di strumenti di inquinamento, o adattarsi ai ritmi di lavoro degli uomini, o ancora piegarsi a contribuire allo sviluppo di linguaggi artificiali che non corrispondono al loro linguaggio naturale, il che le spersonalizza sempre di più ecc. (...) Le donne entrano in qualche maniera nei circuiti del lavoro, ma vi alienano la loro identità femminile.»¹⁵⁰

Per le donne, sarebbe a suo parere più adeguato un tipo di lavoro che permetta loro di restare nell'ambito sociale, ad esempio curando l'architettura interna allo scopo di creare luoghi d'incontro e gestendo relazioni pubbliche o lavori di solidarietà e di assistenza alla comunità.¹⁵¹ Se la donna non deve più essere madre e nutrice

¹⁴⁹ Irigaray Luce, *Sessi e genealogie*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007, p. 164.

¹⁵⁰ Irigaray Luce, *Io, tu, noi: per una cultura della differenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 73-74.

¹⁵¹ Irigaray Luce, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 130.

per l'uomo del patriarcato - che la vuole solo in questa veste - non esce però dalla dimensione della cura, che sembra essere, a questo punto, un destino senza scampo, a meno di non voler diventare "le Atena di turno" di cui si parlava nel capitolo precedente.

I danni che l'uomo subisce a causa della propria gestione del mondo, secondo la filosofa, sono estraneazione e perdita d'identità; non è presa però in considerazione l'idea che anche molti uomini potrebbero non condividere gli scopi del proprio lavoro, non voler produrre armi e inquinare, e potrebbero esservi costretti - quanto le donne - da necessità economiche.

Ricapitolando, i principali prodotti dell'economia patriarcale sono: armi, inquinamento e oppressione. Del resto, la società maschile è guerrafondaia:

«i problemi di lotta fra i popoli, fra classi sociali (...) non esisterebbero senza la costituzione di società governate esclusivamente dagli uomini, fondate sul sacrificio dell'altro genere e su un modo di produzione sociale che oltrepassa i possibili della coppia, della cellula familiare e dell'individuo.»¹⁵²

Per questo la donna non deve costruire un mondo come quello maschile, ma «diventare lei stessa un mondo, coltivare se stessa senza violenza né potere su ciò che la circonda»¹⁵³. L'immagine della donna che si fa mondo è difficile da tenere insieme alle avvertenze date dalla stessa autrice riguardo a non ricadere in uno schema che vuole l'uomo-cultura e la donna-natura.¹⁵⁴ Del resto, la tentazione di ricondurre la donna alla natura è forte: lo si vede quando l'autrice

¹⁵² Irigaray Luce, *Sessi e genealogie*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007, p. 170.

¹⁵³ Irigaray Luce, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 83.

¹⁵⁴ Irigaray Luce, *In tutto il mondo siamo sempre in due*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006, p. 317.

parla del mito di Persefone. Quando la figlia di Demetra viene rapita da Ade e separata dalla madre, ecco che la natura si ferma a causa della sofferenza della dea privata del contatto con la figlia. Prendendo spunto da questo mito, Irigaray postula la natura come dimensione feconda per il rapporto madre-figlia e per la donna in generale.¹⁵⁵ Un alto luogo in cui si può ritrovare questa tendenza è un passo di *Io, tu, noi* in cui l'autrice parla sempre delle condizioni di lavoro imposte alla donna dal patriarcato: «Non capisco come una donna possa farsi prendere per un uomo sul posto di lavoro. Certo, può travestirsi, non fare più l'amore né occuparsi della casa, non fare più bambini, cambiare voce ecc.»¹⁵⁶. Le prerogative della donna sono, dunque, strettamente legate al suo essere natura. La donna qui dipinta è un essere fisiologico con necessità elementari interamente inerenti alla procreazione: ella non può lavorare ai ritmi dell'uomo perché si deve accoppiare (con chi poi, se per l'uomo invece questi sono i ritmi lavorativi giusti?), deve badare ai suoi piccoli e preparare un nido adeguato.

In conclusione, nonostante ci siano molti avvertimenti a non ricadere nei vecchi schemi interpretativi legati al dominio patriarcale, nell'ottica dell'autrice le donne sono legate a caratteristiche che vanno preservate in quanto positive e caratterizzanti il genere femminile, le quali sono però strettamente legate alla natura (l'essere madri, l'essere nutrici, il divenire mondo per salvare la società dall'ordine patriarcale e il legame con la terra). Credo che le parole di Wittig ben si adattino a interpretare l'immagine della donna data da Irigaray, alla luce del concetto *woman is wonderful*:

¹⁵⁵ Irigaray Luce, *Il tempo della differenza: diritti e doveri civili per i due sessi per una rivoluzione pacifica*, Editori riuniti, Roma 1989, pp. 76-84.

¹⁵⁶ Irigaray Luce, *Io, tu, noi: per una cultura della differenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 67.

«What the concept "woman is wonderful" accomplishes is that it retains for defining women the best features (best according to whom?) which oppression has granted to us, and it does not radically question the categories "man" and "woman", which are political categories and not natural givens.»¹⁵⁷

Prendendo spunto dalle "*best features*" di cui si è parlato nella sezione precedente, è interessante vedere come queste siano, in parte, veramente costitutive dell'identità femminile. Si tratterà l'argomento a partire dal testo di Carol Gilligan *Con voce di donna*. L'autrice in quest'opera si occupa dello sviluppo morale della donna e della tendenza femminile ad adottare un'etica supererogatoria, e spiega come questa tendenza sia da mettere in relazione con la mancanza di diritti che per anni è stata la condizione del genere femminile. Si vedrà, infine, un modo diverso di approcciarsi all'etica della cura, che la caratterizza sì come femminile ma non in modo totalizzante. La prima parte dell'opera di Gilligan è dedicata a smontare la credenza che la donna abbia uno sviluppo morale carente rispetto a quello maschile.¹⁵⁸ Per fare ciò, l'autrice prende in esame come variano le risposte dei due generi di fronte allo stesso dilemma morale, e come esse si situano sulla scala dello sviluppo morale stilata da Kohlberg. Le femmine mostrano, su questa scala, uno sviluppo morale più basso e non solo: accade anche che, una volta

¹⁵⁷ Wittig Monique, *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1992, pp. 13-14. Su questo tema, non mi trovo in pieno accordo con l'autrice quando sostiene che "uomo" e "donna" sono solamente costrutti sociali. L'affermazione concorda con i temi trattati in questa sezione se si intendono "uomo" e "donna" in astratto, cioè come l'*idea-di-uomo* e l'*idea-di-donna*, che allora possono variare da un contesto culturale all'altro.

¹⁵⁸ Come si è visto nel cap. primo di questo elaborato, Gilligan (come altre femministe) entra in polemica con la psicoanalisi che vuole erigere lo sviluppo maschile a paradigma di ogni sviluppo.

finiti gli studi, il punteggio sulla suddetta scala si abbassi rispetto a quello ottenuto durante la frequenza scolastica. Ciò succede, a parere dell'autrice, perché la scala di valutazione non riconosce il modo femminile di affrontare dilemmi etici, essendo esso meno orientato alla normativa astratta e più al caso particolare: l'ottica femminile, infatti, parte da un'etica che guarda alla cura dell'altro più che al rispetto del suo diritto.¹⁵⁹ L'etica della cura così intesa, rende facile ritenere normativi comportamenti che sono supererogatori; a tal proposito è esplicativo il punto di vista di una donna adulta sottoposta al dilemma di Heinz. Il dilemma, in breve, è questo: la moglie di Heinz è malata, il medicinale che potrebbe guarirla costa troppo e Heinz non può permetterselo, sarebbe lecito, dunque, che lui lo rubasse per salvare la moglie?¹⁶⁰ Una delle donne intervistate a questo proposito dall'autrice, sosteneva non solo che fosse lecito, ma addirittura doveroso da parte di Heinz rubare il farmaco, ciò anche nel caso in cui non amasse la moglie, poiché egli lo avrebbe dovuto rubare per il solo fatto di essere entrambi umani.¹⁶¹ La donna si spingeva oltre e sosteneva che, poiché dividiamo con gli altri la stessa natura, dobbiamo amarli che ci piacciono o no.¹⁶² Sebbene possa essere considerata una norma morale encomiabile quella che guida le sue risposte, si rileva facilmente come essa sia una norma ideale difficilmente praticabile nella realtà. Questa idealizzazione dei doveri presenti nell'etica della cura fa sì che, per le donne, l'egoismo sia considerato un peccato capitale¹⁶³. La morale supererogatoria spinge il genere femminile a rifuggire atti che

¹⁵⁹ Su questi temi, Gilligan Carol, *Con voce di donna: etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1987, pp. 13-70.

¹⁶⁰ Ivi, pp. 33-34.

¹⁶¹ Ivi, p. 64.

¹⁶² Ivi, pp. 64-65.

¹⁶³ Ivi, pp. 90-91.

possono essere considerati egoistici, rischiando di vivere una vita per gli altri senza riuscire però ad avere controllo sulla propria.¹⁶⁴ L'altruismo della donna non è però senza contropartita, a parere di Gilligan: pur sostenendo di «voler solo compiacere (...) in cambio della loro bontà si aspettano amore e protezione»¹⁶⁵. Sembra quindi che le donne siano ancorate a quest'etica di abnegazione poiché vulnerabili, come dimostra anche un'altra testimonianza riportata da Gilligan: la donna in questione sosteneva che non avrebbe rubato la suddetta medicina per sé a causa della difficoltà di difendersi davanti alla legge.¹⁶⁶ Gilligan ritiene che questa difficoltà nel prendere posizione per quanto riguarda sé stesse sia dovuta al fatto che le donne, sprovviste per secoli di diritti, non sentono di avere voce in capitolo, e dunque preferiscono rinunciare alla scelta, non dovendo così prendersi la responsabilità delle conseguenze.¹⁶⁷ La condizione morale della donna è dunque quella di un soggetto che, partendo da una posizione di minore età morale per quanto concerne le decisioni che riguardano se stesso, trova però una sua dimensione per quel che riguarda l'etica della cura, essendo saldamente ancorato a un universo concettuale di «pregiudizi sulla bontà femminile (...) secondo i quali tutte le qualità considerate desiderabili nella donna presuppongono sempre l'esistenza di un altro»¹⁶⁸. Queste capacità riflettono anche la dipendenza e la vulnerabilità a cui il genere femminile è stato educato, dato che sono «qualità capaci di evocare, in cambio, quella protezione di cui [la donna] ha bisogno per soddisfare il suo "profondo bisogno di

¹⁶⁴ Ivi, p. 146.

¹⁶⁵ Ivi, p. 74.

¹⁶⁶ Ivi, p.73.

¹⁶⁷ Ivi, pp. 73-74.

¹⁶⁸ Ivi, p. 85.

sicurezza"»¹⁶⁹. L'autrice osserva però come le cose stiano cambiando con il passare del tempo: l'idea della virtù femminile come sacrificio e quella dei diritti individuali, sebbene in contrasto, iniziano a confluire, facendo sì che la prima preoccupazione della donna sia sempre l'etica della responsabilità, ridimensionata però alla luce dell'autodeterminazione.¹⁷⁰ Ciò avviene, chiaramente, non senza difficoltà: «il tema dello sviluppo di sé continua ancor oggi a evocare lo spettro dell'egoismo, il timore che la libertà possa condurre la donna ad abbandonare la responsabilità e i rapporti»¹⁷¹. Nell'ottica femminile, infatti, «ogni considerazione dei diritti individuali, in quanto basata su una premessa di autonomia, minaccia di interrompere la catena dei rapporti, e va perciò (...) subordinata alla considerazione delle (...) responsabilità»¹⁷². Quest'idea di virtù connessa al sacrificio ha reso difficile lo sviluppo femminile, giacché la donna si è trovata scissa tra «il problema, tipicamente etico, della bontà» e il «problema, tipicamente adulto, della responsabilità [qui intesa come responsabilità per le proprie azioni] e della scelta»¹⁷³. Fu con gli anni '70 e con la progressiva acquisizione di diritti per le donne che la situazione iniziò a cambiare: «il concetto di diritto modifica la concezione che le donne hanno di sé, consentendo loro di vedere la propria forza e di prendere direttamente in considerazione i propri bisogni»¹⁷⁴. Così, a mano a mano che i diritti individuali non sono più visti come una minaccia, cambia anche l'idea che le donne hanno dei rapporti, i quali non sono più visti come vincoli di dipendenza ma come

¹⁶⁹ Ibidem.

¹⁷⁰ Ivi, p. 136.

¹⁷¹ Ivi, pp. 133-134.

¹⁷² Ivi, p. 146.

¹⁷³ Ivi, p. 136.

¹⁷⁴ Ivi, p. 152.

rapporti d'interdipendenza.¹⁷⁵ I diritti, dunque, portano le donne verso l'etica della responsabilità che permette loro sia di prendersi cura anche di loro stesse, sia di accudire meglio gli altri, aggiungendo al proprio orizzonte etico anche la giustizia e la tolleranza. Questo percorso, iniziato con la rivoluzione culturale del ventesimo secolo, era in svolgimento negli anni in cui fu scritto *Con voce di donna* e certo non è finito. Un esempio di come siano stati fatti progressi per quanto riguarda l'etica della cura è il modo in cui oggi si discute di problemi inerenti a questa tematica. Mentre, finora, abbiamo visto come responsabilità e cura fossero "problemi" solamente femminili, oggi è sì riconosciuto che questa corrente deve i suoi natali al genere femminile, ma essa non è più considerata appannaggio delle sole donne. Per esempio, nel saggio *Il contributo della bioetica al femminile alle prassi di cura*, di Laura Palazzani, l'autrice si dimostra ben conscia dei rischi che può comportare il definire un'etica della cura "al femminile".

«se le relazioni di cura sono più frequenti di fatto tra le donne, ciò non rende tali attitudini intrinsecamente femminili (...) la rivelazione empirica non costituisce la prova dell'esistenza di una sorta di essenza morale femminile (...). Oltretutto la visione essenzialistica imprigiona la donna: l'enfatizzazione della cura femminile può essere usata come argomento contro la donna (con il rischio (...) [della] relegazione della donna alla sfera domestica e privata (...) e dunque (...) [del] ritorno al sessismo o "femminilismo"); in questo senso la cura diverrebbe sudditanza (...) sclerotizzazione dell'immagine della donna (...), ma anche maternalizzazione della donna (solo la donna che ha

¹⁷⁵ Ibidem.

sperimentato la maternità ha il senso della cura, escludendo da tale esperienza le donne non madri, oltre agli uomini).»¹⁷⁶

E' evidente che qui l'etica della cura, sebbene sia detta "al femminile" non è più intesa come prerogativa delle donne, ma questa dizione resta solamente - appunto - per indicarne le origini. Dalla pratica della cura, dunque, non si devono escludere né uomini né donne non madri (anche se, come si è visto nella sezione precedente, il pericolo - per qual che riguarda le donne - sembra in realtà quello di estendere a tutte l'appellativo di "madre"), né essa dev'essere considerata parte dell'essenza femminile. Oltre a ciò, l'autrice mostra uno sguardo acuto evidenziando non solo i lati positivi del prendersi cura degli altri, ma anche quelli negativi. Nell'analisi dei lati negativi ella non si ferma a quelli che riguardano la poca attenzione verso sé (che abbiamo già ampiamente visto nel testo di Gilligan); ci sono, infatti, molti modi di utilizzare impropriamente la prassi della cura: «la cura di sé come narcisismo autoreferenziale o cura dell'altro per se stesso; l'enfatizzazione della cura come affermazione di potere, dominio, forza (...); l'eccesso di cura diviene accanimento (...), interferenza, invadenza che produce dipendenza nell'altro»¹⁷⁷. Soprattutto in queste ultime battute, mi sembra sia chiaro il mutamento di prospettiva che è avvenuto nel corso del 1900: si è passati da una responsabilità verso gli altri vista come un obbligo per la donna e un vincolo inscindibile a un'etica più flessibile, in cui anche autrici di sesso femminile riconoscono come la cura (in particolare in ambito medico) non debba eccedere i limiti dell'autonomia di colui il quale è oggetto di cura. L'umanità,

¹⁷⁶ Palazzani Laura, *Il contributo della bioetica al femminile alle prassi di cura*, in Fabrizio Tuoldo (a cura di), *Etica e umanizzazione delle cure*, Fondazione Lanza ed Euganea Editoriale Comunicazioni, Padova 2007, p. 79.

¹⁷⁷ Ivi, p. 80.

quindi, è sempre ritenuta un insieme di persone in relazioni tra loro, ma questa relazione non intacca più l'autodeterminazione di nessuna delle due parti. I diritti non hanno quindi portato le donne a un abbandono della responsabilità, anzi: hanno fatto sì che di essa si occupino anche gli uomini e l'hanno resa più rispettosa delle necessità di ognuno.

Quest'ultima sezione tratterà l'uso che l'autrice fa dei tratti biologici caratterizzanti i due generi per elaborare parte della sua teoria. Partendo dal concetto di *differenza sessuale inaggirabile* espresso da Fanciullacci, si tratterà poi del *dover divenire* il proprio corpo e di come la dimensione corporea influenzi il modo in cui ogni persona si rapporta al mondo. Infine si vedrà come l'autrice, basandosi sulla particolare conformazione genitale femminile, elabori le caratteristiche della donna in generale. In proposito, l'autrice sarà messa in dialogo con il pensiero di Butler e Wittig.

«Inaggirabile è ciò che non si lascia aggirare da nessun atteggiamento, non solo da quelli che esplicitamente progettano di toglierlo, ma anche da quelli che sembrerebbero del tutto indipendenti e indifferenti a esso»¹⁷⁸. Fanciullacci, nel suo saggio *Il significare della differenza sessuale*, presenta in questi termini la differenza sessuale. Credo sia doveroso mantenere fermo questo punto, ossia che il nascere uomini o donne è un dato imprescindibile. A parer mio si potrebbe estendere questa imprescindibilità al dato corporeo *in toto*. Il corpo che ci è toccato in sorte, infatti, è il nostro punto di partenza, ciò che determinerà come ci relazioniamo agli altri, che influenzerà parte delle nostre scelte, delle nostre esperienze, del nostro modo di vedere il

¹⁷⁸ Fanciullacci Riccardo, Zanardo Susy (a cura di), *Donne, uomini: il significare della differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 34-35.

mondo.¹⁷⁹ Con queste premesse, si capisce perché Irigaray dice che «il corpo stesso è intenzionalità (...) in quanto sessuato, il mio corpo è (...) destinato all'altro. (...) Nascere donna (...) comporta il senso di incarnare l'essere donna con l'altro-uomo (...). L'umanità si compie fra i due generi. La nascita di una bambina o di un bambino si accompagna a una destinazione a adempiere il proprio genere»¹⁸⁰. La differenza è ciò da cui partiamo: nascendo siamo due - e non possiamo essere l'altro. Effettivamente non possiamo essere l'altro nonostante i progressi della scienza: anche chi decide di cambiare sesso in età adulta non saprà mai com'è fare parte dell'altro genere dalla nascita.¹⁸¹ Questo nascere in un genere «implica un modo specifico di ogni sesso di costituire la propria soggettività: nel rapporto con il mondo, con sé, con gli altri. Questa specificità è in parte determinata da proprietà corporee che però vanno prese in considerazione per quel che implicano di un *atteggiamento relazionale differente*»¹⁸². Il nostro corpo sessuato, dunque, influenza il modo in cui ci rapportiamo a ciò che ci sta intorno, il modo in cui ci costruiamo come soggetti. Nonostante l'importanza data al corpo, l'autrice si dimostra ben conscia dei pericoli che comporta l'affidarsi alla biologia per dividere i due generi e decidere ciò che compete all'uno e all'altro. Ella sa che «la biologia è servita allo sfruttamento

¹⁷⁹ Per quanto riguarda questo punto, credo sia importante non focalizzarsi solo sulla differenza sessuale. Come fa differenza essere nato uomo o donna, anche l'etnia (soprattutto in certe epoche o in certi luoghi) può cambiare di molto la percezione che una persona ha di sé e le esperienze che farà; e come essa, anche tutte le altre caratteristiche legate al corpo. Che poi queste differenze non siano dei motivi di discriminazione non credo debba portarci a far finta che non influenzino la vita di ognuno, e che l'unica differenza inaggirabile sia quella di genere.

¹⁸⁰ Irigaray Luce, *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, pp. 42-43.

¹⁸¹ Probabilmente questa lettura che lascia spazio alla transessualità come scelta comprensibile è una forzatura del pensiero dell'autrice. In ogni caso, il pensiero dell'autrice riguardo a omosessualità e transessualità non è facilmente interpretabile.

¹⁸² Irigaray Luce, *In tutto il mondo siamo sempre in due*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006, pp. 315-316.

delle donne»¹⁸³, sostiene però che le spiegazioni basate su questa non debbano essere rigettate, perché altrimenti si perderebbe la chiave di lettura del suddetto sfruttamento.¹⁸⁴ Utilizzare la differenza biologica per postulare una differenza di essenza tra i due generi sembra dunque un *escamotage* tipico dell'ordine patriarcale. Il pericolo insito in quest'uso del dato corporeo è messo in luce anche da Bourdieu, il quale rileva come «la differenza *biologica* tra i sessi (...), e, in modo particolare, la differenza *anatomica* tra gli organi sessuali può (...) apparire come la giustificazione naturale della differenza socialmente costruita tra i generi»¹⁸⁵. Che la diversa conformazione genitale sia stata utilizzata dal patriarcato per «trasmutare l'arbitrario del *nomos* sociale in necessità della natura»¹⁸⁶, non impedisce a Irigaray di riprendere questa tematica e caratterizzare il femminile in base alla sua conformazione genitale. Molta importanza è attribuita dall'autrice al fatto che la donna non abbia un solo luogo genitale con cui identificarsi (ossia il fallo) e che la vulva sia composta di labbra. Grazie a questo non essere «né chiusa né aperta»¹⁸⁷, la donna, a parer suo, è polimorfa e sempre in divenire, senza possibilità di definizione; le labbra fanno sì che per la donna, per la sua sessualità, non ci sia mai una sola configurazione.¹⁸⁸ Le labbra, per il loro stare raccolte, sono dette «estrane alle opposizioni dicotomiche»¹⁸⁹, e la filosofa ipotizza che il loro essere accoglienti ma non assimilanti sia il «mistero dell'identità femminile»¹⁹⁰. Non

¹⁸³ Irigaray Luce, *Io, tu, noi: per una cultura della differenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 42.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ Bourdieu Pierre, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 18.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 21.

¹⁸⁷ Irigaray Luce, *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 211.

¹⁸⁸ *Ivi*, pp. 211-212

¹⁸⁹ Irigaray Luce, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 20.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

solo le labbra fanno parte di questo mistero, ma anche il *mucoso*. Il mucoso è sì provato da entrambi i sessi («nella notte prenatale e amorosa»¹⁹¹) «ma per il femminile esso costituisce in più l'intimità della percezione corporea e della sua soglia»¹⁹². La filosofa si chiede se il mucoso non sia addirittura l'anima del femminile.¹⁹³

Tornando alle labbra, esse non sono solamente il paradigma del femminile, ma hanno anche risvolti quasi sacrali nel corpo della donna. Le labbra della bocca, infatti, essendo perpendicolari a quelle della vulva, formano una croce, «prototipo dell'incrocio *tra*»¹⁹⁴. Esse sono anche presenti come simbolo in numerose culture:

«la cultura tantrica mostra come tutto sia nato *fra le labbra* di una o delle donne. La (...) *Cabala* (...) raffigura le labbra come un doppio *iota* invertito (...). Quanto al cristianesimo, esso dice, con l'importanza del segno del silenzio della madre di Cristo, il carattere divino della sua verginità, congiungere le labbra essendo espressione di un senso religioso. Oltre al silenzio, la consonante che così si pronuncia è *m*: la consonante più perfetta (...) all'origine di tutte le altre. Il suono *m* designa inoltre il non manifestato secondo la cultura indiana, in particolare nella sillaba sacra *om*.»¹⁹⁵

Partendo dunque dalla conformazione genitale femminile, Irigaray costituisce un vero e proprio orizzonte spirituale, sia per la donna sia per la società.

L'apparato riproduttivo femminile non solo fa sì che la donna sia indefinibile, senza forma fissa e con un'anima mucosa, ma la rende

¹⁹¹ Ivi, p. 87.

¹⁹² Ibidem.

¹⁹³ Ibidem.

¹⁹⁴ Ivi, p. 20.

¹⁹⁵ Irigaray Luce, *Sessi e genealogie*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007, p. 134.

anche luogo verso cui l'uomo prova attrazione.¹⁹⁶ Se è vero che la donna si fa luogo per l'uomo, la filosofa non crede però che sia semplice il processo contrario, ossia che l'uomo si faccia luogo per la donna.¹⁹⁷ Il maschile dovrebbe costituirsi come vaso, ma «la sua morfologia, la sua esistenza, la sua essenza, non lo portano tanto a una simile architettura del luogo»¹⁹⁸. L'uomo può diventare luogo forse «per rovesciamento in un luogo del materno-femminile o per accoglimento del divino nell'anima o nella mente» ma comunque questo sarebbe un accogliere la donna «nel lutto di lei stessa»¹⁹⁹. In base alla sua anatomia ricettiva, dunque, solo la donna può diventare luogo, mentre l'uomo sembra non riuscirci in nessun modo. La differente economia sessuale caratterizzante i due generi, non solo fa sì che l'uno possa essere luogo e l'altro no e che essi si rapportino in modi differenti con ciò che gli sta attorno, ma scandisce diversamente i loro ritmi vitali. Secondo Irigaray, mentre la sessualità maschile è ripetitiva, funzionando con un sistema di accumulo/scarica/omeostasi²⁰⁰, quella femminile è segnata da tappe irreversibili quali: pubertà, deflorazione, concepimento, gravidanza, parto, allattamento, (i quali sono accompagnati dal ciclo mestruale) e menopausa.²⁰¹ «Non si può ridurre la vita di una donna a una serie di azioni che si sommano o si elidono. La vita di una donna è segnata da eventi irreversibili»²⁰². Inoltre essere una donna richiede una particolare elaborazione spirituale: andare avanti con gli anni, per una donna, non è solo invecchiare, ma procedere in una crescita

¹⁹⁶ Irigaray Luce, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 36.

¹⁹⁷ Ibidem.

¹⁹⁸ Ibidem.

¹⁹⁹ Ibidem.

²⁰⁰ Irigaray Luce, *Io, tu, noi: per una cultura della differenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 95.

²⁰¹ Ivi, p. 96.

²⁰² Ivi, pp. 95-96.

spirituale.²⁰³ Credo sorga spontanea la domanda: perché per gli uomini dovrebbe essere diverso? Gli uomini non perdono forse la verginità tanto quanto le donne? Non diventano padri? Non giungono, in tarda età, a un'omeostasi ormonale? Non cambia, durante gli anni, la loro maturità spirituale? Tutti questi sono avvenimenti irreversibili anche per l'uomo. Per quanto riguarda le "azioni che si sommano e si elidono", sembra anzi difficile trovare atti che ricadano sotto questa definizione (chiaramente mi riferisco ad atti degni di nota, che escano dall'orizzonte della quotidianità.)

In ogni caso, a parte queste obiezioni tese a rivalutare in termini meno semplicistici lo sviluppo maschile, l'uso che la filosofa fa della biologia per caratterizzare la donna non trova concorde tutto il panorama femminista. Butler rileva come la teoria di Irigaray, per quanto riguarda questo frangente, sia incorsa in obiezioni anti-essenzialiste.²⁰⁴ «Il ritorno alla biologia (...) sembra far venir meno la premessa femminista per cui la biologia non è un destino»²⁰⁵, dice Butler. Secondo Wittig, invece, il sostenere che la differenza culturale, comportamentale, etc. tra uomo e donna sia biologica - seppure in un orizzonte diverso da quello patriarcale - naturalizza una differenza che è un costrutto sociale, e rende impossibile l'emancipazione della donna.²⁰⁶ Per lei, inoltre, il fatto che Irigaray valorizzi in questo modo la conformazione genitale femminile non fa altro che replicare il discorso patriarcale, il quale modella il corpo femminile a proprio piacimento.²⁰⁷ Chiaramente quella di Wittig è

²⁰³ Ivi, p. 96.

²⁰⁴ Butler Judith, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma - Bari 2013, p. 46.

²⁰⁵ Ibidem.

²⁰⁶ Wittig Monique, *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1992, pp. 11-12.

²⁰⁷ Butler Judith, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma - Bari 2013, p. 46, in nota n. 54.

una posizione che sta all'estremo opposto rispetto alla teoria irigaraiana. Da parte mia credo si dovrebbe trovare un compromesso tra l'idea del corpo femminile come costruito sociale o come succube della biologia. Credo sia giusto ricordare che la conformazione genitale della donna, in particolar modo il *mucoso*, che è addirittura assunto ad anima dall'autrice, è comune all'apparato riproduttivo delle femmine di mammifero in generale. Che nell'elaborazione della soggettività abbia peso essere nati uomini o donne è indubbio. Ma l'avere genitali esterni o interni è solamente *uno dei fattori* che fanno sì che ci rapportiamo in questo o in quest'altro modo con ciò che ci sta attorno, non l'unico. Non sembra dunque sia conveniente arrivare a basare l'essenza della donna su caratteristiche riconducibili alla sua classe biologica di appartenenza, poiché facendo ciò, se anche non si ricade in pieno nello stereotipo patriarcale, si perpetua l'immagine della donna vincolata alla propria animalità. Donna che in fin dei conti è ricondotta alle categorie di luogo, di fessura, di matrice, anche se riprese in modo rinnovato, e che riproduce la dicotomia donna-natura / uomo-cultura.

3. *Una cultura femminile*

Questo capitolo tratterà di un tema solitamente molto caro alle parti di popolazione discriminate, ossia la creazione di una propria cultura distintiva, che si separi nettamente da quella dell'oppressore e che dia un'identità al gruppo. Saranno analizzate le proposte di Irigaray riguardanti la creazione di una cultura femminile, rendendo anche evidente come la teoria della filosofa, col passare degli anni, muti rispetto a certi punti. Si esaminerà, inoltre, se questo progetto sia o no attuabile e come esso si rapporti con la singolarità dei vari individui da cui è composta la comunità delle donne. Saranno trattati, infine, due che sembrano in un certo senso corollari di questa rivendicazione di una cultura femminile: la presa di distanza dal tecnicismo e dalla logica maschili e la critica al linguaggio, inteso come strumento culturale creato dall'uomo e che ne perpetua il dominio.

Partendo dal principio, cioè da *Speculum*, ci si imbatte in una descrizione della donna che sembrerebbe lasciare poco spazio a tentativi di creare una cultura femminile basata sulla *donna* in quanto ente astratto ben definito. La *donna*, infatti, «non può fare riferimento (...) ad un tutto suscettibile di designazione univoca. (...) Una donna + una donna + una donna... non porta a qualche figura generica, come: la donna. (La/una) donna fa segno verso l'indefinibile (...). Nome comune la cui identità non è determinabile»²⁰⁸. La donna, dunque, non è una somma di caratteristiche appartenenti alle donne singole, non ha un'identità determinabile. Che per costituire un'identità collettiva non si debba

²⁰⁸ Irigaray Luce, *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 212.

partire dalla singolarità è un'idea che resta fissa nel pensiero della filosofa. In *Amo a te*, parlando delle necessità del genere femminile, Irigaray spiega come una rivendicazione politica che parta dalla singolarità delle esperienze delle varie militanti, non solo sia manifestamente egoistica e parziale, ma rischi anche di non far cessare le ingiustizie contro il genere femminile. Tale rivendicazione potrebbe arrivare fino ad aggravare la condizione delle donne (ad esempio di altre culture), per via - appunto - della parzialità di un pensiero che si propone di comprendere l'intero femminile ma parte dal singolo individuo.²⁰⁹ Il problema è che queste donne, che portano la loro testimonianza a favore della causa femminista, non hanno un universale da cui partire, e dunque rimangono «creature degli uomini»²¹⁰. Questa situazione non cambierà finché non si darà una determinazione al generico femminile, finché, insomma, non si darà una definizione di cos'è la donna.²¹¹ Si vede dunque come, nel corso degli anni, si passi da una donna indefinibile, polimorfa, che sfugge al principio d'identità e si può potenzialmente identificare con tutto, alla necessità di definire la donna per mettere le basi della costruzione di un'identità femminile. Nell'ordine patriarcale, infatti, «la donna è spossessata della possibilità di interiorizzare la sua identità femminile» la quale «le viene imposta come una pura exteriorità»²¹². E' a causa di ciò e del fatto che le donne hanno - a parere dell'autrice - una storia diversa da quella degli uomini, che si deve creare una cultura delle donne, per inaugurare un'epoca culturale in cui non ci sia più l'egemonia di un solo genere, ma ci siano due "civiltà" che si riconoscono e tollerano tra loro

²⁰⁹ Irigaray Luce, *Amo a te: verso una felicità nella storia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 10.

²¹⁰ Ivi, p. 72.

²¹¹ Ibidem.

²¹² Ivi, p. 54.

nell'ambito della pura differenza.²¹³ «Le donne [dunque] hanno bisogno di una cultura adeguata alla loro natura e (...) il genere umano non può elaborare una civiltà senza curarsi di rappresentare in modo valido i due generi da cui in realtà è costituito»²¹⁴. Il genere femminile, a quanto pare, vive la cultura maschile come un'imposizione scomoda, come un modello non suo al quale deve uniformarsi. Non cambiano molto le cose quindi, se alla donna si permette di unirsi alla cultura dominante, «può anzi produrre le peggiori conseguenze»²¹⁵. La cultura femminile dovrebbe lasciare l'ottica di dominio propria della cultura maschile ed elaborarne una «peculiare a questo sesso e a questo genere, la cui realizzazione va raggiunta dalla donna senza rinunciare alla propria identità naturale»²¹⁶. Questa identità naturale è esplicitata nell'*Etica della differenza sessuale*, dove è detto chiaramente che le donne devono instaurare «nuovi valori corrispondenti alle loro capacità creatrici» anziché piegarsi ai sistemi di potere vigenti nella società maschile.²¹⁷ La cultura femminile è dunque, come ci si poteva immaginare, ancora una volta legata all'idea di una donna vincolata alla sua corporeità, alla sua mansione di generatrice (materiale o spirituale che sia), una donna che non può in alcun modo condividere valori maschili, che sono comunque sempre ridotti alla prevaricazione e alla violenza (com'è già stato messo in luce nel capitolo precedente). Questa cultura al femminile prende le basi, oltre che dai vari scenari mitici incontrati in precedenza (la tragedia di Antigone e il ratto di Persefone), dall'idea di un originario governo femminile che avrebbe preceduto quello maschile, un governo in cui l'attenzione

²¹³ Ibidem.

²¹⁴ Ivi, p. 51.

²¹⁵ Ivi, p. 52.

²¹⁶ Ivi, p. 35.

²¹⁷ Irigaray Luce, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 57.

andava a «una misura per la vita, (...) una misura per la comunità fondata sulle necessità naturali: il cibo, l'amore, la generazione (...) [un governo in cui] l'amore era legislatore»²¹⁸. Irigaray, chiaramente, non propone di ritornare alla supremazia femminile; né vuole, però, che la cultura delle donne regredisca al livello di organizzazione tribale, e questo sembra essere il rischio dei nostri tempi. I pericoli a cui si va incontro non modificando la situazione attuale, sono due: che la cultura femminile si chiuda in un gruppo esclusivo, non comunicante con l'esterno e che i rapporti tra donne si limitino a un *come te* infecondo. Per quanto concerne il primo punto, secondo la filosofa, si assiste già oggi, entro gli stati nazionali, alla creazione di gruppi basati su evidenze naturali come età sesso e razza.²¹⁹ Questi gruppi minerebbero dunque la possibilità di una convivenza civile all'interno degli stati.²²⁰ La soluzione prospettata dall'autrice non è però quella di un'identità unica per tutto l'umano, che sarebbe un ripresentarsi sotto altra veste degli schemi di pensiero colonialisti, bensì il rispetto delle differenze altrui - e la creazione di diritti appositamente pensati per ogni gruppo - senza chiudersi nella differenza, ma usandola come luogo per la convivenza pacifica.²²¹ L'altro rischio insito nella situazione attuale è che queste comunità femminili, che si vengono a creare spontaneamente, restino nella dimensione dell'uniformità sterile. Il *come tutte le altre* è descritto da Irigaray come «una sentenza che impedisce a una donna di uscire da un popolo indifferenziato, da una specie di comunismo primitivo tra donne»²²². Questo popolo indifferenziato mina seriamente l'autonomia femminile:

²¹⁸ Irigaray Luce, *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, pp. 93-94.

²¹⁹ Irigaray Luce, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 52.

²²⁰ Ibidem.

²²¹ Ivi, p. 53.

²²² Irigaray Luce, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 83.

«le donne costituiscono il mezzo più terribile della loro stessa oppressione: esse distruggono tutto ciò che emerge dalla loro condizione indifferenziata, facendosi l'agente del loro stesso annientamento, della loro riduzione a un medesimo che non è loro (...). Una sorta di magma, (...) in cui l'uomo, e l'umanità, attingono (...). Non c'è *con te* in questa economia. Ma un *fusionale* da cui niente emerge e niente dovrebbe emergere, oppure una competizione cieca».²²³

Il pericolo di uniformità presente nel *come te*, sarebbe dunque neutralizzato dalla condivisione di esperienze con l'altra, vista come soggetto che può essere amato e desiderato, non solo invidiato. Questa preoccupazione per il *fusionale* mostra un interesse per la soggettività che potrebbe andare a collidere con certi aspetti di una cultura femminile. Irigaray insiste molto sulla differenza tra uomo e donna, e su come essa debba essere rispettata non riducendo l'altro a sé. Come scrive in *Amo a te*, riconoscendo l'altro non lo si può né circoscrivere né introiettare, non ci si può identificare con lui ed essendo irriducibili l'una all'altro, si deve accettare questo altro come mistero.²²⁴ Anche in *Essere due* il tema è ripreso: l'autrice sostiene che si debba lasciare all'altro soggetto la sua alterità, rispettandone l'irriducibilità a me, e rileva come questo sia chiaro soprattutto quando si tratta di rapporti con il sesso opposto.²²⁵ Per quanto, in quest'ultima battuta, il discorso sembri estendersi anche al femminile, è innegabile che la filosofa sia molto più attenta a salvaguardare la soggettività dell'uomo che quella della donna. Mentre si deve essere sempre ben conscie del fatto che il maschio è irriducibile a noi, per quanto riguarda le altre donne ci sono diversi

²²³ Ivi, pp. 83-84.

²²⁴ Irigaray Luce, *Amo a te: verso una felicità nella storia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 107.

²²⁵ Irigaray Luce, *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 62.

luoghi che mostrano come sia sempre presente il pericolo della *fusionne*. Nel costruire una cultura per il proprio genere, le donne dovrebbero elaborare «una spiritualità, una soggettività e un'alterità»²²⁶ valide per tutte le donne. Ma la questione è: davvero tutte le donne hanno la stessa spiritualità, la stessa soggettività? E' possibile elaborare una spiritualità unica per la metà degli esseri umani, divisi in varie nazioni e culture? E soprattutto, come evitare il famigerato *fusionale* se l'obiettivo è dare alla donna un unico modello di spiritualità e di soggettività? Se, invece di restare nello schema del *come te*, ci si rapportasse tramite un *con te, che sei uguale a me perché hai la mia stessa spiritualità, soggettività, alterità*, non credo le cose cambierebbero molto. Che il pensiero di Irigaray abbia derive fusionali, diventa innegabile quando si prendono in esame le sue proposte pratiche. Eccone un esempio:

«Come mai gli uomini non percepiscono ciò che vi è d'insopportabile nell'alternanza dell'affissione pubblica dei loro visi o corpi (...) come candidati politici (...) e di quella dei corpi nudi o seminudi delle donne offerti senza il loro consenso agli sguardi e alle diverse pulsioni dei passanti? Mai un voto democratico è stato indetto per chiedere alle donne ciò che pensano di questa affissione avvilita della loro immagine. (...) Penso che (...) le donne debbano poter decidere loro stesse l'uso che sarà fatto dei propri corpi e delle proprie immagini.»²²⁷

A prima vista, questa citazione non c'entra molto con l'Irigaray che teorizza il non ridurre l'altro a sé, ed è proprio questo il punto: non c'entra nulla. E non solo perché qui dà concrete proposte politiche anziché teoriche, ma perché dimentica completamente il suo ottimo

²²⁶ Irigaray Luce, *Amo a te: verso una felicità nella storia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 111.

²²⁷ Irigaray Luce, *Il tempo della differenza: diritti e doveri civili per i due sessi per una rivoluzione pacifica*, Editori riuniti, Roma 1989, p. 57.

consiglio di tener sempre presente l'irriducibilità dell'altro - anche se, come abbiamo visto (e come questo estratto prova) l'altro che è irriducibile è l'uomo. Mi chiedo a quali donne si riferisca quando dice che le immagini dei loro corpi sono affisse "senza il loro consenso", dato che parlando poi di "pulsioni dei passanti" è chiaro il riferimento alle affissioni pubblicitarie. Affissioni per cui quelle donne sono pagate, per cui probabilmente hanno lavorato molto e che magari considerano anche come una forma d'espressione artistica. Come può non essere considerata una fusione, un'interiorizzazione, un rendere uguali a sé, il considerare quei corpi come i corpi *delle donne*? Perché lei, io o una qualsiasi altra donna dovremmo poter votare democraticamente per impedire a un'altra donna di gestire il proprio corpo come meglio crede? Sono perfettamente d'accordo con lei quando dice "penso che (...) le donne debbano poter decidere loro stesse l'uso che sarà fatto dei propri corpi e delle proprie immagini", ma le donne dovrebbero poter decidere come soggetti, non come appartenenti a una comunità. Non vedo molta differenza tra restare vergini per non disonorare il padre e restare vestite per non disonorare la madre. Che il controllo sul corpo altrui sia esercitato da un membro dello stesso o di un altro genere, è sempre un dimenticare che si è di fronte a una soggettività che è alterità, che non siamo noi e su cui non abbiamo voce in capitolo, almeno fintantoché non lede la libertà altrui.

Si capisce dunque perché «l'elaborazione di un nuovo modello d'identità femminile è uno dei luoghi, o forse il luogo che manifesta maggiore resistenza»²²⁸. A parere dell'autrice ciò accade perché le donne non sono abituate a definirsi come tali ed è difficile che

²²⁸ Irigaray Luce, *Amo a te: verso una felicità nella storia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 72.

ammettano un'identità femminile.²²⁹ Esse sostengono che la donna non può esistere e stentano a riconoscere modelli d'identità di genere in altre donne o nelle loro teorie, minando così la possibilità di una cultura a due sessi, la quale - come già detto - ha bisogno della definizione di *donna in generale* per attuarsi.²³⁰ A mio parere, che le donne siano restie a definirsi come tali, non dipende solamente dal fatto che non sono abituate a farlo, ma anche dal rischio palpabile di passare da un dominio all'altro. Come già detto, uscire dal dominio di un padre che ci imponeva la verginità per mostrare il valore della casata e usarci come merce di scambio, per entrare nel regno di una madre che ci impone una soggettività, una spiritualità e che fa del nostro proprio corpo, il corpo di tutto il genere, non sembra molto allettante.

Oltre a ciò, Irigaray stessa è critica nei confronti dei concetti universali. L'universale «si modifica secondo i secoli (...) [esso è] una mediazione (...) [e] la mediazione cambia secondo l'economia di un'epoca»²³¹. A questa considerazione aggiunge che «la mediazione stessa non è mai stata tale nella misura in cui non è mai stata pensata la mediazione tra le due metà del mondo che sono uomini e donne»²³². Che la mediazione, finora, non sia stata completa, non toglie che essa è connotata dalla stessa filosofa come una variante che muta in rapporto all'epoca. Dunque, anche la definizione della donna in generale dovrebbe sottostare a questa mutevolezza. Credo che questo sia un altro fattore che fa sì che le donne preferiscano non fossilizzarsi nuovamente in stereotipi, tramite una cultura femminile, ma restare indefinite e polimorfe, refrattarie al principio d'identità, come sosteneva l'Irigaray di *Speculum*.

²²⁹ Ivi, p. 73.

²³⁰ Ibidem.

²³¹ Irigaray Luce, *Sessi e genealogie*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007, p. 169.

²³² Ibidem.

Ma questa cultura delle donne, è una possibilità concreta o utopica? Se Irigaray sembra sostenere che sia costituibile e che ci sia stato un tempo in cui le donne realmente avevano una propria cultura particolare e governavano, ci sono altri autori che la pensano diversamente. Butler, ad esempio, si schiera concretamente contro la suddetta cultura femminile ancestrale. A parer suo «sebbene il rivolgersi a uno stato pre-patriarcale della cultura mirasse a denunciare l'auto-reificazione del patriarcato, lo schema pre-patriarcale si è rivelato anch'esso una reificazione»²³³. Ella sostiene che «bisogna fare attenzione a che il ricorso femminista a un passato immaginario non promuova una reificazione politicamente problematica dell'esperienza delle donne»²³⁴. La problematicità si trova, per l'autrice, nel rischio di costringere «il futuro a materializzare una nozione idealizzata del passato, oppure [nel sostenere] la reificazione di una sfera pre-culturale della femminilità autentica»²³⁵. Sebbene Irigaray non prospetti un ritorno al governo delle donne - come già detto - si è visto come, in ogni caso, il passato della genealogia femminile sia rimpianto e idealizzato, nonché opposto al malgoverno maschile. Per quanto riguarda lo spettro della femminilità autentica (trattato anche nel capitolo precedente), si vede come esso sia presente nella costruzione di una cultura femminile ad esempio nel passo sopra citato di *Amo a te*, in cui si dice che la donna deve realizzare la propria cultura peculiare senza rinunciare alla propria identità naturale.²³⁶ Questa identità naturale, cui è vincolata la donna, nel pensiero irigaraiano non è

²³³ Butler Judith, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma - Bari 2013, p. 52.

²³⁴ Ivi, p. 53.

²³⁵ Ivi, p. 54.

²³⁶ Irigaray Luce, *Amo a te: verso una felicità nella storia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 35.

altro che la femminilità autentica, la quale va preservata e difesa dalla tentazione volersi uguale all'uomo e dunque snaturarsi.²³⁷

Wittig, in contrasto con Irigaray, nega che le donne formino un gruppo naturale, e sostiene che la divisione / differenza dagli uomini sia sostanzialmente politica, ed elaborata successivamente come naturale²³⁸. Non essendoci nessuna differenza reale tra uomo e donna, cadrebbe dunque anche il pretesto per costituire una cultura femminile, restando così come unica missione il sottrarsi all'ordine patriarcale.

Irigaray, nonostante consideri la differenza razziale come un problema di secondaria importanza rispetto a quello della differenza sessuale²³⁹ e ritenga che le identità etniche e nazionali siano un mascherare questa differenza originaria²⁴⁰, mette a paragone l'oppressione femminile e il razzismo (cose che tra l'altro, come si vedrà in seguito, fa anche Simone de Beauvoir). In *La democrazia comincia a due*, la filosofa sostiene che le donne siano in stato di schiavitù, e che questo sia dovuto essenzialmente a «un difetto nei rapporti fra naturalità e identità civile», stesso difetto che, secondo l'autrice, caratterizza i casi di discriminazione razziale.²⁴¹ Il paragone con il razzismo, sebbene sia azzeccato per quanto riguarda la situazione di minore età in cui sono tenute sia le donne sia le minoranze emarginate, non sembra reggere per quel che riguarda i metodi di emancipazione. Come rileva giustamente Beauvoir:

«un ebreo, un negro fanatici potrebbero sognare di trafugare il segreto della bomba atomica e di fare un'umanità tutta ebrea o tutta

²³⁷ Ibidem.

²³⁸ Wittig Monique, *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1992, p. 9.

²³⁹ Irigaray Luce, *Amo a te: verso una felicità nella storia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 54-55.

²⁴⁰ Irigaray Luce, *Sessi e genealogie*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007, p. 158.

²⁴¹ Irigaray Luce, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 46.

negra: neanche in sogno la donna può sterminare i maschi»²⁴². Né la separazione dall'altro genere è ciò che si augura Irigaray, che, com'è risaputo, auspica un'armonia tra i due sessi nel segno della pura differenza. Solo che quest'unità invalicabile tra uomo e donna, evidenziata da Beauvoir, sembra avere come corollario che le donne «non hanno i mezzi concreti per raccogliersi in un'unità in grado di porsi (...) [poiché] vivono disperse in mezzo agli uomini, legate ad alcuni uomini (...) più strettamente che alle altre donne»²⁴³. Che l'umanità sia composta da due, comporta anche questo, e ciò sembra essere un ulteriore segno dell'impossibilità di costruire una cultura femminile. Un ulteriore spunto in questo senso lo dà lo psichiatra e filosofo Frantz Fanon ne *I dannati della terra*. In quest'opera egli, infatti, analizza la ricostituzione della cultura nera nel periodo di decolonizzazione, e come sia impossibile la costruzione di una cultura che comprenda tutti i neri del mondo. Assodato che anche per Irigaray il problema della discriminazione razziale e quello del sessismo derivano dallo stesso «difetto nei rapporti fra naturalità e identità civile»²⁴⁴ e che dunque entrambi sarebbero risolti tramite l'ingresso nella civiltà e l'uscita dallo stato di segregazione nella naturalità²⁴⁵, non sembra un paragone azzardato quello tra la costruzione di una cultura nera e una cultura femminile. Nella sua opera, l'autore rileva come sia un vicolo cieco cercare di elaborare una risposta su scala continentale, o peggio, mondiale, all'accusa di essere selvaggi. La cultura nera, dice Fanon, non esiste in questo senso: non c'è comunità d'interessi tra un africano che vive la decolonizzazione e un afroamericano, né tra gli appartenenti ai diversi stati dell'Africa. Per l'autore, la giusta via per

²⁴² De Beauvoir Simone, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2012, p. 24.

²⁴³ Ibidem.

²⁴⁴ Irigaray Luce, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 46.

²⁴⁵ Ibidem.

riabilitare la cultura africana è ridare vita alle culture nazionali, e non farlo semplicemente cercando di ravvivare le spoglie di un passato glorioso, ma creando un orizzonte simbolico che rispecchi ciò che quella cultura è ora, ciò in cui i membri dello stato in questione si possono rivedere.²⁴⁶ Credo che si dovrebbe far tesoro della lezione proveniente dalla liberazione coloniale, e riflettere se, essendo impossibile costruire proficuamente una comunità nera per mancanza d'interessi comuni, sia davvero possibile prospettare una comunità che davvero accomuni tutte le appartenenti al genere femminile. Non è forse più realistico adattare il movimento femminista alle diverse situazioni nazionali, invece di chiedere a ogni donna di avere cura anche di realtà che magari non sente proprie, o su cui forse non è nemmeno correttamente informata? Per costruire una cultura al femminile, come per costruire una cultura nera, serve una comunità d'intenti che sembra difficile se non impossibile da trovare, a causa appunto di quei legami indissolubili tra uomini e donne, e dunque tra le donne e l'ambiente loro circostante.

Nella sua critica alle tendenze globalizzanti della teoria irigaraiana, anche Butler sembra propendere per una soluzione meno universalistica. Ella mette in chiaro che, una teoria che voglia essere valevole per ogni donna senza tenere conto delle differenze culturali, cade anch'essa in un imperialismo simile a quello patriarcale.²⁴⁷ La filosofa termina la sua analisi di questo rischio totalizzante insito nel pensiero di Irigaray con delle considerazioni che sembrano ben applicarsi alle critiche mosse, in questa sezione, a una cultura femminile:

²⁴⁶ Sul pensiero dell'autore riguardo a questi temi, si veda Fanon Frantz, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1962, cap. 4 *Sulla cultura nazionale*.

²⁴⁷ Butler Judith, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma - Bari 2013, p. 22.

«La critica femminista dovrebbe esplorare le rivendicazioni totalizzanti di un'economia maschilista di significazione, ma dovrebbe anche mantenersi critica verso se stessa e verso i gesti totalizzanti che lo stesso femminismo può compiere. (...) [Inoltre] insistere sulla coerenza e sull'unità della categoria delle donne ha comportato il rifiuto delle molteplici intersezioni politiche, culturali e sociali attraverso le quali si costruisce la gamma concreta delle donne.»²⁴⁸

Per quanto riguarda questa seconda sezione, sarà analizzato prima l'approccio di Irigaray alla tecnica, la sua connotazione di essa, della scienza e del λόγος come maschili e il conseguente rifiuto di essi poiché ritenuti parte del regime patriarcale e dunque imposti alla donna - non essendo parte del suo naturale orizzonte culturale. In seguito, si vedrà come anche il linguaggio sia un costrutto della cultura maschile, come la donna sia estraniata in esso e quali siano i diversi usi che nella lingua si fanno del maschile e del femminile.

La scienza, dunque, non è neutra. Nella sua opera *Etica della differenza sessuale*, l'autrice analizza vari saperi scientifici, dimostrando come essi siano chiaramente figli di una società al maschile. Il sapere che si finge universale, «equivale [in realtà] a un idioletto degli uomini e a un immaginario maschile»²⁴⁹ e ciò non deve stupire, dato che «gli uomini sono sempre stati quelli che hanno parlato e soprattutto scritto»²⁵⁰. Nella costruzione del sapere scientifico, non ci sarebbe dunque neutralità: esso, essendo creato dagli uomini, ne rispecchierebbe l'immaginario sessuale.²⁵¹ Da qui la tendenza delle scienze a: costruire un mondo davanti a sé; imporre un modello alla realtà; ritenere l'osservatore estraneo al modello; utilizzare strumenti

²⁴⁸ Ivi, pp. 22-23.

²⁴⁹ Irigaray Luce, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 95.

²⁵⁰ Ibidem.

²⁵¹ Ivi, p. 96.

nell'indagine del modello; voler estendere questo modello all'universale; trovare il lato utile, fruibile della scoperta scientifica.²⁵² Ma non è solo la metodologia della ricerca scientifica a mostrare come questa sia sessuata: anche i campi d'indagine scelti nelle varie discipline sostengono questa ipotesi.

«- Le *scienze fisiche* costituiscono il loro oggetto in base a una natura che misurano in maniera sempre più formale (...) conforme al modello. Le loro tecniche (...) affrontano una materia (...) esistente ma non percettibile dal soggetto (...). Il taglio newtoniano avendo fatto entrare il procedimento scientifico in un "universo" nel quale la percezione attraverso i sensi quasi non ha più corso e che può portare fino all'annientamento di ciò che è in questione nell'oggetto della fisica: la materia (...).

- Le *scienze matematiche* s'interessano, nella teoria degli insiemi, degli spazi chiusi e aperti, dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo. Si applicano scarsamente alla questione del semiaperto, degli insiemi dai contorni mutevoli, (...) [del] problema dei bordi, del passaggio tra, delle fluttuazioni che hanno luogo da una soglia all'altra d'insiemi definiti. (...)

- Le *scienze biologiche* affrontano molto tardi certi problemi. Quello del formarsi del tessuto placentare, quello della permeabilità delle membrane (...). Problemi molto più collegati all'immaginario sessuale femminile e materno?

- Le *scienze logiche* s'interessano più delle teorie bivalenti che di quelle trivalenti o polivalenti. (...)

- Le *scienze linguistiche* si sono applicate ai modelli di enunciati, alle strutture sincroniche del linguaggio (...). Non hanno preso in considerazione, e a volte perfino si rifiutano di farlo, il problema del carattere sessuato del discorso. (...)

- Le *scienze economiche* (come quelle sociali?) hanno messo l'accento sul fenomeno della rarefazione e sul problema della sopravvivenza più che su quello della vita e dell'abbondanza.

²⁵² Ivi, pp. 95-96.

- La *scienza psicoanalitica* si basa su due principi della termodinamica, che sottendono il modello della libido secondo Freud. Principi che appaiono isomorfi alla sessualità maschile più che a quella femminile.»²⁵³

L'uomo, attraverso la scienza e la tecnica, vuole costringere il mistero dell'essere a svelarsi a lui.²⁵⁴ Egli non indaga solo la natura, ma anche l'umanità stessa: le scienze, create dall'uomo «ci parcellizzano (...) ci allontanano dal nostro essere»²⁵⁵, esse «vorrebbero svelare il mistero dell'essere che siamo, ma la violenza del loro metodo lo annienta»²⁵⁶. Che la tecnica sia una creazione maschile, lo dimostra anche il fatto che «la donna (...) [corre il rischio di] rimanere uno strumento per il fare tecnico dell'uomo»²⁵⁷, utilizzata nella sua corporeità come corpo-natura o per produrre la prole e un ambiente domestico che permetta all'uomo di continuare a divenire, a fare.²⁵⁸ La tecnica dunque crea il mondo dell'uomo - nell'opinione dell'autrice; un mondo di strumenti artificiali che egli interpone «fra lui stesso e un mondo al femminile»²⁵⁹. Questo *mondo-artefatto*, proietta sull'umanità intera la minaccia di un'alienazione, una frammentazione che non premettono più all'essere umano di situarsi come una coscienza soggettiva: esso è ridotto alla neutralità da un universale disincarnato che si manifesta nel linguaggio tecnico delle macchine.²⁶⁰ La tecnologia ci aliena facendoci perdere la «relazione vivente e presente con l'altro»²⁶¹, il

²⁵³ Ivi, pp. 96-97.

²⁵⁴ Irigaray Luce, *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 86.

²⁵⁵ Ibidem.

²⁵⁶ Ivi, pp. 86-87.

²⁵⁷ Ivi, p. 97.

²⁵⁸ Ibidem.

²⁵⁹ Ivi, p. 88.

²⁶⁰ Ivi, p. 121.

²⁶¹ Ibidem.

linguaggio tecnico, creato dall'uomo, si rivolta contro di lui precipitandolo nella neutralità - che lo lascia senza identità poiché non sessuato²⁶² e inutile poiché umano (superato dalle macchine e sottomesso alla tecnocrazia)²⁶³. Facendo sua la cacciata di Adamo ed Eva dal giardino dell'Eden, la filosofa riprende il tema dell'alienazione dell'essere umano, sostenendo che sia a causa della brama di scienza - scienza del bene e del male, dunque scienza che scinde - che ci si trova oggi separati dal tangibile, costretti a indagarlo tramite opposizioni dicotomiche, le quali, non essendogli conformi, gli usano violenza. «Questa trasgressione dei limiti della carne, e del suo visibile, per avere accesso alla scienza, o a un'altra scienza» dice Irigaray «ha comportato (...) l'esilio dalla soglia del paradiso terrestre»²⁶⁴.

Che nella storia del pensiero siano presenti più nomi illustri maschili che femminili sembra innegabile, ma non tutti sono concordi nel dedurre da ciò che la cultura in cui viviamo sia dell'uomo in generale. A meno di non esserne uno dei padri fondatori, l'orizzonte tecnico-scientifico nel quale ci troviamo a vivere è imposto sia alle donne sia agli uomini "non addetti ai lavori" strettamente scientifici. Che la cultura sviluppatasi sotto il dominio patriarcale non sia maschile in senso stretto è sostenuto anche da Beauvoir. Ella coglie un ulteriore risvolto dell'attribuire a tutto il genere maschile i natali delle scienze: l'uomo, vedendosi anch'esso come padre della cultura dominante, «si sente di fronte alle donne un semidio»²⁶⁵. Lo spunto per questa riflessione sembra venirle da uno scritto di Claude Mauriac, pubblicato nel 1948 sul *Figaro Littéraire*. Egli scrisse che anche la più brillante delle donne non

²⁶² Ivi, p 119.

²⁶³ Ivi, p 122.

²⁶⁴ Irigaray Luce, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 126.

²⁶⁵ De Beauvoir Simone, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2012, p. 28.

faceva altro che ripetere idee maschili, ed espresse il concetto in tali termini: «la sua [della più brillante tra le donne] intelligenza riflette in modo più o meno vistoso idee che provengono da noi»²⁶⁶. Beauvoir rileva subito come «l'interlocutrice non rifletteva le idee di C. Mauriac in persona (...) con l'equivoco del "noi", egli si identifica con S. Paolo, Hegel, Lenin, Nietzsche e dall'alto della loro grandezza guarda con sdegno al gregge delle donne»²⁶⁷. Sebbene gli autori illustri della nostra cultura siano in maggioranza uomini, non bisogna dimenticare che come le donne possono appropriarsi (certo, a prezzo di rinnegare la propria natura, se si resta nell'ottica irigarayana) delle scienze o non sentirle proprie, lo stesso potrebbe valere per gli uomini che non sono parte integrante dell'ordine patriarcale.

Infine, vale la pena di rilevare come l'idea che Irigaray ha della scienza e del λόγος non sia priva di derive pessimistiche. Un esempio di ciò è dato in *Speculum*, quando l'autrice tratta il tema del τέλος in biologia, in particolare riguardo allo sviluppo delle piante. L'autrice mostra come sia il λόγος a decidere univocamente il fine della pianta, ciò che è conforme o meno alla sua *piantità*.²⁶⁸ Se essa non si dovesse conformare al modello impostole, sarebbe sempre il λόγος proveniente dall'altro, dall'uomo, a decidere se questa mutazione sia un'aberrazione o possa essere compresa nel normale sviluppo della suddetta pianta.²⁶⁹ Si vede in questi passi come, per l'autrice, il λόγος sia uno strumento normativo che reprime la natura dell'essere, anziché un metodo che l'uomo ha sviluppato per adattarsi al meglio all'ambiente che lo circonda. Se l'essere umano dovesse accettare ogni lato della natura come mistero (poiché dalla

²⁶⁶ Ibidem.

²⁶⁷ Ibidem.

²⁶⁸ Irigaray Luce, *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 155.

²⁶⁹ Ibidem.

filosofa è considerata una violazione anche il coltivare la terra)²⁷⁰ il progresso sarebbe impossibile.

Radicalmente diverso è l'approccio di Wittig alla scienza universale. Invece di rifiutarla, e con essa rifiutare anche la potenza logico-argomentativa dell'astrazione, ella propone di riconquistarle entrambe, rivendicarne il possesso da cui finora la donna è stata esclusa per mano dell'uomo. Wittig esorta a non trincerarsi dietro la categoria dell'*altro* opposto all'*uno* che domina, poiché a entrambe le parti «nothing human is alien»²⁷¹, dunque neanche la cultura universalista.²⁷²

Anche il linguaggio è, per Irigaray, prodotto di questa scienza maschile; oltre a comprenderlo tra le varie scienze non neutrali, come si è visto sopra, fa di esso uno dei simboli del passaggio dalla genealogia della madre a quella del padre. «La rimozione imposta alle genealogie femminili» scrive la filosofa «sembra (...) aver favorito il privilegio del codice, della scrittura come forme arbitrarie atte a veicolare la significazione»²⁷³. Questo privilegiare i codici formali e la scrittura non figurativa, porterebbe a un distacco dal corporeo, dal sensibile, rendendo il dominio e l'astrazione le uniche relazioni possibili con esso.²⁷⁴

Irigaray si è occupata molto di temi inerenti alla linguistica: le sue teorie sulla differenza tra il modo di parlare degli uomini e delle donne ricorrono in varie sue opere, rifacendosi a studi da lei compiuti su campioni di popolazione di diverse nazionalità ed età.

²⁷⁰ «Per l'uomo (...) la fertilità della terra rimane un mistero sigillato, e coltivarla significa in qualche modo costringerlo ad apparire». Irigaray Luce, *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 86.

²⁷¹ Wittig Monique, *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1992, p. 56.

²⁷² Per il pensiero di Wittig su questi temi, Ivi, pp. 55-57.

²⁷³ Irigaray Luce, *Sessi e genealogie*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007, p. 183.

²⁷⁴ Ibidem.

Vista la vastità dello studio, credo sia bene concentrarsi su quelli che sembrano i punti chiave della teoria linguistica irigaraiana.

Uno dei problemi principali è che la donna è alienata nel linguaggio, non ha parole per esprimersi veramente come soggetto, essendo la lingua un costrutto maschile. Come si legge in *Speculum* a proposito della condizione dell'isterica «le parole "sensate" (...) sono impotenti a tradurre ciò che è pulsante, gridato»²⁷⁵. Sebbene le isteriche non possano essere prese come campione rappresentativo del femminile, questa frase esprime bene quello che emerge dalla ricerca linguistica di Irigaray, ossia che le donne non hanno modo di esprimersi attraverso il linguaggio, poiché non ne sono quasi mai i soggetti. Il problema non è solamente che «gli uomini utilizzano *io*, le donne *tu/l'altro*»²⁷⁶, ma che *io* e *tu* si rifanno sempre a un soggetto maschile. Questo accade perché *lui* e *lei* non hanno lo stesso peso nel linguaggio: «il *lui* vince sempre sul *lei*»²⁷⁷: nei plurali misti, nella designazione del genere umano, nell'indicare oggetti/enti di valore²⁷⁸. In questa preponderanza del maschile sul femminile, Irigaray vede un preteso rovesciarsi della generazione: siccome lui è generato in lei, in natura; l'ordine patriarcale ribalta la situazione, facendo sì che il λόγος sia inglobante e la parola onnipotente, cercando di troncane la propria dipendenza da una madre-natura femminile, rifiutando le proprie origini, neutralizzando i generi e negando, dal punto di vista culturale, la trascendenza femminile.²⁷⁹ Tornando a *lui* e *lei*, che essi non abbiano uguale valore ha diverse

²⁷⁵ Irigaray Luce, *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 137.

²⁷⁶ Irigaray Luce, *Amo a te: verso una felicità nella storia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 73.

²⁷⁷ Ivi, p. 74.

²⁷⁸ Di quest'ultimo punto si parlerà più approfonditamente nel seguito di questo capitolo.

²⁷⁹ Irigaray Luce, *Amo a te: verso una felicità nella storia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 75.

conseguenze pratiche: essi non hanno lo stesso valore neanche quando si incarnano in un *io* o un *tu*, perdono parte del loro senso (dato che si dovrebbero definire l'uno con l'altro), e soprattutto questo diverso valore non permette una dialettica del soggetto sessuato, dato che la donna può sì dire *io*, ma senza mettersi in relazione a un *lei*, dunque non potendo esprimere parte della propria esperienza.²⁸⁰

Questo non è l'unico svantaggio che viene alla donna dall'essere inserita in un contesto linguistico che non è il suo: la bambina rischia di perdere la propria identità sessuata. A causa dei nostri codici simbolici, infatti, la bambina perde la relazione con la madre come interlocutrice del proprio genere, perdendo così sia il *tu* sia l'*io* femminili.²⁸¹ Per salvare la sua identità femminile dovrà riuscire a tener ferma sua madre come *ella*, nonostante le condizioni socio-linguistiche avverse, pena il doversi identificare con l'altro genere.²⁸²

Che la ragazzina non abbia una figura femminile cui rivolgersi, è dovuto, quindi, non solo al linguaggio in sé, ma anche alle condizioni di dialogo con la madre. Mentre la figlia parla alla madre come a qualcuno con cui condividere esperienze, come a un soggetto suo pari, la madre non accetta questa orizzontalità del rapporto e parla alla figlia perlopiù per impartirle ordini «senza prevedere un diritto di parola per i due soggetti».²⁸³ Lasciata insoddisfatta la necessità della bambina di dialogare con un *tu* femminile, ella perderà definitivamente questo *tu* con l'entrata nella cultura patriarcale, dove colui a cui ci si rivolge è sempre

²⁸⁰ Ivi, p. 76.

²⁸¹ Irigaray Luce, *Il tempo della differenza: diritti e doveri civili per i due sessi per una rivoluzione pacifica*, Editori riuniti, Roma 1989, p. 33.

²⁸² Ibidem.

²⁸³ Irigaray Luce, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 120.

maschile.²⁸⁴ Che il soggetto sia sempre uomo è provato ampiamente dagli studi di Irigaray sulle differenze linguistiche tra parlare maschile e femminile, presenti in *Amo a te* e *In tutto il mondo siamo sempre in due*. In entrambi i testi è messo in luce come sia le donne sia gli uomini si rivolgono maggiormente a soggetti di sesso maschile, come le relazioni tra i sessi sono espresse da entrambi i generi con termini indicanti conflittualità e come, mentre le donne sono più portate a prediligere la conversazione con qualcuno, gli uomini creano più spesso enunciati in cui è indicato l'utilizzo di strumenti o l'accento è messo su un obiettivo materiale, piuttosto che sul rapporto tra due persone.²⁸⁵ E' interessante anche l'analisi svolta, sempre ne *In tutto il mondo siamo sempre in due*, a proposito del linguaggio di bambini e ragazzi. Il campione preso dall'autrice è composto di studenti di varie età, di provenienza italiana e francese. Partendo dalle risposte dei più piccoli, mentre gli enunciati prodotti dalle bambine si rivolgono quasi esclusivamente a soggetti di sesso maschile o neutri, privilegiano la relazione tra due e un rapporto di tipo orizzontale; quelli prodotti dai bambini prediligono il rapporto soggetto-oggetto e quando si rivolgono a un altro soggetto descrivono un rapporto tra pari (di solito non a due, ma di gruppo) dello stesso sesso o un rapporto gerarchico.²⁸⁶ I campioni di ragazzi più grandi (un gruppo di terza media e uno di quarta ginnasio)²⁸⁷ continuano a evidenziare come fra le ragazze si riscontri «un'attitudine linguistica e letteraria più sviluppata, che si accompagna a capacità e inclinazioni relazionali più risvegliate e

²⁸⁴ Ibidem.

²⁸⁵ Per avere i dati precisi di questi studi si veda Irigaray Luce, *Amo a te: verso una felicità nella storia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 77-100 e Irigaray Luce, *In tutto il mondo siamo sempre in due*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006, pp. 149-159.

²⁸⁶ Irigaray Luce, *In tutto il mondo siamo sempre in due*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006, p.164.

²⁸⁷ Ivi, pp. 165-176.

vivaci»²⁸⁸. Le risposte dei ragazzi, invece, «laconiche, quando non stereotipate» sembrano evidenziare «una vita relazionale assai povera, in particolare con l'altro sesso»²⁸⁹. Sembra, dunque, che il fatto che la donna non possa costruirsi come soggetto linguistico, porti - come prospettato nella teoria irigarayana - il bambino e l'uomo a non avere più interlocutori, e a essere in balia di un discorso che circola solo tra uomini.²⁹⁰ Per permettere alla donna di ricostituirsi come soggetto linguistico a pieno titolo, la filosofa propone due strade: dare importanza alla verginità senza maternità, poiché nella nostra cultura solo la fanciulla vergine resta *ella* (in questo caso porta l'esempio di Maria, che è *ella* se sola ma diventa parte di *essi* se si parla di lei con Gesù); ristabilire la genealogia materna e le comunità tra donne, in modo da preservare *esse*.²⁹¹ Viene da chiedersi che motivo c'è di assumere proprio la vergine come prototipo del soggetto femminile, e soprattutto perché giustificare questa scelta sostenendo che la vergine è l'unica figura che si può dire davvero *ella* nella nostra cultura, dato che è proprio l'impianto di questa cultura che si sta criticando. Forse perché prendere una figura femminile già riconosciuta come soggetto, renderebbe più facile estendere la soggettività a ogni donna? E, ammettendo che le comunità al femminile aiutino le donne a rendersi soggetti del discorso, a entrare in una dimensione del *con le altre*, come dovrebbero aiutare gli uomini a rapportarsi con delle interlocutrici? Se fossero esclusi da queste comunità, non ne guadagnerebbe nessuno, e tantomeno se fossero integrati come lo sono ora le donne nella comunità linguistica descritta dall'autrice.

²⁸⁸ Ivi, p. 167.

²⁸⁹ Ibidem.

²⁹⁰ Irigaray Luce, *Il tempo della differenza: diritti e doveri civili per i due sessi per una rivoluzione pacifica*, Editori riuniti, Roma 1989, p. 33.

²⁹¹ Ivi, pp. 32-33.

Perché questa comunità femminile abbia l'effetto voluto, dev'essere una comunità di riconoscimento dell'altro, e del *fare con* in gruppi misti e accettanti la differenza, come sembra essere più conforme al pensiero della filosofa. Infatti, in *Amo a te*, la sua proposta è di attenzione all'altro come fonte di senso, facilitazione degli scambi tra un *io* e un *tu* sessuati.²⁹² Si dovrebbe lasciare la parola in ugual misura a uomini e donne e usare *lei/esse* tante volte quante si usano *lui/essi*.²⁹³

Interessante e indubbiamente differente è la soluzione che propone Wittig (soluzione che lei stessa mette in pratica nei suoi scritti). L'autrice mira a universalizzare il punto di vista delle donne per fare in modo che vengano distrutte le categorie di genere, le quali dividono un'umanità altrimenti unificata. Nella sua opera *Le Guerrigliere*, Wittig cerca di adottare *elle* come termine che sta per il generale, al fine di rendere appunto obsolete le categorie di genere nel linguaggio.²⁹⁴

Lo studio di Irigaray non si occupa solo della relazione tra persone, ma anche del carattere sessuato delle parole indicanti oggetti, in cui ella sostiene che si ritrovi lo stereotipo maschilista. L'uomo, attraverso la sessuazione delle parole, vorrebbe dimostrare il suo potere e per questo, secondo l'autrice, nel linguaggio patriarcale «gli esseri vivi, animati, civilizzati diventano maschili; gli oggetti privi di vita, inanimati, incolti, diventano femminili»²⁹⁵. Inoltre, i nomi delle professioni sono maschili mentre femminili sono quelli degli

²⁹² Irigaray Luce, *Amo a te: verso una felicità nella storia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 137.

²⁹³ Ibidem.

²⁹⁴ Wittig Monique, *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1992, pp. 84-85.

²⁹⁵ Irigaray Luce, *Io, tu, noi: per una cultura della differenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 62.

strumenti utilizzati per svolgerle²⁹⁶. Riguardo agli oggetti, l'autrice porta vari esempi validi, come *castello/casa*, *computer/macchina da scrivere*, *aereo/automobile*.²⁹⁷ Non conoscendo il francese non posso mettere in dubbio che questa scala di valori si riscontri effettivamente per la maggior parte dei termini, in quella lingua, ma in italiano non sembra altrettanto marcata. Per il primo e il terzo caso, si possono facilmente trovare controesempi, come *reggia* e *navicella spaziale*. Quindi, sembra che la sessuazione gerarchica degli oggetti sia una caratteristica che varia quantomeno a seconda della lingua parlata. Credo che diverso sia, invece, il discorso sull'associazione simbolica di termini quali *donna*, *sinistra*, *scuro* e *cattivo* che è messo in evidenza da Wittig.²⁹⁸ Esso, infatti, riguarda l'associare alla femminilità delle caratteristiche negative, non tratta una presunta scala di valori tra oggetti sessuati. Inoltre, il discorso di Wittig si riferisce a categorie aristoteliche, che dunque si può dire stiano alla base di tutta la cultura occidentale, mentre quello di Irigaray si richiama allo sviluppo di un particolare linguaggio. Si fa fatica anche a concedere a Irigaray che «ogni esempio del contrario [cioè dove il termine più "pregiato" è caratterizzato al femminile] ha una spiegazione un po' più complessa»²⁹⁹, legata ad esempio al prefisso o al suffisso anziché alla radice del vocabolo, all'epoca in cui il termine è nato e al valore relativo di maschile e femminile a quell'epoca³⁰⁰.

²⁹⁶ L'esempio riportato è quello di mietitore/mietitrice (Ibidem), ma se ne possono facilmente trovare altri: saldatore/saldatrice, tosatore/tosatrice, mungitore/mungitrice, etc.

²⁹⁷ Ivi, p. 61.

²⁹⁸ Wittig Monique, *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1992, p. 50.

²⁹⁹ Irigaray Luce, *Il tempo della differenza: diritti e doveri civili per i due sessi per una rivoluzione pacifica*, Editori riuniti, Roma 1989, p. 61.

³⁰⁰ Ibidem.

Infine, la filosofa sostiene che ci siano dei tratti peculiari della scrittura femminile, che la scrittura non sia neutra. Quando le domandarono se scrivere in quanto donna fosse valido e facesse parte della sua pratica, Irigaray rispose così:

«Sono una donna, e scrivo con ciò che sono. (...) Ma come potrei essere donna per un verso e scrittrice per un altro? Questa scissione schizofrenica (...) può esistere solo per chi è chiuso in un automatismo mentale o in un mimetismo del senso precostituito. Tutto il mio corpo è sessuato. (...) Io penso che gli effetti della repressione e soprattutto dell'incultura sessuale - civile e religiosa - siano ancora così forti che permettono di fare discorsi strani come "io sono una donna" e "io non scrivo in quanto donna". In queste proteste c'è anche una segreta sottomissione alla cultura maschile. Infatti la scrittura alfabetica è storicamente legata (...) [ai] poteri patriarcali. Non contribuire a rendere sessuata la lingua (...) significa perpetuare la pseudoneutralità delle leggi e delle tradizioni che privilegiano le genealogie maschili e i loro ordini logici.»³⁰¹

In queste battute emerge la problematicità della teoria irigaraiana rilevata da Butler: la donna che non intenda la propria sessualità come la intende la filosofa (in questo caso, pervadente ogni aspetto della vita) o non la veda come costruita entro un paradigma fallico è una "non illuminata" o si identifica col maschile³⁰² - facendo quindi il gioco del patriarcato. Le donne "chiuse in un automatismo mentale o in un mimetismo del senso precostituito", accusate di una "segreta sottomissione alla cultura maschile" sono presumibilmente Marguerite Yourcenar e Marguerite Duras, le quali, dice Irigaray, hanno pubblicamente sostenuto di scrivere come soggetti

³⁰¹ Irigaray Luce, *Io, tu, noi: per una cultura della differenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 47-48.

³⁰² Butler Judith, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma - Bari 2013, pp. 46-47.

asessuati.³⁰³ Nella sua opera *In tutto il mondo siamo sempre in due*, Irigaray dimostra come anche lo stile di queste due scrittrici sia sessuato, provando che la loro scrittura differisce notevolmente da quella di scrittori uomini, e che questa differenza rispecchia le differenze legate al genere del parlante rilevate nel discorso quotidiano. Anche in questi brani, infatti: il sesso maschile è più rappresentato di quello femminile, come soggetto; il sesso maschile si esprime come *io*, quello femminile quasi mai; *lei* è più frequente nei testi maschili, ma il più delle volte designa la partner dell'uomo o l'oggetto della sua azione; *lei* nei testi delle donne (quando vi compare) si esprime il più delle volte sottoforma di elementi naturali.³⁰⁴

Mentre per Irigaray negare la sessuazione del discorso è rimanere all'interno di una forma mentis patriarcale, per Wittig è l'esatto opposto. Dato che *femminile* sta per *donna*, e *donna* non è altro che una categoria artificiale, insistere su una scrittura femminile non è altro che una metafora la quale naturalizza la brutale oppressione subita dalle donne, e fa sì che le donne continuino a presentarsi come *differenza, specificità, corpo-natura*.³⁰⁵ L'analisi di Irigaray, una volta messa in dialogo con le proposte pratiche - date dall'autrice stessa - utili a cambiare il linguaggio a favore del genere femminile, non sembra presentare il rischio di creare uno stile narrativo *delle donne*, connotato dalla subordinazione del femminile al maschile. L'analisi letteraria di Irigaray sembra più un prendere atto di un dato di fatto, ossia che la nostra scrittura riflette chi siamo, e che, al momento, le donne sono ancora succubi di un'economia linguistica

³⁰³ Irigaray Luce, *In tutto il mondo siamo sempre in due*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006, p. 194.

³⁰⁴ Ivi, pp. 199-200.

³⁰⁵ Wittig Monique, *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1992, pp. 59-60.

maschile, situazione che l'autrice - come si è visto - si propone di modificare.

4. *Un diritto sessuato*

Questo capitolo tratterà di un argomento imprescindibile quando si trattano temi etici, ossia cosa comporta, nella pratica, la teoria sostenuta dall'autore preso in esame. Credo sia fondamentale vedere dove porta, nel concreto, una teoria come quella di Irigaray, che si propone di migliorare in modo radicale la qualità della vita di uomini e donne. I risultati del pensiero irigarayano sulla differenza si vedono, a mio parere, soprattutto nelle proposte politiche dell'autrice. Dato che, quello proposto dall'autrice, è un diritto "al femminile", può sembrare che questo capitolo sia una sorta di appendice al precedente. Credo sia invece fondamentale tenere separati i due aspetti, poiché, mentre nel terzo capitolo si analizzava la situazione attuale della donna e si proponevano cambiamenti auspicabili, ma che restavano nell'ambito della teoria, qui si parla di vere e proprie proposte legislative, realmente presentate dalla filosofa al Parlamento europeo. Se dunque prima si esponevano pratiche che era consigliabile adottare e difficile imporre, qui si parla di norme create con l'intento di diventare vere e proprie parti di legislazione.

Nella *Premessa*, ho affermato di non sostenere l'uguaglianza tra uomo e donna, ma la loro *equivalenza*. Questa sembra essere anche la posizione di Irigaray, che lo dice chiaramente quando tratta del campo legislativo: «al livello dei diritti sarebbe più pertinente parlare in termini di equivalenza che di uguaglianza»³⁰⁶. Preciso fin dal principio che non è questo il mio modo d'intendere l'equivalenza: se il rischio dell'uguaglianza è di scivolare nell'indistinzione e

³⁰⁶ Irigaray Luce, *In tutto il mondo siamo sempre in due*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006, p. 150.

indifferenziazione tra uomo e donna, non tenendo in minima considerazione il dato biologico e andando verso una perdita d'identità, il rischio di questo modo d'intendere l'equivalenza è di arrivare a un punto in cui «tutti gli animali sono eguali, ma alcuni animali sono più eguali degli altri»³⁰⁷.

Irigaray fonda la necessità di legislazioni non uguali ma equivalenti sulla presunta identità della donna: questi diritti fatti su misura per il genere femminile «rappresenterebbero un mezzo per definire un livello di uguaglianza fra le donne senza ridurre le loro diversità»³⁰⁸. Secondo l'autrice, questo è il modo migliore di salvaguardare la «pari dignità» tra uomini e donne, senza dimenticare nel contempo che «le une e gli altri» sono soliti sottostare «ad abitudini e pure a regole e diritti in parte diversi»³⁰⁹. A parer suo le rivendicazioni di uguaglianza sono errate perché utopiche e perché non riconoscono che lo sfruttamento della donna nasce appunto dalla differenza sessuale.³¹⁰ Inoltre, l'essere uguali implicherebbe l'essere messe a paragone con un modello presumibilmente maschile; la filosofa controbatte a questo preteso paragone chiedendosi: «Uguali a quale modello? Perché non uguali a sé stesse?»³¹¹. Neanche nella legislazione le donne e l'uomo possono rispondere allo stesso modello, visto che anch'essa riflette il diritto/dovere di ogni essere umano a divenire ciò che egli è.³¹² Dato che ognuno si differenzia dagli altri, il diritto - per essere eticamente corretto - deve dunque rispettare le differenze reali tra uomo e donna, e permettere a

³⁰⁷ Orwell George, *La fattoria degli animali*, Mondadori, Trento, 1995, p. 100.

³⁰⁸ Irigaray Luce, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 17.

³⁰⁹ Ibidem.

³¹⁰ Irigaray Luce, *Io, tu, noi: per una cultura della differenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 11.

³¹¹ Ibidem.

³¹² Irigaray Luce, *Amo a te: verso una felicità nella storia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 60-61.

ciascuno di diventare ciò che è; solo a queste condizioni ci sarà una vera democrazia.³¹³ Proprio qui sta uno dei problemi: cos'è questo *se stesse* a cui bisogna essere uguali, che bisogna diventare? E' già stato discusso nel capitolo precedente quanto sia difficile costruire un'idea di donna che comprenda tutte le appartenenti al genere femminile e allo stesso tempo non sia un modello costrittivo. Come sostiene Butler, infatti, uno dei rischi del femminismo è quello di prestare il fianco «ad accuse di grossolana rappresentazione falsata»³¹⁴. Inoltre, ricorda sempre Butler:

«Anche se si "è" una donna, ciò di sicuro non è tutto ciò che si è; il termine non riesce a essere esaustivo, non perché una "persona" che non ha ancora connotazione di genere trascenda gli accessori specifici del proprio genere, ma perché il genere non è sempre costituito in modo coerente o costante in diversi contesti storici, *e poi perché il genere interseca le modalità razziali, di classe, etniche, sessuali e regionali delle identità costituite discorsivamente. Di conseguenza, diventa impossibile separare il genere dalle intersezioni politiche e culturali in cui esso è immancabilmente prodotto e mantenuto* [corsivo mio].»³¹⁵

Se la costruzione dell'identità di genere è legata a tutti questi fattori, sembra difficile trovare abitudini diverse da quelle degli uomini che siano comuni a tutte le donne. Questo ammesso che non ci si rifaccia alla biologia, ma non credo che le funzioni biologiche legate alla riproduzione (il parto, l'allattamento, il ciclo mestruale, la menopausa, etc.) possano ricadere a pieno titolo nella categoria "abitudini", poiché sono condizioni (almeno il ciclo mestruale e la menopausa) alle quali la donna non può sottrarsi. L'autrice sembra

³¹³ Ibidem.

³¹⁴ Butler Judith, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma - Bari 2013, p. 9.

³¹⁵ Ivi, pp. 6-7.

tenere conto della nazionalità, sostenendo che ciascuno vada dotato di un'identità civile appropriata a essa.³¹⁶ Quest'identità civile nazionalizzata è messa però in secondo piano rispetto alla differenza sessuata, cosa che si vedrà più in concreto nel corso di questo capitolo, in particolare riguardo alle proposte della filosofa su come gestire le unioni interculturali.

Se l'uguaglianza con l'uomo impone di confrontarsi a un modello, di sicuro il confronto c'è anche nel sopraccitato "essere uguali a se stesse", dove, anziché confrontarsi con un modello maschile, ci si confronta con un modello di donna. Lo si vede chiaramente quando Irigaray arriva a mettere in dubbio che alcune partecipanti alla Commissione per i diritti della donna fossero veramente definibili donne. Quando, nell'autunno del 1993, la suddetta Commissione non diede un parere completamente positivo alla *Relazione* di Renzo Imbeni (allora europarlamentare) riguardante i diritti delle donne, Irigaray scrisse:

«Mi chiedo perfino: come definire le parlamentari di questa Commissione come donne? Si tratta solo di un'identità biologica? (...) Essere nata donna non dovrebbe essere sufficiente per pretendere di rappresentare i diritti delle donne (...). Dire che è sufficiente essere eletta apre d'altronde a diverse forme di abusi e violenze che non possono essere regolati attraverso la sola dimensione sociale.»³¹⁷

Dunque non c'è nemmeno la certezza che basti essere nata donna per appartenere veramente al genere femminile. Che non basti per rappresentare le donne, questo è comprensibile: non tutti hanno le competenze necessarie a entrare in politica, chiaramente, e non tutti i politici hanno le conoscenze necessarie per occuparsi di etica di

³¹⁶ Irigaray Luce, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 64.

³¹⁷ Ivi, p. 77.

genere. La filosofa esprime questo concetto anche nell'opera *In tutto il mondo siamo sempre in due*, dove sostiene che le donne socialiste «non accettano il fatto di non poter rappresentare le altre donne solo perché sono donne e con un programma neutro» e dovrebbero «prima interrogarsi sui valori, diritti e discorsi femminili»³¹⁸. Ma, a quanto pare, non basta nemmeno che queste donne siano state elette appositamente per questo ruolo, e dunque ritenute qualificate in modo appropriato per rappresentare gli interessi del genere femminile, giacché c'è il rischio di "abusi e violenze".³¹⁹ Sorvolando sulla questione se basti o no essere elette per rappresentare le donne, quello che spaventa di più è che venga messo in dubbio che delle donne, nate con genitali femminili e impegnate politicamente nella difesa dei diritti delle donne, siano veramente parte di questo genere. Se l'uguaglianza costringe a raffrontarsi con un modello maschile, questo *essere uguali a se stesse* sembra implicare un assurdo "con me o contro di me", in cui ogni donna che non rispecchi il modello di femminilità creato può essere considerata una traditrice della causa. Questo non solo per le donne maschiliste (che

³¹⁸ Irigaray Luce, *In tutto il mondo siamo sempre in due*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006, p. 350.

³¹⁹ Non metto in dubbio che ci possano essere società alternative (e per certi versi meglio rappresentative) alla democrazia, come ad esempio quelle basate sul libero accordo. Irigaray si dimostra critica verso il sistema democratico non solamente in questo testo. Nell'opera *In tutto il mondo siamo sempre in due*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006, pp. 382-384, la filosofa espone vari rischi che per le donne sono insiti nella rappresentanza democratica, tra cui spiccano il farsi rappresentare da un uomo e la perdita di validità della parola. Far perorare la causa dei diritti delle donne da un uomo, è a parer suo rischioso poiché è raro che un uomo abbia riflettuto seriamente sulla differenza sessuale. Se si concedesse a un uomo la rappresentanza delle donne, dunque, ciò non potrebbe essere altro che una manovra strategica e limitata nel tempo. Il secondo rischio, invece, sembra connaturato all'impianto democratico: si teme che la verità dell'eletto diventi una verità «sedicente neutra, senza singolarità né particolarità, verità in odore di universalità o di immortalità». Se così fosse, la parola perderebbe la sua dimensione di comunicazione, e resterebbe mera informazione. La parola perde di validità in democrazia anche perché paralizza l'elettore: esprimendo il suo pensiero, l'eletto, annulla la libertà di parola di chi sta rappresentando.

comunque, almeno a parer mio, restano donne), ma anche - come in questo caso - per donne che lottano attivamente per i propri diritti! Non si capisce dunque come si possano creare codici civili che assicurano «la convivenza fra le tradizioni, lasciando le scelte più ideologiche libere»³²⁰ visto che le donne che non sostengono una data ideologia di femminilità sono tacciate di non essere nemmeno vere donne.

Pare che, per l'autrice, il fatto che uomo e donna siano differenti implichi la necessità di diritti differenti.³²¹ Quest'idea sembra sempre più anacronistica a mano a mano che - nonostante le evidenti differenze - ci accingiamo, nella nostra società, ad attribuire sempre più diritti anche agli animali. Se pensiamo all'antispecismo più radicale, sembra sempre più assurdo un pensiero il quale voglia fondare delle differenze di diritto su abitudini differenti in esseri della stessa specie.

L'equivalenza tra uomo e donna, almeno per quanto riguarda il diritto, dovrebbe essere - a mio parere - intesa in senso matematico: se $x=y$, ciò non significa che si stia riducendo x a y , rendendoli un tutto indistinto; significa che se poniamo $x=2$, allora lo sarà anche y , e viceversa. Così, nella legislazione, che uomo e donna si equivalgano significa solo che hanno diritto allo stesso tipo di tutela e che sono condannati allo stesso tipo di pena, senza per questo essere ridotti l'uno all'altra.

Le proposte legislative di Irigaray nascono da un'analisi della situazione attuale e di come il diritto non rispetti le necessità del genere femminile. Le donne si sottomettono al diritto credendo alla sua neutralità, mentre «la legge, il diritto si dicono al neutro ma

³²⁰ Irigaray Luce, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 15.

³²¹ Irigaray Luce, *Io, tu, noi: per una cultura della differenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 20.

sono promulgati da una sola parte, dunque non sono effettivamente neutri»³²². «Questa non neutralità si rivela nel contenuto e nella forma delle leggi»³²³ che fanno sì che le donne vivano in uno stato di assoggettamento dovuto al fatto che «l'ordine che ci fa la legge è sessuato maschile»³²⁴. A suo parere:

«Il diritto è sessuato, la giustizia è sessuata, ma per difetto. Il diritto è stato scritto da un popolo di uomini, in maniera schiavistica per quel che riguarda la differenza sessuale: la donna abbandonerà la sua famiglia, abiterà in casa del marito, perderà il suo nome, si lascerà possedere fisicamente da lui, porterà i suoi figli, li metterà al mondo, li crescerà, il che significa servire da nutrice, cucinare, lavare, pulire (...). Si dirà che la donna vi trova dei vantaggi, dato che il marito lavora per lei? (...) Il fatto di essere pagate dai mariti fa dimenticare alle donne il rispetto e i diritti del loro sesso (...). La differenza dei sessi (...) è stata ridotta a una questione di denaro»³²⁵

Che nel campo del diritto le donne si accontentino di giocare al ribasso lo mostra, secondo la filosofa, anche il fatto che sono attaccate a diritti fittizi e che le loro rivendicazioni sembrano richieste di concessioni, più che altro. Si lasciano sedurre da posti di potere e dalla possibilità di dominare la società così com'è anziché diventare veramente soggetti civili³²⁶; si accontentano di ottenere il permesso di abortire anziché mirare a un diritto a una maternità responsabile³²⁷; descrivono la propria identità di genere in negativo «attraverso le sue mancanze, i rischi di discriminazione (...), le

³²² Irigaray Luce, *Sessi e genealogie*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007, p. 137.

³²³ Ibidem.

³²⁴ Irigaray Luce, *Il tempo della differenza: diritti e doveri civili per i due sessi per una rivoluzione pacifica*, Editori riuniti, Roma 1989, p. 11.

³²⁵ Ivi, p. 12.

³²⁶ Irigaray Luce, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 45.

³²⁷ Ivi, p. 44. Sul tema della gestione del proprio corpo da parte delle donne si tornerà in seguito.

difficoltà economiche vissute dalle donne» senza «nessuna affermazione né domanda che riguardino chi è la donna e quali sono le sue necessità»³²⁸. Troppo occupate a chiedere l'uguaglianza e troppo inserite nel patriarcato, sottostanno a questo diritto che ha la pretesa di essere universale. Un diritto siffatto però, invece di portare a compimento la vita la mortifica e la distrugge.³²⁹

Un altro problema del diritto com'è strutturato oggi è che «[il] diritto patriarcale (...) riguarda quasi esclusivamente questioni di beni»³³⁰. Irigaray rimprovera al genere maschile di curarsi da sempre più della proprietà che della vita, senza curarsi della sessuazione della natura e senza rendersi conto che i problemi di giustizia redistributiva si fondano su una ricchezza proveniente di per sé da uno sfruttamento, ossia quello esercitato dall'uomo nei confronti della donna.³³¹ Il diritto naturale, dunque, resta di competenza della famiglia, che si fonda prevalentemente sul corpo della madre, e sulle sue caratteristiche di genitrice e sposa.³³² Questa convivenza naturale, a dire dell'autrice, coinvolge solo i corpi e i sentimenti della madre e dei figli, mentre il padre vi prenderebbe parte solo per quanto riguarda il desiderio sessuale e l'autorità paterna.³³³ La famiglia, come nucleo naturale, entra nella società civile grazie al padre (unico portatore di diritti) e alla proprietà, la quale resta l'unico aspetto della convivenza naturale di cui lo stato s'interessa.³³⁴ Questo interesse per i beni materiali si nota grazie al fatto che i nostri codici sono prolissi e concreti quando si tratta di

³²⁸ Ivi, pp. 76-77.

³²⁹ Irigaray Luce, *Sessi e genealogie*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007, p. 136.

³³⁰ Irigaray Luce, *Il tempo della differenza: diritti e doveri civili per i due sessi per una rivoluzione pacifica*, Editori riuniti, Roma 1989, p. 12.

³³¹ Ivi, pp. 12-13.

³³² Irigaray Luce, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 54.

³³³ Ibidem.

³³⁴ Ivi, pp. 54-55.

regolamentare la proprietà, mentre sono confusi e vaghi quando cercano di dare norme alle relazioni tra persone.³³⁵ In questo scenario, «il possesso sembra essersi sostituito al desiderio di esistere e alla cura della vita stessa»³³⁶ e i beni sembrano determinare il modo in cui si guarda alle relazioni tra persone³³⁷. A parere di Irigaray, questo non voler sapere nulla della convivenza naturale da parte dello stato si spiega col fatto che «gli fa comodo che tutto resti così»³³⁸. Che la legislazione sui beni sia più estesa di quella sui diritti della persona non è invece messo in rapporto al fatto che il diritto alla proprietà sia ben più antico - dunque abbia avuto modo di sviluppare una legislazione inerente molto più ampia - rispetto ai diritti umani.³³⁹

Passando alle proposte legislative vere e proprie, si possono trovare molti luoghi testuali in cui Irigaray le formula³⁴⁰. Le proposte legislative avanzate dalla filosofa nelle varie opere sono pressoché invariate, dunque, per evitare un discorso ridondante, ho scelto, tra le tante, la formulazione di mio parere più chiara e completa. Nonostante *La democrazia comincia a due* sia un'opera a sfondo politico e riporti anche la proposta concretamente presentata al

³³⁵ Ivi, p. 55.

³³⁶ Ibidem.

³³⁷ Ivi, p. 66.

³³⁸ Ivi, p. 90.

³³⁹ Credo che il fatto che la proprietà sia nata prima dei diritti umani e che essi siano ancora oggi in via di affermazione sia un fatto abbastanza ovvio, guardando alla storia, da non necessitare di testi di riferimento. In ogni caso, un esempio di ciò può essere considerato il *Secondo trattato sul governo* di John Locke, dove, mentre la proprietà è già ben definita, il capitolo quarto *Della schiavitù* individua delle condizioni a causa delle quali una persona può cadere in schiavitù, anziché condannare il fenomeno in sé.

³⁴⁰ Irigaray Luce, *Amo a te: verso una felicità nella storia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, cap. *Insegnamenti pratici: l'amore, tra passione e civiltà*; Irigaray Luce, *Il tempo della differenza: diritti e doveri civili per i due sessi per una rivoluzione pacifica*, Editori riuniti, Roma 1989, *Elementi di un diritto civile femminile* nel cap. *Come diventare donne civili*, Irigaray Luce, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

Parlamento europeo³⁴¹, ho ritenuto che le proposte contenute ne *Il tempo della differenza* si sarebbero prestate meglio all'analisi. Procederò dunque in questo modo: citerò, dividendolo in parti, la maggior parte del brano in questione e procederò, contestualmente a ogni parte, all'analisi critica, integrando - dove necessario - il pensiero espresso in questo scritto con quello riportato negli altri testi dell'autrice.

Il brano preso in esame inizia così:

«L'alibi dell'individuo neutro crolla dinanzi alla prova della realtà: le donne sono incinte, gli uomini no; le donne e le bambine sono violentate, i maschi molto raramente; il corpo delle donne e delle ragazzine è asservito alla prostituzione e alla pornografia involontarie, quello dei maschi infinitamente meno, ecc... E le eccezioni alla norma (...) non sono obiezioni valide finché la società sarà gestita in modo maggioritario dagli uomini (...).»³⁴²

Per quanto riguarda gli abusi subiti, l'autrice sostiene che le donne non possano «difendersi senza sosta mediante il solo diritto penale contro lo stupro (assimilato a un crimine, e non considerato come uno stupro), contro le percosse, l'incesto, la pornografia, la prostituzione involontaria»³⁴³. Definire lo stupro un crimine, dice Irigaray, non basta: essendo un modo particolare di violare l'intimità della persona, richiederebbe una normativa apposita, che garantisca per le donne diritti che tutelino la loro integrità e la loro inviolabilità

³⁴¹ Irigaray Luce, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, pp. 66-68.

³⁴² Irigaray Luce, *Il tempo della differenza: diritti e doveri civili per i due sessi per una rivoluzione pacifica*, Editori riuniti, Roma 1989, p. 43.

³⁴³ Irigaray Luce, *Amo a te: verso una felicità nella storia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 136.

come persone.³⁴⁴ E' opinione della filosofa che sia a causa dell'assenza di un codice siffatto, che le donne non sempre denunciano le violenze subite; ella ipotizza, inoltre, che il suddetto codice dissuaderebbe i potenziali aggressori.³⁴⁵ Per quanto riguarda in cosa consista la funzione preventiva di un tale diritto, non ci sono molte indicazioni; i criminali dovrebbero desistere presumibilmente perché consci dell'entità del reato che vanno a compiere. Personalmente, sono abbastanza scettica sul fatto che un diritto sessuato possa avere una vera funzione preventiva: perché un crimine diminuisca, non basta che sia dichiarato lesivo della persona dalla legge; si deve fare in modo che l'azione sia ritenuta inconcepibile dalla popolazione stessa, e questo sembra si possa raggiungere più con l'educazione che con un corpus giuridico. Nonostante che in *La democrazia comincia a due* l'autrice parli dello stupro come di un crimine che viola la persona³⁴⁶, solo la donna sembra essere bisognosa di tutela, questa attenzione particolare Irigaray la giustifica col fatto che le donne sono maggiormente vittime di crimini a sfondo sessuale. Se, nella prospettiva di Irigaray, che ci siano anche uomini vittime di abusi non è un controesempio, credo invece che il fatto che la maggior parte delle vittime sia donna non sia un buon motivo per proporre un diritto sessuato. Perché tutelare in modo adeguato solo una parte delle vittime? Se le donne ora non denunciano le violenze subite perché non sono abbastanza tutelate dalla legge, perché dovremmo far sì che la situazione si ripeta con gli uomini e i bambini vittime di abusi? Adottando un diritto che tutela solo il genere femminile, inoltre, si rischia di aggravare il trauma della vittima maschio, poiché egli si troverebbe

³⁴⁴ Irigaray Luce, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, pp. 158-159.

³⁴⁵ Ivi, p. 159.

³⁴⁶ Ivi, p. 158.

non solo sprovvisto di una legislazione che lo difenda adeguatamente, ma potrebbe non essere considerato vittima a pieno diritto per via del suo sesso.

Passiamo ora ai vari «punti di una giurisdizione adatta agli individui donne»³⁴⁷.

«1) Il diritto alla dignità umana, quindi:

- più nessuna utilizzazione commerciale dei corpi delle donne o delle loro immagini;
- in tutti i luoghi pubblici, rappresentazioni che valorizzino le donne in gesti, parole, immagini;
- più nessun sfruttamento esercitato dai poteri civili (...) [della] maternità.

2) Il diritto all'identità umana, cioè:

- l'iscrizione giuridica della verginità come componente dell'identità femminile non riducibile al denaro (...). Una simile componente dell'identità femminile permette di dare alla donna uno statuto civile e un diritto a conservare la sua verginità (...) di sporgere denuncia contro chi vi attenta (...).
- Il diritto alla maternità come componente dell'identità femminile. (...) il corpo femminile deve essere identificato civilmente come vergine e potenzialmente madre. Questo significa che la madre disporrà di un diritto civile per decidere di essere incinta e per il numero delle sue gravidanze. (...)»³⁴⁸

Per quanto riguarda l'uso commerciale dei corpi delle donne, credo sia stato esauriente il capitolo precedente, dove si è parlato ampiamente del pericolo di fusione insito nel concetto *corpo delle donne*.

³⁴⁷ Irigaray Luce, *Il tempo della differenza: diritti e doveri civili per i due sessi per una rivoluzione pacifica*, Editori riuniti, Roma 1989, p. 44.

³⁴⁸ Ivi, pp. 44-45.

La seconda proposta è quella di affiggere immagini edificanti di donne in ogni luogo pubblico. Affiggere queste immagini, cambiando magari il modo stereotipo di fare pubblicità, potrebbe essere una buona idea: ad esempio si potrebbe modificare il gruppo classico madre-figlio, ricorrente in molti cartelloni pubblicitari, e far entrare nell'immaginario collettivo una dimensione *al femminile*, tramite la coppia madre-figlia. La nota perturbante è il fatto che queste raffigurazioni sembrano necessarie *in tutti i luoghi pubblici*. Immaginare una città colma di questo tipo di rappresentazioni, raffiguranti tutte il medesimo soggetto, non può non ricordare scenari orwelliani.

Le altre proposte riguardano la tutela del corpo della donna, in quanto madre e in quanto vergine. Il tema della maternità è molto caro a Irigaray; come si è visto nel capitolo secondo, l'autrice considera il generare (sia in senso fisico sia spirituale) come una parte fondamentale dell'identità femminile. La maternità responsabile, sembra minacciata dunque da «un potere reale, anche finanziario o ideologico» che può essere «esercitato sulla donna dai capi di Stato o delle Chiese, direttamente o tramite le istituzioni»³⁴⁹. E' condivisa ampiamente, ormai, l'idea che sia nel diritto della donna decidere del suo corpo e dell'aver figli o meno, ed è un obiettivo femminista fare sì che, per una donna, lo scegliere di non avere figli diventi un'opzione non stigmatizzata socialmente. Meno chiara è la posizione dell'autrice riguardo all'aborto. In *La democrazia comincia a due* e in *Sessi e genealogie* sembra critica nei confronti dell'aborto, poiché esso è visto solo come un permesso di interrompere la gravidanza e non come diritto di scegliere se essere

³⁴⁹ Irigaray Luce, *Amo a te: verso una felicità nella storia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 136.

madre o no³⁵⁰. A suo parere, nella nostra società la donna dev'essere, ancora oggi, sacrificata al bambino nel parto; ella accusa lo stato di non proteggere la donna dalle violenze, e di accordarle appena il diritto all'aborto.³⁵¹ Nella relazione posta dall'autrice tra l'aborto e l'essere vittima di violenza sembra tornare alla luce il paradigma *woman is wonderful*: la donna deve abortire poiché non è abbastanza tutelata e dunque è vittima di violenza. La correlazione è un po' semplicistica: l'aborto non può essere ridotto a mezzo per riparare ai danni di un bruto dominio maschile; è una scelta tragica per la donna, certo, ma non è da dare per scontato che lei non abbia nessun ruolo nella disattenzione che ha portato al concepimento. Non tutte le donne che abortiscono sono vittime di stupro o di condizionamenti, e l'aborto a volte sembra l'unica difficile scelta per non diventare un genitore irresponsabile. Ridurlo dunque a una mera concessione, e lamentare che ci siano dei medici, dei giudici, degli esperti che decideranno del corpo della donna³⁵², è un atto di arroganza da parte del genere femminile. Dato che non si tratta di decidere di una sua proprietà, ma di un'altra potenziale vita, non si può pretendere che l'aborto sia preso alla leggera e lasciato totalmente a discrezione della madre, soprattutto dal momento che la donna non è intrinsecamente buona - come spesso il femminismo sembra dimenticare. Anche il tema della verginità è molto importante per l'autrice, come si vede anche ne *Il tempo della differenza*. E' un dovere preservare la verginità dall'abuso dei membri maschi della famiglia, che nella società patriarcale la ritengono una

³⁵⁰ Irigaray Luce, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 44.

³⁵¹ Irigaray Luce, *Sessi e genealogie*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007, p. 152.

³⁵² Irigaray Luce, *Sessi e genealogie*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007, p. 152; Irigaray Luce, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 67.

loro proprietà³⁵³ (come già analizzato nel capitolo primo). Essere vergine è dunque un diritto di ogni appartenente al genere femminile, è parte della sua identità, e credo non ci sia modo di essere in disaccordo con la possibilità, accordata alla donna, di denunciare chiunque attentasse alla sua integrità. E' opinione di Irigaray che nella società patriarcale, però, le vittime di abusi da parte di parenti siano in ogni caso riconsegnate a chi ha usato loro violenza. Ella propone dunque che l'individuo sia protetto anche nei confronti della propria famiglia.³⁵⁴ Sebbene questa polemica risulti anacronistica in un contesto come quello attuale, dove il fatto che la custodia dei figli venga tolta a genitori violenti e inadeguati non è più un'eventualità così remota, non si può fare a meno di rilevare che essere tutelati contro ogni tipo di violenza sia un diritto di ognuno. Per questo credo che non solo le ragazze dovrebbero avere la verginità (intesa come integrità non solo fisica, ma anche spirituale) come parte della loro identità, ma ogni individuo. Nessuno dovrebbe vedere il proprio corpo monetizzato, o subire violenza.

Ancora sul tema della maternità, in particolare del rapporto tra madre e figli, l'autrice si pronuncia in tal senso:

«3) I doveri reciproci madre-figli saranno definiti nel codice. Questo affinché la madre possa proteggere i propri figli (...). Cosa che le permetterà di sporgere denuncia, in nome della società civile, in caso di violenze sessuali, percosse, rapimenti riguardanti i figli, in particolare le figlie. I doveri rispettivi della madre e del padre saranno materia di iscrizione diversa.

³⁵³ Irigaray Luce, *Il tempo della differenza: diritti e doveri civili per i due sessi per una rivoluzione pacifica*, Editori riuniti, Roma 1989, pp. 55-56.

³⁵⁴ Irigaray Luce, *Amo a te: verso una felicità nella storia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 61-62.

4) Le donne avranno diritto civile a difendere la propria vita e quella dei loro figli, i luoghi d'abitazione, le loro tradizioni, la loro religione contro ogni decisione unilaterale proveniente dal diritto maschile.»³⁵⁵

In primo luogo, ritornano le ultime due osservazioni fatte riguardo alla citazione precedente: che violenze sessuali, percosse e rapimenti siano crimini riconosciuti come tali e denunciabili è palese, e non si capisce perché li si dovrebbe denunciare *in particolare* se subito dalle figlie. In secondo luogo, il fatto che i doveri della madre e del padre siano diversi sembra il ripresentarsi di uno schema sessista e che ragiona per stereotipi. Se anche le azioni attribuite alla madre e quelle attribuite al padre non riprendessero pedissequamente, nel pensiero della filosofa, la separazione patriarcale donna-natura / uomo-cultura, il sentire la necessità di codificare i comportamenti ritenuti appropriati per l'uno e per l'altro sesso in quanto genitori, sembra un pericoloso passo avanti sullo *slippery slope* verso la creazione di nuovi stereotipi.

Che la donna possa difendersi da ogni attentato maschilista alla sua cultura, alla sua vita e ai suoi figli è un tema ripreso ed esplicitato anche in *Amo a te*, dove l'autrice scrive della necessità di «un diritto preferenziale e reciproco madre-figli, soprattutto come garanzia contro la violenza e la miseria economica, ma anche per assistere madri e figli nei matrimoni interculturali in assenza di leggi adeguate»³⁵⁶. Nell'epoca dell'integrazione razziale, la prima cosa che si nota è che suona quantomeno fuori luogo specificare che sono le coppie multietniche quelle in cui le donne hanno più bisogno di essere tutelate. Le madri devono dunque essere aiutate «nella tutela

³⁵⁵ Irigaray Luce, *Il tempo della differenza: diritti e doveri civili per i due sessi per una rivoluzione pacifica*, Editori riuniti, Roma 1989, p. 45.

³⁵⁶ Irigaray Luce, *Amo a te: verso una felicità nella storia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 136.

e nell'educazione dei bambini, in particolare in caso di coppie interculturali e separate»³⁵⁷. Sembra che, mentre la madre deve poter difendere la propria cultura e trasmetterla ai propri figli, il diritto del padre vada a mano a mano indebolendosi, ribadendo il fatto che la generazione è un lavoro femminile³⁵⁸. Più che a un'uscita dallo stato di minore età della donna, si rischia di arrivare a un ordine patriarcale rovesciato, dove la donna ha il potere totale sulla prole e l'uomo non ha nessuna voce in capitolo. Credo sarebbe più proficuo che, in caso di conflitti, sia il genitore ritenuto più idoneo ad avere la meglio, invece che decidere la cosa a priori usando come unico discrimine il sesso dei due genitori.

Le ultime proposte legislative di Irigaray riguardano invece l'aspetto economico e sociale della questione:

«5) A livello finanziario, in senso stretto:

- il celibato non sarà penalizzato (...);
- (...) contributi familiari (...) uguali per ogni figlio;
- i mass-media, come la televisione, per i quali le donne pagano le medesime tasse degli uomini, saranno loro adattati in ragione della metà.

6) I sistemi di scambio, per esempio linguistici, saranno modificati per garantire un diritto allo scambio equivalente per donne e uomini.

7) Le donne saranno rappresentate alla pari in tutti i luoghi di decisione civili e religiosi (...).»³⁵⁹

A proposito della prima norma del punto cinque, credo che sia un'opinione senz'altro condivisibile che il non essere sposati non sia penalizzato economicamente. Per quanto riguarda gli assegni

³⁵⁷ Irigaray Luce, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 35.

³⁵⁸ Irigaray Luce, *Io, tu, noi: per una cultura della differenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 68.

³⁵⁹ Irigaray Luce, *Il tempo della differenza: diritti e doveri civili per i due sessi per una rivoluzione pacifica*, Editori riuniti, Roma 1989, pp. 45-46.

familiari, è chiaro che non si devono tenere in considerazione variabili come il sesso del bambino, ma credo che chiedere che essi siano identici per ogni figlio, senza tenere conto del numero di figli, di eventuali disabilità, del reddito della famiglia che si trova a crescerli, ecc... non sia una possibilità né attuabile né giusta, andando contro la più basilare economia redistributiva. Si potrebbe parlare, in caso, di un assegno familiare basilare uguale per ogni bambino, ma non pretendere che l'aiuto economico sia lo stesso per chi si trova a crescere un figlio in perfetta salute e chi, ad esempio, si prenderà cura di un bambino con malformazioni congenite.

Per quanto riguarda il fatto che le donne debbano pagare a metà le tasse sui mass media, l'autrice non argomenta la sua presa di posizione. Si evince dalle sue varie opere - soprattutto dalla polemica nei confronti dell'uso delle immagini femminili e da quella verso l'inquinamento acustico³⁶⁰ - che Irigaray non considera i vari mezzi d'informazione come diretti alle donne. Per quanto riguarda l'immagine della donna data dai mass media, è bene tenere a mente che ci si confronta con un testo di fine anni ottanta, e che in questi ultimi ventisei anni molte cose sono cambiate nei palinsesti televisivi e radiofonici, i quali hanno abbandonato un po' alla volta gli stereotipi patriarcali stando sempre più attenti a non incorrere in paradigmi sessisti. Per l'inquinamento acustico invece, non vedo perché gli uomini dovrebbero essere felici di subirlo, o comunque patirlo meno.

Passando al sesto punto, che i sistemi di scambio linguistico debbano essere modificati, può essere inteso in due sensi: cambiati dall'alto per modificare la società; cambiati dal basso, tramite

³⁶⁰ Ivi, p. 17. Qui, oltre a lamentare l'inquinamento acustico dato dai mezzi di trasporto, Irigaray parla anche di sviluppo di «apparecchi tecnici» che danneggiano, nelle case, l'udito femminile. Questo potrebbe essere un riferimento ai mezzi di comunicazione.

un'educazione alla differenza. Sebbene il fatto che questo cambiamento sia inserito in «una giurisdizione adatta agli individui donne»³⁶¹, sembri indicare che sia il contesto legislativo a decidere di questo cambiamento linguistico, la conoscenza del pensiero di Irigaray lascia propendere per la seconda opzione. Mentre imporre dall'alto una mutazione nel modo di parlare poteva suscitare forti opposizioni e rievocare fantasmi totalitari, proporsi di modificare gli schemi dialogici delle persone attraverso un'educazione a una maggiore consapevolezza che sia l'uomo sia la donna sono soggetti di pari valore, sembra una lecita aspirazione.

L'ultimo punto parla della necessità di avere una rappresentanza al femminile nei luoghi decisionali civili e religiosi. Questa necessità è in linea con la richiesta di Irigaray di un diritto sessuato: se il genere determina ogni aspetto della vita, dunque uomini e donne non sono neutrali in nessun aspetto e il modo in cui il loro genere li influenza è sempre lo stesso (tutte le donne sono così, tutti gli uomini sono così), allora è chiaro che una donna non potrà mai essere rappresentata da un uomo e viceversa. Tuttavia, come si è visto all'inizio di questo capitolo con Butler, i genitali non sono l'unico fattore che influenza lo sviluppo della persona, dunque sembra improbabile che la differenza tra uomo e donna sia tale e così rigida da far sì che si sentano rappresentati solo da persone del loro stesso genere. Molte donne preferirebbero essere rappresentate da uomini competenti piuttosto che da donne che ricoprono la tal carica solo per raggiungere il "50 e 50" di rappresentanza per ciascun genere. Certo, la proposta di Irigaray funziona se la si intende come pari opportunità di accedere alle suddette cariche, anziché come un avere il posto riservato grazie al proprio sesso (cosa che non dovrebbe accadere né nell'uno, né nell'altro senso).

³⁶¹ Ivi, p. 44.

Nell'analisi delle proposte legislative fatte dall'autrice, si è provato a mostrare come ci sia un altro modo di intendere l'equivalenza tra uomo e donna, e come esso non implichi necessariamente il ricorso a una legislazione sessuata. Sebbene sia vero che le donne sono più soggette degli uomini a certi tipi di aggressione e discriminazioni, ciò non vuol dire che si debba arrivare alla situazione opposta. Da donne, credo si debba sempre stare attente a non passare il limite tra giuste rivendicazioni e il volersi vendicare per gli anni di oppressione patriarcale, cosa che non porta da nessuna parte. Che gli uomini e le donne siano differenti sotto molti aspetti non toglie che ci siano punti di contatto, e uno di questi, al fine di garantire una società equa, deve indubbiamente essere il diritto.

5. Uomo e donna, sessualità e alterità

Quest'ultimo capitolo tratterà, in maniera più specifica, quello che può essere definito il tema portante di tutto l'elaborato e del pensiero di Irigaray, cioè il rapporto tra uomo e donna come alterità da salvaguardare. Partendo dalla sessualità femminile come è intesa all'interno del sistema patriarcale (cioè in un'ottica di dominio) e vedendo perché il neutro non è una risposta valida per quanto riguarda il rapporto tra i sessi, si arriverà infine alla proposta di Irigaray. Di questa, saranno prese in considerazione le basi teoriche - pura alterità, rispetto e amore tra i due generi - e si accennerà anche alle pratiche che, a parere dell'autrice, consentono l'accesso a questo tipo di relazione.

Una delle caratteristiche che connota la donna, nel regime patriarcale, è la sua passività sessuale. Legata all'esproprio della verginità e alla fisiologia femminile (cioè al fatto di avere genitali interni e ricevere l'organo maschile nel rapporto sessuale), questa passività impone lo stereotipo di una donna «paziente e riservata, pudica e silenziosa, anche quando il momento vuole che sia consumata violentemente»³⁶². La donna resta nutrimento che, poiché considerato un oggetto tra gli altri, assimilato alla natura inerte, non ha iniziativa; ella dunque deve aspettare che sia l'uomo a «commuoverla secondo i suoi bisogni o i suoi desideri».³⁶³ Questa immagine è la stessa che ci dà *Il secondo sesso*. In quest'opera, Beauvoir spiega che «l'atto sessuale normale rende la donna schiava del maschio e della specie»³⁶⁴. L'autrice spiega questo dato con il

³⁶² Irigaray Luce, *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 210.

³⁶³ Ivi, pp. 210-211.

³⁶⁴ De Beauvoir Simone, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2012, p. 359.

fatto che è il maschio che svolge un ruolo attivo nel rapporto, ed è sempre lui che ha il privilegio di poter copulare solo se in stato di erezione.³⁶⁵ La donna invece, potendo «sempre essere presa dall'uomo» e dato che «la sua inerzia non modifica profondamente la sua funzione naturale», si trova a sottomettersi passivamente al coito, mentre il maschio può anche disinteressarsi del suo consenso, e arrivare a rendere il corpo di lei oggetto, tramite l'uso della forza.³⁶⁶ Alla luce di questi dati, Beauvoir ipotizza che, per la donna inserita nell'ordine patriarcale, scompaiano le differenze tra lo sposarsi e il prostituirsi. Infatti, sia la sposa sia la prostituta esercitano la propria sessualità come un servizio, offerto in cambio di denaro e protezione e messo a rischio dalla concorrenza.³⁶⁷ Le uniche differenze che restano sono i termini del contratto (la moglie è ingaggiata da un solo cliente, la prostituta da molti) e il ruolo che queste due figure ricoprono nella società: mentre la moglie è considerata persona umana e gode di diritti, la prostituta è il paradigma della schiavitù femminile.³⁶⁸

Se il ruolo che la società degli uomini dà alla donna nel rapporto sessuale è quello appena descritto, si capisce perché Irigaray si scagli contro di esso, sostenendo che la «sessualità maschile elementare», dunque, porta la donna alla «degradazione di sé».³⁶⁹ Perdendo la via che conduce a uno sviluppo erotico dell'amore tra i sessi, le donne si trovano nell'«oblio di se stesse (...) a consolarsi di questa degradazione (...) attraverso la maternità».³⁷⁰ L'autrice anche questa volta usa il mito come chiave d'analisi e, facendo riferimento al mito

³⁶⁵ Ibidem.

³⁶⁶ Ibidem.

³⁶⁷ Ivi, pp. 546-547.

³⁶⁸ Ibidem.

³⁶⁹ Irigaray Luce, *Il tempo della differenza: diritti e doveri civili per i due sessi per una rivoluzione pacifica*, Editori riuniti, Roma 1989, p. 74.

³⁷⁰ Ivi, p. 75.

del ratto di Persefone, analizza come la donna sia in pericolo ed estraniata nei rapporti tra uomo e donna, all'interno dell'ordine del padre:

«[la fanciulla] dovrebbe chiudersi completamente agli uomini (...) per non rischiare (...) di esser sedotta a causa di un suo errore. Dovrebbe tenersi lontana dal popolo degli uomini (...) fino al momento in cui la sua verginità cessi di essere la posta in gioco delle trattative tra maschi. (...) [La] libertà deve essere reale e non imposta; la libertà di sedurre in funzione degli istinti maschili (...) è solo una libertà superficiale che ha già esiliato la donna da se stessa».³⁷¹

Se nell'ambito della sessualità manca comunione d'intenti tra i generi, la cosa non va meglio tra donne. Come rileva la filosofa, le donne vivono la loro sessualità da sole: generalmente è l'uomo a iniziare la donna³⁷², ma questa tappa della vita di ognuna non viene rielaborata e condivisa a livello di *cultura-femminile*. Le donne, infatti, si limitano a restare «confinare nella critica delle situazioni esistenti, nella rivalità, nei lamenti e nelle loro preoccupazioni»³⁷³. Nell'ordine del padre non c'è dunque posto per una sessualità femminile che non sia subordinazione e passività, non c'è nemmeno lo spazio per elaborare una sapienza femminile al riguardo, dato che le donne in questo tipo di società non riescono a uscire dal paradigma di sofferenza e rivalità. Questa solidarietà delle donne con la società maschilista fa sì che la sessualità diventi sempre più povera e meccanica, che la donna diventi sempre più estraniata, non

³⁷¹ Ivi, p. 81.

³⁷² Ivi, p. 74.

³⁷³ Irigaray Luce, *Sessi e genealogie*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007, p. 203.

ricavando né piacere né alcun tipo di arricchimento dal rapporto e sacrificandosi passivamente al coito maschile.³⁷⁴

Ci si domanda dunque: come uscire da questo circolo vizioso, in cui la donna, più si estranea più è solidale con la società che è causa della sua estraneazione?

Andare alla neutralità non è, per Irigaray, la strada che porterà a dei corretti rapporti tra i generi. La neutralità, l'indifferenziazione tra uomo e donna, sembrano portare a una perdita d'identità e a una pretesa proliferazione dei generi che ci fa venir meno al compito di diventare ciò che siamo per natura. La filosofa ribadisce con forza che i generi sono due e che voler sopprimere la differenza tra di essi sarebbe il *genocidio più radicale*³⁷⁵, ammette però che queste pretese di neutralità, di permeabilità tra un genere e l'altro siano parte dell'umano e della libertà che può vantare (nonché della sua possibilità di essere in errore).³⁷⁶ Nonostante la spinta verso l'indifferenziazione sia dunque comprensibile, Irigaray è convinta del pericolo insito in essa: questa cultura, basata sulla dimenticanza dell'origine materna, metterebbe a rischio il nostro pianeta e la nostra psiche.³⁷⁷ L'autrice si spinge oltre, sostenendo che «l'orizzonte di una comunità neutra asessuata è inquietante (...) una società al neutro dimentica il limite tra la vita e la morte» poiché «la vita è sempre sessuata, la morte invece non manifesta più tale differenza».³⁷⁸ Dimenticando questo limite, la società neutra «è

³⁷⁴ Irigaray Luce, *Amo a te: verso una felicità nella storia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 139.

³⁷⁵ Irigaray Luce, *Io, tu, noi: per una cultura della differenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 11-12.

³⁷⁶ Irigaray Luce, *In tutto il mondo siamo sempre in due*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006, pp. 13-14.

³⁷⁷ Ibidem.

³⁷⁸ Irigaray Luce, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, pp. 38-39.

capace di tutti gli olocausti»³⁷⁹. Oltre a mettere in guardia di fronte a questo pericolo, la filosofa ricorda come sia errato pensare che *società neutra* sia sinonimo di *società equa*: l'uguaglianza non è altro che l'assimilazione allo stereotipo dominante³⁸⁰, dunque sostenendo la neutralità, la donna non farebbe altro che diventare un uomo, compiendo «l'antico sogno maschile di cancellare la differenza sessuata»³⁸¹.

L'autrice propone dunque di accettare la differenza ed elaborare un modo differente di gestire i rapporti tra i generi. Uomini e donne dovrebbero rapportarsi gli uni agli altri attraverso l'amore, il rispetto e la non riduzione dell'altro a sé. Per convivere pacificamente con l'altro sesso ci si deve rendere conto che è un *tu* che sfugge a ogni presa e comprensione, che resta irriducibile e non potrà mai esser detto *mio*.³⁸² «Il corpo sessuato e il rapporto sessuale» non devono più essere visti come «fattura o possesso, sommersione e nausea» poiché queste caratteristiche «significano un due che manifesta sia l'esistenza che l'assenza di due soggetti e di un'intersoggettività»³⁸³. Perché la liberazione dei costumi non porti alla distruzione totale dell'altro, si deve smettere di vederlo come un *altro che aliena*.³⁸⁴ L'alterità di chi mi sta di fronte non deve più essere letta come una minaccia ma deve diventare ciò che rende possibile il mio essere in me.³⁸⁵ Per poter arrivare finalmente all'amore tra i generi, ci si deve rendere conto che i sessi sono due e che non possono essere subordinati l'uno all'altro; caratterizzarli in quanto irriducibili è la

³⁷⁹ Ivi, p. 39.

³⁸⁰ Irigaray Luce, *In tutto il mondo siamo sempre in due*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006, p. 32.

³⁸¹ Ivi, p. 13.

³⁸² Irigaray Luce, *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, pp. 28-29.

³⁸³ Ivi, p. 37.

³⁸⁴ Ivi, p. 45.

³⁸⁵ Ivi, p. 46.

condizione fondamentale di arrivare all'amore tra di essi.³⁸⁶ Questo amare l'altro in qualità di trascendente noi e diverso da noi, porterà chi lo pratica a un'«innocenza del corpo e dell'anima».³⁸⁷

Che l'altro mi trascenda, è anche un'occasione di crescita: consente di coltivare le proprie inclinazioni, di svilupparsi come persone; non potendo rendere l'altro da sé un proprio oggetto o se stesso una sua proprietà, l'essere umano è costretto a elaborare il rapporto con l'altro in quanto tale.³⁸⁸

La sessualità, in questo nuovo orizzonte di rapporti umani, deve subire un cambiamento rispetto al regime patriarcale: non deve più avere come fine la semplice procreazione, ma diventare un modo per «trasformare la propria energia (...) per poter coabitare in modo piacevole e fecondo con gli altri».³⁸⁹ La società non dovrebbe dunque reprimere i desideri sessuali, ma far sì che trovino il loro posto in una soggettività umana rispettosa di sé e degli altri.³⁹⁰ L'attrazione sessuale, se usata positivamente, può essere il modo per «superare l'intervallo che ci separa», uomini e donne, intervallo che, secondo la filosofa, nella tradizione occidentale si cerca di superare generando bambini o costruzioni intellettuali.³⁹¹ L'amore tra uomo e donna, la loro convivenza pacifica, chiamata appunto *nozze*, si realizza nell'ambito dello spirito: i due devono rinunciare alla spinta istintiva e al lato naturale della sessualità per lasciare le vie che erano del patriarcato.³⁹² Ridurre il sesso a un fatto meramente naturale,

³⁸⁶ Irigaray Luce, *Sessi e genealogie*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007, p. 15.

³⁸⁷ Irigaray Luce, *In tutto il mondo siamo sempre in due*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006, 320.

³⁸⁸ Irigaray Luce, *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 106.

³⁸⁹ Irigaray Luce, *Io, tu, noi: per una cultura della differenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 57.

³⁹⁰ Ivi, p. 58.

³⁹¹ Irigaray Luce, *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, pp. 46-47.

³⁹² Irigaray Luce, *Amo a te: verso una felicità nella storia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 152-153.

infatti, porterebbe a ridurre l'altro a un oggetto avente o no la capacità di provocare godimento.³⁹³ Quest'assenza di rapporto che si verrebbe a creare tra i due *partner* sessuali, dice l'autrice, non può portare ad altro che all'aggressività nei confronti dell'altro genere.³⁹⁴ Quest'aggressività si riflette nel fatto che, ridotto a un oggetto, guardato come un oggetto, l'essere umano si sente allora ferito, tanto più se è innamorato.³⁹⁵ Il rapporto sessuale non è proficuo se svolto in questi termini, anzi. Per far buon uso della sessualità si dovrebbe, invece di adottare uno sguardo oggettivante, contemplare l'altro nella sua differenza e irriducibilità.³⁹⁶ Seguendo queste indicazioni e lasciando i vecchi stereotipi patriarcali (donna passiva-sedotta / uomo attivo-seduttore) l'amore «diventa la transustanziazione di sé e dell'amante in corpo spirituale (...) celebrazione, rinascita e non decadenza».³⁹⁷

Il raggiungimento di questa condizione, però, implica l'abbandono non solo di una determinata *forma mentis*, ma anche del vero e proprio esercizio della sessualità fallica. Sebbene Irigaray ci tenga a precisare che le sue indicazioni non significano che «si debba rinunciare sempre o subito all'altro modo di godere»³⁹⁸, ella sostiene che ci siano due modalità di godimento per le donne, e che una delle due (la sessualità fallica, appunto) sia programmata dall'economia libidica maschile, mentre l'altra sia maggiormente compatibile con ciò che le donne sono e con il loro modo di vivere la sessualità.³⁹⁹ Non è però semplice accorgersi che quello imposto

³⁹³ Irigaray Luce, *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 50.

³⁹⁴ Ivi, p. 51.

³⁹⁵ Ivi, p. 52.

³⁹⁶ Ivi, p. 57.

³⁹⁷ Irigaray Luce, *Amo a te: verso una felicità nella storia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 143-144.

³⁹⁸ Irigaray Luce, *Sessi e genealogie*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007, p. 31.

³⁹⁹ Ibidem.

dal patriarcato non è il modo di godere conforme alla donna. Soggiogata all'ordine patriarcale, infatti, essa «diviene (...) una specie di marionetta (...) ridotta a sottomettersi a pulsioni elementari, a obiettivi passivi. Essa penserebbe di aver bisogno di essere posseduta da un uomo, soffrirebbe di un bisogno elementare di tipo orale (...), senza pensare che questo bisogno non è che l'effetto di una sottomissione della donna agli istinti maschili.»⁴⁰⁰ Che la sessualità si possa spiritualizzare è indubbio, che il desiderio del coito sia frutto di una sottomissione al patriarcato sembra strano, soprattutto poiché sostenuto da un'autrice che dà così tanto rilievo alla conformazione biologica di uomini e donne. Sebbene nel secondo passo citato sembri quasi che l'autrice si schieri su posizioni wittighiane⁴⁰¹, credo che sia lettura più conforme al suo pensiero non arrivare alla necessità di negare la predisposizione biologica della donna all'accogliere il coito, ma semplicemente cambiare i sistemi di potere in cui ciò avviene. Per cambiarli, si deve rinunciare «allo sfruttamento dell'altro, dell'altra, alla sua riduzione a un proprio oggetto»⁴⁰².

Butler è meno ottimista di Irigaray su questa capacità dell'umano di abbandonare i giochi di potere che accompagnano il rapporto sessuale. Secondo lei, che la sessualità sia culturalmente costruita entro relazioni di potere, rende l'idea di sessualità normativa che sta

⁴⁰⁰ Irigaray Luce, *Il tempo della differenza: diritti e doveri civili per i due sessi per una rivoluzione pacifica*, Editori riuniti, Roma 1989, pp. 81-82.

⁴⁰¹ Che la persona lesbica si sottrae alle imposizioni sessuali del patriarcato, dunque anche all'esercizio dell'eterosessualità, per emanciparsi da esso è un'idea che fa parte della teoria di Wittig. Wittig Monique, *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1992, pp. 12-13; Butler Judith, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma - Bari 2013, pp. 159-161.

⁴⁰² Irigaray Luce, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 98.

prima del potere, fuori da esso, null'altro che un «sogno politicamente impraticabile».⁴⁰³ Per Butler

«è chiaro che la presenza di dinamiche di potere nella sessualità non coincide affatto con il mero consolidamento o aumento di un regime di potere eterosessista o fallogocentrico. (...) La replica di costrutti eterosessuali entro cornici non eterosessuali mette in rilievo lo statuto profondamente costruito del cosiddetto originale eterosessuale»⁴⁰⁴

Il fatto che gli schemi di potere si riproducano anche in contesti omosessuali, dà un'ulteriore prova che il problema sta nel modo in cui si affronta la sessualità. Mentre nel pensiero di Irigaray sono date indicazioni pratiche per abbandonare completamente i rapporti di potere, Butler la pensa diversamente.

«Il fatto che i regimi di potere dell'eterosessismo e del fallogocentrismo cerchino di accrescere se stessi attraverso una ripetizione costante della loro logica, metafisica, e ontologie naturalizzate, non implica che la ripetizione vada interrotta, quasi che la si potesse davvero interrompere.»⁴⁰⁵

Che il dominio sia connaturato all'uomo sembra idea anche di Beauvoir, che sostiene che «se il rapporto originario dell'uomo con i suoi simili fosse esclusivamente un rapporto di amicizia, non si saprebbe spiegare nessun tipo di asservimento»⁴⁰⁶. Che l'uomo sottometta i suoi simili, è per la filosofa «una conseguenza dell'imperialismo insito nella coscienza umana, che cerca di

⁴⁰³ Butler Judith, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma - Bari 2013. p. 47.

⁴⁰⁴ Ivi, p. 48.

⁴⁰⁵ Ivi, p. 49.

⁴⁰⁶ De Beauvoir Simone, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2012, p. 75.

realizzare nell'oggetto la propria sovranità»⁴⁰⁷. Anche se il senso in cui lei usa *uomo* si riferisce non all'umanità, ma solamente al maschio, la sua interpretazione, che inserisce la volontà di dominio tra le caratteristiche naturali del genere maschile, sembra dare meno vie di scampo della teoria irigariana. Sebbene anche per Beauvoir la donna viva l'amore e la sessualità in modo completamente diverso rispetto a come le vive l'uomo,⁴⁰⁸ il modo che lei propone di arrivare a un'emancipazione nell'ambito dei rapporti sessuati è un "fare pace" con la passività che è naturale per la donna, e non viverla più, né da una parte né dall'altra, come un'azione di conquista.

«Molte donne moderne che vogliono rivendicare la loro dignità di esseri umani vedono ancora nella loro vita erotica una tradizione di schiavitù: perciò pare loro umiliante giacere sotto l'uomo, essere penetrate da lui, e si irrigidiscono nella frigidità; ma se la realtà fosse diversa, sarebbe anche diverso il senso che esprimono i gesti e le posizioni dell'amore: una donna che paga e domina il suo amante, per esempio, può sentirsi fiera della sua superba inerzia e pensare di assoggettare il maschio che si dà attivamente da fare; esistono già ai giorni nostri parecchie coppie sessualmente equilibrate in cui un'idea di reciprocità ha sostituito le nozioni di vittoria e sconfitta. In realtà, l'uomo come la donna, è fatto di carne, quindi di passività (...); e la donna, come l'uomo, nella febbre dei sensi è consenso, dono volontario, attività (...). Se (...) ambedue l'accettassero [di essere entrambi sia passività che attività] con lucida modestia, correlativa di un autentico orgoglio, riconoscerebbero di essere simili e vivrebbero in amicizia il dramma erotico.»⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ Ibidem.

⁴⁰⁸ Su questo tema, in particolare il sesso inteso come puro piacere impraticabile per la nonna e come le relazioni amorose vengono vissute da uomo e donna, Ivi, pp. 629; 632-646.

⁴⁰⁹ Ivi, p. 696.

La proposta di Beauvoir, meno normativa di quella irigaraiiana (che, come si è visto e si vedrà, consiglia nel concreto di lasciare alcune pratiche sessuali e acquisirne altre), è a mio parere più realistica. Il rispetto dell'altro non dovrebbe essere messo in relazione con le concrete pratiche sessuali che due adulti consenzienti adottano nella loro intimità, ma allo spirito con cui sono attuate. Non è detto che le donne che provano piacere nel sesso "tradizionale" siano vittime di un'ideologia patriarcale che le compenetra a tal punto da far sentire loro necessità orali o simili: mi sembra che questa sia una spiegazione semplicistica. Quella di Beauvoir, invece, è una proposta che non ha la pretesa di dire quali pratiche possono condurre alla liberazione femminile e quali invece no, ma resta al livello teorico. Più che dire cosa fare, dà modalità non sessiste di interpretare ciò che si fa, mentre abbiamo visto che Irigaray, sebbene non arrivi a negare il coito, arriva certamente a negarne alcune forme.⁴¹⁰ Beauvoir inoltre mostra di staccarsi maggiormente dallo stereotipo *woman is wonderful* quando dice che la donna può sentire di dominare l'amante ed essere fiera della sua inerzia. Sebbene scriva della volontà di dominio nell'uomo, mostra come anche le donne possano cadere in questo tipo di schema comportamentale. Sembra dunque più realistico che si arrivi a vedere il sesso fallico nella sua naturalità e dunque nel suo non essere né dominio né sottomissione, piuttosto che esso venga lasciato per cercare pratiche che si rifanno alla cultura dell'Estremo Oriente.

⁴¹⁰ In *Sessi e genealogie*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007, p. 31, Irigaray scrive in tono ironico «Certo, per una donna è possibile godere secondo il modello fallico e non mancheranno uomini e pornografi per far dire alle donne che godono straordinariamente all'interno di una simile economia», per poi esortare le donne a lasciare questo tipo di sessualità per trovarne una più adeguata alla loro natura.

Infatti, è proprio dalla tradizione orientale che Irigaray prende le tecniche per attuare il controllo della libido e dell'energia. Uno dei modi per attuare questo controllo è il corretto esercizio della percezione. Esso «rappresenta un possibile cammino per sentire l'altro rispettandolo come soggetto, e mi permette anche di restare soggetto nel percepire l'altro»⁴¹¹. La cultura della percezione sensibile, rileva la filosofa, non è però parte del bagaglio occidentale, bensì di quello dell'Estremo Oriente: dovremmo imparare anche noi questo diverso modo di percepire per modificare le nostre abitudini amorose.⁴¹² Mancandoci una cultura della percezione, ricadiamo invece nella sensazione, che è più passiva e ci induce a leggere i due poli della relazione nel paradigma soggetto/oggetto, cosa che fa sì che la sessualità sembri uno scadimento nella carne.⁴¹³ Nel pensiero che favorisce la percezione anziché la sensazione, la carezza indica la positività del rapporto che viene a instaurarsi tra i due esseri umani, in un clima di non dominio, di accettazione dell'altro e dono; nel rapporto sessuale così inteso, i corpi restano sempre attivi, accoglienti e percipienti l'altro.⁴¹⁴ Altre tecniche che permetterebbero di gestire al meglio le energie tra uomo e donna sono quelle legate al dialogo. In *Amo a te* l'autrice tratta questo tema, spiegando come un corretto linguaggio aiuti a mantenere una corretta comunicazione, e come questa, uscendo dal tracciato delle mediazioni insite nel comune modo di parlare, lascerebbe più spazio alle soggettività dei parlanti.⁴¹⁵ Va inoltre coltivato il respiro, che è una delle condizioni possibili della

⁴¹¹ Irigaray Luce, *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 31.

⁴¹² Ivi, p. 32.

⁴¹³ Ivi, pp. 32-33.

⁴¹⁴ Ivi, pp. 35-38.

⁴¹⁵ Irigaray Luce, *Amo a te: verso una felicità nella storia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 104-105.

condivisione carnale tra uomo e donna. Infatti, solo conservando il proprio respiro, dunque rimanendo integra e libera, la donna può accogliere in sé l'uomo e il figlio senza regredire all'animalità.⁴¹⁶ L'interesse di Irigaray per l'Estremo Oriente la avvicina anche allo yoga, che in *Una nuova cultura dell'energia: al di là di Oriente e Occidente* è presentato come quella tra le pratiche che più potrebbe aiutare a creare un equilibrio nei rapporti tra uomo e donna. Lo yoga è descritto dall'autrice come un metodo per la donna di coltivare la propria energia naturale, repressa dal sistema patriarcale - energia di cui si diceva prima che le renderebbe possibile essere accogliente rimanendo in sé. La pratica di questa disciplina, se non considerata come un mero esercizio, se non orientata alla prestazione (tentazioni in cui si cade invece quando essa viene svolta con mentalità occidentale) è un buon metodo per organizzare e conservare le energie vitali, cosa che è resa possibile anche dalla coltivazione di particolari tecniche respiratorie, che ci aiutino a non dissipare il nostro fiato.⁴¹⁷

Le indicazioni sul rapporto tra uomo e donna riportate fin'ora non possono non far pensare ad esso come a un rapporto di coppia; nel bene o nel male, cioè nell'accettazione dell'alterità trascendente o nelle pretese di dominare sull'altro da me, i due generi sono sempre visti come una coppia sessuale-amorosa. A riprova di ciò, in molti brani Irigaray parla chiaramente di coppia umana. Anche Susy Zanardo, nella sua interpretazione, rileva come quella che propone la filosofa sia una «cultura dell'unione nella coppia»⁴¹⁸: che l'uomo e la donna riescano a realizzare proficuamente il desiderio tra di loro

⁴¹⁶ Irigaray Luce, *In tutto il mondo siamo sempre in due*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006, p. 264.

⁴¹⁷ Su questi temi si veda Irigaray Luce, *Una nuova cultura dell'energia: al di là di Oriente e Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

⁴¹⁸ Fanciullacci Riccardo, Zanardo Susy (a cura di), *Donne, uomini: il significare della differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 185.

sembra essere condizione fondamentale per ogni aspetto della società.⁴¹⁹ Questa cultura della coppia, precisa Irigaray, non deve però essere ridotta a una relazione interna all'ambito della famiglia: l'uomo e la donna devono aiutarsi l'un l'altro a passare dal naturale allo spirituale in ogni campo delle relazioni che intrattengono.⁴²⁰

«Il riconoscimento della differenza sessuale significa dunque la possibilità non solo di una rifondazione della famiglia ma anche di una cultura e di una politica realmente democratiche, in cui i cittadini gestiscono loro stessi le loro relazioni, al di là di qualsiasi assoggettamento e sottomissione, e senza delegare questo ruolo a eletti che siano responsabili al posto loro. (...) Un'altra tappa della democrazia va compiuta: quella in cui i cittadini si fanno carico della gestione delle relazioni sociali e civili tra loro. (...) L'insieme di un tessuto sociale dovrebbe consistere in relazioni a due praticate a livelli diversi, nessuno dei quali permetta l'abolizione dell'invenzione di un rapporto umano con l'altro come tale.»⁴²¹

Se anche le relazioni tra uomo e donna non dovrebbero iscriversi solo nell'ambito del rapporto di coppia, ci si chiede come un rapporto fondato sull'amore possa essere davvero instaurato con tutti, e anche come una società che si basa sui rapporti a due possa far sì che i buoni rapporti tra i sessi (e anche di un sesso con se stesso) siano universali. E' forse davvero troppo ottimista la visione che vuole rapporti d'amore tra ogni membro dei due generi: chi non ha mai trovato nella vita quella persona che sente che non potrà mai amare? Chiedere una cosa del genere significherebbe chiedere a tutti la santità, che sebbene possa anche essere presa come $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ etico a cui mirare, non è certo un obiettivo sociale realistico. Molto più

⁴¹⁹ Ivi, pp. 186-187.

⁴²⁰ Irigaray Luce, *In tutto il mondo siamo sempre in due*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006, p. 321.

⁴²¹ Ivi, pp. 321-322.

concreto è proporsi di arrivare, un passo alla volta, al livello in cui si capisca che il rispetto tra i generi è imprescindibile e da praticare per vivere serenamente in società. In ogni caso, tornando alla proposta irigaraiana, poiché si è visto come neanche tra donne si riesca ad andare oltre il paradigma di *sofferenza e rivalità*, sembra che se di amore si vuole parlare, convenga non fermarsi alla necessità di questo nei rapporti tra persone di genere diverso, ma anche dello stesso. Non basta tornare alle genealogie materne e creare una cultura femminile: come si è detto più volte nel corso dell'elaborato, si deve riconoscere che anche chi ha il mio stesso sesso è altro trascendente, cosa sulla quale Irigaray non pone abbastanza attenzione, a mio parere, rischiando di confondere rispetto per l'alterità ed esercizio della sessualità in un tutto inscindibile.

Conclusioni

L'obiettivo di questo elaborato è stato quello di mostrare, seppur sinteticamente rispetto all'ampiezza dell'opera irigarayana, quali siano i maggiori ambiti di applicazione di una teoria della pura differenza tra uomo e donna, e quali i pericoli a essa connessi. Dell'alterità vera e propria come intesa e spiegata da Irigaray ne parla più che altro il quinto capitolo, mentre i precedenti sono impiegati nella descrizione dei diversi scenari in cui la differenza si riflette. Dal "rovesciamento" del modello patriarcale, passando per una visione ottimistica e in fin dei conti ancora naturalistica della donna, si è arrivati a vedere vere e proprie proposte sociali: quella di una cultura femminile (con i connessi cambiamenti nella tecnica e nel linguaggio) e quella di una legislazione differente per i due generi. Il pensiero dell'autrice è stato costantemente tenuto in dialogo con quello di altri filosofi - del femminismo e non - per mostrare come la lettura dei fenomeni data da Irigaray non sia l'unica, e non sempre trovi riscontro nelle teorie di altre esponenti del pensiero femminile.

Concludendo, sembra doveroso fare delle ultime precisazioni sull'opera della filosofa.

Quella che più preme è riguardo alla posizione di Irigaray a proposito dell'omosessualità. Sebbene uno degli imperativi presentati dall'etica della differenza sia (come si è visto in più occasioni) *diventare il proprio genere*, ciò che si è per natura, questo dover seguire le nostre inclinazioni biologiche non sembra essere motivo di eterosessualità forzata. Irigaray in *La democrazia comincia a due* dice chiaramente che la differenza (anche se nello specifico qui tratta di diritto sessuato) «non implica una scelta sessuale piuttosto che un'altra (...) non comporta il dovere di fare questa o quella

scelta affettiva»⁴²². Aggiunge poi: «la battaglia per il passaggio dalla naturalità all'identità civile, tutte le donne la possono fare insieme, senza il rischio di non rispettare ciascuna»⁴²³. L'autrice si dimostra dunque aperta per quanto riguarda l'omosessualità e assicura che ogni donna, indipendentemente dall'orientamento sessuale, può far parte della lotta per la liberazione del genere femminile. Se la filosofa dà la sua "approvazione" agli omosessuali, la questione non è così facile per quanto riguarda i transessuali. Sebbene nei testi da me analizzati, Irigaray non si esponga molto su questo argomento (scelta che probabilmente discende in maniera naturale dal suo ambito di studi, che è rivolto verso la donna e l'uomo come alterità trascendenti l'una all'altra, piuttosto che alle problematiche della comunità LGBT e alla costruzione sociale del genere, tematiche che rispecchiano maggiormente le teorie di Butler e Wittig), la sua teoria non sembra lasciare molto spazio ai fenomeni di transessualità. Si è visto più volte nel corso dell'elaborato come, per l'autrice, che «la specie umana è divisa in *due generi*, che ne assicurano la produzione e la riproduzione»⁴²⁴ sia un pensiero fondamentale. Questi due generi così descritti non sembrano poter includere la transessualità; un'indicazione in tale senso viene anche da un passo di *In tutto il mondo siamo sempre in due*: che alcune donne si vogliano escludere dal mondo socioculturale femminile, che alcuni uomini vogliano godere di valori al femminile è classificato dalla filosofa come «pretese o giochi immaginari che finiranno in un caos che lascerà spazio, a sua volta, per ogni genere di potere dittatoriale»⁴²⁵ e ancora:

⁴²² Irigaray Luce, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 94.

⁴²³ Ivi, p. 95.

⁴²⁴ Irigaray Luce, *Io, tu, noi: per una cultura della differenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 11-12.

⁴²⁵ Irigaray Luce, *In tutto il mondo siamo sempre in due*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006, p. 13.

«Non possiamo fare qualunque cosa con il nostro essere, pena la morte, la nostra o quella degli altri. Gli attuali rischi che il nostro pianeta corre lo mostrano. Ma anche il numero crescente dei suicidi o delle dipendenze da droghe testimonia del fatto che molti, anche fra i giovani, hanno perso ogni speranza.»⁴²⁶

E' difficile interpretare questi passi come qualcosa di diverso da un attacco alla transessualità: partendo dalle donne che non vogliono avere nulla a che fare con la cultura femminile e dagli uomini che sono attratti dai valori del gentil sesso, la filosofa arriva a elencare i pericoli insiti nel *fare qualunque cosa con il nostro essere*. Che la posizione di Irigaray su questa tematica non sia molto chiara e non sembri essere positiva, può essere dovuto all'idea che ella ha del rapporto necessario tra uomo e donna affinché la società funzioni al meglio. Se, come si è visto nel capitolo precedente, i rapporti tra uomo e donna s'inscrivono nell'ambito dei rapporti amorosi (anche se poi la relazione a due si deve estendere a ogni ambito della vita, è innegabile che l'autrice parli di coppia umana con chiaro riferimento alla coppia amorosa) allora è chiaro che il transessuale non trova posto in questa economia relazionale, essendo estraneo alla coppia biologica. Credo che questo possa essere un buon motivo per partire - come si proponeva nel capitolo quinto - dal rispetto, anziché dall'amore: il rispetto per l'altro non richiede che si condividano le sue scelte di vita, né che egli rientri nel paradigma amoroso duale, ma che egli sia riconosciuto come essere umano altro da noi e non riducibile a noi, che non comprenderemo mai pienamente - indicazioni che provengono dallo stesso pensiero irigaraiano.

⁴²⁶ Ivi, p. 14.

In secondo luogo, credo sia interessante vedere come nasce un pensiero originale come quello di Luce Irigaray: da dove viene questa teoria dell'alterità tra uomo e donna?

«A chi mi chiede qual è il mio metodo per instaurare un pensiero della differenza sessuale, potrei rispondere che ne ho parecchi (...) ma ce n'è uno (...) al quale continuo a ricorrere ogni giorno: quello del rovesciamento. Questo metodo è impiegato dagli ultimi filosofi: Marx rovescia Hegel, Nietzsche rovescia il platonismo, e le problematiche del ritorno (...). La differenza da notare è che (...) si tratta (...) di rovesciare qualcosa di esterno (...). Per quanto mi riguarda, ho piuttosto rovesciato me stessa.»⁴²⁷

Il rovesciamento di sé consiste nel cercare di definirsi come appartenente al genere femminile, e dunque l'altro per l'uomo: quella che viene rovesciata è la femminilità imposta dal patriarcato, rovesciata per poter trovare l'essenza della natura femminile.⁴²⁸ Questo rovesciamento avviene senza parricidi e senza parlare della donna in quanto altro; la filosofa definisce ciò che è la donna, e lo definisce a partire da un'analisi e mediazione dei propri limiti naturali e anche dall'immagine che le viene rimandata di sé in quanto donna: l'*altro-donna* è dunque analizzato in modo da ricavarne un possibile spunto per l'elaborazione dell'identità femminile.⁴²⁹ Nonostante il suo rifiuto per il λόγος patriarcale, il pensiero della filosofa s'inscrive dunque a pieno titolo nella tradizione filosofica occidentale per quanto riguarda il metodo seguito.

⁴²⁷ Irigaray Luce, *Amo a te: verso una felicità nella storia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 71.

⁴²⁸ Ibidem.

⁴²⁹ Ivi, pp. 71-72.

Irigaray, in questa presentazione del proprio *iter* filosofico, rileva come il punto di partenza dell'elaborazione della sua etica di genere sia il rovesciamento di sé per giungere alla definizione della donna. Che questo definire possa essere rischioso, lo si è già visto a proposito di una cultura femminile, esso sembra però irrinunciabile per l'autrice, la quale sostiene in molti luoghi che la mancanza di definizione dell'altro ci faccia rimanere confinati in un mondo al maschile.⁴³⁰ Vista l'impossibilità di rinunciare alla definizione e i rischi d'intolleranza che si corrono nel darle una troppo rigida⁴³¹, una buona mediazione può essere offerta dalla filosofia del linguaggio, in particolare dal Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*. Ciò che il filosofo si domandava della definizione di *gioco*, («un concetto dai contorni sfumati»⁴³²) si adatta perfettamente alla definizione di donna: «E' sempre possibile sostituire vantaggiosamente un'immagine sfocata con una nitida? Spesso non è proprio l'immagine sfocata ciò di cui abbiamo bisogno?»⁴³³. Nel caso del concetto di donna, la risposta è indubbiamente affermativa: l'immagine sfocata è quella che permette di formulare una teoria veramente rappresentativa della donna, e di non rischiare di chiudersi in una rigidità che, come si è visto nel corso del testo, può portare addirittura a negare che persone di sesso femminile siano veramente donne.

In ultima analisi, sebbene la teoria di Irigaray abbia alcuni punti che la possono esporre a critiche, i quali sono stati presi in esame durante tutto l'elaborato, essa è innovativa, è uno sguardo che non si limita alla critica e al lamento per la condizione della donna (la

⁴³⁰ Ivi, p. 68.

⁴³¹ Butler Judith, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma - Bari 2013, pp. 46-47.

⁴³² Wittgenstein Ludwig, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 2009, p. 49.

⁴³³ Ibidem.

tentazione di restare al livello di ribellione è un punto debole del femminismo)⁴³⁴ ma dà suggerimenti pratici sul come far sì che ciò cambi. Nelle proposte irigaraiane, inoltre, l'intento è di non lasciare spazio a scenari separatisti o fusionali, bensì promuovere l'accettazione del dato naturale che al mondo ci sono due generi, i quali devono convivere al meglio delle proprie possibilità. Ciò che la filosofa si augura è un nuovo sguardo sull'identità sessuata e sul rapporto tra i sessi, un nuovo livello di civiltà e di accettazione dell'altro da noi, che si rifletta in ogni ambito della società. Credo che non ci sia modo migliore per concludere che affidarsi alla lettura che l'autrice stessa dà della propria opera e degli obiettivi pratici di questa.

«Si tratta di compiere un progresso nel divenire umano, in particolare grazie a una differenziazione più compiuta rispetto all'immediatezza naturale, per la donna ma anche per l'uomo, e anche grazie al riconoscimento dell'altro come altro e alla pratica di una relazione con lui, o con lei, non sottoposta all'istinto. Senza dominio, dunque, senza possesso».⁴³⁵

⁴³⁴ Irigaray Luce, *Amo a te: verso una felicità nella storia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 72.

⁴³⁵ Irigaray Luce, *In tutto il mondo siamo sempre in due*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006, p. 173.

Bibliografia

Arendt Hannah, *Il totalitarismo* in *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009.

Bourdieu Pierre, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 2009.

Butler Judith, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma - Bari 2013.

De Beauvoir Simone, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2012.

Fanciullacci Riccardo, Zanardo Susy (a cura di), *Donne, uomini: il significare della differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

Fanon Frantz, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1962.

Gilligan Carol, *Con voce di donna: etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1987.

Guenzi Pier Davide, *Sesso/genere: oltre l'alternativa*, Cittadella, Assisi 2011.

Irigaray Luce, *Amo a te: verso una felicità nella storia*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

Irigaray Luce, *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

Irigaray Luce, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1990.

Irigaray Luce, *Il tempo della differenza: diritti e doveri civili per i due sessi per una rivoluzione pacifica*, Editori Riuniti, Roma 1989.

Irigaray Luce, *In tutto il mondo siamo sempre in due*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2006.

Irigaray Luce, *Io, tu, noi: per una cultura della differenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

Irigaray Luce, *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

Irigaray Luce, *Sessi e genealogie*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007.

Irigaray Luce, *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano 2010.

Irigaray Luce, *Una nuova cultura dell'energia: al di là di Oriente e Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

Locke John, *Secondo trattato in Due trattati sul governo*, UTET, 2010, Torino.

Meillassoux Claude, *Donne granai e capitali: uno studio antropologico dell'imperialismo contemporaneo*, Zanichelli, Bologna 1978.

Nozick Robert, *Anarchia, stato e utopia*, Il Saggiatore, Milano 2008.

Orwell George, *1984*, Mondadori, Trento, 2015.

Orwell George, *La fattoria degli animali*, Mondadori, Trento, 1995.

Palazzani Laura, *Il contributo della bioetica al femminile alle prassi di cura*, in Fabrizio Turolto (a cura di), *Etica e umanizzazione delle cure*, Fondazione Lanza ed Euganea Editoriale Comunicazioni, Padova 2007.

Wittgenstein Ludwig, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 2009.

Wittig Monique, *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1992.