



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale
in Scienza Filosofiche

Tesi di laurea

“CIOTTOLI BIANCHI E CIOTTOLI NERI”
Itinerario femminile sulle orme di Etty Hillesum e
Luce Irigaray

—

Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

Relatore

Prof.ssa Adinolfi Isabella

Correlatore

Prof.ssa Ivana Padoan

Laureanda

Zorzi Ester

Matricola 849604

Anno accademico

2019/2020

ai miei figli

Sono bambini annunciati nell'amore e attesi. Sono figli e figlie che trovano dei corpi spirituali ad accoglierli, a nutrirli, ad amarli e a parlare loro. Sono figli della parola dei genitori altrettanto che della loro carne.

L. Irigaray, *Amo a te*

INDICE

INTRODUZIONE	1
1. LA QUESTIONE DEL FEMMINILE	11
1.1. MADRE TERRA E DIO PADRE	13
1.2. “NUOVE” INTERPRETAZIONI PER UN RISCATTO	21
1.3. FEMMINILITÀ E PSICOANALISI: UNO SGUARDO A FREUD ATTRAVERSO GLI OCCHI DI LUCE IRIGARAY.....	27
1.4. IL DUE DELLA NATURA UMANA	33
1.5. UN “NUOVO” FEMMINISMO: IL MOTHERING	41
1.5.1. <i>L’economia del dono: Genevieve Vaughan</i>	45
1.6. PER UN “NUOVO UMANESIMO”	53
2. LA DONNA E LA PAROLA	59
2.1. NOTE LINGUISTICHE	61
2.2. NOMINARE E PARLARE	65
2.3. IL SILENZIO: GREMBO DELLA PAROLA	69
2.3.1. <i>Silenzio e respiro</i>	73
2.4. IL NOME DI DIO	77
2.4.1. <i>Il silenzio di dio</i>	80
3. IL MALE COME DOMANDA E IL BENE COME RISPOSTA	85
3.1. MALE COME <i>PRIVATIO BONI</i> : LA VISIONE DI AGOSTINO	87
3.1.1. <i>Una nuova privatio boni: la banalità</i>	90
3.2. EVA E IL SERPENTE: LA DONNA E IL MALE.....	95
3.2.1. <i>La punizione divina: giustizia e vendetta</i>	98
3.2.2. <i>Giustizia e diritto: uno sguardo a Simone Weil</i>	99
3.3. L’ODIO	107
3.3.1. <i>L’altro volto del male</i>	110
3.4. L’AMORE	117
BIBLIOGRAFIA	127

INTRODUZIONE

Non ricordo più presso quale antica tribù vigeva la consuetudine che alla fine di ciascun giorno si deponesse in un vaso un piccolo ciottolo nero o bianco, a seconda che la giornata fosse stata cattiva o buona. Una consuetudine molto ragionevole. Alla fine della vita di un uomo, si rovesciava il vaso e si poteva constatare se era stata una vita felice o infelice. Al posto di questo rito dei piccoli ciottoli, potrei scrivere al termine di ciascun giorno in questo quaderno: la vita è bella o brutta, difficile o meravigliosa ecc. Lo farò per un mese, curiosa di vedere il risultato.

Oggi, giovedì, alle ore 11 e mezzo di sera del 7 agosto 1941, scrivo con la più ferma convinzione: la vita è buona.¹

Da questo brano del *Diario* di Etty Hillesum nasce il titolo di questo lavoro. Nel grande vaso del femminile sono stati messi molti ciottoli, talvolta bianchi, troppo spesso neri. Con queste pagine si vuol dare uno sguardo a quel vaso, si è frugato tra quei sassolini e se ne sono scelti alcuni cui prestare maggiore attenzione, scoprendo che, a ben vedere, nella realtà della donna vi sono più ciottoli bianchi di quanto non traspaia dalla storia scritta dagli uomini.

Quando, in un giorno d'estate, la giovane Esther Hillesum annota questi pensieri nel suo diario, è a Deventer², in visita ai genitori³. In tutto il lavoro mi riferisco a lei con

¹ HILLESUM E., *Dagboekn*, pp. 82-83 (riprendo qui la traduzione italiana di Adinolfi I., *Etty Hillesum. La fortezza inespugnabile. Un percorso etico-religioso nel dramma della Shoah*, Il Melangolo, Genova, 2011, p. 23.

² Esther Hillesum nacque a Middelburg, il 15 gennaio 1914. La famiglia si trasferì poco dopo a Hilversum (1914-1916), poi a Tiel (1916-1918), a Winschoten (1918-1924), per poi stabilirsi definitivamente a Denventer, dove Etty visse dall'età di 10 anni sino ai corsi universitari di Giurisprudenza (conseguendo la laurea nel 1939), per seguire i quali si trasferì a Amsterdam. Il 4 luglio 1941 così ricorda la sua vita a Deventer: «A Deventer le mie giornate erano come grandi pianure illuminate dal sole, ogni giornata era un tutto ininterrotto, mi sentivo in contatto con Dio e con tutti gli uomini - probabilmente perché non vedevo quasi nessuno. C'erano campi di grano che non dimenticherò mai e dove mi sarei quasi inginocchiata, c'era l'IJssel, con i parasole colorati, il tetto coperto di canne, i pazienti cavalli. E poi il sole, che assorbivo da tutti i pori. Qui, invece, le giornate sono fatte di mille pezzetti, la grande pianura è sparita e così pure Dio, e se andrò avanti di questo passo io rimetterò tutto in questione: e questa non è profonda filosofia, ma un segno che non sto bene. E poi c'è quella strana irrequietezza che non so ancora come sistemare. Ma chissà che essa non possa dare buon frutto nel mio lavoro, quando saprò incanalarla». *Ivi*, pp. 119-120.

³ Con i genitori Etty ha un rapporto difficile di cui si trova traccia in diverse pagine del diario. Scrive infatti il giorno precedente a quello del passo: «Il tragico è questo: qui giace un capitale di talento e valore umano, sia nella mamma che in papà, ma inutilizzato, o perlomeno non investito al meglio; qui si

il nome con cui è conosciuta, Etty, un diminutivo affettuoso con cui la giovane donna si rivolge a sé stessa, ma qui ho volutamente utilizzato il “nome anagrafico”. Il fatto di portare il nome di questa grande donna me l’ha fatta spesso sentire più prossima.

Quando iniziai a pensare al tema di questa tesi, mi prospettai un lavoro di confronto sui pensieri di Etty Hillesum e Luce Irigaray, perché, «purchè non si dimentichi mai che ogni esperienza è a un tempo universale e particolare [...]; purchè si rispettino sempre le differenze, che ci sono e notevoli, è infatti possibile rintracciare nel pensiero e nella vita di entrambe dei tratti comuni»⁴, in entrambe risuona la voce di un animo femminile che, in ultima, riconosce la necessità di dare nuovo respiro all'essere umano.

Per cominciare entrambe hanno un rapporto con la psicoanalisi.

Etty è una giovane donna che, nel tentativo di trovare rimedio ai continui mal di testa che cura con «mezzo chilo di aspirine al mese»⁵, si rivolge a Julius Spier, presentatogli dall'amico Bernard Meylink. Personalità di spicco dell'epoca, formatosi sotto la guida di Carl Gustav Jung, che lo incoraggiò nelle sue ricerche, fondò la psicochirologia⁶, «la scienza delle linee della mano»⁷ attraverso cui Spier sosteneva di poter comprendere alcuni aspetti della personalità dei propri pazienti. Lo stesso *Diario*

va sempre a sbattere contro problemi irrisolti e repentini cambiamenti di umore; è una situazione caotica e triste che si rispecchia nell'andamento disordinato della casa», e con parole dure arriva ad affermare che in una simile situazione familiare «nessun essere umano vi può crescere» (*Ivi*, pp. 136-137). Un rapporto familiare che costerà alla giovane donna «ogni notte, almeno un litro di lacrime disperate» (*Ivi*, p. 141). Il padre, Luis Hillesum, era docente liceale di lingue classiche e fu il suo lavoro a comportare i molti trasferimenti della famiglia nei primi anni di vita di Etty. Giunto a Denver, dopo i primi anni di insegnamento, divenne preside, mantenendo l’incarico fino al 1940 quando, in accordo con le leggi razziali seguite all’occupazione nazista, fu proibito agli ebrei tanto l’insegnamento quanto il rivestire ruoli amministrativi all’interno della scuola. Se il padre è una figura quasi assente, con la madre, Rebecca (Riva) Hillesum-Bernstein, ha «un antagonismo irrisolto» (*Ivi*, p. 228). La descrive come una donna incredibilmente caotica e dal carattere forte, cui la giovane Etty non riserva spesso parole affettuose, una donna convinta «di essere una massaia eccellente», quando piuttosto «distrugge chiunque col suo eterno sfaccendare domestico». (*Ivi*, p. 136). La ricorda sempre impegnata «a sospirare e a lamentarsi di quanto si senta stanca, a rovinare l'atmosfera in casa, il che le è riuscito per tutta la sua vita», e diviene per lei l'esempio più lampante di ciò che non vuole diventare (*Ivi*, p. 221) sebbene non possa negare di rivedersi in alcuni suoi atteggiamenti.

⁴ ADINOLFI I., *Simone Weil e Etty Hillesum: l'attesa di Dio in DEP. Deportate, Esuli, Profughe*, vol. 21, pp. 56-57. Con queste parole Isabella Adinolfi si riferiva all’accostamento dei pensieri di Etty Hillesum e Simone Weil, tuttavia reputo che esse siano perfettamente adatte anche all’accostamento della pensatrice olandese e di quella belga.

⁵ HILLESUM E., *Diario*, p. 338.

⁶ Il 14 marzo 1941 Etty riporta parte di un articolo di Bernhard Diebold, che riconosce «un impronta faunesca» al volto di Spier (*Ivi* p. 49). Nella nota relativa si trova la continuazione delle parole di Diebold: «La vecchia zingara che ti legge la mano viene scacciata dallo “psicochirologo”». *Ivi*, p. 807.

⁷ Nota a p. 29 (8 marzo 1941), *Ivi*, p. 801.

si presenta come un compito affidato dallo psicanalista alla sua paziente, siamo dunque in qualche modo debitori nei confronti di Spier di questa importante eredità.

Etty, sperimenta la psicoanalisi, Luce invece la studia.

Nasce quando Etty ha 14 anni, il 3 maggio 1930; della sua vita privata non si sa molto, ella stessa afferma di non amare parlarne; è una donna che, in quanto tale, ha lottato per la sua affermazione in ambito accademico. Dopo una laurea in filosofia ed una in psicologia, per diplomarsi poi in psicopatologia, consegue un dottorato in linguistica divenendo membro dell' EFP (École freudienne de Paris), fondata da Lacan, di cui è allieva⁸. Verrà espulsa dalla scuola e sospesa dall'insegnamento presso l'Università di Vincennes nel 1974, in seguito alla pubblicazione di *Speculum. De l'autre femme*⁹.

Federica Giardini definisce l'opera «come un atto di guerra [...] contro il pensiero occidentale e il suo fallocentrismo»¹⁰. Il testo si struttura in tre parti, alla prima, riguardante la critica proprio della teoria psicoanalitica, si dedica qualche parola in queste pagine¹¹. *Speculum*, apre la strada al suo pensiero della differenza, che vedrà negli anni la pubblicazione di molti testi, alcuni dei quali non necessitano neppure di traduzione poichè scritti direttamente in lingua italiana dalla stessa autrice¹².

Diversa sorte è riservata al *Diario* e alle *Lettere* di Etty Hillesum. La giovane, evidentemente consapevole della portata etica dei propri pensieri, affida i suoi quaderni a Maria Tuizing, conquinina presso la casa di Han Wegerif¹³, con cui era nata una

⁸ In seguito diviene anche docente di filosofia a Rotterdam, insegna presso l'Università Erasmus nel 1982, mentre nel '91 è deputata al Parlamento europeo, insegna in diverse università inglesi e riceve una *laurea honoris causa* in Letteratura.

⁹ Il testo viene pubblicato in Italia come *Speculum. Dell'altro in quanto donna* edito da Feltrinelli, Milano, 2010, trad. Muraro L..

¹⁰ GIARDINI F., *Speculum di Luce Irigaray*, relazione tenuta al seminario di Diotima (Università di Verona, 5 novembre 1999). <http://www.diotimafilosofe.it/larivista/speculum-di-luce-irigaray/>.

¹¹ Nella seconda parte Irigaray passa in rassegna i pensieri dei principali autori della storia della filosofia, partendo da Platone per arrivare sino a Hegel (passando per Aristotele, Plotino, Cartesio e Kant), analizzando come la figura femminile sia da questi interpretata. Infine nella terza parte, dedica particolare attenzione al mito platonico della caverna.

¹² È il caso dei qui citati *Il mistero di Maria* (Paoline, Milano, 2010) e *Essere due* (Bollati Boringhieri, Torino, 2017).

¹³ Han (Hendrik Johannes Wegerif), anziano contabile, padre di 4 figli e ormai vedovo, assunse Etty come governante della propria abitazione. Nonostante la grande differenza d'età (era infatti più anziano di lei di 35 anni) nacque tra i due una relazione amorosa, motivo per cui compare nel *Diario* con il diminutivo Pa Han. Si presume che frutto della relazione sia stato «il bambino mai nato» (HILLESUM E., *Diario*, p. 265), che dopo l'aborto del dicembre 1942, Etty porterà non «nel grembo, bensì nel cuore». (*Ivi*, p. 715).

profonda amicizia. I diari giunsero infine, per volere della stessa Etty, a Klaas Smelik, assieme ad alcune lettere.

Negli anni '50, il tentativo di farli pubblicare fu vano, sarà il figlio Klaas A. D. Smelik, a riuscire nell'intento nel 1981¹⁴. A lungo in Italia si dispose di pubblicazioni parziali, fino al 2012, quando lo stesso Smelik curò l'edizione integrale edita da Adelphi, cui si fa riferimento in questo lavoro.

Parzialmente diversa fu la sorte delle *Lettere*, due delle quali¹⁵ furono pubblicate clandestinamente già durante la guerra. Successivamente una parte dell'epistolario venne pubblicata nel 1982¹⁶. L'edizione integrale italiana delle *Lettere*, sempre edita da Adelphi, è del 2013.¹⁷

In secondo luogo in entrambi i pensieri molta importanza e attenzione è riservata alla parola: essa può essere mezzo di dominio e possesso ma anche, di contro, strumento di comunione con l'altro e con sé stessi. Il linguaggio è per Irigaray una delle dimensioni della società in cui il perpetrarsi della supremazia maschile può continuare il suo lavoro indisturbata: la si cerca nella politica, nella famiglia, e si ignora fino a che punto la parola possa determinare il nostro pensiero. Riconoscere questo non significa però rinunciare al linguaggio per chiudersi in uno sterile silenzio, ma scoprire un modo di comunicare diverso, trovare parole che forse non necessitano di essere inventate, perchè ne siamo già in possesso, parole che vanno solo dissotterrate di nuovo, come il Dio di Etty¹⁸. Molti anni prima anche la giovane ebrea aveva riconosciuto come le parole potevano essere un modo per «assoggettare la natura, vale a dire il tutto»¹⁹, ma che potessero, se

¹⁴ Con il titolo *Het verstoorde level: Dagboek van Etty Hillesum 1941-1942 (La vita sconvolta: Diario di Etty Hillesum 1941-1942)* in cui si ritrovano una selezione di brani tratta dai quaderni.

¹⁵ Scritte l'una nel dicembre 1942 e l'altra il 24 agosto del 1943, descrivevano la situazione del campo di smistamento di Westerbork presso il quale Etty prestò servizio come impiegata della Sezione dell'Assistenza sociale dei deportati. Vennero pubblicate assieme a una terza lettera e una biografia fittizia, e il guadagno venne impiegato nel sostegno ad alcuni ebrei che si nascosero per fuggire alle deportazioni.

¹⁶ Con il titolo *Het denkende hart van de barak. Brieven van Etty Hillesum (Il cuore pensante della baracca. Lettere di Etty Hillesum)*.

¹⁷ Per l'intera storia editoriale si faccia riferimento a <http://www.ettyhillesum.it/biblio.php>.

¹⁸ «Dentro di me c'è una sorgente molto profonda. E in quella sorgente c'è Dio. A volte riesco a raggiungerla, più sovente essa è coperta da pietre e sabbia: allora Dio è sepolto. Allora bisogna dissotterrarlo di nuovo». HILLESUM E., *Diario*, p. 153.

¹⁹ «Volevo trovare le parole e comprendere come l'insieme funzionasse; desideravo scandagliare con la mente quella profonda sensazione, quell'impulso primordiale, almeno credo. Volevo quindi assoggettare la natura, vale a dire il tutto; volevo contenerlo». *Ivi*, pp. 60-61.

riempite di nuovo significato, avere la possibilità di dare modo di esprimere la bellezza del mondo e della vita.

Con la parola fa la sua comparsa anche il silenzio, necessario all'ascolto di sé e degli altri, necessario alla riscoperta della parte più profonda di ognuno di noi, in cui alla fine poter anche ritrovare un Dio che alle volte può essersi smarrito²⁰.

A questi temi si è dedicato interamente il secondo capitolo.

Entrambe poi *fanno* filosofia, sebbene Irigaray abbia una effettiva formazione accademica in merito mentre Etty è semplice "autodidatta", entrambe sono volte ad una filosofia come «pratica di vita, scelta esistenziale»²¹.

In *Speculum*, si trova un pensiero articolato e una critica sistematica, ma ben presto Irigaray si rende conto che è necessario passare da una filosofia della teoria ad una filosofia della pratica, è necessario che il pensiero teorico si incarni nella vita concreta per non restare mera speculazione filosofica. Questo atteggiamento è quello con cui scrive i suoi successivi testi: sono scritti passionali, volti a creare le fondamenta per una reale condivisione quotidiana, parla di *io tu noi*, e di come sia importante riconoscere di *essere due*, amando *a te* più che *amandoti*, delineando una *via dell'amore* che porti in un prossimo futuro a *una nuova cultura dell'energia*²².

D'altra parte in Etty Hillesum non si trova un pensiero filosofico sistematicamente organizzato, nel suo caso sarebbe meglio «parlare di uno sguardo e di un atteggiamento filosofici»²³.

Sebbene talvolta l'opinione comune sia quella per cui «un uomo che sigilla buste in un ufficio postale è più utile di uno che studia filosofia»²⁴, credo che, con le parole di Isabella Adinolfi, «chiunque legga la Hillesum possa trovare una via per superare quel disagio di vivere che in modo sempre più evidente ci affatica»²⁵. È chiaro quindi che la

²⁰ «L'uomo e Dio sono come due bambini che giocano a nascondino, ma si sono dimenticati a che gioco stanno giocando», e l'uomo si è dimenticato di andare in cerca di Dio, che è ancora lì ad attenderlo, nascosto. M. Ovadia, *L'ebreo che ride.*, Einaudi, Torino, 2008, p. 41.

²¹ ADINOLFI I., *La fortezza inespugnabile*, p. 27.

²² Si è qui voluto "giocare" con la maggior parte dei titoli dell'autrice presi in esame in questo lavoro.

²³ ADINOLFI I., *La fortezza inespugnabile*, p. 27.

²⁴ HILLESUM E., *Diario*, p. 132. Etty riporta qui le parole del padre.

²⁵ Intervista a Adinolfi I., in occasione della presentazione del suo testo *Etty Hillesum. La fortezza inespugnabile. Un percorso etico-religioso nel dramma della Shoah*.

filosofia di Etty «più che una scienza normativa della verità sia la ricerca di misure che aiutino a vivere meglio»²⁶.

Scrive Isabella Adinolfi:

oltre che da un'esigenza di concretezza, di realtà, l'apertura sempre più intensa al femminile nel contemporaneo è poi, a mio avviso, determinata dal bisogno sempre più urgente nel nostro tempo di una filosofia capace di dialogare con emozioni, sentimenti, passioni, di un pensiero che sia più attento alle differenze. Solo questo tipo di filosofia è infatti utilizzabile nel quotidiano.²⁷

Questa necessità di concretezza si traduce per entrambe nel prospettare l'avvento di un nuovo umanesimo²⁸, fondato sul rifiuto dell'odio in ogni sua forma e nella pratica dell'amore²⁹, argomenti su cui ci si è interrogati in seno al terzo capitolo. Nel far questo proprio alla filosofia è riconosciuto un ruolo importante, perchè, come scrive Irigaray: «*saggezza dell'amore* è forse il significato primo del termine *filosofia*. Se, infatti, la teologia, s'intende come il discorso su o di Dio e la metrologia come la scienza delle misure, perché aver imposto l'ordine inverso nell'interpretazione del termine filosofia?»³⁰.

Nella creazione di questo nuovo umanesimo la donna ha per entrambe un ruolo cruciale: fungere da segnavia per l'uomo, così come da «segnavia per l'anima» fungeranno tutte quelle persone che «hanno in sé una buona parte di femminilità»³¹.

<https://www.youtube.com/watch?v=K0lhO5FHwgE>

²⁶ IRIGARAY L., *La via dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, trad. Salvadori R. p. 8.

²⁷ ADINOLFI I., *Simone Weil e Etty Hillesum: l'attesa di Dio*, p. 56.

²⁸ «So che seguirà un periodo diverso, un periodo di umanesimo. Vorrei tanto poter trasmettere ai tempi futuri tutta l'umanità che conservo in me stessa, malgrado le mie esperienze quotidiane. L'unico modo che abbiamo di preparare questi tempi nuovi è di prepararli fin d'ora in noi stessi». HILLESUM E., *Diario*, p. 725.

²⁹ «Una pace futura potrà esser veramente tale solo se prima sarà stata trovata da ognuno in se stesso - se ogni uomo si sarà liberato dall'odio contro il prossimo, di qualunque razza o popolo, se avrà superato quest'odio e l'avrà trasformato in qualcosa di diverso, forse alla lunga in amore, se non è chiedere troppo». *Ivi*, p. 638.

³⁰ IRIGARAY L., *La via dell'amore*, p. 7.

³¹ «Credo che in futuro saranno più importanti e più innovativi quegli uomini che hanno in sé una buona parte di femminilità - e che però in questo sono veri uomini - come lui e come Rilke, per esempio, uomini che - qui la mia capacità espressiva mi abbandona - sanno funzionare da segnavia per l'anima». HILLESUM E., *Diario*, p. 428.

Scrive Etty il 16 marzo 1942:

Noi donne abbiamo un grosso compito da portare a termine con gli uomini - comincio lentamente a sospettarlo - e intravedo anche il percorso da seguire. Attraverso la nostra "anima", voi arriverete alla vostra. Non voglio solo flirtare con te ed essere affascinata dalla tua virilità, forse in passato era questo l'essenziale tra i sessi; ma in realtà sono solo cose di minore importanza, anche se hanno un loro fascino, e quel fascino non va ignorato: è solo che ogni cosa ha un suo posto e un suo spazio. Ma l'altro lato, l'umanità, lì risiede il nostro compito.³²

Simili parole non esprimono qualcosa di così diverso dal pensiero di Luce Irigaray.

Entrambe conducono una lotta personale contro l'immagine che la società ci restituisce della donna, una donna legata al destino maschile e definita a partire e in funzione di questo, cercando di riscattare il femminile da secoli di oblio³³.

Eppure, nonostante le conquiste degli ultimi decenni, molte a ben vedere ottenute solo sul piano formale, ancora oggi nascere in un corpo di donna è discriminatorio, indubbiamente meno che in passato, ma lo è anche qui e ora nel civilizzato mondo Occidentale.

La presunta passività a livello sessuale e la "minoranza" a livello di forza fisica, si tramutano in imposta passività e minoranza sociale. A guardar meglio più che di passività si tratta di ricettività, un concetto legato a quello di accoglienza, tema importante in questo lavoro. Allora sì, si può pensare a una corrispondenza tra il fisico e il personale: la possibilità di accogliere l'altro, in particolare l'altro da sé, nel rapporto sessuale come nella gravidanza, diviene carattere peculiare della donna, non come qualcosa di negativo, ma come nuova prospettiva per il futuro, anzi per lo stesso presente.

³² *Ivi*, p. 423.

³³ «Esiste una questione femminile, c'è davvero una complessa questione femminile: abbiamo dato inizio a un'epoca pesante, noi donne in apparenza emancipate, e sono curiosa di vedere dove ci porterà questa strada». *Ivi*, p. 189.

La mentalità patriarcale che fin qui ha tessuto la tela della storia si è rivelata essenzialmente fallimentare: vi è la necessità di un “nuovo umanesimo”, come sostiene Etty Hillesum, che nasca da “nuovi organi”³⁴, diversi da quelli utilizzati fino ad oggi. Non è solo la donna a essere provvista di questi organi, che sono presenti in ogni essere umano, ma nell'uomo è come se, spesso, questi si fossero atrofizzati. Ecco il compito della donna, guidare l'uomo nella riscoperta di sé, di questi suoi organi dimenticati, per insegnargli come rimetterli in funzione.

Nel momento in cui veniamo al mondo siamo inseriti in strutture a noi preesistenti, a cui è necessario uniformarsi. Chi non si uniforma a tale sistema è il pazzo, o il santo (che poi, molte volte, non è visto in modo così dissimile dal primo).

Nello specifico, il mondo con cui entriamo in contatto è un mondo fondamentalmente maschista. All'interno del sistema tutto è volto a mantenere in piedi la struttura: le relazioni, l'educazione, il diritto, il linguaggio stesso. Ecco perché è così difficile uscirne: venendo, nostro malgrado, iniziati a questo sistema, le sue stesse modalità divengono le nostre, il suo linguaggio diviene il nostro.

In una simile realtà la donna ha compiuto un passo incredibilmente difficile: cambiare prospettiva (su di sé, ma anche sull'uomo). Un'impresa tutt'altro che scontata considerato quanto detto. Sebbene nel tempo siano stati compiuti piccoli e grandi passi lungo questo sentiero, la vetta è ancora distante.

Se un tempo le rivendicazioni femminili miravano all'uguaglianza ora sono rivolte principalmente alla parità nel rispetto della differenza, perché si è compreso che nel «processo che avviene nella riduzione di tutti e di tutte all'uguaglianza» vi è «uno specchio invisibile» che «cancella l'identità vivente di ciascuno(a) e paralizza la fecondità dei rapporti fra la gente»³⁵ e che

volersi uguale all'uomo è un grave errore etico, perché così facendo la donna contribuisce a cancellare la realtà naturale e spirituale in un universo astratto al servizio di un solo padrone, la morte. Oltre al proprio suicidio, la donna priva così l'uomo della

³⁴ «lo credo che per ogni evento l'uomo possieda un organo che gli consente di superarlo» HILLESUM E., *Lettere*, Adelphi, Milano, 2013, trad. Passanti C., Montone T., Vigliani A., p. 57.

³⁵ IRIGARAY L., *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino, 2017, p. 51.

possibilità di definirsi come uomo, ossia come persona sessuata, naturalmente e spiritualmente.³⁶

Seguendo le voci di queste due autrici, simili e differenti, mi sono addentrata nel labirinto della questione femminile, e prendendo diversi svincoli a destra e a sinistra, ho percorso sentieri per me prima inesplorati: è così che scopro Riane Eisler e Maria Teresa Porcile Santiso, scopro Genevieve Vaughan ed il suo lavoro sul *mothering* e, attraverso di lei, altri nomi che in questo lavoro compaiono appena ma a cui mi riprometto di dedicarvi più tempo in futuro.

Discostandomi dal mio iniziale intento mi sono ritrovata non più a condurre un paragone sistematico tra due pensieri, ma a interrogarmi profondamente sul mio essere donna. Il mio stesso essere donna è cambiato radicalmente dal momento in cui iniziai a lavorarci ad oggi: sono divenuta prima moglie e infine madre. Il pensiero di queste autrici mi è stato compagno in questo percorso, intrecciandosi strettamente alla mia esperienza quotidiana; quello che fino ad oggi «era nella mia testa in forma di teorie debitamente elaborate», è arrivato «anche al cuore» e si è fatto infine, con la nascita di Irene e Daniele, «carne e sangue»³⁷.

Etty voleva che le parole fossero risignificate, alla luce della propria esperienza; mi sono state consegnate molte parole, da lei, da Irigaray, dalle molte autrici che compaiono in queste pagine, e questo lavoro vuole essere una loro ri-consegna, una volta ri-significate alla luce della mia personale esperienza.

In questo lavoro

È stata la pratica stessa a trasformarmi gradualmente e a impormi determinate decisioni, che in realtà non mi hanno privato di nulla, bensì permesso di accedere a una nuova tappa del mio percorso. Un percorso il cui termine non è fissato a priori e lungo il quale, man mano che avanzo, certe possibilità si aprono e altre si chiudono. Nulla è deciso o imposto dall'esterno, da un maestro o da una dottrina: è dentro di me e nella

³⁶ IRIGARAY L., *Amo a te. Verso una felicità nella Storia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013, trad. Calizzano P., p. 35.

³⁷ HILLESUM E., *Diario*, p. 44.

fedeltà a un'esperienza quotidiana che definisce la via da seguire, passando attraverso dilemmi a volte complessi.³⁸

Posso anche sostenere, con le parole che Irigaray scrive poco dopo il passo appena citato, che «sarà l'esperienza a rivelarmi la pertinenza della mia scelta, e non una presunta approvazione o sanzione»³⁹, poiché «è la nostra stessa esperienza che deve istruirci e insegnarci gradualmente a diventare i maestri di noi stessi»⁴⁰.

Devo ringraziare mio marito, Davide, che, riconoscendomi prima come donna, mi ha fatto poi il dono di essere madre; e i miei figli, senza i quali questo lavoro non avrebbe avuto il significato profondo che oggi ha per me, perché, e concludo con le parole di Anna Maria Piusi, «per una donna la genitorialità è un'esperienza globale e persistente, che la ridefinisce in profondità nel corpo, nei gesti, nelle emozioni, nelle fantasie, nel pensiero, nelle relazioni»⁴¹.

³⁸ IRIGARAY L., *Una nuova cultura dell'energia. Al di là di Oriente e Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011, trad. Carmagnani P., p. 10.

³⁹ *Ivi*, p. 11.

⁴⁰ *Ivi*, p. 12.

⁴¹ PIUSSI A. M., *La maternità tra realtà e desiderio*, intervento al convegno nazionale *Crisi della natalità e nuovi modelli riproduttivi* (Università di Verona, 1 aprile 2004).

<http://www.diotimafilosofe.it/larivista/la-maternita-tra-realta-e-desiderio/>.

1. LA QUESTIONE DEL FEMMINILE

In questo capitolo si vuole dare degli sguardi a alcune prospettive della questione femminile. Riane Eisler è uno dei nomi che più ricorrono: sociologa e attivista, nata a Vienna e poi emigrata con la famiglia in USA a causa delle persecuzioni antisemite. Partendo dalla sua condizione di donna compie degli importanti studi storico-sociologici in merito alla discriminazione del genere femminile, sostenendo che una società fondata sul predominio e la forza non è né l'unica né la prima alternativa vissuta dall'uomo, ma che è esistito e può esistere un modello sociale di tipo mutuale, cui dà il nome di "gilania" (in opposizione all'"androcrazia", di stampo dominatore). L'analisi della pensatrice prende in esame tra le altre cose il passaggio da una divinità femminile a una maschile, riflesso sul piano religioso del passaggio dalle società a stampo mutuale alle società a stampo dominatore. La divinità maschile "per eccellenza" è quella della tradizione giudaico-cristiana (sebbene la Scrittura non si esprima in merito, anzi proponga immagini derivanti da entrambi i generi⁴²), la quale ha spesso identificato la donna, in Eva, come peccatrice e tentatrice, immagine utile in un sistema androcratico. Per questo motivo si sono prese in considerazione le riflessioni della filosofa Luce Irigaray, per la figura di Maria di Nazareth, e della teologa Maria Teresa Porcile Santiso⁴³, per la figura di Eva; con l'intento di mostrare alcune teorie che riscatterebbero la figura femminile segnata per secoli con il marchio del peccato nell'Eden.

Un altro aspetto preso in analisi è quello freudiano, analizzato attraverso la critica che ne fa Luce Irigaray; lo si è preso in esame perché, dopo la religione, la psicoanalisi ha nuovamente condannato la donna a essere inferiore, mutilato, giustificando in qualche modo il senso di inferiorità che la accompagna.

Ci si è interrogati, attraverso gli scritti di Luce Irigaray sulla questione maschile, da sempre (presunto) paradigma del reale, per dimostrare come l'uomo (come essere

⁴² Tanto da portare papa Giovanni Paolo I a asserire, il 10 settembre 1978, che Dio «è papà; più ancora è madre». http://www.vatican.va/content/john-paul-i/it/angelus/documents/hf_jp-i_ang_10091978.html

⁴³ Docente di filosofia alla Università cattolica di Montevideo in Uruguay, e dottore di teologia alla Università di Friburgo; tratta principalmente di teologia biblica e ecumenica sulla donna. Alla terza Assemblea dell'episcopato latino-americano, nel 1979, fu l'unica donna perito.

umano) non sia “uno” ma “due”, costituito del maschile quanto del femminile, che partecipano entrambi all’umanità a pieno titolo.

Si è cercato poi, sulle orme di diverse pensatrici, tra cui spicca il nome di Genevieve Vaughan, di riscattare la figura materna, spesso messa in secondo piano nei pensieri femministi, riconoscendo come questa sia, sul piano biologico ma anzitutto su quello psichico, aspetto fondante della personalità femminile. La pensatrice riconosce l’esistenza di un’economia del dono, un’attenzione gratuita rivolta all’altro (di cui tutti si fa esperienza nella prima infanzia, nel rapporto di dipendenza dalla madre) la cui riscoperta è necessaria per un futuro dell’umanità.

Infine, constatata la realtà fallimentare di un sistema androcratico, fondato sui valori “maschili”, si avanza la necessità di lavorare per un ritorno di un sistema gilanico, fondato su valori “più femminili”, il tutto alla luce dei propositi lasciati da Etty Hillesum nel suo *Diario* e nelle *Lettere* quando auspicava l’avvento di un nuovo umanesimo, necessario per una rinascita dell’essere umano, uscito dall’abominio della seconda guerra mondiale, massima espressione e conseguenza ultima del sistema dominatore.

1.1. MADRE TERRA E DIO PADRE

Da secoli [...] la donna appare come la superficialità stessa [...] l'incostante, la capricciosa, colei alla quale il pensiero e l'interiorità rimangono sempre estranei [...]. Le viene chiesto di attirarlo [l'uomo] nel gioco della seduzione e dell'amore. C'è un'origine storica di questo "destino" femminile. Nasce nell'epoca in cui si esige che la donna sia vestita, mentre l'uomo rimane nudo. Corrisponde forse al passaggio dal matriarcato al patriarcato, o piuttosto dall'amore carnale, del quale la donna è dea, alla fallocrezia.

L. Irigaray, *Essere due*

Alla luce delle recenti scoperte storiche e archeologiche (per la maggior parte avvenute grazie a Marija Gimbutas⁴⁴) si è riusciti a identificare un periodo storico precedente a quello delle invasioni di popolazioni nomadi dal Caucaso e dal Mar Nero e a riconoscere un'"Europa antica", preindoeuropea, retta da culture sostanzialmente egualitarie. La supposta esistenza di simili società era già stata oggetto di studio di Johann Jacob Bachofen⁴⁵ che le aveva identificate con *matriarcato*, termine che tuttavia non è abbracciato da Riane Eisler che, con il suo lavoro, non è alla ricerca di una struttura sociale speculare a quella patriarcale in cui a governare fosse stato il genere femminile

⁴⁴ Marija Gimbutas (23 gennaio 1921 – 2 febbraio 1994), archeologa lituana che si dedica allo studio del periodo storico dal 7000 al 3500 a. C.. Con l'invasione tedesca della Lituania nel '39 si unisce alla resistenza; si laurea poi in archeologia nel '42 per poi sposarsi e avere la prima delle tre figlie. Per fuggire alle deportazioni in Siberia attuate dai sovietici fugge da prima in Germania, dove consegue il dottorato in filosofia dell'archeologia, e poi nel '49 negli USA. Viene assunta, senza stipendio, come ricercatrice e poi anche come traduttrice a Harvard, di quegli anni ricorda amaramente «ad Harvard non c'era nessuna prospettiva per una donna. Sarei potuta restare come ricercatrice o lettrice, ma probabilmente non sarei mai diventata un professore. Negli anni '50 come membro dello staff potevo frequentare i club della facoltà solo accompagnata da uomini. Così non potevo restare. Odiavo una simile situazione». Nel '63 giunge infine, una volta dopo il divorzio, all'Università di Los Angeles dove terrà la cattedra di archeologia sino alla pensione.

⁴⁵ BACHOFEN J. J., (1815 – 1887): *Il matriarcato. Ricerca sulla ginocrazia nel mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici* (1861) è la sua opera più importante, in cui ipotizza un iniziale stato di promiscuità sessuale della società umana cui sarebbe seguito un periodo, appunto, di matriarcato che intende, come si evince dallo stesso titolo, come ginocrazia.

(che si rivelerebbe tuttavia sostanzialmente simile), bensì di realtà totalmente altre rispetto a questa logica, realtà fondate sostanzialmente su un sistema egualitario. Ecco dunque che conia il termine *gilania*:

un termine prodotto dalla coordinazione (attraverso un fonema che ricorda esso stesso l'idea di connessione: "l" è l'iniziale del termine inglese *linking*) dei prefissi generalmente utilizzati per significare il maschile e il femminile: "gi" e "an", nobilitati da una lunga tradizione e dall'etimologia greca (*gyné* e *aner*)⁴⁶.

Attraverso le nuove scoperte, archeologiche, storiche, artistiche, si scopre una "nuova America", un nuovo terreno inesplorato che ci pone di fronte all'evidenza che la Terra non è piatta come fin qui si era creduto⁴⁷.

Della stessa opinione è Heide Goettner-Abendroth⁴⁸, che pur utilizzando il termine matriarcato, non manca di far presente la confusione terminologica che viene a crearsi dopo l'opera di Bachofen che porta a identificare il termine con quello di ginecrazia (predominio delle donne). La differenza è per lei sostanziale: non si tratta di potere femminile sulla società, sia esso realmente esistito o meno, ma piuttosto di una forma sociale, che quindi sarebbe sperimentabile tutt'oggi, basata su valori materni per cui «il "mothering" (l'essere madre e l'atteggiamento materno) viene trasformato da un fatto biologico in un *modello culturale*»⁴⁹. Stando a quanto da lei riferito si può riconoscere una struttura base a livello mitico in tutta quella zona che sarà successivamente indoeuropeizzata (India, Persia, Egitto, zona del Mediterraneo, Europa): la Grande Dea. Questa figura si presenta come trina, immagine dei tre tempi della vita: giovinezza, età adulta, vecchiaia; quindi come fanciulla, come donna e come anziana; a ogni rappresentazione sono riconosciuti poi simboli e animali totem propri.

⁴⁶ EISLER R., *Il calice e la spada. La presenza dell'elemento femminile nella storia da Maddalena a oggi*, Frassinelli, 2006, p. X.

⁴⁷ *Ivi*, p. 4.

⁴⁸ Heide Goettner-Abendroth laureata presso l'università di Monaco in filosofia e teoria della scienza e ivi docente delle stesse materie per 10 anni. Negli anni successivi tiene diversi corsi in molte università (Brema, Amburgo, Kassel, Montréal, Innsbruck). Si dedica agli studi sul matriarcato per fondare nel 1986 la International Academy HAGIA. Organizza i due Congressi Mondiali sugli Studi Matriarcali rispettivamente nel 2003 a Lussemburgo, *Società in equilibrio*, e nel 2005 in Texas, *Società di Pace*.

⁴⁹ <https://www.hagia.de/it/matriarcato/>

Si può riconoscere anche un'altra figura, il Sacro Re (*Heros*), il mediatore tra divinità e umanità, portavoce della dea di fronte agli uomini e intercessore presso di lei per i mortali. Una simile mitologia matriarcale si iscrive in una concezione circolare del tempo, specchio della ciclicità della natura: si scandisce la vita attraverso le feste celebrate in occasione di equinozi e solstizi. Per la pensatrice tedesca questa struttura mitologica non è stata del tutto perduta, ma se ne ha ancora traccia nelle fiabe magiche internazionali.

Il testo di Riane Eisler *Il calice e la spada* è un'accurata ricerca su questa Grande Dea e sui molti nomi e volti che questa ha assunto nel tempo, un lavoro volto al dissotterramento di una realtà culturale che appare perduta ma di cui si conserva ancora la traccia e che forse può essere recuperata. È un libro che

«apre una porta» la cui chiave «è stata modellata da molte persone e da molti libri, e ancor più ce ne vorranno per esplorare a fondo i vasti orizzonti che si dispiegano oltre la soglia. Ma basta anche solo uno spiraglio, per rivelarci una nuova e affascinante conoscenza del nostro passato, e una nuova visione del nostro possibile futuro»⁵⁰.

Dalle pagine di questo testo emerge una nuova teoria dell'evoluzione culturale che l'autrice definisce "della Trasformazione Culturale" fondata sull'esistenza di due modelli base della società umana, appunto, gilia e androcrazia, fondati su eguaglianza l'uno e su predominio l'altro (sia esso maschile-patriarcale o femminile-matriarcale), che Eisler identifica simbolicamente, come riportato nel titolo, con il calice e con la spada.

La Grande Dea Madre Onnidispensatrice fa la sua comparsa nel Paleolitico e giunge fino a noi grazie alle famose statuette raffiguranti donne dalle forme rotonde, spesso incinte, senza volto, le cosiddette "Veneri", immagini che sono state in passato definite anche come espressione dell'erotismo maschile, una sorta di rivista di *Playboy*, come ironizza Eisler, indice ancora una volta di come la visione fallocentrica abbia più volte distorto la realtà pur di adattarla al proprio schema e, come questa, tutte quelle interpretazioni "classiche" legate al pregiudizio di "uomo primitivo" come un essere

⁵⁰ EISLER R., *Il calice e la spada*, p. 1.

aggressivo e bellicoso, dedito solamente alla caccia (realtà molto simile a società a noi più “vicine”)⁵¹. Accanto a queste statuette, rinvenute in tutta l’area indoeuropea, importanti simboli sono il ricorso all’ocra rossa, immagine del sangue, e alle conchiglie a forma di vagina, reperti legati alle tombe. Si presume che i riti funebri si presentassero come celebrazione della vita e della morte e che tali simboli, che richiamano la femminile capacità di donare la vita, siano utilizzati con lo scopo di auspicare la resurrezione: di fronte alla morte ci si trovava a venerare la vita, «la meraviglia per il grande miracolo della nostra condizione umana: il miracolo della nascita che s’incarna nel corpo della donna»⁵². In realtà risulta abbastanza semplice, e logico, pensare che all’inizio l’uomo abbia associato al femminile il divino cui ci si rivolgeva per far fronte alle difficoltà quotidiane, principalmente con riti per la fertilità.

Anche dell’era successiva, il neolitico, si conservano statuette delle stesse fattezze provenienti da vaste aree geografiche; la continuità della venerazione di una Dea Madre permette anche di avere una evoluzione sensata fino ai culti della fertilità del Vicino Oriente, quando invece questo risulterebbe più complesso interpretando i dati archeologici come espressione di “magia della caccia”. Va inoltre sottolineato che ciò che conosciamo come «la nostra evoluzione culturale è in realtà frutto di un’interpretazione [...] è stata spesso e volentieri la proiezione di un’idea del mondo, tuttora prevalente, di tipo dominatore»⁵³, la storia del passato, soprattutto quella di cui non abbiamo testimonianze scritte, è di fatto una congettura, una supposizione basata sulle fonti archeologiche di cui siamo in possesso, dunque è incredibilmente facile farsi influenzare dalle convinzioni dei nostri tempi. A ben vedere è estremamente importante non solo ciò che l’arte antica ritrae, ma anche ciò che non rappresenta: non vi sono infatti reperti che ritraggano idealizzazioni della forza e del potere, della violenza, né esempi di schiavismo, mancano anche sepolture differenti per ricchezza riservate a capi

⁵¹ Un altro esempio può essere portato per la raffigurazione nelle pitture rupestri di linee dipinte. L’approccio di una mentalità androcratica ha portato a interpretarle come frecce, lance, arpioni, in generale come armi. Tuttavia è in realtà più semplice pensarli come la raffigurazione di alberi, bastoni, canne, anche perché «questa nuova interpretazione potrebbe spiegare quella che altrimenti sarebbe una curiosa assenza di raffigurazioni della vegetazione da parte di popoli che, come gli attuali cacciatori-raccoglitori, per il loro sostentamento devono avere contato molto su di essa». *Ivi*, p. 25-26.

⁵² *Ivi*, p. 24.

⁵³ *Ivi*, p. 44-45.

tribù, né vi sono grandi ritrovamenti di armi, e nemmeno resti di fortezze murarie. Si tratta indubbiamente di segnali che fanno presupporre uno stile di vita fondamentalmente pacifico e egualitario, in cui uomo e donna, anche quando è presente una differenziazione dei mestieri, sono posti sullo stesso piano, non vi è la concezione di superiorità di uno sull'altro ma una semplice constatazione della differenza. E in questo contesto «la suprema forza che governa l'universo è una madre divina, che dà vita alla sua gente, fornisce conforto materiale e spirituale, e su cui si può fare affidamento anche nel momento della morte, quando ella si prenderà cura dei suoi figli riportandoli nel proprio grembo cosmico»⁵⁴.

Eisler prende poi in esame la cultura minoica, il cui inizio è datato intorno al 6000 a.C. con popolazioni che probabilmente arrivarono dall'Anatolia portando con sé quel tipo di cultura di cui si è parlato fino a qui, che furono i protagonisti di un importante progresso sino al Minoico Medio del 2000 a.C.⁵⁵. In questo contesto storico, nonostante il comparire delle nuove culture di stampo dominatore, a Creta persiste il culto della Dea e un sistema sociale di tipo mutuale; anche da un punto di vista economico si presume una distribuzione dei beni abbastanza equa dato che dagli scavi non emergono grandi differenze nelle abitazioni (nulla che faccia pensare, perlomeno, all'esistenza di situazioni particolarmente agiate rispetto a altre estremamente misere). Certo, non mancano tra i reperti anche numerose armi, necessarie visto che il mondo esterno era sempre più di stampo dominare e dedito alla guerra, ma la sostanziale differenza era che battaglie e violenza non venivano idealizzate, era semplice necessità difensiva e di sopravvivenza; tuttavia le città non sono fortificate, facendo nuovamente pensare a un clima sostanzialmente pacifico. Le popolazioni indoeuropee, nomadi, fondate su sistemi gerarchici di dominio maschile arrivarono con le loro divinità maschili e bellicose e imposero la "spada" sul "calice". L'arrivo degli Achei, sommato a una serie di eventi naturali catastrofici, piegò la civiltà cretese e il sistema di valori che lì era sopravvissuto, attorno al 1200 scomparve l'ultima civiltà di stampo mutuale, la Dea sopravvisse in qualche modo ma venne declassata a madre o compagna di altre divinità maschili,

⁵⁴ *Ivi*, p. 49.

⁵⁵ *Ivi*, p. 66.

ritenute più importanti, e con la Dea anche tutto il genere femminile venne declassato, considerato “meno”.

Per quanto riguarda la tradizione giudaico-cristiana, Eisler analizza come il popolo ebraico si annoveri tra quelle popolazioni androcratiche che contribuirono alla scomparsa del sistema gilánico. L'Antico Testamento è costellato di battaglie e Yahwe non si presenta diversamente da molti altri dei “stranieri” della guerra, la donna era relegata a ruoli marginali o di peccatrice, seduttrice. È una posizione che avrebbe sicuramente trovato appoggio in Simone Weil⁵⁶ e, come la giovane ebrea francese, anche lei Eisler riconosce un diverso modello per ciò che viene riportato invece nel Nuovo Testamento: Gesù di Nazareth è un rivoluzionario, per ciò che dice e ciò che fa, predica l'amore e l'uguaglianza spirituale di tutto il genere umano, va contro le autorità dell'epoca, paradossalmente prima di tutto quelle religiose, ed è normale che sia stato perseguitato e considerato eretico, pericoloso per l'ordine androcratico istituito (sono infatti molte le donne al suo seguito). Gesù propone un qualcosa che ha il sapore della novità, ma che in vari modi si era presentato già in precedenza sebbene dimenticato: una realtà gilánica e mutuale «al posto di “qualità maschili” come durezza, aggressività e dominio, le virtù che dobbiamo stimare più di ogni altra cosa sono la responsabilità reciproca, la compassione, la gentilezza, l'amore»⁵⁷, precetti che spesso nella storia della Chiesa sono stati “dimenticati” e messi da parte se si guarda soprattutto alla visione che per anni si ha avuto della donna. Eisler si sofferma poi a analizzare dettagliatamente la questione dei Vangeli gnostici⁵⁸ e delle eresie dei primi secoli, che in molti casi furono considerate tali per via del loro professare una profonda uguaglianza, a partire da quella tra uomo e donna, che minava la realtà della Chiesa ufficiale che stava formandosi su principi gerarchici e androcratici. La studiosa riconosce come “qualcosa andò storto”

⁵⁶ Si veda in merito: WEIL S., *Lettera a un religioso*, Adelphi, Milano, trad. Gaeta G., 1996, pp. 15-16, «Yahweh è il “Dio degli eserciti”. La storia degli Ebrei dimostra che non si tratta soltanto di astri, ma anche dei guerrieri d'Israele».

⁵⁷ EISLER R., *Il calice e la spada*, p. 206.

⁵⁸ Testi rinvenuti nel 1945 a Nag Hammadi (Egitto), salvati probabilmente da un monaco che trasgredì all'ordine di distruzione che seguì la messa al bando a partire dal 200 d.C.. Furono ritrovati 1600 anni dopo e resi pubblici nel 1979 da Elaine Pagels.

quando, riferendosi all'episodio di conversione di Costantino, il Cristo, portatore di un messaggio di amore e di pace, divenne a tutti gli effetti simbolo di vittoria militare.⁵⁹

Divenuta religione di stato, il cristianesimo non si distinse dalle realtà a esso precedenti, da perseguitato si fece persecutore ricorrendo alla violenza per piegare i pagani alla conversione. Sebbene si continuasse a alzare il Calice, la Spada governava; in modo quasi ironico la rivoluzione non-violenta di Gesù di Nazareth lasciò spazio a secoli di violenza e forza; dalla possibilità di ritorno della gilia di divenne talvolta strumento in mano alle strutture androcratiche.

Riane Eisler si interroga sull'andamento della storia che, nel suo essere insegnata e studiata, si presenta per lo più come il susseguirsi di guerre e nomi di re che a esse si legano, e fa emergere come in realtà si possa osservare più profondamente una lotta tra androcrazia e gilia, ossia tra periodi bellicosi governati dai valori "maschili" di forza e durezza e periodi di pace in cui i valori più "femminili" di uguaglianza permettono una generale evoluzione di arte e cultura nonché il riemergere di una relativa libertà per il genere femminile. Quest'ultima viene definita dallo storico Henry Adams come «la più grande forza che il mondo occidentale abbia mai sperimentato» che chiama "la Vergine", cui si sarebbe contrapposta una forza, che prende il nome di "Dinamo", la tecnologia, che sviluppandosi nel tempo porta a una sostanziale disumanizzazione⁶⁰. Sebbene le teorie dello studioso siano permeate di una mentalità androcratica, Eisler scorge in queste due forze un parallelo di ciò che lei chiama Calice e Spada.

Il continuo riaffermarsi del sistema maschile si appella alla supposta degradazione dei costumi e dunque alla necessità di ripristinare valori precedenti, facendo ricorso alla forza e al dominio; succede poi un periodo di repressione e regressione, culturalmente più arretrato o stagnante e sostanzialmente più bellicoso. Il sistema androcratico di violenza ha la sua massima espressione nei due conflitti di portata mondiale, non solo sul piano militare ma su quello propriamente culturale.

⁵⁹ Ci si riferisce alla battaglia del 312 d.C. quando, prima di sconfiggere il rivale Massenzio, Costantino ebbe la visione della croce con l'iscrizione "in questo segno vincerai" (*in hoc signo victor seris*).

⁶⁰ «E quando, coll'andar del tempo, avrete scoperto tutto lo scopribile, il vostro progresso non sarà che un progressivo allontanamento dall'umanità» BRECHT B., *Vita di Galileo*, Einaudi, Torino, 1994, trad. Castellani E., p. 239.

Per Eisler si è ora a un punto di svolta: il lavoro sul passato è volto al futuro: «questo libro è differente» asserisce riferendosi a *Il Calice e la Spada* «poiché si concentra sulle conseguenze del modo in cui organizziamo i rapporti fra le due metà dell'umanità sulla *totalità* di un sistema sociale»⁶¹.

Essenzialmente tutta la storia è riscrivibile sotto le due categorie cardine del pensiero di Eisler, anche il nazismo, che non a caso riprese i miti delle popolazioni germaniche, riproponendo di fatto anche la loro stessa realtà: «i nazisti non fecero che ripetere il modo in cui i Kurgan si erano dedicati a ottenere la ricchezza. Uccisero, saccheggiarono, depredarono»⁶², e lo stesso «dominio del Führer onnipotente, o leader, ha replicato su vasta scala il dominio autocratico del capo kurgan», così come le SS erano immagine speculare della casta guerriera che «come modelli viventi delle virtù “virili”, cercarono gloria, onore e potere nella distruzione e nel terrore senza freno»⁶³.

Verrebbe da chiedersi, con le stesse parole dell'autrice, «che conseguenze hanno questi ritrovamenti sul nostro presente e sul nostro futuro»⁶⁴. Rendersi conto di come «il paradigma prevalente abbia accecato gli studiosi a un punto tale che nelle immagini preistoriche della Dea Madre essi riuscivano a vedere soltanto delle Veneri grasse, oggetti sessuali obesi, per gli uomini»⁶⁵ aiuta a capire che la storia, così come ci è stata insegnata, è portavoce di una realtà distorta, in cui le donne sono state sistematicamente ignorate, e che «se guardiamo al futuro con questa disposizione mentale, anche i problemi che affliggono la nostra Terra saranno visti in modo distorto»⁶⁶.

Se vi è una cosa che può insegnare il testo di Eisler è che la gilania, come una rosa del deserto che si secca per rifiorire in presenza di qualche goccia d'acqua, ha continuato e continua a sopravvivere silenziosamente per far risentire la sua voce appena le è possibile.

⁶¹ EISLER R., *Il calice e la spada.*, p. 8.

⁶² EISLER R., *Il calice e la spada*, p. 300.

⁶³ *Ibidem.*

⁶⁴ *Ivi*, p. 33.

⁶⁵ *Ivi*, p. 289.

⁶⁶ *Ibidem.*

1.2. “NUOVE” INTERPRETAZIONI PER UN RISCATTO

È del resto a un'adolescente, ancora vergine, che è stato affidato nella nostra tradizione il compito di redimere l'umanità riportandola alla sua dimensione divina.

L. Irigaray, *Il mistero di Maria*

In molte parti della Bibbia Dio si presenta come soffio, come respiro: è la “brezza soave” di cui parla il profeta Elia⁶⁷, è Spirito Santo nella sua terza persona, è l'alito di vita effuso su Adamo, è respiro. È qui che l'uomo e la donna peccano, nel loro cercare ciò che non hanno, la conoscenza del bene e del male, dimenticandosi di loro stessi e del tra-loro che era custodito in quel respiro originario, trascurandolo. Nella tradizione giudaico-cristiana il peccato originale viene imputato anzitutto alla donna, e questa ne rimane in qualche modo più soggetta anche poi, nella vita terrena: seduttrice, ingannatrice, strega; forse, si interroga Irigaray, ella viene ritenuta più responsabile dell'uomo perché ha con il respiro un rapporto privilegiato⁶⁸.

Irigaray non si limita a constatare il passaggio a un Dio che è padre, uno, maschile; ma interroga la religione sulle figure femminili che in essa si ritrovano, nel tentativo di “scoprirvi” esempi in cui la donna non sia semplice sottomessa e ombra del maschile. Attraverso questa sua ricerca arriva alla figura di Maria di cui fa una splendida, seppur breve, analisi di cui si legge ne *Il mistero di Maria*, testo del 2010. Già prima, nel 1984⁶⁹, si era imbattuta in questa figura che le diviene moto cara: si trova a Venezia per una conferenza al Centro donne e nel visitare l'isola di Torcello si trova di fronte alla statua di Maria bambina ritratta con la madre Anna, una rappresentazione poco frequente che a un primo sguardo le aveva fatto credere di essere di fronte a una delle

⁶⁷ 1 Re 19,4-16.

⁶⁸ «Se la donna è immaginata come la prima colpevole del peccato originale, è forse perché ha una relazione privilegiata con il respiro». IRIGARAY L., *Il mistero di Maria*, p. 10.

⁶⁹ L'episodio è riportato in IRIGARAY L., *Io Tu Noi. Per una cultura della differenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2014, trad. Salvadori R., pp. 23-24.

tante raffigurazioni di Maria e di Gesù, sicuramente più classiche e “scontate”⁷⁰. Con gioioso stupore commenta: «Venivo ricollocata serenamente e gioiosamente nel mio corpo, nei miei affetti, nella mia storia di donna»⁷¹.

L’angelo giunge in un momento preciso della vita di Maria, già promessa ma prima che “conoscesse uomo”, vergine nel respiro, prima che questo si mescolasse a quello di un altro essere umano, di un uomo; quando il suo respiro è ancora solamente suo, non ancora al servizio di un'altra vita, come sarà una volta dopo aver detto il “Sì”, all’angelo, al Dio, alla storia di redenzione, a quel bambino che porterà in grembo. E questo incontro non è semplice imposizione dall’alto di un Dio padrone che nemmeno si scomoda inviando l’angelo al suo posto, ma è scambio di parole e ascolto, richiesta e attesa, condivisione del respiro a livello spirituale, non carnale, una condivisione che permette di mantenere intatta quella verginità altrimenti violata. Questa verginità, di cui Irigaray parlerà in molti altri testi, è una predisposizione del cuore, inteso in senso pascaliano come *coeur*, una capacità dell’“intimità di sé con sé”⁷², un tipo di intimità che ricorda sicuramente quello spazio interiore di cui parla Etty Hillesum⁷³.

È di una verginità come quella di Maria che è in cerca il Dio del Nuovo Testamento, una verginità di respiro in cui, anzitutto, far crescere le parole, perché il verbo divenga carne. «Maria segna l’entrata nell’era cristiana. Senza di lei la buona novella del cristianesimo non esiterebbe, è la condizione dell’incarnazione, la prima mediazione-mediatrice tra divinità e umanità, tra Dio e gli uomini perché avvenga una possibile redenzione del mondo»⁷⁴, è dal respiro di una donna che verrà nuovamente dato respiro all’uomo, al bambino, a tutta l’umanità. Sì, perché Maria diviene simbolo del compito che alla donna viene affidato dalla filosofa belga, il compito di “ricreare”

⁷⁰ Nomina anche a tal proposito il dipinto di Tintoretto *La presentazione della Vergine al tempio*, nella chiesa della Madonna dell’Orto, sempre a Venezia; e la cappellina dedicata a Maria bambina presso la chiesa di Santo Stefano a Bologna. «Mi trovo di fronte a una figura estetica e etica di cui ho bisogno per vivere senza disprezzo per l’incarnazione mia, di mia madre e delle altre donne. Nella chiesa di Madonna dell’Orto a Venezia ho anche visto un dipinto in cui Maria adolescente si presenta al Tempio per essere istruita, e a Santo Stefano di Bologna c’è una piccola cappella dedicata alla Vergine bambina, che non suscita l’interesse che merita, visti i pochi fiori e le poche candele che le sono offerti!». *Ivi*, p.23.

⁷¹ IRIGARAY L., *Io Tu Noi*, p. 23.

⁷² IRIGARAY L., *Il mistero di Maria*, p. 25.

⁷³ Come si vedrà anche nei capitoli successivi, Etty parla spesso del suo “spazio interiore”, cui fare ritorno, spazio in cui poi ritroverà Dio.

⁷⁴ *Ivi*, p. 6.

quel rapporto col divino che l'uomo ha perso nel tempo. Maria è: «un ponte temporale fra passato, presente e futuro, e un ponte spaziale fra tutte le culture del mondo grazie alla sua verginità spirituale, cioè la salvaguardia di un respiro e di un soffio viventi, irriducibili a qualunque persona o qualunque cosa»⁷⁵.

Verso la fine del testo Irigaray paragona Maria, nel suo essere donna prima che madre, a Parvati, dea della tradizione indiana⁷⁶. Il mondo sarebbe in balia del dio Shiva, condannato o salvato a differenza della compagna che questi ha a fianco: la dea dalla pelle nera Kali o la dea dalla pelle bianca Parvati, più mite, in qualche modo verginale. Le viene riconosciuto lo stesso ruolo di mediatrice che ha Maria nell'intercedere presso Dio⁷⁷.

Un'opera collettanea del 1997, *Il respiro delle donne*, si presenta come un'antologia di testi di diverse pensatrici, uno dei quali credo possa destare interesse dopo quanto detto sulla figura di Maria. Si tratta delle pagine di Maria Teresa Porcile Santiso, in cui la teologa uruguaiana si interroga sulla figura femminile così come è presentata nei due racconti di *Genesi* 1,26-28 e *Genesi* 2,18-24 (analizzando più dettagliatamente il secondo racconto-mito, riconoscendo che, nel primo, donna e uomo escono dal medesimo processo creativo). Anche lei riconosce l'importanza del legame con il respiro che lega l'umanità alla divinità: *nefesh*, ossia "respiro" in ebraico, è alla base della parola *nefesh haia* ossia "essere vivente", che è Adamo, uomo, creato inizialmente solo. Questa solitudine non può essere colmata dall'animale cui il primo uomo è chiamato a dare un nome, a definire, poiché non è provvisto dello spirito di vita, e dunque non permette la reciprocità. È davanti alla donna, dotata dello stesso *nefesh*, che l'uomo si riscopre, si riconosce; scoprendo lei scopre sé stesso, «ossa delle mie ossa,

⁷⁵ *Ivi*, p. 57-58.

⁷⁶ «Come pure Maria, Parvati corrisponde alla parte fresca, si potrebbe dire verginale, del dio, e contribuisce a fare del fuoco di questo una fonte di creazione e di rigenerazione invece di distruzione. Se Parvati è chiamata la donna della montagna, cioè di un luogo dove l'aria è più sottile, pura e fresca, è anche generalmente su un colle o in montagna che Maria appare. C'è dunque una parentela tra queste due figure femminili che può permetterci di intravedere certi paradigmi universali della dimensione divina». *Ivi*, pp. 47-48.

⁷⁷ Si potrebbe forse azzardare, che come Cristo è sempre presente nella storia, anche quella precedente a lui, e presente in divinità differenti da quella propriamente cristiana, così sia anche per la figura di Maria, madre di questo Cristo.

e carne della mia carne»⁷⁸; *Isha*, donna, poiché creata a partire da *Ish*, uomo. È davanti alla donna che compare la parola: Adamo non nomina più ma parla, parla con lei. La donna non viene modellata ma costruita a partire dalla costola, o meglio dal fianco. Si tratta di un processo più raffinato; in qualche modo nel racconto biblico viene riconosciuta quindi alla donna una natura più fine rispetto a quella maschile, perché frutto di un'azione divina più elaborata. Il fatto che la donna sia creata in un secondo momento e "in funzione" dell'uomo, nella cultura fallocentrica ha portato a credere che questo fosse segno di una natura inferiore che giustificerebbe la sua sottomissione all'altro genere.

Stando tuttavia all'analisi ermeneutica di cui si fa carico Porcile Santiso, la donna è sì concepita dopo, da e per l'uomo, ma come "strumento correttivo" in qualche modo salvifico. In tutto il racconto della creazione Dio «vide che era cosa buona», eccetto nel momento in cui crea l'uomo: poiché «il Signore Dio disse: "Non è bene che l'uomo sia solo"», la solitudine dell'uomo è l'unica cosa non-buona, imperfetta. «La donna, anziché subordinata all'uomo, appare la sua salvatrice, colei che placa la sua sete esistenziale, lo cura e cura ogni vita umana»⁷⁹. Molti esegeti fanno notare che il fatto di essere tratta dalla carne dell'uomo è indice di una stessa natura.⁸⁰

Della stessa irriducibilità di cui parla Irigaray si trova qui traccia: la donna era, è e resta un mistero per l'uomo, tanto che per crearla Dio getta Adamo in un sonno profondo, *tardema* che è più precisamente "estasi", solo a lavoro finito lo desta. Il "come" è stata fatta la donna, il "come" essa è, resta per lui un mistero meraviglioso e in questo stato si ha quella reciprocità di relazioni in un'uguaglianza differenziata che si trova in tutto il pensiero della filosofa belga. Il racconto di *Genesi* «offre una parabola della vita come comunione, risurrezione e incontro: la vita è unità e ammirazione della

⁷⁸ *Genesi* 2,23.

⁷⁹ PORCILE SANTISO M. T., *Ricerca di un'identità femminile*, in Irigaray L., *Il respiro delle donne*, Il Saggiatore, Milano, 1997, trad. Calizzan P., p. 62.

⁸⁰ «State molto attenti a non far piangere una donna: poi Dio conta le sue lacrime! La donna è uscita dalla costola dell'uomo, non dai suoi piedi perché debba essere calpestata, né dalla testa per essere superiore, ma dal fianco per essere uguale...un po' più in basso del braccio per essere protetta e dal lato del cuore per essere amata». Così Benigni riportava un Midrash del Talmud, quando il 16 dicembre 2014 parlava dei Dieci Comandamenti.

e nella differenza»⁸¹. La costola tolta a Adamo lascia tuttavia una sorta di mancanza, una certa cicatrice, che lo porta a ricercare quella parte di sé, a ricercare la donna, una sorta di mito platonico dell'androgino.

È con il peccato originale che viene persa questa reciprocità, nel momento dell'accusa dell'altro, quando Adamo non presenta più Eva come l'aiuto dato da Dio per destarlo a sé steso, ma come colei che Dio gli ha posto accanto, sottintendendo che se così non fosse stato lui, primo uomo, non avrebbe mai peccato.

Ma se la donna è, in Eva, la prima peccatrice sedotta dal serpente, è, in Maria, redentrice e colei che al serpente schiaccerà la testa, e come donna mantiene anche un rapporto privilegiato con il divino, per la teologa anche in un senso eucaristico, dato che «Chi, come la donna, può dire “ecco il mio corpo, ecco il mio sangue”?»⁸².

⁸¹ PORCILE SANTISO M. T., *La donna spazio di salvezza. Missione della donna nella Chiesa una prospettiva antropologica*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1994, trad. Camporeale M. P., p. 159.

⁸² PORCILE SANTISO M. T., *Ricerca di un'identità femminile*, p. 70.

1.3. FEMMINILITÀ E PSICOANALISI: UNO SGUARDO A FREUD ATTRAVERSO GLI OCCHI DI LUCE IRIGARAY

Forse la vera, la sostanziale emancipazione femminile deve ancora cominciare. Non siamo ancora diventate vere persone, siamo donnicciole. Siamo legate e costrette da tradizioni secolari. Dobbiamo ancora nascere come persone, la donna ha questo grande compito davanti a sé.

E. Hillesum, *Diario*

È indiscutibile l'influenza che la rivoluzione psicoanalitica ha avuto e ha tuttora nel nostro modo di pensare all'essere umano, si guardi al semplice utilizzo di parole come "inconscio", "subconscio", "lapsus"; sebbene se ne faccia uso in modo per lo più impreciso, buona parte della terminologia freudiana è entrata a far parte del nostro vocabolario quotidiano.

Nonostante l'enorme rivoluzione che la psicoanalisi porta nel nostro mondo non riesce a liberarsi della visione prettamente maschile che da secoli domina il pensiero occidentale.

Il testo *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, è la tesi di dottorato che costò a Luce Irigaray la sospensione dall'insegnamento e l'espulsione dall'Università di Vincennes nel 1974. Nella sua prima parte avanza una critica dettagliata a *La femminilità* presente in *Introduzione alla psicoanalisi* in cui Freud raccoglie pensieri e teorie sulla figura femminile. La critica è essenzialmente quella di non aver riconosciuto la specificità femminile ma di averla inesorabilmente ricondotta (e ridotta) al maschile. È evidente che nella riduzione a qualcosa che è altro da sé, la figura femminile viene distorta e schiacciata nel tentativo di farla adattare a uno schema che non è il suo. L'analisi freudiana sembra, apparentemente, farsi forza anche dell'aspetto fisico del rapporto sessuale in cui all'uomo spetterebbe il ruolo attivo e fecondante, mentre alla donna ne spetterebbe uno passivo e ricettivo.

Tutto gravita attorno alla presenza o all'assenza del pene che determina poi l'averne o meno un valore: «Ora la bambina, la donna, non ha *niente* da dare in visione. Lei espone, esibisce la possibilità d'*un niente da vedere*»⁸³, si potrebbe dire d'un niente d'essere. La bambina, la donna, il femminile, allora, si presenta esattamente così: come un niente, una mancanza, segno tangibile del *non-avere* e del *non-essere*: *non-avere* un pene, *non-essere* bambino, uomo, maschio.

Tutta l'evoluzione sessuale e psicologica della bambina viene quindi vissuta all'ombra di questa mancanza, basti vedere come la fase che sessualmente risulta determinante sia definita "fallica" (ci si potrebbe quindi anche chiedere se questa sia effettivamente utile alla spiegazione dello sviluppo femminile). Anche la femminuccia⁸⁴, che altro non è che un "maschietto mancato"⁸⁵, vive il suo complesso di castrazione: scoprendo di non essere l'unica evirata ma che la madre in questo le somiglia, e come lei tutte le donne, si ritrova a colpevolizzare colei che le ha dato la vita perché, nel farla, l'ha creata a sua immagine e non del padre, sprovvista di quell'organo tanto desiderato. Di fronte a questa evidenza «la donna perde di valore agli occhi della bambina, così come del bambino e forse più tardi dell'uomo»⁸⁶: perde valore la madre, tutto il genere femminile e lei stessa, «nata da una madre castrata che non ha saputo generare che un essere castrato»⁸⁷. Ecco allora che, distolto l'amore dalla madre⁸⁸ e rivoltolo al padre⁸⁹, il desiderio di avere un pene si tramuta in desiderio di avere un bambino, maschio. La "femminilità", se mai davvero vi è stato posto per essa in un simile quadro, cede il passo alla "maternità", una maternità però "per" il maschio, per dare vita a qualcuno che abbia il tanto agognato pene.

⁸³ IRIGARAY L., *Speculum*, p. 42.

⁸⁴ Si guardi al semplice utilizzo dispregiativo del termine nel parlare comune: definire "femminuccia" un bambino o un uomo significa attribuirli un carattere debole, piagnucolone e fragile.

⁸⁵ «Al principio la bambina (non) era (che) un ometto. In altre parole, NON C'È MAI STATA BAMBINA». IRIGARAY L., *Speculum*, p. 43.

⁸⁶ *Ivi*, p. 58.

⁸⁷ *Ivi*, p. 78.

⁸⁸ A ben vedere l'amore rivolto originariamente verso la madre non è consapevole della mancanza del pene, l'oggetto d'amore non è conosciuto realmente per quello che è, ma si presenta come madre fallica.

⁸⁹ In realtà: «il desiderio del padre non costituisce affatto un "amore": il desiderio con cui la bambina si volge verso il padre è indubbiamente all'origine, il desiderio del pene.» Si tratta insomma di invidia, gelosia, voglia...» IRIGARAY L., *Speculum*, p. 62.

La fase fallica, che il bambino vive tra i 3 e i 5 anni, vede lo sviluppo del complesso di Edipo, che riproponendo in chiave psicoanalitica il mito greco, “nomina” il nascere di un amore, si potrebbe dire puramente sessuale, per il genitore del sesso opposto; per il suo superamento, e la conseguente formazione dell’uomo adulto “normale”, è di vitale importanza il complesso di castrazione (o evirazione): il bambino, maschio, ha paura che questo sentimento per la madre provochi l’odio del padre che lo punirebbe con l’amputazione del pene. Una simile prospettiva si presenta però come la peggiore possibile portandolo a rinunciare alla rivalità con il padre per identificarsi piuttosto con esso. Nell’identificazione con la figura paterna il bambino ne introietta le leggi a livello inconscio e queste vanno a costituire il suo Super-Io. Dunque, il complesso di castrazione è ciò che permette, nel bambino, il superamento del complesso edipico.

Quello che accade nella bambina è pressappoco il contrario. Il complesso di evirazione prepara il complesso edipico, invece di distruggerlo; sotto l’influsso dell’invidia del pene, la bambina viene distolta dall’attaccamento alla madre e si precipita nella situazione edipica come rifugio. La paura dell’evirazione era il motivo principale nella cui assenza il maschio non era spinto a superare il complesso edipico. La bambina rimane in questo complesso per un tempo indeterminato, lo demolisce solo tardi e incompletamente⁹⁰.

Questa fase, come detto, risulta fondamentale per la formazione del Super-Io, tramite l’identificazione con “il padre della preistoria personale” (di cui aveva parlato in *Totem e Tabù*), e in questo Freud si affretta a precisare in una nota che può trattarsi di un “padre” come di una “madre”, di modo che anche la bambina possa avere effettivamente un’immagine in cui identificarsi: la stessa “madre fallica” che, sempre stando a Freud, sarebbe il reale oggetto d’amore della bambina (dunque anche l’amore iniziale per la madre sarebbe un falso, poiché la figura verso cui è rivolto non è la madre reale, donna e “mutilata”, ma una madre “maschile”). Sorge tuttavia un problema nel momento in cui la madre smette di essere fallica perché scoperta evirata, momento che

⁹⁰ *Ivi*, p. 77.

Freud definisce fondamentale per la formazione di una “donna normale”. Se, dunque, la situazione è questa, quale fine è riservato al Super-io femminile? E con lui, quale destino è riservato all’Io della donna?

Alla bambina, alla donna, si chiede di riconoscere la “ferita del suo narcisismo” come una “cicatrice”. Lei dovrebbe rassegnarsi a questa “minorazione in un punto decisivo” che fa parte del suo destino anatomico, accomodarsi al “senso d’inferiorità” che ne deriva, e “entrare” nel complesso edipico grazie a questa “umiliazione” narcisistica connessa con l’invidia del pene. [...] Il Super-io della bambina sarà determinato anzitutto da uno “stato di impotenza e dipendenza infantile” nei confronti del portatore del pene.⁹¹

Quindi, un Super-io ci sarebbe effettivamente anche nella donna ma estremamente debole, come dipendenza dall’altro, dal maschile: «Le donne non fanno la legge, neanche per sé stesse; non è cosa che si addica alla loro “natura”»⁹².

La supposta inferiorità morale del genere femminile avrebbe proprio radice in questa imperfezione e incompletezza del Super-io che anche a livello biologico sarebbe proprio solo del maschile⁹³.

Luce Irigaray fa presente come, dopo la grande svalutazione della bambina, Freud non si preoccupi troppo di studiare e tentare di dare spiegazione della pubertà e dell’età adulta femminile, affermando che non è sua intenzione prendere in analisi queste fasi e che le conoscenze a sua disposizione sarebbero insufficienti. Si limita dunque a darne pennellate approssimative riconoscendo alcuni punti che la pensatrice analizzerà di seguito alla luce della “scelta”, ossia della libertà o meno della donna di essere tale o di una necessità nell’adeguarsi a ciò che le viene richiesto-imposto:

- Narcisismo: per la donna essere amata è più importante di amare, dunque “vanità” come carattere suo proprio in cui avrebbe un ruolo centrale l’invidia del pene. Ma «alla donna si presenta veramente l’opzione tra “amare”

⁹¹ *Ivi*, p. 82.

⁹² *Ivi*, p. 83.

⁹³ *Ibidem*.

ed “essere amata”?»⁹⁴ dato che il suo approdare alla femminilità corrisponde essenzialmente a abbracciare un atteggiamento passivo?

- Pudore: come una qualità prettamente femminile, risultato della vergogna provata per la mancanza del pene. La donna copre il “niente da vedere”;
- “Scarsa inventiva”: si constata come «le donne abbiano fornito pochi contributi alle scoperte e alle invenzioni della storia umana e della civiltà» senza interrogarsi però se questo non sia semplicemente il risultato di una cultura che relega la donna a ruoli marginali
- Interessi sociali più deboli: d'altronde perché interessarsi di una società che di esse non si cura? Ecco che l'inferiorità sessuale femminile si rispecchia nella sua inferiorità sociale;
- Scarso senso di giustizia; ricondotto alla generale invidia che, a partire da quella del pene, invade la personalità femminile rendendole moralmente immature, ma dovrebbe essere «logico chiedersi come la donna potrebbe mai accedervi [al senso di giustizia] considerata la sua esclusione dalla pratica degli scambi, in cui entra soltanto come merce»⁹⁵;
- Limitata capacità di sublimare le pulsioni. È chiaro che non poteva esserci diversa conclusione in un sistema di pensiero in cui il complesso edipico della bambina non solo non si risolve ma risulta essere una sorta di rifugio.

Il titolo del libro, *Speculum*, è volutamente “ambiguo”, indicando sia lo strumento ginecologico sia uno specchio, come lei stessa dice in *Amo a te*, riportando a un'espressione, *speculum mundi*, che in passato veniva usata per designare ciò che più di tutto corrispondeva alla realtà, e quindi nel suo discorso la dualità, che come vedremo in seguito è l'effettiva struttura del reale⁹⁶. La pensatrice si riconosce in quel *altro* che si

⁹⁴ *Ivi*, p. 110.

⁹⁵ *Ivi*, p. 115.

⁹⁶ «IL termine *speculum* designa uno strumento ginecologico, ma è anche usato, in un'epoca più antica della nostra cultura, per designare l'espressione più fedele possibile alla realtà. *Speculum mundi*, per esempio, è un titolo che si trova frequentemente, e al quale ho pensato. Significa “specchio del mondo”, non tanto come riflesso del mondo grazie a uno specchio, ma piuttosto come pensiero della realtà o dell'oggettività del mondo attraverso un discorso». IRIGARAY L., *Amo a te*, p. 66.

trova nel sottotitolo (*dell'altro in quanto donna*), criticandolo nel suo presentare la donna come altro dell'uomo, e cercando invece di definire ciò che è donna, ciò che lei stessa è in quanto donna⁹⁷. In questo titolo si ritrova l'intenzione profonda del lavoro di Irigaray, la missione che affida alla nostra epoca: «costruire positivamente l'alterità tra l'uomo e la donna, e non lasciarla a un funzionamento in cui la donna è gerarchicamente inferiore all'uomo [...]. Un compito [che] è filosofico e politico allo stesso tempo»⁹⁸.

Duccio Demetrio, interrogandosi sull'interiorità maschile ribalta la posizione freudiana affermando che «la sindrome dell'utero vuoto, l'avidità di maternità, non è paragonabile alla sindrome dell'organo mancante»⁹⁹, il maschio gioisce di questa impossibilità di partorire che gli evita il dolore fisico del generare, ma maschera con questo un profondo vuoto incolmabile quello di non poter dare la vita e « si adoperano e si affannano, i maschi e gli uomini, per escogitare mille surrogati che possano compensare tale mancanza radicale»¹⁰⁰.

⁹⁷ «Per quanto mi riguarda, ho piuttosto rovesciato me stessa. Ero l'altro dell'uomo/per l'uomo, ho tentato di definire l'alterità oggettiva di me per me in quanto appartenente al genere femminile. [...] Ho voluto cominciare a definire ciò che è la donna, quindi a definire me in quanto donna». *Ivi*, p. 71.

⁹⁸ *Ivi*, p. 69.

⁹⁹ DEMETRIO D., *L'interiorità maschile. Le solitudini degli uomini*, Raffaello, Cortina, 2010, p. 120.

¹⁰⁰ *Ivi* p. 51.

1.4. IL DUE DELLA NATURA UMANA

In quanto sessuato, il mio corpo è in un certo modo destinato all'altro. L'appartenenza a un genere rappresenta, per una persona umana, una destinazione all'altro, più che un destino biologico. Nascere donna, prima di significare essere una generatrice dell'umanità, comporta il senso di incarnare l'essere donna con l'altro-uomo, insieme all'essere uomo.

L Irigaray, *Essere due*

«Il naturale è costituito almeno di due: maschile e femminile [...]. La realtà è due»¹⁰¹. Così inizia un capitolo di *Amo a te*, in cui Irigaray affronta la questione del tutto come Uno, un uno che risulta fasullo e fuorviante. Il due di cui si costituisce la natura ricorda la finitezza e l'incompletezza dell'uomo, inteso come maschio, poiché questo rappresenta solamente uno dei due aspetti: «il genere umano nel suo insieme è composto di donne e di uomini, e di nient'altro»¹⁰². La vita stessa necessita di questo due, e se ridotta a quell'uno tanto agognato, diviene morte: per la vita è necessaria la differenza sessuale, è necessario il maschile come il femminile, è necessaria la relazione.

Come si è potuto vedere da quanto detto finora, nella storia umana vi è stato il continuo tentativo di oscurare la figura della donna, di non riconoscerle una realtà sua propria, un suo spazio, una sua esistenza autonoma. Si tratta del continuo tentativo, in parte perfettamente riuscito, di presentare il maschile come unica forma del reale, come paradigma fondamentale dell'umanità nei confronti del quale la donna si trova in costante inferiorità e mancanza. Apparentemente sembra essere sopravvissuta una sorta di dualità, anche solamente perché l'uomo potesse identificarsi come non-donna, ma si tratta più di un dualismo che si costituisce di opposti in cui uno dei due termini è sempre investito di maggior valore rispetto all'altro: dunque vi è il corpo e l'anima, il naturale e lo spirituale, il terreno e il divino, la donna e l'uomo; e questo si rispecchia

¹⁰¹ IRIGARAY L., *Amo a te*, p. 42.

¹⁰² *Ivi*, p. 54.

nel tentativo continuo di rivolgersi al polo “positivo” dell’opposizione cercando di distaccarsi e rinnegare quello considerato più “negativo”. Una sorta di dualità dunque, ma che mira a una sua risoluzione, che tenta di divenire un Uno eliminando quell’altro che appare scomodo. Non è ovviamente di questo tipo di dualità che parla Irigary, ma di «unità differenti ma non opposte, in cui l’una non vale più dell’altra»¹⁰³.

Tuttavia, come detto, se si vuole fare a meno della dualità, la realtà diviene morte: questo non solo per il femminile ma anche per il maschile stesso. L’uomo si trova imprigionato dalle sue stesse catene, si impedisce di essere e diventare realmente ciò che è nel continuo affermarsi come non-donna, la potenza maschile «nella misura in cui si esprime esercitando un dominio, è catturata essa stessa da quel modo fossilizzato di significarsi che è il dominare»¹⁰⁴ dato che «la relazione di dominio non [è] una di cui si dispone ma una che dispone di coloro che vi partecipano»¹⁰⁵. Di questa situazione di cui oggi, non solo le donne sono consapevoli, parla anche Duccio Demetrio nel suo *L’interiorità maschile. Le solitudini degli uomini*, distinguendo tra “maschio”, colui che si fa forza di questa logica di dominio, e “uomo”, quella parte del genere maschile più volta all’interiorità, più “femminile” in qualche modo, come più femminili sono queglii spiriti che Etty chiama “veri uomini”¹⁰⁶, come Rilke e come Spier.¹⁰⁷ Anche l’uomo dunque si interroga oggi sul suo esser uomo, e sul suo essere uomo in relazione all’essere donna dell’altro(a) che ha di fronte: «la fedeltà al proprio genere apre la via a un altro divenire: un diventare donna, diventare uomo, diventare insieme»¹⁰⁸. Essere al mondo come una delle due metà della realtà, essere al mondo come uomo o come donna, non è la stessa

¹⁰³ IRIGARY L., *Una nuova cultura dell’energia*, p. 94.

¹⁰⁴ FANCIULLACCI R., *Il significare della differenza sessuale: per un’introduzione*, in FANCIULLACCI R., ZANARDO S., *Donne, Uomini. Il significare della differenza*, Vita e Pensiero, Milano, 2007, p. 17.

¹⁰⁵ *Ibidem*. A ben vedere il concetto non si distingue poi molto da quello di “sistema” di cui parla Etty Hillesum: «È solo il sistema usato da questo tipo di persone a essere criminale». HILLESUM E., *Diario*, p. 384-385.

¹⁰⁶ Questo perché il reale problema non è, come dice Eisler, «degli uomini come genere, ma di come vengono educati uomini e donne in un sistema dominatore». EISLER R., *Il calice e la spada*, p. 308.

¹⁰⁷ «Credo che in futuro saranno più importanti e più innovativi queglii uomini che hanno in sé una buona parte di femminilità - e che però in questo sono veri uomini - come lui e come Rilke, per esempio, uomini che - qui la mia capacità espressiva mi abbandona - sanno funzionare da segnavia per l’anima. E non quei tipi-“lui”, quei Führer e queglii eroi in uniforme. Non quelli che comunemente vengono chiamati “veri uomini”; ma forse il tipo che immagino io esiste solo nella fantasia delle donne». HILLESUM E., *Diario*, p. 428.

¹⁰⁸ IRIGARY L., *Essere due*, p. 66.

cosa; non si tratta di una semplice differenza fisiologica, ma una differenza di sentire, di vivere¹⁰⁹; dunque nemmeno si è uomini e donne solamente perché a livello biologico si possiede o meno una determinata coppia di cromosomi, ma, e questo senza rinnegare la propria fisiologia, lo si diventa: «nascere donna in una cultura dominata dal maschile non significa necessariamente nascere con una sensibilità adeguata al mio genere. La fisiologia femminile è presente, certo, ma non l'identità, che resta da costruire»¹¹⁰.

Qual è dunque questa identità dell'esser donna? Essa è ancora, ad oggi, da pensare e da costruire al di fuori, al di là, della logica maschile di dominio, e questo è un lavoro necessario affinché, nel vedersi nuovamente e realmente di fronte a Eva, anche Adamo possa ritornare a sé e riconoscersi. Dunque è essenziale il rapporto con sé stessi, come dice anche Etty Hillesum in una pagina del *Diario* datata 25 settembre 1941:

Devo mantenere il contatto con la “corrente profonda” del mio essere. Questo è il traguardo più alto e importante che posso raggiungere: “riposare in sé stessi”. Non c'è altro. Se vado a cercarlo fuori da me, lasciando vagare, per così dire, la mia anima, mi ritrovo persa e infelice, e non capisco più il senso delle cose. Sì, “riposare in sé stessi”: ma a questo bisogna lavorare di continuo. Bisogna guadagnarselo¹¹¹.

Un lavoro continuo di “scavo” in sé stessi nel ricercare le proprie radici più profonde per «fare sbocciare il mio corpo femminile, dargli delle forme, delle parole, la conoscenza di sé, un equilibrio, cosmico e sociale, nei rapporti con l'ambiente, mezzi di scambi conformi alla sua identità»¹¹². Questa identità può forse trovare le sue radici nella capacità di generare: ben lungi dall'intenderlo a livello strettamente biologico (cosa che porterebbe a identificare l'esser donna solo con l'esser madre), è pur vero che si tratta di un “marchio” tutto femminile «loro, che generano in sé stesse l'altro genere, possono forse concepire meglio il due della soggettività, del genere, e non soltanto dell'uno»¹¹³. Questa possibilità di portare in sé l'altro(a) senza ridurlo a ciò che sono io

¹⁰⁹ «Così si esprime Nicole Fatio: “Il mio è un corpo di donna e la percezione che mi offre della realtà porta questo sigillo”» PORCILE SANTISO M. T., *Donna spazio di salvezza*, p. 223.

¹¹⁰ IRIGARAY L., *Amo a te*, p. 111.

¹¹¹ HILLESUM E., *Diario*, p. 168-169.

¹¹² IRIGARAY L., *Io Tu Noi*, p. 97.

¹¹³ IRIGARAY L., *Essere due*, p. 44.

rende la donna più consapevole della trascendentalità di questo altro, inteso non solo come l'altro della differenza sessuale ma anche più semplicemente, e profondamente, l'altro come essere umano, differente da me. Nel sentire agitarsi un'altra vita nel proprio grembo è dolcemente inevitabile rendersi conto di come questa non ci appartenga, di quanto, pur essendo all'interno del nostro corpo, non sia riducibile a noi, una certezza nuovamente confermata nel momento della separazione fisica che avviene con il parto che permette il reale "porsi di fronte a": «Certo, io, donna, ti guardo, ti amo e forse ti penso, ma quello che percepisco, amo, penso, non è mio. Un negativo impedisce la riduzione di te a me, in me. Io non sarò mai te, tu non sarai mai mio. Mai sarò capace di percepirti fino in fondo, e neppure di amarti, di dirti fino in fondo»¹¹⁴. È quella irriducibilità che traspare anche da *Amo a te*, il riconoscere l'altro come un mistero, una realtà davanti alla quale non posso che arrestarmi e nel silenzio accoglierla senza impossessarmene. È un'esperienza che solo alla donna è riservata, come nota anche Demetrio ribaltando la classica visione freudiana dell'invidia del pene in invidia dell'utero (inteso come capacità di generare in sé), «l'uomo genera fuori di sé e ama fuori di sé [...]. La donna diviene o lascia divenire in sé: sé stessa o l'altro. Lascia divenire in sé: la donna, il bambino, l'uomo»¹¹⁵. E la donna, le donne e tutto il genere femminile, abbia o meno la possibilità di essere madre, decida o meno di esserlo, mantiene questa capacità, è luogo fecondo in cui il genere umano cresce e matura, si scopre e si ritrova, e è questo il suo compito, forse: ridare vita, respiro (nel senso profondo in cui lo intende Irigaray) all'umanità. Si tratta di essere madri, non a livello fisico, almeno non solo, ma a livello spirituale,

ogni donna è [infatti] uno spazio di vita aperto e/o uno spazio aperto di vita. Ogni donna è suscettibile antropologicamente (anche quando non lo sia funzionalmente) a essere portatrice di vita. Il seno (ventre) è il luogo di gestazione di un bambino e il luogo di gestazione del mondo. Se la donna è luogo di gestazione di un bambino senza essere luogo di gestazione del mondo, allora "subisce" la maternità. [...] Se la donna diventa luogo di gestazione del mondo in segreto... nel segreto silenzioso

¹¹⁴ *Ivi*, p. 53.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 87.

per l'assenza di un bambino, allora illumina – dà alla luce – il mistero inespresso e inespriabile della vita¹¹⁶.

E nella possibilità, a partire dalla dualità, di dare la vita, la donna è anche in grado di riconoscere con più semplicità che la sua stessa esistenza, in quanto donna, è il risultato di quella stessa dualità che «è fecondata e cresce a partire dall'incontro fra io-donna e tu-uomo, se siamo fedeli l'una e l'altro al proprio genere»¹¹⁷. Certo, se fino a qui si è cercato di riconoscere la parte di maternità dell'identità femminile è importante riconoscere anche la parte di verginità¹¹⁸ (si veda anche quanto detto precedentemente in riferimento alla verginità mariana): entrambe sono due dimensioni del femminile che, a discapito dell'aspetto fisico, possono, e in qualche modo devono, coesistere; esse vanno pensate non nella loro dimensione naturale ma in quella spirituale.

«Per compiere il destino dell'umanità, l'umano-uomo e l'umano-donna devono compiere ciascuno ciò che sono e nel contempo realizzare l'unità che costituiscono»¹¹⁹, una unità che è “di partenza” costituita dal semplice essere parte dell'umanità, e una “finale” che dovrà definirsi sulla base dell'evolversi della cultura. Si potrebbe dire a questo punto che il reale è a ben vedere trino: il maschile, il femminile, la relazione tra i due (solamente in questo senso si ricerca l'unità). In un sistema in cui nessuno dei tre termini risulta più importante degli altri, anche la terza dimensione, quella della relazione, è posta sullo stesso piano; è importante infatti, tanto quanto la relazione a due, il “semplice” relazionarsi di sé con sé, nella mia intimità di genere; e inoltre va ribadito che non si tratta di una relazione “inglobante” ma di una relazione che si ferma di fronte all'alterità e la riconosce, permettendogli di essere. La relazione non è il tornare-arrivare a un Uno indefinito.

¹¹⁶ PORCILE SANTISO M. T., *Donna spazio di salvezza*, p. 224.

¹¹⁷ IRIGARAY L., *Essere due*, p. 67.

¹¹⁸ «La verginità allora non si riduce a una realtà naturale, non viene ascritta soltanto al femminile o al neutro, ma potrebbe essere l'altro nome della fedeltà di ciascun genere a sé stesso, nel rispetto dell'altro genere. La verginità corrisponde infatti alla condizione necessaria per l'esistenza di una parola presenza qui e ora tra noi.» *Ivi*, p. 126.

¹¹⁹ IRIGARAY L., *La via dell'amore*, p. 73.

Ciò che possono avere di proprio da mettere in comune va elaborato da loro a partire da un'energia differente da coltivare per entrare in relazione con l'altro, un'energia che deve trattenersi, conservarsi, trasformarsi pur restando propria, al fine di condividersi con l'altro senza espropriarlo né espropriarsi del luogo da dove si nasce¹²⁰.

Riane Eisler concludeva il suo libro proponendo quella che definisce, non un'utopia, ma una "pragmatopia", dunque una prospettiva non solo teorica ma soprattutto pratica, delineandola sommariamente per poi analizzarla in testi successivi. Prognostica che una maggiore libertà e eguaglianza della donna porterà a un conseguente controllo delle nascite, cosa che risolverebbe per lei il problema "malthusiano" della necessità di fame-malattie-guerre per il riequilibrio della popolazione a livello mondiale; conseguentemente si attenuerebbero le problematiche legate all'inquinamento, dovuto anzitutto a un problema di sovrappopolazione (dettato anche dal tipo di economia che vige nelle strutture androcratiche che comporta lo sfruttamento estremo delle risorse). In un mondo di questo tipo diverrebbero più efficaci i progetti di aiuto per lo sviluppo economico del terzo mondo, e una maggiore equità tra donne e uomini permetterebbe un generale miglioramento della qualità della vita e della sua percezione, riducendo drasticamente numero di suicidi e malattie psichiatriche, episodi di violenza, vandalismo e terrorismo, tutti problemi che emergono dalla tipica struttura androcratica. Solo allora «sapremo nuovamente cosa significhi vivere senza la paura della guerra»¹²¹ «e dopo la sanguinosa svolta della storia androcratica, sia gli uomini che le donne finalmente scopriranno cosa può significare vivere come esseri umani»¹²². Mary Wollstonecraft, femminista inglese del XVIII secolo, sostenne che il limite essenziale di tutte le idee nuove di libertà che si diffusero a partire dall'Illuminismo era il fatto che queste fossero sì pensate per tutta l'umanità, ma che sotto questo termine finisse solamente il genere maschile. Il problema essenziale non è se un'idea sia pensata o meno per l'umanità intera ma a cosa ci si riferisce con questo

¹²⁰ *Ivi*, p. 93.

¹²¹ EISLER R., *Il calice e la spada*, p. 327.

¹²² *Ivi*, p. 333.

termine: anche il sistematico sterminio degli ebrei diviene giustificabile guardando con gli occhi del carnefice che nella vittima vede qualcosa di più simile a un animale che a un essere umano, anzi il tutto viene presentato proprio come compito morale nei confronti dell'umanità; si può avere idee di amore e carità per l'essere umano, ma se non si considera degno di tale titolo la persona che si ha davanti è chiaro che ci si senta liberi da qualsiasi obbligo verso di lui. E non solo perché, come troviamo in *La persona e il sacro*, «se quel che vi è di sacro in lui per me fosse la persona umana, potrei cavargli gli occhi facilmente. Una volta cieco, sarà una persona umana esattamente come prima. Non avrò affatto colpito la persona umana che è in lui. Avrò soltanto distrutto i suoi occhi»¹²³. La questione dovrebbe essere posta più su larga scala, non verso l'umanità ma verso la vita, e la vita nella sua interezza. In proposito credo che Ceccarelli, in un tratto del suo *Riso e sorriso* ben esprima questo concetto asserendo che

Il punto è questo: si può uccidere anche senza alcuna motivazione aggressiva nei confronti della vittima, solo perché è «necessario», «utile», «normale» farlo. Tutto lascia credere che uno dei più grandi pericoli per la specie umana sia la sua capacità di uccidere senza aggressività, per il solo fatto che non si riconosce nella vittima un essere umano, uno come noi, ma qualcosa di diverso, di un'altra specie [...]. La recente esperienza con le «razze inferiori» dovrebbe insegnare qualcosa. L'immagine degli aguzzini nazisti quali sadici torturatori è in realtà in gran parte falsa: erano buoni impiegati statali che eseguivano il compito secondo loro altamente morale di pulire la Germania dall'inquinamento ebraico, con la stessa tranquillità con cui si può disinfestare un'abitazione dai topi¹²⁴.

Dunque, Umanità, Essere umano, parole che meritano, e devono, essere riempite di nuovo significato, dando pari dignità a ogni differenza che in esse può essere racchiusa, a partire anzitutto da quella tra uomo e donna, la prima e la più sostanziale delle differenze della natura umana, ma anche quella forse più feconda.

¹²³ WEIL S., *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano, 2012, trad. Sala M.C., p. 11.

¹²⁴ CECCARELLI F., *Riso e sorriso*, Einaudi, Torino, 1988, p. 30.

1.5. UN “NUOVO” FEMMINISMO: IL MOTHERING

L'uomo schiavo ha moltiplicato le sue forze, ha avuto bisogno delle tue per spezzare le sue catene. Una volta libero, è divenuto ingiusto verso la sua compagna. O donne! Donne, quando cesserete di essere cieche?

De Gouges Olympe, *Postfazione alla Dichiarazione dei diritti della Donna e della Cittadina*

Il femminismo è definibile come il movimento che «nasce dalla presa di coscienza di una asimmetria, di una disuguaglianza tra i sessi a livello sociale. È quindi innanzitutto una denuncia di tale situazione, dei rapporti di potere e di gerarchia che essa instaura nella società, dei processi di esclusione, svalorizzazione, stereotipizzazione che determina nei confronti di un sesso da parte dell'altro sesso»¹²⁵, avendo i propri risvolti tanto sul piano teorico quanto su quello pratico (sociale e politico). La problematica della misoginia è una questione che attraversa quasi interamente la storia dell'essere umano (si veda quanto detto in merito agli studi di Riane Eisler), ma è a partire dalla metà del XVIII secolo che si hanno le prime effettive rivendicazioni femminili, sebbene si debba attendere quasi un secolo per la comparsa del termine “femminismo”, identificando un vero e proprio movimento sociale e politico. Le nuove prospettive che si aprirono con i valori acclamati a gran voce dalla Rivoluzione francese, spalancarono le porte alla “rivoluzione femminile”. *Libertè, égalité, fraternité*, non potevano essere validi solamente per una parte dell'umanità, così come non potevano esserlo i diritti dell'uomo. Su questa linea di pensiero si colloca il lavoro di Olympe de Gouges¹²⁶, che in risposta alla *Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino* del 1789, due anni dopo,

¹²⁵ SARACENO C., *Femminismo*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Treccani, 1994. http://www.treccani.it/enciclopedia/femminismo_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/

¹²⁶ Pseudonimo di Marie Gouze, a 16 anni è vedova e madre di un bambino. Di fede monarchica, fu condannata alla ghigliottina per l'opposizione all'uccisione di Luigi XVI. Sebbene non fosse il motivo ufficiale della condanna, «sembra che la legge abbia punito questa cospiratrice per aver dimenticato le virtù che convengono al suo sesso». <http://www.enciclopediadelledonne.it/biografie/marie-gouze/>

scrisse *Dichiarazione dei Diritti della Donna e della Cittadina*¹²⁷, considerato uno dei più grandi documenti legati alla nascita del femminismo.

Sebbene si parli di femminismo, al singolare, come se si trattasse di un movimento unitario, è bene ricordare che al suo interno vi sono diverse sfumature di pensiero, quando non colori effettivamente diversi, il tutto credo a partire dalla centrale questione uguaglianza-differenza¹²⁸.

Nell'ottica di questo lavoro si tralasciano volutamente pensatrici anche di grande importanza, che tuttavia si fanno portavoce della rivendicazione di un'uguaglianza¹²⁹ tra uomo e donna, per concentrarsi invece sul versante della differenza. La questione dell'uguaglianza si è infatti spesso posta in contrasto con un aspetto ricorrente in questo lavoro: la maternità. Così si esprime in merito Erella Shadami¹³⁰:

da Simone de Beauvoir in poi, la maternità è diventata un problema, forse *il* problema. De Beauvoir e poi Shulamith Firestone e altre vedevano nella maternità il fondamento dell'oppressione delle donne e si battevano per l'accesso gratuito agli strumenti per il controllo delle nascite che, insieme al diritto all'aborto, sono diventati i

¹²⁷ DE GOUGES G., *Dichiarazione dei Diritti della Donna e della Cittadina*, 1789, trad. dal francese Di Donato F.

¹²⁸ «Il dilemma tra uguaglianza e differenza ha caratterizzato l'intera storia del femminismo, in un'oscillazione irrisolta, ancorché fortemente conflittuale, tra rivendicazioni di uguaglianza e affermazioni di differenza, tra la richiesta di 'diritti uguali' (agli uomini) e quella di 'diritti delle donne». SARACENO C., *Femminismo*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Treccani.

¹²⁹ In merito a questo si esprime anche Luce Irigaray, se ne è parlato nelle pagine immediatamente precedenti, con il cui pensiero mi trovo perfettamente d'accordo. Così si esprime all'inizio di *Io Tu Noi. Per una cultura della differenza*: «Chiedere l'uguaglianza, come donne, mi sembra un'espressione sbagliata per un obiettivo reale» (p. 11), distaccandosi dal pensiero di Simone de Bouvoir, pur riconoscendole un ruolo importante, tanto da rivolgersi a lei «come a una sorella maggiore». (*Ivi*, p. 10). Le divergenze di pensiero comportarono che i contatti tra le due donne fossero ridotti a livello "accademico", senza mai toccare la questione a entrambe più cara: la liberazione delle donne. Per Irigaray «un'analisi sufficientemente rigorosa delle rivendicazioni di uguaglianza mostra che sono ben fondate al livello di una critica superficiale della società, ma utopiche come mezzo di liberazione delle donne». *Ivi*, p. 11.

¹³⁰ Erella Shadami è una femminista radicale, attivista pacifista, antirazzista e studiosa. Ha fondato il Kol Ha'Isha (Centro femminista di Gerusalemme) e il Fifth Mother (Movimento per la pace delle donne). Già a capo del Women's and Gender Studies Program, è lettrice senior di Criminologia e di Applicazione della Legge presso il Beit Berl College in Israele. VAUGHAN G., a cura di, *Le radici materne dell'economia del dono*, VandA.ePublishng, Milano, 2017, p. 435

simboli di liberazione. Ciò che queste femministe sostenevano era infatti che la libertà degli uomini fosse connessa alla loro incapacità di partorire¹³¹.

Dunque in un'ottica di uguaglianza, per poter essere libere e indipendenti, le donne avrebbero dovuto rinunciare al ruolo materno, per potersi dedicare al lavoro, vera fonte di autonomia e realizzazione, la vera «Terra Promessa»¹³²; ma la presunta libertà e autonomia promesse alle donne con il lavoro si tramutano, oltre che a un nuovo innegabile squilibrio in confronto all'uomo, in «una sempre maggiore dipendenza dal mercato e dalla cultura capitalista»¹³³ e dunque da quella paternalista.

Dovremmo tuttavia divenire consapevoli che

la risposta al nostro problema non è cambiare noi stesse per adattarci al più ampio scenario patriarcale, bensì modificare questo più ampio scenario per adattarlo ai valori delle donne. Perché si verifichi questa trasformazione è necessario rivendicare i valori “delle donne” in quanto più vitali e più realistici rispetto ai valori del patriarcato. Dobbiamo capire il patriarcato e criticarlo a fondo per riuscire a renderci conto che l'alternativa è già nelle nostre mani.¹³⁴

Shadami si fa portavoce insieme a molte altre del riscatto dell'aspetto materno, identificandolo come la peculiarità propria di questo genere, questione al centro di un convegno, tenutosi a Roma nel 2015, *Le radici materne dell'economia del dono*¹³⁵.

¹³¹ SHADAMI E., *I principi materni come alternativa al femminismo dell'uguaglianza, al postumanesimo e al postgenderismo*, in *Ivi*, p. 85.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ SHADAMI E., *I principi materni come alternativa al femminismo dell'uguaglianza, al postumanesimo e al postgenderismo*, p. 86.

¹³⁴ VAUGHAN G., *Per-donare. Una critica femminista dello scambio*, Meltemi, Roma, 2005, trad. Buff F., p. 38.

¹³⁵ La maggior parte degli interventi tenutisi durante il convegno, cui parteciparono 25 pensatrici e 5 pensatori provenienti da diverse parti del mondo e appartenenti a diverse discipline, sono raccolti nel già citato *Le radici materne dell'economia del dono*, curato da Genevieve Vaughan (nel testo sono omessi alcuni interventi: 8 di donne e 4 di uomini, «per ragioni diverse» senza darne ulteriori spiegazioni). Al sito <http://economyofthedono.org/>, nella sezione video è disponibile il filmato del convegno con i diversi interventi. Al convegno partecipa anche Heide Goettner-Abendroth, fondatrice di HAGIA, già citata in merito alla questione della Grande Dea Madre.

Recuperando questa immagine parzialmente screditata è possibile offrire qualcosa di più al mondo, offrendo nuove prospettive di relazione.

Il *mothering* deve passare da un piano biologico a uno culturale¹³⁶, questo è già parzialmente avvenuto per quanto riguarda la figura femminile, da sempre legata alle mansioni di cura¹³⁷, ma deve espandersi all'intero essere umano.

Angela Giuffrida¹³⁸, elabora una teoria che definisce “del corpo pensante” con cui «non si limita a riportare la mente nel corpo, come si fa senza successo da tempo, ma fa del corpo vivente il soggetto che produce il pensiero»¹³⁹, in questo senso l'aspetto biologico costituisce le fondamenta del pensiero: così come *Parlare non è mai neutro*¹⁴⁰, neppure pensare lo è, soprattutto alla luce del fatto che per lo più al neutro corrisponde in realtà il maschile. La mente femminile è specchio del corpo femminile, e la donna è quindi volta, tanto sul piano fisico quanto su quello del pensiero, a donare e preservare la vita. Diversamente, l'uomo non deve curarsi di questo aspetto sul piano biologico e non deve quindi stupire che spesso non se ne preoccupi sul piano del pensiero: il patriarcato con le sue diverse sfaccettature, *in primis* il capitalismo, guarda al profitto, al proprio tornaconto personale¹⁴¹. La donna dal canto suo è rivolta all'altro, predisposta

¹³⁶ <https://www.hagia.de/it/matriarcato/>

¹³⁷ Fabrizio Turollo in *Etica di fine vita* asserisce che «la bioetica femminile è maggiormente sensibile alla prassi di cura per via della differenza di genere e dell'esperienza del prestare le cure materne», ricordando che «il rapporto tra la madre e il neonato, così come il rapporto tra il medico e il paziente, non è un rapporto di reciprocità, ma un rapporto tra una persona vulnerabile, che ha bisogno di essere nutrita, accudita o curata, ed un'altra persona che, in questo senso e in questo contesto, risulta assolutamente potente». Inoltre sottolinea il fatto che il termine inglese per “infermiera” è *nurse*, strettamente legato al verbo “allattare”, *to nurse*. TUROLLO F., *Etica di fine vita*, Città Nuova, Roma, 2010, pp.22-23.

¹³⁸ Insegnante liceale in Veneto. Alla base delle sue teorie vi è la convinzione di un profondo e indissolubile legame tra corpo e mente (che non sono *res* distinte e in contrapposizione), e che dunque il pensiero femminile sia fundamentalmente diverso da quello maschile. Nelle società patriarcali si è assistito a un lento ma inesorabile oblio del vivente e delle sue necessità, instaurando una guerra perpetua di cui quelle “dichiarate” sono solo l'aspetto più lampante (l'atteggiamento bellicoso è proprio della società androcratica, come già sostenuto da Eisler), mentre politica, economia, lavoro, ne sono un aspetto forse meno evidente. La razionalità femminile, volta all'altro, diviene in quest'ottica l'unico possibile orizzonte di pace.

¹³⁹ GIUFFRIDA A., *I fondamenti concettuali dell'economia del dono secondo la teoria del corpo pensante*, in VAUGHAN G., a cura di, *Le radici materne dell'economia del dono*, VandA.ePublishng, Milano, 2017, p. 162.

¹⁴⁰ L'espressione è il titolo di un testo di Luce Irigaray (*Parlare non è mai neutro*, Riuniti, Roma, 1991, trad. Cuoghi G., Lazzerini G.) in cui affronta specificatamente la questione del linguaggio.

¹⁴¹ «Il patriarcato con il corteo di malvezzi che si porta dietro – tra cui appunto il capitalismo, il liberismo, il razzismo, il sessismo e chi più ne ha più ne metta – scaturisce dai limiti del sistema concettuale

biologicamente alla sua cura. In tutto ciò, ancora una volta, «gli uomini sono vittime in prima persona della cecità mentale nei confronti della vita che costituisce il fondamento delle società da loro gestite»¹⁴².

1.5.1. *L'economia del dono: Genevieve Vaughan*

Genevieve Vaughan¹⁴³ ritiene che la nostra società non si fondi su un'unica economia, rispetto alla quale qualsiasi altra forma gestionale si porrebbe come "esterna", ma che si possano distinguere un'economia di mercato e una domestica. Quest'ultima si centra sul concetto di cura materna e è la prima di cui si faccia esperienza (nonché l'unica effettivamente naturale¹⁴⁴). Il dono è dunque la prima realtà "economica", «ogni successiva modalità di distribuzione è un'elaborazione, una complicazione o una contraddizione della logica dei dono gratuiti»¹⁴⁵.

È il dono a essere alla base della vita umana: il dono della vita, il dono dell'accudimento, di cibo, calore, affetto, che ognuno di noi esperisce personalmente all'inizio della propria vita, in misure indubbiamente differenti, ma sufficienti alla sopravvivenza (senza questa dinamica gratuita del dono, il bambino abbandonato a sé stesso muore poiché non autosufficiente). Tuttavia, nel corso della vita, il dono, che segue un "processo in due passi" del dare-ricevere, viene sostituito da quello dello

che il maschio umano mutua dalla sua limitata esperienza nel mondo della vita» GIUFFRIDA A., *I fondamenti concettuali dell'economia del dono secondo la teoria del corpo pensante*, p. 167.

¹⁴² *Ivi*, p. 164.

¹⁴³ Sposatasi con Ferruccio Rossi-Landi, filosofo e docente universitario italiano, si trasferisce in Italia. Avranno tre figlie prima del divorzio del 1978, dopo 15 anni di matrimonio. Discostatasi anche a livello concettuale dalle posizioni del marito (che «vedeva il linguaggio "come lavoro e come mercato"»). VAUGHAN G., *Per-donare*, p. 20) inizia a elaborare una teoria propria: l'economia del dono, presente non solo a livello propriamente economico ma in tutte le dimensioni umane, alla base del quale si ritrova il concetto di cura materna.

¹⁴⁴ Il sistema economico vigente è così radicato che appare quasi naturale, tanto che, anche chi dichiara la necessità di modificare l'economia abbandonando il sistema capitalistico, pensa a un'economia basata sullo scambio o sul baratto, non riuscendo comunque a pensare in termini di economia del dono. Lo scambio è una logica che è talmente radicata che appare del tutto normale, naturale, tanto da ritrovarla in qualsiasi dimensione dell'umano, infatti «si parla di scambio di amore, conversazioni, sguardi, favori, idee». VAUGHAN G., *L'economia del dono*, in *Athamor – Il Dono, the Gift, a Feminist Analysis*. <http://gift-economy.com/athanor/>

¹⁴⁵ VAUGHAN G., *Per-donare*, p. 23.

scambio che segue un “processo in tre passi” dare-ricevere-restituire, che si sovrappone al primo¹⁴⁶, e che gli subentra solamente in un secondo momento.

La madre (o il *motherer*, la figura cui è affidata la cura del bambino) offre gratuitamente i propri doni¹⁴⁷, consapevole che non potrà ricevere in cambio (e quindi scambio) l’equivalente di ciò che dà, per un’intrinseca impossibilità del bambino¹⁴⁸. Eppure è portata a continuare a donare, e da questo dipende non solo la sopravvivenza fisica del piccolo essere umano, ma anche la sua identità psicologica. Nel donare gratuitamente infatti si riconosce un *valore*.

Nel riconoscere un valore alle cose, lo scambio imita il dono: nel dare al bambino la madre gli riconosce valore, viceversa, il bambino nel ricevere gratuitamente sente di avere valore, poiché «soddisfare il bisogno di un altro dà transitivamente valore a quella persona»¹⁴⁹. Nel mercificare il valore, con il concetto di equivalente, questo aspetto specifico viene a mancare, non viene dato-donato perché si riconosce l’altro un valore, ma perché ha valore quello che questi può darmi; non ho valore io che ricevo qualcosa, ha valore ciò che do in cambio, ecco perché si parla più propriamente di valore di scambio. A ben vedere lo scambio non dà valore perché in esso

la soddisfazione del bisogno torna indietro a ogni persona che scambia. Lo scambio non implica l’importanza di chi riceve il prodotto o dei suoi bisogni, ma l’importanza di chi ha dato inizio allo scambio e dei suoi bisogni. Il denaro che viene dato al venditore fa sì che un prodotto che ha quel valore di scambio possa ritornare al compratore, che è stato a sua volta un venditore e che quindi “merita” una restituzione¹⁵⁰.

¹⁴⁶ VAUGHAN G., *L’economia materna del dono: una giustificazione teorica per la pace*, in VAUGHAN G., a cura di, *Le radici materne dell’economia del dono*, VandA.ePublishng, Milano, 2017, p. 23.

¹⁴⁷ Anche quando chi accudisce il bambino riceve un compenso per il proprio compito, l’accudimento, per il bambino, è sempre propriamente gratuito. Lui lo esperisce come tale.

¹⁴⁸ «Dato che i bambini piccoli non hanno la possibilità di offrire un dono in cambio di quanto hanno ricevuto, sono gli adulti a dover prendere l’iniziativa di soddisfare i loro bisogni in maniera unilaterale. Questa offerta unilaterale del dono nel processo della cura dei piccoli rappresenta o è la prima economia per tutti. [...] Questa forma indispensabile di dare-e-ricevere primario rende visibile l’importanza del dono per il resto della vita e gli conferisce il suo sapore psicologico». VAUGHAN G., *L’economia materna del dono: una giustificazione teorica per la pace*, p. 19.

¹⁴⁹ VAUGHAN G., *Per-donare*, p. 230.

¹⁵⁰ *Ivi*, pp. 225-226.

Nel dono gratuito al centro è porto il soddisfacimento del bisogno dell'altro, mentre nello scambio si guarda al proprio interesse, in cui il soddisfacimento del bisogno altrui diviene semplice mezzo e strumento. Le relazioni che nascono sulla base dello scambio sono per lo più mediate dal denaro e sono intrinsecamente egoistiche, conflittuali, di concorrenza e sospetto, in cui tutto è vagliato in termini di costo-beneficio, «questo tipo di soggettività è in diretta contrapposizione con quella che si sviluppa all'interno dell'economia del dono»¹⁵¹. Il non sentirsi investiti di valore proprio, non di valore economico, porta con sé pesanti conseguenze sul piano psichico.

Nella società androcratica, radicata nella pratica dello scambio, la donna viene identificata come mancante, non solo perché mancante di pene (come sosteneva Freud in ambito psicoanalitico), ma anche perché donando «sarà mancante se non riceve da altri»¹⁵² mentre l'uomo che «tiene per sé e non dona non sarà mancante»¹⁵³.

All'interno della famiglia, il bambino maschio è sottoposto a un processo di mascolazione¹⁵⁴, e abituato a ragionare secondo la logica di scambio, lui che appartiene alla categoria dell'avere. La bambina invece sarà indirizzata a una logica di dono, non perché la si reputi più valida, ma perché la società le ha assegnato questo ruolo, in quanto categoria mancante.

È riconosciuto a livello di studi l'importanza dell'economia domestica¹⁵⁵, che agisce secondo le dinamiche del dono, tanto che se fosse considerata realmente come

¹⁵¹ *Ivi*, p. 29.

¹⁵² «In particolare, chi dona si affida all'altro, ripone fiducia nella risposta dell'altro, e ciò ovviamente sotto il segno del *rischio* e dell'*incertezza*, che sono quindi ulteriori caratteristiche del dono e del soggetto che dona, il quale *scommette* sulla risposta dell'interlocutore. E la scommessa si può perdere. Il ciclo del dare-ricevere si può sempre interrompere, la fiducia può essere tradita, da qui la fragilità e insieme la dinamicità di questa galassia concettuale che dice nuovamente il dono quale esperienza complessa». BREZZI F., *Filosofia del dono. La voce delle donne*, in VAUGHAN G., a cura di, *Le radici materne dell'economia del dono*, VandA.ePublishng, Milano, 2017 p. 101.

¹⁵³ VAUGHAN G., *Per-donare*, p. 158.

¹⁵⁴ Questo il termine specifico utilizzato dalla pensatrice.

¹⁵⁵ «I sistemi economici tradizionali, sia capitalisti che comunisti, si fondano su ciò che, attingendo dalle analisi marxiste, si potrebbe definire l'*alienazione del lavoro solidale*. Quando questo lavoro solidale, il lavoro che aiuta la vita, che consiste nell'allevare, aiutare e amare il prossimo, sarà pienamente integrato nella tendenza dominante dell'economia, assisteremo a una fondamentale trasformazione [...] allora la nostra specie, unificata nella famiglia mondiale che ipotizzano i movimenti per il femminismo, la pace, l'ecologia, il potenziale umano, e altre organizzazioni gilaniche, comincerà a sperimentare il pieno potenziale della propria evoluzione» EISLER R., *Il calice e la spada*, p. 325.

economica aggiungerebbe circa un 40% al PIL¹⁵⁶. Questa presa di coscienza ha portato alcune donne e madri a richiedere un riconoscimento in denaro per le funzioni svolte in ambito domestico, ricadendo a loro volta nella dinamica dello scambio, e screditando quella del dono di cui sono depositarie.

In generale tutto il sistema capitalistico, e quindi androcratico, necessita della mancanza-povertà per poter perpetuare il suo progresso e profitto (vi è bisogno che una parte della popolazione sia disoccupata, in modo tale da poter mantenere basso il costo di lavoro, e chi lavora ha per lo più bisogno di chi, per la maggior parte donne, «non pratica il lavoro monetizzato»¹⁵⁷). Spesso il fatto di appartenere alla “marca”¹⁵⁸, come la definisce Vaughan, porta «ad attribuire una maggiore importanza a essa», ritenendo un privilegio farne parte, «per via della paura che se fossero donne “non abbienti” potrebbero subire simili maltrattamenti»¹⁵⁹ a quelli subiti dalla categoria “non-marcata”.

Tutto il processo di mascolazione del bambino è volto a mantenere questo *status* delle cose, e ha inizio fin dalla più tenera età; se infatti un bambino viene sorpreso con una bambola, può essergli strappata di mano perché considerato un gioco da bambina, da femminucce, quando invece un simile gioco di imitazione (della madre nei propri confronti *in primis*) sarebbe incredibilmente utile a mantenere viva l’economia del dono nel bambino maschio, contrastando il processo di mascolazione, che porta «a identificare “ciò che “è” in ciò che “ha”»¹⁶⁰.

¹⁵⁶ È stato calcolato che il lavoro non retribuito svolto dalle donne in casa aggiungerebbe almeno il 40 per cento del prodotto nazionale lordo se fosse monetizzato; questo è uno degli esempi più lampanti di lavoro-dono. VAUGHAN G., *Per-donare*, p. 71.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 161.

¹⁵⁸ Vaughan riprende il termine dalle teorie linguistiche di Joseph Greenberg. Egli riconosce categorie “marcate” e “non marcate” «che si riscontrano al livello fonologico, grammaticale e lessicale di termini in opposizione. Ad esempio, termini quali “basso” e “alto”, “largo” e “stretto”, “su” e “giù” rappresentano gli estremi opposti di un continuum; uno di questi opposti è generalmente la norma linguistica.» (*Ivi*, p. 114) la norma coincide con il “non-marcato” «Secondo Greenberg, *man* (“uomo”) è il termine “non marcato”, mentre *woman* (“donna”) è “marcato”». (*Ibidem*). Per Vaughan l’impiego dei termini dovrebbe essere invertito. Il “non-marcato” è per lei il segno dell’esclusione da una “marca” che si impone come paradigma della realtà, imponendo appunto il suo marchio su ciò di cui reclama il possesso.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 251.

Per Vaughan, il bambino in origine potrebbe arrivare a desiderare la castrazione, per somigliare alla madre, dispensatrice di doni, proprio perché, con quel suo pene, è entrato a far parte della categoria dei non-donanti. Questo suo desiderio sarebbe però deviato attraverso l'immagine misogina propostagli dalla società che «gli mostra che le ragazze, che sono nate “castrate”, vengono penalizzate ancora più intensamente di lui, perciò egli dovrebbe dare valore a ciò che ha»¹⁶¹. Nell'entrare in questo tipo di società egli potrà verificare personalmente che l'appartenenza a questa categoria gli permetterà di avere sempre di più, rinuncerà quindi definitivamente al desiderio di voler imitare la madre, abbandonando la dinamica del dono. Questa potrebbe essere ripresa in un futuro, se lo si desidera, in maniera selettiva e solamente se si saranno accumulate sufficienti ricchezze da poterle dare in abbondanza senza per questo venir a mancare di qualcosa.

Nel mondo propriamente economico il denaro prende il posto del pene, il ricco vive nella paura di essere castrato, di essere privato della sua ricchezza, e tende perciò stesso a incrementarla all'infinito, e per contro, a perpetuare lo sfruttamento dei non-ricchi, «l'ansia dei figli maschi ha lanciato il suo incantesimo sulla società nell'insieme, provocando danni incredibili»¹⁶².

Non tutti gli aspetti dell'economia dello scambio sono immediatamente riconoscibili, «per esempio la violenza individuale e la rappresaglia, gli attacchi militari e i contrattacchi funzionano tutti secondo la logica dello scambio. La giustizia intesa come “ripagare un crimine” è uno scambio (in contrapposizione alla giustizia riparatoria) e anche la vendetta è ovviamente uno scambio», e ancora, «la mercificazione e il traffico delle donne, bambini e organi e il mercato della pornografia sono tutte dimostrazioni di come lo scambio parassiti il dono»¹⁶³.

Per Wörer Simone «il dono, nelle sue manifestazioni, ha una profonda connessione con la vita stessa; il patriarcato, in quanto minaccia alla vita, è basato sulla crisi del dono»¹⁶⁴, questo «si basa sull'illusione utopica che il padre, e non la madre, sia

¹⁶¹ *Ivi*, p. 162.

¹⁶² *Ivi*, p. 165.

¹⁶³ *Ivi*, p. 23.

¹⁶⁴ WÖRER S., *La crisi del dono*, in VAUGHAN G., a cura di, *Le radici materne dell'economia del dono*, VandA.ePublishng, Milano, 2017, p.169.

o debba essere reso il vero generatore della vita»¹⁶⁵. In questo suo volersi proporre come paradigma dell'esistenza, il patriarcato sembra volgere a un'ultima fase: se inizialmente aveva dichiarato come origine della vita il padre, e non più la madre, continuando poi per questa via, sembra ora volgere alla «sua ultima e più spietata fase, la realizzazione tecnologica dell'utopia di un mondo privo di madri, privo di natura e privo di doni», una realtà ormai prossima a «essere attuata materialmente»¹⁶⁶. In una simile prospettiva anche il dono della vita diverrebbe merce di scambio e parassita del dono¹⁶⁷.

Vaughan ritiene che vi sia un'unica via da percorrere se davvero si vuole cambiare le cose: perdonare, o dicendolo con le sue parole: per-donare, rendendosi conto che in realtà è «soltanto la manifestazione psicologica del paradigma del dono»¹⁶⁸.

Quando perdoniamo rifiutiamo il rancore, la rappresaglia, la “misurazione” dei misfatti e gli altri riflessi psicologici dello scambio (ci rifiutiamo di cedere il dono per il non-dono; non cambiamo per lo scambio). Cerchiamo di capire le motivazioni degli altri in funzione dei loro bisogni non soddisfatti; e cerchiamo di capire le ragioni personali e sociali di quei bisogni, soddisfacendoli e cambiandone il contesto quando sia possibile, risolvendo i problemi. Rispostare il paradigma verso la pratica del dono è un modo di per-donare tutti¹⁶⁹.

Vaughan e Eisler¹⁷⁰ riconoscono entrambe che l'umanità è giunta a un bivio: bisogna capire «come organizzare la società per favorire la sopravvivenza della nostra

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 172.

¹⁶⁷ «La maternità torna di moda fra le donne, anche fra certe militanti, soprattutto grazie ai metodi di fecondazione artificiale. Le nuove tecnologie finiranno per prevalere, come gli antichi patriarchi, sull'identità femminile? Oggi [...] fare un figlio senza un uomo rappresenterebbe, per alcune, il massimo della libertà. [...] Questa libertà è ben precaria. Tanto più che l'uomo non è assente, in questa procreazione artificiale. [...] La prostituzione fa soldi sul sesso delle donne, la procreazione artificiale fa soldi sul ventre materno». IRIGARAY L., *Io Tu Noi*, pp. 110-111.

¹⁶⁸ VAUGHAN G., *Per-donare*, p. 239.

¹⁶⁹ *Ivi*, pp. 239-240.

¹⁷⁰ «Il mondo gilanico sarà un mondo in cui le menti dei bambini, maschi e femmine, non saranno più incatenate. [...] Sarà un mondo in cui ai bambini non si racconteranno leggende su uomini onorati per la loro violenza, o favole su fanciulli che si smarriscono in spaventose foreste, in cui le donne sono streghe malvage. Si racconteranno loro nuovi miti, leggende e storie in cui gli esseri umani sono buoni e pacifici, e il potere della creatività e dell'amore, simboleggiato dal sacro Calice, il santo contenitore della vita, è il

specie e lo sviluppo dei nostri straordinari potenziali»¹⁷¹, è necessario un cambio di rotta radicale. «Siamo tutti bambini cresciuti e, indipendentemente dal genere, abbiamo tutti ricevuto il modello dell'essere accuditi, un modello da cui siamo stati dipendenti nei primi anni di vita»¹⁷², «fonte di un paradigma alternativo, il paradigma che proprio oggi è tanto necessario per la sopravvivenza umana e planetaria»¹⁷³; si tratta, con le parole di Susan Petrilli¹⁷⁴ di comprendere che a tutto questo «c'è un solo rimedio: un nuovo umanesimo [...] “umanesimo dell'alterità”»¹⁷⁵.

principio dominante. In questo mondo gilanico, il nostro slancio verso giustizia, uguaglianza e libertà, la nostra sete di conoscenza e d'illuminazione spirituale, il nostro anelito per l'amore e la bellezza, saranno alla fine liberati. E dopo la sanguinosa svolta della storia androcratica, sia gli uomini che le donne finalmente scopriranno cosa può significare vivere come esseri umani»». EISLER R., *Il calice e la spada*, p. 333.

¹⁷¹ RIANE E., *Ivi*, p. 309.

¹⁷² VAUGHAN G., *L'economia materna del dono: una giustificazione teorica per la pace*, p. 20.

¹⁷³ *Ivi*, p. 19.

¹⁷⁴ Docente di semiotica presso l'Università di Bari.

¹⁷⁵ PETRILLI S., *La lingua materna come dono. The Gift in the Heart of language di Genevieve Vaughan*, in VAUGHAN GENEVIEVE, a cura di, *Le radici materne dell'economia del dono*, VandA.ePublishng, Milano, 2017, p. 179.

1.6. PER UN “NUOVO UMANESIMO”

So che seguirà un periodo diverso, un periodo di umanesimo, vorrei tanto poter trasmettere ai tempi futuri tutta l'umanità che conservo in me stessa, malgrado le mie esperienze quotidiane. L'unico modo che abbiamo di preparare questi tempi nuovi è di prepararli fin d'ora in noi stessi¹⁷⁶.

E. Hillesum, *Diario*

Credo sia essenziale a questo punto interrogarsi su ciò che Etty Hillesum definiva a sua volta l'avvento di un nuovo umanesimo¹⁷⁷, che in Luce Irigaray è la necessità di approdare a una nuova cultura dell'energia¹⁷⁸, in cui hanno indubbiamente un ruolo fondamentale quegli obblighi verso l'essere umano di cui parla Simone Weil. Dunque si tratta di mettersi all'opera, come scrive Gaeta, al fine di «mettere in atto strategie di opposizione tali da prefigurare una cultura nuova dell'umano al posto di quella fallimentare del passato, e che bisognava farlo da subito nel pieno della devastazione bellica»¹⁷⁹ per quanto riguarda le scrittrici ebraiche, anche se quel “da subito” vale anche per noi oggi, qui e ora.

Fino all'avvento del secondo conflitto mondiale e dell'applicazione sistematica dell'eugenetica, a livello europeo si riconosceva un bagaglio comune di valori umanistici; questi si sgretolano di fronte agli eventi, che portano a domandarsi, con le parole di

¹⁷⁶ HILLESUM E., *Diario*, p. 725.

¹⁷⁷ Scrive il 20 luglio del 1942: «So che seguirà un periodo diverso, un periodo di umanesimo. Vorrei tanto poter trasmettere ai tempi futuri tutta l'umanità che conservo in me stessa, malgrado le mie esperienze quotidiane. L'unico modo che abbiamo di preparare questi tempi nuovi è di prepararli fin d'ora in noi stessi». (*Ivi*, p. 725). Riconosce poi che a questa corrente di umanesimo se ne sarebbe opposta «un'altra di odio», confermando ancora una volta che avrebbe «preso posizione contro quell'odio». *Ivi*, p. 765.

¹⁷⁸ In questa nuova cultura i «valori riguardano in primo luogo la vita stessa, la sua salvaguardia e il suo sviluppo, la sua specificità a seconda dei regni e delle specie, e la fecondità dell'esistenza e dello scambio nella diversità». IRIGARAY L., *Una nuova cultura dell'energia. Al di là di Oriente e Occidente*, p. 111.

¹⁷⁹ GAETA G., *Il privilegio di giudicare. Scritti su Etty Hillesum*, Aperiron, Pantano, 2016, p. 71.

Primo Levi, se sia “uomo” colui in cui ci si imbatte, e più in generale che cosa sia uomo, e questa domanda si pone, in una visione che dallo scrittore però si discosta come quella di Hillesum, sia per l’uomo al di qua che per quello al di là del filo spinato. Un atteggiamento che non è comune tra le fila delle vittime ma che, come analizzeremo anche in seguito, permette di guardare realmente all’essere umano nella sua interezza, in quello che subisce il male come in quello che lo compie, e di riconoscere come l’attribuzione del ruolo di “buono” e “cattivo” dipenda molto più semplicemente dalla condizione in cui ci si trova, dall’aver o non avere il potere.

Quello che appare è allora un quadro che prefigura lo svilupparsi di una “nuova antropologia”¹⁸⁰ che va combattuta sin da subito. Da dove partire dunque per costruire questo nuovo umanesimo? Si tratta di utilizzare «altri organi oltre la ragione»¹⁸¹, organi che potremmo definire più “del cuore”, organi di cui forse la donna è meglio provvista rispetto all’uomo¹⁸². Potremmo forse identificare questi organi con quella maggiore capacità di rivolgersi a sé stesse e alla propria interiorità, alla capacità di accettare e accogliere l’altro, a rispettarlo, riconoscendo il mistero e la sacralità che gli sono propri:

Per elaborare una cultura mondiale, senza alcuna sottomissione di una tradizione all’altra, bisogna ripartire dal reale che rappresenta il mondo esistente e dall’umanità stessa. È a partire dal rispetto di valori universalmente necessari al nostro pianeta e ai suoi abitanti che dobbiamo lavorare per costruire una cultura condivisibile da tutti gli umani, e più in generale da tutti i viventi¹⁸³.

Si tratta in quanto donne di insegnare all’uomo a accettare la differenza: noi che siamo in grado di generare l’altro in noi stesse, sia questo del nostro genere o meno, e che in questo mostriamo un modo diverso di potersi relazionare da quello presente nel sistema patriarcale, un sistema che è «un’evoluzione culturale basata sul modello di organizzazione sociale dominatore» il cui logico culmine è «il regno del terrore, che

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ HILLESUM E., *Lettere*, Adelphi, Milano, 2013, trad. Passanti C., Montone T., Vigliani A., pp. 56-57.

¹⁸² In questo senso «se la donna è di per sé spazio di vita», nell’indicare l’uomo la via può divenire «in un certo senso spazio di salvezza». PORCILE SANTISO M. T., *Donna spazio di salvezza*, p. 25.

¹⁸³ IRIGARAY L., *Una nuova cultura dell’energia*, pp. 110-111.

costituisce il marchio di fabbrica dei moderni regimi totalitari»¹⁸⁴; un insegnamento necessario dato che oggi, nonostante quanto avvenuto nel passato,

viviamo la tentazione del potere totale e totalitario, del grande peccato delle origini: volere mangiare tutto e volere mangiare di tutto senza limiti. Ma allo stesso tempo, anche oggi emerge, come non mai, in questa società umana in esilio, la figura della donna come mediatrice della vita, come protagonista del futuro aperto verso l'albero della vita. Oggi, attraverso la donna, risorge la speranza dell'umanizzazione dell'essere umano "alienato" da sé stesso, dal giardino¹⁸⁵.

Per Porcile Santiso, è lo stesso corpo femminile a poter insegnare qualcosa al mondo; con il progresso medico non siamo più abituati a collegare il momento del parto alla possibilità della morte, anzi quando questo accade si va alla ricerca dell'errore, di cosa è andato storto, di chi ha sbagliato, ci siamo dimenticati che per la donna dare la vita può significare perderla. Un corpo dunque che può essere "violato" ma che non ha la possibilità a sua volta di "violare" quell'altro che porta in grembo; è lì, in qualche modo indifeso, che offre se stesso per l'altro esponendosi al dolore e alla possibilità della morte, quasi come un Cristo che per amore si lascia uccidere, e «il corpo della donna diventa allora una metafora sociale»¹⁸⁶.

Si è detta necessaria la creazione di un nuovo umanesimo, di una nuova antropologia che contrasti quella precedente, androcratica, che si fondi su un nuovo modo di sentire e di relazionarsi all'altro, ma a chi spetta tale compito? Alla donna, certo, ma a "Chi"? Affinché questo futuro non resti semplice teoria, bisogna sentirsi interpellati in prima persona, bisogna fare propria questa "Vocazione". Uso volutamente la maiuscola per intendere il senso profondo di questo termine, un essere chiamati, scelti, personalmente e collettivamente. Se l'unione fa la forza, è pur vero che la collettività necessita delle azioni del singolo che ne fa parte, azioni che per Simone Weil sono compiute da uno spirito in solitudine, nella propria solitudine, quella in cui Etty ritrova

¹⁸⁴ EISLER R., *Il calice e la spada*, p. 297.

¹⁸⁵ PORCILE SANTISO M. T., *Donna spazio di salvezza*, p. 179.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 242.

Dio. Solo in questa silenziosa solitudine è possibile udire l'altrettanto silenziosa richiesta di aiuto degli innocenti che, volendo adattare il pensiero di Weil al nostro discorso, può essere lanciata dalla donna sottomessa dal sistema androcratico, ma più in generale è il grido di tutti coloro che da tale sistema sono schiacciati. Di fronte alla sventura degli innocenti ci possono essere due diversi atteggiamenti: il "restituire il biglietto a Dio", così come fa Ivan Karamazon, e non voler accettare né tanto meno giustificare la sofferenza, e quello di comprenderla come parte della vita e al contempo farsene carico così come fanno Weil quanto Hillesum. Non solo, per la pensatrice francese si tratta di un grido che, una volta udito non può essere ignorato, e ciò che in esso è richiesto diviene obbligo verso l'essere umano. Venir meno a tali obblighi non è semplice mancanza ma vero e proprio crimine e, ancor più, può considerarsi sacrilegio poiché compiuto verso «ciò che di sacro¹⁸⁷ l'uomo racchiude in sé»¹⁸⁸; e ciò che di sacro c'è nell'uomo è il fatto che questi «si aspetta invincibilmente che gli venga fatto del bene e non del male»¹⁸⁹, il bene che è nell'uomo, anche come sua ricerca e richiesta, è ciò che è da considerarsi sacro. Sono obblighi vincolanti a tal punto che le stesse circostanze, nemmeno la paura di avere ripercussioni come poteva accadere ai tempi delle persecuzioni naziste, non possono essere utilizzate come attenuanti. I bisogni¹⁹⁰ a cui si riferisce Weil sono puramente terrestri, gli unici su cui l'uomo possa effettivamente influire (poiché quelli spirituali possono trovare soddisfacimento solo grazie a Dio), sia carnali che dell'anima; è dei secondi invece che si fa carico nello specifico Hillesum.

Tendiamo però a innalzare a simboli quegli spiriti, come Ety e Simone, colmi di una grande umanità, riconoscendo loro un atteggiamento eroico, tanto da considerarli dei *monstrum*, qualcosa di anormale, che ci porta a sentirli persino estranei come asserisce Todorov, un po' come un supereroe è dotato di forze non propriamente umane, quando non sia egli stesso non-umano. Sventurata quindi la terra in cui gli eroi

¹⁸⁷ «In ogni uomo vi è qualcosa di sacro. Ma non è la sua persona. E neppure la persona umana. È semplicemente lui, quell'uomo. [...] Ciò che per me è sacro non è né la sua persona né la persona umana che è in lui. È lui. Lui nella sua interezza. [...]» WEIL S., *La persona e il sacro*, p. 11.

¹⁸⁸ WEIL S., *Dichiarazione degli obblighi verso l'essere umano*, Castelvechchi, Roma, 2009, trad. Canciani D., Vito M. A., p. 23.

¹⁸⁹ WEIL S., *La persona e il sacro*, p. 13.

¹⁹⁰ «Si tratta solo di bisogni terrestri, in quanto l'uomo può soddisfare esclusivamente quelli». WEIL S., *Dichiarazione degli obblighi verso l'essere umano*, p. 28.

non esistono, direbbe Andrea, personaggio dell'opera teatrale *Vita di Galileo*, ma ancor più, come invece ribatte il protagonista, la terra che necessita di questi eroi¹⁹¹. Non vi sarebbero eroi in una terra dove gli atti eroici fossero la normalità, non più compiuti da un singolo individuo isolato, ma da ciascuno, nella propria solitudine, come parte della collettività. Un agire partendo dall'eredità lasciata da chi è venuto prima di noi, per riaffidare il tutto ai posteri, così come si propone di fare Etty il 3 luglio del 1942:

mi piacerebbe vivere abbastanza a lungo per poterlo fare, e se questo non mi sarà concesso, bene, allora qualcun altro lo farà al posto mio, continuerà la mia vita dov'essa è rimasta interrotta. Ho il dovere di vivere nel modo migliore e con la massima convinzione, sino all'ultimo respiro: allora il mio successore non dovrà più ricominciare tutto daccapo, e con tanta fatica. Non è anche questa un'azione per i posteri?¹⁹².

¹⁹¹ Ci si riferisce alle battute conclusive della prima versione del testo, poi esteso da Brecht in seguito al lancio delle bombe atomiche su Hiroshima e Nagasaki (Brecht B., *Vita di Galileo*, pp. 216-217).

¹⁹² HILLESUM E., *Diario*, p. 675.

2. LA DONNA E LA PAROLA

Il capitolo in questione si propone di dare uno sguardo alla questione del linguaggio e della parola. Anzitutto, partendo dalle posizioni di Alma Sabatini e Luce Irigaray, si cerca di mostrare come il linguaggio sia di fatto un potente strumento dominatore in una società androcratica. Il linguaggio si origina, e al tempo stesso alimenta, alla società in cui si vive, facendosi portatore dei suoi valori e perpetuandoli alle generazioni future. È necessaria una presa di coscienza della situazione, affinché la donna possa essere maggiormente presente nella lingua, trovandovi piena rappresentazione di sé.

Davanti alla necessità, in qualche modo, di reinventare il linguaggio, ci si è interrogati sugli scritti di Etty Hillesum, sul suo profondo e conflittuale rapporto con la parola. Vi è nella giovane ebrea la necessità di riscattare un vocabolario che in quegli anni rischia di essere svuotato dei significati profondi, e l'unico modo per farlo è ripartendo dalla propria esperienza, divenendo verbo incarnato.

Nell'interrogarsi sulla parola ci si è ritrovati faccia a faccia anche con il silenzio, che si è scoperto essere la condizione di possibilità dei propositi hillesumiani. Intrecciando il pensiero di Etty Hillesum con quello di Luce Irigaray, si vuole delineare un silenzio che diviene luogo di gestazione della parola, riscattandolo dall'accezione negativa di nulla e solitudine.

Infine si è preso in analisi il difficile rapporto con *la Parola*, con Dio, un nome che Etty impara a pronunciare grazie all'esempio di Julius Spier, e che diverrà per lei fonte inesauribile a cui attingere per far fronte alla lotta dei suoi tempi, e dei nostri.

2.1. NOTE LINGUISTICHE

Il femminile non si sarebbe ancora dato la sua lingua, la sua parola, il suo stile.

L. Irigaray, *Parlare non è mai neutro*

Nel 1987 esce in Italia *Il sessismo nella lingua italiana* testo che Alma Sabatini¹⁹³ pubblica su richiesta della Commissione Nazionale per la Parità e le Pari Opportunità, in esso si analizza la discriminazione tra i sessi nella società italiana di cui quella linguistica era, e è, uno specchio. Certo, il lavoro di Sabatini non è l'unico, ma è il primo che si occupi della discriminazione insita nella lingua come sistema, ponendo la sua attenzione non sulla lingua della donna ma sulla donna nella lingua. L'espressione "sessismo linguistico" si rifà agli studi statunitensi degli anni '60-'70 volti proprio all'analisi del contesto linguistico per poter dare alla donna termini e forme proprie per potersi esprimere nella società. Di fatto la lingua italiana non è sessista dato che ha tutti i mezzi per esprimere il femminile; lo è piuttosto la norma, ossia l'uso che si fa della lingua, il suo essere determinata dalla società e dalla tradizione; laddove la grammatica italiana darebbe la possibilità della flessione al femminile, si rifiuta il termine perché cacofonico, senza soffermarsi sul fatto che risulti tale semplicemente per una questione di frequenza nell'uso (si veda ad esempio con i termini come sindaca, ministra, avvocat,..).

Sabatini sottolinea alcune dissimmetrie:

- il maschile non marcato (detto anche maschile inclusivo, generico o neutro), utilizzato per le forme neutre, impersonali e plurali;

¹⁹³ Nata nel 1922, perse il padre all'età di 8 anni per legarsi molto alla figura materna che la supportò nel percorso scolastico. Si laureò in lettere moderne all'Università La Sapienza, per insegnare poi nelle scuole medie e nei licei. A New York, negli anni '50, si dedicò agli studi di linguistica. Tornata in Italia si dedicò nuovamente all'insegnamento, in particolare agli stranieri. Si unì al Partito radicale e, dopo molte battaglie in ambito di femminismo, fondò nel 1970 il Movimento di liberazione della donna. Dopo le dimissioni dal partito fondò con altre *Effe*, la prima rivista femminista, per unirsi successivamente a Lotta femminista. Nel 1984 divenne membro della Commissione per la parità tra uomo e donna della Presidenza del Consiglio dei Ministri, il cui lavoro portò infine alla pubblicazione del tato qui preso in esame.

- i sostantivi agentivi (termini che indicano titoli, cariche, professioni) che sottostanno alla flessione maschile solamente per ciò che è di prestigio (per cui se il problema dell'attribuzione del femminile non si pone per posizioni come quella di segretaria o commessa, sorge invece per le cariche politiche o le professioni di maggior prestigio come avvocato, ingegnere);
- i sostantivi epiceni (ossia quelli che presentano la stessa forma al maschile e al femminile) cui viene anteposto l'articolo determinativo maschile anche quando riferentesi a un soggetto femminile (capofamiglia, giudice, presidente, ...);
- cognomi, cui è anteposto l'articolo determinativo solo se relativo a un soggetto femminile (per cui si trova 'la Rossi' e non 'il Rossi'); e titoli, come 'signorina' che non ha un effettivo corrispondente maschile ('signorino' infatti, ormai in disuso, non è mai stato utilizzato con lo stesso significato) e che si riferisce a una condizione sociale, quella di nubile, determinata in relazione al sesso maschile.

Certamente negli ultimi decenni alcune cose sono cambiate, termini come *sindaca* e *ministra* vengono utilizzati senza troppa resistenza; davanti a termini come "capofamiglia" si antepone anche l'articolo femminile; e, sebbene non si risolva il problema nella lingua parlata, negli ultimi anni, soprattutto sul web, per cercare di ovviare al problema dell'uso indistinto del maschile, si sta diffondendo il ricorso a asterischi o X in sostituzione della determinazione di genere («la questione riguarda tutt*/tuttX noi»)¹⁹⁴.

Si potrebbero riportare le parole di Simone Weil quando asserisce che «laddove vi è un grave errore di vocabolario, è difficile che non vi sia un grave errore di pensiero»¹⁹⁵. Non si tratta di discorsi fini a se stessi, relativi solamente all'ambito linguistico; se la lingua infatti ha la capacità di influire sul nostro modo di percepire la

¹⁹⁴ Allo stesso modo Irigaray, nei suoi scritti, esplicita ogni volta il maschile e il femminile.

¹⁹⁵ WEIL S., *La persona e il sacro*, p. 10.

realtà¹⁹⁶, è evidente come un suo uso sessista nasca, e a sua volta incrementi, da una società sessista.

Anche Luce Irigaray, sostenendo che «dal punto di vista linguistico si tratta [quindi] di analizzare le ingiustizie culturali della lingua, il suo sessismo generalizzato, che è visibile nella grammatica, nel lessico e anche nelle connotazioni del genere delle parole»¹⁹⁷, compie un'analisi della lingua volta a evidenziare sia il sessismo presente nella lingua in sé, sia al modo femminile di relazionarsi alla lingua¹⁹⁸. Pur conducendo la sua ricerca sulla lingua francese precisa che la maggior parte dei risultati è valida anche per la lingua italiana.

Il genere maschile è valorizzato a scapito del genere femminile, che significa che “lui” vince sempre sul “lei”, ma anche che le parole di genere maschile hanno più valore di quelle del genere femminile. Il neutro è a ben vedere sempre un maschile che diventa, ancora una volta, paradigma del reale. Il soggetto maschile è sempre quello attivo mentre quello femminile, quando c'è, è sempre legato al passivo. Anche le stesse donne prediligono il soggetto maschile nelle frasi; e seppur nel linguaggio il genere femminile predilige verbi che mettono in relazione, nella maggior parte dei casi anche se il soggetto è femminile, l'altro a cui fa riferimento la relazione è maschile.

Se l'uomo non può essere generante dal punto di vista fisico, si prende la prerogativa di esserlo dal punto di vista culturale. Il termine “Madre lingua” risulta in quest'ottica improprio trattandosi a ben vedere di un “Padre lingua”, se «in principio era

¹⁹⁶ Una delle principali teorie sociolinguistiche che indagano il rapporto che intercorre tra linguaggio-pensiero-società è quella di Sapir-Whorf; di questa esistono due ipotesi: la *strong hypothesis* e la *weak hypothesis*. La prima, detta anche del determinismo linguistico, ritiene che il pensiero sia limitato alla lingua, che lo determina in modo assoluto; mentre la seconda, detta anche del relativismo linguistico, propone una visione più “morbida”: la lingua influenza sì il pensiero ma non in modo assoluto. Stando alla *strong hypothesis* se io possiedo diversi termini per identificare il “rosso” (carmino, magenta, scarlatto, ...), mi sarà effettivamente possibile riconoscere più colori; diversamente, se sono in possesso del solo termine “rosso”, percepirò effettivamente un solo colore: la mancanza in una lingua di alcuni termini mi renderebbe effettivamente impossibile riconoscere alcuni aspetti della realtà. Nella prospettiva di modificare il linguaggio perché il femminile vi trovi posto (e così anche nella realtà) risulta più utile rimandare al relativismo linguistico: certo, è necessario uno sforzo non indifferente ma è possibile apprendere nuovi linguaggi, e dunque “nuove” realtà (al pari di come, ad esempio, uno studio botanico può portare al riconoscimento di diverse tipologie di fiori, prima non riconoscibili).

¹⁹⁷ IRIGARAY L., *Io Tu Noi*, p. 59.

¹⁹⁸ «Dal punto di vista linguistico si tratta quindi di analizzare le ingiustizie culturali della lingua, il suo sessismo generalizzato, che è visibile nella grammatica, nel lessico e anche nelle connotazioni del genere delle parole». *Ibidem*.

il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e il Verbo era Dio», l'uomo si fa verbo, si fa parola, si fa ancora una volta Dio, e continuando «tutto è stato fatto per mezzo di lui e senza di lui nulla è stato fatto di ciò che esiste»¹⁹⁹.

Di fatto, perché una donna non escluda il proprio genere nel parlare, è condizione necessaria la sua presa di coscienza dell'alienazione culturale del femminile.

Riconoscendo che la donna nel parlare cerca di mettere in relazione e che «per gestire e coltivare l'energia tra gli umani è necessario un linguaggio. Non soltanto un linguaggio che designi, che nomini, che dica la realtà o la verità delle cose, che trasmetta informazioni, ma anche o soprattutto un linguaggio che permetta e mantenga la comunicazione»²⁰⁰, Irigaray affida in qualche modo alla donna il compito di ridare vita a questo tipo di linguaggio, di reinventare le parole, così come tenta di fare Etty Hillesum, riempiendole di nuovo significato.

¹⁹⁹ *Vangelo di Giovanni* 1, 1-3.

²⁰⁰ IRIGARAY L., *Amo a te*, p.104.

2.2. NOMINARE E PARLARE

Le persone che parlano veramente sono molto poche.

L. Irigaray, *Una nuova cultura dell'energia*

Dabhar, "parola", per gli ebrei non è banalmente il semplice insieme di simboli cui corrispondono suoni, utilizzata per designare le cose; è la cosa stessa, l'azione e chi la compie. Le parole diventano una «sorta di ostie non ingeribili ma nelle quali si ascolta la carne di chi propone di avvicinarsi»²⁰¹, perché, se sono dette, realmente, in esse vi è una parte di noi.

Adamo nomina e parla: *nomina* la natura, e la conosce, la possiede; *parla* con Eva che resta per lui mistero, la accoglie. Ebbene, questi sono i due atteggiamenti che si possono avere di fronte alle cose, uno di possesso e uno di accoglienza.

Dare un nome alle cose per poterle dominare, controllare, possedere, è l'atteggiamento più propriamente occidentale, un atteggiamento che anche Etty riconosce di aver avuto quando scrive «volevo trovare le parole e comprendere come l'insieme funzionasse; desideravo scandagliare con la mente quella profonda sensazione, quell'impulso primordiale, almeno credo. Volevo quindi assoggettare la natura, vale a dire il tutto; volevo contenerlo»²⁰² sebbene sia consapevole che «non è facile penetrare con le parole sino in fondo alle cose»²⁰³, perché sono completamente altro da me.

L'atteggiamento orientale sarebbe, invece, quello di Buddha, che non coglie il fiore ma lo contempla²⁰⁴, lasciandolo essere²⁰⁵ e, secondo quest'approccio, «il regno più

²⁰¹ IRIGARAY L., *La via dell'amore*, p. 19.

²⁰² HILLESUM E., *Diario*, pp. 60-61.

²⁰³ *Ivi*, p. 31.

²⁰⁴ «Eva è stata la prima. Se mangiando un frutto ha dannato l'umanità, l'atteggiamento contrario, ovvero guardare un frutto senza mangiarlo, deve essere l'atto che salva». WEIL S., *Attesa di Dio*, p. 125.

²⁰⁵ IRIGARAY L., *Amo a te*, p. 32.

alto del vocabolo sarebbe quello che non si appropria della cosa ma la lascia essere come cosa»²⁰⁶.

Anche di questo atteggiamento Etty fa esperienza, parlandone il 16 marzo 1941 quando durante una passeggiata, dopo aver provato un dolore quasi fisico per l'incapacità di trovare le parole per esprimere la bellezza che aveva di fronte, smette di voler possedere e accetta «con gioia la bellezza di questo mondo di Dio»²⁰⁷e, in questo modo, le parole la trovano²⁰⁸. «Solo riconoscendo che questo mondo *non è mio ma di Dio*»²⁰⁹, solo accettando di fermarsi di fronte a cosa, o chi, mi sta dinnanzi come «davanti a un insormontabile, a un mistero, a una libertà che non sarà mai mia, a una soggettività che non sarà mai mia, a un mio che non sarà mai mio»²¹⁰, direbbe Irigaray, solo allora le parole rinascono da sé, con un nuovo animo, con un nuovo respiro, un nuovo *nefesh*²¹¹. Forse più che cercare le parole si tratta di attenderle, «ché l'estate viene. Ma viene solo ai pazienti, che attendono e stanno come se l'eternità giacesse avanti a loro»²¹².

Si tratta di abbandonare il consueto modo di vedere la parola, di riscoprirla, anche perché la parola non è lettera morta, non è semplicemente passata, ma vivente, qui e ora, in continuo divenire:

tale dovrebbe essere il compito dell'umano come soggetto parlante. Non imparare a parlare un linguaggio già esistente e trovarvi di che ripararsi ma essere capace di trasformare quel che giunge, da dentro o da fuori, in dire. Rifiutando che la parola sia dettata da un terzo, senza che il giungere alla presenza in quanto soggetto parlante incomba come compito sempre attuale. Non è possibile imparare una volta per tutte come parlare: in ogni istante si impone il lavoro creativo dell'invenzione di un parlare²¹³.

²⁰⁶ IRIGARAY L., *La via dell'amore*, p. 26.

²⁰⁷ HILLESUM E., *Diario*, pp. 58-59.

²⁰⁸ HILLESUM E., *Diario*, p. 636 «Un giorno troverò certamente le mie parole, o, meglio, le mie parole forse un giorno troveranno me; la mia esperienza un giorno incontrerà le parole che la libereranno».

²⁰⁹ ADINOLFI I., *Il nome di Dio in Etty Hillesum. Silenzio e parola*, p. 4.

²¹⁰ IRIGARAY L., *Amo a te*, p. 108.

²¹¹ Si veda quanto detto in merito all'interpretazione del mito giudaico-cristiano della creazione proposta Maria Teresa Porcile Santiso.

²¹² RILKE R. M., *Lettere a un giovane poeta*, in HILLESUM E., *Diario*, p. 363.

²¹³ IRIGARAY L., *La via dell'amore*, p. 48.

Per Maria Teresa Porcile Santiso il corpo della donna, come quello dell'uomo d'altronde, è «parola viva e aperta»²¹⁴, è simbolo²¹⁵ e se è vero che il Verbo si è fatto carne, come vuole la tradizione cristiana, è vero anche che la parola può farsi gesto. È il caso della carezza, cui Irigaray dedica particolare attenzione in *Essere due*: a differenza di quanto sosterebbero altri pensatori francesi, la carezza non è presa di possesso, attuata dalla mano predatrice dell'uomo che si appropria dell'alterità della donna, o, almeno, può essere tutto questo, ma può anche essere molto di più: una parola, a suo modo, che offre la concreta possibilità del ritorno a sé.

Il tutto si inserisce nel contesto del riconoscimento di una sessualità (maschile e femminile) che non è scindibile dal nostro relazionarsi, fisico e verbale, ma che anzi è intrinsecamente connesso con questo. Il mio corpo parla, parla all'altro; e la carezza, in questo linguaggio, è ancora una volta quella parola muta che permette la relazione, è il toccare l'altro e il lasciarsi toccare, senza pretesa di dominio.

La libertà che, nel contatto, lascia la carezza è la stessa che, nel parlare, lascia il silenzio. La mano non si chiude per afferrare, rimane aperta, e in questa apertura la carezza è «risveglio a te, a me, a noi [...] come corpi viventi, come due, differenti, co-creatori»²¹⁶, è la possibilità di ritrovare quella verginità tanto cara a Irigaray, e ricondurre «ciascuno(a) all'io e al tu. Ti rendo a te perché sei un tu per me. Rimani tu grazie al tu che sei per me, che sei "a" me – per ricordare l'"a" di *Amo a te*»²¹⁷. La carezza è simbolo, è simbolo di una disponibilità all'altro senza pretesa di dominio e sottomissione.

Ancora una volta la maternità può spiegare con un'immagine quanto si cerca di dire: la carezza di una madre non ha nulla a che vedere con un tentativo di possesso

²¹⁴ M. T. PORCILE SANTISO, *Donna spazio di salvezza*, p. 221.

²¹⁵ La teologa sottolinea la differenza tra segno e simbolo: il primo ha un significato univoco e prestabilito, il secondo è «struttura di significato», rimandando a quanto asserisce Erich Fromm: «Realmente il corpo è un simbolo – e non un'allegoria – della mente. Ogni emozione profonda e veramente sentita e quasi ogni pensiero viene espresso dal nostro organismo interno. [...] Certi fenomeni fisici suggeriscono, per la loro propria natura, certe esperienze emozionali nel linguaggio delle esperienze fisiche, vale a dire, simbolicamente. Il simbolo universale è l'unico in cui il rapporto tra il simbolo e ciò che simbolizza non è una semplice coincidenza, bensì qualcosa di intrinseco.» in *Ibidem*.

²¹⁶ IRIGARAY L., *Essere due*, p. 35.

²¹⁷ *Ivi*, p. 37.

come voleva Sartre²¹⁸, ma è un esprimere ciò che verbalmente il bambino non potrebbe comprendere, e attraverso le carezze della madre il bambino è ricondotto a sé, al proprio *io*, e nel tempo impara a riconoscere la madre, il “suo” primo *tu*. La carezza della madre permette di comunicare senza le parole, o, meglio, ne prende il posto, diviene essa stessa parola.

²¹⁸ Mi riferisco qui all’analisi effettuata da Luce Irigaray in *Essere due*, pp. 26-38.

2.3. IL SILENZIO: GREMBO DELLA PAROLA

Il silenzio della parola è liquido amniotico che isola da tutto e riporta al mondo dell'indifferenziato grembo materno. [...] Questo voler ritornare al buio, al grembo materno, al *collettivo*; e d'altra parte diventar autonoma, trovare la mia forma, strapparla al caos.

Antonella Fimiani, *Donna della parola. Etty Hillesum e la scrittura che dà origine al mondo.*

Ci si pone il problema, allora, di come dare vita a un simile linguaggio e la risposta è unanime: nel silenzio. Silenzio che, per lo più, viene associato a qualcosa di negativo, alla solitudine, alla morte, al vuoto e al nulla; questo perché «nella cultura occidentale parlare è più valutato che non tacere. Chi parla manifesta le sue capacità mentre chi tace dimostra la sua impotenza e la sua sottomissione»²¹⁹. Il linguaggio è ancora una volta strumento in mano al maschile e il silenzio, visto come il suo contrario, è rilegato al femminile, che di fronte all'uomo deve tacere.

Irigaray, anche per il silenzio, ripropone la riflessione sull'atteggiamento orientale: la stessa lettera sacra *om* prevede la chiusura delle labbra e «il silenzio che accompagna le labbra che si toccano l'un l'altro non è necessariamente negativo ma può rappresentare, al contrario, un luogo privilegiato di custodia di sé mediante un ri-toccarsi che segna la soglia fra il dentro e il fuori, le mucose e la pelle»²²⁰; un ri-toccarsi per ri-tornare in sé, per ri-scoprirsi (un ri-toccarsi che, come vedremo, è lo stesso delle palpebre e delle mani giunte nel pregare). «Il silenzio, allora, non significa un'assenza di un qualcosa, specialmente di vocaboli, ma il compimento di sé, la realizzazione di una perfetta interiorità»²²¹, luogo privilegiato per la rinascita di quegli stessi vocaboli che sembrano assenti.

²¹⁹ IRIGARAY L., *Il mistero di Maria*, p. 26.

²²⁰ *Ivi*, p. 28.

²²¹ *Ivi*, p. 27.

Torna nuovamente utile l'immagine del grembo materno: si tratta di prendere le parole e farle crescere nel silenzio del proprio grembo, di lasciarle maturare e poi, al momento opportuno, di farle nascere, «tutto è portare a termine e poi generare. Lasciar compiersi ogni impressione e ogni germe d'un sentimento dentro di sé, nel buio, nell'indicibile, nell'inconscio irraggiungibile alla propria ragione, e attendere con profonda umiltà e pazienza l'ora del parto di una nuova chiarezza»²²². Come riconosce Antonella Fimiani, in Etty vi è un portare la maternità sul piano della scrittura, come messa al mondo del proprio io, e «la maternità rifiutata sul piano fisico trova nel processo creativo una potente forma di realizzazione simbolica»²²³ quando la giovane ebrea ha «la sensazione di essere incinta, incinta spiritualmente» e di dover «mettere al mondo qualcosa»²²⁴ cosicché ogni singola parola che si trovasse a dire e a scrivere «fosse una nascita»²²⁵.

Il 25 luglio del 1942 Etty Hillesum pensa alle parole, «parole che stancano», dice, perché incapaci di esprimere davvero qualcosa, in qualche modo inutili, vecchie; parole che andrebbero risparmiate per lasciare spazio a altre parole che sono invece necessarie, vere, nuove, che devono «maturare nel silenzio»²²⁶; un silenzio che lei riconosce di avere dentro di sé, un luogo privilegiato in cui ritornare quotidianamente per ridare senso alle parole, e alla vita.

Vi sono parole che, nell'esser dette, possono «accrescere il grande equivoco»²²⁷, ma di contro, ve ne sono altre «che, se ne viene fatto buon uso, hanno in se stesse la virtù d'illuminare e di sollevare verso il bene»²²⁸, sono parole che esprimono qualcosa di inconcepibile: Dio, verità, giustizia, amore, dice Simone Weil; parole come Dio, Morte, Eternità, che devono essere dimenticate di nuovo²²⁹, dice Etty Hillesum; e forse proprio

²²² RILKE R. M., *Lettere a un giovane poeta*, in HILLESUM E., *Diario*, p. 363.

²²³ FIMIANI A., *Donna della parola. Etty Hillesum e la scrittura che dà origine al mondo*, Apeiron, Roma, 2017, p. 100. Questa affermazione smentisce la presunta incapacità nella sublimazione cui, stando al pensiero freudiano, la donna andrebbe inevitabilmente incontro non riuscendo mai a risolvere completamente il complesso edipico.

²²⁴ HILLESUM E., *Diario*, p. 488.

²²⁵ *Ivi*, p. 503.

²²⁶ *Ivi*, p. 734.

²²⁷ *Ivi*, p. 207.

²²⁸ WEIL S., *La persona e il sacro*, p. 53.

²²⁹ HILLESUM E., *Diario*, p. 705.

perché cercano di dire qualcosa di ineffabile, possono essere risignificate e rinnovate, alla luce della propria esperienza e del proprio silenzio, mettendo prima di tutto sé stessi in questo lavoro poiché

devo essere presente in quello che dico [...]. Questo gesto è impossibile se non faccio regolarmente ritorno a un silenzio in cui mi ritrovo raccogliendo tutto ciò che sono [...]. Il silenzio è l'ambiente grazie al quale posso tentare di fare ritorno alla sorgente del mio essere e modificare me stesso(a). [...] Se la parola che pronuncio non si radica in un silenzio di cui sono capace, allora non è mai davvero mia, ma ripete dei discorsi letti o ascoltati²³⁰.

La parola, come la scrittura, «prim'ancora di essere relazione con gli altri, con le cose, con la vita [...] è un rapporto con se stessi»²³¹, ecco perché è così importante fare quotidianamente ritorno a sé, al proprio silenzio.

Il 5 giugno del 1942 Etty Hillesum annota quella che dovrebbe essere la relazione tra silenzio e parole:

Oggi pomeriggio ho guardato alcune stampe giapponesi di Glassner. Mi sono resa conto che è così che voglio scrivere: con tanto spazio intorno a poche parole. Odio troppe parole, mi danno fastidio. Vorrei scrivere parole che siano organicamente inserite in un grande silenzio, e non parole che esistono solo per coprirlo e disperderlo: dovrebbero accentuarlo piuttosto. Come quell'illustrazione con un ramo fiorito nell'angolo in basso: poche, tenere pennellate - ma che resa dei minimi dettagli - e il grande spazio tutt'intorno, non un vuoto, ma uno spazio che si potrebbe piuttosto definire ricco d'anima. Io detesto gli accumuli di parole. In fondo, ce ne vogliono così poche per dir quelle quattro cose che veramente contano nella vita. Se mai scriverò - e chissà poi che cosa? - mi piacerebbe dipingere poche parole su uno sfondo muto. E sarà più difficile rappresentare e dare un'anima a quella quiete e a quel silenzio che trovare le parole stesse, e la cosa più importante sarà stabilire il giusto rapporto tra parole e silenzio - il silenzio in cui succedono più cose che in tutte le parole affastellate insieme.

²³⁰ IRIGARAY L., *Una nuova cultura dell'energia*, p. 77.

²³¹ ADINOLFI I., *Il nome di Dio in Etty Hillesum*, p. 5.

[...] Non sarà un silenzio vago e inafferrabile, ma avrà i suoi contorni, i suoi angoli, la sua forma: e dunque le parole dovranno servire soltanto a dare al silenzio la sua forma e i suoi contorni, e ciascuna di loro sarà come una piccola pietra miliare, o come un piccolo rilievo, lungo strade piane e senza fine o ai margini di vaste pianure.²³²

Il silenzio allora non è più né il nulla né la morte, ma è il custode della parola, della relazione, della vita. «Questo silenzio non è né ostile né restrittivo. È disponibilità che niente e nessuno occupano o pre-occupano»²³³, diventa luogo di incontro tra me e l'altro, disponibilità all'ascolto, ricordandosi che «*ti ascolto* non è semplice aspettare o sentire da te un'informazione [...] *Ti ascolto* è ascoltare la tua parola come unica, come irriducibile, in particolare irriducibile alla mia parola, come nuova, ancora sconosciuta. È sentirla come la manifestazione di un'intenzione, di un divenire umano, spirituale»²³⁴. In qualche modo si tratta della stessa esperienza cui Etty dà il nome di *hineinhorchen*, una parola che le appare intraducibile ma che può essere resa con "prestare ascolto" «a me stessa, agli altri, al mondo. Ascolto molto intensamente, con tutto il mio essere, e cerco di tendere l'orecchio fin nel cuore delle cose. Sono sempre tesa e piena di attenzione, cerco qualcosa ma non so ancora cosa. Cerco una verità profonda, ma non ho ancora idea di che cosa si mostrerà»²³⁵.

Il silenzio per Luce Irigaray crea quello spazio "vuoto" che permette di conoscere l'altro,

è la prima parola di accoglienza rivolta all'altro. È il segno della mia disponibilità ad accoglierlo(a) così com'è, senza piegarlo(a) al mio discorso, senza includerlo(a) nel mio mondo. Mantenere il silenzio di fronte all'altro è un modo di riconoscerlo in quanto altro, di manifestargli la mia capacità di rispettarlo per quello che è, senza imporgli le mie norme o le mie abitudini²³⁶.

In quanto tale deve essere valorizzato e salvaguardato.

²³² HILLESUM E., *Diario*, pp. 579-580.

²³³ IRIGARAY L., *Amo a te*, p. 121.

²³⁴ *Ivi*, p. 120, corsivo mio.

²³⁵ HILLESUM E., *Diario*, p. 151.

²³⁶ IRIGARAY L., *Una nuova cultura dell'energia*, pp. 78-79.

Siamo di fronte a quello che è lo spazio proprio dell'amore, dove, come spesso superficialmente si dice, "non c'è bisogno di tante parole". Amore che la pensatrice, reinterpreta in un'ottica totalmente nuova, risignificando la parola come voleva Etty, in un modo che potremmo dire perfettamente coerente con il pensiero di quest'ultima.

In *Amo a te* esprime nel modo più completo la sua riflessione su questo tema, il titolo stesso, stonando rispetto alla consueta formula "ti amo" richiama da subito l'attenzione: l'amore, se è realmente tale, non può che essere un'offerta, un dono all'altro, dunque "amo a te" in cui

L'*a* è il luogo di non-riduzione a oggetto della persona. Ti amo, ti desidero, ti prendo, ti seduco, ti ordino, ti istruisco, ecc. rischiano sempre di annientare l'alterità dell'altro, facendolo(a) divenire un mio bene, un mio oggetto, riducendolo(a) al o nel mio, cioè a qualcosa che già fa parte del mio campo di proprietà esistenziali o materiali. L'*a* è anche una barriera contro l'alienazione della libertà dell'altro nella mia soggettività, nel mio mondo, nella mia parola²³⁷.

2.3.1. Silenzio e respiro

Il primo gesto completamente autonomo dell'essere umano è il respiro. Durante la gravidanza il feto riceve l'ossigeno attraverso il sangue materno, e la placenta pensa al suo nutrimento. Questo primo gesto si compie con dolore, nella maggior parte dei casi accompagnato da un grido e dal pianto²³⁸. La nascita obbliga il bambino a abbandonare il proprio ambiente e a doversi relazionare con qualcosa di completamente nuovo, gli fa sperimentare cose prima mai vissute, la luce, il freddo, la fame, e

una simile transizione non accade senza rischio di morte, che supera respirando da solo. È il respiro che ci permette di confrontarci con gravi pericoli e con le crisi.

²³⁷ IRIGARAY L., *Amo a te*, pp. 114-115.

²³⁸ IRIGARAY L., *Una nuova cultura dell'energia*, p. 27.

Sarebbe utile imparare a coltivarlo per affrontare prove come la perdita dei genitori, l'esilio, la malattia, e per aver cura della vita nelle situazioni limite tra la vita e la morte²³⁹.

La cultura occidentale tende a non analizzare profondamente il primo respiro del neonato, ma in tal modo, senza prestare attenzione alla prima azione realmente autonoma, si rischia di sostituire la placenta materna con "placente sociali" (la cultura, la società, ...) cercando di respirare e nutrirsi attraverso di queste, più rassicuranti in qualche modo, perché qualcun altro respira per noi. Non tutto ciò che ci giunge attraverso questa placenta però è ossigeno, ma se con quello che di buono ci arriva ci limitiamo a prendere un respiro senza riempirlo nuovamente di ossigeno, non cresciamo mai, spiritualmente e culturalmente, rimanendo allo stadio embrionale.²⁴⁰ Diverso, ancora una volta, è l'atteggiamento orientale, in particolare quello legato al mondo dello yoga, una vera e propria cultura del respiro, dell'inspirazione e dell'espiazione.

È necessario divenire responsabili del proprio respiro e prendersene cura per non restare alla mera sopravvivenza ma per avere una vita concretamente umana, «per respirare, amare, ascoltare e parlare, e anche per pensare in maniera autonoma»²⁴¹. È necessario un continuo passaggio dal semplice respiro vitale a un respiro più propriamente spirituale, di cui l'anima è infinita riserva. Avere cura del proprio respiro significa riossigenarlo in modo perpetuo, lasciando andare l'anidride carbonica, tutto ciò che può appesantirlo, paralizzarlo; è uno stato d'animo che Irigaray definisce "vergine", termine che già è stato discusso in precedenza e che ancora sarà presente nelle prossime pagine, significa «essere la prima dimora di se stessi e per se stessi, una dimora nella quale stare e a cui sempre fare ritorno per proteggere e coltivare la nostra vita e per poterla condividere»²⁴². La castità è, ancora, il perpetuo ritornare a se stessi, per riscoprire la sorgente del proprio essere e poter dimorare in noi, una sorgente che scopre anche Etty Hillesum e in cui ritrova, come vedremo, Dio. Dunque si tratta di «coltivare il respiro, cioè essere consci di respirare e praticare ogni giorno un tempo di

²³⁹ <https://espresso.repubblica.it/plus/articoli/2020/01/10/news/respiro-il-potere-femminismo-1.342484>

²⁴⁰ IRIGARAY L., *Una nuova cultura dell'energia.*, pp. 28-29.

²⁴¹ IRIGARAY L., *Ivi*, pp.29-30.

²⁴² *Ivi*, p.31.

respiro in un luogo adatto» «un modo – dice Irigaray - per mantenere distanza dall'educazione e dalla cultura e risparmiare un margine di libertà che ci consente di costruire noi stessi e il nostro divenire»²⁴³, e questo perché, specialmente la cultura occidentale, ha come principale obiettivo quello di inserirci in una società pre-esistente a noi, cui è necessario uniformarci.

È interessante poi vedere l'importanza che Irigaray dà alla poesia²⁴⁴, perché questa, assieme al canto e alla parola di lode, rispetta il soffio, il respiro²⁴⁵ (preferibili in quest'ottica al parlare logico tipicamente occidentale), e allo stesso tempo, sostiene Etty, una poesia è tanto concreta quanto i geloni o la tessera per il formaggio²⁴⁶. Per la giovane ebrea la poesia diviene possibilità concreta di narrare di Westerbork²⁴⁷ e del suo tempo, quando la semplice parola non può più farlo²⁴⁸. Bisogna essere poeti, o, meglio, lasciare che lo diventi quel «pezzetto di Dio» che abbiamo in noi, così da poter vivere la vita e poterla cantare²⁴⁹. Laddove la miseria e la grandezza dell'uomo sono troppo per il comune linguaggio è necessario ritornare alla poesia e al canto, e dunque, al rapporto con il respiro. E con il respiro al silenzio. Nella poesia diviene tangibile quello sfondo vuoto tra le rade pennellate di Dio e di Eternità²⁵⁰.

Ora, il silenzio di cui si è parlato, necessita di questo respiro, che a sua volta è possibile solo nel silenzio. E quando in questo silenzio, germina e cresce, la parola

²⁴³ <https://espresso.repubblica.it/plus/articoli/2020/01/10/news/respiro-il-potere-femminismo-1.342484>

²⁴⁴ Irigaray ricorre alla poesia in numerosi suoi testi, tra quelli presi in esame si ricorda *Essere due*, in cui compaiono propriamente un *prologo* ad apertura del lavoro ed un *epilogo* come sua conclusione, scritti in forma poetica.

²⁴⁵ IRIGARAY L., *Essere due*, p. 79.

²⁴⁶ HILLESUM E., *Diario*, p. 283.

²⁴⁷ HILLESUM E., *Lettere*, p. 49.

²⁴⁸ «Il male non annienta la capacità della parola di dare senso al mondo perché non distrugge l'umano e la sua infinità. E questa è l'eredità che risuona oltre il silenzio della sua morte. Una lingua tracciata dall'attitudine femminile a accogliere il cambiamento per dare origine al nuovo in atto già nelle macerie». FIMIANI A., *Donna della parola*, pp. 10-11.

²⁴⁹ HILLESUM E., *Diario*, p. 787.

²⁵⁰ *Ivi*, p. 580.

diviene parola incarnata, diviene parola di Dio²⁵¹, «che si traduce e s'incarna in una forma di vita, che si conferma in una condotta che parla nel silenzio»²⁵².

²⁵¹ Riportando Spier Etty scrive : «l'espressione "parola di Dio" non riguarda soltanto la Bibbia; con ci si intende in senso lato il sapere originario, l'ispirazione e il lavoro dello Spirito Santo che si manifesta nell'uomo». *Ivi*, p. 69.

²⁵² ADINOLFI I., *Il nome di Dio in Etty Hillesum*, p.18.

2.4. IL NOME DI DIO

Mi ritrovo prontamente con una parola sola:
Dio, e questa parola contiene tutto e allora non ho più
bisogno di dire quelle altre cose.

E. Hillesum, *Lettere*

La parola, nella tradizione cristiana, è Dio, il Verbo che si fa carne in Cristo, è la parola vissuta e concretizzata. Il rapporto con il nome di Dio però è difficoltoso sin da Mosè, che lo ode ma non riesce a esprimerlo se non come «Sono colui che sono»²⁵³ (YHWH), «un limite linguistico, l'ineffabilità dell'esperienza di Dio, l'impossibilità di tradurla pienamente in parole»²⁵⁴, per cui è possibile solo balbettare piccoli frammenti di quell'antico nome²⁵⁵. L'impossibilità di pronunciare realmente il nome di Dio (che rispecchia l'impossibilità umana di comprendere il divino e di contenerlo) esprime il suo essere "Dio nascosto"²⁵⁶ cosa che si sposa perfettamente con il Dio di cui parla Etty nel suo diario: un Dio che va cercato, dentro di sé.

Il rapporto con la parola Dio è di estrema importanza nel pensiero di Hillesum: è *la Parola*, sotto la quale può riassumersi tutto²⁵⁷, è il tetto sotto cui, alla fine, riesce a trovare riparo²⁵⁸. Dio è presente nel suo diario sin dalle prime pagine, ma il relazionarsi a esso muta e matura nel tempo. La sua prima comparsa è con la poesia, nello specifico una poesia di Verwey²⁵⁹, olandese anche lui, morto da pochi anni: a differenza

²⁵³ *Esodo* 3,14.

²⁵⁴ ADINOLFI I., *IL nome di Dio in Etty Hillesum*, p. 17.

²⁵⁵ RILKE R. M., *Libro d'ore*, in HILLESUM E., *Diario*, p. 292.

²⁵⁶ *Isaia* 45,15.

²⁵⁷ «A volte vorrei incidere delle piccole massime e storie appassionate, ma mi ritrovo prontamente con una sola parola: Dio, e questa parola contiene tutto e allora non ho più bisogno di dire quelle altre cose». HILLESUM E., *Lettere*, p. 129-130.

²⁵⁸ «A volte vorrei rifugiarmi, con tutto quel che ho dentro, in paio di parole. Ma non esistono ancora parole che mi vogliano ospitare. È proprio così. Io sto cercando un tetto che mi ripari ma dovrò costruirmi una casa, pietra su pietra. E così ognuno cerca una casa, un rifugio per sé. E io cerco sempre un paio di parole». HILLESUM E., *Diario*, p. 207.

²⁵⁹ Albert Verwey, 1865-1937.

dell'intelletto umano divenuto folle, Etty vuole ancora rotolare melodiosamente dalla mano di Dio.

I primi dialoghi con Dio, le prime richieste, sono sotto l'insegna di una "religiosità naturale", ci si rivolge a un dio che fa parte dell'immaginario collettivo, un qualcosa-qualcuno cui si fa appello nei momenti di crisi; un'abitudine linguistica in cui si percepisce «il vuoto semantico della parola *Dio*»²⁶⁰.

Citando Spier, riconosce che «l'espressione "parola di Dio" non riguarda soltanto la Bibbia; con ciò si intende in senso lato il sapere originario, l'ispirazione e il lavoro dello Spirito Santo che si manifesta nell'uomo»²⁶¹. I molti nomi che le varie tradizioni hanno utilizzato sono solo alcuni dei frammenti dell'antico nome²⁶², qualcosa che può solo somigliare alla concreta esperienza del Dio dentro di sé. La parola è così approssimativa da apparirle «primitiva», una semplice «metafora», solamente «un avvicinamento alla nostra più grande e continua avventura interiore»²⁶³.

Un pensiero analogo lo si trova tra le pagine di *Lettera a un religioso*, dove Simone Weil riconosce, si potrebbe dire, che Cristo esiste prima di Cristo, semplicemente con altri nomi: Osiride, Krsna, Prometeo²⁶⁴, e «molti dei nomi di divinità greche [che] sono probabilmente, in realtà, nomi diversi che designano una sola Persona divina, cioè il Verbo»²⁶⁵. Il passato, il presente e il futuro²⁶⁶, per quanto riguarda la storia di Redenzione, nel rapporto con l'Eterno, perdono il loro consueto modo di intenderli. Non solo, «se la Redenzione, con i segni e i mezzi sensibili che le corrispondono, non fosse presente sulla terra sin dall'origine, non si potrebbe perdonare Dio [...] la sventura di tanti innocenti, sradicati, asserviti, torturati e messi a morte nel corso dei secoli

²⁶⁰ ADINOLFI I., *IL nome di Dio in Etty Hillesum*, p. 14.

²⁶¹ HILLESUM E., *Diario*, p. 69.

²⁶² Cit. RILKE R. M., *Libro d'ore*, in HILLESUM E., *Diario*, p. 292.

²⁶³ HILLESUM E., *Diario*, p. 645.

²⁶⁴ Per l'elenco delle incarnazioni precedenti quella del Cristo, si veda *Quaderni*, III, cit., pp. 165-167 (WEIL S., *Lettera a un religioso*, nota 4, p. 21).

²⁶⁵ *Ivi*, p. 22.

²⁶⁶ Parlando del Tetragramma, YHWH, Ouaknin riporta che «i maestri del Talmud ci insegnano che, se combinate, le consonanti permettono di scrivere: *hwh*, *hyh*, *yhh*, ossia il presente (*howeh*), il passato (*hayah*) e il futuro (*yeheh*). Il Tetragramma [...] si iscrive in ogni dimensione del tempo e della Storia». M. A. OUAKNIN, *Le dieci parole. Il decalogo riletto e commentato dai Maestri ebrei antichi e moderni*, Paoline, Milano, 2009, trad. dal francese Di Grazia O., Pontecorvo A., p. 50.

antecedenti l'era cristiana»²⁶⁷. Per Weil Cristo²⁶⁸ è da sempre presente negli sventurati, come vedremo anche in seguito; per Hillesum Dio è presente in ogni uomo, come sorgente perpetua, sebbene talvolta sepolto.

Etty sostiene la necessità di risignificare tutte quelle parole che nel tempo sono state svuotate di significato, tra queste anche, e soprattutto, la parola Dio.

Il rapporto con il divino cambia lungo il corso del diario, e così anche il suo relazionarsi con questa parola che diviene nel tempo essenziale, l'unica realmente necessaria. In questo processo Spier ha un ruolo cruciale: l'ostetrico della sua vita²⁶⁹ che fa nascere Dio dentro di lei; è colui che le insegna «a pronunciare con naturalezza il nome di Dio»²⁷⁰, a avere il coraggio di dire che si crede²⁷¹.

Nella scoperta di un nuovo Dio che «non è più nell'alto dei cieli, ma immerso e per lo più sepolto nella profondità dell'anima»²⁷² concorre anche la lettura del "suo" poeta, che la porta a scoprire "lo spazio interiore del mondo", e di Agostino, che nelle *Confessioni* presenta un Dio che è *intimior intimo meo*.

Nel rapporto con questo Dio diviene essenziale l'*hineinhorchen*, l'ascoltare dentro; come direbbe Irigaray il rapporto di sé con sé in sé. In questo ascoltare in se stessi Etty vi ritrova Dio, ancora una volta: «e quando dico che ascolto dentro, in realtà è Dio che ascolta dentro di me. La parte più essenziale e profonda di me che presta ascolto alla parte più essenziale e profonda dell'altro, Dio a Dio»²⁷³. Questo rapporto personale con Dio va custodito, ancora una volta, nel silenzio.

La relazione tra la giovane ebrea e il suo Dio continua a maturare, e nel proprio intimo il divino viene alla fine riconosciuto come l'Altro, non come entità astratta, ma come il Dio-Persona; è ora un Dio che tiene tra le braccia la sua creatura, che prende per mano e che accompagna.

²⁶⁷ WEIL S., *Lettera a un religioso*, p. 19.

²⁶⁸ Weil propone diversi parallelismi tra le simbologie delle antiche divinità e la simbologia cristiana, come ad esempio la vite o l'ulivo (si veda in merito *Ivi*, pp. 17-33).

²⁶⁹ HILLESUM E., *Diario*, p. 772.

²⁷⁰ *Ivi*, p. 752.

²⁷¹ *Ivi*, p. 338.

²⁷² GAETA G., *Il privilegio di giudicare*, pp. 40-41.

²⁷³ HILLESUM E., *Diario*, p. 756.

Questo nuovo modo di intendere Dio non si pone in contrasto con quello precedente del Dio dentro di sé, ma le due prospettive si uniscono per dare vita a una nuova immagine di Dio che è «interno ed esterno, impersonale e personale, immanente e trascendente»²⁷⁴. È un Dio che non ha nulla a che vedere con il grande Dio degli eserciti dell'Antico Testamento, che interviene puntualmente nella storia per modificare le sorti della vita dell'uomo, le sue battaglie, per punire e premiare. Non è un Dio onnipotente, come non lo è quello di Hans Jonas. È un Dio, potremmo dire, bambino, che necessita delle cure di chi lo porta dentro, un Dio che va portato in grembo, nel proprio profondo e di cui si diviene inevitabilmente responsabili, come lo si è di un figlio²⁷⁵, che a sua volta, se continuiamo a farlo nascere nel nostro intimo, ha la capacità di prendersi cura di noi, di farci sentire sicuri. Un'esperienza in qualche modo mariana, quella di una giovane donna al contempo figlia e madre di Dio.

Ciò che, in appena due anni, apprende da Spier, Etty lo fa proprio, prendendosi l'impegno di proseguire il lavoro dell'amico, di essere intermediaria tra ogni uomo che incontra e Dio²⁷⁶, continuando a dissotterrarlo ove dimenticato tra le macerie²⁷⁷, offrendosi come campo di battaglia²⁷⁸, divenendo in qualche modo essa stessa Cristo²⁷⁹.

2.4.1. Il silenzio di dio

Stando a quanto sostiene Marc-Alain Ouaknin il Tetragramma (YHWH) non ha un effettivo significato, ma se lo si volesse tradurre in parole corrisponderebbe a «“Silenzio ha detto”, giacché il suo nome invita piuttosto al silenzio, a trovare la porta d'ingresso in sé stessi»²⁸⁰.

²⁷⁴ ADINOLFI I., *Il nome di Dio in Etty Hillesum*, p. 19.

²⁷⁵ «Tu non puoi aiutarci, ma tocca a noi aiutare te, difendere fino all'ultimo la tua casa in noi». HILLESUM E., *Diario*, p. 713.

²⁷⁶ *Ivi*, p.752.

²⁷⁷ «La grande opera che ha svolto sulla mia persona: ha dissotterrato Dio dentro di me e lo ha portato alla vita. E adesso sarò io a continuare, scavando alla ricerca di Dio nel cuore di tutti gli uomini che incontrerò, in qualsiasi luogo di questa terra». E. HILLESUM, *Lettere*, p. 30.

²⁷⁸ HILLESUM E., *Diario*, p. 113.

²⁷⁹ G. GAETA, *Il privilegio di giudicare*, p. 68.

²⁸⁰ M.A. OUAKNIN, *Le dieci parole. Il decalogo riletto e commentato dai Maestri ebrei antichi e moderni*, Paoline, Milano, 2009, trad. dal francese Di Grazia O., Pontecorvo A., p. 49.

Il silenzio è l'esperienza della schiavitù in Egitto, dei 40 anni nel deserto, della Shoah, è il silenzio di Dio²⁸¹, è l'esperienza raccontata nei Salmi, è la storia di Giobbe che si ripete, eppure è proprio attraverso l'esperienza della sofferenza che Dio può manifestarsi al suo popolo, è in tali circostanze che l'uomo si ricorda del suo Dio. Il deserto, con il suo silenzio, è il luogo in cui Cristo si ritira per essere tentato da Satana, e è il luogo in cui l'anonimo pilota d'aerei incontra il piccolo principe, luogo apprezzato perché «non si vede nulla. Non si sente nulla. E tuttavia qualche cosa risplende nel silenzio»²⁸², si potrebbe dire che quel qualcosa che risplende è il Dio di Etty, un Dio che non serve a dare senso alla storia ma a accettarla così per come è.

Andrè Neher, teologo e filosofo israeliano, riconosce che il Dio biblico si presenta sempre nel silenzio, sin dall'inizio della creazione: nel Salmo 19 sono i cieli a narrare la gloria di Dio e il firmamento a raccontare l'opera delle sue mani; Dio parla attraverso il silenzio delle sue opere, non c'è bisogno di parole, è la stessa creazione a parlare di lui, semplicemente essendo quello che è²⁸³.

Il profeta Elia riconosce Dio nelle piccole cose:

ed ecco il Signore passò. Ci fu un vento impetuoso e gagliardo da spaccare i monti e spezzare le rocce davanti al Signore, ma il Signore non era nel vento. Dopo il vento, un terremoto, ma il Signore non era nel terremoto. Dopo il terremoto, un fuoco, ma il Signore non era nel fuoco. Dopo il fuoco, il sussurro di una brezza leggera. Come l'udì, Elia si coprì il volto con il mantello, uscì e si fermò all'ingresso della caverna²⁸⁴

avendo riconosciuto in quest'ultimo segno Dio.

Il silenzio di Dio non è quindi la sua assenza²⁸⁵, è, come dice Simone Weil, lo spazio della nostra libertà:

²⁸¹ «L'uomo e Dio sono come due bambini che giocano a nascondino, ma si sono dimenticati a che gioco stanno giocando». M. Ovadia, *L'ebreo che ride*, p. 41.

²⁸² DE SAINT-EXUPÉRY A., *Il piccolo principe*, Bompiani, Milano, 1990, trad. Bompiani Bregoli N., p. 104.

²⁸³ HILLESUM E., *Diario*, p. 705.

²⁸⁴ *1 Re* 19,11-13.

²⁸⁵ «Dio stabilisce con i suoi amici un linguaggio convenzionale. Ogni avvenimento della vita è una parola di questo linguaggio. [...]. Il senso comune di tutte queste parole è: 'Io ti amo'. Uno beve un bicchiere d'acqua. L'acqua è l'io ti amo' di Dio. Resta per due giorni nel deserto senza trovare niente da

colui che è capace non solo di gridare ma anche di ascoltare, intende la risposta. Questa risposta è il silenzio. E' il silenzio eterno. [...] Colui che è in grado non solo di ascoltare, ma anche di amare, ode questo silenzio come la parola di Dio. [...] Le creature parlano con i suoni. La parola di Dio è silenzio. La segreta parola d'amore di Dio non può essere altro che silenzio. Il Cristo è il silenzio di Dio. Non c'è albero simile alla croce, non c'è un'armonia pari al silenzio di Dio.²⁸⁶

Per la pensatrice francese la questione di Dio si pone in maniera del tutto differente: non si tratta di cercarlo, si tratta di attenderlo, «ché l'estate viene. Ma viene solo ai pazienti, che attendono e stanno come se l'eternità giacesse avanti a loro»²⁸⁷, come dice il già citato Rilke, tanto amato da Etty Hillesum.

Il travagliato rapporto che Etty ha con Dio (che, in quanto travaglio, porta alla fine alla sua nascita) si riflette sul difficile rapporto con la preghiera «un cammino faticoso per ritrovare quel gesto intimo verso Dio, la sera alla finestra, per poter dire: ti ringrazio Signore»²⁸⁸.

Nella preghiera il corpo è partecipe, attivamente, non si tratta di ripetere una gestualità imposta da pratiche religiose, qualunque esse siano. Come tra due amanti vi sono le carezze, gli abbracci, i baci, tra Etty e il suo Dio vi sono gesti altrettanto intimi, l'inginocchiarsi, il chiudere gli occhi, il congiungere le mani. Sono gesti naturali ma che vanno imparati, cosicché divengano personali, come personale diviene la carezza tra due innamorati che imparano a seguire i contorni del volto dell'altro. Si tratta di esprimere col proprio corpo questa relazione, cosa che apprende indubbiamente anche da quel *Pellegrino russo* che a poco a poco educa il proprio respiro affinché divenga una perpetua preghiera.

bere. L'inacidimento della gola è l'io ti amo' di Dio. [...] Quelli che sono dei principianti dell'apprendimento di questo linguaggio credono che soltanto alcune di queste parole vogliano dire 'io ti amo'. Quelli che conoscono il linguaggio sanno che esse racchiudono un solo significato. Dio non ha parola alcuna per dire alla sua creatura: 'io ti odio'. [...] Essa può odiare Dio e Dio non può odiarla a sua volta. Questa impotenza fa di Lui una persona impersonale. Egli ama, non come io amo, ma così come uno smeraldo è verde. Egli è 'lo amo'. E anch'io, se fossi nello stato di perfezione, amerei così come uno smeraldo è verde». WEIL S., *Chaiers*, citazione in ADINOLFI I., *Così come uno smeraldo è verde*, in ADINOLFI I., GAETA G., LAVAGGETTO A., *L'anti-Babale. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, Il melangolo, Genova, 2017, p. 547.

²⁸⁶ WEIL S., *Attesa di Dio*, p. 254.

²⁸⁷ RILKE R. M., *Lettere a un giovane poeta*, in HILLESUM E., *Diario*, p. 363.

²⁸⁸ *Ivi*, p. 338.

La preghiera non è «monologo ma ascolto, relazione. Un tacere nell'intimo per far spazio al dialogo con l'Altro»²⁸⁹, è quel *hineinhorchen*, quel prestare ascolto tanto caro a Etty, prima di tutto a se stessi e, in tal modo, a Dio, che permette alla fine che tutta la sua vita divenga un grande colloquio con Lui²⁹⁰. Ma se Dio è dentro di me, la preghiera non deve essere rivolta al di fuori di noi, guardando al cielo, la preghiera è ritorno a sé stessi²⁹¹. Ecco allora che torna il tema del ri-toccarsi per ri-tornare in sé di cui si era parlato precedentemente²⁹²: si chiudono gli occhi (ri-toccarsi delle palpebre) e si congiungono le mani (ri-toccarsi della pelle).

Infine, se Dio è dentro di me, la preghiera non necessita più di un luogo fisico, di una chiesa, di un santuario, perché lo siamo noi stessi, e allora «si può pregare dappertutto, in una baracca di legno come in un convento di pietra – come pure in ogni luogo di questa terra»²⁹³.

²⁸⁹ FIMIANI A., *Donna della parola*, p. 64.

²⁹⁰ HILLESUM E., *Lettere*, p. 129.

²⁹¹ «M'immagino che certe persone preghino con gli occhi rivolti al cielo: esse cercano Dio fuori di sé. Ce ne sono altre che chinano il capo nascondendolo tra le mani, credo che cerchino Dio dentro di sé». HILLESUM E., *Diario*, p. 153.

²⁹² Si veda *Il silenzio: grembo della parola*, p. 47.

²⁹³ HILLESUM E., *Lettere*, p. 56.

3. IL MALE COME DOMANDA E IL BENE COME RISPOSTA

Leibniz è il primo a usare il termine teodicea riprendendo i termini greci *thoes*, Dio, e *dike*, giustizia, dunque letteralmente “giustizia di Dio”. Concretamente la si potrebbe definire come il tentativo di tenere insieme nella figura divina il concetto di giustizia e quello di bontà di fronte all’esistenza del male. Il termine leibniziano si limita, di fatto, a dare un nome a una ricerca secolare, antica quanto l’uomo: perché il male? Se Dio è infinitamente buono, *unde malum?*

A ben vedere la domanda su cosa sia il male e da dove provenga è inscindibile dall’interrogarsi su cosa sia il bene (di cui il male è male), due facce della stessa medaglia.

Penso utile soffermarsi su una simile questione parlando del femminile, anzitutto perché, come è già stato detto, la donna è stata spesso ricondotta al male in tutte le sue forme: l’accostamento al principio materiale nel mondo antico, e a Satana nel cristianesimo. In secondo luogo il male, inteso come sentimento di odio e quindi violenza può in realtà identificarsi con quell’atteggiamento androcratico, risultato essenzialmente fallimentare soprattutto alla luce del XX secolo. È quindi importante parlarne per poter presentare l’altra alternativa: il bene o l’amore, come sentimento guida per una nuova era gilanica.

All’inizio del capitolo ci si sofferma sulla concezione agostiniana del male come privazione, reputando che il concetto di banalità espresso da Hannah Arendt sia essenzialmente in linea con il pensiero dell’Ipponate. Inoltre si è reputato opportuno soffermarsi sulle posizioni di Agostino anche alla luce dell’influenza che questo ha avuto nella formazione del pensiero di Etty Hillesum.

Ancora una volta si torna a porre l’attenzione al racconto biblico della creazione, ponendo l’accento, non più sulla differenza tra uomo e donna, ma sulla natura del male, interrogandosi poi in merito alle nozioni di giustizia e diritto, seguendo gli scritti di Simone Weil, utili per affrontare la questione dell’odio indifferenziato di cui parla Etty Hillesum.

Il capitolo si conclude con la visione, che ha dello straordinario, proposta dalla giovane ebrea olandese, per dimostrare, ancora una volta, come l’odio e la forza del

sistema androcratico non possano in alcun modo giovare all'umanità e che l'unica reale possibilità di salvezza, non extra-terrena ma attuale e concreta, sia quella di rispondere con l'amore.

3.1. MALE COME *PRIVATIO BONI*: LA VISIONE DI AGOSTINO

Non che le tenebre siano qualcosa di reale, ma
è chiamata “tenebra” l’assenza di luce.

Agostino, *De Genesi contra Manichaeos*

L’esistenza del male scandalizza profondamente l’essere umano, anche il giovane Agostino che, alla ricerca di una spiegazione accettabile per la ragione, abbraccia inizialmente la prospettiva manichea, che ripropone il dualismo ontologico antico²⁹⁴ intrecciandolo con la rivelazione cristiana. Mani predicava l’esistenza di due principi coeterni e contrapposti cui dava il nome di Luce e Tenebra, ossia Bene e Male; nella mescolanza con il cristianesimo il primo si identificò in Cristo, il Dio del Nuovo Testamento, e il secondo con Elohim-Yahwe, il Dio dell’Antico Testamento. Il rapportarsi dei due principi era riassumibile in tre tempi: a una iniziale separazione, che vuole ciascun principio a capo di un regno, sarebbe seguito un periodo di mescolanza, corrispondente al mondo come lo conosciamo, per giungere infine alla vincita del principio di Luce su quello di Tenebra, quindi l’apocalisse. La visione cosmologica si riversava poi anche su quella umana: dalla compresenza nell’uomo di tendenze opposte se ne deduceva l’esistenza di due anime separate, con volontà distinte, derivate l’una dalla Luce l’altra dalle Tenebre²⁹⁵.

²⁹⁴ Utili in questo contesto sono le posizioni di Platone e Aristotele. Per Platone «ciò che è buono non è dunque causa di tutto; è causa dei beni, ma non dei mali. [...] Nemmeno la divinità, dato che è buona, sarà causa di tutto, come dice la gente comune. Per gli uomini essa lo sarà di poche cose, e di molte no, perché i beni che noi abbiamo sono assai meno numerosi dei nostri mali; e mentre per i beni occorre pensare ad altro autore che la divinità, le cause dei mali si devono cercare altrove che in lei» (PLATONE, *Repubblica*, II, 379 c). L’allievo Aristotele, pur riprendendo il pensiero del maestro, asserisce qualcosa di totalmente nuovo definendo il bene come fine ultimo di tutte le cose e che, dunque, nulla tende al male di per sé, il quale esiste come una possibilità solamente accidentale. Nella visione dello stagirita si apre lo spiraglio alla futura filosofia agostiniana: il male si presenta come *steresis*, come privazione (del bene); non solo, rifacendosi ai concetti di atto e potenza, in cui l’atto si configura come il momento di perfezione, il male viene a essere inevitabilmente accostato alla potenza, ossia si configura essenzialmente come bene in potenza. Quest’ultimo aspetto può avere un riscontro incredibile: il male può divenire “occasione”, diviene provocazione all’uomo, nel senso etimologico del termine come *pro-voco*, ossia “chiamare fuori”.

²⁹⁵ Anche la questione di un dualismo nell’animo umano sarà oggetto di forte critica da parte di Agostino. Una prima tesi avanzata sarà quella che riconosce, ancora una volta, l’esistenza di un solo principio creatore, e dunque risulta impossibile la creazione di un’anima malvagia, da un lato perché Dio

Successivamente non solo Agostino abbandonerà la setta gnostica, ma ne diventerà uno dei maggiori oppositori. Abbandonando il dualismo²⁹⁶ torna a abbracciare la religione della madre riconoscendo l'esistenza di un solo Dio, quello della rivelazione cristiana. La questione dell'esistenza del male necessita di una "nuova" spiegazione.

Se Dio è il creatore di tutto ciò che esiste, è chiaro che debba essere anche condizione ultima di possibilità del male stesso, anche di quello compiuto dall'uomo; d'altronde il Diavolo, il tentatore, colui che indurrebbe l'uomo a compiere il male, è pur sempre una sua creatura. Tuttavia, considerare Dio condizione ontologica del male non significa per Agostino che egli ne sia anche il responsabile: la responsabilità è in seno alla creatura, in quanto creata libera. Ma se non viene da Dio, ancora una volta, *unde malum?* Per comprendere da dove provenga, l'ipponate si pone prima la domanda su cosa esso sia, e di contro, cosa sia il bene. Bene è tutto ciò che è, ogni singola manifestazione dell'essere è in sé stessa buona, niente è, ontologicamente parlando, cattivo. In quest'ottica il male si configura come la possibilità di perdere un certo bene, in questo consiste il peccato. Riprendendo quindi una concezione proveniente dal mondo antico, il male è definito come *privatio boni*, nel suo carattere ontologico, e come *corruptio* nel suo presentarsi nelle creature finite.

Inteso in tal senso il male è essenzialmente privazione dell'ordine istituito da Dio, dunque un di-sordine che può essere introdotto dalla creatura: il male compiuto dall'uomo toglie una parte di bene presente nel mondo. Un concetto non così dissimile da quello espresso dalla giovane Etty quando sostiene che ogni atomo di odio rende il mondo solo più inospitale, ogni atomo di odio "aggiunto"²⁹⁷ al mondo è privazione di un atomo di bene. Il peccato consiste in questo. Una volta compiuto, attivamente, attua però nella creatura la corruzione, in qualche modo poi subita: una volta lanciato, il masso

non può creare nulla di male, e dall'altro perché il principio del male non ha capacità creativa. In secondo luogo, per non far ricadere su Dio la colpa del peccato, Agostino chiama in causa il libero arbitrio.

²⁹⁶ A livello logico la cosa si risolve con un ragionamento, attribuito all'amico Nebridio: se Dio si oppone al male, o il male può corromperlo o il male non può corromperlo; ma il male non può corromperlo (Dio è incorruttibile), e nemmeno può non corromperlo (non vi sarebbe conflitto); dunque a Dio non si oppone il male. La struttura logica è quella del *dilemmaton*: se è A, o è B o è C; ma non è B e non è C; ergo non è A.

²⁹⁷ Il termine risulta improprio nella visione agostiniana, per questo, pur mantenendo la terminologia utilizzata da Hillesum, lo si è posto tra " ".

del peccato procede per inerzia, allontanando la creatura dal creatore in una tensione al nulla²⁹⁸. Ecco che allora anche lo stesso allontanamento dall'Eden, non è più un atto imposto da Dio, ma acquista il significato di diretta conseguenza della trasgressione.

Tuttavia, perché si continui a dare privazione e corruzione, la cosa deve restare un qualche bene, per quanto minimo: ecco che anche nel male, quello più assurdo, è possibile sempre scorgere almeno una minima esistenza di bene, «la totale privazione di bene dunque significa inesistenza, e, viceversa, l'esistenza suppone il bene»²⁹⁹.

Definito il carattere generale del male, si può dire che ne facciamo esperienza come *malum culpae* o come *malum poenae*, come male commesso o come subito. Nella prospettiva agostiniana, Dio, somma bontà, era in grado di trarre il bene dal male, che diveniva in quest'ottica uno strumento nelle sue mani per riportare la creatura sul ritto sentiero, non solo attraverso il male subito.

Questa distinzione acquista significato anche alla luce del pensiero di Etty Hillesum: non si può cambiare il male che si subisce, ognuno ha la sua buona dose da sopportare, ma si è responsabili di quello che si compie, dell'odio che si aggiunge al mondo, perché sarà quello che subiranno altri a loro volta. È necessario rompere questo circolo vizioso e, secondo il detto evangelico, combattere il male con il bene.

Può essere utile ricorrere alla distinzione aristotelica tra male di intemperanza, *akrasìa*, e male di malizia, *kakìa*: il primo consiste in un errore di considerazione, cerca di ottenere il bene ma manca l'obiettivo, il secondo invece ha pretesa "creativa"; se il primo consiste nella violazione delle regole morali, il secondo vorrebbe riscriverle. Il fatto poi che il male modifichi effettivamente la realtà, distorcendola, non significa che abbia la concreta capacità di darle un senso diverso: viola le leggi, non le riscrive.

Nel male di malizia gioca un ruolo importante il concetto di gratuità, di cui l'Ipponate parla al secondo libro delle *Confessioni*, riferendo di un episodio giovanile: con alcuni coetanei si intrufola in un campo per rubare delle pere, non si tratta di

²⁹⁸ È tensione infinita poiché, fintanto che un ente è, esso è e rimane un bene; ma va considerata come una tendenza di allontanamento dal bene, e non di avvicinamento al male. Troviamo in *La città di Dio*, XII, 8: «Non si manca perché è al male che si passa, ma quel passaggio è male; non perché si passa a nature cattive, ma è male il passaggio contro l'ordine naturale delle cose, dall'essere supremo a un essere inferiore». In quest'ottica anche l'inferno acquista un nuovo significato: esso è il tentativo della creatura di compiere l'impossibile ossia allontanarsi dal suo creatore, colui da cui dipende la sua esistenza.

²⁹⁹ AGOSTINO, *Confessioni*, VII, 12.

un'azione dettata dalla fame, le pere saranno infatti a malapena assaggiate per essere date in pasto ai porci, «nostro unico piacere fu quello di fare ciò che non era lecito»³⁰⁰, riportando le esatte parole agostiniane: «gratis malus et malitiae meae nulla esset nisi malitia»³⁰¹. Sembra qui prefigurarsi la possibilità umana di scegliere il male per il male, cosa che risulterebbe assurda nella visione agostiniana. Ma il così detto “fascino del male” consiste a ben vedere nel suo imitare un carattere specifico del bene: la gratuità. Gratuità di cui, come si è visto in merito alle teorie di Genevieve Vaughan, la donna è incredibile risorsa.

3.1.1. Una nuova *privatio boni*: la banalità

Il nome di Hannah Arendt si connette nell'immaginario comune con quello Adolf Eichmann, gerarca nazista, responsabile dell'organizzazione ferroviaria legata all'emigrazione forzata degli ebrei. Egli non aderì con ferma convinzione ai principi³⁰² di cui si leggeva nel *Mein Kampf*, che mai aveva letto, si fece semplicemente trasportare dalla corrente nell'*escalation* di violenza che portò fino alla soluzione finale, una soluzione violenta, che, ammisse, non si sarebbe mai aspettato. Eichmann era per la deportazione, non per lo sterminio fisico, ma quando questo venne proposto non fece alcuna resistenza, cambiando le destinazioni dei convogli verso i campi e non più verso paesi esteri. Il suo intento di evacuare tutti gli ebrei in Madagascar, non aveva nulla a che vedere con bontà d'animo, si trattava per lui solamente dell'ennesima occasione per fare carriera. Il progetto andò in fumo e «dato che non esisteva un territorio in cui “evacuare” gli ebrei, l'unica “soluzione” era lo sterminio»³⁰³. Di fatto questa soluzione coincise con la fine della sua carriera.

³⁰⁰ *Ivi*, II, 4.

³⁰¹ *Ibidem*.

³⁰² «Lo Scharführer X non è... niente. È vuoto. È ritenuto capace di nutrire degli ideali, ma non ne ha. Gli sono state attribuite delle opinioni, che però gli mancano. Si è voluto ravvisarvi almeno i sentimenti di patriottismo, o un grande entusiasmo per la nazione. Tuttavia, non ne possiede nemmeno un briciolo». HERZBERG A., *Amor fati. Sette saggi su Bergen-Belsen*, Apeiron, Roma, 2004, trad. Van Oord G., Paventi E.

³⁰³ ARENDT H., *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano, 2016, trad. Bernardini P., p. 85.

Come sostenne lui stesso, l'unico linguaggio che comprendeva era quello "burocratico" e dunque non "stupisce" che campi di concentramento e campi di sterminio andassero rispettivamente sotto i concetti di "amministrazione" i primi e di "economia" i secondi.

Dopo la caduta del regime visse ancora alcuni anni in Germania per poi spostarsi in Argentina dove visse con la famiglia fino alla sua cattura³⁰⁴ per mano dei servizi segreti israeliani.

Il processo ha inizio l'11 aprile 1961, Hannah Arendt vi è presente in qualità di inviata del *The New Yorker*, successivamente il resoconto vide la luce come libro nel 1963. Fu il primo processo in Israele contro un gerarca nazista, conclusosi con la condanna all'impiccagione avvenuta l'anno successivo, l'unica esecuzione capitale dello stato israeliano. Venne accusato di crimini di guerra sotto il regime nazista, crimini contro il popolo ebraico e crimini contro l'umanità. A ben vedere, al tavolo degli imputati non era seduto «Adolf Eichmann, figlio di Karl Adolf Eichmann, l'uomo rinchiuso nella gabbia di vetro costruita appositamente per proteggerlo: un uomo di mezza età, di statura media, magro, con un'incipiente calvizie, dentatura irregolare e occhi miopi»³⁰⁵ ma «l'antisemitismo nel corso della storia tutta»³⁰⁶.

«Malgrado le intenzioni di Be Gurion e gli sforzi del Pubblico ministero, al banco degli imputati c'era sempre un individuo, una persona in carne ed ossa»³⁰⁷ e quello sarebbe dovuto essere giudicato, è a lui e alla sua realtà che presta attenzione Arendt.

Nell'immaginario postbellico vi erano gli ebrei e i tedeschi, i buoni e i cattivi³⁰⁸, una semplificazione della realtà particolarmente diffusa, e forse non ancora del tutto

³⁰⁴ Il figlio di Eichmann ebbe una relazione con una giovane tedesca, il cui padre, ebreo, era stato prigioniero a Dachau. Questi informò lo stato tedesco che condivise l'informazione con i servizi segreti israeliani. https://www.corriere.it/esteri/10_luglio_24/eichmann-cattura_043982a4-9714-11df-bd32-00144f02aabe.shtml

³⁰⁵ ARENDT H., *La banalità del male*, p. 13.

³⁰⁶ *Ivi*, p. 27.

³⁰⁷ *Ivi*, p. 28.

³⁰⁸ I crociati e gli infedeli, gli americani e i pellerossa, i bianchi e i neri. La lista potrebbe non avere una conclusione, si tratta di un esempio di quella "storia scritta dai vincitori". Non si ha l'intenzione di negare il male compiuto dal popolo tedesco (che quello italiano sia stato poi così diverso?), né la portata etica che è la votazione di un popolo allo sterminio, ma è indubbio che, se la Germania avesse vinto la guerra, il pensiero comune sarebbe probabilmente molto differente, già Goebbels se ne rendeva conto affermando che sarebbero passati alla storia «come i più grandi statisti di tutti i tempi, o come i più grandi criminali». *Ivi*, p. 30.

superata. La linea di demarcazione è netta, e permette alla coscienza di sentirsi al riparo dalla contaminazione del male³⁰⁹. Il male è perfettamente riconoscibile, quasi fisicamente. Un sistema non così dissimile da quello proposto sotto lo stesso regime nazista contro gli ebrei, i ruoli si trovano semplicemente invertiti secondo la legge del vincitore di turno. Si potrebbe paragonarlo a una sorta di meccanismo di difesa³¹⁰, e di giustificazione.

Hannah Arendt scuote le coscienze: quell'uomo seduto al tavolo degli imputati non era «un Barbablù in gabbia»³¹¹, ma un uomo perfettamente normale. Un uomo comune, non dotato di particolare qualità se non quella di saper bene obbedire, «la sua colpa veniva dall'obbedienza, che è sempre stata esaltata come una virtù»³¹², un bravo cittadino, che sapeva compiere il proprio dovere verso il suo paese con profondo zelo compiendo atti «per i quali si viene decorati se si vince»³¹³.

I crimini per i quali doveva essere processato avevano di fatto ben poco a che fare con la guerra in sé, «crimini che in realtà erano indipendenti dalla guerra e annunciavano una politica di sistematico sterminio da continuare anche dopo in tempo di pace»³¹⁴. Eppure il male che aveva compiuto lo aveva fatto “solamente” perché era previsto dalla legge, «aveva commesso “azioni di stato”», quello che aveva fatto lui quindi «poteva accadere a chiunque, e tutto il mondo civile si trovava di fronte a questo problema»³¹⁵.

³⁰⁹ «Siamo troppo inclini a considerare la faccenda un monopolio dei tedeschi, ed è un atteggiamento comprensibile. In primo luogo, rappresenta una maniera per discolparci. Se diciamo che è un tedesco, intendiamo dire che non potremmo mai eguagliarne l'abbruttimento. Inoltre non lo capiamo, né capiamo le crudeltà inutili e insensate che ha commesso. Ed è difficile attribuire all'essere umano delle caratteristiche che non riusciamo a capire. [...] Abbiamo la sensazione di trovarci davanti un pazzo che vive in un mondo a sé. Quindi ci illudiamo che quel pazzo sia essenzialmente diverso da noi». HERZBERG A., *Amor fati*, pp. 13-14.

³¹⁰ Nella teoria freudiana, l'io, di fronte a fatti difficili da elaborare e superare, metterebbe in atto dei meccanismi di difesa, applicati alla realtà per lo più in modo inconscio: rimozione, sublimazione, negazione, formazione reattiva, limitazione dell'io, introiezione, proiezione, identificazione con l'aggressore, rinuncia altruistica. Nel meccanismo di proiezione, i propri impulsi e desideri vengono attribuiti a persone esterne, il male che è percepito in noi viene proiettato al nostro esterno, per poterne prendere le distanze e condannarlo senza perciò stesso condannare noi stessi.

³¹¹ *Ivi*, p. 282.

³¹² *Ivi*, p.30.

³¹³ *Ibidem*.

³¹⁴ *Ivi*, p. 264.

³¹⁵ *Ivi*, p. 254.

Omicidi e violenze sono spesso all'ordine del giorno, e non sono rare affermazioni come "era una brava persona". Anche adesso si stenta a credere che dietro al buon vicino di casa, amorevole padre di famiglia si sia celato talvolta un omicida. Moltissimi di coloro che avevano un impiego, perché alla fin fine si tratta di questo per Eichmann, presso un campo di sterminio, erano "buone persone", che tornavano a casa a giocare e baciare i propri figli dopo una stancante giornata di lavoro.

L'Olocausto aveva fatto apparire insignificanti tutte le immagini del male ereditate dal passato. Con ciò esso portò a un rovesciamento di tutte le tradizionali argomentazioni fornite per spiegare le manifestazioni del male. All'improvviso risultò chiaro che il più grande degli orrori a memoria d'uomo non scaturiva dall'infrazione dell'ordine, ma da un impeccabile [...] dominio dell'ordine. Non era opera di una folla tumultuosa [...] ma di uomini in uniforme, obbedienti e disciplinati [...]. Ben presto divenne evidente che questi uomini, una volta spogliatisi delle uniformi, non erano affatto malvagi. Essi si comportavano in buona misura come tutti noi.³¹⁶

Per Agostino il male non aveva una realtà ontologicamente sussistente, per la Hannah Arendt esso non ha radici né profondità, un parassita che necessita di un organismo di cui nutrirsi. Il male può essere estremo, ma non radicale³¹⁷, è ciò che Eichmann, attraverso la testimonianza di Hanna Arendt, ha da dire al mondo, «la lezione che quel suo lungo viaggio nella malvagità umana ci aveva insegnato – la lezione spaventosa, indicibile e inimmaginabile *banalità del male*»³¹⁸.

³¹⁶ BAUMAN Z., *Modernità e Olocausto*, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 211.

³¹⁷ «Il male non è *radicale*, nel senso che non va alle radici (*radix*), che non ha profondità e che proprio per questa ragione è così terribilmente difficile pensarlo, perché per definizione pensare vuol dire arrivare alle radici delle cose. Il male è un fenomeno di superficie e, anziché essere radicale, è semplicemente estremo». ARENDT H., *Politica ebraica*, citazione in FIMIANI A., *Donna della parola*, p. 54.

³¹⁸ ARENDT H., *La banalità del male*, p. 259.

3.2. EVA E IL SERPENTE: LA DONNA E IL MALE

Il serpente era il più astuto di tutti gli animali selvatici che Dio aveva fatto e disse alla donna: «È vero che Dio ha detto: “Non dovete mangiare di alcun albero del giardino”?». Rispose la donna al serpente: «Dei frutti degli alberi del giardino possiamo mangiare, ma del frutto dell’albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: “Non ne dovete mangiare e non lo dovete toccare, altrimenti morirete”». Ma il serpente disse alla donna: «Non morirete affatto».

Genesi 3,1-4

Tengo ora a tornare su argomento già in parte trattato anche al primo capitolo: il mito biblico della creazione, utile in questa sede perché spesso si è ricorsi a questo con l’intento di trovarvi la spiegazione al male, e in particolare vi si riconduce l’associazione millenaria della donna come ancella del male.

La presunzione di trovare in *Genesi* la spiegazione dell’origine del male è vana, Adamo e Eva vengono tentati, da fuori, dal serpente. Il male è già presente, precede l’essere umano, è lì che lo aspetta, «anche il serpente è parte di noi. Il serpente simboleggia il *caos*, il disordine³¹⁹, che è *dentro* di me e *fuori* di me, mi *sta di fronte*. Come il bene. E posso scegliere l’uno o l’altro. Ma è *necessario* che io si tentato, perché sono destinato alla bontà e alla felicità» e sono sedotto da «una sorgente del male che l’ingenuo autore del racconto biblico dipinge come astuto animale. Peccare è credere»³²⁰. Questo perché se credere è aderire volontariamente a un progetto di salvezza che Dio ha su di noi sono necessarie due cose: prima, l’adesione volontaria, possibile solo di fronte a una effettiva scelta (si parlerebbe altrimenti di necessità); seconda, perché vi sia salvezza deve esserci peccato-colpa. È solo mangiando del frutto

³¹⁹ Come già detto parlando del pensiero agostiniano, il peccato può configurarsi come un disordine posto all’ordine divino delle cose, pensato come sostanzialmente *buono*.

³²⁰ CAVALLARI P., a cura di, *Non sono la costola di nessuno. Letture sul peccato di Eva*, Il Segno dei Gabrielli, Verona, 2020, pp. 16-17.

dell'albero che l'uomo viene a conoscenza della differenza tra bene e male e che acquista anche la effettiva possibilità di scegliere tra questi (per scegliere vi deve essere un'alternativa!), fino a questo momento era stato sperimentato solamente il bene, tutto nel giardino era bene.

Il capitolo 3 di *Genesi*, nella tradizione, cerca di rispondere alla domanda esistenziale: Perché esiste il male? Perché? Da dove arriva? Il racconto biblico non propone una visione, potremmo dire politeista, che vorrebbe un Dio del Bene e un Dio del Male: Dio è uno solo, e è Bene, è Amore.

Che ne è dunque della realtà del male? Questo mito non ne spiega l'origine, ma la realtà: il male è dire no al progetto di amore di Dio. Il peccato originale, nell'immaginario cristiano, è una macchia indelebile che si tramanda di madre in figlia (e di padre in figlio).

Normalmente il peccato commesso nell'Eden viene identificato principalmente come presunzione dell'essere umano di voler bastare a sé stesso, di poter fare a meno di Dio e ancor più di poter essere come lui³²¹. Appare però difficile identificarlo come un peccato propriamente femminile alla luce della storia scritta sotto l'insegna dell'Uno-uomo; semmai il vero peccato della donna è la mancata risposta alla chiamata di Dio, quando «abdicata a sé» e «mette a tacere il proprio desiderio autentico di vita nella gioia e nella libertà dello Spirito»³²². Oltretutto se l'intento è quello di cercare di essere il più possibile simili a Dio, il genere femminile, a dispetto delle tradizioni che identificano la divinità con il maschile, è forse più prossimo all'immagine del divino di quanto non lo sia quello maschile. Dio parla spesso al plurale, soprattutto in *Genesi* (facciamo l'uomo...), e questo, lungi dal poter essere interpretato come prima testimonianza della trinità, è indice della «struttura dialogica e relazionale costitutiva sia della natura divina sia di quella umana», il vero centro del concetto di "essere a immagine di Dio", a detta di Paolo Ricca, che si esprime «in maniera paradigmatica nella creazione dell'uomo in quanto maschio e femmina»³²³, ma di cui la donna è forse la più grande fonte cui attingere.

³²¹ «Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che il giorno in cui voi ne mangiate si aprirebbero i vostri occhi e sareste come Dio, conoscendo il bene e il male». *Genesi* 4,4-5.

³²² CAVALLARI P., *Non sono la costola di nessuno*, p. 11.

³²³ *Ivi*, pp. 14-15.

Purtroppo «la donna, fin dalla notte dei tempi, sostiene il peso della colpa di Eva che cede alle menzogne del serpente, pecca mangiando il frutto proibito e induce l'uomo a morderlo a sua volta, così da disobbedire a Dio. È lei che determina la cacciata dall'Eden. Ma come entra Eva nella storia di oggi?»³²⁴. Eva, lungi dall'essere un semplice personaggio di un racconto, comunque lo si voglia intendere, è «un archetipo che esercita tuttora un'influenza poderosa nel condizionare paradigmi culturali e pregiudizi del nostro tempo in materia di sessi/generi»³²⁵, è la peccatrice e la tentatrice. Eva è la «madre di tutti i viventi»³²⁶, ma in questo è madre del solo genere femminile, il quale riceverebbe da lei in eredità l'inclinazione al male.

Passa sempre in secondo piano (se mai è davvero considerato) il fatto che, prima di cedere alla tentazione, la donna ribatta al serpente; ella non cade nel tranello che vorrebbe spacciare per divieto assoluto un divieto solamente parziale, con l'innocenza di un bambino che dice "la mamma non vuole", Eva confida nella bontà del divieto di Dio, colui di cui più si fida, che si prende cura di lei, perché mai dovrebbe mentirgli?

Anche il gesto di offrire il frutto all'amato può essere visto sotto diversa luce: viene sempre interpretato come puro inganno, quando è più semplice intenderlo come generosità, infatti quando scopriamo qualcosa di bello, di prezioso, tendiamo a dividerlo con chi amiamo. Eva cede all'inganno convinta che quell'azione possa solamente arrecare vantaggio, e senza egoismo, vuole condividere quel dono con Adamo, non è un atto subdolo e ingannatore, ma di generosità e amore.

Ci si inizia a interrogare sull'effettivo ruolo di Adamo nella vicenda, egli rimane muto fintanto che non ricompare Dio sulla scena: «Se dare il nome vuol dire tenere sotto controllo, nell'affrontare il male Adamo perde il controllo e perciò rimane zitto. Ma il suo silenzio non significa che non sia anche lui responsabile della disubbidienza»³²⁷.

Il peccato ancora una volta è privazione, privazione del rapporto con Dio e allontanamento da lui, dal giardino, ma «il progetto di vita voluto da Dio con la creazione, malgrado la crisi dovuta alla disubbidienza dell'uomo, prosegue. In un mondo

³²⁴ CAVALLARI P., *Non sono la costola di nessuno*, 24.

³²⁵ *Ivi*, p.25.

³²⁶ *Genesi* 3, 20.

³²⁷ CAVALLARI P., *Non sono la costola di nessuno*, p. 43.

nel quale, ora, è entrata la morte, l'uomo vede nella donna una possibilità di vittoria della vita (il nome "Eva" deriverebbe infatti da "Vita")»³²⁸.

3.2.1. *La punizione divina: giustizia e vendetta*

Utilizzo il termine "punizione" non perché sia convinta che di questo si tratti, quanto più per richiamare all'immaginario collettivo, e al modo in cui è per lo più considerato quanto detto da Dio in *Genesi* 3,14-19. La voce di Dio risuona nell'Eden, "dove sei?", dopo che la sua creatura l'ha tradito e si nasconde da lui. Mi piace pensare non a un tono intimidatorio ma a un tono preoccupato, come quello una madre che accorre dal figlio caduto, dopo i molti richiami a fare attenzione, per controllare i danni e curare le ferite, come a dire "dove sei figlio/a mio/a? Fammi vedere, quanto male ti sei fatto?" e così Dio li "condanna"³²⁹ alla fatica, sia della terra, sia del parto. Si tratta di una ferita così profonda che fa fatica a cicatrizzare e che puntualmente si riapre; la storia intera dell'essere umano, fino a qui, non è stata sufficiente a rimarginarla del tutto.

In tutta la narrazione, anche con la cacciata dal paradiso terrestre, Dio non ha parole di maledizione per la sua creatura, per quella donna e quell'uomo che hanno tradito la sua fiducia; la maledizione è per il serpente, per il male che li ha tratti in inganno. E guarda caso nella maledizione che gli viene inflitta la donna stessa è posta come strumento di redenzione: lei ti schiaccerà la testa. Se attraverso una donna "il male è entrato nel mondo", attraverso una donna vi entra anche la possibilità di salvezza che rappresenta Cristo.

Queste parole, invece, rivolge alla donna: «moltiplicherò i tuoi dolori e le tue gravidanze, con dolore partorirai figli. Verso tuo marito sarà il tuo istinto ma egli ti dominerà».³³⁰ La novità contenuta nella condanna di Eva non è il desiderio che questa nutre per Adamo, che era naturale e presente fin dall'inizio; la novità è la dominazione, questa compare con il peccato, non secondo i progetti di Dio e quindi propriamente

³²⁸ *Ivi*, p. 139.

³²⁹ Il termine è posto tra " " per sottolineare che la caduta risulta essere una diretta conseguenza del peccato più che una deliberata punizione da parte di Dio.

³³⁰ *Genesi* 3, 16.

contro natura. Conseguenza del peccato è il crearsi di una gerarchia tra i sessi che prima non era presente³³¹, ma sebbene il dominio maschile qui istituito comporti la sottomissione della donna, non viene definita la «qualità di questa sottomissione»³³², il confinamento della donna al privato e al domestico non è inizialmente definita da Dio, sembra piuttosto essere, a detta di Paolo Ricca, una deliberata scelta di Adamo.

Con il verdetto espresso da Dio l'uomo è cacciato dal paradiso terrestre e destinato alla fatica e al dolore, che ne è della misericordia? Il problema legato alla giustizia divina parte dall'errata considerazione di questa alla stregua di quella umana, quando invece è lui stesso, per bocca di Isaia, a ricordare all'uomo che «i miei pensieri non sono i vostri pensieri, e le vostre vie non sono le mie vie»³³³. In Dio la somma misericordia è comprensiva della giustizia e il castigo non è mera vendetta ma è la possibilità di riprendere contatto con la realtà e di acquisire merito su di essa, quel merito che richiama il greco *agathon*. Si è persa questa dimensione della condanna-punizione legata al merito, il fatto che il male venga utilizzato per riportare il soggetto al bene, e che solo in questa dimensione abbia significato. Troppo spesso la giustizia umana si fa compagna di viaggio della vendetta e del risentimento, troppo spesso la vendetta si spaccia per lei.

3.2.2. *Giustizia e diritto: uno sguardo a Simone Weil*

Sul tema della giustizia si interroga fortemente Simone Weil, mettendola a confronto con la nozione di diritto: la prima sarebbe da ascrivere alla divinità, la seconda alla dimensione umana. La giustizia risponde alla domanda “perché mi viene fatto del male?”, il diritto a “perché l'altro ha più di me?”. Il diritto fa appello alla forza, la giustizia all'amore. Se si fa appello all'altro sostenendo che una cosa non sia giusta si cerca di risvegliare in lui lo spirito di amore e di attenzione, quando invece si usano le espressioni di avere o non avere il diritto di, seppur in modo latente, si va a risvegliare uno spirito

³³¹ CAVALLARI P., *Non sono la costola di nessuno*, p. 137.

³³² *Ivi*, p. 138.

³³³ *Isaia* 55,8.

bellicoso. Il diritto ha reso perfettamente possibile l'agire di uomini come Eichmann, ritenendolo persino lodevole perché perfettamente conforme alle leggi. Con la terminologia di Vaughan si potrebbe dire che la giustizia agisce secondo una logica di dono, mentre il diritto secondo quella dello scambio (seguendo il principio di rendere «male per male»³³⁴).

La nozione di diritto ci giungerebbe dai Romani che ben avevano compreso, al pari di Hitler, che «la forza ha piena efficacia solo se ammantata di qualche idea»³³⁵, e si sono dunque istituite le leggi sulla base del binomio giustizia-ingiustizia, sebbene si sia completamente travisato il significato di questo termine. L'ingiustizia che, a detta di Hitler, stava subendo il popolo tedesco, porta con sé un grande risentimento, che dà adito a un desiderio di vendetta. Vendetta appunto, non giustizia. Questa segue leggi totalmente differenti dal pensiero comune.

La civiltà greca non si appella al diritto, per il quale non è nemmeno provvista di un termine, fa riferimento alla giustizia, perfettamente espressa nella tragedia sofoclea di cui la giovane studiosa riporta la propria traduzione:

Antigone dice a Creonte: «Non è Zeus ad aver emanato questa ordinanza; non è la compagna delle divinità dell'altro mondo, la Giustizia, ad aver stabilito leggi siffatte tra gli uomini [...].

«Ma non vi è sorte uguale per il prode e per il traditore». Lei non trova che questa risposta assurda: «E chi sa se nell'altro mondo ciò è legittimo?».

L'osservazione di Creonte appare perfettamente ragionevole: E la piccola sciocca ribatte: «Sono nata per condividere non l'odio, ma l'amore»³³⁶.

Il tipo di amore cui fa riferimento è quello di Cristo (presente da sempre nella storia), che è «scandalo per i giudei e stoltezza per i pagani»³³⁷, è l'assurdità dell'amore

³³⁴ *Romani*, 12, 17.

³³⁵ WEIL S., *La persona e il sacro*, p. 29.

³³⁶ *Ivi*, pp. 30-31.

³³⁷ *1 Corinzi* 1,23.

del figlio di Dio che «non ritenne un privilegio l'esser come Dio»³³⁸ e si lasciò morire, per amore, sulla croce.

La giustizia, quella vera, comprende quel sovrappiù, quell'amore non-dovuto³³⁹, quella gratuità, propria dell'amore e della misericordia.

La differenza tra il diritto e la giustizia è quella che intercorre tra la legge di Mosè, data per la durezza del cuore, che vuole la lapidazione per l'adulterio, e quella di Cristo che dopo aver guardato la donna adultera, non la condanna, «il Vangelo non fa alcuna distinzione tra la carità verso il prossimo e la giustizia. Siamo noi ad avere inventato questa distinzione»³⁴⁰.

Anche Dostoevskij, dal profondo della sua anima russa direbbe Etty, riconosce l'importanza di far agire l'amore perché si dia piena giustizia: «è un errore giudicare l'uomo come fate. Non c'è amore in lei, ma soltanto un severo senso della giustizia; perciò siete ingiusto»³⁴¹.

Tommaso Greco ricorre ai classici simboli con cui è rappresentata *Dike* (la benda, la bilancia e la spada) per spiegare il concetto weiliano di giustizia.

I simboli tradizionali sono noti, e chiaro è il loro significato: la benda sugli occhi raffigura una giustizia che non solo "non guarda in faccia a nessuno" (e quindi è imparziale), ma che si realizza innanzitutto nella capacità di non farsi influenzare dalle circostanze concrete (capacità che si traduce giuridicamente nell'astrattezza della previsione normativa); la bilancia, tenuta generalmente nella mano sinistra, ci ricorda che la giustizia è equilibrio e che essa si realizza nel far corrispondere ad un "peso" un "peso" equivalente; la spada, tenuta invece nella mano destra (di volta in volta alzata o abbassata), rappresenta il lato della minaccia e della sanzione, rammentandoci che la giustizia ha bisogno di una forza che la renda reale e la faccia valere contro tutti quegli istinti umani che le sfuggirebbero sempre volentieri³⁴².

³³⁸ *Filippesi* 2,5-8.

³³⁹ È quel non-dovuto di cui il male vuole essere imitatore (l'indebito).

³⁴⁰ WEIL S., *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano, 2008, trad. Sala M. C., p. 223.

³⁴¹ Le parole tratte da *L'idiota* sono qui riportate come le si trovano nel *Diario* di Etty, scritte la sera del 12 dicembre 1941. HILLESUM E., *Diario*, p. 275.

³⁴² *Ivi.*, p.111.

Essenziale alla giustizia è lo sguardo, così importante nel pensiero weiliano; torna anche qui lo sguardo pieno d'amore che sa cogliere appieno la realtà di chi sta di fronte e sa cogliere-accogliere la sua umanità. La giustizia si sbenda e guarda l'essere umano che deve giudicare, guarda a lui nella sua interezza, nella sua persona; non si chiude gli occhi per trattarlo come un individuo astratto, semplice parte di una collettività, «lo sguardo dà la vita»³⁴³.

È uno sguardo che necessita di attenzione, altro tema molto caro alla giovane donna, e è ascolto, ascolto di un grido che appare muto, quello degli sventurati. La carità, che in qualche modo dovrebbe essere l'altro nome della giustizia, altro non è che attenzione a questo grido. Una "giustizia" senza carità è possibile nel diritto, e molto più semplice da compiere, è possibile nel momento in cui do a ognuno ciò che gli spetta, secondo il metro dell'uguaglianza; una giustizia con la carità è indubbiamente più impegnativa, perché dettata dal bisogno dell'altro, e «nasce là dove l'uguaglianza è impensabile, dove sarebbe assurdo pensarla possibile»³⁴⁴, dove sarebbe addirittura profondamente ingiusta.

La bilancia³⁴⁵, emblema del rapporto tra uguaglianze di forze, diviene superflua, o meglio «occorre fare ciò che è in proprio potere per aggiungere peso sul piatto troppo leggero»³⁴⁶. Bisogna, di fatto, compiere la medesima azione di Dio: di fronte alla somma bontà e giustizia del creatore qualsiasi peccato umano sarebbe infinitamente troppo pesante. Tuttavia qualsiasi peso può essere sollevato se il contrappeso è posto alla giusta distanza, se il braccio della bilancia cambia il punto del suo baricentro, e nel pensiero di Weil la croce diviene «l'immagine perfetta di questa bilancia ove il corpo del Cristo fece da contrappeso al mondo»³⁴⁷. Sulla terra è la forza a farla da padrona,

³⁴³ WEIL S., *Attesa di Dio*, p. 230.

³⁴⁴ GRECO T., *Senza benda né spada*, p. 117.

³⁴⁵ Riproponendo il paradigma materno, risulta impensabile il ricorso alla *bilancia*: se il genere femminile facesse proprio tale "strumento" e ciò che esso rappresenta, la vita diverrebbe impossibile, i figli non sarebbero in grado di porre sul piatto un peso equivalente a ciò che ricevono dalla madre, risultando, secondo questa logica, profondamente ingiusti, in qualche modo meritevoli di punizione, qualora non di abbandono.

³⁴⁶ GRECO T., *Senza benda né spada*, p. 121.

³⁴⁷ *Ivi*, p. 122.

tenendo per le redini anche la giustizia, e se la si vuole liberare bisogna essere pronti a ripercorrere la strada della croce.

Conseguentemente, la spada, mezzo per mantenere la forza, non viene più sguainata. Quando finalmente la spada resterà nel suo fodero, forse allora, riprendendo la terminologia di Eisler, sarà nuovamente possibile rialzare il calice.

In questa visione della giustizia si ritrova l'utilità del castigo, anche quello di Eva e di Adamo, infliggere il male sotto questa forma può essere non solo necessario, ma un vero e proprio obbligo morale. Come si è detto, una volta lanciato il masso del peccato, questo tende a proseguire per inerzia, serve un grande sforzo per bloccarne la corsa, ma talvolta ci si è allontanati da Dio «al punto di cercare di diffondere il male». A questo punto il castigo, da intendersi in senso educativo, deve essere necessariamente inflitto, «fino a quando si svegli in fondo a loro stessi la voce perfettamente innocente che dice con stupore: “Perché mi viene fatto del male?”»³⁴⁸, solo così l'anima che commette il male può riacquisire il merito sulla realtà e riprendere contatto con il bene, ripartendo, ancora una volta, dalla domanda sul perché del male e un nuovo desiderio di bene.

In quest'ottica «il castigo dovrebbe essere istituito in maniera analoga a un sacramento, e tutte le funzioni penali senza eccezione – dal giudice al carnefice fino al carceriere – dovrebbero essere in qualche modo connesse al sacerdozio»³⁴⁹, invece, «abbiamo completamente perduto persino la nozione di castigo. Non sappiamo più che esso consiste nel fornire del bene. Per noi si limita a infliggere del male»³⁵⁰. Sebbene sembri una contraddizione, la stessa pena capitale dovrebbe essere vista sotto questa luce, altrimenti, come qualsiasi altra condanna inferta sotto il segno della giustizia repressiva, diviene pura vendetta³⁵¹.

³⁴⁸ WEIL S., *La persona e il sacro*, p. 50.

³⁴⁹ WEIL S., *Attesa di Dio*, p. 229.

³⁵⁰ WEIL S., *La persona e il sacro*, p. 51.

³⁵¹ Il caso Eichmann può essere preso come esempio vendetta sostituita alla giustizia: «in Israele nessuno voleva sentir parlare di un tribunale internazionale, perché questo avrebbe giudicato Eichmann non per “crimini contro il popolo ebraico”, ma per “crimini contro l'umanità commessi sul corpo del popolo ebraico», sebbene ufficialmente la posizione fosse quella di «giudicare le sue azioni, non le sofferenze degli ebrei, non il popolo tedesco o l'umanità, e neppure l'antisemitismo e il razzismo». ARENDT H., *La banalità del male*, pp. 12-15.

Simone rimette solo parzialmente a Dio il dovere di fare giustizia, l'uomo è il principale responsabile del male nel mondo e rimane in balia degli altri uomini e delle circostanze, «spetta agli uomini vigilare che non si fatto del male agli uomini»³⁵².

La domanda ha sempre due prospettive: la domanda sul male è una domanda sul bene, la domanda sulla giustizia è una domanda sull'ingiustizia. Per Simone Weil ingiusto è violare ciò che di sacro vi è nell'uomo ossia «il bene e ciò che è relativo al bene»³⁵³, sostenendo che propriamente sacro è il suo desiderio di bene, ossia il fatto che qualsiasi essere umano «si aspetta invincibilmente che gli venga fatto del bene e non del male»³⁵⁴.

Quando subiamo un'ingiustizia il nostro animo grida e si interroga “perché mi viene fatto del male?”, questo perché «quando si fa il male a qualcuno, in lui penetra realmente il male; non solo il dolore, la sofferenza, ma altresì l'orrore stesso del male. Così come hanno il potere di trasmettersi vicendevolmente del bene, gli uomini hanno pure il potere di trasmettersi del male»³⁵⁵.

Tuttavia «chi ha più spesso occasione di sentire che gli viene fatto del male è proprio chi è meno capace di parlare»³⁵⁶, negli sventurati la domanda sul male rimane «bloccata in un gemito sordo e ininterrotto»³⁵⁷, «supplicano in silenzio che vengano loro fornite le parole per esprimersi»³⁵⁸. Per poterlo ascoltare vi sarebbe la necessità di «un'atmosfera di silenzio e di attenzione ove questo grido fievole e maldestro possa farsi udire»³⁵⁹.

Quando si assiste o si è testimoni della sventura si tende a girare lo sguardo altrove, «si rabbrivisce e si arretra»³⁶⁰, per questo troppo spesso gli sventurati non hanno chi li ascolti, perché ascoltare davvero significa condividere il dolore, farsi

³⁵² WEIL S., *La persona e il sacro*, p. 48.

³⁵³ *Ivi*, p. 13.

³⁵⁴ *Ibidem*.

³⁵⁵ *Ivi*, pp. 48-49.

³⁵⁶ *Ivi*, p. 15.

³⁵⁷ *Ibidem*.

³⁵⁸ *Ivi*, p. 35.

³⁵⁹ *Ivi*, p. 15.

³⁶⁰ *Ivi*, p. 44.

portatori della sofferenza dell'altro, prendere su di sé una parte del male del mondo, e offrirsi come campo di battaglia³⁶¹.

Non rispondere al grido degli sventurati, così come il compiere il male, andando a intaccare la parte sacra dell'uomo, si configura non solo come crimine, ma più propriamente come sacrilegio, e soprattutto «non vi è concorso di circostanze che possa mai sottrarre nessuno a quest'obbligo universale»³⁶², ci si rende complici di questo crimine ogni qualvolta si ha la possibilità di fare qualcosa per il bene e si decide di non farlo. Fare giustizia significa invece perdere quell'imparzialità della benda per guardare con gli occhi dell'altro, dato che «lo spirito di giustizia e di verità non è altro che quella particolare specie di attenzione che è puro amore»³⁶³ e che permette di prendere su di sé la sofferenza altrui.

Simone Weil precisa che l'attenzione va rivolta solo ai bisogni terrestri³⁶⁴, gli unici su cui l'uomo possa effettivamente influire in bene o in male, poiché a quelli spirituali può provvedere solamente Dio.

Gli sventurati hanno molti volti e molti nomi, qui se ne è parlato perché uno di questi è proprio quello della donna. Per secoli è stata ridotta al "secondo soggetto", se non talvolta a un oggetto, ha gridato così tante volte chiedendo spiegazioni per il male subito che il suo grido è divenuto troppo spesso e troppo a lungo muto. Ha chiesto che le venisse data voce, che le fossero date le parole, vi sono epoche in cui queste preghiere sembrano esaudite, almeno parzialmente, «vengono fornite loro alcune parole, ma scelte male, perché coloro che le scelgono sono estranei alla sventura che interpretano»³⁶⁵. La donna chiede che le venga riconosciuto un linguaggio suo proprio e un linguaggio che parli di lei, oggi è parzialmente esaudita, ma alcune delle parole sono

³⁶¹ Eichmann è uno di questi, nel testo della Arendt si legge infatti che nelle occasioni in cui aveva assistito alla violenza fisica o a dei cadaveri era stato fisicamente male, portando la cosa quasi a testimonianza del fatto che non avesse mai realmente ucciso qualcuno, sostenendone "l'impossibilità". La Arendt in realtà riferisce come un carattere proprio di Eichmann «la sua quasi totale incapacità di vedere le cose dal punto di vista degli altri», ARENDT H., *La banalità del male*, p. 55.

³⁶² WEIL S., *Dichiarazione degli obblighi verso l'essere umano*, p. 24.

³⁶³ WEIL S., *La persona e il sacro*, p. 45.

³⁶⁴ Essi sono, stando all'elenco fatto in WEIL S., *Dichiarazione degli obblighi verso l'essere umano*, p. 28, e "possono essere classificati perlopiù secondo coppie di contrari che si equilibrano e si completano": bisogni di eguaglianza e gerarchia, di obbedienza consentita e libertà, di verità e di libertà di espressione, di castigo e di onore, della partecipazione alla vita pubblica e dell'iniziativa personale.

³⁶⁵ WEIL S., *La persona e il sacro*, p. 35.

scelte male: si è visto al capitolo 2 che utilizzare gli schemi di un linguaggio androcentrico può dare sì voce, ma in modo incompleto e parzialmente errato, «bisogna dare loro solo parole che esprimano soltanto del bene, del bene allo stato puro»³⁶⁶, inventarne di nuove, o “semplicemente” risignificarle, dando loro nuovo respiro.

Sebbene la donna sia in questo senso vittima, a discapito della vicendevoles sordità in cui vivono gli sventurati di Simone Weil, il femminile mantiene quella predisposizione all’ascolto necessaria a udire questo grido silenzioso, e all’accoglienza, per far proprio il grido di molti altri.

L’esperienza del male «esaspera il desiderio di bene e suscita quindi automaticamente la possibilità di un rimedio»³⁶⁷. Non scegliamo il male di cui facciamo esperienza, ma abbiamo la possibilità di decidere come rispondergli, possiamo scegliere il terreno su cui affrontare questa lotta: l’esasperazione del desiderio di bene può divenire risentimento, desiderio di vendetta e sentimento di odio, o, dall’altra parte, possiamo decidere come Etty e di combattere il male con il bene, di non aggiungere altri atomi di odio al mondo e di amare profondamente.

³⁶⁶ *Ivi*, p. 36.

³⁶⁷ *Ivi*, p. 49.

3.3. L'ODIO

Ognuno di noi deve raccogliersi e distruggere in se stesso ciò per cui ritiene di dover distruggere gli altri. E convinciamoci che ogni atomo di odio che aggiungiamo al mondo lo rende ancora più inospitale.

Etty Hillesum, *Diario*

Uno dei principali problemi con cui si scontra Etty Hillesum nella sua lotta contro il male è il forte sentimento antitedesco di quegli anni: vi è chi, convinto antinazista, si oppone attivamente, e vi è la “brava gente” che aspira a condurre una vita il più normale possibile. In questi ultimi il sentimento antitedesco si manifesta con «modesti atti di resistenza» ma per lo più «eccellevano nell'arte di lamentarsi dei tedeschi»³⁶⁸. Un sentimento di antipatia rimase a lungo nel secolo scorso, ma indubbiamente il suo apice fu raggiunto sotto l'occupazione, quando era «vero e proprio odio»³⁶⁹, un odio che si riversò anche su coloro che erano migrati in Olanda ben prima. Questi potevano prendere le distanze dalle ideologie naziste e dalle azioni dei propri compatrioti, ma non deve stupire se di fondo mostrassero ancora amore per la propria patria.

Con questo sentimento si scontra la giovane ebrea, lei stessa deve farci i conti di tanto in tanto come il 15 marzo del 1941, quando annota nel diario:

A volte, se sono improvvisamente presa dall'odio, dopo aver letto il giornale o dopo aver avuto notizie di fatti che capitano, mi metto a inveire contro i tedeschi, fuori di me. So che lo faccio apposta per ferire Käthe, per sfogare in qualche modo il mio odio anche se poi lo scarico su una persona sola – una persona di cui so che ama la sua patria d'origine, com'è più naturale e comprensibile del resto: ma in quel momento io non riesco ad accettare il fatto che lei non provi altrettanto odio, in quell'odio io cerco, per così dire, l'armonia, con tutti i miei simili. Eppure so che lei trova la nuova mentalità altrettanto pericolosa, che si sente altrettanto oppressa per gli eccessi compiuti dal suo

³⁶⁸ SMELIK A. D., *Odio e inimicizia in Etty Hillesum*, p. 13.

³⁶⁹ *Ivi*, p. 14.

popolo. È naturale che Käthe si senta legata a quel popolo nel profondo dell'anima, capisco bene che sia così, ma in quel momento non lo sopporto, per me tutti quanti i tedeschi dovrebbero essere, e saranno, sterminati – e allora sono capace di dire con tanta cattiveria: “non sono altro che feccia”.³⁷⁰

Eppure sente che c'è qualcosa di profondamente sbagliato in questo, si vergogna a morte per i suoi pensieri e le sue parole, si sente in colpa e profondamente infelice, senza riuscire a trovar pace³⁷¹. È quando riesce a essere fedele ai suoi momenti migliori³⁷² che ha la forza di opporsi a questo atteggiamento, distaccandosi da quello che viene detto, come fa quando, il 29 settembre dello stesso anno, un'altra studentessa, utilizzando termini non dissimili ai suoi, sostiene che «tutti quanti gli ottanta milioni di tedeschi debbano essere sterminati» chiamando in ballo il patriottismo, che mancherebbe del tutto a Etty e a tutti coloro che non avessero sentimenti simili ai suoi. Aleida Schot, la giovane studentessa, «traduce Dostoevskij e nella sua stanza c'è una Madonna che lei illumina con luci soffuse quando qualcuno va a farle visita» e questo aspetto di lei stride con la convinzione che «ottanta milioni di tedeschi debbano essere sterminati, dal primo all'ultimo»³⁷³.

L'atteggiamento di Hillesum ha dello straordinario e ripropone quello del patriarca Abramo. Se in Sodoma vi fosse un solo uomo retto, questi meriterebbe di essere salvato; se vi fosse «un solo tedesco decente» questi avrebbe diritto a essere protetto contro «quella banda di barbari» che urla vendetta, e più in generale «basterebbe l'esistenza di un solo “essere umano” degno di questo nome, per poter credere negli uomini, nell'umanità»³⁷⁴. L'odio indifferenziato verso l'intero popolo tedesco è un sentimento a buon mercato, che in qualche modo crea persino un senso di appartenenza, «espressioni come “che anneghino tutti, quella feccia, che muoiano col

³⁷⁰ HILLESUM E., *Diario*, pp. 50-51.

³⁷¹ *Ibidem*.

³⁷² *Ivi*, p. 779.

³⁷³ *Ivi*, pp. 180-181.

³⁷⁴ *Ivi*, p. 50, la frase è di Spier.

gas"» divengono quasi frasi di circostanza, ma è un sentimento profondamente ingiusto e «avvelena l'animo» di chi se ne fa portatore.³⁷⁵

Il sentimento di vendetta segue la legge del taglione, "occhio per occhio, dente per dente", un figlio per un figlio, come molte madri ebreo vorrebbero, sapendo i loro figli trucidati nei campi di concentramento. In una logica totalmente opposta Etty chiede di «non sfogare i [tuoi] rancori in un odio che vuole vendetta su tutte le madri tedesche, che adesso, in questo istante, hanno lo stesso [tuo] dolore da sopportare per i loro figli caduti e massacrati»³⁷⁶. I sentimenti di odio e di vendetta sono più semplici, «così a buon prezzo»³⁷⁷, che per fare questo ragionamento occorre uno sforzo in più. Richiede «quella particolare specie di attenzione che è puro amore»³⁷⁸, come direbbe Simone Weil, la capacità di guardare con gli occhi dell'altro e di ascoltare il suo grido. La madre tedesca è da considerarsi una sventurata al pari di quella ebrea, entrambe portano su di sé il dolore per la perdita di un figlio e chiedono "perché mi viene fatto del male?".

Allora si tratta di prendere su di sé il dolore che Dio ci impone, non quello che ci scegliamo noi³⁷⁹, e «bisogna saperlo sopportare; anche se te ne lasci devastare, dovrai rialzarti un giorno, perché un essere umano è tanto forte, perché il dolore deve diventare una parte di te, una parte del tuo corpo e della tua anima, non devi fuggirlo ma sopportarlo come una persona adulta»³⁸⁰ e bisogna offrirsi «umilmente come campo di battaglia». ³⁸¹

Devi lasciare a questo dolore tutto lo spazio possibile in te stessa e concedere a esso l'asilo che gli è destinato, e forse, così facendo, il dolore nel mondo diminuirà, se tutti sopportiamo, onestamente e lealmente e in maniera responsabile, ciò che ci viene assegnato. Se invece non dai un opportuno ricovero al dolore, ma concedi maggior spazio all'odio e ai piani di vendetta - da cui nascerà ulteriore dolore per altri -, be', allora il dolore non finirà mai in questo mondo ma crescerà soltanto. Quando avrai concesso

³⁷⁵ *Ivi*, pp. 50-51.

³⁷⁶ *Ivi*, p. 457.

³⁷⁷ *Ivi*, p. 365.

³⁷⁸ WEIL S., *La persona e il sacro*, p. 45.

³⁷⁹ HILLESUM E., *Diario*, p. 781.

³⁸⁰ *Ivi*, p. 457.

³⁸¹ *Ivi*, p. 113.

al dolore il posto e lo spazio che le sue nobili origini richiedono, allora sì che potrai dire: la vita è tanto bella e ricca. Lo è al punto che potresti credere in Dio.³⁸²

Oggi si preferisce utilizzare il termine Shoah, distruzione-annientamento, al posto di Olocausto che si rifà piuttosto a una dimensione religiosa del sacrificio, qualcosa di offerto a Dio. Forse il termine Olocausto è però appropriato per la vicenda hillesumiana, l'offrirsi come campo di battaglia, il chiedere a Dio di restare fedeli alla storia, anche di sofferenza, che ci tocca in sorte, un atteggiamento simile all' *akkedà* di Isacco.

3.3.1. *L'altro volto del male*

Etty non sottostà alle «rigide categorie bianco-nero»³⁸³, si rende conto che la linea di demarcazione tra buoni e cattivi non è poi così netta e che in realtà «è comodo dire: “i nazisti sono una cupola”, “i nazisti sono un'associazione a delinquere”. Come la mafia. Cioè, quelli, quelli là, fuori di sé, trattano il resto del mondo come terreno di caccia. Quindi sono i cattivi. Come la mafia. Ma è comodo»³⁸⁴. Etty non si lascia ingannare dalle comode idee di colpa o innocenza collettiva, rimettendo a ciascuno la responsabilità delle proprie azioni. Il male non è un'inclinazione di natura, molti ebrei non si farebbero poi troppi problemi a divenire a loro volta degli aguzzini se ne avessero la possibilità³⁸⁵. Un esempio è dato da un impiegato del Consiglio Ebraico³⁸⁶ del campo di Westerbork che

³⁸² *Ivi*, p. 457.

³⁸³ SMELIK A. D., *Odio e inimicizia in Etty Hillesum*, p. 18.

³⁸⁴ PAOLINI M., *Ausmerzen. Vite indegne di essere vissute*, 00:54.

³⁸⁵ «La barbarie nazista fa sorgere in noi un'identica barbarie che procederebbe con gli stessi metodi, se noi avessimo la possibilità di agire oggi come vorremmo». HILLESUM E., p. 54.

³⁸⁶ Etty si esprime anche sulla questione del collaborazionismo, che in Olanda più che in altri paesi ha permesso che lo sterminio raggiungesse una simile portata, scrive in merito il 28 luglio 1942 che «naturalmente, non si potrà mai riparare al fatto che alcuni ebrei collaborino a far deportare tutti gli altri. Più tardi la storia dovrà pronunciarsi su questo punto». HILLESUM E., *Diario*, p. 743.

odia i suoi persecutori con un odio che suppongo sia giustificato. Ma anche lui è un uomo crudele. Sarebbe un perfetto capo in un campo di concentramento [...]. Aveva una bocca così insoddisfatta, o meglio, così infelice: era la bocca di un bambino di tre anni che non è riuscito a imporsi a sua madre [...]. Vedi Klaas: quell'uomo era pieno di odio per quelli che potremmo chiamare i nostri carnefici, ma anche lui sarebbe potuto essere un perfetto carnefice e persecutore di uomini indifesi.³⁸⁷

Il male non è incarnato in un popolo, sia esso anche quello tedesco, né in un uomo, sia anche Adolf Hitler in persona, ma come dice il detto "peccare è umano". Il male è presente in ognuno di noi, sia pure come mancanza di bene, e è per questo profondamente umano.

Etty scopre l'altra faccia del male, non quella da tutti conosciuta, quella di Satana, del Male con la lettera maiuscola, ma scopre quello che è più propriamente un volto, un volto umano. Emblematica a tal proposito è la discussione avuta con Jan Bool, alla fermata del tram:

Jan chiedeva con amarezza: cosa spinge l'uomo a distruggere gli altri? E io: gli uomini, dici - ma ricordati che sei un uomo anche tu. E inaspettatamente, quel testardo, brusco Jan era pronto a darmi ragione. Il marciame che c'è negli altri c'è anche in noi, continuavo a predicare; e non vedo nessun'altra soluzione, veramente non ne vedo nessun'altra, che quella di raccoglierci in noi stessi e di strappar via il nostro marciame. Non credo più che si possa migliorare qualcosa nel mondo esterno senza aver prima fatto la nostra parte dentro di noi. È l'unica lezione di questa guerra: dobbiamo cercare in noi stessi, non altrove.

E Jan era pronto a essere d'accordo con me.³⁸⁸

Nel vedere il volto umano sta la chiave per affrontare i fatti della vita, anche quelli più atroci come è stato per lei, senza avere paura: «non per una forma di temerarietà»³⁸⁹ ma perchè si è coscienti di avere sempre a che fare con esseri umani

³⁸⁷ *Ivi*, p. 768.

³⁸⁸ HILLESUM E., *Diario*, p. 366.

³⁸⁹ *Ivi*, p. 385.

perché tutto quello che mi succede mi è così vicino, perché nasce – per quanto mostruose siano le dimensioni che prende a volte – dagli uomini ed è sempre da ricondurre a qualcosa di umano. È questa la ragione per cui molti eventi non mi spaventano, perché io continuo a pensare che originino dall'uomo, da ogni individuo, da me stessa il che rende tutto perfettamente comprensibile³⁹⁰.

Quando il 27 febbraio del 1942 si scontra con il «giovane infelice della Gestapo» «assillato e tormentato»³⁹¹, questa sua predisposizione, le permette, non solo di non avere paura, ma di cogliere il malessere psicologico di chi le sta di fronte, e di voler «cominciare subito a curarlo»³⁹², «poter raggiungere le paure di quell'uomo e scoprirne la causa» per «ricacciarlo nei suoi territori interiori»³⁹³, cercando «di capire ogni espressione, di chiunque sia e fin dove mi sarà possibile»³⁹⁴. In questa pagina del diario emerge una concezione "sovraumana" del male, non come realtà a sè stante, ma come "sistema":

la mia consapevolezza di non essere capace di odiare gli uomini malgrado il dolore e l'ingiustizia che ci sono al mondo, la coscienza che tutti questi orrori non sono come un pericoloso mistero e lontano al di fuori di noi, ma che si trovano vicinissimi e nascono dentro di noi. E perciò sono molto più familiari e assai meno terrificanti. Quel che fa paura è il fatto che certi sistemi possano crescere al punto da superare gli uomini e da tenerli stretti in una morsa diabolica, gli autori come le vittime: così, grandi edifici e torri, costruiti dagli uomini con le loro mani, s'innalzano sopra di noi, ci dominano, e possono crollarci addosso e seppellirci³⁹⁵.

³⁹⁰ *Ivi*, p. 455.

³⁹¹ *Ivi*, p. 385.

³⁹² *Ibidem*.

³⁹³ *Ivi*, p. 768. Il passo si riferisce all'impiegato del consiglio ebraico già citato in precedenza, ma esprime perfettamente l'atteggiamento di Etty nei confronti di qualsiasi essere umano.

³⁹⁴ *Ivi*, pp. 385-386.

³⁹⁵ *Ibidem*.

«É solo il sistema usato da questo tipo di persone a essere criminale»³⁹⁶, chi compie il male non è profondamente malvagio, ma più propriamente "cattivo", nel senso etimologico del termine ossia *captivus*, prigioniero, che va liberato.

Questo pensiero si allinea perfettamente con quanto sostenuto da Luce Irigaray in merito al sistema patriarcale: creato dall'uomo, ora lo domina, lo stesso genere maschile ne è schiacciato³⁹⁷. Nel suo continuo definirsi come non-donna, l'uomo si preclude la possibilità di riconoscersi e definirsi realmente come uomo. Non è da condannare il genere maschile e chi ne fa parte, vittime del sistema quanto il genere femminile, ma è da condannarsi il suo essersi istituito come paradigma del reale e sistema, nonché le conseguenze estreme cui questo ha portato.

Etty, nel nemico, vede prima di tutto l'uomo, e proprio per questo riesce a mettere in atto il detto evangelico «ama il tuo nemico»³⁹⁸, un detto che deve essere messo in pratica e «se lo diciamo noi, bisognerà pur credere che sia possibile»³⁹⁹.

Se il male che vedo nell'altro è immagine di quello che è presente in me, e per questo appare così familiare, allora l'unica alternativa è quella di raccoglierci e distruggere in noi stessi ciò per cui riteniamo di dover distruggere altri⁴⁰⁰.

É un atteggiamento rivoluzionario, sebbene antico, «sarebbe di nuovo cristianesimo»⁴⁰¹, si tratta di «conservare uno spazio di libertà da sottrarre a quella dittatura delle coscienze messa in atto dal nazismo. Più che sul piano politico, la ribellione è una battaglia interna al soggetto»⁴⁰², si tratta di scegliere, una volta iniziata la lotta, almeno il campo di battaglia, che per Etty è quello dell'amore.

³⁹⁶ *Ibidem*.

³⁹⁷ «Certi sistemi possano crescere al punto da superare gli uomini e da tenerli stretti in una morsa diabolica, gli autori come le vittime: così, grandi edifici e torri, costruiti dagli uomini con le loro mani, s'innalzano sopra di noi, ci dominano, e possono crollarci addosso e seppellirci». *Ibidem*.

³⁹⁸ *Vangelo di Matteo* 5,38-48.

³⁹⁹ HILLESUM E., *Diario*, p. 733, citazione di Spier.

⁴⁰⁰ *Ivi*, p. 770.

⁴⁰¹ *Ivi*, p. 770: «e Klaas, vecchio e arrabbiato militante di classe, ha replicato sorpreso e sconcertato insieme: "Sì, ma... ma questo darebbe di nuovo cristianesimo!" E io, divertita da tanto smarrimento, ho risposto con molta flemma:" Certo, cristianesimo – e perché poi no?"».

⁴⁰² FIMIANI A., *Donna della parola*, p. 35.

Quello che intraprende la giovane ebrea è il sentiero della «porta stretta»⁴⁰³, la strada più lunga, e «richiede tanto tempo» come fa notare con «un gesto stanco e scoraggiato» Klaas, «vecchio e arrabbiato militante di classe», «e ce l'abbiamo forse?»⁴⁰⁴. Eppure, l'atteggiamento bellicoso dell'amico, sebbene sia l'atteggiamento con cui l'uomo ha affrontato il male fino ad oggi, non sembra aver portato grandi risultati. Entrambi i giovani sono indignati dal male che si sta compiendo sotto i loro occhi, ma diverso è il loro modo di agire, al pari di Gesù e Barabba:

Tra Barabba, il capo militare della rivolta politica contro Roma, e me, corre la differenza che c'è tra la terra di Israele e quella d'Egitto. Lui è l'Egitto, terra inzuppata d'acqua, di canali, che conta sulla ricchezza della sua superficie; e io sono Israele che dipendo dalle piogge, che ricevo dal cielo e mi ci affido. Io dipendo da Dio, lui dalla fortuna provvisoria di un'ora che oggi gli risparmia la vita e domani schiaccerà l'insurrezione. [...] Barabba è stato il preferito ed è giusto così. In tempi di rivolta la via corta delle armi è più popolare. La mia è più lenta. [...] La mia agonia sforzata su un osceno patibolo renderà questa macchina di morte un simbolo di amore. Le mie braccia spalancate dai chiodi resteranno fino alla fine degli abbracci»⁴⁰⁵.

Questo modo di agire è «scandalo per i giudei», popolo eletto e ora in un deserto peggiore a quello seguito all'Egitto, e «stoltezza per i pagani»⁴⁰⁶ che non hanno ancora dissotterrato Dio e non sanno dove attingere una simile forza. Per questo Etty verrà spesso tacciata di passività⁴⁰⁷ da parte dei suoi contemporanei, ma è lei stessa, presumibilmente il 17 marzo 1941⁴⁰⁸, a scrivere nel suo diario un'annotazione che può essere presa come risposta:

⁴⁰³ «Entrate per la porta stretta, perché larga è la porta e spaziosa la via che conduce alla perdizione, e molti sono quelli che vi entrano. Quanto stretta è la porta e angusta la via che conduce alla vita, e pochi sono quelli che la trovano!». *Vangelo di Matteo* 7,13-14.

⁴⁰⁴ HILLWAUM E., *Diario*, pp. 769-770.

⁴⁰⁵ DE LUCA E., *Nocciolo d'oliva*, Messaggero di Sant'Antonio, Padova, 2002, pp. 30-31.

⁴⁰⁶ *1 Corinzi* 1,22-25.

⁴⁰⁷ Quando non addirittura di facilitare in tal modo lo stesso progredire del male, come sostenne Todorov.

⁴⁰⁸ HILLESUM E., *Diario*, p.63. La data non è certa perché sono mancanti due pagine del diario.

Arrabbiarsi ed essere scontenti non è produttivo; soffrire davvero per qualcosa è produttivo, e precisamente perché *nella scontentezza, nell'arrabbiarsi c'è una passività attiva, mentre nella vera sofferenza c'è un'attività passiva*. La passività attiva della scontentezza consiste nella resistenza, nella rivolta con cui ci opponiamo a qualcosa di irrevocabile, per cui le restanti energie della persona si paralizzano. L'attività passiva nel caso della vera sofferenza consiste nel nostro accettare e sopportare qualcosa di irrevocabile, e proprio così si liberano nuove forze.⁴⁰⁹

Non si tratta di sopravvivere a ogni costo, ma, ancora una volta, di accettare il male che ci è toccato in sorte e «preservare la propria umanità attraverso l'amore concreto per l'umano»⁴¹⁰, e a partire da questo amore perdonare l'uomo, e perdonare Dio.

⁴⁰⁹ *Ibidem*

⁴¹⁰ FIMIANI A., *Donna della parola*, p. 46.

3.4. L'AMORE

E se avessi il dono della profezia, se conoscessi tutti i misteri e avessi tutta la conoscenza, se possedessi tanta fede da spostare le montagne, ma non avessi la carità, non sarei nulla. [...] La carità è magnanima, benevola è la carità; non è invidiosa, non si vanta, non si gonfia d'orgoglio, non manca di rispetto, non cerca il proprio interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, non gode dell'ingiustizia ma si rallegra della verità. Tutto scusa, tutto crede, tutto sopporta. La carità non avrà mai fine.

1 Corinzi 13, 2-8

«Questa resa non si fonda sulla rassegnazione che è morire, ma s'indirizza là dove Dio per avventura mi manda ad aiutare come posso»⁴¹¹, è propriamente quell'attività passiva appena citata, e è, in ultima, *imitatio Christi*. Come nell'intraprendere la via più lunga nella lotta al male, Etty ama dello stesso amore che Cristo ha avuto per l'umanità. La gratuità, ecco cosa contraddistingue l'amore di cui parla Etty, una gratuità al limite dell'assurdo. L'amore di questa giovane donna non sembra coincidere con un "ti amo perché", ma con un "ti amo nonostante", perché, e lei ne è perfettamente consapevole, «non esiste alcun nesso causale fra il comportamento delle persone e l'amore che si prova per loro. Questo amore del prossimo è come un ardore elementare che alimenta la vita. Il prossimo in sé ha ben poco a che farci»⁴¹².

Etty è immagine del Cristo anche nel senso eucaristico, spezzando il suo «corpo come se fosse pane» e distribuendolo agli uomini dato che «erano così affamati, e da tanto tempo»⁴¹³, esprimendo quello che per Maria Teresa Porcile Santiso è un atteggiamento prettamente femminile considerato che «chi, come la donna, può dire

⁴¹¹ HILLESUM E., *Diario*, p. 698.

⁴¹² HILLESUM E., *Lettere*, p. 122.

⁴¹³ HILLESUM E., *Diario*, p. 797.

“ecco il mio corpo, ecco il mio sangue?»⁴¹⁴. Etty è immagine perfetta di quell’amore implicito di Dio di cui si legge nei testi weiliani, almeno per quanto riguarda gli aspetti di amore al prossimo e per la bellezza del mondo⁴¹⁵.

Etty è allora anche profondamente giusta, come giusti sono chiamati coloro che soccorrono il Cristo che aveva fame e freddo⁴¹⁶, proprio perché, come è già stato detto, non vi è in realtà distinzione tra giustizia e carità, che è amore, e, ancor più, attenzione creatrice poiché «nella carne anonima e inerte sul ciglio della strada l’umanità è inesistente. Ma il Samaritano che si ferma, e guarda, presta attenzione a quell’umanità assente».⁴¹⁷ Così Etty è capace di rappezzare l’ultima camicia di umanità⁴¹⁸, anche quando sembra essere irrimediabilmente strappata e rovinata.

Come già Agostino aveva affermato, solamente l’amore ha reale capacità creativa, «Dio ha creato per amore e a fin d’amore. Dio non ha creato altro che l’amore stesso e i mezzi dell’amore. Egli ha creato tutte le forme dell’amore»⁴¹⁹, Dio è Amore, e chiunque ami diviene realmente a sua immagine e somiglianza. Per quanto questa affermazione passi delle brutte mattinate⁴²⁰ con Etty, ella ne è la concreta realizzazione, proprio perché «nell’amore vero non siamo noi a amare gli sventurati in Dio, è Dio in noi che li ama»⁴²¹. Etty è riuscita a salvare Dio dentro di lei, offrendosi come strumento, affinché il suo amore potesse manifestarsi in un mondo come quello dilaniato dall’odio del nazismo.

Dopo aver parlato dell’amore per il prossimo non si può tralasciare l’amore per la bellezza del mondo e l’amore per la vita, che in Etty si trovano quasi a ogni pagina del *Diario* e delle *Lettere*. In un atteggiamento che si potrebbe definire francescano, l’amore

⁴¹⁴ PORCILE SANTISO M. T., in IRIGARAY L., *Il respiro delle donne*, p. 70.

⁴¹⁵ Simone Weil aggiunge a questi le cerimonie religiose, e l’amicizia (distinguendola dalla carità verso il prossimo). WEIL S., *Attesa di Dio*, p. 100.

⁴¹⁶ «“Perché ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere, ero straniero e mi avete accolto, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, ero in carcere e siete venuti a trovarmi”. Allora i *giusti* gli risponderanno: “Signore, quando ti abbiamo visto affamato e ti abbiamo dato da mangiare, o assetato e ti abbiamo dato da bere? [...]” E il re risponderà loro: “In verità vi dico: tutto quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l’avete fatto a me”». *Vangelo di Matteo* 25, 35-44, corsivo mio.

⁴¹⁷ WEIL S., *Attesa di Dio*, p. 110.

⁴¹⁸ HILLESUM E., *Lettere*, p. 62.

⁴¹⁹ WEIL S., *Attesa*, p. 177.

⁴²⁰ HILLESUM E., *Lettere*, p. 135.

⁴²¹ WEIL S., *Attesa di Dio*, p. 112.

avvolge qualsiasi realtà del creato, anche quella delle baracche a Westerbork. Come l'amore verso una persona non ha nulla a che vedere con i presunti meriti che questa possiede, così «la bellezza del mondo non è un attributo della materia in sé stessa. È un rapporto fra il mondo e la nostra sensibilità, quella sensibilità che dipende dalla struttura del nostro corpo e della nostra anima»⁴²².

Ausmerzen. Vite indegne di essere vissute è il titolo di un monologo di Marco Paolini, e parte del titolo di un libro del 1920, scritto a due mani da Alfred Hoche, psichiatra, e Karl Binding, giurista (a dimostrazione del fatto, ancora una volta, che la "legge degli uomini" non sempre combacia con la giustizia), per esteso *Permesso di uccidere vite indegne di essere vissute*, che troverà la sua piena realizzazione in Aktion T4 partendo con l'eliminazione sistematica dei malati psichiatrici come banco di prova per lo sterminio di massa nei campi di concentramento. Ma per Etty, nessuna vita è indegna di essere vissuta anzi, la vita è sempre «bella e ricca di significato»⁴²³, sempre «degnata di essere vissuta»⁴²⁴, anche quando si è pienamente coscienti che «vogliono il nostro totale annientamento»⁴²⁵. Etty ha un profondo e inesauribile amore per la vita.

Le parole di André Suarés riferite a Dostoevskij, che Etty trascrive il 12 dicembre 1941, esprimono perfettamente questo atteggiamento:

Amor vitae è ancora detto male. La vita non è né così grande né così forte come l'amore. Esso attende la perfetta bellezza, che il nostro desiderio ha promesso. Non *l'amor vitae* ma la *vita amoris* questo è il fondamento ultimo di Dostoevskij. Sta all'amore creare e salvare la vita. i migliori non vivono per altro che per servire questo scopo. E l'amore più puro è l'amore per eccellenza.⁴²⁶

Nel leggere gli scritti di Etty Hillesum si rimane stupiti, forse talvolta "infastiditi", da quest'atteggiamento che vede il bello in ogni cosa, anche quando di bello e di buono sembra non esserci più nulla; ma nelle tenebre della Shoah, «dove non c'è alcunché da

⁴²² *Ivi*, p. 123.

⁴²³ HILLESUM E., *Diario*, p. 732.

⁴²⁴ *Ivi*, p. 229.

⁴²⁵ *Ivi*, pp. 674-675.

⁴²⁶ *Ivi*, p. 271.

amare» se «l'anima smette di amare, l'assenza di Dio diviene definitiva. Questo è terribile. Bisogna che l'anima continui a amare a vuoto, o almeno a voler amare, seppure con una parte infinitesimale di se stessa»⁴²⁷, sforzandosi di non aggiungere neppure la più piccola particella di odio al mondo, consapevoli invece che lo stesso «desiderio di luce produrrà luce»⁴²⁸, e che

compiere il bene e distruggere il male corrisponde ad un agire umano, a una responsabilità umana. Dio è la nostra forza per realizzare tale opera. Scegliamo un'energia che è sempre a nostra disposizione, e ciò è bene. Dio è una potenza che possiamo amare e che amiamo [...]. Amare Dio è dis-fare il male⁴²⁹.

Etty impara a amare, il suo è un diario di bordo in cui annotare i piccoli progressi quotidiani e le ricadute, consapevole che per quanto arduo sia il percorso, è possibile rialzarsi se si resta fedeli «ai propri momenti migliori»⁴³⁰. In questo lavoro la giovane donna sperimenta

l'amore in tutte le sue forme. Dall'amore sensuale che cerca nel corpo l'appagamento di un insaziabile desiderio erotico e si dissipa e consuma, senza mai raggiungere un appagamento completo, passando da un'avventura all'altra, all'amore passione che vede nell'unione esclusiva e nella costruzione di una relazione stabile con l'unico amato il compimento di sé e il senso di una vita, fino all'amore per il prossimo e per Dio, il solo a cui infine – annota nel diario, citando sant'Agostino – si dovrebbero scrivere ardenti lettere d'amore⁴³¹

Spier gioca un ruolo essenziale in questo percorso, è, come dirà lui stesso il 25 settembre 1941, il «“primo passo” verso un amore veramente grande»⁴³².

⁴²⁷ WEIL S., *Attesa di Dio*, p. 175.

⁴²⁸ *Ivi*, p. 193.

⁴²⁹ HEYWARD C., in IRIGARAY L., *Il respiro delle donne*, p. 123.

⁴³⁰ HILLESUM E., *Diario*, p. 779.

⁴³¹ ADINOLFI I., *Etty Hillesum. La condivisione nel profondo*. in *Annali di storia dell'esegesi*, vol. 29/2, p. 222. Cfr. ADINOLFI I., *La fortezza inespugnabile*, pp. 103-104.

⁴³² *Ivi*, p. 171.

Etty è una donna profondamente passionale, con tanto amore da non saper bene dove, e come, indirizzarlo. Prima di imparare a vivere e respirare con la propria anima, scrive il 16 marzo dello stesso anno, cercava di aggrapparsi con «un aggrapparsi fisico a ciò che fisico non è»⁴³³, con un amore possessivo⁴³⁴.

Quello che sperimenta all'inizio del suo percorso spirituale è un amore, come direbbe Irigaray, tipicamente occidentale, un *ti amo* che nasconde un desiderio di possesso dell'altro.

Ma questo tipo di amore «rimane una *Spielerei* [un "passatempo"]»⁴³⁵, ed il suo è un atteggiamento quasi infantile, «come una bambina con il suo giocattolo preferito: lo tiri fuori senza requie, per goderne e per giocarci ancora un po'»⁴³⁶. La sua libertà sul piano sessuale non è solo un "capriccio", è vista anche come mezzo di emancipazione femminile, ma sarà ancora una volta Spier, parlandole della sua personale esperienza, a farle capire che «a lungo andare questo risucchia le tue energie creative, divora alla radice il tuo potere creativo»⁴³⁷, vivendo in questo modo «qualcosa resta imprigionato nel profondo»⁴³⁸.

L'attrazione fisica è forte tra i due, forse anche in virtù di una loro somiglianza⁴³⁹, e Etty tenta di contrastarla con tutte le sue forze⁴⁴⁰. Non solo, la giovane donna, si rende conto che «il desiderio di essere desiderata sessualmente finisce per incatenare la donna al proprio aspetto fisico, al proprio corpo, cui presta tutte le cure e attenzioni,

⁴³³ HILLESUM E., *Diario*, p. 60.

⁴³⁴ «Lo volevo "possedere". Volevo che S. fosse anche mio. [...] In quel momento mi sentivo infelicissima e sola, cosa che adesso capisco benissimo: avrei voluto andar via e mettermi a scrivere. Credo di capire anche questo. È un altro modo di "possedere", di attirare le cose a sé con parole e immagini. L'impulso che mi spingeva a scrivere dev'essere stato soprattutto il desiderio di nascondermi agli altri con tutti i tesori che avevo accumulato - di annotare ogni cosa e di goderla tenendomela per me». *Ivi*, p. 59.

⁴³⁵ *Ivi*, p. 30.

⁴³⁶ *Ivi*, p. 73.

⁴³⁷ HILLESUM E., *Diario*, p. 660.

⁴³⁸ *Ivi*, p. 31.

⁴³⁹ «A un certo punto gli ho detto, tracciando con il dito una linea in mezzo al suo volto: «Sa, quando l'ho vista per la prima volta, solo per cinque minuti, sono stata immediatamente attratta da queste due metà», e gli ho accarezzato la fronte e gli occhi, quindi ho toccato la sua bocca (la testa mi è in realtà già tanto familiare). «La lotta tra quelle due metà del suo volto l'ho sentita così forte che mi è parso di essere schiacciata dal peso di quella lotta». E lui ha risposto: Succede perché è anche la sua lotta». *Ivi*, p. 42.

⁴⁴⁰ Etty si sente personalmente responsabile del tradimento di Herta, con cui Spier era fidanzato, trasferitasi a Londra durante la guerra.

trascurando di coltivare l'intelligenza, l'interiorità, lo spirito»⁴⁴¹, lei stessa si è spesso lasciata andare a questi atteggiamenti, desiderando avere un po' più di quella "femminilità" sterile e apparente. Anche Irigaray, riconosce come spesso «il vestito della donna divenga più importante della sua pelle», ma «privilegiare il vestire occulta per il femminile un luogo del suo essere spirituale»⁴⁴².

La relazione con il suo psicoterapeuta evolve, e dall'amore come passatempo passa ad un amore vero e proprio per lui, diviene amore di elezione, un sentimento che va al di là della semplice attrazione erotica. Come spesso accade alle donne l'uomo singolo diviene centro di gravità⁴⁴³, l'amore è totalizzante, fino a portare all'annullamento di sé. La questione allora non è «cessare di amare, ma amare in modo diverso, interiormente più libero»⁴⁴⁴, su questa strada i due amanti progetteranno un matrimonio bianco, libero da vincoli tradizionali, per poter continuare a lavorare insieme per l'umanità. Non è un passaggio semplice e indolore «e lo si guadagna risparmiando a lungo, con sangue e lacrime»⁴⁴⁵.

Un amore, questo, che rispecchia quello proposto da Irigaray attraverso l'immagine di Buddha, che «contempla il fiore senza coglierlo. Guarda l'altro da sé senza privarlo delle sue radici»⁴⁴⁶. Da un *ti amo*⁴⁴⁷, Etty impara a dire, sebbene non siano le

⁴⁴¹ ADINOLFI I., *La fortezza inespugnabile*, p. 115. Della questione Etty ne parla il 4 agosto 1941: «A volte, quando vedo per strada una donna bella e ben curata, assolutamente femminile e magari un po' stupida, sono capace di perdere la testa: allora il mio cervello, le mie lotte e sofferenze mi diventano un peso, li sento come qualcosa di brutto e di non femminile e vorrei essere solo bella e stupida, una specie di giocattolo desiderato da un uomo. È tipico che io voglia essere sempre desiderata dall'uomo, che la nostra femminilità sia sempre la suprema conferma del nostro essere, mentre si tratta di una dinamica oltremodo primitiva. I sentimenti di amicizia, stima, amore per noi donne in quanto persone sono tutte belle cose - ma in fin dei conti, non vogliamo forse che l'uomo ci desideri come donne?». HILLESUM E., *Diario*, p. 123.

⁴⁴² IRIGARAY L., *Essere due*, p. 69.

⁴⁴³ HILLESUM E., *Diario*, p. 56.

⁴⁴⁴ ADINOLFI I., *La fortezza inespugnabile*, p. 117.

⁴⁴⁵ HILLESUM E., *Diario*, p. 648.

⁴⁴⁶ IRIGARAY L., *Amo a te*, p. 32.

⁴⁴⁷ «Ti amo, ti desidero, ti prendo, ti seduco, ti ordino, ti istruisco ecc. rischiano di annientare l'alterità dell'altro, facendolo(a) divenire un mio bene, un mio oggetto, riducendolo(a) al o nel mio, cioè a qualcosa che già fa parte del mio campo di proprietà esistenziali o materiali». *Ivi*, p. 115-116.

sue parole, amo *a te*⁴⁴⁸. Viene riconosciuta l'importanza di amare senza voler ridurre ad oggetto di possesso l'altro, lasciandolo libero.

L'amore di Etty compie l'ultimo salto di qualità e si allarga all'umanità intera consapevole che «l'amore per tutti gli uomini è superiore all'amore per un uomo solo: perché l'amore per il singolo è una forma di amore di sé»⁴⁴⁹; alla fine anche lei, pur essendo solo «una donnetta di 27 anni»⁴⁵⁰, riesce a dar voce al suo «grande amore per tutta l'umanità»⁴⁵¹. Questo amore per l'umanità è lo specchio dell'amore per Dio, o meglio dell'amore di Dio che attraverso di lei ama la sua creatura, mettendo in pratica il detto evangelico: «Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati. Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici. [...] Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi e vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto e il vostro frutto rimanga»⁴⁵². Etty alla fine della sua vita ha amato dello stesso amore di Dio, e il frutto della sua vita è rimasto a noi che oggi possiamo leggere i suoi pensieri.

Dunque “amore” è la parola sotto la quale si può riassumere tutto, le parole e il silenzio, la vita e l'esistenza stessa dato che se «non avessi l'amore, non sarei nulla»⁴⁵³, dandomi al contempo la forza spirituale di scusare, credere, sperare, sopportare. Scusare l'aggressività di un nazista e vedere la sofferenza che un simile atteggiamento nasconde⁴⁵⁴, credere in Dio anche nel bel mezzo della Shoah⁴⁵⁵, sperare nella vita⁴⁵⁶,

⁴⁴⁸ «*Amo a te* significa “osservo nei tuoi confronti un rapporto di in-direzione”. Non ti sottometto, né ti consumo. Ti rispetto (come irriducibile). [...] L'*a* è il segno della non-immediatezza, della mediazione tra di noi». *Ibidem*

⁴⁴⁹ HILLESUM E., *Diario*, p. 121.

⁴⁵⁰ In confronto a Spier che «è un uomo maturo di 55 anni, che ha raggiunto questo stadio di amore per tutti gli uomini dopo aver amato molte persone singole, nel corso della sua lunga vita». *Ibidem*.

⁴⁵¹ *Ibidem*.

⁴⁵² *Vangelo di Giovanni*, 15, 12-16.

⁴⁵³ *1 Corinzi* 13,2.

⁴⁵⁴ HILLESUM E., *Diario*, p.385.

⁴⁵⁵ «E più tardi ho chiesto a S.: Non è quasi empio continuare a credere così tanto in Dio di questi tempi?». *Ivi*, p. 472.

⁴⁵⁶ Il catechismo della Chiesa Cattolica, in merito alla speranza, virtù teologale, asserisce che essa «risponde all'aspirazione alla felicità, che Dio ha posto nel cuore di ogni uomo [...] salvaguardia dallo scoraggiamento; sostiene in tutti i momenti di abbandono [...]. Lo slancio della speranza preserva dall'egoismo e conduce alla gioia della carità». Credo, personalmente, che sia impossibile non riconoscere questo tipo di speranza nell'atteggiamento di Etty, nel suo amore alla vita, anche «nell'anno del Signore 1942, l'ennesimo anno di guerra», come lei stessa dice il 20 giugno 1942.

sopportare il dolore come facente parte di essa⁴⁵⁷. Se l'odio è «come il cancro, che all'inizio non sai di averlo. Poi te ne accorgi e allora sei già malato»⁴⁵⁸, l'amore ne è la cura, d'altronde, come sostiene anche Irigaray, «generare insieme il bene non è forse la fine dei conflitti e delle lacerazioni?»⁴⁵⁹.

Si tratta di fermarsi un po', in «una radura di silenzio»⁴⁶⁰ prima di prendere su di sé «il compito, l'opera. Grave, ma leggera»⁴⁶¹ che è affidata alla donna: far rinascere questo amore e portare la cura. È necessario riscoprire la profondità dell'offrire l'altra guancia, di non rispondere al male con il male, ma di vincerlo con il bene, si tratta di «contrapporre un nuovo pezzetto di amore e di bontà» a «ogni nuovo crimine e orrore»⁴⁶².

Etty è consapevole che «dopo la guerra due correnti attraverseranno il mondo: una corrente di umanesimo e un'altra di odio», ma che se si vuole realmente cambiare le cose è necessario prendere «posizione contro quell'odio»⁴⁶³, il compito suo, come di molti altri, era quello di «offrire al mondo impoverito del dopoguerra» qualcosa che non fosse solo i loro «corpi salvati ad ogni costo», ma di irraggiare «un nuovo senso delle cose» affinché l'umanità con la sua «vita sbandata» possa «di nuovo fare un cauto passo in avanti»⁴⁶⁴; il nostro di compito è accogliere questa eredità e farla fruttare, gli organi necessari li abbiamo, abbiamo un cuore capace di amare, bisogna solamente educarlo nel modo giusto. Dobbiamo ricevere questa eredità come «una guida per il mio divenire, un aiuto per avanzare nel cammino»⁴⁶⁵.

Di questo nuovo umanesimo Etty getta le basi,

⁴⁵⁷ «Il dolore ha sempre preteso il suo posto e i suoi diritti, in una forma o nell'altra. Quel che conta è il modo con cui lo si sopporta, e se si è in grado di integrarlo nella propria vita e, insieme, di accettare ugualmente la vita». HILLESUM E., *Diario*, p. 673.

⁴⁵⁸ PAOLINI M., *Ausmerzen. Vite indegne di essere vissute*, 01:54.

⁴⁵⁹ IRIGARAY L., *Essere due*, p. 71.

⁴⁶⁰ *Ibidem*.

⁴⁶¹ *Ivi*, p. 72.

⁴⁶² HILLESUM E., *Lettere*, p. 97.

⁴⁶³ HILLESUM E., *Diario*, p. 765.

⁴⁶⁴ HILLESUM E., *Lettere*, p. 57.

⁴⁶⁵ IRIGARAY L., *Essere due*, p. 72.

come il ragno con la tela⁴⁶⁶, la giovane tesse il futuro attraverso il filo di parole che rimandano a un umano di cui il femminile è guida. Il femminile come capacità di ascolto, ricettività, cura, tensione appassionata da contrapporre a un'umanità abbruttita nell'esercizio del potere. Il compito "storico" della donna è quello di "mostrare all'uomo la via verso la sua anima attraverso l'anima femminile"⁴⁶⁷.⁴⁶⁸

⁴⁶⁶ *Ivi*, p. 98.

⁴⁶⁷ HILLESUM E., *Diario*, p. 428.

⁴⁶⁸ FIMIANI A., *Donna della parola*, p. 154.

BIBLIOGRAFIA

La bibliografia si struttura in diverse sezioni:

- A. Scritti delle principali autrici: Etty Hillesum, Luce Irigaray, Simone Weil;
- B. Scritti sulle principali autrici: Etty Hillesum, Luce Irigaray, Simone Weil;
- C. Scritti sulla questione femminile;
- D. Scritti ulteriori.

A. *Scritti delle principali autrici*

Scritti di Etty Hillesum

HILLESUM ETTY,

- *Diario*, Adelphi, Milano, 2012, trad. Passanti C., Montone T.;
- *Lettere*, Adelphi, Milano, 2013, trad. Passanti C., Montone T., Vigliani A.

Scritti di Luce Irigaray

- *Il mistero di Maria*, Paoline, Milano, 2010;
- *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino, 2017;
- *Una nuova cultura dell'energia. Al di là di Oriente e Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011, trad. Carmagnani P.;
- *Amo a te*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013, trad. P. Calizzano;
- *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano, 2010, trad. Muraro L.;
- *All'inizio, lei era*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013, trad. Lo Sardo A.;
- *Io Tu Noi. Per una cultura della differenza sessuale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2014, trad. Scepsi M. A.;
- *La via dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, trad. Salvadori R.;
- *La via dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, trad. Salvadori R.;
- *Il respiro delle donne*, Il Saggiatore, Milano, 1997, trad. Calizzan P.;
- *Nascere. Genesi di un nuovo essere umano*, Bollati Boringhieri, Torino, 2019, trad. Lo Sardo A.;
- *Parlare non è mai neutro*, Riuniti, Roma, 1991, trad. Cuoghi G., Lazzerini G. (cap. XV "Misericordia della psicoanalisi" pp.251-277; cap. XVI "Il linguaggio dell'uomo" pp.279-290; cap. XVII "Il limite del transfert" pp. 291-303; cap. XVIII "Il soggetto della scienza è sessuato?" pp. 305-318).

B. *Scritti sulle principali autrici*

Scritti su Etty Hillesum

ADINOLFI ISABELLA,

- *Etty Hillesum. La fortezza inespugnabile. Un percorso etico-religioso nel dramma della Shoah*, Il Melangolo, Genova, 2011;
- *Il nome di Dio in Etty Hillesum. Silenzio e parola*, in *Cristianesimo nella storia*, vol. 35 (2014) 2, pp. 529-548;
- *Simone Weil e Etty Hillesum: l'attesa di Dio* in *DEP. Deportate, Esuli, Profughe*, vol. 21, pp. 55-64;

- *Etty Hillesum. La condivisione nel profondo*. in *Annali di storia dell'esegesi*, vol. 29/2, pp. 219-233;
- *Rispetto e amore dell'altro. La regola d'oro della morale* in *HUMANITAS*, vol. LV, pp. 61-84;
- *Le Lettere di Etty Hillesum. Una cronaca poetica di Westerbork*, in ADINOLFI I., a cura di, *Dopo la Shoah. Un nuovo inizio per il pensiero*, Carocci, Roma, 2010, pp. 303-327.

FIMIANI ANTONELLA,

Donna della parola. Etty Hillesum e la scrittura che dà origine al mondo, Apeiron, Roma, 2017.

GAETA GIANCARLO,

- *Il privilegio di giudicare. Scritti su Etty Hillesum*, Apeiron, Pantano, 2016;
- «*Con un vero senso della storia*»: *la fede in Etty Hillesum*, in ADINOLFI I., a cura di, *Dopo la Shoah. Un nuovo inizio per il pensiero*, Carocci, Roma, 2010, pp. 185-194.

MANARA FULVIO C.,

Oltre la ragione, un'altra filosofia. Etty Hillesum e la vita filosofica, in VAN OORD G., a cura di, *Etty Hillesum. Studi sulla vita e l'opera*, Apeiron, Roma, 2012, pp. 35-57.

NERI NADIA,

Etty Hillesum: identità femminile e sacrificio, in VAN OORD G., *L'esperienza dell'altro. Studi su Etty Hillesum*, Apeiron, Roma, 1990, pp. 145-154.

PICCOLOTTO SILVIA,

E sentì stranamente uno straniero dire: "lo sono conte", in ADINOLFI I., a cura di, *Dopo la Shoah. Un nuovo inizio per il pensiero*, Carocci, Roma, 2010, pp. 245-260.

RAVASIO S.,

Etty Hillesum e le virtù quotidiane, in *Con Etty Hilleum. Quaderno di informazione e ricerca 1.*, Apeiron, Roma, 2009, pp.37-43.

SMELIK KLAAS A. D.,

- *L'immagine di Dio in Etty Hillesum*, in VAN OORD G., *L'esperienza dell'altro. Studi su Etty Hillesum*, Apeiron, Roma, 1990, pp. 121-125;
- *Odio e inimicizia in Etty Hillesum*, Apeiron, Roma, 2015;
- *Oltre l'immagine del nemico*, in VAN OORD G., a cura di, *Etty Hillesum. Studi sulla vita e l'opera*, Apeiron, Roma, 2012, pp. 121-127.

SWART LOET,

Etty Hillesum e la tradizione mistica, in VAN OORD G., *L'esperienza dell'altro. Studi su Etty Hillesum*, Apeiron, Roma, 1990, pp. 169-184.

VAN OORD GERRIT,

- *Etty Hillesum: Parole per un futuro altro*, in *Educazione aperta*, 4, 2018;
- *Amor Fati. Abel Herzberg intervistato da Wim Ramaker*, a cura di, in VAN OORD G., a cura di, *Etty Hillesum. Studi sulla vita e l'opera*, Apeiron, Roma, 2012, pp. 19-23.

WANDA TOMMASI,

Etty Hillesum, la cura nel vivere, <http://www.diotimafilosofe.it/larivista/etty-hillesum-la-cura-nel-vivere/>

Scritti su Luce Irigaray

GIARDINI FEDERICA,

Speculum di Luce Irigaray, relazione tenuta al seminario di Diotima (Università di Verona, 5 novembre 1999). <http://www.diotimafilosofe.it/larivista/speculum-di-luce-irigaray/>.

ZANARDO SUSY,

Irigaray: la passione della differenza, in FANCIULLACCI R., ZANARDO S., *Donne, Uomini. Il significare della differenza*, Vita e Pensiero, Milano, 2007.

C. Scritti sulla questione femminile

BACHOFEN JOHANN JAKOB,

Il Matriarcato. Storia e mito tra Oriente e Occidente, Marinotti, Milano, 2018, a cura di Moretti G.

BREZZI FRANCESCA,

Filosofia del dono. La voce delle donne, in VAUGHAN GENEVIEVE, a cura di, *Le radici materne dell'economia del dono*, VandA.ePublishng, Milano, 2017, pp. 94-111.

CAVALLARI PAOLA

- *Peccato originale o peccato patriarcale d'origine?. Riletture a partire dalle radici della fede ebraico-cristiana*, in CAVALLARI P., a cura di, *Non sono la costola di nessuno. Letture sul peccato di Eva*, Il Segno dei Gabrielli, Verona, 2020, pp. 19-29;

- *Stavano di fronte l'uno all'altra*, in CAVALLARI P., a cura di, *Non sono la costola di nessuno. Letture sul peccato di Eva*, Il Segno dei Gabrielli, Verona, 2020, pp. 85-116.

DE GOUGES OLYMPE,

Dichiarazione dei diritti della Donna e della Cittadina, 1789, trad. dal francese Di Donato F.

EISLER RIANE,

Il calice e la spada. La presenza dell'elemento femminile nella storia da Maddalena a oggi, Frassinelli, 2006, trad. Mingiardi V.

FANCIULLACCI RICCARDO,

Il significare della differenza sessuale: per un'introduzione, in FANCIULLACCI R., ZANARDO S., *Donne, Uomini. Il significare della differenza*, Vita e Pensiero, Milano, 2007, pp. 3-59.

FREUD SIGMUND,

- *La femminilità*, in *Introduzione alla psicoanalisi*, Newton, Roma, 2010, trad. Castiglia I., pp. 559-581;

- *Totem e Tabù*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013, trad. Daniele S.

GIUFFRIDA ANGELA,

I fondamenti concettuali dell'economia del dono secondo la teoria del corpo pensante, in VAUGHAN G., a cura di, *Le radici materne dell'economia del dono*, VandA.ePublishng, Milano, 2017, pp. 160-168.

HEYWARD CARTER,

Al principio è la relazione, Il Saggiatore, Milano, 1997, trad. Calizzan P., pp. 115-126.

PETRILLI SUSAN,

La lingua materna come dono. The Gift in the Heart of Language di Genevieve Vaughan, in VAUGHAN G., a cura di, *Le radici materne dell'economia del dono*, VandA.ePublishng, Milano, 2017, pp. 178-189.

PIUSSI ANNA MARIA,

La maternità tra realtà e desiderio, intervento al convegno nazionale *Crisi della natalità e nuovi modelli riproduttivi* (Università di Verona, 1 aprile 2004).

<http://www.diotimafilosofe.it/larivista/la-maternita-tra-realta-e-desiderio/>

PORCILE SANTISO MARIA TERESA,

- *La donna spazio di salvezza. Missione della donna nella Chiesa una prospettiva antropologica*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1994, trad. Camporeale M. P.;

- *Ricerca di un'identità femminile*, in IRIGARAY L., *Il respiro delle donne*, Il Saggiatore, Milano, 1997, trad. Calizzan P, pp. 55-71.

RICCA PAOLO,

Lutero, Calvino, Barth e noi alle prese con Genesi 1,2 e 3, CAVALLARI P., a cura di, *Non sono la costola di nessuno. Letture sul peccato di Eva*, Il Segno dei Gabrielli, Verona, 2020, pp. 117-145.

SABATINI ALMA,

Il sessismo nella lingua italiana, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato-Libreria dello Stato, Roma, 1987.

<https://web.archive.org/web/20150714212456/http://www.funzionepubblica.gov.it/media/962032/il%20sessismo%20nella%20lingua%20italiana.pdf>

SARACENO CHIARA,

Femminismo, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Treccani, 1994.

SHADAMI E., *I principi materni come alternativa al femminismo dell'uguaglianza, al postumanesimo e al postgenderismo*, in VAUGHAN GENEVIEVE, a cura di, *Le radici materne dell'economia del dono*, VandA.ePublishng, Milano, 2017, pp. 85-93.

SEBASTIANI LILIA,

Prefazione, in CAVALLARI P., a cura di, *Non sono la costola di nessuno. Letture sul peccato di Eva*, Il Segno dei Gabrielli, Verona, 2020, pp. 7-18.

WÖRER SIMONE,

La crisi del dono, in VAUGHAN G., a cura di, *Le radici materne dell'economia del dono*, VandA.ePublishng, Milano, 2017, pp. 169-177.

VAUGHAN GENEVIEVE,

- *L'economia del dono: una giustificazione teorica per la pace*, in VAUGHAN G., a cura di, *Le radici materne dell'economia del dono*, VandA.ePublishng, Milano, 2017, pp. 22-38;

- *Per-donare. Una critica femminista dello scambio*, Meltemi, Roma, 2005, trad. Buff F.

D. Ulteriori testi

- ABEL J. HERZBERG,
Amor fati. Sette saggi su Bergen-Belsen, Apeiron, Roma, 2004, trad. Van Oord G., Paventi E.
- ADINOLFI ISABELLA,
Come uno smeraldo è verde. Obbedienza e unio mystica in Simon Weil, in, Adinolfi I., Gaeta G., Lavagetto A., *L'Anti-Babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, Il Melangolo, Genova, 2017, pp.531-557.
- AGOSTINO D'IPPONA,
Le Confessioni, Rizzoli, Milano, 2008, trad. Vitali C.
- ARENDRT HANNAH,
La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme, Feltrinelli, Milano, 2016, trad. Bernardini P.
- ARISTOTELE,
Etica Nicomachea, Laterza, Bari, 2012, trad. Natali C.
- BRECHT BERTOLD,
Vita di Galileo, Einaudi, Torino, 1994, trad. Castellani E.
- CECCARELLI FABIO,
Riso e sorriso, Einaudi, Torino, 1988.
- DE LUCA ERRI,
Nocciolo d'oliva, Messaggero di Sant'Antonio, Padova, 2002.
- DE SAINT-EXUPÉRY ANTOINE,
Il piccolo principe, Bompiani, Milano, 1990, trad. Bompiani Bregoli N.
- DEMETRIO DUCCIO,
L'interiorità maschile. Le solitudini degli uomini, Raffaello Cortina, 2010.
- DOSTOEVSKIJ FĚDOR,
I fratelli Karamazov, Garzanti, Milano, 1974, trad. Polledro A., vol. 1, vol. 2.
- GAETA GIANCARLO,
Leggere Simone Weil, Quodlibet, Macerata, 2018.
- GOISIS GIUSEPPE,
Hannah Arendt. Il male politico fra orrore e banalità, in ADINOLFI I., a cura di, *Dopo la Shoah. Un nuovo inizio per il pensiero*, Carocci, Roma, 2010, pp. 209-230.
- GRECO TOMMASO,
Senza benda né spada, in Tarantino S., a cura di, *Pensiero e giustizia in Simone Weil*, Aracne, Roma, 2009, pp. 111-132.

JONAS HANS,

Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica, Il melangolo, Genova, 2004, trad. C. Angelino.

OUAKNIN MARC-ALAIN,

Le dieci parole. Il decalogo riletto e commentato dai Maestri ebrei antichi e moderni, Paoline, Milano, 2009, trad. dal francese Di Grazia O., Pontecorvo A.

OVADIA MONI,

L'ebreo che ride, Einaudi, Torino, 2008.

PLATONE,

La Repubblica, Laterza, Bari, 2009, trad. Sartori F.

TUROLDO FABRIZIO,

L'etica di fine vita, Città Nuova, Roma, 2010.

WEIL SIMONE,

- *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano, 2012, trad. Sala M. C.;

- *Lettera a un religioso*, Adelphi, Milano, 1996, trad. Gaeta G.;

- *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano, 2008, trad. Sala M. C.;

- *Dichiarazione degli obblighi verso l'essere umano*, Castelvevchi, Roma, 2013, trad. Canciani D., Vito M. A.

La Bibbia di Gerusalemme, Paoline, Milano, 2012.

Racconti di un pellegrino russo, Cittadella, Assisi, 1989, trad. Bertolon L.

SITI INTERNET CONSULTATI:

Link per Etty Hillesum

<http://www.ettyhillesum.it/>

<http://www.ehoc.nl/it/ehoc/>

<http://educazioneaperta.it/archives/1662>

Link per la questione femminile

<https://www.hagia.de/it>

<https://www.mediterraneaonline.eu/dea-madre-donna-miti-ed-origini-del-femminile>

<http://www.enciclopediadelledonne.it/biografie/marija-gimbutas/>

<http://www.enciclopediadelledonne.it/biografie/marie-gouze/>

<http://economyadeldono.org/economia-del-dono/>

<http://www.diotimafilosofe.it/larivista/etty-hillesum-la-cura-nel-vivere/>

<http://www.diotimafilosofe.it/larivista/speculum-di-luce-irigaray/>

http://www.treccani.it/enciclopedia/femminismo_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/

Altri link

https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/1993/03/04/le-parole-della-storia-il-silenzio-del.html?refresh_ce

http://www.nostreradici.it/parola_silenzio.htm

https://www.corriere.it/esteri/10_luglio_24/eichmann-cattura_043982a4-9714-11df-bd32-00144f02aabe.shtml

http://www.vatican.va/content/john-paul-i/it/angelus/documents/hf_jp-i_ang_10091978.html

DOCUMENTI VIDEO:

Intervista a Adinolfi I., in occasione della presentazione del suo testo *Etty Hillesum. La fortezza inespugnabile. Un percorso etico-religioso nel dramma della Shoah*
<https://www.youtube.com/watch?v=K0lhO5FHwgE>

Monologo di Marco Paolini *Ausmerzen. Vite indegne di essere vissute*, 26 gennaio 2011
<https://www.youtube.com/watch?v=mg3tEQiuSbw>