

eum > studi di genere

Universo femminile e rappresentanza politica

a cura di Ines Corti

Ad occhi internazionali, la realtà femminile nel nostro Paese appare ancora caratterizzata dalla “persistenza e pervasività dell’atteggiamento patriarcale e degli stereotipi radicati sui ruoli e sulle responsabilità delle donne e degli uomini nella famiglia e nella società”.

Con questa osservazione il Comitato per l’eliminazione delle discriminazioni nei confronti della donna mostra forti preoccupazioni per il permanere di svariate discriminazioni quali la grave sottorappresentanza nelle cariche politiche e pubbliche, gli svantaggi esistenti nel mercato del lavoro, le violenze subite, lo stato di emarginazione delle donne immigrate.

In particolare la scarsa presenza delle donne nella sfera politica, rappresenta un aspetto critico della condizione femminile italiana. I dati, sconcertanti, sono noti.

Per questa ragione e con l’obiettivo di contribuire a creare condizioni culturali e formative tali da incrementare la presenza delle donne nei luoghi della politica, il Dipartimento delle Pari Opportunità ha invitato le Università italiane ad organizzare i corsi “Donne, Politica, Istituzioni. Percorsi formativi per la promozione delle pari opportunità nei centri decisionali della politica”.

Il volume raccoglie una serie di riflessioni maturate in occasione delle edizioni maceratesi di questo corso, rivelando la ricchezza del percorso formativo, volto non solo ad approfondire tematiche di ampio respiro quali il diritto interno, europeo e internazionale, le questioni storiche, filosofiche e sociologiche, le modalità della comunicazione, ma teso anche ad analizzarle secondo una diversa prospettiva, quella di genere.

Questo lavoro offre una lettura delle questioni esaminate nei diversi incontri, contrassegnati da un intenso clima di condivisione verso un sapere “diverso” o “diversamente trattato”.

L’augurio è che quello spirito possa diffondersi in tanti altri luoghi, non solo accademici, portando un fattivo contributo al sapere delle donne, perché, è certo, conoscenza e preparazione sono gli strumenti idonei per superare quelle discriminazioni ancora esistenti e così favorire una consapevole partecipazione “dell’altra metà del cielo” alle sfere decisionali dell’intera società.

In copertina: Ritratto di Olympe de Gouges (1748-1793).

eum edizioni università di macerata



ISBN 978-88-6056-140-4



€ 26,00

a cura di Ines Corti

Universo femminile e rappresentanza politica



eum edizioni università di macerata



Universo femminile e rappresentanza politica

a cura di Ines Corti

eum > studi di genere



eum > studi di genere

Universo femminile e rappresentanza politica

A cura di Ines Corti

eum

Isbn 978-88-6056-140-4

Prima edizione: aprile 2009

© 2009 eum edizioni università di macerata

Vicolo Tornabuoni, 58 - 62100 Macerata

info.ceum@unimc.it

<http://ceum.unimc.it>

Realizzazione e distribuzione:

Quodlibet società cooperativa

Via S. Maria della Porta, 43 - 62100 Macerata

www.quodlibet.it

Stampa: Litografica Com, Capodarco di Fermo, Fermo

Indice

- 11 Presentazione
- I numeri**
- 15 Cristina Davino
Analisi delle fonti statistiche nello studio della sotto-
rappresentanza delle donne nelle cariche pubbliche
elettive
- Profili storico-giuridici**
- 49 Paola Persano
La partecipazione politica femminile in Italia: radici
storiche otto-novecentesche
- 61 Ines Corti
“Dal patibolo alla tribuna”
- 85 Giuliana Ciocca
Donne e lavoro nella legislazione italiana ed europea
- 107 Maura Marchegiani
La cittadinanza europea e parità di trattamento tra
uomo e donna
- 129 Beatrice I. Bonafè
Parità di trattamento tra uomini e donne e parteci-
pazione politica nel diritto comunitario

Profili politico-filosofici

- 149 Luca Scuccimarra
I fondamenti della cittadinanza. Un itinerario di lettura
- 171 Carla Amadio
La differenza trasformata
- 193 Natascia Mattucci
Pensieri e figure femministe: per una trama narrativa filosofico-politica
- 223 Daniela Verducci
Pensieri politici differenti
- 251 Maria Letizia Zanier
Politiche a sostegno della famiglia e della partecipazione femminile al mercato del lavoro. I congedi parentali

Profili comunicativi

- 273 Barbara Pojaghi, Alessandra Fermani
Il ruolo del conflitto nella presa di coscienza degli stereotipi di genere
- 289 Alessandra Fermani, Elisabetta Crocetti, Barbara Pojaghi
I concetti di “politica” e di “donna in politica” nelle rappresentazioni delle donne giovani e adulte

Appendice

- 307 Sentenze della Corte Costituzionale
- 335 Codice delle pari opportunità tra uomo e donna
- 377 Un’analisi delle disuguaglianze di genere nel Rapporto sullo Sviluppo Umano
- 401 Notizie sugli autori

Natascia Mattucci

Pensieri e figure femministe: per una trama narrativa filosofico-politica

Premessa

Un approccio *narrativo* alla trama delle filosofie femministe guarda al racconto come «esistenza, relazione e attenzione»¹. Si tratta di un guardare *altrimenti* che descrive lo spaesarsi da astratti universali, da storie processuali e l'appaesarsi nelle vite, nelle pratiche quotidiane delle donne. Se «la comunicazione tra donne si nutre essenzialmente del confronto di racconti di vita, piuttosto che dell'urto reciproco di idee»², proveremo a immaginare una storia eccentrica che tenti di tessere un filo nelle trame di figure e pensieri *outsiders*. Quella del pensiero politico delle donne è una presenza carsica che spesso non passa attraverso scuole o esperienze istituzionali, ma intreccia singolarità, unicità biografiche, identità personali come pratiche discorsive. Una trama narrativa eccentrico-atopica rappresenta il tentativo *particolare* di dissotterrare tracce stratificate di vita e pensiero di donne, senza ossificarle o trascenderle in falsi *universali*, ma aprendole all'incessante opera di significazione³. La cifra distintiva di questa atopia è la

¹ A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano, 1997, p. 73.

² F. Collin, *Pensare/raccontare. Hannah Arendt*, «DWF», 3 (1986), p. 37.

³ Cfr. T. De Lauretis, *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano, 1999, p. 8 sgg., l'autrice evoca una soggettività eccentrica ai dispositivi socio-simbolici egemoni, come capacità di resistenza, attitudine alla reinvenzione e alla trasformazione; cfr. L. Matte-sini, *Scrivere di sé: una rassegna critica sull'autobiografia femminile*, «DWF», nn. 2-3 (1993), p. 31 sgg., si tratta di un percorso nelle istanze teoriche che dagli anni ottanta in poi, soprattutto grazie alla nuova categoria del *gender*, ha valorizzato la scrittura auto-rappresentativa femminile. La scrittura del sé viene sempre più vista come espressione privilegiata di un femminile che ha nella memoria e nell'identità personale la base per pratiche narrative; inoltre cfr. A. Arru-M.T. Chialant (a cura di), *Il racconto delle donne*, Liguori, Napoli, 1990; cfr. A. Buttafuoco, *Di «madri» e di «sorelle»... Frammenti su donne/femminismo/storiografia*, «DWF», n. 15 (1981), p. 92 sgg.

capacità di strapparsi a codici linguistici e simbolici dominanti, di dis-identificarsi da imperativi rappresentativi fallogocentrici, emancipandosi dalla propria subalternità e reinterpretandosi a partire dalla propria mobilità⁴. Se la storia dell'ordine simbolico patriarcale ha segnato l'interdizione e il divieto di comparizione politica per le donne, consegnandole alla dimensione della necessità e della cura, la filosofia narrativa mette in una forma *inaudita* la condizione di esclusione, di differenza, di castrazione di parole, filtrandola attraverso la arendtiana «comprensione»⁵. Alla teoria che cerca di riportare la singolarità alla sovranità di un principio, il pensiero femminista vuole opporre il *comprendere*, come passione del capire il particolare o benjaminiana cura delle perle, capace di avviare l'azione in-finita della narrabilità e dell'interpretazione⁶. Le pensatrici che prenderemo in considerazione non hanno, infatti, distillato un sistema politico, ma nei loro scritti piano letterario, biografico, teorico sono orditi in una tessitura dalla quale solo in filigrana emerge una prospettiva politica. Per quanto la mancanza di sistematicità e l'impossibilità di corrispondere ad un'immagine unitaria siano state a lungo interpreta-

⁴ Cfr. E. Pulcini, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. XIX.

⁵ Cfr. H. Arendt, *Comprensione e politica*, in Id., *La disobbedienza civile e altri saggi*, Milano, 1985, p. 91, «la comprensione, in quanto distinta dalla conoscenza scientifica e dalla informazione esatta, è un processo complesso che non dà mai risultati inequivocabili; è un'attività senza fine, sempre diversa e mutevole, grazie alla quale accettiamo la realtà, ci riconciliamo con essa, cioè ci sforziamo di essere in armonia con il mondo».

⁶ Cfr. A. Papa, *Hannah Arendt: per una filosofia della vita*, Pergola Monsavium, Lecce, 1993; cfr. R. Rossolini, *Nascere ed apparire. Le categorie del pensiero politico di Hannah Arendt e la filosofia della differenza sessuale*, «DWF», n. 3 (1986), pp. 69-70, alcune interpreti ritengono che le categorie della comprensione, della narrazione e dell'attenzione al particolare collochino Arendt all'interno di una fenomenologia esistenzialista al femminile. La stessa Arendt (*Che cosa resta? Resta la lingua materna*, «aut aut», n. 239-240, 1990, pp. 12-3) ad una domanda del suo intervistatore che le chiedeva quali effetti si aspettasse dal suo lavoro politico, rispondeva: «Se mi consente di esprimermi in modo ironico, questa è una domanda maschile. Gli uomini vogliono sempre ottenere un'influenza; ma io vedo tutto ciò dall'esterno, ottenere io un'influenza? No, io voglio comprendere. E quando altri comprendono nello stesso modo in cui io ho compreso, allora provo una soddisfazione paragonabile a quella che si prova quando ci si sente a casa propria»; cfr. J. Kristeva, *Le génie féminin. Hannah Arendt*, Gallimard, Paris, 1999, p. 126, nel *cum* del comprendere arendtiano si rintracciano un lasciarsi abitare, uno spazio aperto, che configurano un'alchimia tra dare a vedere e distanza partecipativa attraverso cui si può elaborare un giudizio sugli eventi.

te come segno di uno scarso interesse scientifico e di una perifericità rispetto al pensiero maschile, il nostro intento sarà, invece, quello di situarci in questa discontinuità per valorizzarne scarti e differenze. Si tratta di un invito a gettare fili nel vuoto di un'amnesia politica che ha rimosso soggettività, rappresentazioni, ordine simbolico delle donne, rigettando modalità politiche "altre", irrapresentabili sulla scena politica tradizionale⁷.

Alla luce di questo procedere *irregolare* e di un femminismo che in epoca contemporanea si è differenziato in teorie che seguono percorsi geografici e tematici specialistici, l'espressione "figurazioni femministe" sembra preferibile a "pensiero femminista", nella misura in cui dà conto del proliferare di una molteplicità di esperienze e di ipotesi di lavoro⁸. In questa prospettiva narrativa i percorsi che tenteremo di intessere prendono le mosse dalla figura di Antigone, come teatro fondativo dell'esclusione femminile dall'ordine della razionalità politica, passando poi attraverso la letteratura e il pensiero politico che gettano le basi teoriche per un ordine della differenza, come in Virginia Woolf e Simone De Beauvoir, per guardare infine ad alcune implicazioni contemporanee dei differenti ordini della soggettività femminile, con l'irigarayano intento di

insistere inoltre e deliberatamente su quei *vuoti* del discorso che ricordano i luoghi della sua esclusione, spazi bianchi che con la loro *silenziosa plasticità* assicurano la coesione, l'articolazione e la coerente espansione delle forme stabilite. Riscriverli come *scarti* altrimenti e altrove dalle aspettative, in *ellissi* ed *eclissi* che disfano gli schemi logici del lettore-scrittore, fanno deragliare la sua ragione, confondono la sua vista almeno al punto da provocargli uno strabismo incurabile⁹.

⁷ Cfr. P. Masi, *Partire da sé. Note su regole, complessità, agire politico*, «DWF», n. 4 (1993), pp. 5-6, ricorda Masi come il movimento delle donne abbia cercato di restituire spessore ad una complessità politica femminile non rappresentabile nella forma-partito.

⁸ Cfr. F. Restaino-A. Cavarero, *Filosofie femministe*, Paravia, Milano, 1999, p. 111, «il pensiero femminista ha appunto due secoli ed è vasto e articolato quanto i saperi e le politiche della modernità. Già chiamarlo *femminista*, riunendo sotto un unico termine posizioni molteplici e persino conflittuali, costituisce un problema»; cfr. R. Braiddotti, *Per un femminismo nomade*, Viterbo, 1996, p. 10 sgg.; cfr. Id., *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Donzelli, Roma, 1995.

⁹ L. Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano, [1975] 1998, p. 137.

Il *logos* dominante sembra essere intramato con un silenzio di parole che, proprio da un'assenza e da una distanza costitutive, parrebbe indicarne confini e limiti discorsivi. Muovendo da questo ordine silenzioso cercheremo di mettere in forma narrativa figure e pensieri femministi *per la politica* che puntano il dito *altrove*, «non verso la politica come questione di rappresentazione ma verso quella possibilità politica che si delinea quando si palesano i limiti della rappresentazione e della rappresentabilità»¹⁰.

1. *L'ordine simbolico di Antigone*

Nel pensiero occidentale l'esclusione femminile dalla logica del politico è permeata da elementi culturali e simbolici che affondano le radici nel mondo greco, segnatamente in modelli identitari dicotomici come quello pubblico-privato. Si tratta di un dualismo che evoca l'opposizione tra sfera della *pólis* e dell'*oïkos*, come antinomia tra spazio politico maschile del *logos* e dimensione femminile domestica, nonché impolitica, della necessità e della passione¹¹. In questa linea l'*Antigone*, nei polivalenti significati assunti nel tempo, testimonia e simboleggia da un luogo, scenicamente situato, l'isolamento e la trasgressione di *una* donna alla statuzione di un sistema maschile¹². L'ampia ermeneutica filosofica sulla tragedia sofoclea, nelle sue filiere metafisiche, politiche, femministe, attesta lo spettro problematico di un testo che mostra una realtà sociale in urto con i suoi principi¹³. Nella tragedia la città sembra voler prendere se stessa come oggetto rappresentativo con l'intento di mettere in scena non la sua riflessione proiettiva, ma

¹⁰ J. Butler, *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 12.

¹¹ Cfr. Pulcini, *Il potere di unire*, cit., p. 76 sgg., osserva Pulcini come le donne siano state escluse dalla *polis* e relegate nell'*oïkos*, nella casa. Ciò implicava essere relegate nella sfera della necessità, delle passioni, dei legami parentali che però non danno diritto di cittadinanza né diritti politici.

¹² Cfr. G. P. Di Nicola, *Antigone. Figura femminile della trasgressione*, Edizioni Tracce, Pescara, 1991.

¹³ Cfr. J. Taminiaux, *Le théâtre des Philosophes. La tragédie, l'être, l'action*, Milion, Grenoble, 1995; cfr. K. Tenenbaum, *L'alterità inassimilabile. Letture femminili di Antigone*, in P. Montani (a cura di), *Antigone e la filosofia*, Donzelli, Roma, 2001; cfr. F. Brezzi (a cura di), *Antigone e la philia*, Franco Angeli, Milano, 2004; cfr. G. Steiner, *Le Antigoni*, Garzanti, Milano, 1990.

la sua insanabile lacerazione¹⁴. Al fine di cogliere questa problematicità, cercheremo di indugiare sui nodi drammatici che, filtrati da una prospettiva mitica, parrebbero configurarsi quali espressione di un contrasto politico fra ordini legislativi e simbolici differenti. Lo spazio drammaturgico della tragedia è attraversato dallo scontro ideologico tra l'ordine di Antigone, che rivendica l'atto di sepoltura per il fratello trasgredendo la legge sovrana in nome di *leggi non scritte* [ἀγραπτα νόμιμα]¹⁵ degli dèi, e l'ordine di Creonte, che incarna le deliberazioni del sovrano mortale, come si ricava dal testo,

Creonte. E dunque hai osato trasgredire questa legge?

Antigone. Ma per me non fu Zeus a proclamare quel divieto, né Dike, che dimora con gli dèi inferi, tali leggi fissò per gli uomini. E non pensavo che i tuoi editti avessero tanta forza, che un mortale potesse trasgredire le leggi non scritte e incrollabili degli dèi. Infatti queste non sono di oggi o di ieri, ma sempre vivono, e nessuno sa da quando apparvero¹⁶.

A partire dalla lettura di Hegel, l'interpretazione di Antigone è stata al centro di un dibattito critico che ha più volte coinvolto riflessioni femministe e continua ancora ad offrire sollecitazioni. Fin dalla *Fenomenologia dello spirito* il contrasto tra Antigone e Creonte viene assunto da Hegel per delineare la contrapposizione tra legge divina e legge umana, ossia tra famiglia e autorità dello Stato¹⁷. Mentre all'uomo come cittadino della *polis* attiene la sfera della legge umana, in quanto pubblica ed esposta alla luce del giorno, alla donna è, invece, riferita la legge degli dèi, interiore ed inespressa, propria dei legami parentali¹⁸. Anche nell'*Estetica* Hegel continua a sottolineare la scissione del mondo etico – che abita la tragedia sofoclea – tra Stato, come vita etica nella sua universalità spirituale, e famiglia, come eticità naturale¹⁹. Si tratta di una lacerazione

¹⁴ Cfr. J. P. Vernant, *Mito e società nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino, 1981, pp. 11-2.

¹⁵ Sofocle, *Edipo re, Edipo a Colono, Antigone*, trad. di R. Cantarella, Mondadori, Milano, [1982] 2005, pp. 288-9.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Cfr. G. W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Leipzig, 1921; trad. it. *La fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze, 1996, p. 278 sgg.

¹⁸ Cfr. *ibid.*; cfr. P. Vinci, *L'Antigone di Hegel*, in Montani (a cura di), *Antigone e la filosofia*, cit., p. 32 sgg.

¹⁹ Cfr. G. W. F. Hegel, *Ästhetik*, Aufbau-Verlag, Berlin, 1955; trad. it. *Estetica*, Feltrinelli, Milano, 1963, p. 1613.

costituiva che investe la coscienza stessa dei protagonisti, giacché Antigone vive sotto il potere statale di Creonte e quest'ultimo dal canto suo è anche padre, «in entrambi è immanente ciò contro cui si ergono rispettivamente, ed essi vengono presi e infranti da ciò che appartiene alla cerchia stessa della loro esistenza»²⁰. La pretesa esclusiva di ognuno di questi mondi, quello universale e razionale da una parte, quello individuale e affettivo dall'altra, sembra non potere avere che un esito tragico²¹. Ma se il tragico presentifica l'immediata tensione tra manifesto e latente, maschile e femminile, identità e differenza – incapaci di riconoscersi e armonizzarsi – in una prospettiva universale la sfera della famiglia e della parentela devono comunque cedere il passo all'autorità di uno Stato in cui è l'uomo a trovarsi a suo agio²². A fronte di un maschile assunto nell'universo politico della comunità, il femminile resterà hegelianamente nella sua particolare immediatezza senza poterla superare²³. Questo spirito della particolarità femminile, simboleggiato dall'individualismo criminoso di Antigone, si configura come una minaccia trasgressiva per l'universale esserci della legge umana²⁴. La comunità, nella sua autocoscienza universale, potrà allora mantenersi per Hegel solo mediante la soppressione dialettica di quella singolarità femminile, nemico interiore ed «eterna ironia della comunità»²⁵.

²⁰ *Ibid.*, Antigone subisce la morte per via legale, mentre Creonte viene punito per via parentale dalla morte prima del figlio, a causa di quella di Antigone, poi della moglie, a causa di quella del figlio; cfr. Vinci, *L'Antigone di Hegel*, cit., p. 44, la coscienza umana è sottratta a qualsiasi definizione preventiva, riproponendo la domanda sul carattere enigmatico del "chi".

²¹ Cfr. Di Nicola, *Antigone*, cit., pp. 33-4.

²² Cfr. Butler, *La rivendicazione di Antigone*, cit., p. 16.

²³ Cfr. Di Nicola, *Antigone*, cit., p. 35, «nella 'sintesi', che si realizza all'interno dello Spirito come eticità, è prevalente la maschilità, giacché l'apparente universalità che dovrebbe comprendere sia il maschile che il femminile, sancisce invece la superiorità dello Spirito assoluto, incarnato nello Stato».

²⁴ Cfr. Vinci, *L'Antigone di Hegel*, cit., p. 38, Antigone, nella lettura hegeliana, mostrerebbe elementi di singolarità e immediatezza oppressi all'interno della *polis*, il suo agire dissonante esibirebbe l'affacciarsi dell'individualità nel mondo greco; cfr. Butler, *La rivendicazione di Antigone*, cit., pp. 55-6, la soppressione di Antigone ha il suo fondamento logico nella necessità che la comunità aggredisca l'elemento femminile come nemico interno.

²⁵ Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 297; sulla lettura della figura di Antigone da parte di Hegel cfr. J. Derrida, *Glas*, Éditions Galilée, Paris, 1974, commentata a sua volta da cfr. E. Ferrario, *La filosofia e il tragico. Le «Antigoni» di Paul Ricoeur e Jacques Derrida*, in Montani (a cura di), *Antigone e la filosofia*, cit., pp. 297-334.

L'Antigone tratteggiata dalla lettura hegeliana, emblema di una sfera parentale prepolitica opposta all'ordine politico dello Stato, ha contribuito a rilanciare e a strutturare le successive appropriazioni della tragedia da parte del pensiero filosofico²⁶. Il dibattito femminista, in particolare, nelle sue iniziali istanze emancipative ed egualitarie, ha rivitalizzato la figura femminile di Antigone in una dimensione ideale, sottolineandone la femminilità autorevole rispetto alla subordinazione ed esclusione fattuale delle donne²⁷. Tuttavia è soprattutto con la seconda fase del femminismo, quella che compie il passaggio dalle rivendicazioni egualitarie ad una genealogia della differenza sessuale, che la riflessione sull'identità di genere e sulle sue figure simboliche contribuisce all'emersione di significati ancora inesplorati dell'*Antigone*. Uno dei nodi problematici messi in luce dalle letture femministe attiene alla simbolica maschile e femminile, esemplificata dalla tensione tragica tra androcentrismo sistemico della *polis*, che affonda le radici nella sicurezza terrena della ragion di Stato, e l'invisibilità di un mondo privato intessuto di passioni e di *philia*, come si ricava dalle parole di Antigone,

Creonte. Ma il nemico non è mai caro, neppure quando sia morto.

Antigone. Non sono nata per condividere l'odio, ma l'amore.

Creonte. E allora, se devi amare, va sotterra e ama quelli di là; a me, finché vivo, non comanderà una donna²⁸.

Nell'ordine di Creonte l'assolutezza della norma poggia su una asimmetrica gerarchia tra i generi che sancisce l'espunzione dell'affettività, della relazionalità, della *pietas* ai margini del *logos* politico²⁹. Antigone, oltrepassando i limiti della propria condizione di donna, si richiama ad un primato di valori non strumentali ma relazionali, quali la *philia*, la cura, la prassi etica, per denunciare l'autoritarismo monocorde di un sistema che rimuove

²⁶ Cfr. F. Collin, *Anti-goné. La giovane, la madre, la morte*, «DWF», n. 1 (2005), p. 47 sgg., Collin osserva come la fecondità del testo sofocleo chiami ciascuno a riappropriarsene; inoltre cfr. Butler, *La rivendicazione di Antigone*, cit., p. 13.

²⁷ Cfr. Steiner, *Le Antigoni*, cit., p. 10 sgg.; cfr. Tenenbaum, *L'alterità inassimilabile*, cit., p. 279.

²⁸ Sofocle, *Edipo re, Edipo a Colono, Antigone*, cit., p. 293.

²⁹ Cfr. S. Fraisse, *Le Myte d'Antigone*, A. Colin, Paris, 1974; cfr. C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano, 1991; cfr. R. De Monticelli, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano, 2003.

le differenze³⁰. Nella sua sfida pronuncia parole che, dislocate in un altrove singolare e contingente, non hanno rappresentazione in una sfera pubblica «in cui non c'è posto per questa parola sprovvista di statuto»³¹. Occorre tuttavia interrogarsi sul senso di un discorso *a voce alta* che viola i confini di quel politico in cui il femminile non ha cittadinanza. Per Irigaray la trasgressione di Antigone ha una chiave genealogica materna, che indica la persistenza di rapporti di sangue in senso matrilineare, interrati dalla logica di un ordine già patriarcale³². La tragedia metterebbe in scena un conflitto tra ordine materno e ordine paterno, in cui l'espulsione di Antigone si configura come rimozione della dimensione pulsionale, femminile dell'inconscio dall'androcentrismo manifesto della *polis*. Inoltre, in una città in cui dimora il solo *logos* in quanto maschile, il femminile non può che attestarsi sull'orizzonte della corporeità, sancendo la conseguente impoliticità del corpo-donna³³. La tragedia segnala allora, nell'ottica femminista, anche il distacco e l'esclusione della corporeità, veicolata dall'intreccio corpo-donna-madre, dalla scena della ragione politica. In questa linea la presa di parola di Antigone potrebbe simboleggiare l'iniziale apertura verso la configurazione di un ordine in cui il femminile, da rimossa interiorità e corporeità, diviene linguaggio sessuato e incarnato di un mondo "per sé" e non più solo per l'altro³⁴. In chiave critica potremmo tuttavia rilevare che, quand'anche la peculiarità di alcune letture femministe stia nell'assurgere Antigone a figura prognostica della messa al mondo di un ordine differente, capace di imprimere una virata al movimento dialettico hegeliano, questa simbolizzazione potrebbe esserne anche il limite intrinseco. Le interpretazioni condotte su un piano

³⁰ Cfr. Brezzi (a cura di), *Antigone e la philia*, cit.

³¹ Collin, *Anti-goné. La giovane, la madre, la morte*, cit., p. 56, il suo lamento e il suo grido sono fuori da qualsiasi ordine.

³² Cfr. L. Irigaray, *L'eterna ironia della comunità*, in Id., *Speculum*, cit., p. 203, «Quali che siano i contrasti presenti che la oppongono alle leggi della città, c'è un'altra legge che da prima l'attirava là dove stava andando: l'identificazione con la/sua madre [...] Si toglierà il respiro – la parola, la voce, l'aria, il sangue, la vita – con il velo della cintura, entrando nell'ombra (d'un) sepolcro, nella notte (del)la morte, perché viva in eterno il fratello, *il desiderio di sua madre*».

³³ Cfr. A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano, 1995, p. 20 sgg.

³⁴ Cfr. Tenenbaum, *L'alterità inassimilabile*, cit., pp. 289-90; cfr. L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano, 1985, p. 86 sgg.

antihegeliano, come quella di Irigaray, pur muovendo da Antigone per elaborare un simbolico femminile, sembrano risentire della struttura conflittualmente dicotomica tratteggiata da Hegel, per quanto ne rappresentino un ribaltamento polemico.

Un tentativo di seguire percorsi femministi non necessariamente compresi all'interno di schemi dualistici, ci porta pertanto a volgere lo sguardo a quei rilievi critici che hanno sottolineato la singolarità e l'autonomia del gesto di Antigone. La trasgressione all'ordine costituito, più che evocare una dialettica tra ordini di genere, parrebbe configurarsi innanzitutto quale strappo a ciò che per natura è consentito ad una donna, in virtù di *una* forza morale e personale, modulata in chiave tragica³⁵. Questa autonomia di giudizio emerge dal confronto con la sorella Ismene che, come figura di contrasto, simboleggia, invece, la condizione naturale e impotente delle donne, facendo così risaltare la «virile femminilità» di Antigone, come si ricava dal testo:

Ismene. [...] Ma bisogna riflettere su questo, che siamo nate donne, sì da non poter lottare contro gli uomini; e poi che, essendo sottoposte a chi è più forte, dobbiamo obbedire a questi ordini e ad altri ancora più dolorosi.

Antigone. [...] Sii pure quale a te pare: io lo seppellirò, e per me sarà bello fare questo e morire.

Ismene. [...] per natura sono incapace di agire contro il volere della città³⁶.

La rivendicazione non è portatrice di un ordine femminile che rivaleggia con quello maschile, dal momento che è Ismene a personificare la staticità e la conservazione propri dell'essere donna, ma sembra richiamare piuttosto un ordine dell'autonomia, del partire da sé³⁷. La differenza tra i due personaggi estrinseca la tensio-

³⁵ Cfr. Di Nicola, *Antigone*, cit., pp. 56-8.

³⁶ Sofocle, *Edipo re, Edipo a Colono, Antigone*, cit., p. 263; cfr. Di Nicola, *Antigone*, cit., pp. 56-8; cfr. G. Paduano, *Antigone: la doppia differenza*, «Il Centauro», III (1981), pp. 79-124.

³⁷ Cfr. Di Nicola, *Antigone*, cit., pp. 56-8, se Antigone simboleggia la superiorità della persona rispetto ai condizionamenti sessuali, Ismene sembra far propri i pregiudizi sulla femminilità; cfr. S. Klimis, *Antigone et Crèon à la lumière du «terrifiant/extraordinaire»*, in L. Couloubaritsis-J.F. Ost (sous la direction de), *Antigone et la résistance civile*, Éditions Ousia, Bruxelles, 2004, p. 86, la complessità del personaggio di Antigone risiede anche nel fatto che una donna si comporti come un uomo «assumendo la paradossale coesistenza di una molteplicità di tratti contraddittori» (trad. mia); cfr. Tenenbaum, *L'alterità inassimilabile*, cit., p. 280, l'autrice osserva come

ne tra un'identità femminile che "è" per natura inscritta all'interno di un rapporto dicotomico uomo-donna (Ismene) e un "divenire-donna" che fa essere, che agisce la propria identità in senso non naturale (*Anti-gonè*)³⁸. Così Antigone può conquistare la propria autonomia innanzitutto «appropriandosi della voce autorevole di colui cui resiste», come se la parola sovrana potesse essere contrastata solo affermando la propria sovranità³⁹. Le sue parole lanciano una sfida occupando un linguaggio, quello del diritto e della ragione, che non le appartiene e da cui è esclusa per natura. Da ciò potremmo desumerne che il suo lessico, nella misura in cui sta nel gergo statale per contrapporvisi, è collegato «in modo chiasmatico» al potere sovrano⁴⁰. Tuttavia, se l'opposizione al potere politico non è avanzata al di fuori del linguaggio della norma esistente, ciò non implica che il suo atto possa configurare un'assimilazione o un'identificazione con essa. La rivendicazione di Antigone sembra piuttosto evocare un'eccedenza non assimilabile, anche rispetto ai condizionamenti propri del suo essere donna, che mostra i limiti di ogni universale che non sappia essere anche personale, lasciandosi abitare e meticcicare da voci e pratiche differenti⁴¹. In questa prospettiva, il gesto trasgressivo parrebbe richiamare una doppia differenza che, come eccedenza dinamica, è in grado di problematizzare sia l'ordine maschile che quello femminile.

Negli spazi di interpretazione plurima offerti dalla figura di Antigone, anche l'approccio politico sembra situarsi nella dire-

nell'Antigone riscritta da M. Zambrano (Id., *La tomba di Antigone*, La Tartaruga, Milano, 1995) venga sottolineato l'elemento della complessità e dell'autocoscienza della protagonista, intuito nel testo sofocleo.

³⁸ Klimis, *Antigone et Crèon à la lumière du «terrifiant/extraordinaire»*, cit., pp. 88-9, il tratto strutturale dell'identità di *Antigone* è iscritto già nella materialità del suo nome, *Anti-gonè*, come allontanamento dalla via naturale.

³⁹ Butler, *La rivendicazione di Antigone*, cit., pp. 24-5; cfr. Collin, *Anti-goné. La giovane, la madre, la morte*, cit., p. 59.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁴¹ Cfr. *ibid.*, pp. 111-2, Antigone attraverso la cataresi politica sembra indicare un nuovo campo per l'umano; cfr. Tenenbaum, *L'alterità inassimilabile*, cit., pp. 294-5, la non assimilabilità di Antigone sembra essere l'esito filosofico più rilevante anche secondo l'autrice; cfr. Di Nicola, *Antigone*, cit., p. 61, *Antigone*, figura unica doppiamente trasgressiva – sia rispetto alle donne che all'ordine maschile – denunciarebbe l'autoreferenzialità di un sistema che non sappia riferirsi alla relazionalità e non si rapporti alle persone. Di qui non è il mondo pubblico *tout court* ad essere rigettato, ma quello che si arroga certezze contenutistiche in termini escludenti.

zione dell'autonomia di un atto che questiona l'ordine sociale delle leggi positive e l'ordine naturale delle donne. Autonomia intesa come principio di libertà che reclama, kantianamente, l'agire da sé, secondo le proprie leggi, come osserva il coro sottolineando che Antigone andrà a morire per propria scelta [αυτόνομος], da se stessa⁴². Si tratta di un *auto-nomos*, in cui *auto* sembra configurarsi anche quale pronome di una identità isolata, esclusa dalla collettività, assunta a simbolo intemporale di una atopia agita in senso tragico⁴³. Tuttavia, per quanto nell'autonomia scorra la traccia della creazione solitaria, occorre piuttosto rimarcare come Antigone esemplifichi il segno del particolare e dell'inatteso che interroga l'adattabilità e l'apertura di un sistema. Sia che si analizzi come disobbedienza civile o come obiezione di coscienza, l'attitudine alla resistenza espressa da Antigone non personifica tanto una dimensione antipolitica, quanto la dimensione invisibile, costituiva per la politica stessa, del «non» all'abuso del potere⁴⁴. Se l'ordine di Creonte rappresenta il «centro vuoto della legalità», l'eccedenza del principio-Antigone ricorda l'esigenza di legittimità indissociabile dalle leggi positive e da ogni autorità⁴⁵. Di qui la tragedia permetterebbe di misurare l'esito del disconoscimento dello *ius* da parte della *lex*, quale mera artificialità e proceduralità di quella legge che non sappia riferirsi e corrispondere ad un piano di giustizia e legittimità⁴⁶. In rapporto a questa esigenza, che

⁴² Cfr. A. Iniarie, *Antigone Autonomos*, in Couloubaritsis-Ost (sous la direction de), *Antigone et la résistance civile*, cit., pp. 42-3; cfr. Sofocle, *Edipo re, Edipo a Colono*, *Antigone*, cit., p. 313.

⁴³ Cfr. Klimis, *Antigone et Crèon à la lumière du «terrifiant/extraordinaire»*, cit., pp. 92-3.

⁴⁴ Cfr. P. Gérard, *Les enjeux politiques d'Antigone*, in Couloubaritsis-Ost (sous la direction de), *Antigone et la résistance civile*, cit., p. 195 sgg., Gérard riscontra alcuni tratti caratterizzanti la disobbedienza civile nel gesto di Antigone: il disinteresse, l'assenza di violenza, la ricerca di pubblicità e non di segretezza, dal momento che la sua azione si svolge nello spazio pubblico prendendo a testimonianza la comunità dei cittadini. Tuttavia, il fatto che Antigone si sottragga alla legge in nome di convinzioni etiche «altre», piuttosto che cercare di ottenere un cambiamento della decisione sovrana, sembra avvicinare il gesto più all'obiezione di coscienza che non alla disobbedienza, per quanto, in definitiva, né l'una né l'altra possano descriverla in maniera adeguata; inoltre cfr. A.M. Roviello, *Antigone n'est pas toujours là où on l'attend*, in Couloubaritsis-Ost (sous la direction de), *Antigone et la résistance civile*, cit., pp. 212-3.

⁴⁵ Roviello, *Antigone n'est pas toujours là où on l'attend*, cit., p. 213.

⁴⁶ Cfr. Gérard, *Les enjeux politiques d'Antigone*, cit., pp. 202-3; cfr. G. Zagrebelsky, *Antigone e la legge che smarrisce il diritto*, «La Repubblica», 25 giugno 2003, la

sempre eccede e trascende ogni piano fattuale – come le leggi non scritte di Antigone trascendono l’editto di Creonte – la legge positiva non potrà che essere comunque «una risposta parziale e contestabile»⁴⁷.

2. *L'ordine della differenza: Virginia Woolf e Simone De Beauvoir*

Nella messa in forma narrativa di figure e pensieri di donne che, dai margini di una tradizione di pensiero patriarcale, mostrano i limiti di un ordine politico fondato sull’esclusione femminile, Antigone sembra rappresentare *una* sfida autonoma e singolare, più che il principiarsi di un aurorale ordine simbolico femminile. Solo dopo le conquiste del primo femminismo in termini di uguaglianza, il pensiero femminista potrà volgere lo sguardo alla differenza, con l’intento di significare la propria posizione nel mondo attraverso la costruzione di un ordine culturale, affettivo, sociale delle donne non assimilabile alle forme simboliche dominanti. Le riflessioni di Virginia Woolf e Simone De Beauvoir, cui si deve una diversa problematizzazione di questo obiettivo, sembrano poter avviare ad una “rifondazione teorica” del femminismo nel segno della differenza, aprendo ad un ordine “altro”⁴⁸.

Virginia Woolf intellettuale, avente un progetto sociale e pedagogico centrato sulla cultura, dedica due saggi alla riflessione sulla donna, *Una stanza tutta per sé* (1929) e *Le tre ghinee* (1938), entrambi ormai considerati paradigmi del pensiero e della letteratura femminista. Se nel primo scritto Woolf ripercorre il differenziarsi della condizione della donna rispetto a quella dell’uomo in termini di assenze e mancanze, nel secondo, sul quale indugeremo in questa sede, il taglio dato alla differenza femminile sembra poter oltrepassare la questione del conflitto tra i sessi

tragedia presenterebbe una divisione tra *ius* e *lex*, ove per *ius* si intende il richiamo ai legami vitali e sociali, alle radici della città, impersonati da Antigone, per *lex*, invece, si intende la forza creatrice della città-stato fondata sulle leggi proclamate dall’autorità, impersonate da Creonte.

⁴⁷ Cfr. Gérard, *Les enjeux politiques d’Antigone*, cit., pp. 202-3, la tragedia è un monito a come ogni forma politica debba misurarsi con la possibilità di essere rimessa in questione attraverso la discussione e la contestazione.

⁴⁸ Cfr. Restaino-Cavarero, *Filosofie femministe*, cit., p. 33 sgg.

investendo polemicamente le istituzioni che sorreggono una cultura patriarcale⁴⁹.

Il testo woolfiano si presenta come un *pamphlet* antifascista strutturato in repliche epistolari a lettere, legate da rimandi, contenenti una richiesta di denaro per supportare giuste cause. Woolf immagina di dover distribuire la somma di tre ghinee fra i destinatari in ragione delle istanze ricevute: la prima da un uomo colto circa il come prevenire la guerra, la seconda da una tesoriera onoraria per la costruzione di una università femminile, la terza da un'altra tesoriera rappresentante delle libere professioni per le donne. Quello woolfiano si configura come uno scritto che, spaziando il lettore sia per le tematiche affrontate che per la inconsueta scelta della forma epistolare, continua ad incontrare letture deformanti e sottovalutazioni⁵⁰. Ci si aspetterebbe che la vasta questione della possibilità di prevenire la guerra fosse affrontata ingaggiando una polemica contro i conflitti allora contemporanei, invece Woolf, con una posizione quasi *border*, denuncia l'imperialismo, l'antifemminismo della cultura patriarcale *tout court*, facendo un uso politico e simbolico del linguaggio come "appercezione" di una differenza irriducibile tra ordine maschile e femminile⁵¹. Di qui la preferenza accordata alla lettera che si presenta come una modalità espressiva intrinsecamente aperta a quell'interlocutore che sempre Woolf immagina nella composizione della sua ricerca, in quanto costantemente attraversata da una per-

⁴⁹ Cfr. V. Woolf, *A Room of One's Own*, The Hogarth Press, London, 1929; trad. it. *Una stanza tutta per sé*, Il Saggiatore, Milano, 1982; cfr. V. Woolf, *Three Guineas*, The Hogarth Press, London, 1938; trad. it. *Le tre ghinee*, Feltrinelli, Milano, 2000. Cfr. M. Cuddy-Keane, *Virginia Woolf. The intellectual and the public sphere*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 68 sgg.

⁵⁰ Cfr. L. Muraro, *Introduzione*, in Woolf, *Le tre ghinee*, cit., pp. 8-9, Muraro ricorda come *Le tre ghinee* all'epoca fu visto come un libro confuso, dal momento che cercava di tenere insieme la questione femminile e la minaccia fascista. «In effetti nelle *Tre ghinee* si parla molto di donne e di uomini, più che di guerra e fascismo. [...] Forse, se fosse stata una esperta militante politica, avrebbe rispettato la gerarchia delle urgenze, ma le politiche militanti e competenti, allora, come oggi, erano una esigua minoranza e lei, inutile dirlo, non era nel numero». Cfr. L. Rampello, *Il canto del mondo reale. Virginia Woolf. La vita nella scrittura*, Il Saggiatore, Milano, p. 173 sgg.

⁵¹ Cfr. J. Marcus, *Virginia Woolf and The Languages of Patriarchy*, Indiana University Press, Bloomington, 1987, p. 79; cfr. Rampello, *Il canto del mondo reale*, cit., p. 168 sgg., l'idea woolfiana di politica che emerge da questo testo si presenta sganciata da un orizzonte tradizionale consolidatosi in paradigmi quali leggi e rappresentanza.

manente attesa o promessa di lettura⁵². Nella lettera all'uomo colto esponente dell'associazione pacifista maschile – che otterrà la ghinea per ultima – fin da subito la constatazione dell'inferiorità della donna viene percorsa da Woolf come una fenditura che separa la realtà degli interlocutori:

anche se molti istinti sono ritenuti patrimonio comune dell'uomo e della donna, combattere è sempre stata un'abitudine dell'uomo, non della donna. La legge e l'esercizio hanno sviluppato quella differenza, non importa se innata o accidentale. [...] Come possiamo comprendere un problema che è solo vostro, e, quindi, come rispondere alla domanda in che modo prevenire la guerra? Non avrebbe senso rispondere, basandoci sulla nostra esperienza e sulla nostra psicologia: che bisogno c'è di combattere? È chiaro che dal combattimento voi traete un'esaltazione, la soddisfazione di un bisogno, che a noi sono sempre rimaste estranee⁵³.

Non è possibile per le donne avere comprensione di un problema – come quello bellico – al quale non sono state istruite; la sola disciplina gratuita a loro nota è la «comprensione degli esseri umani e delle loro motivazioni» appresa nel corso del matrimonio, «unica grande professione aperta alla nostra classe dall'inizio dei tempi fino al 1919»⁵⁴. La richiesta del sostegno femminile per una causa pacifista viene progressivamente intrecciata con il problema della condizione della donna, espressa spesso attraverso un linguaggio fatto di pensieri incompleti, di ellissi, di un «balbettio confuso», segni di un *gap* di genere che Woolf vuole

⁵² Cfr. Woolf, *Le tre ghinee*, cit., p. 21, la stessa Woolf, nella lettera destinata all'associazione pacifista maschile, scrive «cerchiamo di immaginarci il destinatario della lettera; lo si fa sempre, istintivamente, quando si scrive una lettera»; cfr. Rampello, *Il canto del mondo reale*, cit., p. 173 sgg., Rampello sottolinea come l'originalità woolfiana emerga dal taglio con cui la realtà dei sessi viene affrontata, ossia attraverso una forma epistolare che, modulata da pause, silenzi, riflessioni, ripercorre i tempi di una conversazione.

⁵³ Woolf, *Le tre ghinee*, cit., p. 25.

⁵⁴ *Ibid.*, aggiunge l'autrice che alla donna è precluso l'esercito, così pure la Borsa, pertanto non può esercitare né la pressione della forza né quella del denaro; può certo scrivere lettere ed articoli, ma anche il controllo della stampa è nelle mani dell'uomo. Tutte le armi che l'uomo utilizza per veicolare le proprie idee sono comunque fuori dalla portata della donna, che non ha mezzi per «far valere la propria volontà». In questi passaggi lo stile argomentativo woolfiano è teso a mettere in luce la prossimità della questione della donna con la prevenzione della guerra. Si tratta di una relazione non tematizzata quanto progressivamente svelata.

avvicinare narrativamente⁵⁵. Nella separazione tra sfera pubblica e privata, specchio del dominio di un sesso sull'altro, si annida l'impossibilità per le donne di avere accesso ad un armamentario politico che consenta loro di pensare alla prevenzione della guerra nella medesima prospettiva maschile. All'origine del differenziarsi tra generi non vi è solo il mero dato biologico della nascita sessuata, ma occorre appellarsi anche a «fatti» quali l'educazione, la proprietà, ossia a quelle costruzioni sociali che educano ad «un tirocinio tanto diverso» memoria e trazione, che inducono altresì a *vedere il medesimo mondo con occhi diversi*⁵⁶. Le differenze materiali generano a loro volta differenze «nella mente e nel corpo», perpetuando un ordine che assume la natura – con le sue insidie linguistiche – a paradigma di normalità. Nell'immaginaria corrispondenza woolfiana la cultura patriarcale sembra configurare il sottosuolo che si muove carsicamente alla base di un potere alimentato da forme di oppressione. Se alla radice di un sistema fondato sull'uso della violenza vi è la commistione con l'istruzione tradizionale che incentiva la guerra ed esclude le donne, la ghinea verrà allora affidata alla tesoriera onoraria perché costruisca un *college* che educi le donne a «prevenire la guerra». Woolf incastra le repliche ai destinatari per trascrivere in positivo quella differenza femminile da sempre misura di esclusione e di inadeguatezza rispetto ad un universo maschile eletto a valore assoluto ma immunizzato dall'alterità. Da constatata inferiorità la differenza deve declinarsi come modalità per ricostruire le fondamenta della cultura su presupposti diversi, iniziando col supportare un *college* che sia sperimentale e che sia inoltre

costruito non di pietra e di vetri istoriati, bensì di un materiale economico, infiammabile, che non sia ricettacolo di polvere e culla di tradizioni. Non metteteci cappelle. Non metteteci musei e biblioteche con libri alla catena e prime edizioni in bacheche di vetro. Che libri e quadri siano nuovi

⁵⁵ Cfr. Muraro, *Introduzione*, cit., p. 14, per Muraro il percorso woolfiano è espresso non come una verità, ma come una sequenza di segni discontinui che restituiscono in qualche modo l'assenza della donna anche dalla parola. In questa direzione aggiunge che la stessa Woolf del resto «sapeva che il balbettio è in certi casi la più esatta espressione possibile di ciò che si vuole dire». Anche il linguaggio utilizzato ha contribuito alle letture divergenti di questo testo e ad una non immediata comprensione dei suoi rilievi politici; tuttavia Rampello (cfr. Id., *Il canto del mondo reale*, cit.) ricorda che Woolf si definiva «la lepre molto avanti alla muta dei miei critici».

⁵⁶ Cfr. Woolf, *Le tre ghinee*, cit., pp. 38-9.

e sempre diversi. Che sia affrescato di bel nuovo dalle nuove generazioni, con le loro stesse mani; con poca spesa. [...] E poi, cosa si dovrebbe insegnare nel *college* nuovo, nel *college* povero? Certo non l'arte di dominare sugli altri; non l'arte di governare, di uccidere, di accumulare terra e capitale. Queste arti richiedono spese generali troppo elevate: stipendi, uniformi, cerimonie. Nel *college* povero si dovranno insegnare solo le arti che si possono insegnare con poca spesa [...] e l'arte dei rapporti umani; l'arte di comprendere la vita e la mente degli altri [...]. Lo scopo del nuovo *college*, del *college* povero, dovrebbe essere non di segregare e di specializzare, ma di integrare⁵⁷.

Woolf intreccia progressivamente pacifismo e femminismo, evidenziando altresì il legame tra pubblica educazione e società democratica. Per formare alla pace occorre decostruire una cultura che ammantata di uno standard universale un portato contingente e localizzato come quello rappresentato da un sistema patriarcale colluso con la macchina da guerra⁵⁸. Il modo più efficace per prevenire la guerra attraverso l'istruzione è quello allora di contribuire all'educazione delle donne, perché

se queste donne non riceveranno un'istruzione universitaria, non potranno guadagnarsi da vivere; se non saranno in grado di guadagnarsi da vivere, torneranno a essere educate entro i confini angusti della casa paterna e finiranno quindi, ancora una volta, per esercitare tutta la loro influenza, consciamente e inconsciamente, in favore della guerra⁵⁹.

Promuovere l'emancipazione delle donne attraverso una cultura rifondata su basi alternative potrebbe configurarsi *eo ipso* come una modalità di sposare la causa pacifista, nella speranza che col tempo possano prodursi cambiamenti in quell'*habitat* mentale che porta a far ricorso alla violenza.

Nella dissertazione woolfiana l'innesto tra femminismo e pacifismo polemico viene rinsaldato dalla replica alla richiesta di un'altra tesoriera, rappresentante delle libere professioni per le donne, cui verrà destinata un'altra ghinea dal momento che solo attraverso l'indipendenza economica si può raggiungere quell'in-

⁵⁷ Woolf, *Le tre ghinee*, cit., pp. 57-8.

⁵⁸ Cfr. Cuddy-Keane, *Virginia Woolf. The intellectual and the public sphere*, cit., p. 68, per Woolf gli *English Studies* sono il target di una ideologia gerarchica che alimenta una cultura non pacifista.

⁵⁹ Woolf, *Le tre ghinee*, cit., p. 61.

dipendenza di pensiero che sta alla base della prevenzione della guerra. Con un procedere discontinuo e con uno stile che evoca “la letteratura degli oppressi”⁶⁰, Woolf intuisce la commistione tra dittatura e patriarcato ed argomenta come la radice comune di nazismo e fascismo affondi nel dominio di un sesso sull’altro, ossia in una discriminazione sessuata che si mimetizza nelle pieghe del privato⁶¹. Nella divisione del mondo in pubblico e privato, nell’assenza di riconoscimento lavorativo o nella sua disparità di trattamento, nell’*atmosfera* che avvolge il sesso femminile si annida *in nuce* quel germe dittatoriale che vuole «imporre ad altri esseri umani come devono vivere»⁶². Il seme dittatoriale, percepito come una minaccia quando esterno e pubblico, si cela silenziosamente nel privato, «nel chiuso di un ufficio»; la donna quindi che lo combatte quotidianamente e senza armi «non combatte forse contro il fascismo e il nazismo esattamente come chi lo combatte con le armi in pugno, con tanta fanfara e sotto gli occhi di tutti?»⁶³. Prima di «predicare ad altri paesi i nostri ideali di libertà e giustizia» occorre, secondo Woolf, eliminare quello stesso meccanismo che produce e perpetua forme di dominio tanto nella vita privata quanto in quella pubblica⁶⁴. In estrema sintesi, possiamo dire che nel panorama woolfiana il contributo delle donne alla prevenzione della guerra si estrinseca nell’agire la propria differenza, ossia nell’immaginare percorsi culturali e professionali che rovescino il segno meno dell’esclusione nel segno più di una modalità differente di sentire il mondo⁶⁵. Per questo l’autrice auspica che si formi una «Società delle Estranee», un’associazione senza tesoriere, senza fondi e senza sede, che pratici la differenza lavorando «con i propri metodi per la causa della libertà, dell’uguaglianza e per la pace»⁶⁶. L’esclusione per Woolf non si

⁶⁰ Cfr. Marcus, *Virginia Woolf and The Languages of Patriarchy*, cit., p. 79 sgg.

⁶¹ Cfr. Rampello, *Il canto del mondo reale*, cit., p. 183; cfr. C. Maxime, *La philosophie de Virginia Woolf*, Puf, Paris, 1951; inoltre cfr. R. Bertinetti, *Virginia Woolf. L’avventura della conoscenza*, Jaca Book, Milano, 1995.

⁶² Woolf, *Le tre ghinee*, cit., pp. 80-1.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, sfidando il fallogocentrismo da una posizione marginale di donna, Woolf svela come l’ordine patriarcale-dittatoriale si fondi su un dominio che visto dall’esterno ha protesi imperialiste, mentre dall’interno ha radici sessuate.

⁶⁵ Cfr. Rampello, *op. cit.*, p. 189 sgg.

⁶⁶ Woolf, *Le tre ghinee*, cit., pp. 144-5, non ha senso per Woolf firmare moduli di adesione ad un’associazione maschile che promuova la pace, occorre trovare nuove modalità espressive, non mimetiche a quelle maschili.

trasforma in un richiesta di assimilazione inclusiva, ma evolve in una pratica di estraneità intesa come un «non ritrovarsi, non starci» o, in termini estensivi, come un distanziarsi che consente di avvedersi dei limiti di un sistema⁶⁷. Questa società non aprirà alla guerra, ma manterrà «un atteggiamento di totale indifferenza» verso un istinto che non le è proprio, perché secoli di tradizione ed educazione hanno consolidato questa non appartenenza. L'estranea non potrà riconoscersi nella patria, non si sentirà mobilitata dalla necessità di difendersi dal dominio straniero, perché per lei non esistono stranieri, «giacché per legge diviene essa stessa straniera se sposa uno straniero»⁶⁸.

L'estranea si impegnerà a non prendere parte a manifestazioni patriottiche; a non dare il suo avallo ad alcuna forma di orgoglio nazionale; ad essere assente da qualunque parata militare, torneo, carosello, premiazione o altre cerimonie che rinforzano il desiderio di imporre la “nostra” civiltà o il “nostro” dominio ad altri popoli⁶⁹.

Quello woolfiana non è un tentativo di emancipare il sesso inferiore attraverso l'uguaglianza e neppure una mera constatazione della marginalità femminile, ma vuole essere una trasformazione delle logiche di dominio in logiche di relazione risignificando il valore della differenza sessuale. Di qui l'estraneità non si configurerà solo come uno strumento di critica esterno alla società, un sottrarsi ad un potere ipnotico fatto di simboli e decorazioni, ma rappresenterà altresì un esperimento creativo finalizzato ad «aumentare l'esperienza della bellezza» attraverso cui si manifesta l'essere in relazione⁷⁰. La bellezza evocata da Woolf è un'esperienza creativa di libertà che fa a meno di quella irreggimentata ed ufficiale delle cerimonie «in cui un solo sesso prende

⁶⁷ Cfr. Muraro, *Introduzione*, cit., p. 13. Cfr. Rampello, *Il canto del mondo reale*, cit., p. 189 sgg., per Rampello la «Società delle Estranee» configura una mossa simbolica che mantiene l'asimmetria tra i sessi.

⁶⁸ Woolf, *Le tre ghinee*, cit., pp. 146-7, per un'estranea l'espressione «il nostro paese» non ha significato e dunque non potrà riconoscersi in una patria che per secoli le ha negato ogni partecipazione, mettendo per di più a rischio il suo corpo in nome della superiorità di un paese sull'altro.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 148.

⁷⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 152-3; cfr. Rampello, *Il canto del mondo reale*, cit., pp. 190-1, il bello, come espressione democratica che non distingue in base a censo e gerarchie, diviene la modalità woolfiana per agire la differenza femminile.

parte attiva» e che ha il solo scopo di costringere e stereotipare. Nell'orizzonte del pacifismo sessuato woolfiano la refrattarietà alla guerra si costruisce allora non con il ripetere le stesse parole e gli stessi metodi maschili, ma con «il trovare nuove parole e inventare nuovi metodi» che incrementino la bellezza come pratica di libertà femminile⁷¹.

In questo momento storico di stagnazione del femminismo dal punto di vista del movimentismo e di riflusso nella teoria, accanto alle riflessioni di Virginia Woolf nel segno della differenza possiamo collocare il contributo di Simone De Beauvoir che, solo dopo una articolata analisi delle origini della subalternità femminile in ottica esistenzialista, approderà – nella fase finale della sua produzione – ad una visione della questione femminile nella sua specificità e autonomia. La stessa De Beauvoir in una delle numerose interviste rilasciate afferma:

ho scoperto il femminismo verso il 1970-2, proprio quando cominciava ad esistere in Francia. Prima non c'era il femminismo. Nel 1949 credevo che il progresso sociale, il trionfo del proletariato... il socialismo, avrebbero portato all'emancipazione delle donne... ma alla fine ho capito che l'emancipazione deve essere un lavoro delle donne stesse, indipendente dalla lotta di classe. Questo è il cambiamento più grosso tra le mie posizioni del 1949 e quelle di oggi⁷².

Al fine di cogliere questa evoluzione interna al pensiero di De Beauvoir nel modo di rapportarsi al femminismo, occorre seguire il filo di quelle opere che distinguono questi due diversi momenti teorico-politici, distanti quasi un ventennio l'uno dall'altro, segnati nello specifico da *Il secondo sesso* (1949) e da *A conti fatti* (1972)⁷³. L'alveo culturale in cui *Il secondo sesso* prende le mosse è quello di una adesione all'impostazione marxista che voleva la questione femminile subordinata alle trasformazioni della società

⁷¹ Woolf, *Le tre ghinee*, cit., p. 188; inoltre cfr. J. Goldman, *The Feminist Aesthetics of Virginia Woolf. Modernism, Post-Impressionism and The Politics of Visual*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

⁷² A. Jardine, *A colloquio con Simone De Beauvoir*, in "EFFE", marzo 1980, p. 4.

⁷³ Cfr. J. Zephir, *Le néo-féminisme de Simone De Beauvoir*, Denoël-Gonthier, Paris, 1982, pp. 10-11, questo studio dà conto in modo dettagliato della parabola evolutiva femminista di De Beauvoir attraverso un'analisi sistematica della sua saggistica e memorialistica sulla condizione della donna, passando invece sotto traccia i romanzi.

in senso socialista e non affrontabile separatamente nella sua specificità⁷⁴. Come si ricava da alcune considerazioni sul nesso tra rivoluzione e liberazione espresse in questo testo⁷⁵, De Beauvoir era persuasa che il trionfo del socialismo avrebbe condotto all'emancipazione femminile, che la condizione delle donne sarebbe cambiata unitamente a quella della società, rilevando altresì che uomini e donne dovevano far confluire il loro sforzo nella rivoluzione, dal momento che la lotta al capitalismo avrebbe liberato dall'oppressione e aperto all'eguaglianza dei sessi. Se sul terreno della prassi politica le suggestioni socialiste influenzano le proposte beauvoiriane, sul piano filosofico invece la sua ipotesi ermeneutica, per quanto attenta alle situazioni in cui sono concretamente immerse le donne, si configura come un tentativo di restituzione della donna alla sua umanità e alla sua individualità⁷⁶. Più che un'opera militante *Il secondo sesso* rappresenta una diagnosi di carattere teorico-filosofico sulla condizione di subalternità delle donne, nonché un tentativo di pensare e raccontare l'essere nel mondo da una prospettiva femminile⁷⁷. L'esistenzialismo sartriano offre un'armatura teorica solida con la quale De Beauvoir guarda retrospettivamente alle origini dell'oppressione della donna, evidenziando come la progettualità esistenziale, che attiene ad ogni individuo in quanto capace di realizzarsi sottraendosi alla propria contingenza, abbia riguardato per secoli solo l'uomo⁷⁸. Se l'uomo, come *homo faber*, esiste in quanto fa, la donna

⁷⁴ Cfr. D. Valenti-A.M. Verna, *Donne e cultura. Un confronto tra Simone De Beauvoir e Luce Irigaray*, Edizioni U.C.T., Trento, p. 6.

⁷⁵ Cfr. S. De Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Éditions Gallimard, Paris, 1949; trad. it. *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 1994; cfr. Valenti-Verna, *Donne e cultura*, cit., p. 6 sgg., inoltre cfr. M. Ozouf, *Le mots de femmes. Essai sur la singularité française*, Fayard, Paris, 1995, pp. 306-8, per De Beauvoir l'abolizione delle classi è la strada per cambiare la sorte degli umani, sia uomini che donne.

⁷⁶ Cfr. Valenti-Verna, *Donne e cultura*, cit., p. 7 sgg.

⁷⁷ Cfr. G. Gennari, *Simone De Beauvoir*, Éditions Universitaires, Paris, 1958, p. 79 sgg., per Gennari questo è tuttavia il libro di una donna privilegiata sulla condizione delle donne senza privilegi, la quale, proprio in ragione della sua posizione, sente di aver acquisito una certa terzietà rispetto al problema. È indubitabile che la condizione delle donne fosse inferiore a quella degli uomini, Mounier ne parla come di un «proletariato spirituale» che resta fuori dalla storia, che unisce alle condizioni materiali la difficoltà di nascere alla propria vita. Quello di De Beauvoir non è allora un atto di risentimento verso gli uomini o verso la sua condizione, ma il suo intento è quello di contribuire a far prendere coscienza.

⁷⁸ Cfr. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, cit., p. 15 sgg., se l'essere è umano in virtù di ciò che compie e della sua autonomia, questa libertà, dato acquisito per gli uomini,

sembra essere destinata alla sola propagazione della vita senza incontrare mai l'esistenza: «la donna è un uomo mancato, un essere occasionale»⁷⁹. La sottomissione delle donne origina anche dalla difficoltà di riconoscersi come soggetti, come si rimarca più volte nel testo:

la donna si determina e si differenzia in relazione all'uomo, non l'uomo in relazione a lei; è l'inessenziale di fronte all'essenziale. Egli è il Soggetto, l'Assoluto: lei è l'Altro⁸⁰.

L'alterità femminile non ha contestato la sovranità maschile e non ha saputo affermarsi autenticamente come soggetto, rifiutandosi di operare quel ritorno dall'inessenziale all'essenziale e di sfidare quella che sembra essere una datità naturale. Una delle cause per cui il Sé e l'Altro si assolutizzano consiste «nell'eludere il carattere accidentale del fatto storico», considerando come naturale una situazione che si è creata nel tempo⁸¹. Per quanto la condizione naturale sia evocata in genere per sfidare ogni possibilità di cambiamento, tuttavia «la natura non è un dato più immobile della realtà storica». Secondo la prospettiva esistenzialista nella quale De Beauvoir si muove, la condizione di subordinazione non è innata, quasi si trattasse di un «destino fisiologico, psicologico o economico», ma ognuno è libero e può scegliere la via della progettualità per trasformare la sua vita⁸².

dev'essere una conquista per quanti sono, come le donne, in una condizione di dipendenza e quindi di esistenza inautentica.

⁷⁹ *Ibid.*, sul rapporto tra *Il secondo sesso* e l'esistenzialismo tra gli altri cfr. J.-A. Pilard, *Feminist Read The Second Sex*, in M. A. Simons (ed. by), *Feminist Interpretations of Simone De Beauvoir*, The Pennsylvania State University Press, University Park, 1995, p. 31 sgg.

⁸⁰ De Beauvoir, *Il secondo sesso*, cit., p. 16, le donne sono «disperse» tra gli uomini e, a differenza dei proletari, non hanno avuto solidarietà di lavoro e di interessi, non hanno saputo costituirsi come unità. In questa linea, l'azione delle donne «non è stata altro che un movimento simbolico», esse non hanno strappato nulla, ma hanno ottenuto solo ciò che gli uomini hanno concesso.

⁸¹ *Ibid.*, p. 18.

⁸² *Ibid.*, pp. 27-8; cfr. C. Angelfors, *La double conscience. La prise de conscience féminine chez Colette, Simone De Beauvoir et Marie Cardinal*, Lund University Press, Lund, 1989, p. 91, circa il rapporto con l'esistenzialismo sartriano, in questo testo si ricorda che il giornale *Libération*, il 15 aprile 1986, il giorno dopo la morte di Simone De Beauvoir, titolava: «E se il più filosofo dei due non fosse quello che si crede?», si tratta di un titolo che riflette i tratti che hanno caratterizzato l'interpretazione di Simone De Beauvoir, spesso oscurata da Sartre e a cui si è difficilmente riconosciuta un'esi-

Ogni soggetto si pone concretamente come trascendenza attraverso una serie di finalità; esso non attua la propria libertà che in un perpetuo passaggio ad altre libertà; la sola giustificazione dell'esistenza presente è la sua espansione verso un avvenire indefinitamente aperto⁸³.

Quando la trascendenza scade nell'immanenza la libertà rischia di contrarsi in mera contingenza. Si tratta di una caduta che può essere imposta dalla situazione esterna, assumendo l'aspetto di un'oppressione, ma può essere altresì accompagnata da una corresponsabilità del soggetto nel consentire alla propria subordinazione⁸⁴. L'esistenza indica allora l'aprirsi al movimento dialettico fra trascendenza, come libertà infinita di significarsi, e immanenza, quale fatticità e contenuto concreto dell'esistenza stessa⁸⁵. In questa prospettiva, la situazione nella quale si presenta la donna è quella di una immanenza e oggettualità funzionale in cui l'uomo pretende di irrigidirla, «perché la sua trascendenza deve essere perpetuamente trascesa da un'altra coscienza essenziale e sovrana»⁸⁶.

Nel fare una ricognizione articolata delle cause molteplici che *ab origine* hanno prodotto e consolidato un'oppressione senza memoria che ha colonizzato ogni spazio vitale delle donne con la loro complicità, De Beauvoir evidenzia come alla base di questa accettazione vi sia l'invenzione dell'Eterno Femminino, un mito statico che proietta sulla donna un destino irreversibile di matrice biologica, sociale, culturale, che spesso ha piegato la donna ai bisogni dell'uomo⁸⁷. La donna ha aderito a questa macchinazione maschile che la privava della sua esistenza autentica, come se si trattasse di una condizione naturalmente immutabile. De Beauvoir ripercorre a ritroso questi artifici e ne scardina le pretese affermando che «donna non si nasce, ma lo si diventa», ossia la condizione che caratterizza l'esistenza femminile non è nulla di biologico, ma è un portato sociale, «situazionale»⁸⁸. Il postulato beau-

stenza propria. Se questo *incipit* è il segno di un nuovo approccio ermeneutico, ebbero a questo non è certo estranea la teoria femminista nelle sue molteplici varianti.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Cfr. *ibid.*

⁸⁵ Cfr. S. Lattarulo, *Simone De Beauvoir. Una filosofia dell'esistenza*, «DWF», n. 3 (2000), p. 78 sgg.

⁸⁶ De Beauvoir, *Il secondo sesso*, cit., p. 27.

⁸⁷ Cfr. *ibid.*, p. 305 sgg.; cfr. Gennari, *Simone De Beauvoir*, cit., pp. 83-4.

⁸⁸ De Beauvoir, *Il secondo sesso*, cit., p. 325, non è il destino biologico, psichico, economico che fa sì che la donna rivesta una certa posizione nella società, ma è la civilizzazione che genera questo prodotto chiamato donna.

voiriano sottende l'idea del rifiuto di una «natura» femminile e di una sua misteriosa essenza come dati originari, facendo invece proprio un orizzonte «situazionale» nel quale la subalternità della donna rappresenta il risultato di un *milieu* educativo, psicologico, storico⁸⁹. Ma se la donna è formata ad una passività artificiale, costruita per lei, ciò implica che si tratti di una condizione trasformabile, per quanto nel vizio educativo si perpetui quell'ordine minore, interiorizzato come irreversibile naturalità e destino, che si compie nel matrimonio e nella maternità⁹⁰. Questo sentirsi interiormente colonizzata è l'aspetto interno di una situazione oggettiva accettata con un consenso che evoca più un'anestesia della coscienza che non una libertà di scelta⁹¹. L'attacco all'idea di ineluttabile naturalità è esteso all'istituzione matrimoniale, vista nella sua funzione economico-sociale e nel suo meccanicismo:

il matrimonio è il destino imposto per tradizione alla donna dalla società. La maggior parte delle donne, ancora oggi, sono sposate, lo sono state, si preparano ad esserlo o soffrono di non esserlo. È in rapporto al matrimonio che si definisce la nubile, che sia delusa, o ribelle, o anche indifferente nei riguardi di questa tradizione⁹²;

la medesima critica riguarda anche la maternità, qualora la funzione riproduttrice sia lasciata al caso biologico e non sia controllata dalla volontà umana⁹³. Questa visione polemica ha fatto parlare i detrattori di De Beauvoir di misoginia e di antimaternità, chi leggendovi le riserve di una donna superiormente individua-

⁸⁹ Cfr. Angelfors, *La double conscience*, cit., p. 11 sgg.; cfr. Zephir, *Le néo-féminisme de Simone De Beauvoir*, cit., p. 151 sgg., la tesi centrale del testo beauroiriano, che tanta parte avrà sulle successive teorie femministe, è che la femminilità non si configura né come essenza, né come natura, ma solamente come «situazione» modificabile dalla volontà.

⁹⁰ Cfr. Gennari, *Simone De Beauvoir*, cit., p. 89 sgg., tutto ciò che le sta intorno la incita a credere nella superiorità degli uomini, nella gerarchia, è difficile non modellarsi in funzione di ciò che ci si aspetta da lei.

⁹¹ Cfr. Angelfors, *La double conscience*, cit., p. 22, si tratta di un consenso che sembra essere più il prodotto della colonizzazione che non la sua causa; cfr. D. Valenti-A.M. Verna, *Donne e cultura*, cit., p. 22, la durezza con cui si fa continuamente richiamo alla responsabilità delle donne va inscritta nella cornice esistenzialista dell'autrice che attribuisce centralità alla dimensione del fare e al progetto di autorealizzazione.

⁹² De Beauvoir, *Il secondo sesso*, cit., p. 487.

⁹³ Cfr. *ibid.*, p. 572, De Beauvoir precisa che «attraverso la maternità la donna raggiunge il compimento completo del suo destino fisiologico; è questa la sua vocazione "naturale" poiché tutto il suo organismo è orientato verso la perpetuazione della specie».

lizzata rispetto alla servitù della specie, chi cogliendovi la continuità con un movimento più vasto, come l'esistenzialismo ateo, che si rivolta contro una vita che accetti di ripetersi⁹⁴. In realtà l'assunzione critica del rapporto donna-natura in termini di immanenza è tesa a mettere in risalto la contrapposizione tra la relegazione femminile alla sola sfera vitale e la negazione di una sua dimensione esistenziale. La radicalità della posizione beauvoiriana rischia tuttavia di passare sotto traccia la portata innovativa della sua riflessione teorica: la maternità è *una* ma non l'*unica* possibilità di realizzazione della donna e va pertanto assunta all'interno di una vita più completa, che sappia intrattenere rapporti con l'esterno senza chiudersi nel cerchio madre-figlio⁹⁵.

Al di là di qualche conclusione *tranchant*, *Il secondo sesso* rappresenta in ogni caso un'analisi "necessaria", che mette in discussione l'innatismo femminile per aprire a quella libertà e a quella autonomia che caratterizzano ogni essere umano ancor prima di essere sessuato⁹⁶. Ciò non implica la negazione della specificità della donna, ma la sola contestazione delle circostanze socio-culturali che traducono la differenza biologica in discriminazione. La prospettiva auspicata da De Beauvoir è che possano coesistere «differenze nell'uguaglianza», ossia che le differenze che esistono tra maschile e femminile siano sempre connesse all'uguaglianza per non tramutarsi in gerarchie⁹⁷. Le donne devono però progressivamente spogliare i valori universali del carattere esclusivamente maschile che hanno impresso, non in nome di un relativismo o di un separatismo, ma per trasformare la differenza da subordinazione in relazione⁹⁸, come rimarca la stessa De Beauvoir a conclusione del suo *iter*:

⁹⁴ Cfr. Zephir, *Le néo-féminisme de Simone De Beauvoir*, cit., p. 167 sgg., si tratta di un'analisi lucida che vuole lottare contro la letargia delle donne, obbligandole a prendere coscienza.

⁹⁵ Cfr. Gennari, *Simone De Beauvoir*, cit., p. 97 sgg., la donna deve proiettare la sua libertà nel mondo esteriore.

⁹⁶ Cfr. Angelfors, *La double conscience*, cit., p. 12, l'uomo e la donna sono prima di tutto esseri umani, e poi sessuati; cfr. Gennari, *Simone De Beauvoir*, cit., p. 98, Gennari rimarca come l'opposizione uomo-donna si snodi in De Beauvoir attraverso tutta una serie di dicotomie: autonomia-dipendenza, trascendenza-immanenza, soggetto-oggetto, in sé e per sé, coscienza-opacità. Opacità è in particolare un termine che ricorre spesso e sta ad indicare la resistenza opaca al cammino della libertà (cfr. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, cit., p. 693).

⁹⁷ De Beauvoir, *Il secondo sesso*, cit., pp. 832-3.

⁹⁸ Cfr. Zephir, *Le néo-féminisme de Simone De Beauvoir*, cit., p. 179.

liberare la donna significa rifiutare di chiuderla nei rapporti che ha con l'uomo, ma non negare tali rapporti; se essa si pone per sé continuerà ugualmente ad esistere *anche* per lui: riconoscendosi reciprocamente come soggetto ognuno tuttavia rimarrà per l'altro un *altro*⁹⁹.

Pur nella consapevolezza dei condizionamenti che limitano la situazione delle donne, De Beauvoir sottolinea la necessità di ribaltarli per poter accedere a quella trascendenza che permetterà loro di non «abdicare alla propria libertà» e di diventare così soggetti¹⁰⁰. Come è stato osservato, la scelta del registro teorico utilizzata con *Il secondo sesso* permette a De Beauvoir di collocare il dato della differenza sessuale nella dimensione della trascendenza al fine di «impedire al pensiero di staccarsi dalla vita»¹⁰¹.

L'opera di De Beauvoir apparsa dopo *Il secondo sesso*, soprattutto la produzione che si colloca attorno al 1970 caratterizzata dall'incontro con la militanza femminista e con il movimento di liberazione delle donne, segna un mutamento nell'approccio alla questione femminile. Il contatto con il movimento femminista, come attestano alcune pagine di *A conti fatti* (1972), apre ad una fase di *engagement* di De Beauvoir chiamata dagli interpreti neo-femminismo o *nouvelle vague* del femminismo:

se ho preso parte a manifestazioni, se mi sono impegnata in un'azione propriamente femminista, ciò si deve al fatto che il mio atteggiamento riguardo alla condizione della donna ha subito un'evoluzione. Teoricamente, rimango sulle mie stesse posizioni. Ma sul piano pratico e tattico la mia posizione si è modificata¹⁰².

La parabola evolutiva femminista è descritta anche dal passaggio ad un registro più concreto, più radicale e meno teorico, nonché da una tipologia produttiva che appare maggiormente agita dall'urgenza dell'attualità¹⁰³. La posizione speculativa che

⁹⁹ De Beauvoir, *Il secondo sesso*, cit., p. 833; per le implicazioni femministe contenute ne *Il secondo sesso* cfr. M. A. Simons, *Beauvoir and The Second Sex. Feminism, Race, and the Origins of Existenzialism*, Rowman & Littlefield, Lanham, 1999.

¹⁰⁰ Cfr. Valenti-Verna, *Donne e cultura*, cit., pp. 22-3.

¹⁰¹ Cfr. Lattarulo, *Simone De Beauvoir. Una filosofia dell'esistenza*, cit., p. 73.

¹⁰² S. De Beauvoir, *Tout compte fait*, Éditions Gallimard, Paris, 1972; trad. it., *A conti fatti*, Einaudi, Torino, 1998, p. 434, questa fase vissuta da De Beauvoir è una sorta di neo-femminismo diffusosi prima negli Stati Uniti e poi in Europa attraverso i movimenti di liberazione delle donne.

¹⁰³ Cfr. Zephir, *Le néo-féminisme de Simone De Beauvoir*, cit., p. 21 sgg., l'ultima fase della produzione di De Beauvoir è rivolta all'attualità, all'ordine del giorno. La sua

emerge dall'impianto esistenzialista de *Il secondo sesso*, centrata sulla necessità che la donna si realizzi come essere umano trascendendosi e superandosi, non è negata da De Beauvoir, ma diverrà un armamentario teorico per il movimento femminista¹⁰⁴. In un rapporto di reciprocità questo incontro con il movimento produrrà un mutamento anche nella visione di una De Beauvoir che non confida più nella risoluzione della questione femminile attraverso la sola lotta collettiva di classe, come accadeva in precedenza, ma riconosce un'autonomia alla lotta delle donne:

il *Secondo sesso* può essere utile a delle militanti: ma non è un libro militante. Pensavo che la condizione femminile si sarebbe evoluta contemporaneamente all'evoluzione della società. [...] Insomma, in passato pensavo che la lotta di classe dovesse venire prima della lotta dei sessi. Oggi ritengo che bisogna condurre due lotte contemporaneamente¹⁰⁵.

La sua presa di coscienza matura alla luce della constatazione che né all'interno dei movimenti di sinistra, né con le esperienze socialiste le problematiche femminili hanno trovato accoglimento e soluzione, dal momento che nei gruppi più autenticamente rivoluzionari la donna continua a rivestire un ruolo sussidiario, con la riproposizione di schemi subalterni, e per di più «in nessun paese socialista la donna è divenuta uguale all'uomo»¹⁰⁶. Ma se «cambiare i rapporti di produzione non è sufficiente a trasformare i rapporti degli individui tra di loro», se la lotta al capitalismo non esaurisce quella al patriarcato, occorre mobilitarsi in senso femminista, ossia battersi per delle rivendicazioni propriamente

produzione non è più teoricamente corposa, come accaduto per *Il secondo sesso*, ma privilegia testi circostanziali come prefazioni, interviste, memorie.

¹⁰⁴ Cfr. *ibid.*, p. 29 sgg., De Beauvoir fornisce le basi concettuali al movimento e questo, a sua volta, fa sì che il suo pensiero sia veicolato, uscendo da un probabile isolamento. Rispetto alla propria posizione la stessa De Beauvoir rimarca (Id., *A conti fatti*, cit., p. 434) «se scrivessi oggi *Il secondo sesso*, porrei su basi materialistiche e non idealistiche l'opposizione tra il Sé e l'Altro. Fonderei il rifiuto e l'opposizione dell'Altro non già sull'antagonismo delle coscienze, ma sulla base economica della rarità. Ho anche detto che lo svolgimento del libro non ne sarebbe modificato: tutte le ideologie maschiliste mirano a giustificare l'oppressione della donna; essa è condizionata dalla società in modo da acconsentirvi».

¹⁰⁵ De Beauvoir, *A conti fatti*, cit., pp. 440-1.

¹⁰⁶ *Ibid.*, per quanto *Il secondo sesso* avesse avuto una grossa eco e avesse ispirato un'ampia letteratura di genere, tuttavia per De Beauvoir la condizione materiale delle donne era rimasta pressoché immutata.

femminili¹⁰⁷. La fiducia che il socialismo astratto possa essere foriero di un'emancipazione della donna si affievolisce dinanzi al movimento femminista di nuova generazione che, come osserva la stessa De Beauvoir, non confida più nell'avvenire, ma vuole prendere in mano il proprio destino. A fronte di questi dati, i movimenti di liberazione che promuovono una lotta specificamente femminista sono, per De Beauvoir, momenti "necessari" sia per trasformare le basi della società che per mutare la propria rappresentazione: non basta reclamare un'emancipazione superficiale, occorre decolonizzare le donne, agendo anche sulla sfera della coscienza di sé¹⁰⁸.

Questa evoluzione interna al pensiero di De Beauvoir non rappresenta tuttavia una cesura con le riflessioni teorizzate in precedenza, dal momento che il suo *engagement* non scivola mai in un separatismo radicale o in un netto differenzialismo, ma coesiste con una prospettiva che considera le donne universali e singolari al tempo stesso¹⁰⁹,

penso che una donna sia al tempo stesso universale e donna, una donna, così come un uomo è universale e uomo. C'è nella condizione maschile e femminile un genere di universalità in cui continuo a credere¹¹⁰.

Non è indispensabile che le donne inventino un linguaggio, una scrittura, una scienza femminili, per quanto questi siano ereditati da una cultura patriarcale e contengano molti pregiudizi maschili possono tuttavia essere liberati e riorientati secondo un uso e una modalità differenti. Per De Beauvoir le donne non devono rifiutare o fare tabula rasa di tutti gli strumenti che vengono proposti dalla cultura tradizionale, ma devono invece impossessarse-

¹⁰⁷ *Ibid.*; cfr. Zephir, *Le néo-féminisme de Simone De Beauvoir*, cit., p. 32, a differenza delle posizioni del 1949, De Beauvoir vent'anni più tardi si dichiara femminista ed il femminismo diventerà per lei una rivendicazione finalizzata alla trasformazione del ruolo delle donne che può avere legami con la lotta di classe, ma non può esservi subordinata.

¹⁰⁸ Cfr. De Beauvoir, *A conti fatti*, cit., p. 439, il femminismo, nelle sue istanze rivendicative, corre il rischio di essere mistificato dalle piccole concessioni e da un «terrorismo della moda» che tende a considerarlo come un movimento sorpassato; inoltre cfr. Angelfors, *La double conscience*, cit., p. 22.

¹⁰⁹ Cfr. Ozouf, *Le mots de femmes*, cit., p. 308 sgg., De Beauvoir non fa della differenza il punto d'appoggio per una cultura femminile particolare.

¹¹⁰ Jardine, *A colloquio con Simone De Beauvoir*, cit., p. 4, nella medesima intervista De Beauvoir dichiara di non essere per un femminismo del tutto separatista.

ne per provare a gettare uno sguardo di donna sul mondo, «non solo sulla storia delle donne, ma anche sulla storia del mondo in generale»¹¹¹. Il femminismo cui approda De Beauvoir, in armonia con il suo alveo filosofico, configura allora una pratica per ripensare la società da un punto di vista “altro” ma in un orizzonte relazionale¹¹².

3. Conclusioni. Differenze di ordini: uno sguardo alla soggettività nelle figurazioni femministe

In un *excursus* che ha ripercorso alcuni momenti della parabola delle filosofie femministe, la nostra ipotesi ricostruttiva ci ha condotto dalla differenza singolare di *una* donna, come nel caso di *Antigone*, a quei pensieri che hanno tentato di articolare per via narrativa e teorica la differenza *della* donna, come nel caso di Virginia Woolf e Simone De Beauvoir, trascrivendo l'alterità da mancanza a pratica di libertà. Da ultimo, ma senza intenti esaustivi, al fine di gettare uno sguardo a come stia evolvendo quella differenza femminile che attraversa la nostra riflessione, faremo qualche richiamo al moltiplicarsi contemporaneo dei femminismi in pensieri e pratiche che colgono non più solo un'ontologia della differenza, ma il differenziarsi delle donne o, meglio ancora, le differenze *tra* le donne e al loro interno.

Nell'attuale crisi del femminismo come movimento, la sua eredità teorica si è raffinata secondo linee e varianti molto diverse sia per temi che per aree geografiche, a suffragio della maturazione di pensieri che si sono fatti carico di fratturare le logiche di dominio, sperimentando un ritorno al vissuto e alle differenze¹¹³. Una questione comune a molti di questi orientamenti attiene alla rifles-

¹¹¹ A. M. Verna, *Intervista a Simone De Beauvoir*, in Valenti-Verna, *Donne e cultura*, cit., pp. 36-7, in un'altra intervista De Beauvoir, sulla medesima scia, sottolinea la necessità per le donne di sottrarre e rubare gli strumenti senza romperli.

¹¹² Cfr. Ozouf, *Le mots de femmes*, cit., p. 309 sgg., per quanto il separatismo delle donne possa essere un momento inizialmente necessario per significarsi e ridefinire molti ambiti, la prospettiva di De Beauvoir non rigetta la relazione tra i sessi, come faranno altri femminismi.

¹¹³ Cfr. Braidotti, *Per un femminismo nomade*, cit., p. 10 sgg.; cfr. Id., *Soggetto nomade, Femminismo e crisi della modernità*, cit., 1995.

sione sulle implicazioni contemporanee della soggettività femminile. Si tratta di un problema posto già da Simone De Beauvoir, la quale, nella feconda opposizione trascendenza-immanenza, rilevava come la donna esemplificasse quell'immanenza cui la consegnavano la perdita di soggettività e l'essere confinata nella sola corporeità¹¹⁴. La rifondazione teorica del femminismo ad opera di Woolf e De Beauvoir, da noi prese in considerazione, oltre ad aver posto con forza il problema del superamento del patriarcato, denunciando la falsa universalità ed il presunto innatismo del simbolico maschile, ha quindi contribuito a gettare le basi per costruire un diritto alla soggettività in termini di alterità e differenza. L'approccio all'analisi della soggettività ha raggiunto oggi un livello più complesso, in ragione di un dibattito teorico e giuridico che dalle differenze rilevanti tra uomini e donne tende a focalizzarsi sulle differenze tra le donne, nonché sulle «differenze dall'interno», esplorate attraverso la semiotica e la pratica psicanalitica¹¹⁵.

Il femminismo postmoderno, nelle sue moltiplicazioni cartografiche, tenta di scombinare i codici binari gerarchici sottraendosi ad ogni nuovo essenzialismo e chiusura autoreferenziale del soggetto mediante ibridazioni corpo-macchina, metamorfosi nomadiche, *performance* di genere come ripetizioni di atti recitati¹¹⁶.

Tuttavia, ad una considerazione più attenta, l'enfasi decostruzionista che accompagna la frammentazione del soggetto in infiniti transiti e flussi ibridi, tesa a dissolvere l'unità e la stabilità in nome del molteplice e del mobile, più che legittimare l'incessante divenire della soggettività sembrerebbe aprire al rischio di una sua deflagrazione¹¹⁷. Le varie strade tentate dai femminismi più recenti per evadere da gabbie logiche di dominio attraverso una blin-

¹¹⁴ Cfr. R. Braidotti-J. Butler, *Femminismo, anche con altro nome...*, «DWF», nn. 2-3 (1995), p. 43.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 46, si pensi in questo senso ai molti contributi di Julia Kristeva, Luce Irigaray ed Hélène Cixous, inoltre cfr. M. Albertson Fineman, *Una teoria femminista nel diritto: che differenza fa*, «DWF», nn. 2-3 (1994).

¹¹⁶ Cfr. D. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano, 1995; cfr. Braidotti, *Soggetto nomade*, cit.; cfr. J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and The Subversion of Identity*, Routledge, New York, 1990; trad. it. *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Milano, 2004, p. 196.

¹¹⁷ Cfr. Pulcini, *Il potere di unire*, cit., pp. XV-XVII; inoltre cfr. Restaino-Cavareto, *Filosofie femministe*, cit., p. 151.

datura delle differenze, una loro dissipazione o una loro appropriazione appaiono inadeguate. Può allora essere opportuno riflettere su come non sia tanto la frammentazione postmoderna, evocata da alcune, il veicolo di un sapersi parziale e mai pieno, quanto quella contingenza che permette al soggetto di operare una deangolazione prospettica. Il soggetto contingente, o contestato dalla propria differenza, è quello che rischia l'esperienza dell'alterità e sa di poter essere *altrimenti*, non rinunciando per questo ad una ricomposizione della trama di sé¹¹⁸. È una prospettiva in cui ogni libertà si sa limitata dai possibili incontri e attriti con l'altro, nella sua incondizionatezza e irriducibilità, senza per questo ricadere nella fissità o aprire a movimenti irrelati.

A conclusione di un percorso che ha analizzato la differenza femminile in alcune sue declinazioni teoriche, è necessario sottolineare, in termini problematici, che per quanto la variegata proliferazione femminista postmoderna, cui abbiamo solo accennato, si caratterizzi per una ricchezza teorica che dà conto della sua evoluzione, ciò nonostante essa permane nella difficoltà di «creare passerelle verso il politico»¹¹⁹ raccogliendo nella prassi l'eredità politica di Antigone. Per evitare una sterile divaricazione fra teoria e prassi sarà allora necessario inventare nuovi passaggi che possano avviare a cammini “altri”.

¹¹⁸ Cfr. Pulcini, *Il potere di unire*, cit., pp. XV-XVII, si tratta di un tentativo di preservare unicità ed interazione Io/Altro, sottolineando che ogni Io è un Altro e che l'alterità è «l'inassimilabile che abita lo spazio della differenza».

¹¹⁹ R. Braidotti, *Il tramonto del soggetto e l'alba della soggettività femminile*, «DWF», n. 4 (1993), p. 79.