

INTRODUZIONE

Il nostro rapporto con il mondo, con gli altri e con noi stessi è strutturato e mediato dai segni, che sono proprio ciò che caratterizza il nostro esistere in quanto individui organizzati socialmente. Se dunque il nostro pensiero si articola semioticamente, finanche la stessa percezione del nostro corpo e del suo essere sessuato non è immediata, diretta, ma passa attraverso un reticolo di iscrizioni che attribuiscono a quest'ultimo quei significati che costituiscono la sua materialità storica. Il nostro corpo è stato letto e interpretato dagli altri prima ancora che da noi stessi ed a queste interpretazioni dense di valutatività noi ci rifacciamo nel momento in cui non solo riflettiamo, ma addirittura "sentiamo" la nostra corporeità, che si dà sempre come corporeità sessuata. All'anagrafe è il sesso del nuovo nato, insieme al suo nome, che viene iscritto, il che la dice lunga sull'importanza attribuita da una comunità sociale alla determinazione del "genere"¹ di un individuo.

Essendo il linguaggio verbale il congegno di modellizzazione più complesso secondo le cui modalità la realtà è ordinata e categorizzata, ci appare basilare indagare in quale maniera può esservi iscritta la differenza sessuale. L'evidenza dimostra che tale iscrizione nella struttura simbolica è frequentemente legata a modalità binarie, oppostive e gerarchiche, che si accompagnano a meccanismi di dominio ed esclusione. Infatti se l'Uomo occidentale si

¹ Nell'usare, in maniera un po' impropria in italiano, il termine "genere" per riferirci alla differenziazione sessuale, ci rifacciamo alla distinzione elaborata dal pensiero femminista anglosassone tra sex e gender. Nel primo caso ci si riferisce alla pura appartenenza biologica ad uno dei due sessi; nel secondo ai modelli culturali costruitisi storicamente su tale differenza. In questo modo la riflessione sulla differenza sessuale viene spostata dal piano "naturale" a quello semiotico, il che permette di analizzarla come prodotto culturale suscettibile di modifiche ed evoluzioni.

è posto, nel corso dei secoli della nostra storia, come soggetto universale, secondo la ben nota finzione umanistica che pone un punto di vista determinato ed i suoi valori come l'unica prospettiva secondo cui i vari soggetti possono situarsi, la Donna ha invece svolto la funzione di termine negativo, posto a garanzia dell'identità del primo, dal momento che l'identità può esistere solo in relazione ad un'alterità situata in maniera oppositiva. La pluralità esistente all'interno della comunità delle donne (e degli uomini) è stata così obliterata a vantaggio di una concettualizzazione della differenza femminile come essenza singolare ed omogenea.

Il nodo problematico della questione è quali effetti di senso possano svilupparsi quando un soggetto biologico di sesso femminile si ritrova a coprire la posizione "donna" all'interno di un contesto culturale determinato. Impostare la questione in questi termini implica il presumere che una definizione di "donna" possa darsi esclusivamente in senso "posizionale"² e contestuale e quindi permette di evitare qualsiasi concettualizzazione totalizzante dell'identità femminile come immutabile nel tempo e sostanzialmente uguale per ciascuna donna, mentre evidenzia che tali posizioni vengono costruite all'interno di e da pratiche sociali ed istituzioni. Per Judith Butler, ad esempio, la nozione di genere è "performativa" piuttosto che sostanziale, nel senso che l'identità è costituita e organizzata in maniera programmatica da quelle stesse "espressioni" del genere sessuale che vengono considerate esserne il risultato.³

Questo nostro lavoro si propone di indagare le tematiche suddette, cercando di puntualizzare i nodi problematici relativi all'iscrizione della differenza sessuale nel linguaggio e

² Cfr. LINDA ALCOFF, «Femminismo culturale e post-strutturalismo», Memoria, n.25 (1, 1989), pp. 27-34.

³ Cfr. JUDITH BUTLER, Gender Trouble, New York, Routledge, 1990, p.25.

nell'immaginario, all'interno di una realtà storicamente determinata come è quella della cultura occidentale.

Tendendo conto che la narrazione è una delle modalità principali di organizzazione del sapere, ciò che in particolare si cercherà di analizzare è cosa possa significare per una donna scrivere in ambito letterario ed in particolare confrontarsi con le strutture della narratività. Se da un lato una scrittrice è un soggetto storicamente determinato che porta con sé le marche del suo genere, da cui viene in qualche modo condizionata, e che usa i modi della rappresentazione ed i generi letterari della sua tradizione culturale, è anche vero che la scrittura letteraria è il luogo in cui meglio il linguaggio rivela le sue potenzialità di "differimento", poiché permette una disseminazione delle identità tramite l'uso di espedienti narrativi che fungono da maschere dell'io e rendono complesso il rapporto dell'autrice con la propria opera e con le convenzioni letterarie del suo tempo.

Ciò che verrà analizzato è se, tenendo presente tutte queste variabili, sia possibile e corretto parlare, come oggi frequentemente si sostiene, di un "linguaggio femminile" e di una "scrittura femminile."

La nostra posizione è che tali nozioni, benché possano a volte risultare utili, nascondono alcuni rischi che non è il caso di sottovalutare. Sicuramente i criteri di valore letterario attribuiti in ambito istituzionale alla produzione di opere di scrittura sono spesso stati condizionati da distorsioni androcentriche, soprattutto lì dove tali pregiudizi sono stati mascherati dall'affermazione idealista che la letteratura "trascende" il genere sessuale (e la classe sociale, e l'etnia di appartenenza, ecc.). Però ciò non toglie che parlare della specificità di una "scrittura femminile" può portare a cancellare le molte differenze che pur esistono nelle produzioni letterarie delle donne. La scrittura letteraria, più che avere un sesso, è il luogo infatti dove si può verificare con più facilità uno scompaginamento delle categorie sessuali oppostive.

Se si analizza in chiave sociologica la dinamica della produzione e della ricezione dei testi letterari scritti da donne, si nota che spesso sono i meccanismi del mercato e delle vendite ad orientare la selezione, pubblicazione e promozione di quei testi che maggiormente si adattano alle supposte peculiarità di uno "stile femminile", il che offre l'illusione di un'effettiva ricorrenza ed universalità di determinati tratti distintivi che sembrano caratterizzare la scrittura delle donne; ciò dovrebbe renderci sospettosi rispetto ad ogni determinazione definitiva di ciò che risulta essere prerogativa di un sesso anziché di un altro.

Potremmo utilizzare in questo caso, trasponendola liberamente, quella distinzione tra arte classica ed opera aperta che poneva Umberto Eco. Se la prima è l'arte che mira a riconfermare le strutture accettate dalla sensibilità comune, la seconda è quella che rompe le convenzioni del linguaggio condiviso ed i moduli consueti di concatenamento delle idee.⁴ In maniera analoga potremmo ipotizzare, da una parte, l'esistenza di una scrittura letteraria che riconferma l'orizzonte d'attesa dei fruitori rispetto alla consonanza tra appartenenza sessuale dell'autore e modalità stilistiche e, dall'altra, di una scrittura che disattende tali presunte identità, mettendo in crisi le rappresentazioni codificate del genere sessuale e la possibilità stessa di una definizione di "scrittura femminile".

Per verificare quanto abbiamo detto verranno presi in considerazione alcuni testi narrativi della scrittrice inglese Angela Carter, scomparsa nel 1992. Utilizzando le modalità narrative della cosiddetta letteratura fantastica e della fiaba rivisitata Carter sviluppa una radicale messa in questione degli stereotipi del genere sessuale: la tradizione culturale occidentale viene da lei riletta secondo modalità caratterizzate sia dall'uso parodico di determinati topoi che da un continuo e fitto dialogo con i testi letterari del passato. Anziché lavorare sull'ipotesi della creazione di un "nuovo"

⁴ Cfr. UMBERTO ECO, Opera aperta, Milano, Bompiani, 1976, pp. 168-169.

linguaggio femminile, la scrittrice utilizza i generi e le modalità stilistiche consegnate dalla sua tradizione culturale per attraversarli in maniera spregiudicata, operando contaminazioni continue tra i generi cosiddetti alti e quelli bassi, in una vertigine di citazioni e riferimenti culturali a cui si accompagna un uso sapiente e sottile dell'ironia.

Queste caratteristiche così peculiari del suo lavoro sono anche state la causa di apprezzamenti contraddittori da parte di alcune studiose di letteratura di area anglosassone che orientano il proprio lavoro secondo un'ottica femminista. E' stata infatti spesso accusata di mancare di un impegno politico coerente in quanto non ha saputo allontanarsi dalla tradizione culturale occidentale misogina ed androcentrica, creando modalità narrative e di rappresentazione ad essa alternative.

Distanziandoci da tali polemiche poco produttive ed in ultima analisi poco consapevoli della natura del testo letterario, che non può in nessun caso offrirsi come pamphlet, intendiamo mostrare come molte opere di Carter mettano in questione la presunta naturalità della differenziazione sessuale, il che porta la scrittrice ad una interrogazione ben più ampia sui meccanismi sociali e politici di costruzione dei soggetti. Tale operazione viene da lei condotta tramite un allontanamento vertiginoso da qualsiasi modalità di rappresentazione naturalistica o di narrazione autobiografica legata all'esperienza. E' proprio tramite la creazione di mondi fantastici, solo in apparenza inverosimili, che la scrittrice giunge a parlare del nostro mondo e delle sue rappresentazioni, interrogandone le convenzioni.

Le citazioni che appariranno nel nostro lavoro sono state lasciate nella lingua della edizione originaria dei testi cui

appartengono. In appendice sono invece state inserite le traduzioni dei brani citati. Per rendere più agevole il reperimento delle traduzioni corrispondenti ai brani citati la corrispondenza è stata indicata con una numerazione progressiva in parentesi quadre, alla fine di ogni brano citato.

Per ciò che riguarda in particolare i testi di Angela Carter, si è fatto riferimento alle traduzioni italiane già esistenti; tuttavia, quando lo si è ritenuto necessario, la traduzione data si discosta da quella ufficiale e ciò viene segnalato volta per volta.

I. LE DONNE E I SEGNI

I.1. Le donne e la scrittura letteraria

I.1.1. Le condizioni della scrittura

Una domanda a cui molte e contrastanti risposte sono state date è se esista un rapporto particolare tra le donne e la produzione di testi letterari. Già Virginia Woolf, nel 1929, poneva tale questione nel saggio A Room of One's Own,¹ basato su due conferenze da lei tenute presso l'Arts Society di Newnham sull'argomento "Donne e narrativa".

A tal proposito Woolf, in primo luogo, afferma nel suo saggio che le donne per scrivere hanno bisogno di denaro e di una stanza tutta per loro; in questo modo la scrittrice si rifiuta di impostare il problema in relazione ad una eventuale "natura" della donna o della letteratura. Ella riconduce infatti la produzione letteraria alle condizioni materiali necessarie perché la scrittura possa aver luogo: il denaro in primo luogo, ed il tempo libero, due cose che le donne, anche di estrazione sociale elevata, storicamente non hanno posseduto. Dando una rapida scorsa alle storie della letteratura è infatti facile rendersi conto che il numero di scrittrici o poetesse famose è di gran lunga inferiore a quello degli uomini che letteratura hanno prodotto nel corso dei secoli. Per trovare dei nomi femminili dobbiamo aspettare la nascita del novel in Inghilterra, dal momento che solo con il romanzo sembra aprirsi una possibilità per le donne di entrare nel novero delle scrittrici di successo.

Il paradosso è che della donna gli uomini hanno sempre scritto, facendo di lei l'"animale" di cui si parla di più nell'universo² e nel parlare di lei hanno deciso che le si potevano attribuire tutta una serie di caratteristiche atte a sancirne l'inferiorità. In una

¹ Cfr. VIRGINIA WOOLF, A Room of One's Own, London, Granada Publishing, 1978.

² Cfr. *ivi*, p.27.

struttura patriarcale di tal genere (Woolf fa riferimento in particolare alla condizione delle donne in Inghilterra) le donne sono servite come specchi dal magico potere di riflettere raddoppiata la figura dell'uomo, permettendogli tutte quelle imprese eroiche e violente per cui la funzione dello specchio è essenziale.³ Inoltre, Woolf sostiene, seppure la letteratura ci ha lasciato personaggi femminili indimenticabili, al di fuori dello spazio immaginario l'importanza pratica delle donne è stata nulla. Una donna può aver dominato le vite dei re e dei conquistatori nella letteratura, ma nella realtà è sempre stata la schiava di qualsiasi ragazzo a cui i genitori volessero offrirla in moglie.⁴

Woolf, a questo punto, ci racconta le vicissitudini di un'immaginaria sorella di Shakespeare, a cui attribuisce il nome Judith, dotata dello stesso genio del drammaturgo. A differenza del fratello non le sarebbe stato permesso studiare, non avrebbe potuto fare l'attrice (professione nel sedicesimo secolo preclusa alle donne) e, persa per le strade di Londra, un gentiluomo commosso dalla sua sorte sventurata si sarebbe preso cura di lei mettendola incinta. Lungi dal diventare un personaggio sacro della letteratura di tutti i tempi, avrebbe messo fine alla sua misera vita suicidandosi per strada in una notte d'inverno.⁵ Per divenire una grande artista come Shakespeare, Woolf afferma, sarebbe stata necessaria la libertà - che solo un uomo a quell'epoca poteva godere - di studiare e di muoversi per le strade della grande città senza impedimenti, di avere una tradizione a cui far riferimento per trovare la propria posizione nel mondo dell'arte e della cultura

for masterpieces are not single and solitary births; they are the outcome of many years of thinking in common, of thinking by the body of the people, so that the experience of the mass is behind the single voice.⁶ [1]

³ Cfr. *ivi*, p.35-36.

⁴ Cfr. *ivi*, p.43.

⁵ Cfr. *ivi*, pp.46-47.

⁶ *Ivi*, p.63.

Proprio questa natura sociale dell'opera d'arte, che non appartiene al genio individuale, ma alle differenti voci - voci sociali - che si sono composte all'interno della coscienza del singolo autore, rende conto del perché improvvisamente, con l'avvento del romanzo, compaiano sulla scena letteraria delle scrittrici. Il romanzo è un genere nuovo, bastardo, che non ha da far riferimento a dei canoni letterari precedenti e ad una tradizione codificata. All'inizio del diciannovesimo secolo il romanzo richiede solo capacità di osservazione dei caratteri e delle emozioni, capacità cioè di descrizione di quegli eventi legati alla quotidianità del tempo borghese di cui una donna poteva facilmente essere testimone, dato che si svolgevano in particolar modo all'interno della casa. Sono opere da potersi scrivere in una prosa semplice, piuttosto simile al linguaggio parlato; il romanzo è un genere letterario sufficientemente plasmabile per poter essere utilizzato anche dalle donne adeguandolo alle proprie esigenze.⁷

Quindi ciò che Woolf chiaramente evidenzia è che sono le condizioni materiali di esistenza e la situazione storica e sociale di un'epoca a dar vita a degli artisti, così come un'opera letteraria non appartiene mai ad un solo autore, ma al complesso delle circostanze che l'hanno prodotta. Le donne non sono dunque una categoria astratta, bensì il frutto di secoli di oppressione e di silenzio; quando delle donne si sono potute avvicinate alla letteratura hanno scritto con i soli mezzi che avevano a disposizione. Lungi dall'essere "natura" o "predisposizione", una certa linea di tendenza rintracciabile nel loro stile è solo dovuto alla condivisione di una sorte sociale.

Nel contempo Woolf, nel saggio in questione, sostiene che è grande scrittore chi possiede una "mente androgina", cioè chi è in grado di superare le opposizioni relative all'appartenenza sessuale per comprendere in sé anche le caratteristiche che vengono

⁷ Cfr. *ivi*, pp.72-74.

abituamente attribuite all'altro sesso.⁸ Perciò è grande scrittore chi, pur partendo da un radicamento nella propria materialità storico-sociale, che è anche appartenenza al genere sessuale, è in grado di trascendere i confini normativi in cui la propria parola e la propria sensibilità vengono rinchiusi. Questa flessibilità di pensiero, noi potremmo aggiungere a partire dalla sua stessa precedente analisi, non è però da considerarsi frutto di intenzionalità, o di una qualche dote innata del soggetto, ma è legata a quelle condizioni materiali di esistenza che permettono ad uno scrittore la libertà intellettuale necessaria per superare gli ideali normativi della propria epoca.

Che pensare in chiave sessuata sia uno sforzo, legato ad una faticosa opera di rimozione, piuttosto che lo spontaneo riconoscimento della propria differenza sessuale, viene da Woolf sostenuto a proposito di ciò che definisce "l'unità della mente". Quest'ultima potrebbe essere raggiunta se i cosiddetti principi maschili e femminili convivessero armonicamente, mentre, al contrario, tale unità viene continuamente lacerata dallo sforzo di repressione di ciò che non si adegua ai canoni impostici dalla nostra appartenenza sessuale.⁹

I.1.2. La ricerca di modelli d'identità

Le analisi di Woolf sul rapporto tra scrittura letteraria e genere sessuale hanno costituito un punto di riferimento decisivo per la critica letteraria che si muove nell'ambito dei gender studies. Ci sembra nondimeno utile citare qualcun altro dei lavori più famosi e significativi concernenti il rapporto tra donne e letteratura, che sono rappresentativi di approcci differenti alla questione,

⁸ Cfr. *ivi*, p.94.

⁹ Cfr. *ivi*, pp.92-94.

segnalando quelli che, secondo noi, sono i limiti teorici di tali posizioni.

Ad esempio, Elaine Showalter considera il discorso sull'androginia elaborato da Woolf un puro mito in grado solo di aiutarla ad evitare qualsiasi doloroso confronto con la sua femminilità ed a soffocare la sua rabbia e la sua ambizione.¹⁰ Woolf viene in questo modo criticata per la sua mancata assunzione della propria identità femminile; non è un caso che Showalter sia anche ostile all'uso che Woolf fa dell'ironia e della molteplicità dei punti di vista nella stesura del testo. Tale critica parte dall'assunto che solo la diretta trasmissione della propria "autentica" esperienza può fare di una scrittrice una vera femminista.

La posizione sostenuta da Showalter, commenta a sua volta Toril Moi, è legata alla valorizzazione di una narrativa realista che, rappresentando la "totalità" dell'esperienza umana in una prospettiva sociale, può meglio servire come arma politica nella lotta contro il sessismo; al contrario tale posizione dimostra un'ostilità preconcetta verso la tradizione modernista a cui Woolf appartiene, caratterizzata proprio dalla frantumazione della rappresentazione del soggetto.¹¹

Si scontrano qui due concezioni divergenti della letteratura. Da un lato vi è la "visione umanistica" di Showalter, condivisa da molta critica femminista, che chiede alla letteratura di offrire modelli di una identità femminile unitaria ed integrata che possa farsi carico delle istanze politiche di emancipazione e rivendicazione delle donne; dall'altro vi è invece la concezione della letteratura che sottende tutta l'opera di Woolf: la scrittura, lungi dall'essere strumento per un qualsivoglia fine politico, è il luogo in cui si demistificano le illusioni del soggetto unitario,

¹⁰ Cfr. ELAINE SHOWALTER, A Literature of Their Own, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1977, p.264.

¹¹ Cfr. T.MOI, Sexual/Textual Politics, cit., pp.4-8.

presente a se stesso, e se ne mostrano le crepe e le contraddizioni mettendo in questione il concetto stesso di differenza sessuale.

I.2.3. Dalla frantumazione alla ricomposizione

Importante nell'ambito della critica letteraria che si rifà all'elaborazione prodotta dai gender studies è il corposo libro The Madwoman in the Attic,¹² in cui Sandra Gilbert e Susan Gubar analizzano la letteratura inglese prodotta da donne nel diciannovesimo secolo (come ad esempio l'opera di Emily e Charlotte Brontë, Mary Shelley e George Eliot) con l'obiettivo di analizzare le dinamiche nascoste della "risposta" letteraria femminile alla più prestigiosa letteratura maschile ed alla rappresentazione delle donne che quest'ultima aveva offerto.

Negli stilemi letterari dell'epoca, Gilbert e Gubar sostengono, la metafora utilizzata per rappresentare lo sforzo creativo e la produzione letteraria era quella paterna, secondo cui l'autore/padre era il proprietario assoluto del testo che aveva generato. La donna, al contrario, veniva catturata nella rete di quelle rappresentazioni prodotte dall'immaginario maschile che costituivano la tradizione letteraria. Il problema che una scrittrice doveva allora affrontare era quello di doversi confrontare con tale tradizione e con le costruzioni di un femminile la cui definizione oscillava tra i due poli estremi dell'angelo o del mostro.¹³

Gilbert e Gubar continuano la loro analisi individuando nel senso di inferiorità che si sviluppa in una donna che scrive letteratura e nella necessità di lottare strenuamente contro i propri sentimenti di impotenza e marginalità le caratteristiche del sentire comuni e diffuse in quelle scrittrici del diciannovesimo secolo che

¹² Cfr. SANDRA M. GILBERT e SUSAN GUBAR, The Madwoman in the Attic, New Haven and London, Yale University Press, 1980.

¹³ Cfr. *ivi*, pp.3-20.

per la prima volta osavano avventurarsi in un territorio mai battuto da altre donne. Il conflitto inevitabile, sostengono le autrici, si sviluppava tra la necessità di doversi adeguare a delle norme letterarie e sociali, vissute come oppressive ed estranee alla propria esperienza, e la difficoltà di trovare modalità espressive che potessero dar voce a quelle parti di sé avvertite come mostruose in quanto non si conformavano a delle immagini stereotipate di femminilità. Si trattava cioè, da un lato, di combattere contro delle costrizioni patriarcali profondamente interiorizzate e, dall'altro, di preservarsi dal rischio di essere attaccate nel caso di una produzione letteraria evidentemente sovversiva. Infatti le donne che non mantenevano un atteggiamento di acquiescenza e remissività e che non chiedevano continuamente scusa per i loro sforzi letterari venivano considerate strane o folli.¹⁴

In alcuni casi, vi era il ricorso allo pseudonimo maschile nella pubblicazione delle proprie opere, cosa che fecero sia Geoge Eliot che le tre sorelle Brontë: sembrava che solo allontanandosi dai claustrofobici doppi legami della femminilità fosse possibile trovare spazi espressivi per narrare ciò che fuoriusciva dalle tematiche riservate ad una donna. La forma originaria del romanzo è infatti in qualche modo basata su modelli maschili, come nel caso del genere picaresco, e secondo Gilbert e Gubar, utilizzare tali modelli poteva implicare per le donne una pericolosa forma di rinnegamento di sé. Per mantenere quella che viene definita dalle autrici "autenticità espressiva", la maggior parte delle scrittrici in questione ricorrevano ad una sorta di strategia "palinsestica" che permetteva loro contemporaneamente di conformarsi e di sovvertire le convenzioni letterarie.¹⁵

Queste scrittrici utilizzavano tutte le immagini di femminilità ereditate dalle tradizione letteraria maschile, modificandole e decostruendole sottilmente. Senza criticare apertamente i paradigmi

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp.59-64.

¹⁵ Cfr. *ivi*, p.73.

patriarcali mettevano in scena delle figure inquietanti cui affidavano i propri impulsi ribelli. Tali personaggi, come il mostro di Frankenstein creato dalla fantasia di Mary Shelley o Bertha Mason, la moglie pazza di Rochester rinchiusa nell'attico in Jane Eyre di Charlotte Brontë, o ancora Heathcliff in Cime tempestose di Emily Brontë, fungevano da "doppio" delle scrittrici, a cui queste ultime affidavano tutto ciò che eccedeva il decoro e la decenza, mettendo in scena così la propria stessa divisione. Sono figure che venivano a turbare la facciata della rispettabilità sociale e da cui le scrittrici solitamente si dissociavano, ma che, con l'aprire uno spazio di rappresentazione eterogeneo, permettevano loro in qualche modo di dar voce all'inquietudine della femminilità.¹⁶

Benché ricco di suggestioni, il lavoro di Gilbert e Gubar presenta, a nostro parere, della incongruenze che le autrici non hanno affrontato. In primo luogo, cosa significa per una scrittrice esprimere un "vero" sé, come Gilbert e Gubar spesso sostengono, se i meccanismi patriarcali sono così pervasivi e monolitici, come le autrici sembrano implicare, da non concedere alcuno spazio per una rappresentazione diversa dell'identità femminile? Sembra infatti che, se le scrittrici inglesi prese in esame hanno trovato la possibilità di accedere alla scrittura letteraria, è perché, in qualche modo, all'interno del pensiero patriarcale stesso esistevano degli spazi di autocritica e di diversa consapevolezza, legati anche alle trasformazioni economiche e sociali che stavano avendo luogo.

Ogni realtà sociale è conflittuale e seppure una "voce", un'ideologia riesce ad avere il predominio, le contraddizioni non vengono mai del tutto soffocate e provocano i loro effetti. Dal momento che tutti i fenomeni ideologici hanno carattere segnico e che ogni sistema segnico è caratterizzato dalla multiaccentuatività, dalla disponibilità ad esprimere contenuti ideologici diversi ed

¹⁶ Cfr. *ivi*, p.82.

opposti,¹⁷ è già all'interno del patriarcato che si possono trovare gli elementi critici necessari per un suo superamento. Le contraddizioni vissute dalle scrittrici erano infatti in primo luogo contraddizioni storiche e sociali, non meramente psicologiche. Se le scrittrici sono state in grado di avvertirle e patirle è perché lo sviluppo della società offriva loro, insieme ai meccanismi che le tenevano ancora in stato di soggezione, gli strumenti per avvertire dentro di loro la scissione, che era anche un'interiorizzazione delle contraddizioni avvertibili ormai a livello sociale.

Ogni coscienza, essendo fatta di materiale segnico, non può che essere anche "sociale". A tal proposito si potrebbe utilizzare, con Volosinov-Bachtin, il concetto di "ideologia quotidiana", con cui si fa riferimento a quel complesso di esperienze di vita caratterizzate da un'atmosfera di discorso interno ed esterno non fissato e sistematizzato, che dota di significato ogni aspetto del comportamento di ciascun individuo.

Questa ideologia quotidiana è sotto certi aspetti più recettiva, comprensiva, articolata e mobile, dell'ideologia già formata, "ufficiale". Nelle viscere dell'ideologia quotidiana si accumulano quelle contraddizioni che, giunte ad un certo limite, fanno infine scoppiare il sistema dell'ideologia ufficiale. In generale, possiamo dire che l'ideologia quotidiana è correlata alla base socio-economica. [...] Torniamo ora ai conflitti "psichici" [...] Questi conflitti avvengono nell'ambiente naturale costituito dal discorso interno ed esterno, [...] cioè in un ambiente naturale costituito dall'ideologia quotidiana. Essi non sono conflitti "psichici", bensì ideologici.¹⁸

Sembra dunque che, a volte, Gilbert e Gubar, malgrado l'attenzione da loro prestata alla dimensione del contesto storico, tendano nel loro lavoro verso la "teoria dell'espressione" di cui parla Volosinov-Bachtin, che presuppone che l'esprimibile sia qualcosa che possa prendere forma ed esistere indipendentemente

¹⁷ Cfr. V.N. VOLOSINOV, Marxismo e filosofia del linguaggio, Bari, Dedalo, 1976, pp.150-151.

¹⁸ V.N. VOLOSINOV, Freudismo, Bari, Dedalo, 1977, pp.159-160.

dall'espressione, mentre al contrario è proprio l'espressione che organizza e dà forma all'esperienza.¹⁹

Tuttavia i limiti maggiori del lavoro di Gilbert e Gubar sono sia la facile identificazione che postulano tra autore e personaggio, che il concetto di opera come espressione dell'interiorità e dell'identità dello scrittore. Al contrario le connessioni tra l'emittente del messaggio artistico in quanto individuo reale, persona storica, e l'autore implicito, cioè colui che costruisce l'opera secondo delle leggi di strutturazione, che fanno sì che le vicende private e biografiche si trasformino in procedimento artistico, sono ben più complesse.²⁰

Foucault analizza con chiarezza lo statuto ambiguo dell'autore che, lungi dall'essere considerato completamente assente dall'opera - nel qual caso sarebbe solo trasposto in un anonimato trascendentale - è un'importante funzione all'interno del testo, in quanto «caratteristica di un modo di esistenza, di circolazione e di funzionamento di certi discorsi all'interno di una società»,²¹ che ha anche compiti classificatori. Infatti Foucault dice che il testo porta in sé sempre un determinato numero di segni che rinviano all'autore; si tratta dei pronomi personali, degli avverbi di tempo e di luogo, della coniugazione dei verbi, con un loro ruolo particolarmente complesso e variabile in un romanzo. In quest'ultimo infatti i segni della localizzazione non rinviano direttamente allo scrittore, ma ad un narratore che funge da suo alter ego e la cui distanza nei riguardi dello scrittore stesso può variare continuamente nel corso dell'opera. «Sarebbe altrettanto falso cercare l'autore dalla parte dello scrittore reale quanto dalla parte di quel locutore fittizio: la funzione-autore si effettua nella

¹⁹ Cfr. V.N. VOLOSINOV, Marxismo e filosofia del linguaggio, cit., p.156-158.

²⁰ Cfr. MARIA CORTI, Principi della comunicazione letteraria, Milano, Bompiani, 1876, p.41.

²¹ MICHEL FOUCAULT, «Che cos'è un autore», in Scritti letterari, Milano, Feltrinelli, 1984, p.9.

scissione stessa - in questa divisione e a questa distanza». ²² Quindi per Foucault la funzione-autore non è definibile attribuendo spontaneamente un discorso al suo produttore, né tantomeno rinvia ad un individuo reale; piuttosto può dar contemporaneamente luogo a molte posizioni-soggetto occupabili da diverse classi d'individui.

Il problema del soggetto non può dunque assolutamente essere escluso dall'analisi di qualsiasi testo, poiché quest'ultimo non può essere compreso semplicemente come una struttura di cui basti rintracciare i componenti e la loro articolazione. Però affrontare la questione del soggetto e della sua relazione con le produzioni discorsive non significa dargli un ruolo di fondamento originario, quanto piuttosto domandarsi «come, secondo quali condizioni e quali forme, qualcosa come un soggetto può apparire nell'ordine dei discorsi? Quale posto può occupare in ogni tipo di discorso, quale funzione esercitare ed obbedendo a quali regole?» ²³ In questo caso la funzione-autore diventerebbe soltanto una delle possibili specificazioni della funzione-soggetto.

Alla luce di queste riflessioni appare evidente che solo rifiutando la pratica critica che pone un autore o un'autrice come significato trascendentale del testo è possibile prendere le distanze dalla ideologia androcentrica implicita nella metafora paterna di cui si è in precedenza parlato. Nessun autore o autrice possiede la verità ultima o il segreto del proprio testo, il cui significato è invece da ricercare nell'intreccio con gli altri testi, con cui è in relazione dialogica, ed in relazione ai sistemi giuridici e istituzionali che regolano l'intero universo dei discorsi.

Quindi anche parlare di "creatività femminile", come fanno Gilbert e Gubar, è molto più problematico di quanto non sembri in apparenza. Si tratta di una qualità innata e naturale o non, piuttosto, di una modalità espressiva che si conforma alle aspettative sociali relative a ciò che viene definito un tipico

²² Ivi, p.13.

²³ Ivi, p.20.

comportamento femminile? Se invece per creatività femminile Gilbert e Gubar intendono l'insieme delle strategie di opposizione alle forme dell'oppressione patriarcale messe in atto dalle donne che si cimentano nella pratica della scrittura letteraria, non ci sembra che tengano conto anche della possibile complicità che le donne stesse possono intrattenere con i meccanismi dell'oppressione. Non basta essere donna e scrittrice per trovarsi automaticamente fuori ed in posizione critica rispetto alle forme sociali ed economiche di dominio e sfruttamento.

Gilbert e Gubar usano la metafora della caverna/grembo per rappresentare sia il luogo della prigionia nell'immanenza che le donne hanno sofferto in relazione alla propria conformazione anatomica che l'immagine di un possibile benché dimenticato luogo di potenza femminile, in quanto ricettacolo dei misteri della trasformazione. Ogni donna, loro affermano, in quanto caverna, ha in sé sia il potere dell'annichilimento che quello della possibilità di accesso ad un'oscuro sapere che lì vi è sepolto, quindi ritengono che il problema che ogni scrittrice si trova a dover affrontare è quello di raccogliere e reintegrare i pezzi sparsi della propria potenza artistica, e di quella delle altre donne, che giacciono dimenticati, disgregati e smembrati nella caverna della propria mente, in modo da ricostituire un sé unitario e compatto al di là di ogni frammentazione e scissione imposta dall'oppressione patriarcale.

24

A nostro parere si può rilevare come seguendo questi percorsi si scivoli verso una definizione del femminile in relazione ad una supposta essenza intrinseca alla dimensione biologica dell'essere sessuale, dal momento che le autrici ricorrono alla metafora della caverna come grembo per rappresentare la dimensione artistica delle donne. Inoltre, ponendo l'enfasi sul concetto di integrità, presenza a sé, identità compatta ed armonica, Gilbert e Gubar si muovono verso

²⁴ Cfr. S. M. GILBERT e S. GUBAR, The Madwoman in the Attic, cit., pp.95 e 98.

una definizione della soggettività femminile che cade nella stessa trappola tesa da quel pensiero patriarcale che è l'obiettivo della loro critica, cioè la presupposizione e definizione di un'identità di genere uguale ed omogenea per tutte le donne.

I.2.4. La letteratura delle donne come strumento politico

All'interno della critica letteraria più recente in area anglosassone troviamo il lavoro Rita Felski, che è interessante da analizzare in quanto paradigmatico rispetto ad una certa impostazione teorica del rapporto tra donne e letteratura. Pur mantenendosi ben lontana dagli accenti essenzialisti presenti in alcune delle posizioni critiche precedentemente esposte, ella vede nella produzione letteraria femminile un utile strumento politico per sollecitare la coesione fra le donne e facilitarne la presa di coscienza.

Nell'analizzare testi letterari contemporanei scritti da donne, Felski si domanda se possa esistere un'estetica femminista, cioè una teoria normativa della forma artistica che possa essere collegata ad una politica femminista. Per "femminista" ella definisce ogni teoria o pratica che cerchi, non importa a partire da quali presupposti e con quali mezzi, di porre fine alla subordinazione delle donne.²⁵ Si tratterebbe poi di determinare se esiste una relazione privilegiata tra il sesso femminile ed un particolare tipo di struttura letteraria, di stile o di forma, il che ella si trova a dover negare. Imbattendosi dunque nell'impossibilità di determinare cosa possa costituire una narrazione femminista, sceglie di utilizzare la nozione di "letteratura femminista" per tutti quei testi che rivelano

²⁵ Cfr. RITA FELSKI, Beyond Feminist Aesthetics, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989, p.13.

una consapevolezza critica della posizione di subordinazione delle donne e che problematizzano le categorie sessuali, in qualsivoglia maniera venga tutto ciò espresso.¹⁴

In primo luogo, Felski sostiene l'impossibilità di parlare di "maschile" e "femminile" quando si procede all'analisi formale dei testi letterari: il valore politico di un testo letterario non dipende da una concezione astratta della scrittura femminile, bensì dalle funzioni ed effetti sociali che un determinato testo ricopre all'interno di un particolare contesto storico. Non è quindi legittimo classificare un particolare stile di scrittura come esclusivamente o specificamente femminile. Tanto meno appare possibile leggere un testo come semplice riflesso di una nozione di esperienza femminile precostituita, visto che ogni testo possiede sempre una sua relativa autonomia. Quindi, l'autrice sostiene, è il caso di evitare di ipotizzare qualsiasi omologia tra testo e genere sessuale; è piuttosto il contesto storico specifico della produzione e ricezione testuale a determinare il rapporto tra letteratura e politica femminista.²⁶

Ad esempio, asserisce Felski, è frutto di un pregiudizio, a volte fatto proprio anche dalla critica femminista, che le donne scrivano in maniera più spontanea ed intuitiva e che quindi la loro produzione letteraria si riduca a forme di espressione di sé autobiografiche. Se può essere vero che per ragioni storiche le donne hanno spesso dovuto far ricorso a generi letterari di tipo diaristico, è altrettanto vero che stabilire una connessione diretta tra psicologia femminile e forme letterarie più fluide e destrutturate impedisce di guardare a differenti produzioni di donne che a tali stilemi non si confanno.²⁷ Non tutte le donne condividono la medesima esperienza, bensì altri fattori relativi ad esempio alla classe o all'etnia possono produrre forme dell'esperienza diverse.

²⁶ Cfr. *ivi*, pp.9-10.

²⁷ Cfr. *ivi*, p.26.

Inoltre, Felski aggiunge, la scrittura letteraria non riflette mai la vita del soggetto che scrive; ogni realtà femminile è mediata da sistemi ideologici e discorsivi che non sono né trasparenti né innocenti, quindi il significato testuale non può identificarsi con il sesso dell'autore, dal momento che si struttura in relazione a tradizioni e convenzioni letterarie già esistenti. Le convenzioni letterarie mediano cioè la coscienza dell'autore e producono significati che sono intersoggettivi ed intertestuali.²⁸

Se Felski critica il riduzionismo di chi vede nella letteratura un semplice riflesso di una realtà ad essa preesistente e già tutta data - critica che non possiamo che condividere - allo stesso modo polemizza con quel tipo di posizioni teoriche che, privilegiando le esperienze testuali sperimentali dell'avanguardia, ritengono che soltanto una rottura delle strutture della rappresentazione codificate (e quindi una distanza dall'illusione del "realismo") possano provocare un effetto anche politicamente sovversivo rispetto alla cultura patriarcale. L'assunto che lei non condivide è che il linguaggio sia considerato di per sé maschile e repressivo, come qualsiasi altra forma che appaia "strutturata", mentre il femminile verrebbe a coincidere con lo spazio dell'indifferenziato e del desiderio plurale e caotico, con ciò che non può essere definito (e qui si riferisce alle posizioni espresse da Irigaray, Cixous, Kristeva). Inoltre ritiene che situare la "liberazione" all'interno di pratiche puramente testuali sbocchi in una sorta di idealismo linguistico, così come le forme letterarie che adottano modalità decostruttive puramente negative le sembrano incapaci di offrire un'alternativa a dei soggetti femminili che vogliono porsi come agenzie di cambiamento.²⁹

Da un lato Felski ritiene indispensabile rinunciare ad una qualsiasi nozione di soggetto femminile in quanto fonte autonoma e privilegiata di verità, dall'altro sostiene che costruire una qualche

²⁸ Cfr. *ivi*, pp.28-30.

²⁹ Cfr. pp.36-39.

nozione di un'identità femminile possa avere un valore pragmatico in quanto necessaria per portare avanti delle lotte politiche che mirino ad obiettivi precisi. Benché i soggetti vengano costruiti e determinati da strutture linguistiche, hanno ugualmente una qualche possibilità di azione su quelle stesse strutture e possono apportarvi delle modifiche. Dal momento, ella sostiene, che non è il linguaggio in quanto inerentemente repressivo ad opprimere le donne, ma quelle strutture di potere che legittimano determinate forme del discorso tradizionalmente riservate agli uomini, tale esclusione non può che rivelarsi contingente e legata a contesti storici precisi; ciò implica che tale situazione può essere soggetta a modifiche in relazione al variare degli equilibri di potere. La funzione ideologica infatti è inerente ad ogni forma dell'attività culturale, non è una proprietà inerente ad un tipo particolare di discorso, per cui la portata ideologica di un testo può essere accertata solo nel momento in cui lo si contestualizza. Ad esempio, ella aggiunge, anche l'apertura e l'eterogeneità messa in gioco da un testo modernista può essere strumentale ad obiettivi di conservazione e repressione sociale, mentre le forme cosiddette realiste possono servire a fini progressivi.³⁰

L'analisi di Felski mira a sottolineare l'importanza della funzione politica della letteratura per il movimento femminista; dal momento che la narrativa e più in generale la pratica artistica possono favorire la presa di coscienza della donna e spingerle verso una direzione di liberazione, anche e forse soprattutto le forme della narrativa più convenzionali e "realistiche", quelle cioè in qualche modo più popolari, possono assolvere al compito in maniera efficace, molto più di quelle pratiche testuali di sperimentazione e rottura dei modelli rappresentativi codificati che sono riservate ad una fruizione più elitaria. Pur non accettando la facile identificazione tra esperienza femminile ed immediata trasposizione della stessa in racconto, Felski invita a tener maggiormente presente

³⁰ Cfr. *ivi*, pp.53-63.

la funzione sociale della letteratura in quanto offerta di modelli di identificazione che possono svolgere un ruolo progressivo per quelle donne oppresse difficilmente raggiungibili da altre esperienze artistiche più frammentarie e dissonanti. In qualche modo invita le donne ad utilizzare strumentalmente ed a rivalutare la funzione dei generi narrativi "popolari" che possono raggiungere un più vasto pubblico, senza lasciarsi sedurre dal mito di una purezza espressiva incontaminata dalle esigenze del mercato e dalle richieste del pubblico. In fondo, ella afferma, nulla può sfuggire, data l'odierna situazione del mercato, alla commercializzazione, neanche l'avanguardia, e non è detto che un testo "convenzionale" non possa articolare momenti di protesta e di critica sociale.³¹

A nostro parere, la posizione di Felski, che è particolarmente rappresentativa rispetto a posizioni ormai grandemente diffuse nell'area dei gender studies, è nell'insieme fortemente viziata dall'identificazione di letteratura e impegno politico in senso ristretto. Pur accennando in diversi luoghi alla polisemia del testo letterario ed alla sua specificità, che impedisce ad esso di porsi come immediatamente funzionale per dei programmi politici, in realtà considera con fastidio e sospetto quelle produzioni testuali sperimentali che difficilmente si lasciano rinchiudere nel monologismo di un obiettivo politico immediatamente riconoscibile.

Al contrario, secondo noi, non è alla letteratura che bisogna chiedere di offrire modelli di identificazione positiva per la propria vita. Sarebbe un compito didattico e consolatorio che non può competerle. La letteratura non può che cercare di mantenere la sua difficile posizione di confine tra i discorsi, di sospensione delle certezze e di accoglimento dell'inquietudine. Altre sono le agenzie a cui è possibile chiedere risposte e che hanno il compito di darle; il testo letterario invece deve rilanciare domande all'infinito, e rifiutandosi di "essere politico" assolvere ad un compito ideologico

³¹ Cfr. *ivi*, p.177.

molto serio: raccontare che dietro ogni totalità ed ogni chiusura discorsiva c'è sempre violenza e sopruso.

Anche in relazione ad obiettivi politici di emancipazione e liberazione delle donne, altri sono i luoghi dove si possono condurre battaglie in vista di obiettivi concreti; la letteratura invece non può che essere coscienza critica e rifiutarsi di essere asservita ad un fine, proprio perché è l'unico luogo dove si può cercare di resistere alla generale reificazione e commercializzazione dell'esistenza. Compito dell'arte è lo smascheramento e critica delle facili conciliazioni, ma anche dei facili ottimismo, e non può, come sostiene Felski, essere «a source of positive fictions of female identity».³² [2] Non può servire dunque come elemento di coesione tra le donne, non può offrire rappresentazioni positive di emancipazione e presa di coscienza.

Al contrario l'unica possibilità di fuoriuscita dalla omogenizzazione delle differenze che caratterizza la nostra società e dal suo totalitarismo più o meno camuffato è mantenere quegli spazi di dissidenza ed ereticità che un testo di scrittura può garantire, resistendo anche alle strumentalizzazioni ed ai meccanismi di fagocitazione del mercato. E' questo tipo di testo ad essere molto più utile per le donne che, anziché cercare miraggi di facile unità ed identificazione, hanno bisogno di liberarsi dalle catene di quel senso comune che da sempre ha sancito la loro subordinazione all'interno di un meccanismo repressivo che comunque agisce, seppure con modalità diverse, anche su altri soggetti sociali.

Questo esame di alcune delle posizioni da noi ritenute più significative nell'ambito degli studi concernenti il rapporto tra donne e scrittura letteraria ci è servito per mettere a fuoco alcuni problemi basilari con cui ci si trova inevitabilmente a fare i conti quando, dopo aver smascherato le pretese monologiche e "neutre" del

³² Ivi, p.182.

soggetto che ci è stato consegnato dalla tradizione di pensiero occidentale, ci si trova a dover/voler tematizzare e rappresentare una soggettività differente, altra, per l'appunto femminile. La questione ha una portata che interroga la liceità stessa del parlare di uno "stile femminile" della scrittura, di un "linguaggio femminile" o di una soggettività femminile" tout court.

Per meglio affrontare tali problematiche, risulta necessario andare ad interrogare in prima istanza proprio lo statuto di quei due termini opposti che articolano la categoria della differenza sessuale, cioè il maschile ed il femminile.

I.2. Che cosa è una donna?

La divisione in sessi della specie umana è uno dei dati che sembra acquisito con più naturalezza; la distinzione in uomini e donne si è da sempre posta come universale e, in quanto tale, essendo stata poco frequentemente interrogata in maniera critica, ha dato luogo ad una proliferazione infinita di stereotipi. Anche gli intellettuali più sofisticati, quei pensatori in grado di capovolgere le verità sul mondo date per assolute e di corrodere gli universi epistemologici del proprio tempo, si sono spesso fermati alle soglie del "continente nero della femminilità", forse sottilmente consapevoli della difficoltà di pensare la donna al di là delle categorie binarie e oppostive a loro consegnate dalla tradizione del pensiero occidentale.

Domandarsi "che cosa è una donna", come ha fatto Simone de Beauvoir all'inizio del suo corposo libro Le deuxième sexe,¹ significa cominciare a ripensare criticamente tutte le innumerevoli risposte che, nel corso dei secoli, sono state date a tale questione, per smascherare la complicità che tali risposte hanno intrattenuto con la dimensione di conflitto che caratterizza il rapporto tra i sessi.

De Beauvoir imposta subito il problema in maniera corretta distinguendo tra l'individuo di sesso femminile e ciò che invece viene considerato l'essere donna, cioè il possedere quella realtà misteriosa definita "femminilità"² che è stata codificata, sebbene in maniera contraddittoria, nel corso dei secoli dalle varie civiltà. Subito dopo de Beauvoir si chiede come mai a nessun uomo verrebbe in mente di scrivere un libro sulla situazione dei maschi all'interno della specie umana. Non si tratta affatto di una domanda oziosa in quanto contiene in sé l'essenza del problema: nella divisione della

¹ Cfr. SIMONE DE BEAUVOIR, Le deuxième sexe I. Les faits et les mythes, Paris, Gallimard, 1976, p.13.

² Cfr. *ivi*, p.12.

specie umana in uomini e donne i primi hanno ricoperto il ruolo di Soggetto, di Assoluto, mentre le seconde hanno rappresentato l'Altro. Tenendo conto che le categorie dello Stesso e dell'Altro sono fondamentali nel pensiero umano e che quest'ultimo si struttura secondo sistemi oppositivi, perché un soggetto possa porsi deve costituire l'altro come oggetto.

E' ciò che è accaduto nella storia dei rapporti tra i due sessi. Al polo maschile è stata attribuita la sovranità, essendo stato posto come il polo positivo della coppia (che nel contempo ricopriva anche la posizione di "neutro" cioè di rappresentante dell'universale), mentre al femminile è stato lasciato lo spazio negativo dell'alterità.³ Inevitabilmente tale dualità si è tradotta in un conflitto perenne: nessuna reciprocità o uguaglianza è possibile in un rapporto tra i sessi così strutturato.

Per de Beauvoir, non esiste un "destino" che pesa sulla donna a causa della sua configurazione anatomica, secondo quanto i modelli esplicativi viziati da forme di determinismo biologico sostengono; piuttosto la "realtà femminile" è l'effetto di una costruzione di senso prodottasi nel corso dei secoli e strettamente intrecciata a questioni di ordine economico e sociale. Nella tradizione del pensiero occidentale, alla donna è stato attribuito un rapporto con il corpo più immediato e diretto, un legame più stretto con la natura, una dipendenza maggiore dai sentimenti e dall'emotività, una mancanza di autonomia; all'uomo una capacità di trascendere i limiti posti dalla biologia per porsi come coscienza intenzionale e libera, in grado di istituire un rapporto con il mondo basato sul controllo ed il dominio secondo modalità razionali. L'attribuzione di tali caratteristiche ai due sessi è inoltre carica di valutatività: essendo l'opposizione gerarchica, il polo maschile viene rivestito di valore e desiderabilità contenendo in sé ciò che il pensiero occidentale dominante ha da sempre privilegiato, mentre quello

³ Cfr. *ivi*, pp.15-19.

femminile costituisce il negativo richiamando l'opacità della materia, l'incapacità di padronanza, l'abisso del senso.

A tal proposito ci ricorda Maurizio Bettini, che già in Ovidio si trovava una frequente insistenza sulla natura eccessiva e rovinosa della libido femminile, convinzione del resto profondamente radicata in tutta la cultura antica. Il quadro che emerge infatti dai tanti e copiosi studi sulla storia del passato femminile, dalle teorie mediche al sapere comune, è che

la donna, dal punto di vista degli equilibri del corpo o della dinamica dei sentimenti, appare sistematicamente classificata dalla parte di ciò che è "debole"; ovvero di ciò che tiene rapporti con la parte "sinistra", in un modello culturale che (come è noto) pone "a destra" gli elementi positivi e "a sinistra" gli elementi negativi.⁴

Quando si fa riferimento alla differenza sessuale, risulta oltremodo difficile liberarsi da tutta una serie di stereotipi che fanno parte del sapere comune, che vengono veicolati tramite frasi fatte, che ritroviamo riprodotti e diffusi sia dai mezzi di comunicazione di massa che, in maniera non molto differente, persino nei testi della cultura filosofica contemporanea che pongono il femminile come il luogo di un'alterità assoluta, di un'inquietante estraneità, dell'enigma per antonomasia.

La Donna, in quanto Altro assoluto, può spingere ad un'eterna e perennemente insoddisfatta ricerca sia etica che artistica; le donne, nella loro materiale quotidianità, sono solo un pallido e lontano riflesso di quest'immagine. Se la donna, da soggetto storico, si tramuta nella donna assoluta, cioè si trasforma in Altro, può divenire contemporaneamente sia l'inaccessibile ed oscuro oggetto del desiderio che qualcuno da odiare, proprio perché la sua singolarità viene assorbita nella forma di un'estraneità assoluta, che facilmente

⁴ MAURIZIO BETTINI, «Il "genere" dei libri», in AAVV, Maschile/femminile. Genere e ruoli nelle culture antiche, Bari, Laterza, 1993, p.xx.

si tramuta in ostilità ontologica. Alessandro Dal Lago ci ricorda proprio del lato oscuro dell'alterità, aspetto spesso trascurato, egli dice, da quelle riflessioni più o meno consolatorie ed edificanti sul calore della comunicazione, dell'amicizia e dell'amore.⁵

Quando allora de Beauvoir dice: «On ne naît pas femme: on le devient. [...] C'est l'ensemble de la civilisation qui elabore ce produit intermédiaire entre le male et le castrat qu'on qualifie de féminin»,⁶[3] intende che non è certo un destino sia esso biologico, psichico o economico a definire l'immagine della donna all'interno della comunità umana, bensì l'identità offertale dallo sguardo e dalla parola dell'altro.

Naturalmente non è solamente l'identità femminile che si pone e costituisce a partire da quella fondamentale alienazione di cui Lacan ci parla quando postula uno "stadio dello specchio":⁷ è sempre un altro che dà valore e realtà al nostro esistere e ciò vale anche per un essere umano di sesso maschile. Quando il bambino si guarda allo specchio sostenuto dalla figura materna (o da chi ne fa le veci) si riconosce in una totalità esterna a sé e circoscritta dallo sguardo dell'altro che lo identifica in quella immagine. Lacan ne parla come di un'esperienza giubilatoria perché quell'immagine funziona in maniera ortopedica, benché alienante, rispetto alla precedente percezione del proprio corpo in frammenti,⁸ ma è stato anche ipotizzato che per un essere umano di sesso femminile il rapporto con lo specchio possa essere ben più problematico e molto meno giubilatorio.

⁵ Cfr. ALESSANDRO DAL LAGO, «Il nemico, categoria dell'alterità», Aut Aut, 252, novembre-dicembre 1992, p.15.

⁶ S. DE BEAUVOIR, Le deuxième sexe II. L'expérience vecue, Paris, Gallimard, 1976, p.13.

⁷ Cfr. JACQUES LACAN, «Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io », in Scritti, Torino, Einaudi, 1974, pp.87-94.

⁸ Cfr. Ibidem

L'immagine di sé rinviata ad un maschio è carica di auspici positivi, e difficilmente lo specchio lo terrà catturato a sé troppo a lungo; al contrario una bambina dovrà continuamente trovare nello specchio (quello specchio che sono gli sguardi dell'altro) conferme alla propria esistenza, secondo quella modalità definita da Eugénie Lemoine-Luccioni "captazione". Da quel momento in poi la donna non farà che oscillare tra «l'essere illusorio dello specchio e il non-essere dello specchio infranto».⁹ L'ossessione per la bellezza, legata a quell'imperativo a farsi seducente che si traduce nell'assunzione delle modalità della mascherata, è solo uno dei sintomi di quell'alienazione¹⁰ della propria esistenza che viene così continuamente misurata su dei parametri di femminilità socialmente imposti.

Quanto radicati siano nella nostra cultura gli stereotipi legati alla differenza di genere viene con estrema semplicità e chiarezza esemplificato da Elena Gianini Belotti nel suo libro Dalla parte delle bambine, in cui, tra l'altro, l'autrice ci ricorda come l'attribuzione di peculiarità considerate tipiche per i due sessi venga intrapresa ancora prima della nascita.¹¹ Le bambine ed i bambini fanno presto a conformarsi alle aspettative ed a modellare i loro comportamenti secondo quelle caratteristiche che vengono loro attribuite in anticipo in accordo con l'appartenenza di genere: una

⁹ EUGÉNIE LEMOINE-LUCCIONI, Il taglio femminile, Roma, Edizioni delle donne, 1976, p.53.

¹⁰ Non intendiamo qui ipotizzare un'essenza dell'io precedente all'alienazione, cioè una verità del soggetto che sia primaria rispetto alla sua iscrizione nel sociale. Ogni essere umano è essere di relazione, essere segnico, che si costituisce nell'intersoggettività, ma alcuni soggetti hanno maggiori possibilità di "produzione" di sé, cioè di invenzione creativa delle proprie possibilità di esistenza in relativa autonomia dai codici e dalle norme sociali, rispetto ad altri. A tal riguardo le donne sono state maggiormente penalizzate; anche lì dove l'alienazione tocca intere classi sociali le donne di quella stessa classe sono doppiamente sfruttate.

¹¹ Cfr. ELENA GIANINI BELOTTI, Dalla parte delle bambine, Milano, Feltrinelli, 1976, pp.15-19.

bambina si convincerà di essere più debole, più fragile e bisognosa di protezione e reprimerà quell'aggressività che ad un maschio è più facilmente permesso esprimere rivolgendola verso di sé, dando così vita a quelle forme di masochismo che da sempre vengono considerate "tipicamente" femminili. Naturalmente tali canoni sono molto meno cogenti, se la donna in questione è colta, ricca ed appartiene ad una classe sociale elevata, cioè se il potere di cui dispone le permette maggiori spazi di libertà individuale. Negli altri casi, quando cioè all'essere donna si intrecciano altre forme di deprivazione sociale, l'adeguamento al ruolo è molto più evidente e totale. Gli esempi a tal proposito potrebbero essere innumerevoli, ma sono oramai ben noti grazie agli studi critici condotti da decenni dal pensiero elaborato dalle donne, che ha reso tali analisi parte di quel sapere diffuso che ha dato vita a diverse modifiche del comportamento sociale.

L'esperienza di crescita di una donna è dunque caratterizzata da un continuo sforzo di adeguamento a quei canoni di femminilità impostile (e spacciati per naturali) che le rimandano un'immagine di sé e del suo sesso dimidiata, le cui maggiori forme di visibilità sociale sono relative all'avvenenza fisica ed alla procreazione. Nello iato tra la condizione di subordinazione e marginalità delle donne, da una parte, e l'esaltazione dei valori attribuiti al sesso femminile, dall'altra, si insedia quella che Betty Friedan ha chiamato la "mistica della femminilità". Nel suo libro del 1963, in cui si analizza la condizione della donna americana, viene mostrato il funzionamento di tale meccanismo culturale, che pone un modello di donna come desiderabile e dunque normativo a seconda delle necessità del contesto socioeconomico:

La mistica femminile afferma che il valore più alto e l'unico impegno possibile per la donna è la realizzazione della sua femminilità. Sostiene che il grande errore della civiltà occidentale è sempre stato quello di sottovalutare questa femminilità. Sostiene che questa femminilità è così misteriosa e intuitiva e vicina alla creazione e all'origine della vita che forse la scienza dell'uomo non sarà mai in grado di comprenderla. ma per quanto peculiare

e diversa sia, non è in alcun modo inferiore alla natura maschile; e sotto certi aspetti può esser persino superiore. Alla radice delle difficoltà delle donne sta il fatto che in passato esse hanno invidiato gli uomini, e hanno cercato di essere come loro, invece di accettare la propria natura.¹²

Paradossalmente anche oggi il "pensiero della differenza sessuale" si muove in una direzione che sembra per certi versi riecheggiare tale mistica della femminilità, benché naturalmente diverse sono le motivazioni di fondo che spingono delle filosofe a teorizzare una differenza femminile carica di valori alternativi, da opporre al mondo aggressivo e distruttore degli uomini, che sia in grado di creare un orizzonte etico ed ecologico basato sulla cura, l'empatia, il rispetto per l'altro e per l'ambiente, cioè su tutte quelle doti che vengono ritenute più "naturalmente" femminili in quando appartenenti al mondo della maternità.

Il saggio introduttivo (scritto a più mani dalle studiose appartenenti alla comunità filosofica di Diotima) al testo Diotima. Il pensiero della differenza sessuale,¹³ spiega con chiarezza le posizioni di tale pensiero della differenza, che si rifà anche al lavoro teorico di Luce Irigaray. Il testo inizia lamentando appunto la mancanza di un pensiero della differenza sessuale, che il sapere filosofico-scientifico occidentale non è stato in grado di elaborare a causa del dominio storicamente esercitato dagli uomini sulle donne, il che ha portato all'esclusione dalla teoria di quell'alterità sessuale oppositiva caratteristica del soggetto umano.¹⁴ Le autrici si assumono il compito di procedere ad una tale elaborazione, consapevoli che il primo problema da risolvere è come poter distinguere le "differenze originali" da quegli effetti del dominio

¹² BETTY FRIEDAN, La mistica della femminilità, Milano, Edizioni di Comunità, 1976, p.38.

¹³ C. FISHER, E. FRANCO, G. LONGOBARDI, V. MARIAUX, L. MURARO, A. SANVITTO, B. ZAMARCHI, C. ZAMBONI, G. ZANARDO, «La differenza sessuale: da scoprire e produrre», in AAVV, Diotima, cit. , pp.7-39.

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp.9-10.

dell'uomo sulla donna che sono codificati in primo luogo nelle opposizioni bipolari del tipo: attivo/passivo, natura/cultura, forma/materia, pubblico/privato. L'obiettivo è scoprire, ma anche creare nuove forme simboliche che meglio rispecchino e valorizzino la particolarità dell'esperienza femminile¹⁵ (ad esempio, quegli strumenti di comprensione connaturati alla maternità, come l'abilità intuitiva di afferrare in maniera sintetica) facendo in modo che «la differenza sessuale possa essere una categoria di base della conoscenza e della esperienza».¹⁶ Tra le ulteriori differenze rintracciabili tra uomini e donne e che sono da valorizzare viene poi posto il linguaggio femminile che oppone al discorso tutto esplicitato dell'uomo i suoi scarti ed i suoi silenzi.¹⁷

Sicuramente, come le autrici rimarcano, il pensiero filosofico occidentale ha spesso mancato di tematizzare i problemi inerenti al soggetto pensante che, pur volendo porsi come trascendentale e dunque universale, è sempre determinato dalla materialità della sua esistenza, quindi anche dalla sua posizione in una rete di relazioni di potere, che condiziona inevitabilmente i processi conoscitivi. In particolare la variabile della sessuazione è stata trascurata, poiché il pensiero filosofico ha posto il proprio punto di vista come generale e dunque neutro rispetto al sesso per garantirsi oggettività e verità. Si è da più parti avanzato il sospetto (ormai in realtà una certezza) che il neutro delle scienze e della filosofia sia "conveniente" soltanto per gli uomini, in quanto non ha più nulla a che vedere con il ne-uter, cioè con il "né l'uno né l'altro", che è invece da sempre escluso dal pensiero e dalla logica della non contraddizione; al contrario quest'ultima procede per coppie speculari, basate sulla logica binaria e che non ammettono residui.¹⁸ Il neutro della filosofia è quindi semplicemente cancellazione di molte altre possibilità dell'esperienza.

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp.20-21.

¹⁶ *Ivi*, p.26.

¹⁷ Cfr. *Ibidem*

¹⁸ Cfr. WANDA TOMMASI, *op. cit.*, p.88-89.

Mentre questa dimensione critica del "pensiero della differenza sessuale" è sicuramente utile per smascherare le complicità del filosofo con i meccanismi storicamente determinati di dominio e oppressione di un sesso sull'altro, non altrettanto si può dire del suo tentativo di fondare una sorta di ontologia del femminile a partire dalla categoria della maternità, o un "ordine simbolico della madre" come Luisa Muraro ha recentemente sostenuto. Per questo riteniamo, in definitiva, più fecondo e meno rischioso teoricamente prendere le distanze dalle ambiguità inerenti alle elaborazioni del "pensiero della differenza sessuale" per indagare invece i processi semiotici di costruzione delle soggettività femminili, senza appiattare la pluralità delle esperienze nel concetto di "differenza" e senza attribuire alle esperienze stesse uno statuto ontologico.

I.3. Soggetto e segno

L'ordine simbolico, nel suo funzionamento iniziale, è androcentrico. E' un fatto. [...] Fondamentalmente la donna è introdotta nel patto simbolico del matrimonio come oggetto di scambio fra - non dirò: gli uomini, benché gli uomini ne siano di fatto il supporto - ma fra lignaggi, lignaggi che sono fondamentalmente androcentrici. [...] Che la donna sia così impegnata in un ordine di scambio in cui essa è oggetto, è ciò che conferisce un carattere fondamentalmente conflittuale, direi senza sbocco, della sua posizione - l'ordine simbolico letteralmente la sottomette, la trascende.¹

Il brano citato è di Jacques Lacan. Se questa è la posizione della donna all'interno dell'ordine simbolico, dunque dell'ordine del discorso che ne è il supporto ed il fondamento, cosa può significare per una donna, soggetto concreto, parlare, scrivere letteratura, confrontarsi con la narrativa occidentale strutturata secondo modalità edipiche di costruzione del soggetto maschile e femminile, cioè con strutture rappresentative storicamente determinate e dunque fortemente influenzate da quel soggetto maschile trascendentale che è stato misura della parola e delle strutture di senso?

Come afferma Silverman, la significazione si produce tramite il discorso che, se da un lato richiede un soggetto, dall'altro fa del soggetto un effetto del discorso stesso.² Quindi è proprio sul piano semiotico che la questione della soggettività femminile e del suo posto nell'ordine simbolico deve essere affrontata, in quanto non è possibile isolare una qualsiasi formazione significante dalla soggettività.

La nozione di individuo, in quanto caratterizzato da un'identità stabile ed autonoma, non soggetta a determinazioni culturali, deve

¹ JACQUES LACAN, IL seminario II, Torino, Einaudi, 1991, pp.332-333.

² Cfr. KAJA SILVERMAN, The Subject of Semiotics, Oxford, Oxford University Press, 1983, p.vii.

essere, secondo noi, superata dal concetto di soggettività, che significa

insieme identità ed alterità. L'alterità non è né il contrario, né il limite dell'identità. Essa costituisce il contenuto stesso del soggetto esperito come altro, cioè la sua identità.[...] Ciò significa che l'identità dell'io non si costituisce per opposizione dialettica all'altro.³

L'identità egologica non consiste nella coscienza obiettiva di sé, ma è solamente questo sé, in quanto insieme di vissuti che esistono anche prima di essere tematizzati,⁴ in quanto particolare organizzazione di esperienze temporali, spaziali e di relazione intersoggettiva legate al corpo proprio.

Ciò significa rinunciare all'idea di un' "essenza umana" come ragione e coscienza, per lasciare invece posto alle sovradeterminazioni culturali ed all'inconscio,⁵ in quanto discorsi che contribuiscono a creare l'essere umano. Ci serviremo così della nozione di "produzione" umana, in quanto processo continuo e dinamico di elaborazione di senso, che smantella la possibilità di un'essenza dell'individuo atemporale e permanente. Ci ricorda Foucault che

la catena significante attraverso cui l'esperienza unica dell'individuo si costituisce, è [...] perpendicolare al sistema formale a partire da cui si costituiscono i significati di una cultura: ad ogni istante la struttura propria dell'esperienza individuale trova nei sistemi della società un certo numero di scelte possibili (e di possibilità escluse)⁶

Se la realtà umana è in buona misura costruita da attività di produzione di senso, persino il desiderio può ritenersi indotto

³ AUGUSTO PONZIO, Soggetto e alterità, Bari, Adriatica, 1989, p.50.

⁴ Cfr. *ivi*, p.55.

⁵ Cfr. K. SILVERMAN, op. cit., p.126.

⁶ MICHEL FOUCAULT, Le parole e le cose, Milano, Rizzoli, 1978, p.407.

culturalmente⁷ e quindi solo un'analisi critica delle strutture di significazione presenti nell'organizzazione sociale può aiutarci a capire i meccanismi di generazione delle soggettività e del loro rapporto con il genere sessuale dentro cui si inscrivono.

La semiotica può offrire un'utile strumentazione per esaminare sia le modalità secondo cui la differenza sessuale viene codificata e rappresentata che le possibilità che si offrono al soggetto di sfuggire, almeno in parte, a tali determinazioni. Si tratta di vedere la relazione dinamica che intercorre tra le determinazioni simboliche che agiscono sull'individuo, sin dal momento della sua nascita, e le modifiche che egli può determinare nella rete delle relazioni di senso in cui si trova catturato.

Rifacendoci alle parole di Eco, una nozione di segno inteso solo come uguaglianza e identità è omologo ad una concezione del «soggetto come presunta unità trascendentale che si apre al mondo (o a cui si apre il mondo) nell'atto della rappresentazione»,⁸ mentre al contrario «il segno come momento del processo di semiosi è lo strumento attraverso il quale lo stesso soggetto si costruisce e decostruisce di continuo»,⁹ essendo definito dalla dinamica delle funzioni segniche.

Lo statuto del segno non è solamente la dimensione biunivoca di un rapporto stabile tra un significato ed un significante, oppure, in termini hjelmsleviani, tra un piano dell'espressione ed un piano del contenuto; perché ci sia segno è determinante che ci sia una sua possibile interpretazione. Ed è Peirce, con la sua nozione di

⁷ Foucault afferma chiaramente come il desiderio non sia una energia selvaggia e naturale, soggetta a repressione da parte della società, bensì un prodotto del rapporto tra legge e desiderio. Infatti egli dice: «Non si dovrebbe immaginare che il desiderio sia represso, per la buona ragione che è la legge che è costitutiva del desiderio e della mancanza che lo instaura. Il rapporto di potere sarebbe presente già là dov'è il desiderio». (M. FOUCAULT, La volontà di sapere, Milano, Feltrinelli, 1978, pp.72-73).

⁸ UMBERTO ECO, Semiotica e filosofia del linguaggio, Torino, Einaudi, 1984, p.21.

⁹ Ivi, p.53.

interpretante, ad offrire la strumentazione necessaria per pensare al segno come dimensione di apertura e spostamento continuo del senso.¹⁰

Da questo punto di vista, se le categorie dell'identità non sono altro che effetti di pratiche discorsive con funzione regolamentatrice, e quindi più ideali normativi che descrizioni dell'esperienza,¹¹ nozioni come "femminile" o "donna" non appaiono più come realtà essenziali dal significato stabile, bensì come termini relazionali. Ogni formulazione essenzialista dell'essere donna non farebbe che legare indissolubilmente ogni singola donna ad un'identità precostituita, mentre ciò che Lacan, Derrida e Foucault hanno chiarito è che l'idea di un soggetto autonomo ed autentico è la finzione umanistica che questo stesso soggetto produce. Al contrario, ciò che ci costituisce sono discorsi sociali e pratiche culturali, che creano una rete così complessa di elementi intersecantesi che nessuna direzionalità unilineare è percettibile.

Teresa de Lauretis, nel suo libro Alice Doesn't, si confronta proprio con quei discorsi teorici e quelle pratiche espressive che costruiscono una certa rappresentazione della donna, quest'ultima intesa come quella costruzione fittizia che emerge dall'intersecarsi dei diversi eppure solidali discorsi dominanti nelle culture occidentali, cioè della donna come "altra dall'uomo". In posizione conflittuale rispetto a tale categoria ci sono poi le donne, soggetti storici, che non si possono definire al di fuori delle formazioni discorsive esistenti, ma che hanno malgrado tutto un'esistenza materiale che non coincide mai perfettamente con la categoria suddetta.¹² La soggettività è allora una costruzione continua basata

¹⁰ «Un segno, o representamen, è qualcosa che sta a qualcuno per qualcosa sotto qualche aspetto o capacità. Si rivolge a qualcuno, cioè crea nella mente di quella persona un segno equivalente, o forse un segno più sviluppato. Questo segno che esso crea lo chiamo interpretante del primo segno.» (CHARLES SANDERS PEIRCE, Semiotica, Torino, Einaudi, 1980, p.132).

¹¹ Cfr. JUDITH BUTLER, Gender Trouble, New York, Routledge, Chapman & Hall, 1990, p.16.

¹² Cfr. TERESA DE LAURETIS, Alice Doesn't, Bloomington, Indiana University Press, 1984, pp. 5-6.

sull'interazione con il mondo. L'effetto di tale interazione è ciò che la studiosa chiama "esperienza" e che implica una partecipazione in prima persona alla produzione di quelle pratiche discorsive che danno senso al mondo.¹³

Il soggetto femminile si costituisce sia all'interno delle categorie di genere (intese come quelle enunciazioni normative che hanno il compito di organizzare la comprensione culturale della differenza sessuale secondo modalità classificatorie) che all'incrocio di linguaggi e rappresentazioni culturali, intersecantisi con esperienze legate all'etnia di appartenenza ed alla classe sociale; tale soggetto non può dunque che essere multiplo e contraddittorio.¹⁴ Per decostruire il legame tra genere e differenza sessuale de Lauretis ricorre al concetto elaborato da Michel Foucault di sessualità come "tecnologia del sesso", cioè di una sessualità che viene prodotta discorsivamente ed istituzionalmente dal potere,¹⁵ per affermare che anche il genere sessuale (della cui costituzione Foucault non si è particolarmente interessato) non è la proprietà originaria di corpi viventi, ma l'insieme di quegli effetti prodotti sui corpi dalle relazioni sociali e dai comportamenti.

Per Foucault, il potere¹⁶ che si esercita sulla sessualità non ha la forma del divieto, bensì procede attraverso la moltiplicazione dei discorsi sul sesso, attraverso la disseminazione delle procedure di confessione, attraverso la produzione e fissazione della diversità sessuale secondo le modalità della perversione.¹⁷ Inoltre per

¹³ Cfr.ivi, p.159.

¹⁴ Cfr. T. DE LAURETIS, Technologies of Gender, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1987, p.2.

¹⁵ Cfr. MICHEL FOUCAULT, La volontà di sapere, cit., pp.81 e 113.

¹⁶ Foucault definisce il potere come «il nome che si dà ad una situazione strategica complessa in una società data» caratterizzata dalla «molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione» (Ivi, pp.82-83).

¹⁷ Ivi, pp.46-47.

l'autore i rapporti di potere sono onnipresenti e permeano i processi economici, i rapporti di conoscenza, le relazioni sessuali, operano nelle famiglie, nei gruppi ristretti e nelle istituzioni, producendo divisioni ed ineguaglianze.

Anche le modalità della divisione della specie umana in sessi possono ben dirsi prodotte dalle varie "tecnologie del genere" (che, secondo la definizione di de Lauretis, possono essere sia le produzioni teoriche che le pratiche espressive come il cinema o la narrativa)¹⁸ e da quei discorsi istituzionali che hanno il potere di controllare la significazione sociale.

Con le parole di Patrizia Calefato:

Il "genere" è da considerarsi [...] come astrazione determinata, cioè come segno esso stesso interpretante di una "natura umana" la cui effettualità va colta non in una astratta verità originaria o in una natura pacificata dal carattere utopico, bensì nel suo carattere storico e segnico, relativo cioè alla riproduzione sociale e alle forme dell'"oggettivazione".¹⁹

La differenza di genere è dunque sia una costruzione socioculturale che un apparato semiotico di produzione di senso, legato all'attribuzione di significato, cioè di valore, ad ogni individuo all'interno della società.²⁰ Una tale definizione del genere lascia allora aperta una possibilità di uscire dal determinismo legato alla propria appartenenza sessuale, in quanto diviene possibile ipotizzare anche dei livelli di costituzione delle soggettività che possano problematizzare il concetto stesso di identità e dar voce a ciò che viene considerato irrapresentabile, tramite pratiche eteronome di resistenza e di produzione semiotica. Infatti l'"impensabile" e l'"indicibile" non sono così esterni alle

¹⁸ Cfr. T. DE LAURETIS, Technologies of Gender, cit. p.19.

¹⁹ PATRIZIA CALEFATO, «Alterità e genere», relazione presentata al Convegno Internazionale Filosofia/donne/filosofie, Lecce, 27-30 aprile 1992, manoscritta.

²⁰ Cfr. T. DE LAURETIS, op. cit., pp.2-5.

nostre forme culturali; si tratta in realtà di concrete possibilità culturali che vengono rifiutate e reinterpretate come "impossibilità" dalla cultura dominante.²¹

Se si problematizza in tal modo il concetto di appartenenza sessuale, il corpo stesso, considerato da un punto di vista meramente anatomico, non appare come destino; presentandosi come superficie su cui i segni della cultura hanno inciso i propri significati, si può anche presentare come superficie ulteriormente inscrivibile, su cui cioè altre significazioni che eccedono i sensi ed i confini a quel corpo già attribuiti possono prodursi. Non si tratta di ipotizzare un ritorno ad una purezza del corpo precedente alla sua semiotizzazione, ma piuttosto di considerarlo come luogo eteronomo che, attraversato da una molteplicità di segni e dai linguaggi, può operare una rilettura parodica, e dunque critica, delle sue stesse significazioni per riattivare quelle possibilità multiple di esistenza che sfuggono alla determinazione binaria.

Vi è inoltre nel corpo stesso una soglia al di là della quale ogni significazione si infrange, forse un luogo del desiderio che non è solo il prodotto della legge e della sua trasgressione, e che è sicuramente antecedente ad ogni differenziazione di genere, luogo di dimora di un sentire inesprimibile che a volte viene a turbare il nostro autocontrollo, ad offrirci la memoria di un godimento estatico arcaico e preverbale che fa dimenticare ogni attributo sessuale, che iscrive l'altro nella nostra pelle e noi stessi nell'altro e, provocando inquietudine e piacere eccessivo, ci ricorda che l'identità e la separazione sono solo una parte di ciò che siamo.

A tal proposito vorremmo riportare la parole di Elvio Fachinelli poste come premessa al suo libro La mente estatica, che si propone di interrogare l'esperienza dell'estasi in quanto coscienza esplosa, saltata, in quanto momento in cui svanisce il confine tra il soggetto e l'oggetto, in quanto disponibilità, apertura, volontà d'impregnazione:

²¹ Cfr. J. BUTLER, op. cit., p.77.

Frugo uno stato precettivo, emozionale, cognitivo, che è stato còlto per lo più come un'area di frontiera, pericolosa dal punto di vista dell'affermazione di un io personale, ben individualizzato.[...] si tratta di superare, in definitiva, il nostro generale disconoscimento dell'estatico, cogliendo in esso un momento originario di molteplici esperienze; probabilmente delle esperienze più creative della vita umana.²²

²² ELVIO FACHINELLI, La mente estatica, Milano, Adelphi, 1989, pp.11-12.

I.4. Identità e differenza

I.4.1. L'opposizione binaria maschile/femminile

Il concetto di identità si può articolare solo in ambito linguistico e semiotico: è nel linguaggio che un "soggetto" si pone e si differenzia dall'altro;¹ è con l'acquisizione della parola che il bambino comincia ad elaborare la sua realtà di essere separato. Tale consapevolezza è carica di dolore ed incertezza. L'altro con cui si confondeva comincia ad apparire sempre più con chiarezza distinto da sé, il suo affetto non è sempre disponibile, senza il suo nutrimento il suo corpo potrebbe morire, è in balia del suo potere e del bisogno, non ne può disporre a suo piacimento, bensì deve confrontarsi con la sua assenza.

L'attività ludica aiuta a farsi carico di questa realtà inevitabile ed il linguaggio stesso si fa gioco raffinato per gettare un ponte verso l'altro: dall' "oggetto transizionale" (una copertina, un pezzo di stoffa, un animaletto di pezza) la simbolizzazione dell'assenza si sposta sulle operazioni linguistiche, mediazioni possibili tra un sé bisognoso, dai confini incerti, e l'altro che è fonte di desiderio oltre che di vita.² Nel contempo questo stesso linguaggio è dell'altro, non appartiene al bambino, è l'artificio che gli viene insegnato per colmare la sua pochezza ed entrare nel mondo civile, per trovare una collocazione nel sociale. Il suo corpo atopico, singolare non potrebbe parlare senza adeguarsi al posto che gli è stato assegnato: già il suo nome è frutto del desiderio dell'altro ed entrare nell'esistenza con un nome proprio,

¹ «E' nel linguaggio e mediante il linguaggio che l'uomo si costituisce come soggetto; poiché solo il linguaggio fonda nella realtà, nella sua realtà il concetto di "ego". [...] La coscienza di sé è possibile solo per contrasto. Io non uso io se non rivolgendomi a qualcuno, che nella mia allocuzione sarà un tu.» (EMILE BENVENISTE, Problemi di linguistica generale, Milano, Il Saggiatore, 1971, p.312).

² Cfr. DONALD W. WINNICOTT, Gioco e realtà, Roma, Armando, 1974, pp.23-44.

appositamente scelto, significa farsi carico dei sogni, dei desideri, delle fantasie di chi lo ha introdotto alla vita. Inoltre tale posto è collocato nella più complessa realtà sociale e culturale di appartenenza della famiglia le cui aspettative ed investimenti affettivi sul neonato vengono in buona misura da questa modellati.

Nel processo di socializzazione primaria, così efficace perché carico di valenze emozionali ed affettive, l'apprendimento linguistico occupa uno spazio preponderante. Ci ricorda Ferruccio Rossi-Landi che è di poca durata il periodo in cui al bambino è concesso di giocare con le parole manipolandole, manomettendole, utilizzandole in maniera creativa per adeguarle ai propri bisogni anche conoscitivi. Corrisponde a quella breve fase in cui il bambino è riuscito ad impadronirsi dei meccanismi linguistici senza essere stato ancora del tutto assorbito dal sistema della produzione linguistica; in questa fase egli può e può ancora domandarsi il perché delle cose e dei loro legami con le parole, ma solo fino a che il sistema stesso non lo riassorbe per uniformarlo e tramutarlo in un mero riproduttore e consumatore linguistico, riconducendo alla norma ogni uso della parola che ecceda il codice.³ E' proprio in questo luogo semiotico che la soggettività prende forma e si costituisce.

Ogni corpo umano che nasce si configura dunque come già definito dal nome attribuitogli da chi ha deciso che dovesse far parte del mondo ed appartenere alla stirpe, alla famiglia, ad un uomo ed una donna. A cominciare da questo nome si iscrive la propria appartenenza al genere maschile o femminile e lentamente si impara che non tutto è concesso in maniera indistinta ai due sessi: ci sono luoghi "femminili" per eccellenza ed altri più prettamente "maschili". Bisogna a questo punto prendere atto della propria realtà biologica e dalla configurazione anatomica del proprio corpo per trarne le debite conseguenze!

³ Cfr. FERRUCCIO ROSSI-LANDI, Semiotica e ideologia, Milano, Bompiani, 1972, p.172.

E' questo il processo di "semiotizzazione" della differenza sessuale che si attua nel momento in cui quest'ultima viene inserita nel sistema di rappresentazioni che trasformano il sesso (nel suo aspetto di dato naturale) in "genere" (il risultato di processi di costituzione di senso).⁴ L'operazione di condizionamento dell'infante secondo le caratteristiche supposte del proprio sesso inizia al più presto e con gli stilemi tipici del proprio retroterra culturale, come le analisi antropologiche di Margaret Mead hanno ben chiarito: i caratteri considerati tipicamente maschili o femminili variano da società a società ma vengono imposti precocemente in maniera da differenziare il più possibile i due sessi tra di loro e da accentuare le somiglianze tra i membri di uno stesso sesso.⁵ Perché l'ordine sociale si possa mantenere e riprodurre è necessario che gli individui di entrambi i sessi si conformino ai modelli di identificazione loro offerti adottandone i comportamenti, in maniera da poter conservare e successivamente trasmettere i valori di questo stesso ordine.

Il linguaggio si rivela lo strumento privilegiato per la legittimazione di tale ordine in quanto ogni lingua iscrive in forma già orientata e gerarchizzata, secondo un modello binario, la differenza sessuale all'interno della sua stessa struttura, facendo sì che tale opposizione venga introiettata dai parlanti e poi riprodotta nell'uso linguistico: nella lingua sono codificate quelle rappresentazioni collettive del maschile e del femminile che poi si ritrovano a condizionare l'immagine che l'individuo ha di sé.⁶

Nello spazio semantico della lingua stessa il maschile è il non marcato, il tratto di base che cioè si pone come primario e naturale, mentre il femminile è genere derivato e subalterno. Infatti, in assenza di una specificazione sessuale, ogni termine di persona è

⁴ Cfr. P. VIOLI, op. cit., pp.10-11.

⁵ Cfr. MARGARET MEAD, Maschio e femmina, Milano, Il Saggiatore, 1962.

⁶ Cfr. PATRIZIA VIOLI, L'infinito singolare, Verona, Essedue, 1988, p.40.

assunto come naturalmente maschile ed «il maschile diviene così categoria universale, termine astratto e generale che di fatto si configura come la norma, rispetto al quale il femminile costituisce lo scarto, il tratto che va marcato».⁷ La situazione di dissimmetria è comunque diffusa a tutti i livelli della struttura linguistica, il che è omologo alla situazione sociale che pone la donna in una posizione di subalternità rispetto all'uomo.⁸

Certamente nei primi anni di vita qualche incertezza sulla propria appartenenza di genere è plausibile, concessa. Si parla di bisessualità psicologica; il bambino può ancora essere il "perverso polimorfo" (con tutta la connotazione negativa di cui è carica la parola "perversione" ed il concetto di "normalità" che postula) di cui ci parla Freud, ma c'è fiducia che seguendo lo sviluppo evolutivo ben delineato nei testi di psicologia questa posizione incerta venga superata per garantire all'individuo un perfetto inserimento nel sociale, per sancire l'acquisizione della tanto auspicata identità, in un ripudio dell'avidità onnipotente di chi vuole essere "tutto", uomo e donna insieme e nell'accettazione del proprio ruolo ben differenziato e distinto da quello dell'altro sesso, ma il più possibile simile a quello dei membri del proprio.⁹

Franco Fornari in maniera esplicita, parla di "prescrizione del codice della genitalità coincidente con la prescrizione del codice della normalità"¹⁰ come obiettivo della psicoanalisi. Con ciò intende dare "valore" alla genitalità intesa come reciprocità simmetrica che implica il riconoscimento della complementarità dei due sessi, la cui unione in vista della procreazione è indizio di sessualità adulta. Tutte le altre forme di relazione che non possono

⁷ Ivi, p. 85.

⁸ Uno degli esempi più tipici di tale situazione è relativo ai termini attinenti alla sfera lavorativa, in cui non si hanno spesso gli equivalenti femminili di professioni prestigiose, oppure il cui femminile acquista una connotazione peggiorativa.

⁹ Cfr. FRANCO FORNARI, Genitalità e cultura, Milano, Feltrinelli, 1975, pp.58-62.

¹⁰ Ivi, p.219.

venire ricondotte a tale paradigma appartengono alla dimensione della "pregenitalità", resa sinonimo di anormalità. Inoltre egli pone un isomorfismo tra genitalità, cultura e linguaggio, pratiche che permetterebbero relazioni umane basate sullo scambio reciproco e soddisfacente. La sua analisi tende ad occultare i meccanismi di potere e di annichilazione della "devianza" che agiscono in ogni definizione di normalità e, benché giustamente critichi il monismo fallico che caratterizza il pensiero freudiano, non riesce a sfuggire al bisogno di codificare la differenza sessuale secondo un modello rigidamente binario, che possa così renderla accessibile al controllo sociale. In questo modo, la psicoanalisi, tradottasi in istituzione ed in apparato ideologico, dimentica che la pratica freudiana era stata in primo luogo analisi critica dei sistemi rappresentativi filosofici e scientifici della sua epoca e si pone così al servizio del sapere dominante, per ricomporre quella scissione del soggetto che l'analisi freudiana aveva "scoperto", nel nome di una generica pacificazione sociale.¹¹

La differenza dell'altro, non radicale, ma codificata, ci restituisce il senso un'appartenenza ad un genere, ad una identità, rassicurando, creando limiti e confini, offrendo specchi in cui riconoscerci pacificati. Ma che questa pacificazione sia solo un inganno offerto dal simbolico condiviso è dimostrato dai segni di inquietudine ed incertezza, di confusione delle identità che trovano espressione nei sintomi, nei sogni, nei giochi linguistici che rispondono ad una logica "altra" (lapsus; motti di spirito; metafore e metonimie idiosincratiche, non irrigidite in catacresi; forme artistiche; ecc.), in cui le opposizioni dicotomiche rivelano il loro statuto di costruzione meramente cognitiva.

Non è possibile partire dall'anatomia come dato naturale per affermare che il rapporto conoscitivo e percettivo con il mondo sia condizionato dalla differenza sessuale, in quanto si può tematizzare

¹¹ Cfr. FRANCO RELLA, «Introduzione», in AAVV, La critica freudiana a cura di F. Rella, Milano, Feltrinelli, 1977, pp. 24-25.

la differenza soltanto all'interno di un sistema che riunisca in generi e ponga in contrapposizione l'identico ed il diverso, espungendo tutti gli scarti e le eccedenze legate alla singolarità. In quanto totalità simultanea e chiusa, ogni sistema, come Saussure e Jakobson hanno dimostrato, è un sistema di differenze. E' grazie alla differenziazione, intesa come opposizione di termini reciprocamente esclusivi, che le parole acquisiscono una stabilità di significato, dunque di valore. Il libero gioco dei significanti e della struttura viene poi limitato dalla presenza di un centro, un'origine fissa, che ponendosi fuori dalla struttura stessa agisce come significato trascendentale.¹²

Alla base dell'idea di differenza c'è dunque una preliminare operazione di selezione concettuale legata a delle gerarchie (cosa è più importante per il raggruppamento in categorie e cosa è marginale o accessorio; nel caso della differenza sessuale si privilegia l'evidenza genitale). Tale operazione risponde alla smania di controllo e necessità di sicurezza dell'essere umano che maschera la sua insicurezza con poderose costruzioni razionali necessarie per arginare l'angoscia dell'incerto, dell'ambivalente, dell'irrisolvibile. L'opposizione binaria maschile/femminile serve a ridurre l'ambivalenza sessuale, come differenza inscritta potenzialmente nel corpo di ogni soggetto, perché altrimenti potrebbe sfuggire all'ordine sociale ed alle sue necessità di riproduzione.¹³ La sessualità, secondo la forma strutturale basata su queste due grandi opposizioni, chiude il gioco dei significanti del corpo.

Come sottolinea Baudrillard, la legge strutturale del valore (sempre più autonomizzata dal collegamento con la referenzialità) si serve della differenza biologica non per mantenere una differenza "reale", ma per creare una equivalenza generale, in cui il Fallo si pone come il significante assoluto e trascendentale, criterio di

¹² Cfr. JACQUES DERRIDA, La scrittura e la differenza, Torino, Einaudi, 1982, pp.359-363.

¹³ Cfr. UMBERTO GALIMBERTI, Il corpo, Milano, Feltrinelli, 1984, pp.187-188.

ordine e misura per tutte le altre modalità erogene.¹⁴ Col sostituire all'ambivalenza dell'eros la bivalenza dei ruoli sessuali, la pulsionalità e l'inconscio che la ospita vengono ad essere circoscritti nell'ambito ristretto dell'economia domestica dominata dai fantasmi parentali, il che permette di codificarli secondo la triangolazione edipica, sottraendo loro ogni effetto destrutturante nei confronti dell'ordine della società.¹⁵ Anche Umberto Galimberti sostiene che

la differenza dei corpi non coincide con la comprensione che la legge ha raggiunto di questa differenza. Il corpo non è mai interamente maschile o femminile, affermare la differenza e negare l'ambivalenza ha solo il senso di voler a tutti i costi l'ordine del significante sull'articolazione molteplice e mai interamente determinata dei corpi.¹⁶

Per poter riconoscere sino in fondo la singolarità dell'altro e la sua irriducibilità in schemi e categorie, bisognerebbe ammetterne l'imprevedibilità (in quanto non potrebbe essere oggetto di una mathesis universalis); ciò significherebbe accettare che il rapporto con l'altro sia sostanzialmente esposizione all'ignoto, accettare cioè che la presenza dell'altro si dia sempre su uno sfondo di impossibile possesso, cioè di possibile perdita, al di là di ogni definizione di identità.

I.4.2. La teoria della differenza sessuale

A questo punto crediamo sia necessario rivedere in chiave critica il concetto di "differenza sessuale", recentemente utilizzato

¹⁴ Cfr. JEAN BAUDRILLARD, Lo scambio simbolico e la morte, Milano, Feltrinelli, 1980, p.130.

¹⁵ Cfr. U. GALIMBERTI, op. cit., pp. 262-268.

¹⁶ Ivi, p.217.

così di frequente in sede teorica, soprattutto nelle elaborazioni del pensiero delle donne, per scoprirne tutte le ambigue implicazioni.

L'identità può essere individuale o di gruppo, in entrambi i casi può darsi solo come concetto oppositivo. Perché un gruppo si ponga come unità compatta è necessario espungerne le eccedenze, le singolarità che potrebbero comprometterne l'effetto di omogeneità; l'unica maniera per riuscire in tale compito è crearsi un "nemico" a cui affidare tutte le differenze, su cui proiettare tutte le proprie marginalità.

Tale operazione è stata compiuta in maniera sistematica e radicale nella contrapposizione uomo-donna, per cui il soggetto sociale e linguistico che ha parlato più forte è riuscito a tematizzare la differenza dell'altra, definendola alla luce delle proprie paure, del lato oscuro del proprio desiderio che rischiava di scompaginare l'unità del proprio gruppo, unità peraltro indispensabile nella ricerca e nel consolidamento del potere; è altrettanto vero che vedersi riflesse nello specchio dell'uomo ha permesso alle donne di trovare delle categorie di riferimento di gruppo a cui affidare il compito di sancire le proprie peculiarità: la differenza sessuale rimane uno dei modelli di identificazione a cui far riferimento e che vengono introiettati in maniera assolutamente capillare.

Da un punto di vista linguistico, possiamo parlare a tal proposito di stereotipie, "luoghi comuni", cioè luoghi del discorso che presuppongono la comprensione condivisa dei gruppi che ne fanno uso e quindi rinsaldano l'idea di appartenenza. Lo statuto del luogo comune è complesso; è ciò che fonda la lingua permettendole di funzionare tramite la ripetizione e consentendo a molti di tenere un discorso all'interno di una saggezza comune (il potere logogeno del luogo comune, ci ricordano Barthes e Bouttes, era particolarmente apprezzato nella cultura antica) ed è nel contempo un'arma del potere che, con la ripetizione ossessiva di certi temi, contribuisce ad

imprimere idee, alibi e valori che funzionano come una sorta di "natura" mentale rendendone più difficile la demistificazione.¹⁷

L'idea di una identità essenziale del soggetto o di una sua trascendentalità è dunque difficile da sostenere, alla luce delle analisi che ne fanno piuttosto il risultato di pratiche culturali e discorsi sociali. Dal momento che l'unico soggetto di cui si può ancora parlare è un soggetto molteplice, scisso, in processo, formato dall'intersecarsi di pratiche testuali eterogenee, le categorie del genere sessuale non possono che essere evidentemente "costitutive" della soggettività stessa e non descrizioni a posteriori di una realtà già data.

Quindi sostenere l'idea di una universale natura o essenza femminile significa operare una generalizzazione che trascura la dimensione storica e di costruzione segnica di ogni soggettività. La soggettività, infatti, non può che costituirsi nella dimensione dell'"esperienza", cioè all'incrocio tra pratiche, discorsi ed interpretazioni che hanno una ben precisa collocazione temporale e spaziale. Ciò significa che anche la nozione di soggetto femminile non può che essere provvisoria e relativa alla posizione che tale soggetto occupa in una rete di relazioni sociali, all'interno di un contesto peraltro in continuo mutamento. Sarebbe meglio dunque parlare di un'esperienza soggettiva dell'essere donna, concetto che più difficilmente può prestarsi a delle universalizzazioni.

Al contrario, nel senso di una radicale contrapposizione tra maschile e femminile sembra muoversi quell'elaborazione filosofica che oggi in Italia si definisce "pensiero della differenza sessuale". A tal proposito può risultare interessante fare riferimento ad uno scritto di Adriana Cavarero dal titolo «Per una teoria della differenza sessuale»,¹⁸ in cui l'autrice inizia la sua riflessione a partire dall'idea che il discorso filosofico occidentale abbia da

¹⁷ Cfr. ROLAND BARTHES e JEAN-LOUIS BOUTTES, «Luogo comune», in Enciclopedia, Torino, Einaudi, vol. VIII, 1979, pp. 580 e 582.

¹⁸ Il saggio suddetto è contenuto in AAVV, Diotima, Milano, La Tartaruga, 1987, pp.41-79.

sempre fatto dell' "io penso" un soggetto universale, operando la cancellazione del femminile che in esso veniva sussunto. In realtà, Cavarero sostiene, tale soggetto, che si pone come neutro, è il soggetto maschile che considera l'essere sessuato come un mero e banale accadimento di cui la filosofia non deve tener conto e che si permette di parlare per entrambi i sessi. Il femminile cancellato non ha in questo modo alcun accesso ad una soggettività che possa esprimersi al di fuori delle definizioni che l'altro ha dato dell'essere donna. Cavarero propone allora una filosofia che sia in grado di muoversi secondo una concettualizzazione duale, in cui l'essere uomo e donna vengano posti come qualcosa di originario. Perché una tale filosofia possa aver luogo, l'autrice rivendica come necessaria la creazione di un ordine linguistico e simbolico che sappia dare rappresentazione alla differenza femminile, in quanto composta da infinite esistenti singolari che condividono una essenza comune che le rende simili.

Benché Cavarero sottolinei che tale essenza non è un contenuto immutabile e atemporale, ma "l'essenza storica di un soggetto reale",¹⁹ appaiono evidenti i limiti e le contraddizioni del suo pensiero che, pur criticando le categorie totalizzanti della filosofia "maschile",²⁰ non può fare a meno di ricorrere a concetti ambigui e pericolosi come essenza o origine che sono state da sempre nozioni-chiave del pensiero del Medesimo. Inoltre la tematizzazione di un "ordine simbolico femminile" apre una serie di dubbi e problemi.

Della fondazione di un tale ordine si occupa in maniera più specifica ed articolata il libro di Luisa Muraro, un'altra esponente della comunità filosofica femminile Diotima presso l'Università di

¹⁹ Ivi, p.60.

²⁰ Secondo noi non è possibile liquidare sommariamente tutto il discorso filosofico occidentale in quanto basato su una logica strutturata su categorie maschili e dunque fallocentrico, come invece fa Cavarero. In realtà, il pensiero filosofico che si è posto come dominante non esaurisce comunque i luoghi di resistenza, sovversione o apertura dialogica rintracciabili all'interno della filosofia stessa.

Verona, che ha per titolo L'ordine simbolico della madre.²¹ Assumendo che la filosofia e la cultura di cui fa parte si siano costituite in una dimensione di rivalità con l'opera e l'autorità della madre,²² Muraro pone la definizione di un ordine materno come via d'uscita dal disordine sociale e segnico che caratterizza la società patriarcale.

Il suo pensiero (che ella sostiene articolarsi in una dimensione metafisica, in quanto pone la coincidenza tra essere e senso) si costruisce alla luce dell'autorità materna e del rapporto di riconoscenza che alla madre la lega. Si tratta qui di una madre trascendentale, fonte di ordine e potenza simbolica,²³ che deve potersi sostituire al padre, inteso come figura legiferante e repressiva. Se «è maschile la cultura in cui l'autorità è identificata di preferenza con l'essere uomo»²⁴ Muraro, con un atto volontaristico e politico, asserisce che la cultura in cui lei si esprime è attualmente femminile, in quanto riconosce come sua autorità mediatrice il femminile secondo una genealogia materna²⁵ ed in questo "luogo comune" della donne trova possibilità di agio e libertà. Recuperare tale rapporto con il materno sarebbe, secondo Muraro, la condizione indispensabile perché una donna possa fare filosofia, cioè trovare la dimensione simbolica in grado di rendere dicibile quell'esperienza di differenza sessuata a cui nell'ordine patriarcale non è data voce.

Una posizione simile è quella sostenuta da Luce Irigaray, che riprende il concetto della necessaria simbolizzazione del rapporto madre-figlia, auspicando l'affiancarsi di sistemi genealogici femminili a quelli esclusivamente maschili tipici della società in cui viviamo.²⁶

²¹ LUISA MURARO, L'ordine simbolico della madre, Roma, Editori Riuniti, 1991, pp.149.

²² Ivi, p.10.

²³ Ivi, pp.100-104.

²⁴ Ivi, p.131.

²⁵ Ibidem

²⁶ Cfr. L. IRIGARAY, Io, tu, noi, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, p.15.

Contro l'uguaglianza o la neutralizzazione della differenza Irigaray chiede una «riscrittura dei diritti e doveri di ciascun sesso, in quanto differente, nei diritti e doveri sociali»²⁷ da attuarsi in parallelo alla definizione di valori di appartenenza ad un genere che siano differenti per i due sessi.²⁸ A tal proposito enfatizza ad esempio il valore della "verginità" come ciò che può dare ad una donna il senso di fedeltà alla sua identità e genealogia femminile, valore di cui poi richiede l'iscrizione giuridica.²⁹ Per amministrare il mondo le donne devono dunque definire la loro identità, le regole dei loro rapporti genealogici, il loro ordine sociale, linguistico e culturale e chiedere poi la codificazione di diritti sessuati che garantiscano il riconoscimento e la valorizzazione della loro differenza.³⁰

Le linee di pensiero tracciate da queste due figure di rilievo nell'elaborazione del "pensiero della differenza" in Italia ed in Francia, hanno un'inquietante affinità con le strategie discorsuali totalizzanti di dominio messe in atto da qualsiasi agenzia di potere. Non è un caso che parole come "fedeltà", "ordine", "autorità", "pratica della disparità", "normatività", "verticalità" e così via costituiscano i nuclei tematici di tale pensiero. La ricerca di una sorta di purezza escatologica in cui il femminile possa esprimersi (la verginità di cui sopra) nasconde un desiderio di onnipotenza che di per sé impedisce qualsiasi legame con se stesse e con il mondo, relazione che invece, a nostro avviso, richiede una capacità di nomadismo, di accettazione della parzialità, di pratica del sospetto verso tutte le immagini totali che fanno della definizione e del dualismo oppositivo il loro paradigma.

Il desiderio femminile ritorna a coincidere sostanzialmente con la procreazione, con la maternità anche nelle posizioni espresse

²⁷ Ivi, p.12.

²⁸ Ivi, p.82.

²⁹ Ivi, pp.17 e 75.

³⁰ Ivi, pp.70-79.

dalla psicanalista Silvia Vegetti Finzi,³¹ che si avvicina in questo alle elaborazioni prodotte in Italia dal "pensiero della differenza sessuale".

L'autrice sostiene che il materno si pone come il paradigma della differenza femminile, come la forma specifica del desiderio femminile da sempre rimosso, a cui è necessario dar voce per poterne recuperare le potenzialità comunicative e creative,³² e che potrebbe diventare fonte possibile di un ordine simbolico alternativo a quello maschile fondato sulla violenza e la sopraffazione. Gli si attribuisce un valore etico in quanto lo si ritiene spazio fondato sulla relazione e sulla capacità di ascolto, sul rispetto dell'alterità e sulla capacità di depotenziare la propria possibilità di dominio su di un altro essere³³.

Ci sembra che, da parte di Vegetti-Finzi, il materno sia reso fantasma portatore di una fantasia di pienezza, ricettacolo degli unici valori "positivi" in grado di opporsi alla distruttività che il mondo ospita e che viene attribuita al principio maschile della sopraffazione e dell'individualismo; il femminile viene invece ricondotto e spiegato unicamente nei termini del materno. Questa è un'operazione non nuova nella storia della nostra cultura che da sempre ha creato una vera e propria mitologia delle origini, basata sulla figura idealizzata della madre amorosa e sempre disponibile, emblema di una opposizione radicale alla distruttività.

In tale nel meccanismo di idealizzazione del materno, sembra che se ne facciano passare sotto silenzio le ambiguità, il possibile universo totalitario che esso può configurare con le sue forme di controllo, potere, asfissia, la sua complicità sottile con i giochi di potere e distruzione che invece vengono attribuiti esclusivamente

³¹ Cfr. SILVIA VEGETTI FINZI, Il bambino della notte, Milano, Mondadori, 1990.

³² Ivi, pp.3-8.

³³ A proposito della supposta diversa disposizione etica delle donne si confronti anche CAROL GILLIAN, Con voce di donna, Milano, Feltrinelli, 1982.

al maschile.³⁴ Ci ricorda infatti Lea Melandri, in un'articolo apparso sulla rivista Lapis, che «dietro l'ordine che ne celebra la potenza e la grandezza, la prima a sparire è proprio la maternità reale»³⁵ in quanto «il fondamento di un'operazione simbolica è ancora una volta il mito: l'inizio logico è l'Origine, [...] antecedente felice, ricomposizione di parti che nell'esperienza dei singoli continuano a farsi la guerra».³⁶

I.4.3. Il neutro come rifiuto delle antinomie

Per riassumere, con il ricondurre al materno lo spazio del desiderio femminile non ci si discosta di molto dalla maniera in cui esso è stato tradizionalmente codificato e rappresentato, sia che venga poi interpretato esclusivamente come luogo mortifero e fusionale che come spazio di armonia e rispetto per l'alterità. In entrambi i casi, dell'esperienza reale, contraddittoria, singolare di una donna (che con la maternità può anche confrontarsi, ma che in essa non esaurisce le configurazioni del proprio desiderio) sembra che ben poco possa essere detto.

Ha senso definire il desiderio come maschile o femminile? Può la libido avere un sesso su cui si modella? O piuttosto definire il desiderio in relazione al genere sessuale significa muoversi ancora in uno spazio tra l'immaginario ed il simbolico, che non riesce a tenere conto del reale, cioè di quell'ancoraggio al corpo precedente all'iscrizione nella dialettica del maschile e del femminile e che mina costantemente tutti i tentativi di identificazione del soggetto secondo una sola delle due modalità sessuali?

³⁴ PAOLA MELCHIORI, «Del materno come paradigma epistemologica», Lapis, cit., p.16.

³⁵ LEA MELANDRI, «L'eredità contesa», Lapis, n.16, giugno 1992, p.12.

³⁶ Ivi.

Le donne sono psichicamente indotte alla femminilità (intesa come il risultato della divisione dei ruoli culturali e sociali tra i sessi) dalla cultura patriarcale, ma l'inconscio rivela costantemente il "fallimento" dell'identità, senza ricondurlo ad un caso speciale di devianza dalla norma, bensì rivelando l'universalità della resistenza all'identità che si trova nel cuore della vita psichica stessa.³⁷ Freud stesso ha messo in rilievo il costo psichico del processo di civilizzazione, che è anche adeguamento alle norme di genere ed ai suoi stereotipi (la donna, per non ammalarsi, egli sostiene, deve sostituire l'attività con la passività, la clitoride con la vagina, il padre con la madre e risolvere l'invidia del pene con la maternità).³⁸

Una maniera per sottoporre ad investigazione critica i luoghi in cui gli stereotipi di genere³⁹ si sono consolidati ed hanno contribuito ai meccanismi di dominio ed esclusione delle donne dagli spazi del potere e della libertà è proprio rinunciare alla pretesa di trovare cause, origini o verità del desiderio femminile e dell'identità sessuale, e riconoscere la natura relazionale di concetti come donna o femminilità. Le categorie dell'identità sono gli effetti di quelle istituzioni, discorsi e pratiche politiche che svolgono compiti di definizione⁴⁰ ed il soggetto femminile per il quale si cerca di ottenere rappresentanza politica è esso stesso "prodotto" dai sistemi giuridici di potere che poi lo dovrebbero rappresentare e tutelare. Naturalmente asserire tutto ciò non implica negare l'esistenza della ripartizione in "generi" dell'umanità, bensì

³⁷ Cfr. JACQUELINE ROSE, Sexuality in the Field of Vision, London and New York, Verso, pp.89-92.

³⁸ Cfr. SIGMUND FREUD, Introduzione alla psicoanalisi, in Opere, vol. XI, Torino, Boringhieri, 1979, pp.223-239.

³⁹ Nell'elencare le "virtù sociali" delle ragazze Luce Irigaray stessa ripropone quegli stereotipi della femminilità che fanno parte del senso comune acquisito: saper restare in silenzio, tranquille, parlare sottovoce, astenersi da giochi rumorosi e guerreschi, prestare attenzione agli altri, praticare l'umiltà e la pazienza, ecc. (Cfr. L. IRIGARAY, Io, tu noi, cit., p.56).

⁴⁰ Cfr. J. BUTLER, op. cit., p. xi.

evidenziare come tale ripartizione non sia relativa a dei "corpi innocenti e naturali" e dunque precedente ad ogni tematizzazione concettuale o iscrizione nel simbolico, ma profondamente marcata dalle pratiche discorsuali e filosofiche che li hanno così suddivisi e gerarchizzati.

Sono veramente due i sessi? Non potremmo rivisitare transvalutandolo il concetto di "neutro" e riutilizzarlo come spazio della non-definizione, del "né l'uno né l'altra", dunque anche come spazio etico di rispetto per l'alterità che ci si rifiuta di tematizzare, mantenere tale spazio come sfondo che sembra interrogare le certezze acquisite per rimetterle sempre in gioco?⁴¹ Non si tratta di riproporre la finta neutralità del soggetto che ha posto la propria parzialità mascherandola con l'universale. Si tratta piuttosto di cercare luoghi del discorso e del pensiero in cui non si rinsaldino altre universalità, per quanto di segno femminile. Perché non pensare ad una sessualità pre-differenziale o pre-duale senza porla necessariamente come unitaria, omogenea ed indifferenziata?

Con le parole di Roland Barthes diremmo che il neutro non è una media di attivo e passivo; è piuttosto un'oscillazione che si pone al contrario di ogni antinomia. Tra le figure del neutro egli elenca: «lo spostamento - il rifiuto di "darsi un contegno" (il rifiuto di ogni contegno) - il principio di delicatezza - la deriva - la gioia: tutto ciò che schiva o manda a monte o rende derisoria la parata, la padronanza, l'intimidazione.»⁴² Sarebbe l'unico modo per sganciare da un paradigma puro, basato sulle relazioni d'esclusione, il sesso ed il sesso, che potrebbero così godere di un movimento di traboccamento

⁴¹ Wanda Tommasi parla della necessità di tenersi in prossimità col ne-uter che, escluso dalla filosofia e dalla logica della non contraddizione, prefigura una modalità del pensiero e del linguaggio diversa dall'eterno gioco di riconduzione al Medesimo che invece procede per coppie di opposti, simmetrici e speculari. (Cfr. W. TOMMASI, op. cit., pp.88-94).

⁴² ROLAND BARTHES, Barthes di Roland Barthes, Torino, Einaudi, 1980, p.151.

verso i margini. E' sempre Barthes a ricordarci che la coppia che regna su tutta la Doxa, cioè virile/non virile, è anche quella che riassume tutte i giochi di alternanza, sia quello del senso che quello sessuale della parata e che

appena l'alternativa è rifiutata (appena il paradigma viene confuso), l'utopia comincia: il senso e il sesso diventano l'oggetto di un gioco libero, in seno al quale le forme (polisemiche) e le pratiche (sensuali), liberate dalla prigione binaria, si mettono in uno stato di espansione infinita.⁴³

Naturalmente non è possibile essere ingenui o troppo radicali: non si può rinnegare la nostra appartenenza al simbolico, o rinunciare del tutto ad utilizzare concetti, categorie e tutte le altre "stampelle" linguistiche e filosofiche che ci servono per tenere a bada l'angoscia del non-sapere e per entrare in relazione con gli altri grazie ad un codice almeno in parte condiviso. Se è vero però che i limiti del linguaggio sono i limiti del nostro mondo, possiamo provare a dilatare questi confini mettendo in dubbio quelle certezze sulla ripartizione binaria del mondo che si pongono come naturali evidenze ed invece, a ben guardare, sono costruzioni storiche e di discorso.

Invece di ipotizzare la costruzione di un universo simbolico femminile contrapposto a quello maschile dominante o di imporre modificazioni linguistiche che diano alla differenza di genere uno statuto forte e riconoscimento sociale, ci sembra più importante utilizzare strategicamente quei luoghi del discorso come l'ironia, il paradosso o la pratica della scrittura letteraria che fanno deflagrare il senso comune e lasciano aperti spazi di messa in questione dell'ordine del discorso.

La lingua non è un sistema monolitico bensì un processo di significazione complesso ed in quanto tale non può essere inerentemente sessista. Al contrario, essendo luogo di conflitto tra

⁴³ Ivi, p.152.

interessi diversi, il segno verbale è di per sé polisemico benché poi il gruppo dominante possa far prevalere un certo significato controllando, selezionando e distribuendo la produzione del discorso secondo le ben note procedure di esclusione che sono l'interdetto, la partizione e la volontà di verità.⁴⁴ Ciò implica inoltre l'impossibilità di identificare una economia maschilista monologica ed unitaria che attraversi i più differenti contesti storici e culturali secondo un "fallogocratismo"⁴⁵ globale, come invece si sostiene da più parti. Essendo le forme di oppressione molteplici nei diversi contesti politici e culturali le donne in quanto soggetti concreti non possono che differire tra di loro nel rapporto che hanno con il potere e con le modalità di enunciazione. Il "noi" femminista è una costruzione fantasmatica, che può a volte risultare utile nell'economia del discorso, ma che riduce la complessità di ogni costruzione della soggettività.

Ogni discorso che pone in maniera oppositiva un soggetto ed un oggetto, naturalizzando tale relazione binaria, non fa che attuare la strategia di dominio che si esplica nella contrapposizione dell'io all'altro. Al contrario potrebbe essere più utile potenziare i luoghi del discorso in cui le norme di genere vengono messe in dubbio a favore di un proliferare di configurazioni di genere instabili, destabilizzanti e multiple. L'appartenere ad un sesso implica essere soggetti ad una serie di regolamentazioni sociali, per cui ogni strategia atta a decostruire le categorie sessuate può riuscire a spostare quella cristallizzazione del senso che garantisce il perdurare della contrapposizione sociale e politica secondo una rigida demarcazione.

⁴⁴ Cfr. M. FOUCAULT, L'ordine del discorso, Torino, Einaudi, 1972, pp.9-17.

⁴⁵ Il termine "fallogocratismo", usato ad esempio sovente da Irigaray, sta ad indicare insieme il logocratismo ed il fallocratismo dell'ordine simbolico. (Cfr. L. IRIGARAY, Questo sesso che non è un sesso, Milano, Feltrinelli, 1978, pp.134-135.)

Può valere in questo caso ciò che Julia Kristeva dice dello straniero: «Lo straniero ci abita [...] Riconoscendolo in noi, ci risparmiamo di detestarlo in lui. Sintomo che rende appunto il "noi" problematico, forse impossibile, lo straniero comincia quando sorge la coscienza della mia differenza e finisce quando ci riconosciamo tutti stranieri, ribelli ai legami e alle comunità».⁴⁶ Forse anche il riconoscimento dell'ambivalenza sessuale, al di fuori di ogni sua definizione in chiave di patologia, come spazio che ciascuno di noi potenzialmente abita può contribuire ad evitare quella contrapposizione frontale tra i sessi che struttura qualsiasi rapporto secondo modalità esclusivamente rivendicative.

Come ci ricorda Nadia Fusini uomo e donna sono significanti sfuggenti che difficilmente riescono a coincidere con corpi concreti, pur creando l'intelaiatura di ciò che ci sembra il mondo reale. L'esistenza singolare del soggetto è invece sempre catturata in un gioco di anamorfosi in cui non ci sono altro che esperienze di eccesso o di difetto rispetto al polo maschile o femminile secondo cui ci si dovrebbe identificare. Dato che l'immagine di noi stessi ci proviene dall'altro, è poco più che un riflesso, è dall'altro che sapremo se siamo maschio o femmina piuttosto che dal dato anatomico. Quanto alla differenza non è possibile attribuirle contenuti di alcun genere ma solo riconoscerla come una maniera per dire l'impossibilità del nome, dell'identità e della proprietà.⁴⁷

⁴⁶ JULIA KRISTEVA, Stranieri a se stessi, Milano, Feltrinelli, 1990, p.9.

⁴⁷ Cfr. NADIA FUSINI, «Il sapere della differenza», Supplemento Alfabeta, n.89, ottobre 1986, pp. II-III.

I.5. Il genere nella lingua

Affrontare la questione del rapporto tra le donne ed il linguaggio significa necessariamente doversi muovere su due piani differenti. Da un lato la differenza sessuale viene codificata in maniera differente nelle le varie lingue naturali, ma secondo dei procedimenti sostanzialmente omologhi; dall'altro nelle analisi relative all'uso linguistico spesso viene evidenziata una diversificazione tra le modalità del parlare maschile e di quello femminile. Se questa fosse una mera dicotomia tra il piano della langue (sistema unitario della lingua) e della parole (la parola individuale) si rivelerebbe insufficiente a rendere conto della realtà dei concreti atti linguistici e degli scambi comunicativi. In primo luogo la lingua non è mai un tutto unitario, se non in senso astratto, bensì una pluralità di mondi concreti carichi di contenuti semantici ed assiologici che entrano in relazione ed in conflitto tra di loro;¹ nel contempo il parlante individuale ha limitate possibilità di variazioni creative ed innovative all'interno della propria lingua, dal momento che quest'ultima non è uno strumento neutro, ma si presenta al parlante come parola già usata in contesti di cui porta con sé il ricordo, già posta al servizio di intenzioni altrui.² Modificando le condizioni di produzione del discorso, si trasformano gli effetti di senso.

La simbolizzazione della differenza di genere all'interno della lingua avviene in maniera fortemente valutativa e veicola significati legati al ruolo che viene richiesto o imposto dalle varie società agli uomini ed alle donne, contribuendo così all'introiezione da parte dei parlanti di quelle immagini di sé legate alla propria appartenenza sessuale, che in seguito vengono spesso descritte da essi stessi come facenti parte della propria "natura". Parlare di

¹ Cfr. MICHAEL BACHTIN, Estetica e romanzo, Torino, Einaudi, 1979, p.96.

² Cfr. *ivi*, pp. 101-102.

"ruoli" imposti significa già ipotizzare situazioni di potere sociale ed economico che si giocano sul piano linguistico. Il linguaggio non è allora un repertorio neutro di elementi grammaticali, sintattici e lessicali, bensì un congegno di modellizzazione del mondo³ che trova il suo riferimento in una pratica sociale e che da questa pratica sociale viene continuamente modificato.

Il linguaggio crea i limiti della nostra realtà poiché è anche ciò che ci permette di ordinare, classificare e manipolare il mondo. Inoltre è ciò che ci rende membri di una comunità umana con cui condividiamo la trasformazione del mondo in qualcosa dotato di senso e comprensibile. Quindi apprendere una determinata lingua significa divenire a pieno titolo esseri umani; nel contempo tale processo ha una funzione di "socializzazione", nel senso di insegnare ai membri di una determinata comunità a guardare al mondo dal punto di vista di una certa cultura. L'apprendimento di una lingua all'interno di una cultura patriarcale implica avere appreso a riferirsi al mondo secondo i valori di quello stesso ordine patriarcale.⁴

Patrizia Violi dimostra come la differenza sessuale sia simbolizzata nella lingua tramite il genere che, lungi dall'essere solo una categoria grammaticale con funzione classificatoria nei confronti degli oggetti che la lingua nomina, è anche una categoria semantica dotata di un simbolismo profondo collegato al corpo.⁵ Ciò significa che l'opposizione grammaticale maschile/femminile si presenta come già dotata di senso, a differenza di ciò che i

³ «Un modello del mondo costituisce, per così dire, un programma per il comportamento dell'individuo, della collettività, della macchina, ecc., dal momento che definisce la scelta di operazioni, come pure le regole e le motivazioni ad esse sottostanti. Un modello del mondo può concretarsi nelle varie forme del comportamento umano e dei suoi prodotti. [...]Esso è il sistema ideale di valori, che raccoglie la "cultura reale" in un tutto e la adatta ai singoli modelli.» (THOMAS A. SEBEOK, Contributi alla dottrina dei segni, Milano, Feltrinelli, 1979, p.81).

⁴ Cfr. DALE SPENDER, Man Made Language, London, Pandora Press 1992, p.3.

⁵ Cfr. P. VIOLI, op. cit., p.41.

linguisti asseriscono e cioè che il genere sia semanticamente immotivato.⁶

Ogni classificazione implica il rendere pertinenti determinate proprietà naturali e la scelta di quali di queste proprietà pertinentizzare è strettamente connesso con l'organizzazione culturale di una determinata società.⁷ Violi ci ricorda che la distinzione maschile/femminile, cioè la necessità di sessualizzare la natura ed il mondo che ci circonda, è tra le più diffuse tra le lingue, pur senza essere universale, e che viene percepita dai parlanti come appartenente ad un ordine naturale delle cose. Inoltre sembra a prima vista priva di una qualsiasi funzione logica da un punto di vista grammaticale in quanto contravviene ad ogni principio di semplicità ed economia. E' proprio a partire da questo dato che si può ipotizzare che essa sia il luogo di profondi investimenti simbolici, ipotesi peraltro confermata anche da Jakobson⁸ quando accenna alle potenzialità semantiche esistenti all'interno delle stesse categorie grammaticali. Infatti sia nella poesia che negli atteggiamenti mitologici di una cultura il genere attribuito agli esseri inanimati assume un grande significato simbolico e può risultare difficile trasporlo in un'opera di traduzione che voglia renderne conto. Per chiarire quanto affermato, Jakobson porta, tra gli altri, l'esempio del pittore russo Repin che rimaneva sconcertato dal fatto che il peccato fosse raffigurato come una donna dagli artisti tedeschi solo perché non sapeva che in tedesco, a differenza del russo, die Sünde (il peccato) è femminile.⁹

⁶ Cfr. *ivi*, p.46.

⁷ A proposito della opposizione tra genere maschile e femminile nella lingue indoeuropee e del suo possibile rapporto metaforico con la polarizzazione sessuale si veda anche il saggio di ROMANO LAZZERONI, «Il genere indoeuropeo. Una categoria naturale?», in AAVV, Maschile/femminile, cit. pp.3-16.

⁸ Cfr. ROMAN JAKOBSON, «Aspetti linguistici della traduzione», in Saggi di linguistica generale, Milano, Feltrinelli, 1986, pp. 62-63.

⁹ Cfr. *ivi*, p.62.

Anche quando il genere delle parole perde la sua portata simbolica per la coscienza del parlante

il semantismo profondo che ha dato origine alla categoria grammaticale rimane come disponibilità metaforica sempre presente nella lingua, come possibilità aperta di produrre effetti di senso anche là dove il simbolismo primario non è percepito.¹⁰

Come sostiene de Lauretis, il discorso stesso delle scienze naturali, nonché delle scienze umane, costruisce il suo oggetto come se fosse di genere femminile, cioè come qualcosa da conquistare, espugnare, dominare e possedere. Tale uso metaforico del linguaggio rispetto al proprio oggetto di studio la dice lunga sulla "violenza della retorica" utilizzata dai vari campi del sapere¹¹ e sulla valenza simbolica che la differenza di genere possiede.

Un ulteriore elemento importante per capire la portata del problema è che, nell'analisi della lingua a livello strutturale, le differenze si danno in maniera oppositiva, cioè vi è uno schema binario che agisce in relazione ai tratti semantici; essendo due le possibilità (marcato oppure non marcato), al maschile viene attribuito lo stato del non marcato, dunque del generico, mentre il femminile diventa il non-maschile, cioè il marcato, articolandosi per assenza e negazione del primo. Ritroviamo il maschile come termine primo, originario e fondante che pone il femminile come altro da sé e nel contempo come suo limite. Il femminile ricopre dunque esclusivamente uno spazio semantico negativo.¹²

Spender, utilizza un interessante esempio per avvalorare il concetto sopra espresso: prende in esame, l'Esperanto, lingua costruita artificialmente con l'obiettivo di poter rispondere ai bisogni comunicativi di tutta l'umanità. Di nuovo, ella spiega, lo spazio semantico di segno positivo è riservato al maschile basandosi

¹⁰ P. VIOLI, op. cit., p.64.

¹¹ Cfr. T. DE LAURETIS, Technologies of Gender, cit., pp.42-45.

¹² Cfr. D. SPENDER, op. cit., pp.19-20.

sull'assunto che l'essere umano normale sia maschio. Infatti in Esperanto tutti i nomi terminano in "o", ma "o" indica anche "maschio". Se invece il sostantivo si riferisce ad una donna, allora deve essere marcato per mostrare la deviazione dalla norma. Ad esempio patro vuol dire "padre", ma includendovi "in" passa a significare "madre", che infatti si dice patrino; lo stesso accade con il termine fratro, che vuol dire "fratello" e fratino, che viene usato per indicare "sorella". Quindi il maschile è ancora una volta assunto come paradigma dell'umanità.¹³

Altre forme di dissimetria semantica fra femminile e maschile si riscontrano a proposito di quei nomi di professione che sono esclusivamente maschili, in quanto mancano i derivati morfologici per indicare una donna che esegue la stessa attività, oppure a proposito di quei termini in cui la forma femminile acquista una connotazione negativa, come nel caso di "zitella" o di "comare" che sono decisamente peggiorativi rispetto ai loro corrispettivi "scapolo" e "compare".¹⁴

Sembra che negli ultimi anni si sia sviluppata una maggiore consapevolezza critica rispetto a forme di sessismo linguistico eclatanti ma a lungo inavvertite, al punto che oggi si produce un disagio diffuso nell'utilizzare il sostantivo "uomo" come termine generico che, includendo uomini e donne, si pone come modello di universalità, oppure nel rivolgersi al maschile ad una platea composta da donne ma in cui ci sia anche un solo uomo, il che prima era prassi comune. E' ovviamente un effetto di quell'attività di analisi critica prodottasi in ambito linguistico che, scoprendo i meccanismi di potere che subdolamente agiscono nelle nostre abitudini linguistiche, denaturalizza l'uso di determinati costrutti e ci obbliga ad assumercene tutta la valenza ideologica, ma è anche un effetto di quella modifica della posizione sociale, economica e culturale delle donne che le società occidentali stanno registrando.

¹³ Cfr. *ivi*, pp.21-22.

¹⁴ Cfr. P. VIOLI, op. cit., pp.86-87.

La nominazione è legata indissolubilmente a forme di potere (e non solo nel caso evidente dell'attribuzione del patronimico alla discendenza) in quanto implica sia una tematizzazione dell'altro secondo criteri gerarchici che un'attribuzione di ruoli; ciò che il linguaggio registra nelle sue trasformazioni continue e nelle sue contraddizioni è proprio il variare delle relazioni di potere stesse e della conflittualità tra i diversi soggetti.

I.6. Il linguaggio delle donne.

Una questione molta dibattuta e difficilmente risolvibile una volta per tutte è quella relativa all'esistenza di un "linguaggio delle donne". Ricerche in ambito sociolinguistico hanno provato a descrivere tale linguaggio, oppure le cosiddette modalità femminili di utilizzazione della lingua, pervenendo a risultati contraddittori, che inoltre sono stati letti ed analizzati in maniera differente a seconda del pregiudizio ideologico, più o meno evidente, che si celava dietro l'impianto delle ricerche stesse o nello sguardo del ricercatore. Nella mentalità corrente l'esistenza di un linguaggio femminile differente da quello maschile è data per scontata e le sue caratteristiche sarebbero la onnipresenza della "chiacchiera", cioè il parlare a vuoto, una certa gentilezza, una minore scurrilità, una maggiore correttezza e così via in un proliferare di luoghi comuni.

Si osserva sicuramente spesso una diversa educazione al linguaggio per le bambine ed i bambini, basata sui pregiudizi sessuali da cui l'educatore è eventualmente condizionato, e che fa parte della più complessa strategia di socializzazione che tende a differenziare il più possibile i maschi dalle femmine. Si tende anzi a rafforzare l'idea di un linguaggio "maschile" degli affari, della politica e dell'economia e di un linguaggio "femminile" più inerente alla dimensione della interiorità, dell'intimità, di ciò che in generale viene considerato il "privato" in quanto contrapposto al "pubblico", così da condizionare linguisticamente all'accettazione della divisione sociale dei ruoli tra i due sessi in maniera funzionale all'assetto socio-economico, che prevede una certa divisione del lavoro.

Dal momento che tale operazione di condizionamento in buona misura riesce a funzionare, essendo supportata da tutte le altre modalità di differenziazione dei sessi secondo lo schema dicotomico che ben conosciamo, si possono in qualche modo ritrovare alcune

caratteristiche comuni alle donne nell'impiego delle forme linguistiche a loro disposizione.

Però questo meccanismo ha effetti molto più totalizzanti in quelle lingue che prevedono una differenziazione sessuale particolarmente marcata a livello di regole fonetiche, morfologiche, sintattiche, lessicali e conversazionali ed in cui alla trasgressione di tali regole si accompagnano sanzioni sociali, come ad esempio presso gli Indiani Ventre-Grosso del Montana o gli Eschimesi.¹ Più complesso è rintracciare l'esistenza di un vero e proprio "linguaggio delle donne" in società come la nostra dove forse l'unica vera sanzione sociale si ha nel caso di una presunta "femminilizzazione" delle proprie modalità locutive da parte di un uomo. Ma anche in questo caso, l'analisi non può prescindere da altre importanti variabili connesse alla razza, alla classe sociale, alla cultura locale, allo "status" ed alle condizioni di enunciazione rispetto ad un contesto situazionale determinato. Tutto ciò rende estremamente complesso e forse insidioso parlare di un "linguaggio delle donne". Sarebbe senz'altro meglio parlare di strategie linguistiche utilizzate più frequentemente dalle donne, in situazioni contestuali determinate e relative alla loro condizione più o meno subalterna all'interno di quelle stesse situazioni.

Descrivere le donne in quanto categoria omogenea, che parla un linguaggio altrettanto omogeneo e contrapposto a quella degli uomini è un'operazione senz'altro sospetta, perché il livellamento delle differenze e delle singolarità ha sempre una funzione di rinforzo dello stereotipo con obiettivi di controllo e dominio. Questo è quanto avviene frequentemente, afferma Verena Aebischer, quando il ricercatore pone il linguaggio delle donne (considerate appunto come gruppo omogeneo) come suo oggetto di studio, rivelando così i pregiudizi e gli a-priori soggiacenti ai suoi schemi cognitivi ed

¹ Cfr. RENZO TITONE, «Esiste il sessismo linguistico?», introduzione all'edizione italiana, in VERENA AEBISCHER, Il linguaggio delle donne, Roma, Armando, 1988, p.9.

alle sue rappresentazioni dell'oggetto in questione. Il meccanismo che si attiva in questi casi è omologo a quello che produce il fenomeno del razzismo e consiste nell'attribuire in maniera deterministica (determinismo che può essere sia biologico che sociale) una certa caratteristica ad un gruppo ed a tutti i membri del gruppo stesso, caratteristica che è poi sempre assunta come dato di fatto e che serve a rinforzare la coesione e l'identità del gruppo che si pone in maniera oppositiva, secondo la dinamica delle relazioni di potere esistenti.²

Aebischer aggiunge inoltre che la caratteristica più frequentemente attribuita al parlare delle donne è quella della "chiacchiera", cioè della parola vuota e vertiginosa, del parlare per non dire niente, che diviene il contrassegno della differenza tra l'universo maschile e quello femminile e che, come tutti i "marchi" indelebili, ha potere di rassicurazione. Per ciò che riguarda le donne stesse, spesso e volentieri attribuiscono a se stesse tale caratteristica del parlare quando si autodefiniscono, a volte con funzione di semplice identificazione, altre volte in maniera rivalutativa, cercando cioè di rendere positiva una modalità di comunicazione interpersonale che dal senso comune viene denigrata.

Ciò che Aebischer sottolinea è che, quando degli esperimenti o dei riscontri empirici invalidano l'attribuzione di determinate caratteristiche del parlare esclusivamente ad uno dei due sessi (quando ad esempio gli uomini si rivelano molto più prolissi delle donne e così via), la percezione del fenomeno ed il giudizio su di esso si modifica, senza che il pregiudizio si trasformi sostanzialmente. In realtà ciò che viene definita "chiacchiera femminile" non è altro che un giudizio a priori che si attribuisce ad ogni discorso tenuto da una donna e che si produce in relazione alle rappresentazioni che della donna si hanno.³ E' paradossale che, nel contempo, spesso le donne vengano rimproverate per non parlare in

² Cfr. VERENA AEBISCHER, Il linguaggio delle donne, cit., p.34.

³ Cfr. *ivi*, pp.59-61.

situazioni pubbliche, dove invece sembrano preferire la dimensione dell'ascolto. Insomma, qualsiasi modalità di comportamento si attribuisce loro è automaticamente segnata dal disvalore.

Anche le cosiddette caratteristiche del parlare femminile, rilevate da Robin Lakoff⁴ in un suo studio sul linguaggio delle donne americane,⁵ e da lei attribuite a quei meccanismi sociali di condizionamento della donna ad un ruolo determinato (come l'uso più frequente delle tag questions, cioè di quelle domande poste alla fine di una frase che servono ad attenuare il tono di assertività di una dichiarazione, oppure di aggettivi qualificativi come charming, sweet, adorable, divine, o ancora di intonazioni esitanti e dubitative nella pronuncia di una frase), vengono da lei stessa considerati esempi della mancanza di sicurezza ed assertività delle donne, in contrapposizione all'uso maschile del linguaggio che invece viene considerato il modello positivo. In realtà, è stato poi mostrato da altri studi come l'approccio di Lakoff sia troppo intuitivo e facilmente smentibile dalla realtà empirica.⁶ Anche nel suo caso hanno agito pregiudizi profondamente introiettati relativi al rapporto tra variabili linguistiche "femminili" e ruolo sessuale, rapporto che spesso risulta senza fondamento, in quanto i dati che si ottengono dall'analisi dei risultati dei campioni presi in esame non sono in alcun modo generalizzabili e non autorizzano a parlare addirittura di un "linguaggio femminile". Sottolinea Violi come, tra l'altro, i dati che vengono portati ad esempio sono di solito relativi a rappresentanti di razza bianca, di borghesia media o medio-alta.⁷

⁴ Cfr. ROBIN LAKOFF, Language and Woman's Place, New York, Harper & Row, 1975.

⁵ Probabilmente sarebbe più appropriato parlare in questo caso di stili o registri, poiché in realtà uomini e donne utilizzano lo stesso codice linguistico ma in maniera diversa a seconda dei contesti e delle condizioni di asimmetria presenti nelle relazioni. (Cfr. ELISABETTA ZUANELLI SONINO, La competenza comunicativa, Torino, Boringhieri, 1981, pp.119-127).

⁶ Cfr. D. SPENDER, op. cit., pp. 8-10.

⁷ Cfr. P. VIOLI, op. cit., pp. 101-102.

Un altro tipo di pregiudizio è, secondo Spender, l'interpretare i dati empirici relativi alla modalità di parola femminile in rapporto ad un modello maschile che viene considerato desiderabile e superiore. Infatti il parlare in pubblico con autorevolezza e padronanza, la capacità di affermare con decisione delle tesi nel corso di una conversazione, che sono tendenzialmente considerate caratteristiche prevalenti del discorso maschile, vengono valorizzate in assoluto, mentre invece, Spender suggerisce, ci si potrebbe concentrare di più sull'analisi della dimensione dell'ascolto che, lungi dall'essere passiva ricettività, è una modalità della comunicazione importante, costruttiva e creativa.⁸

Un'altra teorica che si interessa della questione del genere del discorso e del genere nel discorso è Luce Irigaray. Per lei il genere è la differenziazione irriducibile che esiste nell'umanità, essendo fondante di ogni soggettività e della relazione che quest'ultima intrattiene con l'altro da sé; ogni enunciazione linguistica ne porta la tracce: nello "stile" del parlare c'è l'impronta indelebile del rapporto con il sesso ed il corpo, che è irriducibile a qualsiasi formalizzazione.⁹ Quindi ella sostiene che ogni generazione di messaggi è sessuata in quanto il linguaggio non può essere considerato come scisso dal corpo che lo produce.¹⁰

Registrando, campionando ed analizzando il discorso dei suoi pazienti in terapia Irigaray, che è appunto psicoanalista, rintraccia una differenza di struttura enunciativa tra i soggetti, cosa che attribuisce alla loro differente appartenenza al genere sessuale. In particolare il discorso dell'isterica e quello dell'ossessivo

⁸ Cfr. D. SPENDER, op. cit., pp.121-124.

⁹ Cfr. L. IRIGARAY, Sessi e genealogie, Milano, La Tartaruga, 1989, p.193.

¹⁰ Si segnala, a tal proposito, la rivista Langages, n.111, settembre 1993, che è interamente dedicata alla presentazione dei lavori di un gruppo di ricerca, di cui Luce Irigaray fa parte, dal nome «Différence sexuelle et communication(s)», il cui obiettivo è appunto interrogare le differenze eventuali esistenti tra il discorso degli uomini e quello delle donne.

divergono perché il primo è completamente orientato verso il tu, nella forma dell'invocazione o dell'interrogazione, generando un messaggio del tipo «Tu mi ami», mentre l'ossessivo produce un discorso del tipo «Mi dico che forse sono amato» oppure «Mi domando se sono amato» e quindi si rivela maggiormente incentrato sull'io.¹¹ Ciò che Irigaray auspica è che anche in ambito psicoanalitico si continui a lavorare in tale direzione, cioè nella definizione delle differenti modalità di discorso che i sessi producono, in modo da poter analizzare il sintomo con più sicurezza e provocare delle reali trasformazioni sia nell'economia dell'enunciazione (cioè relativamente alla posizione del soggetto nel linguaggio) che nei rapporti e negli scambi sociali. E' questa per lei l'unica strada percorribile per potersi liberare dagli automatismi enunciativi e trasformarli in stile.¹²

Quando Irigaray passa a descrivere più in dettaglio cosa sia questo stile femminile, si sviluppano delle incongruenze nelle sue asserzioni. Sembra infatti che la creazione di questo stile sia più un orizzonte etico che una realtà già visibile. Ella auspica che la donna riesca a ritrovare quella differenza, già inscritta nella morfologia del suo corpo in quanto caratterizzato dalle qualità "mucose",¹³ per uscire dai ruoli usuali e codificati socialmente della madre o di colei che si maschera per rendersi desiderabile all'altro. Questo femminile è allora ancora tutto da scoprire, è qualcosa di cui il linguaggio ancora non porta le tracce, e solo il

¹¹ Cfr. *ivi*, p.196.

¹² Cfr. *ivi*, p. 199 ed anche Etica della differenza sessuale, Milano, Feltrinelli, 1985, pp.105-108.

¹³ Per "mucoso" ella intende qualcosa di non tematizzabile, di non richiudibile in un concetto in quanto non ha permanenza né solidità. «Originalità di un medesimo nel suo rapporto con l'incarnazione.[...] Questo medesimo, oltre a tutto ciò che se ne può dire dall'esterno, ha un rapporto con l'apparire che è irriducibile a quello dell'universo maschile, per il suo modo di abitare il mucoso. Il mucoso infatti si prova dal di dentro. Nella notte prenatale e amorosa per entrambi i sessi. Ma per il femminile esso costituisce in più l'intimità della percezione corporea e della sua soglia.» (*ivi*, p.87).

rimodellare i linguaggi esistenti potrebbe dar luogo ad una cultura sessuata. Fino ad ora infatti l'io ed il tu, il maschile ed il femminile, si "spartiscono" il mondo, ma in maniera rigida che impedisce loro la comunicazione o l'alleanza,

il che porta a della crisi sociali, a delle malattie individuali, a un'identità schematica e fossilizzata per i due sessi, ma anche a una sclerosi generale del discorso, a un indurimento, una ripetizione fino al non senso di un senso istituito. All'inflazione e alla svalutazione di un significare costituito che rifiuta d'interrogarsi sul proprio statuto.¹⁴

Dunque, Irigaray sostiene, il linguaggio mostra ed occulta nel contempo la differenza. Vi è infatti codificata una differenza sessuale oppositiva, sclerotizzata, di cui le enunciazioni dei parlanti portano le tracce ed il peso, quel fardello che impedisce la comunicazione tra i due sessi, mentre non c'è ancora lo spazio per una parola di donna che implichi un diverso articolarsi di desiderio e linguaggio, oltre la falsa alternativa che da sempre le è concessa del tacere o del mimare il linguaggio maschile, oltre la varie forme di patologia isterica in cui generalmente traduce il suo desiderio.¹⁵ Tale "parlare donna" (che emergerebbe spontaneamente quando le donne si ritrovano tra di loro) dovrebbe produrre un disturbo nell'ordine del discorso, organizzarsi secondo una logica diversa da quella della coerenza discorsiva, rifiutare ogni chiusura o circolarità del discorso, muoversi nel campo di una economia del molteplice, che però riarticoli la differenza sessuale senza farla scomparire in un'indistinzione androgina o in un movimento neutro del desiderio.¹⁶ In questi casi Irigaray rifiuta di parlare su o de "la" donna. Infatti farlo significherebbe porre la donna come l'oggetto o il soggetto di una teoria oppure sussumerne la singolarità in una

¹⁴ Ivi, p.107.

¹⁵ Cfr. L. IRIGARAY, Questo sesso che non è un sesso, cit., pp.113-114.

¹⁶ Cfr. ivi, pp.116-117.

qualche genericità, cosa che da sempre il pensiero androcentrico mette in atto. Infatti ella dice in un'intervista:

Il femminile non può essere significato da sensi propri, nomi propri o concetti, neanche da quello di donna. Io del resto lo uso contrassegnandone sempre l'ambiguità: la/una donna segnala in pari tempo la posizione esterna del femminile rispetto alle leggi della discorsività, ed il fatto che non si tratta per tanto di rimandarlo ad una qualche opaca empiria fuori da qualsiasi linguaggio.¹⁷

Eppure non sempre Irigaray mantiene questa posizione; a volte cade nel tranello di invocare una concettualizzazione del femminile, in quanto indispensabile per la costruzione di un'etica che si curi anche della salvaguardia dell'ambiente nel rispetto dell'ecosistema: «Bisogna permettere, conoscere, definire [sott. nostra] questa economia di identità propria della donna. E' indispensabile per una cultura vivibile. [...] Ciò esige dei modelli [sott. nostra] erotici validi».¹⁸

L'aporia irrisolvibile del suo discorso è legata al suo ontologizzare la dimensione della differenza sessuale: ciò che lei considera una differente disposizione etica inerente alle donne, in quanto inscritta già nella loro anatomia, non è altro che un progetto, un'utopia, che a volte, come abbiamo visto, scivola pericolosamente verso la prescrittività di un'identità, ed il corpo si fa allora metafora di quello a cui ella aspira. Perché il corpo dell'uomo, al di là delle sedimentazioni storiche e culturali che abbiamo analizzato, non dovrebbe contenere in sé la medesima disponibilità all'ascolto ed all'incontro? E' davvero la visibilità del fallo l'ostacolo insormontabile per un'incontro tattile di corpi? Perché la differenza sessuale deve essere fondante nelle relazioni erotiche?

Sotto il suo pensiero, così fluido e difficilmente sintetizzabile, traspaiono suggestioni "totalizzanti" quando si muove

¹⁷ Ivi, p.129.

¹⁸ L. IRIGARAY, Sessi e genealogie, cit. p.220.

sul piano dell'ontologia. Infatti talvolta assume determinate caratteristiche delle donne come innate e precedenti a qualsiasi loro iscrizione nel sociale e nella storia. Ad esempio afferma che le donne sono più sensibili degli uomini agli choc ed alle tensioni acustiche; che non hanno lo stesso rapporto con l'entropia, l'omeostasi e la scarica; che hanno una temporalità legata ai ritmi cosmici ed una relazione con l'universo più immediata; che sono più mortalmente colpite quando gli equilibri cosmici vengono distrutti dalla corsa verso il progresso insensato ed il profitto.¹⁹

La contraddizione più evidente nel suo pensiero è legata all'affermare, da un lato, la non neutralità del linguaggio e dei saperi, i cui modelli e valori anche le donne introiettano, poiché costituiscono il tessuto del loro appartenere ad un universo segnico e sono la materia di cui sono fatte, e dall'altro pensare di poter parlare di una differenza "naturale", incisa nel corpo femminile e che si mantiene inalterata ed incontaminata dai giochi di potere e dalle forme di condizionamento (e di alienazione) che l'apprendimento linguistico produce.

Non è possibile, secondo noi, assegnare alla femminilità un'origine precedente all'inserimento nel simbolico, che darebbe alle donne accesso ad una forma arcaica di espressività al di fuori del circuito dello scambio linguistico,²⁰ come invece Irigaray sembra implicare; esiste senz'altro una soglia biologica e pulsionale irriducibile a qualsiasi discorso, ma il parlarne implica già una sua "semiotizzazione" ed è su questo piano che ogni analisi deve essere condotta per non fare del corpo il supporto di un'altra ontologia.

La sottile ed interessante analisi decostruttiva che Irigaray produce su alcuni testi dei filosofi e teorici più importanti del pensiero occidentale (Platone, Hegel e Freud,²¹ Nietzsche,²²

¹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 222-225.

²⁰ Cfr. J. ROSE, *op. cit.*, p.78.

²¹ Cfr. L. IRIGARAY, *Speculum. L'altra donna*, Milano Feltrinelli, 1979.

²² Cfr. L. IRIGARAY, *Amante marina*, Milano, Feltrinelli, 1981.

Aristotele, Spinoza e Merleau-Ponty,²³ Lacan,²⁴ per citarne solo alcuni) per svelare i meccanismi di costruzione o complicità che essi mantengono con i meccanismi patriarcali di dominio, viene quindi poi in qualche modo inficiata dai suoi tentativi di "nominare" il femminile, cioè di parlarne in chiave essenzialistica.

²³ Cfr. L. IRIGARAY, Etica della differenza sessuale, cit.

²⁴ Cfr. L. IRIGARAY, Questo sesso che non è un sesso, cit, pp.71-86.

I.7. La posizione femminile nell'ordine del significante

Interessante e controversa è la riflessione di J. Lacan a proposito della posizione del femminile (e del maschile) all'interno del simbolico. Cercheremo di mostrare se e quanto della sue analisi relative a questo ambito possano risultare utili per un approfondimento della questione concernente le modalità di iscrizione di un soggetto femminile nel linguaggio.

Egli, nel denunciare il pericolo di una riduzione del soggetto al concetto di "io" in ambito psicoanalitico, visto che l'obiettivo di un'analisi dovrebbe essere non un "rafforzamento" di quest'ultimo quanto piuttosto la sua "decostruzione", si trova a doversi occupare dei rapporti che intercorrono tra l'io e il linguaggio.

Già la ricerca freudiana aveva dimostrato che l'io¹ non è il centro del soggetto, ma che anzi la sua esperienza è "sovradeterminata" da rappresentazioni (inconsce), da processi psichici che si svolgono al di fuori di lui. Se da un lato sembra che l'io sia il luogo della comunicazione intenzionale e cosciente, che utilizza la lingua con padronanza secondo le usuali costellazioni di senso previste e prescritte dal codice, molto più spesso si ritrova ad essere beffato dalla sua parola stessa che gli "sfugge" e sviluppa sensi imprevedibili, come nel caso del lapsus o del motto di spirito, ecc. Quindi in questi come in altri casi ci troviamo di fronte ad una produzione di senso che non dipende dall'io, anzi si sviluppa a sua insaputa.

¹ Freud usa il termine Ich a diversi livelli, in modo diverso nei suoi vari lavori, e spesso gioca sull'ambiguità di tale uso, impiegando tutti i significati che di solito vengono attribuiti al termine "io". Lo si può considerare come il campo della coscienza, oppure come un'organizzazione di rappresentazioni o ancora come il polo difensivo della personalità, ma non è mai definito da Freud come l'insieme dell'individuo e per di più può venire profondamente modificato dalle identificazioni successive. (Cfr. JEAN LAPLANCHE e JEAN-BERTRAND PONTALIS, Enciclopedia della psicoanalisi, Bari, Laterza, 1990, pp.252-269).

Il linguaggio, d'altro canto, costituisce la struttura stessa dell'esperienza; non solo è ciò che fonda il senso delle cose e del mondo, ma è anche ciò che presiede all'affettività ed al desiderio, poiché media i rapporti intersoggettivi. Nel contempo, se è vero che le parole sono sature delle sedimentazioni semantiche (ed ideologiche) che la storia della lingua vi ha prodotto, è altrettanto vero che non esiste un senso delle parole preesistente agli atti linguistici in cui la significazione si produce. Allora, dal momento che l'identità del soggetto è data dalla sua inserzione nel campo del linguaggio, in quanto pensare ad un soggetto è pensare ad un soggetto parlante, l'io non può essere un'unità stabile precedente alle pratiche di linguaggio, bensì qualcosa che si costituisce e modifica continuamente tramite queste stesse pratiche.² E' dunque il risultato di un processo e l'assunzione di quell'identità che gli viene offerta dal nome proprio e dall'uso del pronome personale va di pari passo con lo svilupparsi di una divisione nel soggetto stesso, legata alla differenza che attraversa ogni atto di parola, all'impossibilità di dominare completamente ed in maniera stabile i meccanismi di produzione di senso. Quindi, sostiene Lacan: «Nel linguaggio il soggetto mette in opera e subisce la propria differenza: essendo soggetto agli effetti di senso prodotti dai medesimi processi di cui è il supporto quando parla. Senso che può sfuggire alla sua coscienza»³.

Solo analizzando i meccanismi propri dell'enunciazione (e dello scarto rispetto agli enunciati prodotti) si può render conto dello statuto del soggetto che non è un'entità già data, anteriore al discorso prodotto, ma che si costituisce e si disfa all'interno del discorso stesso in relazione ad un altro, a cui la sua parola è sempre rivolta. Necessariamente la condizione del dialogo, fondamento

² Cfr. JULIA KRISTEVA, Le langage, cet inconnu, Paris, Editions du Seuil, 1981, p.16

³ ALFREDO ZENONI, L'io e il linguaggio, Roma, Astrolabio, 1979, p.69.

della parola, è proprio la soggettività, in quanto nel contempo presente ed elusiva.

Tale statuto ambiguo della soggettività all'interno del discorso è reso evidente anche dalle riflessioni di Jakobson su quella particolare classe di unità grammaticali chiamate shifters [commutatori] che assumono significato solo in relazione ad un messaggio. Tra questi, in particolar modo i pronomi personali rappresentano una categoria estremamente complessa, che infatti costituisce una delle acquisizioni più tardive del linguaggio infantile ed una delle prime perdite dell'afasico. Sono termini nel contempo provvisti e sprovvisti di un significato generale, alienabili, che esprimono la stessa funzione intermittente di soggetti diversi. Infatti i commutatori combinano le due funzioni dell'indice e del simbolo, seguendo la classificazione peirceiana: da una parte il segno "io" non può rappresentare il suo oggetto senza essergli associato in maniera convenzionale, e dunque in questo senso è simbolo; dall'altra designando la parola "io" colui che parla, non può che essergli legato in una relazione esistenziale che gli fa coprire la funzione di indice. Essendo simboli-indice i pronomi posseggono sia un significato generale che uno contestuale sempre mutevole designando, caso per caso, persone sempre diverse ed assumendo così ogni volta nuovi significati.⁴ La complessità di questa categoria grammaticale rende ben conto della complessità dello statuto della soggettività nel suo rapporto con il linguaggio, essendo le posizioni dell'"io" e del "tu" provvisorie, oscillanti e strettamente connesse alle determinazioni delle condizioni di enunciazione.

Il linguaggio non è dunque uno strumento di comunicazione utilizzato dai parlanti per veicolare dei significati precostituiti, ma l'elemento di costituzione delle soggettività stesse, all'interno di pratiche discorsive intersoggettive. Stando a tali premesse, anche

⁴ Cfr. R. JAKOBSON, «Commutatori, categorie verbali e il verbo russo», in Saggi di linguistica generale, cit., pp.151-153.

il concetto di lingua intesa esclusivamente come codice, cioè come repertorio stabile di significati ed equivalenze a cui attingere per attualizzare le proprie produzioni linguistiche, non è sufficiente, in quanto ogni scambio comunicativo reale non fa che riorganizzare e modificare ogni volta i suoi "codici".

Ad una concezione del segno come equivalenza tra significato e significante corrisponde un concetto di soggetto che si identifica perfettamente con la propria coscienza, senza essere consapevole della propria alterità rispetto a se stesso: se il segno dovesse coincidere con il significato intenzionale che l'emittente vi vuole attualizzare, e che il ricevente deve solo decodificare, nessuno spazio di alterità e distanziamento del soggetto rispetto a sé sarebbe ipotizzabile. Al contrario, se la lingua non è più considerata come sistema chiuso e definito che garantisce la stabilità del senso dei messaggi scambiati, poiché il senso stesso si determina solo all'interno di un processo di interpretazione che è aperto e mai definitivo, anche il concetto di soggetto, in quanto fatto di materiale segnico, muta. Il soggetto infatti non può che costituirsi - e venire continuamente modificato - dal gioco di rinvii da un interpretante all'altro che si mette in atto in ogni processo comunicativo.⁵

Non esiste dunque un codice immutabile nella lingua, un legame fisso ed invariabile fra il significato ed il significante, in quanto «alla radice, cioè al di fuori del contesto, il valore semantico delle unità linguistiche è puramente differenziale»;⁶ non esiste un senso primo o proprio delle parole. Il significato è sempre pertanto contestuale e non è dato esclusivamente in maniera immediata e trasparente. E' quanto sostiene anche Rossi-Landi che, nell'affrontare il problema dei significati, introduce la distinzione tra significati di partenza e significati aggiuntivi. Tale

⁵ Cfr. AUGUSTO PONZIO, Man as a Sign, Berlin, New York, Mouton de Gruyter, 1990, pp.188-189.

⁶ A. ZENONI, L'io e il linguaggio, cit., p.100.

distinzione serve a rendere conto del fatto che tutto ciò che diciamo è soggetto a qualcosa di significante che non viene espresso, ma che esercita un grande influsso sulle nostre parole e sul processo stesso di interpretazione. Il significato "di partenza" è pertanto quello che si dà come più vicino, immediato, letterale, subito consapevole e relativo all'universo di discorso in cui la parola si articola; i significati "aggiuntivi" sono invece quelli che egli definisce impliciti, metaforici, accessori, remoti, inconsapevoli, legati ad un sottinteso che ha anche a che fare con la direzionalità ideologica del significato e con i presupposti assiologici di ciò che si definisce senso comune. Entrambi si sovrappongono nel momento in cui il processo di interpretazione prende avvio e rendono ogni discorso altamente complesso e più ricco di implicazioni rispetto agli enunciati che lo compongono.⁷

Se colleghiamo tutto questo con la questione dell'identità del soggetto in rapporto al linguaggio, ci rendiamo conto che l'esistenza biologica non può essere garanzia alcuna di una sua identità essenziale, in quanto alla domanda "Chi sono?" non è possibile rispondere in modo proprio e originario; significati di partenza e significati aggiuntivi si combinano in un'infinita catena interpretativa che sempre più mi allontana da una possibile risposta definitiva. Si potrà rispondere elencando i significati che di me si enunciano, il mio nome proprio, il ruolo, le funzioni e le proprietà che mi determinano, mentre questo "io" non avrà alcun contenuto originario essendo solo il significante dell'enunciazione di una parola in prima persona, una posizione che chiunque può ricoprire. Qualcosa sfuggirà sempre ed il soggetto non sarà mai identico ad alcuna di queste determinazioni, non coinciderà mai con se stesso.

Lacan ha fatto del rapporto tra linguaggio e costruzione della soggettività il nucleo fondamentale della sua teoria, partendo

⁷ Cfr. F. ROSSI-LANDI, Significato, comunicazione e parlare comune, cit., pp.180-181.

dall'assunto che «l'inconscio è strutturato come un linguaggio».⁸ Egli afferma che prima di qualsiasi esperienza c'è qualcosa che ne organizza il campo, e prima di qualsiasi formazione di un soggetto che pensi e si situi esiste la struttura che dà all'inconscio il suo statuto.⁹ L'inconscio è dunque preesistente al soggetto e lo determina nella sua discontinuità, quindi il soggetto non si confonde con l'individuo, bensì è decentrato rispetto ad esso.¹⁰ La soggettività allora oltrepassa l'organizzazione individuale, intesa come somma delle esperienze individuali, ed in definitiva il soggetto, che nell'inconscio parla, è ben distinto dall'io in quanto coscienza. L'uomo è un soggetto decentrato e diviso in quanto impegnato in un mondo di simboli, infatti

le parole fondatrici che avvolgono il soggetto, sono tutto ciò che l'ha costituito, i genitori, i vicini, tutta la struttura della comunità, e non solamente costituito in quanto simbolo, ma costituito nel suo essere. Sono leggi di nomenclatura che determinano - almeno fino ad un certo punto - e canalizzano quelle alleanze a partire dalle quali gli esseri umani copulano tra di loro e finiscono per creare, non solamente degli altri simboli, ma degli esseri reali, che, venendo al mondo, hanno di colpo quella piccola etichetta che è il loro nome, simbolo essenziale per la sorte che tocca a loro.¹¹

Nell'inconscio dunque la società, l' "Altro", precedono l'individualità, cosicché l'io non è che una costruzione paranoide radicata nella dimensione dell'immaginario,¹² non da rafforzare bensì

⁸ Cfr. JACQUES LACAN, Il seminario XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi, Torino, Einaudi, 1979.

⁹ Cfr. *ivi*, pp.21-22.

¹⁰ Cfr. J. LACAN, Il seminario II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi, cit. pp.11-12.

¹¹ *Ivi*, pp.25-26.

¹² Per Lacan l'immaginario, insieme al simbolico ed al reale, è uno dei tre registri che fungono da organizzatori della soggettivazione dell'uomo. L'ordine simbolico è il luogo del linguaggio; l'io e le sue identificazioni appartengono all'immaginario; il reale invece è il limite della rappresentazione, il luogo inconoscibile, a cui ci si può avvicinare solo tramite la intermediazione del simbolico.

da trattare come sintomo per svelarne l'inganno: l'immagine speculare, che contraddistingue lo «stadio dello specchio», funziona da modello del funzionamento dell'io e delle sue varie identificazioni¹³.

Le posizioni sessuali maschile e femminile non sono, in questa luce, un dato biologico ma appunto effetti del significante, che il soggetto assume dopo aver percorso le tappe fondamentali per la sua costruzione. In particolar modo ciò avviene in relazione all'Edipo, cioè a quel momento di accesso al simbolico ed alla Legge paterna (il Nome-del-Padre) che, vietando l'incesto, spezza il legame con la madre ed obbliga il soggetto ad identificarsi con il proprio rivale assumendo così la propria determinazione sessuale. Tale interdetto è inoltre ciò che crea il desiderio per quell'impensabile che la madre diventa dopo essere stata preclusa. Tale desiderio verrà formulato all'infinito attraverso la sfilata dei significanti e delle sostituzioni metonimiche che mai riusciranno a saziarlo.

La relazione sessuale non farà che occupare questo campo del desiderio, in quanto "desiderio dell'Altro", in quanto cioè interrogazione posta al desiderio dell'Altro.¹⁴ Il fallo diviene il significante privilegiato che dà la ragione del desiderio dell'Altro.¹⁵ Attenendosi alla funzione del fallo, Lacan afferma, si possono individuare le strutture a cui saranno sottomessi i rapporti tra i sessi, rapporti che ruoteranno intorno all'essere il fallo (per la donna) ed all'avere il fallo (per l'uomo). Questo significante, che è significante di una mancanza, in quanto né l'uno né l'altra in realtà lo possiedono - cioè possiedono quel significante in cui ritengono consista il desiderio dell'Altro - provoca un effetto paradossale, poiché proietta interamente «le manifestazioni ideali o tipiche del comportamento di ciascuno dei due sessi fino al limite dell'atto di copulazione, nella commedia».¹⁶ Sono quei comportamenti

¹³ Cfr. J. LACAN, Scritti, Torino, Einaudi, 1974, pp.87-94.

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 668-669.

¹⁵ Cfr. *ivi*, p.690.

¹⁶ *Ivi*, p.691.

definiti appunto mascherata femminile e parata maschile, che hanno la funzione di occultare la mancanza ad essere (mancanza del fallo) che caratterizza entrambi i sessi.

Il fallo è dunque quel significante tramite il quale ci si illude di poter essere complemento dell'altro, di poter accedere alla pienezza ed all'unità. Quindi il significante fallico rappresenta il desiderio e contemporaneamente ne sancisce l'impossibilità evocando la castrazione, cioè quella mancanza che eternizza la domanda d'amore. Allora l'uomo chiede alla donna di poter essere per lui il fallo che egli non possiede e la donna a sua volta chiede all'uomo di completarla: ecco che una lunga serie di scambi impossibili, di domande inappagabili si articolano ed intrecciano intorno a quel significante vuoto, che «può esercitare il suo ruolo soltanto velato»¹⁷, che è appunto il fallo. Lacan giunge pertanto ad affermare che il rapporto sessuale è impossibile; ciò che prende il suo posto è il parlare d'amore, che è già di per sé fonte di godimento.¹⁸

Gli uomini e le donne non sono che dei significanti ed in quanto tali si ricercano l'uno con l'altra, organizzando il proprio rapporto sessuale secondo un certo numero di convenzioni, interdetti ed inibizioni che risultano essere gli effetti del linguaggio.

Se la differenziazione sessuale viene costruita tramite questa soggezione ad una legge che eccede qualsivoglia divisione naturale o biologica, l'inconscio, con le sue modalità "espressive", rivela la natura fittizia di queste categorie, mostrando come sia difficile per un soggetto iscriversi completamente in una di queste due posizioni; ad esempio l'isteria è proprio la resistenza conflittuale che una donna "mette in scena" rispetto a ciò che le viene richiesto

¹⁷ J. LACAN, Scritti, cit., pag.698.

¹⁸ Cfr. J. LACAN, Le seminaire. Livre XX. Encore, Paris, Editions du Seuil, 1975, pp. 14 e 77.

dall'Edipo, ciò all'inserirsi nel circuito dello scambio simbolico in una posizione femminile.¹⁹

Se dunque la sessualità appartiene ad un'area di instabilità, che oscilla tra il registro della domanda e quello del desiderio, quando le categorie "maschile" e "femminile" vengono intese come complementari ed assolute si produce una mistificazione, che tende ad occultare le difficoltà inerenti all'assunzione di tali polarità da parte dell'individuo, assunzione che rappresenta appunto la sua soggezione all'ordine simbolico organizzato intorno alla legge istituita dal Nome-del-Padre. Nelle parole di Lacan:

La vacillazione che la nostra esperienza dimostra nel soggetto circa il suo essere di maschio o di femmina, non va riferita tanto alla sua bisessualità biologica, quanto al fatto che nella sua dialettica non c'è nulla che rappresenti la bipolarità del sesso. [...] Dal lato dell'Altro, luogo in cui la parola si verifica incontrando lo scambio dei significanti, gli ideali cui danno supporto, le strutture elementari della parentela, la metafora del padre come principio della separazione, [...] devono instaurarsi l'ordine e la norma che dicono al soggetto cosa si deve fare come uomo o donna.²⁰

Naturalmente qui il posto del padre non ha a che vedere con una qualche concezione sociologica del ruolo; il padre è una funzione in riferimento ad una legge, una funzione dunque normativa e non naturale: non è necessaria la presenza effettiva di una figura

¹⁹ Il caso di Dora è emblematico a tal riguardo. La terapia di Freud fallì con Dora (che interruppe improvvisamente la cura) proprio perché egli aveva interpretato il desiderio sottostante ai sintomi isterici della ragazza (la tosse nervosa, gli attacchi periodici di afonia, i mal di testa, ecc.) secondo degli schemi conoscitivi che attribuivano alla sessualità femminile un posto non problematico all'interno della triangolazione edipica, senza rendersi conto della maggiore complessità del rapporto della giovane con il proprio desiderio e con la sua posizione all'interno dell'ordine simbolico. (Cfr. SIGMUND FREUD, Frammento di un'analisi d'isteria (Caso clinico di Dora), in Opere. vol IV, Torino, Boringhieri, 1970, pp.304-401 e la rilettura del caso clinico secondo l'ottica sopra descritta fatta da HELENE CIXOUS, Ritratto di Dora, Milano, Feltrinelli, 1977.)

²⁰ Cfr. J. LACAN, Scritti, cit., pp. 852-853.

paterna perché la legge imponga il suo ordine.²¹ Tale legge risulta tuttavia indispensabile perché il soggetto non precipiti nella psicosi, in cui vi è appunto forclusione del Nome-del-Padre ed impossibilità di accesso al simbolico, oppure perché il soggetto possa superare lo stadio del rapporto duale e specularsi radicato nella dimensione dell'immaginario e foriero di conflittualità ed aggressività.

Ciò che conta, per Lacan, è che si venga fuori da quei rapporti immaginari che si producono in una specie di tu o io tra il soggetto e l'oggetto - ed in cui l'oggetto non è altro che un miraggio - per mezzo della regolazione simbolica. Col nominare gli oggetti si struttura infatti la percezione stessa e si dà una permanenza temporale all'oggetto, che in questo modo cessa di dissolversi in un'identificazione al soggetto; il nome diventa il tempo dell'oggetto ed è un patto stipulato da due soggetti che si accordano nel riconoscere lo stesso oggetto.²² «Se i soggetti non si intendessero su questo riconoscimento, non ci sarebbe alcun mondo, neppure percettivo, sostenibile per più di un istante».²³

Ci vuole dunque un terzo, un legislatore che possa regolare il girotondo di quel rapporto immaginario a due i cui esiti possono essere catastrofici. Qui si crea l'ordine umano caratterizzato appunto dalla funzione simbolica, ordine che, per Lacan, costituisce una totalità per coloro che vi sono dentro, benché non per questo sia uguale per tutta l'umanità dal momento che, egli afferma, non c'è nulla che faccia l'unità mondiale degli esseri umani o che si sia concretamente realizzato come universale.²⁴ In questo senso egli può

²¹ «L'attribuzione della procreazione al padre può essere soltanto l'effetto di un puro significante, di un riconoscimento non del padre reale ma di ciò che la religione ci ha insegnato a invocare come Nome-del-Padre. Certo, non v'è bisogno di un significante per essere padre, non più che per essere morto, ma senza significante nessuno saprà mai niente dell'uno o dell'altro di questi stati d'essere» (Ivi, p. 552).

²² Cfr. LACAN, Scritti, p.217.

²³ Ivi, p.218.

²⁴ Cfr. J. LACAN, Il seminario. Libro II, cit. pp.38-45.

sostenere che ciò che è simbolico è ad un tempo universale (in quanto siamo talmente all'interno della funzione simbolica da non poterne più uscire) e contingente (nel senso di puramente convenzionale).

Non dobbiamo però dimenticare che l'ordine simbolico non è una rete così completa come sembra. Vi è pur sempre un buco, una mancanza che organizza la struttura. Benché il Nome-del-Padre cerchi di mettere fine al gioco incessante dei significanti, il linguaggio è fatto anche di buchi che lasciano trasparire quel reale incodificabile che vanifica ogni pretesa di padronanza del soggetto.

La teoria lacaniana può dunque essere utilizzata come un resoconto della modalità di iscrizione del soggetto nell'ordine simbolico e quindi può servire a decostruire ogni essenzialismo relativo allo statuto della differenza sessuale, che risulta essere appunto solo un effetto di discorso. Benché volte Lacan sembri considerare il simbolico come realtà totalizzante a cui non è possibile sfuggire, e che peraltro risulta indispensabile al soggetto per mantenere quei legami sociali che lo rendono umano (il che implicherebbe da parte sua una sorta di accettazione e dunque complicità con quell'ordine che non sembra possibile modificare proprio per il carattere totalizzante che assume nei confronti del singolo) è anche vero che per lui la psicoanalisi ha il compito dello smascheramento delle false certezze e verità del soggetto. Quest'ultimo deve infatti giungere a nominare il proprio desiderio in quanto radicato nell'irraggiungibile che l'altro rappresenta, ma a cui nondimeno non si può non tendere, ed a riconoscere la propria mancanza ad essere.

Dunque se il fine dell'analisi è liberare una parola vera, capace di intersoggettività, opposta alle stereotipie di un discorso in cui il soggetto è alienato,²⁵ ciò può permettere di modificare la propria soggezione nei confronti del simbolico, riconoscendone il carattere non esaustivo nei confronti dell'esperienza, dato che

²⁵ Cfr. J. LACAN, «Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi», in La cosa freudiana, pp.130-133.

quest'ultima si innesta anche sul reale. L'analisi è infatti soprattutto presa di posizione rispetto ai limiti dell'interpretabilità, è decisione di non colmare tutti i buchi ed i vuoti, è spazio lasciato spazio all'irrappresentabile, nel riconoscimento dei limiti e degli inganni del linguaggio che pretende di possedere il reale.

Vi è, inoltre, nel Seminario XX. Encore la delimitazione di uno spazio che sembra poter sfuggire al discorso ed al suo fallocentrismo e che è legato al concetto di un godimento estatico e non trasmissibile, diverso dal godimento d'organo. Qui Lacan cerca di interrogare la sessualità femminile al di là del fallo e dell'Edipo.²⁶ Dal momento che la donna può nel suo godimento sfuggire alla logica fallica, come nel caso delle mistiche, ella testimonia che c'è dell'umano anche al di fuori della cattura fallica e dunque della rete del simbolico, dal momento che la funzione del fallo è proprio quella di catturare l'indicibile della sessualità e di darle una collocazione all'interno di relazioni umane organizzate.

Il problema che si pone in questo caso è capire se Lacan sostanzializzi il femminile attribuendogli delle qualità essenziali, o se ancora una volta, come sembra più evidente, egli parli di posizioni che chiunque, a prescindere dall'appartenenza sessuale, può ricoprire. Infatti non è possibile sfidare la posizione del fallo, che è un significante con funzione organizzativa rispetto alla sessualità, a partire direttamente da un corpo femminile, dato che questo "non esiste" al di fuori del linguaggio. Ecco dunque in cosa la lezione lacaniana può risultare utile. A partire dalle sue analisi sulla struttura dell'ordine simbolico si può interrogare criticamente l'organizzazione della sessualità in termini di polarità e svelare l'impostura secondo la quale la donna, in quanto "altro" dell'uomo, viene definita contemporaneamente come sintomo e mito.²⁷

²⁶ Cfr. J. LACAN, Le séminaire. Livre XX. Encore, cit., pp.69-71.

²⁷ Cfr. J. ROSE, Sexuality in the Field of Vision, cit., p.81.

I.8. Le scritture plurali del soggetto in esilio

Alla luce delle riflessioni condotte fino ad ora, che hanno portato ad una problematizzazione del concetto di differenza sessuale, risulta evidente come anche il tema centrale del nostro lavoro, cioè che rapporto intercorra tra donne e scrittura letteraria e se sia possibile parlare di una "scrittura femminile", si riveli in tutta la sua complessità.

I lavori della semiologa e psicanalista Julia Kristeva potrebbero risultare particolarmente interessanti a tal proposito. Si cercherà di valutare quanto la sua teoria relativa al "soggetto in processo" possa essere utile per la riflessione sul rapporto tra donne e scrittura letteraria.

In primo luogo, Kristeva critica il concetto saussuriano di langue, intesa come struttura che la linguistica deve analizzare nella sua dimensione sincronica, e si sposta verso una considerazione del linguaggio in quanto processo eterogeneo che per essere compreso a fondo deve essere studiato nella sua dimensione di produzione di senso da parte di un soggetto parlante. Per questo auspica che la semiotica divenga semanalisi, cioè una critica del senso e del proprio stesso metodo, e dunque critica dell'ideologia, alla luce della frattura freudiana e marxista del soggetto e del suo discorso.¹ Infatti il soggetto è esso stesso un "sistema parlante", un linguaggio, non una qualche entità sovrana ed indecomponibile.² Essendo il linguaggio sia la sostanza del pensiero che l'elemento della comunicazione sociale, il soggetto si costituisce solo in relazione al suo altro. E' infatti all'interno del discorso (in quanto realtà transindividuale, che comprende nelle sue strutture sia il locutore che l'ascoltatore) che il soggetto, comunicando con un altro, prende forma e si modifica.³ Anche il rapporto del soggetto

¹ Cfr. J. KRISTEVA, Semeiotichè, Milano, Feltrinelli, 1978, pp.26-28.

² Cfr. J. KRISTEVA, Le language cet inconnu, cit, pp.12-13.

³ Cfr. *ivi*, pp.16-17.

parlante con il reale, essendo mediato da strutture linguistiche che il reale ordinano e categorizzano, è il prodotto di pratiche sociali.

4

Quando un individuo accede al linguaggio viene sottoposto ad una censura di ordine sociale che lo trasforma in soggetto unario. Questa censura è la barra tra significante e significato che garantisce appunto la posizione del soggetto all'interno del tetico, cioè del "simbolico". Però la stabilità del soggetto viene continuamente messa in crisi dall'irruzione di ciò che Kristeva definisce il "semiotico", cioè un'altra modalità della significanza, che precede il simbolico e lo lacera costantemente dando vita alle trasformazioni della pratica significante che chiamiamo "creative".⁵ Nel processo della significanza queste due modalità sono inseparabili e la dialettica dell'una e dell'altra definisce i vari tipi di discorso.

Il "semiotico", che è anteriore alla significazione perché è anteriore alla posizione del soggetto, è legato ai processi primari preedipici ed alle pulsioni parziali orali ed anali. Le pulsioni, che sono sia cariche energetiche che marche psichiche, articolano ciò che Kristeva chiama la chôra (termine mutuato dal Timeo di Platone), cioè uno spazio ritmato, senza tesi, senza posizione, che ha un suo ritmo vocalico ed una funzionalità cinesica anteriore alla posizione del segno, spazio-ricettacolo che è in rapporto alla nutrice ed alla madre.⁶ E' il corpo materno, infatti, «a mediare la legge simbolica organizzatrice dei rapporti sociali ed a divenire il principio d'ordinamento della chôra semiotica. Se tale spazio è il luogo di generazione del soggetto è anche il luogo in cui la sua unità viene intaccata, poiché sviluppa una negatività, (che è non è una negazione interna al giudizio) che rende il soggetto parlante non più l'ego trascendentale fenomenologico o l'ego cartesiano bensì un soggetto in

⁴ Cfr. *ivi*, pp.36-37.

⁵ Cfr. J. KRISTEVA, La rivoluzione del linguaggio poetico, Venezia, Marsilio, 1979, p.66.

⁶ Cfr. *ivi*, p.30.

processo.⁷ Il soggetto di Kristeva è dunque un soggetto decentrato, eterogeneo, sovradeterminato, eteronomo.

Ogni enunciazione, che esige la separazione del soggetto dalla propria immagine, del soggetto dall'oggetto, appartiene al tetico, che essendo sempre un'attribuzione richiede una posizione di identità o di differenza. Nella storia del soggetto, il momento tetico si articola nello "stadio della specchio" e nella "scoperta" della castrazione. Nello "stadio dello specchio" l'in-fante si separa per la prima volta dall'immagine di sé unificata che lo specchio gli restituisce e che è comunque eterogenea rispetto al proprio corpo, vissuto ancora come frammentato ed agitato dalla motilità semiotica. E' il primo taglio, l'inizio della significazione. Questo processo di separazione verrà completato dalla castrazione, che stacca il soggetto dalla sua dipendenza nei confronti della madre e «attraverso questa mancanza fa della funzione fallica una funzione simbolica - la funzione simbolica». ⁸

La motilità semiotica viene a questo punto trasferita nell'ordine simbolico e la dipendenza nei confronti della madre viene spezzata, perché si trasformi in relazione simbolica con l'altro, dal momento che «la costituzione dell'Altro è indispensabile per la comunicazione con un altro». ⁹ Inoltre è in questa fase che il soggetto esce dall'indistinzione sessuale per accedere a quella posizione all'interno del simbolico tramite cui si identifica con il tipo ideale del proprio sesso.

Il linguaggio funziona dunque come difesa dall'attacco delle pulsioni ed in particolare della pulsione di morte; affinché gli attacchi pulsionali contro il tetico non diano vita al fantasma o alla deriva psicotica è necessario che il soggetto abbia acquisito una solida posizione tramite la castrazione. Nelle pratiche artistiche e poetiche assistiamo ad una irruzione del "semiotico" nel

⁷ Cfr. *ivi*, p.42.

⁸ *Ivi*, p.49.

⁹ *Ivi*, p.50.

"simbolico", tale da non dare luogo alla deriva del discorso nevrotico, ma da tramutarsi in testo, cioè in pratica significante.

10

Kristeva dunque, in questo ricalcando posizioni lacaniane, asserisce l'importanza dell'ordine simbolico e del compimento dell'Edipo perché il soggetto possa entrare in relazioni sociali ed accedere a pratiche significanti. Ciò implicherebbe l'assoluta sottomissione del soggetto all'ordine simbolico, ma esistono tuttavia dei luoghi dove è possibile attuare una trasgressione dei codici sociali, che sono anche e soprattutto codici linguistici, tale da mettere il soggetto "in processo" attraverso una rete di varchi semiotici: si tratta della mimesi, che pluralizza la denotazione, e del linguaggio poetico, che attenta al senso¹¹. Entrambi ci ricordano dell'esistenza di altre pratiche significanti oltre a quelle che si sviluppano a partire dal tetico. Anche la pratica del passaggio da un sistema di segni ad un altro (cosa che ad esempio avviene in maniera particolarmente evidente nel romanzo, in quanto luogo principe dell'intertestualità, cioè della ridistribuzione di differenti sistemi di segni) genera polisemia e dunque attesta della molteplicità dei luoghi d'enunciazione delle pratiche significanti. La doxa tetica ne viene pluralizzata, insieme al senso, e viene così dimostrato come essa sia un bordo necessario, ma non assoluto o fondante.

Kristeva ci ricorda inoltre che, postulando l'equivalenza tra ordine simbolico e ordine sociale, alla luce degli studi di Mauss e Lévi-Strauss, si può trovare come atto inaugurale dell'ordine simbolico il sacrificio, atto con funzione regolatrice che, rappresentando la violenza, la ferma e concatena un ordine. Ponendo la violenza solo sul capro espiatorio avveniva infatti l'esclusione atta a determinare l'ordine simbolico. In parallelo al sacrificio si svolgeva una rappresentazione, espressione di un'animalità cantante

¹⁰ Cfr. *ivi*, pp.52-53.

¹¹ Cfr. *ivi*, p.63.

danzante e poetica (come ad esempio durante le feste di Dioniso) che rappresentava l'afflusso del godimento nel linguaggio, tramite un incrinamento dell'ordine sociosimbolico. Il sacrificio e l'arte, in questo senso, sono l'uno di fronte all'altra e rappresentano i due aspetti della funzione tetica: l'uno interdice e l'altra introduce il godimento.¹²

La pratica artistica, in particolare quella della avanguardia, articola tale negatività (dispendio, rigetto) all'interno del simbolico ponendo le premesse per una sua messa in questione ed una trasformazione del reale. L'esperienza testuale delle avanguardie della fine del XIX secolo fa entrare la morte nel dispositivo significante, fa scoppiare l'unità concettuale in ritmi, distorsioni logiche e paragrammi, cioè iscrive quella negatività che la società capitalistica insieme alla sua ideologia ufficiale rimuove.

Sintetizzato così il pensiero di Kristeva per ciò che concerne il rapporto del soggetto (che, lo ripeto, si presenta solo come pratica significante) con il simbolico, passiamo a vedere se esiste e qual è il posto particolare per un soggetto-donna.

Il suo interesse per il linguaggio poetico delle avanguardie la porta a tener conto di quelle esperienze che distruggono tutte le identità, comprese quelle sessuali; infatti il semiotico, essendo preedipico e prelinguistico, è lo spazio in cui non è rintracciabile ancora un'identità, tanto meno un'identità sessuale. La donna è allora un effetto del funzionamento dell'ordine simbolico, e ciò che noi intendiamo per donna è un effetto dell'ordine simbolico che caratterizza l'Occidente monoteistico e patrilineare. Dunque la donna non è una categoria assoluta, e questo le appare chiaro a seguito di un suo viaggio in Cina, dove riscontra che il ruolo delle donne, e dunque la funzione della famiglia, hanno lì una specificità non conosciuta dalla realtà monoteista e capitalista occidentale.

¹² Cfr. *ivi*, pp.75-81.

Le donne. Abbiamo la sorte di trar profitto da una particolarità biologica per dare un nome a ciò che, nel monoteismo capitalista, rimane al di qua della soglia dell'espressione: senza voce, corpo muto, sempre estraneo alla coesione sociale. Sorte meritata, poiché, in effetti, in tutta la storia delle società classiste e/o patrilineari, è al sesso femminile che tocca di assumere un ruolo di scarto o di retroscena operaio dei rapporti di produzione e del discorso che li parla. Ma sorte limitata perché altri [...] si rendono conto di essere stati le "donne" della comunità.¹³

"Donna" è dunque per Kristeva una posizione subordinata all'interno di rapporti sociali di produzione determinati e del sistema simbolico che li rappresenta, che anche altri soggetti marginali possono ricoprire, il che rende difficile la costituzione di un "noi" femminista omogeneo. Questa comunità a nome di cui parlare può essere utile nel caso di battaglie politiche specifiche, come quelle relative alla libertà di contraccezione o di aborto, al riconoscimento del lavoro, all'ottenimento di nidi per i bambini, ma per il resto Kristeva auspica una posizione di erranza e singolarità da parte dell'intellettuale e dell'artista, che metta continuamente in dubbio la posizione di ogni soggetto unario e identico a se stesso, una posizione di dissidenza che consiste nello smontaggio dei meccanismi di discorso, di pensiero e di esistenza.¹⁴

Kristeva ci ricorda che il monoteismo giudaico, che rimuove insieme al paganesimo le donne e le madri, che invece erano figure importanti nelle civiltà agrarie, instaura con estrema chiarezza il principio di differenziazione sessuale, in relazione al diverso rapporto con la legge che i due sessi vengono ad avere. Tale separazione, che è anche il principio del simbolismo umano, procedendo per tagli e divieti assicura la coesione e vitalità della comunità. Le donne, private della parola che è paterna, divengono il sostegno necessario perché l'armonia sociale sia salva e la struttura

¹³ Cfr. J. Kristeva, Donne cinesi, Milano, Feltrinelli, 1975, p.13.

¹⁴ Cfr. «Un nuovo tipo di intellettuale: il dissidente», in Eretica dell'amore, Torino, La Rosa, 1979, pp.38-39.

produca e si riproduca secondo una filiazione patrilineare.¹⁵ Nel nostro Occidente monoteista ad economia omosessuale il femminile diviene allora il luogo del rimosso, il luogo in cui il maschile proietta il proprio desiderio e se ne purifica. In una società patrilineare infatti la specificità femminile diviene quella di rappresentare la verità repressa delle pulsioni; le figure delle streghe, delle baccanti godenti in un'orgia dionisiaca hanno una tale funzione.¹⁶

La distribuzione della differenza sessuale e del discorso stesso in Occidente sembra prevedere due soli luoghi per una donna. Se vuole avere accesso alla scena temporale della politica e della storia deve omologarsi ai valori considerati maschili (dominio, super-io, parola omologante comunicativa sulla cui stabilità si struttura lo scambio sociale); se invece rifiuta questo ruolo non può che fermarsi un in silenzio turbato solo da esplosioni d'isteria. Per uscire da questi due limiti Kristeva propone di accettare temporaneamente un'identificazione con l'"essere maschile" per poter entrare in una pratica sociale, e nel contempo agire sulla scena politico-sociale come il suo negativo, rifiutando ogni forma di valorizzazione dell'omologazione che può essere offerta, ricusando qualsiasi ruolo per dare risalto e valore a tutto ciò che è eccentrico, incomprensibile, disturbante, cioè al non-detto di ogni discorso.

Se croire "être une femme", c'est presque aussi absurde et obscurantiste que de se croire "être un homme".[...] Une femme, cela ne peut pas être: c'est même ce qui ne va pas dans l'être. A partir de là, une pratique de femme ne peut être que négative, à l'encontre de ce qui existe, pour dire que "ce n'est pas ça" et que "ce n'est pas encore". J'entends donc par "femme" ce qui ne se représente pas, ce qui ne se dit pas, ce qui reste en dehors des nominations et des idéologies. Certains "hommes" en savent quelque chose aussi.¹⁷ [4]

¹⁵ Cfr. J. KRISTEVA, Donne cinesi, cit., pp.17-20.

¹⁶ Cfr. *ivi*, p.31.

¹⁷ Cfr. J. KRISTEVA, Polylogue, cit., p.519.

Poi mette in guardia contro la vera trappola in cui il femminismo rischia di cadere che è l'identificazione con quel principio di potere che cerca di combattere e che si nasconde dietro ogni rivendicazione di identità.

In un'altra intervista afferma che esistono due modi per decifrare ciò che viene definita "identità femminile." Da un lato può essere una forma interna alla regolazione della razionalità socioeconomica e quindi emancipando la donna si renderebbe disponibile della mano d'opera necessaria all'economia; dall'altro può essere l'effetto simbolico che concerne la modalità secondo la quale il soggetto si vive nei confronti della coesione sociale e del potere, ciò che lei chiama l'"effetto donna" (e che può essere assunto anche da un uomo), che costituisce il supporto muto del potere e del sistema della lingua.¹⁸ Qualsiasi definizione del femminile, dati questi presupposti, non potrebbe che essere funzionale al potere ufficiale, mentre, al contrario, il movimento delle donne avrebbe ragione d'essere solo se si ponesse come «contestazione permanente di ciò che è stabile, consolidato; uno humour, un riso, una critica di se stesse, ivi compreso il femminismo...».¹⁹

E' naturale dunque che per Kristeva la radicalità dell'esperienza di "scrittura" non permetta di parlare di una specifica scrittura femminile; la scrittura, modo di trattare con lo smarrimento radicale che costituisce l'essere parlante, ignora il sesso dando piuttosto voce ad «un corpo strano, né uomo né donna, né vecchio né bambino, che [...] non smette di porre alla razionalità moderna l'imbarazzante questione di un'identità (tra l'altro sessuale) ri-fatta, ri-nascente per la forza di un gioco di segni».²⁰ Al contrario, l'affrettarsi a catalogare tale esperienza sotto il

¹⁸ Cfr. J. KRISTEVA, «Une femme», in Eretica dell'amore, cit., p.80.

¹⁹ Ivi, p.82.

²⁰ J. KRISTEVA, «Femminilità e scrittura. A partire da Polylogue», in Eretica dell'amore, cit., p.98.99.

marchio di un'identità sessuale è la maniera migliore per edulcorare la radicalità di tale esperienza. Poi aggiunge che se, in effetti, è possibile distinguere determinate particolarità stilistiche e tematiche in libri scritti da donne è però difficile capire se tali peculiarità dipendano da una qualche reale specificità della scrittura femminile, dagli effetti di una marginalità socioculturale o più semplicemente dai meccanismi del mercato contemporaneo, che favorisce quei testi scritti da donne che presentano una determinata struttura, per esempio isterica.

Riassumendo, per Kristeva la differenza non è un concetto che pone essenze immutabili (il maschile ed il femminile) in opposizione; è piuttosto il luogo possibile di un differimento del significato. Come tale non è possibile definire una donna senza ricadere immediatamente nella produzione di stereotipi. Ciò che conta è la posizione di un soggetto in relazione al potere all'interno di un ordine sociale e dunque il femminile può essere inteso esclusivamente come posizionalità in un contesto storico determinato. Nella società occidentale il femminile occupa una posizione di marginalità, in quanto è posto come il limite dell'ordine simbolico, come frontiera che protegge l'uomo dal caos; la maternità, in questo contesto, diviene la base materiale per l'oppressione.

Le posizioni di Kristeva rispetto al femminile sono state spesso duramente criticate da punti di vista che forse non tengono sufficientemente conto delle posizioni sopra esposte. Ad esempio Judith Butler, che esprime dei dubbi rispetto alla strategia di sovversione espressa da Kristeva, si domanda se non venga attribuito al semiotico uno statuto ontologico tale da renderlo precedente al linguaggio stesso, e se al corpo materno non vengano attribuiti significati precedenti alla sua culturalizzazione.²¹ Il paterno sarebbe dunque il luogo della cultura ed il materno verrebbe così reificato in una sorta di naturalità prelinguistica, mentre, Butler

²¹ Cfr. J. BUTLER, Gender Trouble, cit., p.80.

sostiene, il materno stesso è socialmente costruito da quella legge che produce anche il semiotico, anziché reprimerlo.²²

Al contrario noi crediamo che Kristeva non equipari il semiotico con il femminile, né che definisca quest'ultimo come un'essenza preedipica e di per sé rivoluzionaria. La motilità del semiotico è infatti associata alla madre preedipica, una figura fantasmatica che include in sé attributi sia maschili che femminili e che dunque non può porsi come immagine del femminile. Il semiotico infatti non conosce differenziazione sessuale, condivide solo la posizione di marginalità rispetto al simbolico, che anche al femminile viene attribuita nell'Occidente monoteista e patriarcale. Come sostiene anche Rossella Prezzo analizzando le posizioni di Kristeva

quello che qui entra in gioco non è affatto una realtà sotterranea e rimossa (non il corpo della madre come sostanza ultima), un "fondo" sotteso alle discontinuità e alle rappresentazioni.[...] Non si tratta quindi di cose che starebbero lì sotto come dato costanti e verità di fondo, che un discorso "più vero" svelerebbe. I discorsi piuttosto "tradiscono" nascondendola una tensione. [...] Questa "tensione originaria" non è quindi l'identico a sé (sia essa la sostanza, l'identità o il corpo della madre), ma l'ambiguità, il polisenso, il polimorfo che viene diviso e scisso dal pensiero illuminante. Il limite originario è l'ambiguità insormontabile.²³

E' veramente difficile accusare Kristeva di una nozione biologica o essenzialista del femminile, come fanno anche Janice Doane e Devon Hodges quando affermano che Kristeva assume come originaria la differenza sessuale e dunque non riconosce al genere il valore di una categoria instabile e costruita semioticamente.²⁴ Al contrario l'enfasi che pone Kristeva è sulla singularità dei soggetti, il che potrebbe permettere di pensare ad una società in cui

²² Cfr. *ivi*, p.91.

²³ ROSSELLA PREZZO, «Kristeva: ai limiti dell'identità insignificabile», *Aut Aut*, 187-188, gennaio-aprile 1982, p.169.

²⁴ Cfr. JANICE DOANE e DEVON HODGES, From Klein to Kristeva, The University of Michigan Press, 1992, p.76.

il significante sessuale sia libero di muoversi per dare vita ad una molteplicità di voci sessualmente marcate, al di là di ogni opposizione binaria.

Non a caso il semiotico, precedente al taglio del simbolico, che soprattutto nella pratica letteraria produce i suoi effetti destrutturanti sull'ordine linguistico, è anche il luogo della molteplicità libidinale precedente alla differenziazione sessuale. Ogni scrittore infatti non può che distruggere ogni identità immaginaria, compresa quella sessuale, ed aprirsi al femminile, poiché

ciò che designamo con il femminile, e non si tratta di un'essenza originaria, si chiarirà come un "altro" senza nome che l'esperienza soggettiva affronta quando non si fermi all'apparenza della propria identità.²⁵

L'eticità di un tale orizzonte delineato da Kristeva, che trova nel testo-letteratura il suo spazio privilegiato, si basa sul rifiuto di ogni forma di totalitarismo, (pericolo da cui una eventuale comunità femminista delle donne potrebbe non essere esente) e sul riconoscimento della pluralità dei linguaggi, che solo un soggetto in esilio può attraversare, come unica garanzia perché nessun discorso si tramuti in un "codice" assoluto.

²⁵ J. KRISTEVA, Poteri dell'orrore, Milano, Spirali, 1981, p.67.

I.9. Il femminile ovvero l'irrapresentabile?

Un uso fluttuante e metaforico del termine "femminile", in quanto spazio dell'irrapresentabile e dell'eterogeneo, che non coincide più necessariamente con una corpo di donna, ma che è una posizione accessibile a qualsiasi soggetto che non accetti di chiudere il suo discorso in categorie totalizzanti, è frequente in tutto il pensiero filosofico contemporaneo.

Tale "femminilizzazione" del pensiero filosofico viene vista con sospetto da chi vi legge un'appropriazione da parte maschile della specificità dell'esperienza delle donne.

Rosi Braidotti,¹ ad esempio, ci ricorda come nella filosofia contemporanea stia avendo luogo un lavoro di decostruzione di quell'opposizione binaria dei contrari che ha sempre posto il femminile come differente nel senso di "mancante", in parallelo alla crisi della nozione di razionalità come paradigma unico della conoscenza umana. In Francia, in particolare, ciò ha portato ad una critica radicale della soggettività attraverso il dibattito che si è sviluppato sul ruolo della filosofia come disciplina. Il problema che si è determinato è stato come elaborare una nozione di soggettività che non identificasse più il soggetto con la coscienza razionale. Il "divenire-donna" dell'idea, secondo quanto proposto da Deleuze o da Derrida, si è immediatamente posto come uno degli obiettivi di un tale processo di ridefinizione del soggetto e della filosofia stessa. Braidotti si interroga su questa operazione che, nel mirare all'abolizione della differenza sessuale in un "divenire" sessualmente indifferenziato, perde di vista le donne "reali" e teorizza solo nuove immagini del "femminile", secondo un modalità non nuova nella storia del pensiero. Braidotti dà voce al sospetto che dietro la facciata della dispersione polimorfa del soggetto del

¹ Cfr. ROSI BRAIDOTTI, «Modelli di dissonanza: donne e/in filosofia», in Le donne e i segni, a cura di P. Magli, Transeuropa, 1988, pp.23-37.

sapere si nasconda un nuovo tipo di fallo-logocentrismo, dato che nuovamente la donna viene oggettivata tramite una sua traduzione in metafora. Allora le immagini del femminile come creatività, fluidità, irrapresentabilità e così via sarebbero ulteriori ostacoli posti di fronte alle donne che cercano oggi finalmente di trovare una propria voce teorica, non più universale ma sessualizzata, e dunque di accedere a quella posizione di soggetti da cui sono state da sempre escluse. Al contrario, per Braidotti, vi è la necessità di una ridefinizione del soggetto femminile per proporre un'alterità positiva, che si basi sul riconoscimento di una differenza sessuale in senso assolutamente specifico e che possa far sentire la propria presenza in ambito sia politico che teorico.²

Un'analogia posizione è quella espressa da Alice Jardine nel suo libro Gynesis, che si propone appunto di passare in rassegna le vari voci del pensiero francese contemporaneo che valorizzano e usano il femminile nelle proprie narrazioni come risposta alla delegittimazione della metafora paterna, secondo un processo che, coniando un neologismo, lei definisce "ginesi". L'oggetto prodotto da questo processo è l'orizzonte stesso verso cui il processo tende, che viene da Jardine chiamato "ginema", cioè un effetto-donna instabile e privo di una precisa identità.³

Questo "femminile", lei sostiene, ha poco o niente a che fare con le donne che si vedono nuovamente tematizzate in uno spazio di assenza e di mancanza di voce propria nelle lotte della modernità. Solo un soggetto "forte" può permettersi l'"indebolimento"; l'indebolimento della soggettività appare paradossale se lo si propone alle donne che alla parola, e dunque alla posizione di soggetto, non hanno mai avuto accesso.

Pur riconoscendo come "compagni di strada" pensatori come Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard, Baudrillard, Barthes, Blanchot

² Cfr. *ivi*, pp.35-36.

³ Cfr, ALICE A. JARDINE, Gynesis. Configurations of Woman and Modernity, Ithaca and London, Cornell University Press, 1989, p.25.

che hanno portato alla luce e demistificato i meccanismi di dominio sottesi della cultura dominante, Jardine non accetta la neutralizzazione delle differenze sessuali che essi propongono. Infatti è proprio il concetto di "neutro" che viene da lei considerato con sospetto in quanto, trattandosi di uno spazio di singolarità che impedisce qualsiasi identificazione sessuale, ipotizza che possa essere un nuovo tentativo mascherato di "neutralizzazione" delle voci di donna che cominciano ora ad emergere anche in ambito filosofico.⁴

Benché i dubbi avanzati da Braidotti e Jardin possano essere considerati legittimi da un certo punto di vista, ritengo che unificare, come loro fanno, le esperienze filosofiche che usano la nozione di "femminile" sia per lo meno riduttivo. Inoltre la critica mossa da Braidotti si fonda su una "verità" dell'identità della donna a cui deve essere data voce, mentre abbiamo visto come proprio il concetto di identità risulti problematico.

E' sicuramente vero che risulta oggi difficile utilizzare un concetto come quello di "femminile", che ci appare estremamente ipotecato da equivoci e stereotipie: può risultare sospetto sentirne parlare in termini di obliquità, seduttività, simulacro, non-figura, dissimulazione, passività, ricettività e così via, anche se a queste caratteristiche viene poi attribuita una valenza positiva; infatti diventa difficile dissociare definitivamente l'essere donna dalle concrezioni che secoli di storia della filosofia hanno apposto sul termine "femminile". Se oggi per un filosofo può essere un vezzo definire "donna" il suo pensiero, o chiamare "donna" la scrittura come fa Derrida,⁵ forse una donna ha bisogno di essere ancora più radicale e di provare a fare a meno di categorizzazioni come "maschile" e "femminile", che risultano essere troppo insidiose, per cercare invece (e qui ci dissociamo da chi come Jardine o Braidotti

⁴ Cfr. *ivi*, pp.112-117.

⁵ «Si le style était (comme le pénis serait selon Freud "le prototype normal du fétiche") l'homme, l'écriture serait la femme», [5] JACQUES DERRIDA, Eperons, Paris, Flammarion, 1978, p.44.

vuole una localizzazione delle donne all'interno di uno spazio di differenza sessuale positiva) altri luoghi che abbiano maggiore prossimità con la confusione delle categorie di genere, al punto da rendere quest'ultime inutilizzabili o superflue nell'espressione e definizione delle singolarità.

Crediamo infatti che si possano utilizzare i termini "maschile" e "femminile" per parlare di sé solo in senso ironico, ironia che forse è proprio una delle figure del discorso che meglio possono aiutarci a superare la stagnazione relativa alla contrapposizione delle identità e delle differenze nei rapporti intersoggettivi; soprattutto nella scrittura letteraria tale distanza problematica dalle categorie dell'identità e dunque del genere sessuale può apparire in tutta la sua evidenza.

Ma anche questa posizione, se radicalizzata, può risultare totalizzante quanto quella a cui si contrappone. Ad esempio la scrittrice francese Monique Wittig, teorizza ed applica nei suoi testi una confusione delle categorie di genere, partendo dall'assunto che è l'eterosessualità obbligatoria nella nostra società a creare il conflitto tra i sessi e la subordinazione delle donne. Per lei ogni categoria sessuale è totalitaria⁶ in quanto si basa su un'operazione di riduzione che consiste nel prendere una parte per il tutto e in base a tale operazione definire poi un essere umano (la medesima operazione viene compiuta per ciò che riguarda il colore della pelle). La soluzione, secondo Wittig, consiste nel distruggere sia la classe degli "uomini" che quella delle "donne", in quanto se non si crea un differente, non si crea un dominato.⁷ Sostiene infatti che non è questione di preferire il lato femminile dell'opposizione binaria, ma di disgregare la stessa logica binaria.

Ciò che risulta problematico nelle analisi di Wittig è che la critica da lei portata al contratto sociale basato

⁶ Cfr. MONIQUE WITTING, The Straight Mind, Boston, Beacon Press, 1992, p.8.

⁷ Cfr. *ivi*, p.29.

sull'eterosessualità obbligatoria viene condotta in nome della costituzione di un soggetto che possa avere accesso alla parola da una posizione di universalità. Tale soggetto poi viene identificato con la posizione omosessuale femminile, l'unica secondo lei in grado di trascendere le categorie binarie di genere e di porsi come universale.

Invece del diritto alla differenze, Wittig sostiene, le donne dovrebbero chiedere di aver accesso all'universalità che è ottenibile solo dopo aver distrutto l'opposizione sessuale binaria, in maniera da restaurare una soggettività integra ed assoluta, perché «Being as being is not divided».⁸ Questo è anche l'obiettivo che lei si pone in quanto scrittrice, cioè distruggere le categorie sessuali per universalizzare il punto di vista di un gruppo condannato altrimenti ad essere particolare.⁹ Sembra che quindi il suo appello per una eliminazione delle categorie della differenza sessuale sia fatto in nome di una metafisica della presenza che insegue il miraggio della pienezza.

Se quindi da un lato il suo suggerire che il sesso non è altro che una costruzione fittizia e che la coerenza di genere è più un mito che un dato "naturale" può essere, nella radicalità con cui sono poste tale questioni, un utile avvertimento nei confronti di chi si schiera in difesa di una "differenza sessuale" da conservare ad ogni costo, dall'altro le posizioni di Wittig sono un chiaro esempio degli eccessi totalizzanti che si raggiungono quando si vuole fare di un soggetto un punto di vista universale, si tratti dell'uomo o della donna. Al contrario, riteniamo che non l'assolutezza, ma la tensione tra diverse posizioni sessuali possa portarci a modificare in maniera feconda i rapporti intersoggettivi e ad attenuare la violenza dei conflitti.

⁸ Ivi, p.81.

⁹ Cfr. ivi, p.82.

I.10. La scrittura come "attraversamento" dei generi

In conclusione il rapporto tra donne e scrittura letteraria non è semplice o lineare. Che una donna scriva non implica in maniera automatica che la sua scrittura abbia delle qualità differenti o di dissidenza nei confronti delle pratiche discorsive e delle istituzioni letterarie definite "maschili" ed androcentriche. L'essere donna è infatti in buona misura un prodotto di quelle stesse pratiche ed istituzioni, da cui ci si può distanziare in maniera critica solo a prezzo di mantenere una posizione di continuo spostamento rispetto ad ogni definizione e categorizzazione.

In fondo, ci ricorda Marina Mizzau, lucidissime analisi delle ragioni dell'infelicità femminili e rappresentazioni veritiere del conflitto tra i sessi sono registrate nella storia della letteratura in quanto appartenenti alla penna di autori come Tolstoj, Dostoevskij, Schnitzler, Flaubert. Ciò è possibile solo postulando che le differenze tra i sessi siano di natura storico-sociale e non biologica, e che ad una certa modalità di percezione e penetrazione del reale riconosciuta come tipica del femminile possa avere accesso anche un uomo. E' proprio il letterato colui che, muovendosi in uno spazio "altro" rispetto alla comunicazione istituzionale, può più facilmente sfuggire alle gerarchie di valori codificati ed accostarsi a quelle zone dell'esperienza che vengono definite femminili.¹

Quindi se è innegabile che l'essere donna in un preciso contesto sociale non può che produrre dei soggetti che condividono determinate esperienze e che, come tali, sviluppano alcune caratteristiche che poi vengono definite "femminili", altrettanto innegabile è che in talune circostanze sia dato a dei soggetti la possibilità di trascendere le barriere del genere sessuale per accostarsi a quelle forme dell'esperienza che vengono considerate tipiche dell'altro sesso. La scrittura letteraria è per sua natura uno spazio che più

¹ Cfr. MARINA MIZZAU, Eco e Narciso, Torino, Bollati Boringhieri, 1988, pp.43-45.

facilmente consente tali "attraversamenti", che meglio può rendere conto del polimorfismo del soggetto, al di là delle inevitabili codificazioni della rappresentazione che i suoi codici offrono.

Pensiamo all'analisi del racconto di Balzac, Sarrasine fatta da Roland Barthes. Sarrasine, giovane scultore francese, dopo aver ciecamente inseguito il desiderio per la cantante Zambinella, giunge a rendersi conto che è un castrato, il che lo porta a contemplare la propria stessa castrazione, la ferita della mancanza.² Pur trattandosi di un testo classico, che accetta cioè l'ordine del leggibile, il racconto mettendo in scena la castrazione sconvolge l'ordine dello scambio e svuota la pienezza del senso delle stesse modalità narrative. Infatti Dice Barthes: «Copiando la Donna, prendendo il suo posto al di sopra della barra dei sessi, il castrato trasgredirà la morfologia, la grammatica, il discorso»,³ il che provoca un turbamento della rappresentazione e delle convenzioni del racconto stesso, una vera e propria abolizione del senso e del suo fondamento classificatorio basato sulla figura dell'Antitesi e sulla barra dell'opposizione.

Questo esempio dimostra come una vera rottura del discorso e dei suoi meccanismi di dominio si attui quanto viene abolita la separazione "sacra" dei poli paradigmatici, quindi il testo letterario che può realmente aprire delle crepe nell'edificio compatto della rappresentazione non può che essere quello in cui si scompagina anche l'opposizione sessuale. Invece di cercare di definire una scrittura "femminile" da opporre alla produzione maschile dei testi letterari, è più interessante scuotere le certezze inerenti alle rappresentazioni di genere codificate, in modo che la letteratura, anziché offrire facili consolazioni possa davvero assolvere al suo compito di coscienza critica dell'esistente, senza essere asservita ad alcun fine immediatamente politico.

² Cfr. ROLAND BARTHES, S/Z, Torino, Einaudi, 1973, p.100.

³ Ivi, p.64.

Se si orienta la propria ricerca critica verso la scoperta di una qualche verità del linguaggio, della letteratura, dello stile e dell'esperienza delle donne non ci si muove da quell'umanesimo caratterizzato da un'assoluta fiducia nella verità universale dell'uomo che con queste modalità mascherava la propria parzialità androcentrica. Al contrario tramite la pratica della letteratura sono proprio le contraddizioni nascoste delle strutture di significato a poter emergere ed a mostrare l'aporia du cui si fondano le opposizioni logiche.⁴ Come affermava Virginia Woolf

it is fatal for anyone who writes to think of their sex. It is fatal to be a man or a woman pure and simple. It is fatal for a woman to lay the least stress on any grievance; to plead even with justice any cause; in any way to speak consciously as a woman.⁵ [6]

⁴ Cfr. PEGGY KAMUF, «Replacing Feminist Criticism», in Conflicts in Feminism, a cura di M. Hirsh ed E. Fox Keller, London & New York, Routledge, 1990, p.110.

⁵ V. WOOLF, A Room of One's Own, cit., p.99.

Introduzione	1
I. LE DONNE E I SEGNI	
I.1. Le donne e la scrittura letteraria	
I.1.1. Le condizioni della scrittura.....	8
I.1.2. La ricerca di modelli d'identità.....	12
I.2.3. Dalla frantumazione alla ricomposizione.....	14
I.2.4. La letteratura delle donne come strumento politico.....	22
I.2. Che cosa è una donna?	30
I.3. Soggetto e segno	41
I.4. Identità e differenza	
I.4.1. L'opposizione binaria maschile/femminile.....	50
I.4.2. La teoria della differenza sessuale.....	58
I.4.3. Il neutro come rifiuto delle antinomie.....	66
I.5. Il genere nella lingua	73
I.6. Il linguaggio delle donne	80
I.7. La posizione femminile nell'ordine del significante	92
I.8. Le scritture plurali del soggetto in esilio	107
I.9. Il femminile ovvero l'irrappresentabile?	120
I.10. La scrittura come "attraversamento" dei generi	126