

Riccardo Fanciullacci

L'articolazione politica dell'esperienza, nella pratica e nella parola. Sul contributo teorico dei *Sottosopra*.

Come scrisse Teresa d'Avila nel capitolo XVIII del *Libro della sua vita*, noi qui ci siamo impegnate a “non dire nulla che non abbiamo lungamente sperimentato”¹.

1 La crisi della politica è anche crisi della capacità di riconoscere quell'altra politica che non è così in crisi

Oggi si parla frequentemente di crisi della politica. Anche a proposito della crisi economico-finanziaria, si dice che, in ultima analisi, è espressione dell'impotenza dei dispositivi politici, e democratici in particolare, a governare l'economia e a non farsi colonizzare dalla sua logica e dalla sua gerarchia di valori e di urgenze. È dunque un fatto che la locuzione “crisi della politica” ricorra sempre più spesso negli enunciati formulati nella nostra società, dai mass-media, nei luoghi di ricerca e infine negli stessi discorsi comuni delle persone. L'idea che vede la politica come luogo di crisi non esiste allora solo nella mente di questo o quell'individuo, ma ha una realtà sociale: è una rappresentazione culturale impiegata nella nostra società per elaborare la situazione attuale e, sulla base di tale elaborazione, rispondervi.

Piuttosto che chiederci se questa rappresentazione secondo cui la politica è in crisi sia vera o falsa, consideriamo gli effetti sociali che produce. Il fatto è che i discorsi sulla crisi della politica, in quanto socialmente diffusi e operanti a livello dell'elaborazione esperienziale, contribuiscono a plasmare comportamenti che li inverano, ad esempio, comportamenti in cui traspare una sfiducia nei confronti della politica e nella possibilità che l'impegno politico abbia efficacia sulla vita comune. Questi discorsi danno forma ad abiti percettivi che, di fronte alla polis, non fanno vedere altro che quella politica che è effettivamente in crisi. E questo potenzia la crisi perché rende invisibili le alternative già in atto. Detto altrimenti e semplificando un poco: certamente c'è qualcosa che non va a livello della nostra vita comune, ma l'inquadramento di questo negativo in termini di crisi della politica *tout court*, non solo ha l'effetto di indurre molti a ripiegarsi sul loro ‘particolare’, ma anche produce in altri una speciale divisione: si dichiarano non interessati alla politica, anche donne e uomini che pure sono concretamente impegnati nella protezione e nella trasformazione positiva dei contesti della vita, insomma che sono impegnati nella effettiva *costruzione della*

¹ La citazione è tratta dall'articolo, scritto collettivamente come la maggior parte dei testi apparsi su questa rivista, *Il simbolico che ride* in «Sottosopra», 1996 (*È accaduto non per caso*), p. 3.

polis. Persuasi che la politica sia quella che effettivamente attraversa una crisi di senso, non riconoscono la dimensione politica di ciò che fanno.

Le persone appena evocate sono donne e uomini che intendono tenersi alla larga dalla politica per salvaguardare quello che fanno e il modo in cui lo fanno – dove questo *modo* è caratterizzato da una dedizione e da sentirsi parte di un contesto più ampio, di cui è capace solo chi “sa esserci”². La loro convinzione è che il linguaggio che *si presenta come* il linguaggio della politica e che è così spesso bifronte, infedele alle cose e fedele invece solo al potere o a interessi privati, sia *effettivamente* il linguaggio della politica, sia anzi l’unico linguaggio in cui la politica può articolarsi. Questa convinzione che identifica la lotta per il potere con la politica come tale è quella su cui ha inteso aprire una contesa anche la comunità filosofia di Diotima, con il volume: *Potere e politica non sono la stessa cosa*³.

Ma perché dedicarsi a questa contesa? qualcuno potrebbe chiedere. Ciò che conta non sono forse i fatti più che le parole? Non sono forse i politici di professione a preoccuparsi più delle seconde che dei primi? Insomma, se quelle donne e quegli uomini fanno, cioè riescono effettivamente a rendere migliore la vita della polis, allora che importa se chiamano o meno questo loro fare ‘politica’? E invece, le parole contano. Il giusto inquadramento simbolico consente all’azione di esprimere in maniera più perfetta la sua potenza, perché la rende riconoscibile, richiamabile, tramandabile e, soprattutto, perché consente a chi la compie di articolarne più distesamente il senso, comprendendo meglio (e rendendo meglio comprensibile) la posta in gioco grande a cui quell’azione può essere legata. La parola “politica” è uno dei nomi che abbiamo ricevuto per indicare alcune delle poste in gioco più grandi che possano coinvolgere gli esseri umani: per Aristotele, ad esempio, il sapere politico è il sapere architettonico, quello a cui sono subordinati gli altri saperi pratici perché è quello che si occupa del bene della città⁴. Ecco dunque la ragione per cui è importante riaprire un conflitto simbolico su che cosa sia davvero politica, contendendo questo significato a un complesso di discorsi che dominano nel campo sociale: si tratta di rendere nuovamente disponibile una parola attraverso cui sia possibile riconoscersi coinvolti in queste poste in gioco grandi. Si tratta di riapprendere l’arte di annodare a tali poste ciò che alcune e alcuni di noi concretamente già fanno per creare spazi in cui possano generarsi relazioni e legami più giusti e dunque una maggiore felicità. Grazie a questo annodamento quel fare può trovare il suo vero respiro⁵.

La politica va riscoperta là dove sono già all’opera delle passioni e dei desideri rivolti alla trasformazione di quei contesti in cui o non circola felicità e giustizia o ne circola molta meno di quanto potrebbe (e di quanto sarebbe necessaria a chi in quei contesti è coinvolto). Sia chiaro: non si tratta di battezzare esteriormente come politica una pratica che non si pensa e dunque non si dispiega come politica. Piuttosto, si tratta di riscoprire la sua potenziale politicità, cioè il suo intreccio con ciò che conta per tutti, con ciò in cui “ne va di tutti”, un intreccio reale, ma sconosciuto e dunque non lasciato

² Per un’introduzione e uno sviluppo della nozione di *saperci essere* (*Daseinskompetenz*): Ina Praetorius, *La filosofia del saper esserci. Per una politica del simbolico*, in «Via Dogana. Rivista di pratica politica» 60, 2002, pp. 3-7.

³ Cfr. *Potere e politica non sono la stessa cosa*, a cura di Diotima, Liguori, Napoli 2009.

⁴ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 5 (1094 a 24 – b 11).

⁵ È questa l’idea anche di Jean-Claude Michéa, *La double pensée. Retour sur la question libérale*, Champs, Paris 2008, che si sofferma anche ad analizzare il “desiderio di potere” (pp. 101-108); prima ancora, però, si veda: Cornelius Castoriadis, *Potere, politica, autonomia*, in Id., *La rivoluzione democratica*, Elèuthera, Milano 2001, pp. 49-78.

agire bensì bloccato anzitempo. Questa riscoperta è già una trasformazione di quella pratica, un suo diventare politica. Anzi *la* politica. Il referente reale della parola “politica”, infatti, si trova a non essere più (solo) quello da cui prima ci si distanziava, in cui non si riusciva più ad investire la propria energia desiderante, che non era più capace di innescare motivazioni e impegni, salvo qualche moto di indignazione: diventa (anche) ciò che si sta già facendo, ciò in cui si è già presi, il vero bene *comune* in cui si può davvero riconoscere anche il proprio bene (e non un’impostura che nasconde solo il bene di qualcun altro, “le multinazionali” o “l’1%”, come oggi si dice). Ecco dunque che la contesa sulla parola “politica” non è una contesa verbale, ma la contesa ingaggiata da alcune pratiche reali per il ruolo di referente primo (o analogato principale) di quella parola: se queste pratiche riescono ad essere pensate ed esperite come *la politica*, allora può consolidarsi e potenziarsi il desiderio che è investito in esse, un desiderio che non si lascia contenere dal dispositivo consumistico (cioè dal dispositivo che tenta di imprimergli la forma del desiderio di questo o quell’oggetto), di questo e quell’oggetto)⁶.

Ma, questo scenario che vengo tratteggiando è forse una bella rappresentazione utopica, qualcosa che Gramsci chiamerebbe un “ghiribizzo individuale”⁷, una bella pensata? Detto altrimenti: *dove si può imparare l’arte di riconoscere la politicità di alcune pratiche trasformative già attive*, così da poterle poi riordinare affinché esprimano in maniera più compiuta questa loro politicità potenziale? Esistono luoghi reali dove quest’arte è già all’opera e dove dunque la si può apprendere, oppure sono questi solo affascinanti discorsi, anzi, discorsi che sarebbero affascinanti se non avessimo da affrontare una crisi che consiglia di essere più pragmatici e meno idealisti? Rispondo dicendo che, sebbene la crisi sia in realtà proprio il momento di rimettere in questione i principi di fondo del sistema che versa in essa e non di correre dietro ad urgenze inevitabilmente ancora elaborate con quei principi⁸, esistono effettivamente luoghi ed esperienze reali a cui guardare per apprendere quell’arte. Uno di essi è la pratica politica del femminismo autonomo (o della differenza) italiano: le femministe, infatti, hanno saputo riconoscere (e far valere) la politicità del loro diverso modo di disporsi, nella pratica e nel sentire, nei confronti della sessualità, cioè nei confronti di ciò che era inquadrato come il massimamente “non politico”, come il privato. Mi soffermerò su alcuni tratti decisivi e spesso sconosciuti di questa pratica⁹.

⁶ La tesi per cui gli effetti soggettivi del dispositivo capitalistico (ossia, del *Discorso del capitalista*) consistono nell’ascesa allo zenit del cielo sociale dell’oggetto di godimento (e dunque nell’offrire al desiderio come unica forma d’essere quella del desiderio di oggetti) è formulata da J. Lacan, *Radiofonia, Televisione*, Einaudi, Torino 1982, p. 15. Cfr. anche J.-A. Miller, *Una fantasia. Il disincanto della psicoanalisi*, in «La Psicoanalisi», 38, 2005, pp. 17-34. Che siffatta economia libidinale possa essere letta come una desublimazione che contraddice la forma dell’agire politico, il quale invece richiede tutt’altro tipo di investimento libidico (su fini e ideali, non su oggetti da consumare), è tesi sviluppata da B. Stiegler, *Économie de l’hypermatériel et psychopouvoir*, Mille et une nuits, Paris 2008. Su quest’ultimo punto, mi permetto di rinviare al mio: *Nell’epoca della desublimazione*, in «Attualità lacaniana», 18 (2014), pp. 83-103.

⁷ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, 4 voll., Einaudi, Torino 1975, vol. II, p. 869.

⁸ Che questa sia la vera posta in gioco della crisi in cui ci troviamo, Castoriadis lo aveva già riconosciuto fin dalle prime manifestazioni di tale crisi: cfr. Cornelius Castoriadis, *La Montée de l’insignifiance. Les carrefours du labyrinthe. tome IV*, Editions du Seuil, Paris 1996, p. 96.

⁹ L’importanza del contributo di teoria e pratica politica associato al femminismo della differenza è, per altro, sempre più frequentemente riconosciuta nei luoghi di ricerca (sebbene spesso in maniera generica); in una sorta di *pars pro toto*, cito alcune righe di G. Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 52-53: “I contributi offerti a partire dagli anni settanta dal pensiero femminile della differenza [...] sono oggi di vitale importanza ai fini di una individuazione delle nuove forme “fratrilari” di potere e di una liberazione del concetto – meglio: della

2 La pratica e la parola del femminismo della differenza italiano.

Prima di precisare il nodo intorno a cui si dispongono i tratti del pensiero e della pratica del femminismo della differenza su cui mi concentrerò, devo però glossare questo riferimento. Del femminismo, in particolare di quello della seconda metà del '900, la rappresentazione mediatica è particolarmente superficiale¹⁰. Dietro tale superficialità potrebbe stare un tentativo di addomesticare e semplificare la questione che esso ha portato e porta in sé, una questione che, se presa per quel che è, obbliga a rivedere anche i pensieri e gli abiti pratici che vengono trattati come più ovvi o naturali. Questo tentativo, però, non è necessariamente perseguito in maniera consapevole: più probabilmente, ciò che accade è che, a livello dei media, manchino le categorie politiche per rendere riconoscibile la differenza e la specificità di quel movimento. È talmente incontrastato, e per lo più anche efficace, lo schema interpretativo per cui l'agire politico ha la forma di un'organizzata richiesta, fatta allo Stato, di diritti, di riconoscimento o di politiche speciali, che diventa oggettivamente difficile comprendere qualcosa che intende scartare da questo modello. Eppure il cosiddetto 'femminismo della seconda ondata', complessivamente considerato, non è afferrabile con questo schema. E non lo è innanzitutto perché, se complessivamente considerato, rivela di non essere qualcosa di unitario, come un gruppo politico o un discorso o una teoria, bensì uno *spazio di pratiche e di elaborazioni di pensiero e parola*, che si raccolgono intorno a una *questione* di cui non smettono di rinegoziare il senso. Di tale questione, il nome più importante è: *libertà femminile*¹¹. (Conviene notare fin d'ora quanto cercherò di mostrare e cioè che questo nome, libertà femminile, è un nome della libertà umana in generale, o meglio, è un nome non astratto di quella libertà che può essere per tutte e tutti)¹². Sotto questo profilo, il femminismo, sebbene abbia innescato pensieri e pratiche, spesso radicalmente trasformativi gli uni e le altre, non è un discorso. È piuttosto una domanda. Una domanda formulata da alcune donne, che, attraversandoti, ti chiede (lo ha chiesto prima di tutto a quelle donne e alle altre, ma ora sempre di più anche agli uomini)¹³ dove sei e come ti rapporti ai modi in cui è inquadrata, compresa, praticata e

pratica teorica del 'politico' tanto dalla mono-logica statuale quanto dalle *politiche dell'identità* praticate dal differenzialismo neocomunitario". Al di fuori dei luoghi di ricerca e in particolare nei luoghi tradizionali della "politica", invece, la situazione sembra peggiore: domina il misconoscimento e/o l'incomprensione. Ne offrono un'analisi: Lia Cigarini, *Ma cos'è questa crisi*, in «Via Dogana. Rivista di pratica politica», 84, 2008, pp. 3-4 e Ida Dominijanni, *La differenza del femminismo italiano*, in *ivi*, pp. 5-6.

¹⁰ Dopo aver registrato questo fatto, ne offre un'analisi Lea Melandri, *Amore e violenza. Il fattore molesto della civiltà*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 151-165

¹¹ Questo tipo di analisi è elaborata da T. Pitch, *Un diritto per due. La costruzione giuridica di genere, sesso e sessualità*, Il Saggiatore, Milano 1998, pp. 11-15. L'ho ripresa e un poco sviluppata sia nel saggio: *Il significare della differenza sessuale. Per un'introduzione*, in *Donne, uomini. Il significare della differenza*, a cura di R. Fanciullacci, S. Zanardo, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 3-59 (in particolare, pp. 9-16), sia soprattutto nel saggio: *La generazione della libertà femminile. Il pensiero della differenza sessuale con Lacan, oltre Lacan*, che uscirà in un volume a cura di C. Vigna per i tipi di Orthotes Editrice all'inizio del 2017.

¹² Cfr. Angela Putino, *Impersonale della politica*, in *Esercizi di composizione per Angela Putino. Filosofia, differenza sessuale e politica*, a cura di G. Borrello, S. Tarantino, Liguori, Napoli 2010, pp. 108-111.

¹³ Che il femminismo riguardi anche gli uomini e chieda loro una risposta pratica e di pensiero all'altezza delle questioni poste è oggi riconosciuto da molti: quasi inaugurale è in proposito il lavoro di Victor Seidler; più recentemente, in Italia, ha avuto grande successo il libro di Stefano Ciccone che fa il punto sul lavoro di vent'anni di molti gruppi di autocoscienza maschile: cfr. V.J. Seidler, *Riscoprire la mascolinità: sessualità, ragione, linguaggio*, trad. it. di D. Sartori, Editori Riuniti, Roma 1992; Id.,

governata, nei contesti più diversi, dunque anche quello in cui ti trovi (sia esso il contesto della politica o dell'organizzazione del lavoro o della trasmissione del sapere o ancora un altro), la differenza sessuale, quella che ti è toccata o quell'altra.

Mi concentrerò sul lavoro femminista intorno all'idea stessa di libertà femminile per mostrare come sia un pensiero per tutti, sebbene non cerchi di esserlo presentandosi come neutro e neutralizzante, bensì articolandosi alla differenza sessuale. Più specificatamente, accosterò questo tema sotto il rispetto che guarda al rapporto, strettissimo nel femminismo della differenza, tra la parola (il lavoro simbolico) e l'agire (la pratica, il corpo)¹⁴. Ho scelto questo angolo anche perché, secondo molti, l'impresentabilità della politica contemporanea e il disamore che suscita si radicano sulla dissociazione, che sembra ormai irrecuperabile nelle nostre società complesse, tra, da un lato, pensiero e parola (che formulano le intenzioni e i progetti) e, dall'altro, agire e pratiche (soggette alla ripetizione di relazioni irrigidite).

Non potendo qui dar conto della ricchezza dei contributi e delle esperienze maturati in seno al femminismo italiano e ai suoi scambi originali con quello di altri paesi, occidentali e non, mi concentrerò sull'elaborazione teorica che emerge da alcuni numeri della rivista aperiodica *Sottosopra*, una rivista pubblicata da una delle realtà storiche del femminismo italiano, la Libreria delle donne di Milano, e il cui primo numero esce nel 1973, mentre il più recente nel 2009¹⁵.

3 Il lavoro femminista sul senso di estraneità femminile.

Per capire in che senso la pratica della libertà femminile sia sempre stata attuata e difesa dal femminismo della differenza come una pratica irriducibile a una lotta per l'*emancipazione* da raggiungere attraverso l'ottenimento di diritti o legislazioni speciali, per capir questo possiamo rifarci al *Sottosopra* del 1983, "Più donne che uomini". In

Uomini, sessi, potere in «Via Dogana. Rivista di pratica politica», 21/22, 1995, pp. 13-15; S. Ciccone, *Essere maschi. Tra potere e libertà*, Rosenberg & Sellier, Torino 2009.

¹⁴ Potrei dire: quella che segue è una ricostruzione teorica della teoria e della pratica di una parte del femminismo italiano sul nesso tra teoria e pratica. Ossia: contro la dissociazione della teoria e della pratica politiche, il femminismo ha lavorato sia sul piano pratico, sia su quello teorico, io offro un contributo per la ricostruzione teorica di tale doppio lavoro. E la "ricostruzione pratica"? In realtà, questa è una nozione spuria: da un punto di vista pratico, non c'è da ricostruire, bensì da riprendere, eventualmente rinnovandola, la tessitura delle pratiche della politica relazionale delle donne. Semmai, il problema è acquisire il sapere pratico per farlo: in rapporto a questo, però, prima della teoria, serve la narrazione di esperienze compiute, perché il sapere pratico si acquista così, attraverso il riaddestramento percettivo che si realizza con il contatto o con le pratiche effettive o con qualche loro narrazione. Quest'affermazione, teorica, è sviluppata, anche attraverso esempi di narrazione, nei saggi che compongono il volume di Diotima, *Il profumo della maestra. Nei laboratori della vita quotidiana*, Liguori, Napoli 1999. Narrazioni di pratiche politiche si trovavano in quasi ogni numero di "Via Dogana. Rivista di pratica politica", la rivista trimestrale della Libreria delle donne di Milano, di cui sono usciti centoundici numeri dal 1991 fino al 2014. Una narrazione straordinaria, tutta intrecciata alla riflessione, di un'esperienza di pratica politica che prolunga e arricchisce le invenzioni del femminismo degli anni '70 è quella offerta da Rinalda Carati, *Obiettivo ambiente. Due anni nel ponente genovese*, Ediesse, Roma 1987 e Id., *Saper vedere quello che c'è: le libere donne di Cornigliano*, in *Autorità scientifica, autorità femminile*, a cura di Ipazia, Editori Riuniti, Roma 1992, pp. 107-128.

¹⁵ Un'antologia e un inquadramento storico e politico di gran parte dei numeri di questa rivista si trovano nel volume di Letizia Paolozzi e Alberto Leiss, *Un paese sottosopra. 1973-1996: una voce del femminismo italiano*, Nuova Pratiche Editrice, Milano 1999. Un racconto e una riflessione sul percorso che ha portato alla nascita dei primi numeri, fatto dalle stesse che alla composizione di quei numeri hanno partecipato, si trova nel volume, firmato dalla Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987, 2005.

questo testo, si fa in riferimento al racconto di Christa Wolf, *Mutazione*¹⁶: nella Germania socialista (il paese della scrittrice) la lotta contro la discriminazione e per “l’emancipazione ha raggiunto i massimi livelli”¹⁷, ma è proprio qui che la protagonista può toccare con mano quanto tutto questo ancora non intacchi, né risolva l’estraneità e dunque la non libertà che ella sente nel suo corpo, perché è un corpo di donna¹⁸. Questo era un sentire che accomunava anche molte donne dei paesi occidentali: per le donne che erano nate o che erano ragazzine negli anni ’50, l’emancipazione o almeno una certa emancipazione (il poter: votare, lavorare, impegnarsi in politica, studiare) era un dato *acquisito*, ma proprio questo rendeva più patente la contraddizione o l’estraneità tra il significato dell’esser donna che l’apertura di questi spazi portava in sé e il proprio intimo sentire. Si sentiva la mancanza di una libera (o autonoma) significazione dell’esser donna, cioè della differenza femminile. È a questo “*sensu libero della differenza femminile*” che si è innanzitutto rivolto il femminismo della seconda ondata che ha ricercato tale senso “passo passo, *non* con lo strumento legislativo, ma con la pratica di relazione fra donne”¹⁹. Per chiarire questa sequenza, bisogna soffermarsi, prima sulla natura dell’estraneità citata, e che il *Sottosopra* del 1983 chiama anche “scacco”, e poi su alcune caratteristiche della pratica inventata per farvi fronte.

Un qualche senso di estraneità rispetto al sistema politico e culturale di volta in volta dato è molto plausibilmente un’esperienza che accomunava le femministe degli anni ’70 del XX secolo a molte altre donne vissute nei secoli precedenti, sebbene le femministe avessero di fronte un sistema che si era attrezzato per *includere* in sé anche le donne (attraverso le riforme che intendevano rispondere alla lotta del femminismo ottocentesco, ma anche a quella parte del nuovo femminismo caratterizzata dal fatto di prendere lo Stato come suo interlocutore). Il tratto particolare stava nel fatto che ora, per la prima volta, quell’estraneità era considerata e posta come una questione *politica*. Poteva venire considerata in questo modo perché era divenuto chiaro che, sebbene si facesse sentire fin nella più intima esperienza soggettiva, affettiva e corporea, era altrettanto annodata alle forme culturali che plasmano l’agire, le interazioni e i rapporti in cui si articola la vita sociale. Queste forme sono le “modalità” di cui si parla nelle seguenti righe del *Sottosopra* del 1983:

Quando una donna entra nel sociale, anche nelle maniere più semplici come prendere la parola in un’assemblea di quartiere, c’è sempre uno sforzo *in più* da fare, per esprimersi secondo modalità non rispondenti né alle proprie emozioni, né al proprio pensiero, per cui avviene che il suo sentimento come il suo pensiero ne siano più o meno deformati. Ogni volta c’è un intervallo da colmare, come per mettersi all’altezza²⁰.

Si potrebbe voler obiettare che l’estraneità del corpo proprio ai dispositivi teorici e pratici ricevuti, che, in quanto ricevuti, non sono dedicati a questo o quel singolo, riguarda anche gli uomini. Per non essere superficiale, però, questa obiezione deve

¹⁶ Sta in: Sarah Kirsch, Christa Wolf, Irmtraud Morgner, *Fulmine a ciel sereno. Tre racconti di una mutazione di sesso*, La tartaruga, Milano 1981. Cfr. inoltre: A. Chiarloni Pegoraro, *Per una teoria della dissonanza: la "Mutazione" di Christa Wolf*, «DWF» 18 (1981) pp. 61-72.

¹⁷ Paolozzi, Leiss, *op. cit.*, p. 17.

¹⁸ Cfr. *La lotta per l’agio* in «Sottosopra», 1983 (*Più donne che uomini*), pp. 2-3.

¹⁹ *Il patriarcato è finito* in «Sottosopra», 1996 (*È accaduto non per caso*), p. 1. Cfr. anche Luisa Muraro, *Le donne pensano*, in «Via Dogana. Rivista di pratica politica», 61, 2002, pp. 11-12.

²⁰ *Estraneità* in «Sottosopra», 1983 (*Più donne che uomini*), p. 2.

articolarsi alle due seguenti distinzioni: innanzitutto, bisogna distinguere tra prima e dopo l'evento del femminismo stesso, infatti, è chiaro che dopo che, grazie alla presa di parola delle donne, quel tipo di estraneità è divenuta visibile, anche molti uomini possono riconoscerla in se stessi, reinterpreandola²¹. È esattamente in questo senso che il guadagno femminista diventa 'pensiero per tutti'. La seconda distinzione serve a riconoscere che, perlomeno dall'epoca moderna, tra le forme socio-culturali ricevute (depositate nei costumi o definite nelle rappresentazioni sociali), ve ne sono sempre anche alcune adatte ad incanalare, e così a rendere praticabile, la propria insoddisfazione per lo stato di cose presente: sono ad esempio le forme della critica o del dissenso o dell'evasione dai modelli dominanti. Ebbene, il fatto è che anche queste super-forme, che teoricamente dovrebbero consentire di elaborare anche esperienze come l'estraneità del corpo proprio, sono forme all'elaborazione e alla tessitura delle quali le donne non hanno partecipato e che dunque nuovamente chiedono loro, per essere impiegate, uno sforzo in più – che può anche essere l'amputazione di ciò che, nella propria esperienza, non si adatta allo stampino²².

Il corpo proprio delle donne è più estraneo alle forme ricevute innanzitutto e perlomeno perché è *il corpo di chi storicamente non ha partecipato alla tessitura di quelle forme*, in particolare di quelle in cui si gioca la partita dell'universale, dello Spirito, e non 'semplicemente' quella della riproduzione della vita²³. Ma tale estraneità non è solo qualcosa che di fatto è accaduto: l'ipotesi che il femminismo ha verificato è che quella mancata partecipazione fosse una strutturale esclusione, che quelle forme, dette per questo "patriarcali", fossero *ordinate* ad un assoggettamento delle donne e, nella fattispecie, della loro capacità di esser madri, della loro disponibilità, del loro desiderio. È chiaro dunque che prepararsi a smuovere queste forme era prepararsi a smuovere l'ordine profondo della polis e della civiltà tutta.

La presa di parola femminile non ha avuto come unico contenuto l'affermazione esplicita di questo non trovar posto nell'ordine dato. Certamente è esistita la tentazione di fare della donna semplicemente il simbolo di ciò che resta, di ciò che sfugge, di ciò che decompone il sistema, insomma della 'follia'²⁴, ma per lo più il movimento delle donne non si è fatto incantare da questa identificazione fissa con la non identità. Piuttosto ha fatto di quell'estraneità, il punto di leva per inventare pratiche di trasformazione delle forme ricevute. La più celebre tra queste invenzioni è, ovviamente, quella dei *gruppi di autocoscienza*²⁵: gruppi di sole donne in cui per la prima volta (per la prima volta nella storia, non solo nella biografia di quelle donne), la sessualità e il corpo femminile diventano oggetto di parole di donne, cioè *diventano soggetti di*

²¹ Cfr. Ciccone, *op. cit.*

²² Cfr. Luisa Muraro, *Mutilati volontari* (1972), in L. Melandri (a cura di), *Il desiderio dissidente. Antologia della rivista "L'erba voglio" (1971-1977)*, Baldini e Castoldi, Milano 1998, pp. 46-52; Lea Melandri, *L'infamia originaria. Facciamola finita col cuore e la politica* (1977), Manifestolibri, Roma 1997.

²³ Questo stessa partizione tra l'universale, regno della libertà, e il particolare della cura della vita, regno della necessità e della 'ripetizione riproduttiva', è essa stessa una rappresentazione ricevuta a cui le femministe (in questo fin dall'800) si sono dichiarate estranee; cfr. L. Pisano, C. Veauvy, *Parole inascoltate. Le donne e la costruzione dello Stato-nazione in Italia e in Francia*, Editori Riuniti, Roma 1994.

²⁴ All'interno dello stesso spazio aperto dall'evento femminista, si può citare, ad esempio: Elisabetta Rasy, *La lingua della nutrice*, Edizioni delle donne, Roma 1978.

²⁵ Si tratta di un'invenzione di origine americana della seconda metà degli anni '60 che in Italia comincia ad essere praticata a partire dal 1970; cfr. Libreria delle donne di Milano, *op. cit.*, pp. 32-40; inoltre, *Dal movimento femminista al femminismo diffuso. Storie e percorsi a Milano dagli anni '60 agli anni '80*, a cura di A.R. Calabrò - L. Grasso, Franco Angeli, Milano 1985, 2004

parola. Naturalmente, non è che prima le donne non avessero mai parlato o mai scritto o mai parlato tra loro e, tra le varie cose, di questioni legate alla sessualità: ora però tutto ciò accade alla luce dell'idea che i dispositivi ricevuti per trattare di queste cose e per recitarne il rilievo (ad esempio inquadrando come questioni meramente private) possono dover cambiare, devono cambiare, affinché si riduca lo sforzo richiesto per farseli bastare, quello sforzo che prima appariva alle donne come un infausto destino. Insomma, la trasformazione dell'intero ordine delle forme che plasmano l'agire e delle rappresentazioni sociali che plasmano le elaborazioni affettive e concettuali dell'esperienza, diventa una possibilità all'ordine del giorno. Questo è porsi, innanzi alle questioni più profonde, nella posizione del soggetto attivo. Soffermiamoci ancora su questo passaggio.

4 Sul nesso tra teoria e prassi nell'opera trasformativa.

Il gruppo di autocoscienza è la creazione di uno spazio dove comincia un *nuovo rapporto* delle donne alla propria sessualità, al proprio corpo, al proprio desiderio, alle proprie fantasie. La prima grande trasformazione accade già a questo livello, prima ancora di entrare nel merito dei contenuti. Ed è una trasformazione che coinvolge lo stesso impianto categoriale: la sessualità femminile diventa un narrabile, e di lì a poco un analizzabile, da parte delle donne stesse²⁶. Ancora: non è semplicemente affermata la possibilità della donna di essere soggetto, ma concretamente le donne prendono la posizione di soggetto (soggetto di enunciazione e non solo di enunciati altrui) e dunque trasformano l'esser donna, la differenza femminile, dall'essere qualcosa di cui parlano gli uomini, all'essere qualcosa che parla. La concettualità ricevuta è messa in movimento e non da una semplice critica teorica, ma dall'istituzione di nuovi comportamenti, rapporti e pratiche reali. Detto altrimenti: non è messo in movimento un sistema di concetti che faceva da contenuto solo a qualche pensiero o discorso, ma quello che permeava e dava forma all'ordine stesso dell'agire.

È una trasformazione *delle cose* (dei rapporti, delle pratiche) che, toccandone la forma, tocca l'idea che in quella forma era incorporata: così, è anche immediatamente una trasformazione *delle idee*. Ma questa trasformazione delle idee giunge a compimento e diventa politica, quando la trasformazione delle cose in cui quelle idee erano incarnate viene anche salvata o riscattata sul piano simbolico. È stato insomma necessario che per tale trasformazione si trovassero le giuste parole che la rendessero, da un lato, memorabile e, dall'altro, la coordinassero a quell'orizzonte più ampio che è il vero orizzonte di riferimento dell'esistenza politica degli uomini e delle donne (è l'orizzonte in cui si situano le interrogazioni umane sul senso, la felicità, la giustizia)²⁷.

Questa complessa dinamica può essere descritta come *una semiosi pratica trasformativa riscattata simbolicamente*²⁸. La semiosi pratica trasformativa è la

²⁶ Cfr. *Una visceralità indicibile. La pratica dell'inconscio nel movimento delle donne degli anni Settanta*, a cura di L. Melandri, Franco Angeli, Milano 2000; in questo volume sono riportate anche parti di un documento, che è parente stretto dei *Sottosopra*, si intitola: *Pratica dell'inconscio e movimento delle donne* (1974).

²⁷ Ecco una testimonianza del binomio e dell'intreccio tra "modificazione (pratica)" e "analisi (teorico-simbolica)": "Ciò che contraddistingue la nostra pratica è di aver posto l'analisi e la modificazione della sessualità come assunto centrale e imprescindibile dell'agire politico", *La modificazione personale e l'agire politico*, in «Sottosopra», 1976 (*Alcuni documenti sulla pratica politica*), p. 4.

²⁸ Queste nozioni, qui sinteticamente chiarite, le ho criticamente introdotte e approfondite nel volume: *Forme dell'agire. Ontologia sociale, conflitto e ideologia in un confronto con Louis Althusser*, Orthotes, Napoli 2012.

ritessitura dell'ordine immanente ad una serie di interazioni e condotte (ordine che fa di esse una *pratica* in senso stretto)²⁹: tale ritessitura avviene sul piano stesso di quelle interazioni e condotte e non attraverso una legiferazione esplicita che tenti di regolarle dall'alto³⁰. Insomma, quando all'interno di una pratica ordinata si innesca un processo che la porta ad ordinarsi diversamente, è attiva una semiosi pratica trasformativa. Quanto poi al riscatto simbolico di una semiosi pratica trasformativa, esso consiste nella formulazione linguistica e nell'articolazione teorica dei guadagni sperimentati sul piano pratico³¹. Ad esempio, uno dei riscatti simbolici di quanto diventa effettuale con la pratica dell'autocoscienza e con le altre pratiche che sono nate da essa è quello compiuto da Carla Lonzi attraverso la figura del "Soggetto Imprevisto" introdotto nel mondo dalla presa di parola femminile³².

E se il soggetto femminile, come soggetto d'enunciazione, è il soggetto non previsto dal precedente ordine delle forme e delle rappresentazioni, allora tutte queste forme e, *in primis*, quelle a disposizione per portare all'atto il proprio esser soggetti (le forme del dire, dell'indagare, del prendere una posizione critica ecc.) devono essere trasformate. Si potrebbe obiettare: è proprio certo che debbano essere trasformate tutte? Non potrebbe essercene qualcuna valida tanto per gli uomini quanto per le donne? In questa obiezione, si sta ipotizzando che di fronte a siffatta forma sia indifferente essere uomini o donne, che la differenza femminile non faccia differenza. Inoltre si sta ipotizzando che almeno alcune delle forme che sono state elaborate o perlomeno esplicitate da uomini siano adatte anche alle donne: 'forse che agli uomini è preclusa la possibilità di elaborare qualcosa che è *per tutti*?!'. Ebbene, non si tratta affatto di escludere a priori che gli uomini abbiano questa capacità; il problema è un altro. Si ammetta pure che qualcuna delle forme ricevute possa essere valida tanto per gli uomini, quanto per le donne; ora, se tanto gli uni, quanto le altre sono soggetti d'enunciazione, allora la posizione di una certa forma come valida per entrambi non potrà saltare il riconoscimento, da parte di entrambi, della sua validità; ciascun soggetto, cioè, dovrà riconoscersi in quella forma e riconoscerla anche a sé corrispondente; ma quest'atto può essere compiuto solo se ci si pone innanzi la *possibilità* di dover dichiarare quella forma non corrispondente a sé, bensì tale da dover essere trasformata; ed ecco il punto, le forme introdotte prima della comparsa della soggettività imprevista non attribuivano e riconoscevano affatto alle donne la possibilità di non accettarle o di esonerarsi da loro, *quindi vanno trasformate*.

²⁹ Parlo di semiosi perché, se si ammette che una pratica non è una sequenza casuale di azioni, ma una sequenza ordinata e che dunque ha una certa forma e si ammette poi che tale forma incorpora delle idee (ad esempio, le pratiche attraverso cui vengono smaltiti i rifiuti organici incorporano idee su quel che è puro e quel che è impuro), allora la relazione con quella forma è una relazione con quelle idee, cioè un certo tipo di semiosi. Per l'esempio che ho fatto tra parentesi, si veda Mary Douglas, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna 2014.

³⁰ Un tentativo di regolare dall'alto una pratica, cioè di riordinare con regole esplicite il suo ordine immanente è la legislazione sulla moda e le maniere dello zar Pietro I nei primi anni del XVIII secolo, su cui si sofferma anche Rousseau nel secondo libro del *Contratto sociale* (cap. VIII). Per un commento: Juri M. Lotman, Boris A. Uspenskij, *Tipologie della cultura*, trad. it., Bompiani, Milano 1975, pp. 40-42.

³¹ In questo senso, il *Sottosopra* del 1983 è il riscatto simbolico di alcune esperienze pratiche degli anni precedenti: cfr. Libreria delle donne di Milano, *op. cit.*, pp. 127-145. Come un riscatto simbolico di una semiosi pratica può essere letto anche il saggio di Gregory Bateson sulla pratica dell'Anonima Alcolisti: *La cibernetica dell' 'Io': una teoria dell'alcolismo*, in Id., *Verso un'ecologia della mente*, trad. it., Adelphi, Milano

³² Cfr. C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, Et Al., Milano 2010, p. 47. Su questo punto, sono molto chiare le pagine di Maria Luisa Boccia, *Con Carla Lonzi. La mia vita è la mia opera*, Ediesse, Roma 2014, pp. 13-41.

Inoltre, questa trasformazione delle forme ricevute non va intesa come la lunga edificazione delle forme in cui le donne potrebbero finalmente rispecchiarsi e sentirsi a casa, forme che si tratterebbe poi di coordinare a quelle in cui si presume si rispecchino gli uomini. Una simile rappresentazione è inappropriata sotto due rispetti: innanzitutto è animata dall'illusione che una soggettività possa riconciliarsi pienamente con ciò che immagina essere il suo autentico sé; in secondo luogo identifica la libertà femminile con questa condizione finale e dunque non lascia vedere che tale libertà è già reale e opera proprio nel lavoro di trasformazione.

5 La libertà femminile come nome della libertà umana.

Nell'opera di trasformazione delle forme e delle rappresentazioni ricevute che accade nelle pratiche e nel lavoro simbolico in cui continua ad esprimersi l'evento della presa di parola femminile, non solo diviene reale la libertà delle donne, ma accade pure il rapporto con la libertà maschile. Questo rapporto, però, potrebbe essere più ricco se fosse meglio in-formato dall'idea della *libertà come relazionalità*, un'idea su cui il femminismo non ha smesso di insistere aprendo una contesa simbolica sia con la concezione individualistica del soggetto, sia con la rappresentazione della libertà come indipendenza (salvaguardata da diritti) e dominio di sé. In favore di un tale arricchimento di quel rapporto, dedico quest'ultimo paragrafo a una ricostruzione speculativa di alcuni dei tratti essenziali dell'idea e della pratica (anche politica) della *libertà femminile* che emerge dal lavoro del pensiero femminista quale si è espresso ad esempio, ma non solo, nei *Sottosopra*. Si potrà intuire perché ho sostenuto che è uno dei nomi della libertà umana in generale: perché in un mondo attraversato dalla differenza sessuale, non può esserci libertà maschile senza libertà femminile, ma non può esserci effettiva libertà femminile senza l'invenzione femminile dei modi e delle forme di tale libertà, modi e forme, pratiche e discorsi, che possono poi fare da termine di confronto e da nutrimento anche per quel ripensamento delle forme della libertà maschile di cui sempre più si sente la necessità.

La trasformazione, attraverso la pratica relazionale, delle forme ricevute e la messa in parola delle nuove, il tutto nella fedeltà alla propria esperienza e al proprio desiderio in essa, è, nel complesso, la "politica del simbolico" (di cui il *Sottosopra* del 1996 dice che "è la politica della differenza femminile")³³. Sono donne che agiscono pubblicamente, ma riaprendo sempre il senso di questo agire e dello spazio, lo spazio pubblico, in cui va a iscriversi: sono donne che esercitano e dunque esemplificano la loro capacità di significazione. La posta in gioco però non è l'edificazione di nuovi significati definitivi e generali, siano questi i significati de "la donna" e de "la femminilità" oppure leggi che dovrebbero garantire che cos'è esercitare la libertà per una donna: in entrambi i casi, ci sarebbero di nuovo donne nella sola posizione di oggetti, stavolta di enunciati di altre. L'unico significato generale è quello che pone ciascuna donna come capace di significazione, questo infatti non chiude nessuna sotto un predicato classificatorio, ma le provoca una per una ad esercitare questa capacità³⁴.

³³ *Il simbolico che ride*, in «Sottosopra», 1996 (*È accaduto non per caso*), p. 3.

³⁴ "Per 'libertà femminile' [si intende] precisamente la libera significazione della differenza, ovvero la possibilità per le donne, tutte e ciascuna, di firmare la propria esistenza nel mondo senza conformarla alla storia dell'altro sesso, alle sue regole, alle sue rappresentazioni e definizioni del femminile", Ida Dominijanni, *L'eccezione della libertà femminile*, in *Motivi della libertà*, a cura di Id., Franco Angeli, Milano 2001, pp. 47-88; cit. p. 50.

La *capacità* di significare, però, è appunto capacità di elaborare *effettive significazioni*. Queste significazioni, in forma di parola, di immagine o incorporate in modi di agire e rapportarsi, sono l'*opus operatum* della libertà. Della libertà, ma nient'affatto dell'arbitrio, infatti, il *modus operandi* della libertà femminile non è la scelta arbitraria o capricciosa, bensì è un'attività di triangolazione in uno spazio complesso. Il *primo polo* del triangolo è dato dall'io che dice "io sono una donna" e con ciò, lungi dall'autoclassificarsi, direttamente assume la posizione di soggetto di enunciazione, situandosi anche nella sua circostanza³⁵. Il *secondo polo*, quello del tu, è innanzitutto occupato da un'altra donna; può anche essere occupato da un uomo, ma solo in seconda battuta perché è il rapporto tra donne la via efficace che il femminismo ha trovato per interrompere la dinamica dello "sforzo di adattamento" alle forme ricevute, una dinamica che consuma e ha consumato tanta energia e creatività femminili³⁶. Il *terzo polo* è l'esperienza stessa o la verità dell'esperienza, ciò che si tratta di elaborare con fedeltà e a cui bisogna commisurare i progetti d'azione affinché non siano divagazioni immaginarie. La complessità dello spazio in cui accade questa triangolazione è data poi, innanzitutto, dal fatto che i rapporti tra questi tre poli non sono immediati, ma plasmati dalle forme, dalle rappresentazioni e dalle mediazioni simboliche ricevute; in secondo luogo, dal fatto che, sebbene queste forme, rappresentazioni e mediazioni esemplifichino l'umana capacità di istituire forme e di produrre rappresentazioni ed elaborazioni simboliche, non la esauriscono in se stesse. Ciò che allora accade in questo spazio, tra questi tre poli, e che è il liberarsi della libertà, è la ricontrattazione delle forme e mediazioni ricevute, per rendere dicibile la propria esperienza e il proprio singolare desiderio in essa; una contrattazione realizzata riattivando la propria competenza simbolica nel suo essere irriducibile all'abilità nell'usare le mediazioni ricevute facendosele bastare³⁷.

La verità dell'esperienza (e del proprio desiderio in essa) è la misura ultima, che sfonda ogni misura dell'Altro, come era la misura patriarcale³⁸. La capacità simbolica e istituente è poi la risorsa ultima. Fondamentale è però che l'una e l'altra, la misura e la risorsa, diventano accessibili solo nel rapporto di fiducia con l'altra e poi con l'altro. È solo l'altra (e poi l'altro) che può farti scoprire sia le tue risorse, sia il fatto che le forme date non sono un destino: ti dà la fiducia quanto al fatto che puoi tentare di scartare

³⁵ Cfr. Luisa Muraro, *Al mercato della felicità. La forza irrinunciabile del desiderio*, Mondadori, Milano 2009, pp. 42-47.

³⁶ "È nella relazione donna con donna che si forma il *senso libero della differenza femminile*, senza quella ci sarebbe rispecchiamento nell'altro e non potremmo parlare di libertà femminile", *Uomini*, in «Sottosopra» 1996 (*È accaduto non per caso*), p. 3. Si noti che questo viene ribadito proprio nel testo in cui è lanciata la sfida di una riapertura della contrattazione con gli uomini. Detto altrimenti: può esservi un mondo comune per donne e uomini ("i sessi sono due, ma il mondo è uno, abitato da donne e uomini", *È accaduto*, in *ivi*, p. 8) solo in quanto sia aperto "un mondo comune delle donne" (*Un mondo comune delle donne*, in «Sottosopra», 1983, p. 3), infatti, solo se vi sono le condizioni perché vi sia soggettività femminile, poi si può aprire anche con gli uomini la posta in gioco del *comune*. (Si noti che per pensare la libertà maschile non è sufficiente invertire i termini, anche per gli uomini, infatti, il primo "tu" è quello della madre).

³⁷ Certamente, apprendiamo la lingua materna attraverso enunciati che sono quelli e non altri, tuttavia, l'apprendimento di tale lingua non consiste solo nel divenire capaci di riprodurre quegli enunciati (o altri poco diversi): consiste anche nel ricevere quella competenza simbolica in virtù di cui si può negoziare la presunta validità di quegli enunciati. Ecco perché ricevere la lingua materna non può essere ridotto in tutto e per tutto a un venire assoggettati a un certo discorso.

³⁸ L'Altro qui non è Dio, ma l'istanza da cui si immaginano ricevute le forme e le mediazioni ricevute (istanza che alcuni credono essere Dio); cfr. Luisa Muraro, *La nostra comune capacità d'infinito*, in *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, a cura di Diotima, La Tartaruga, Milano 1990, pp. 61-76.

dalle forme che ti danno estraneità e ti consente di riscontrare se hai saputo dare alla tua mossa di scarto il senso più grande che la rende parte di un agire politico. E ancora: è solo l'altra (e poi l'altro) che può impedire alla ricerca della verità della tua esperienza di tradursi in quella "ricerca del sé veramente autentico", la quale scatena una furia del negativo che non ti lascia con nulla in mano, ma, ad esempio, solo con un discorso sulla crisi della politica³⁹.

³⁹ Una riflessione, non dimentica dell'eredità femminista, su questa forza del negativo si trova nel volume: *La magica forza del negativo*, a cura di Diotima, Liguori, Napoli 2005. Che i legami di affidamento siano la necessaria mediazione contro lo specifico modo indicato nel testo di andare a male del proprio rapporto con la verità dell'essere è una delle tesi centrali di Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, 2006².