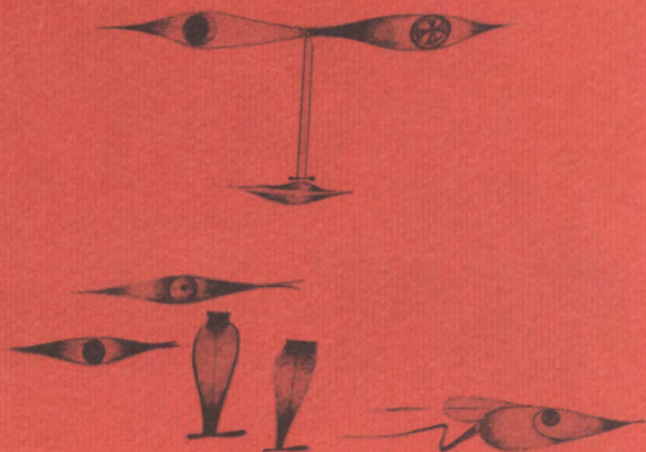


Sesso: differenza e simbiosi

speculazione in abbonamento postale gruppo IV/70 Torino, n. 2, 1 semestre 1989

memoria

rivista di storia delle donne, numero 24



Rosenberg & Sellier

sono disponibili i numeri monografici:

1. **Ragione e sentimenti**, Stereotipi e ambivalenze nell'intreccio tra razionalità e passione.
2. **Piccole e grandi diversità**, Tra una donna e l'altra, tra la donna e l'uomo, nella costruzione dell'identità femminile.
3. **I corpi possibili**, Esperienze, rappresentazioni e possibilità espressive del corpo femminile.
4. **Politiche**, Militanza delle donne e uso politico della condizione femminile.
5. **Sacro e profano**, Religiosità delle donne e istituzioni ecclesiastiche.
6. **Gli anni cinquanta**, Materiali di riflessione su un decennio di forti contrasti.
7. **Madri e non madri**, Fantasie, desideri, decisioni.
8. **Raccontare, raccontarsi**, Realtà vissuta e memoria narrante: problemi di ricerca e proposte interpretative.
9. **Sulla storia delle donne**, Dieci anni di miti ed esperienze.
10. **La solitudine**, Condizione scelta, condizione obbligata.
- 11-12. **Vestire**, Simbolismo ed economia dell'abbigliamento.
13. **Donne insieme**, I gruppi degli anni ottanta.
14. **Soggetto donna**, Dalla bibliografia nazionale italiana 1975-1984.
15. **Culture del femminismo**, Una comparazione per differenze.
16. **L'età e gli anni**, Riflessioni sull'invecchiare.
17. **Prostituzione**, Una realtà multiforme di scelte soggettive e contesti istituzionali.
18. **Donne e senza uomini**, Vedove, separate e donne sole nelle società del passato.
- 19-20. **Il movimento femminista negli anni '70**, La politica, le parole chiave, il corpo e la salute, i percorsi individuali.
21. **L'uso del potere**, Dall'influenza all'autorità: gli spazi delle donne nella complessità dei sistemi di potere.
22. **Giovani donne**
23. **Il bel matrimonio**

memoria

rivista di storia delle donne

redazione: Renata Ago, Maria Luisa Boccia, Gabriella Bonacchi, Rita Caccamo, Giulia Calvi, Marina D'Amelia, Michela De Giorgio, Angela Groppi, Margherita Pelaja, Simonetta Piccone Stella, Tamar Pitch.

comitato di redazione: Angiolina Arru, Ginevra Bompiani, Anna Bravo, Eva Cantarella, Manuela Fraire, Nadia Fusini, Mariella Gramaglia, Raffaella Lamberti, Luisa Passerini, Michela Pereira, Gianna Pomata, Anna Rossi-Doria, Mariuccia Salvati, Chiara Saraceno.

segretaria di redazione: Angela Barberi

pubblicazione quadrimestrale, autorizzazione del tribunale di Roma n. 75/81 del 16 febbraio 1981
direttore responsabile Mariella Gramaglia, stampa Tipografia TGT, Torino.

sia le illustrazioni della copertina sia quelle che accompagnano le singole rubriche sono tratte dall'opera: Paul Klee, 1923, 198 *Ein Hexenblick (sguardo di strega)*, Federzeichnung, schwarze Tusche, Briefpapier, 29: 22,5, signiert rechts oben 1981, Copyright COSMOPRESS, Genève.

per corrispondenza, lavori proposti per la stampa, libri per recensione, riviste in cambio, informazioni, scrivere a:

"memoria", presso Fondazione Basso, via della Dogana Vecchia 5, 00186 Roma, tel. 6879953.

per abbonamenti, cambi di indirizzo, informazioni, scrivere a:

Rosenberg & Sellier, Editori in Torino, via Andrea Doria 14, tel. 532150.

abbonamento: Italia L. 34.000, estero L. 48.000, paesi extraeuropei L. 60.000

inviare assegno bancario o effettuare versamento sul ccp 11571106 intestato a Rosenberg & Sellier Editori in Torino,

via Andrea Doria 14, 10123 Torino. Specificare la causale del versamento: "memoria abbonamento".

Finito di stampare marzo 1989.



memoria

rivista di storia delle donne, n. 24 (3, 1988)

88 1988

sommario

il tema

interpretazioni

- 7 Gabriella Bonacchi, L'impensato della differenza. Ai margini del discorso filosofico
- 19 Donatella Arcuri, Diade e autenticità
- 26 Adelina Bartolomei, The Jolly Joker?
- 33 Monica Centanni, Clitemnesta: il re
- 43 Andrea Gloria Michler, Ambiguità e trasmutazione. Discussioni mediche e giuridiche in epoca moderna (secoli XVII e XVIII)
- 61 Graziella Pagliano, Rischio e metamorfosi dei limiti. Gli androgini nella letteratura
- 70 Marina Premoli, Una sola carne. Séraphîtüs/Séraphîta di Honoré de Balzac
- 79 Anna Maria Marchini, La macchina della generazione. L'indagine anatomica dei « philosophes »
- 88 Francesca Molfino, Neutralità, bisessualità, androginia dell'analista

i materiali del presente

- 99 discussioni e dibattiti: Roberta Tatafiore, Un brutto sogno. Primi effetti dell'« informazione » intorno all'AIDS
- 106 Andreina De Clementi, Codici emotivi e politica del '68. Autoritratto di gruppo di Luisa Passerini
- 109 i libri: recensioni a cura di Renata Ago, Angela Groppi, Lucetta Scaraffia, Marina Zancan
- 118 le riviste: Marianna Kondylis, Riviste di donne in Grecia. Una presentazione

memoria

comunicazione

il tema

interpretazioni

i materiali del presente

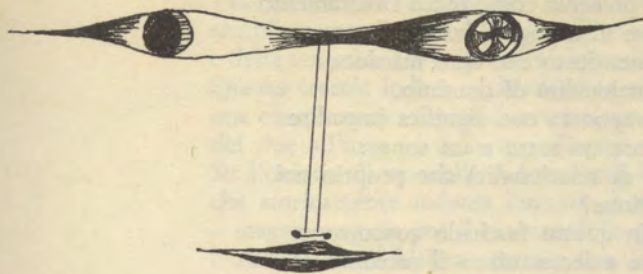
discussione e dibattito: Robert J. Taylor, "The AIDS Epidemic: A Review of the Literature"

105. Andrew De Crome, "Cultural aspects of the AIDS epidemic: a review of the literature"

106. John P. Paster, "The AIDS epidemic: a review of the literature"

107. John P. Paster, "The AIDS epidemic: a review of the literature"

108. John P. Paster, "The AIDS epidemic: a review of the literature"



il tema

« Vita » e « tradizione ». Tempo biografico e tempo di trasmissione di un patrimonio di esperienze collettive: ambiti distinti, e tuttavia interrelati da innumerevoli attraversamenti. Per questo motivo si preferisce ormai parlare, in storia, di sistemi temporali che ritagliano, per ogni oggetto d'indagine, una specifica rete di sincronie e diacronie. È merito della storia delle donne aver mostrato la capacità di questo approccio di rivitalizzare terreni di ricerca apparentemente già scandagliati o di conquistare all'indagine storiografica ambiti per tradizione riservati agli specialisti di una soggettività di maniera: da una inedita valorizzazione delle fonti seriali fino ad un uso innovativo di carteggi e autobiografie. Le più felici fra le ricerche delle donne sulla propria storia, rivelano una acquisita maestria nel sintonizzare i diversi registri temporali di un campo d'indagine, senza appiattirne gli scarti interni in base ad aprioristiche opzioni. Tra le lusinghe del paradigma indiziario e i richiami a serrare le fila intorno alle nuove mitologie del femminile, sembra essersi irrobustita una scelta, intermedia ma non per questo meno volitiva e irriducibile, a favore di una puntuale verifica dei più diversi apporti. Ai contributi elaborati in questa chiave, « Memoria » ha spesso riservato un ascolto particolare. Nella rivista l'incontro con il reale lavoro di ricerca delle donne è continuo: ciò non ci impedisce tuttavia di indulgere, talora, nell'idealizzazione di come esso dovrebbe essere. E tra i requisiti della ricerca ideale – si tratta peraltro di un termine di confronto che non manca di agire anche nella concretezza della nostra progettazione – rientra una prospettiva nella quale è sempre meno infrequente imbattersi: la « decostruzione » del racconto che non solo gli uomini ma le donne stesse fanno di sé e della propria storia.

Se diffidiamo di ciò che si presenta come felice ribaltamento di uno stato di oppressione in orgoglio della differenza, è perché non abbiamo dimenticato che ogni missione civilizzatrice cela una intenzionalità di dominio.

Invertire i termini di un rapporto non significa impedire che esso continui a generare un sotto e un sopra: ma non era *questa* forma di relazionalità che proprio noi avevamo messo in discussione?

I saggi che presentiamo in questo fascicolo concorrono, in diversi modi e misure, a « decostruire » il racconto della differenza fra i sessi attraverso l'indagine sul suo doppio. Quest'ultimo non cessa di proporsi, nei testi dell'immaginario, sotto le mitiche spoglie dell'androgino. La « quiete » di un luogo in cui sia deposta la guerra di un lacerante rapporto con l'Alterità continua ad esercitare la sua attrazione oltre l'ingenua proposta di una ricomposizione *carnale* degli opposti. L'androginia può dunque ripresentarsi oggi, anche sotto forma di attribuzione al polo diadico fin qui « silente », del compito di realizzare finalmente la « completezza » umana negata da una storia negatrice della differenza. Ma il problema che è bene lasciare *insoluto* è – per noi – proprio l'irriducibilità dell'essere Altro dell'altro.

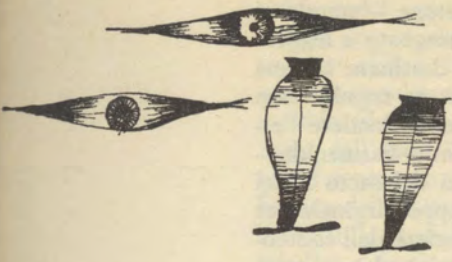
Il movimento che i contributi a questo numero disegnano è una sorta di allontanamento della questione dai termini in cui essa viene posta nel presente. Al suo conio in moneta immediatamente politica abbiamo preferito una circolazione di recuperi e scarti diversi.

I saggi di Monica Centanni, Graziella Pagliano e Marina Premoli prospettano un riavvicinamento alle potenzialità che il mito possiede rispetto a trame narrative che paiono garantire interpretazioni univoche. Andrea Michler e Anna Maria Marchini lavorano invece su materiali storici, e medico-giuridici che documentano il carattere paradostico assunto da elaborazioni della coppia – androgini, ermafroditi, ginandri – irrigidite dall'ingegneria classificatoria.

Altri saggi spingono l'interrogazione su ricomposizione e polarità dei sessi fino alla formulazione di una domanda: è lecito pensare una differenza sessuale non legata alla logica binaria e non negativa (Arcuri)? Il rischio dello schema binario, della diade in cui è stata finora pensata l'articolazione sessuale, è infatti quello di mantenere inalterata la fissità dell'Uno: il rischio che l'Altro, assunto in funzione – non importa se negativa o positiva – di specchio, finisca per riflettere all'infinito, in una sorta di coazione a ripetere, la « medesimezza » di una scena originaria (Bonacchi). Andare « al di là » del pendolo (dialettico?) tra potenza dell'Uno – origine o destino – e sua depotenziata rifrazione nella diade, significa riprendere, per Adelina Bartolomei, l'interrogativo di Levinas circa la completezza dell'umano.

Tale interrogativo mette in dubbio che essa equivalga semplicemente e *naturalmente* all'unione del maschio e della femmina (ovvero al definitivo divorzio delle loro dimore). Questa traccia induce a chiedersi in cosa allora consista una completezza *atopica* che non si faccia sedurre né dal ritorno del due all'uno né dalla cristallizzazione nella diade. Se l'unione di maschile e femminile è una delle maschere che storicamente indossa l'*utopia* di una relazione pacificata – magari proprio per il tramite della guerra – con l'alterità, è altrove che dobbiamo cercare una leva per proiettarci oltre la dialettica bipolare. Trovandola – forse – nel paradosso di una completezza che non si vuole completare.

*Alla ideazione e realizzazione di questo fascicolo
ha collaborato Valeria Giordano.*



interpretazioni

Gabriella Bonacchi

L'impensato della differenza

Ai margini del discorso filosofico

Travestimenti

Come tutto ciò che è imprevedibile – e tale rimane per *destino* e non per un puro *non ancora* temporale – anche il *differire* viene talora messo agli arresti e, sotto mentite spoglie, processato e condannato alla reclusione. Le disavventure giudiziarie di questa inafferrabile figura dell'esistenza e del pensiero terminano di solito con un riconoscimento finale dell'avvenuto scambio di « persona » e con un lieto recupero dell'incolpevole alla meritata libertà. Così almeno narra la corrente storiografia in materia. Ma c'è di più: tutto l'interrogarsi intorno a questo tema suole esordire proprio con una critica alle maschere da esso assunte, quasi a prendere subito le distanze da un tranello che si sa, al tempo stesso, ineludibile e fatale.

All'essere *differente* la filosofia occidentale ha dedicato un'attenzione paragonabile soltanto, per ampiezza e profondità alla (talora parallela, ma più spesso strettamente correlata) riflessione sull'Essere. La tradizione vuole risalga a Platone il primo autorevole inserimento della questione nell'*agenda* di una teoresi che veniva allora radicando le proprie strutture egemoniche proprio sulla differenziazione dalle coeve visioni del mondo di tipo magico e religioso. Ma è nel serrato confronto con il radi-

cale e laico «umanesimo» dei sofisti che Platone – stando ai canoni con cui la storiografia filosofica ci ha insegnato a leggere il *Sofista* – elabora una mossa della ragione destinata ad una straordinaria fortuna: lo scacco della differenza tramite non l'esclusione, bensì la sua *inclusione* nel pensiero. Rendere l'*essere differente* uguale a nulla – come aveva fatto Parmenide – avrebbe significato lasciare i simoniaci mercanti del sacro liberi di spadroneggiare nel tempio di una verità troppo virgine per congiungersi fecondamente con la contraddittorietà dell'esistenza. Negare ogni possibilità al darsi di una verità ultima come Legge e sostanza teoretica di tutte le cose esistenti significava, d'altra parte, rinunciare ad ogni contenimento dello scapigliato pragmatismo dei sofisti: lo sberleffo e l'ironia della provocazione avrebbero compromesso l'ordine di cui ai filosofi compete – così Platone – la suprema garanzia.

Nella sfida sofistica è adombrata l'angoscia che accompagna l'atto di nascita di una forma davvero storica e antropologica di pensiero. Spogliato di ogni normatività cosmologica e metafisica, al pari dell'uomo-retore di Gorgia, l'uomo-cane di Diogene è un *homo creans* che da nulla dipendendo, si trova nudo e solo di fronte al Nulla. All'ironia – la denuncia dei paradossi cui conduceva il monolitismo parmenideo – e all'estetica dei sofisti – l'esaltazione da parte di Gorgia dell'inganno tragico come essere-altro invece che mero non essere – Platone oppone la forza del suo «compromesso». Esso assume in proprio tutte le conseguenze dell'antropocentrismo sofistico – la solitudine e la *penia* dell'uomo – ma rovesciandone le premesse relativistiche e convenzionalistiche radicali in una riaffermazione di sovranità del pensare teoretico. Sarà d'ora in avanti appannaggio di quest'ultimo l'inclusione del non-essere nelle sue bandite di caccia.

A partire da Socrate, teatro della ricerca del vero è nella classica raffigurazione platonica, un'aula di tribunale. Il pensiero dibatte, attraverso le *dramatis personae* della pubblica accusa, dell'imputato, dei testimoni e dei giudici, i punti di vista parziali cui la forma funzionale del dialogo impone un comune destino di superamento. In un successivo passaggio, il teatro si installa definitivamente nell'intimo della coscienza. Con Agostino i riti del dialogo e della dialettica si celebrano nel foro interiore. Ed è in questo ambito che ogni essere pensante istruisce un silenzioso processo, esaminando i testimoni dei propri delitti: assassini, cancellazioni, violenze, ribalderie o incruente – ma insidiose – cooptazioni, ai danni dell'Altro interiorizzato che l'educazione al pensiero ci insegna ad ospitare dentro di noi. Dal processo a Socrate fino al funerale che Emily Dickinson sentiva accaderle nel cervello, la storia della coscienza occidentale sembra identificarsi con una progressiva perdita di visibilità del peccato e del male radicale. Una perdita che trova il suo riscontro speculare nella loro intensificazione e interiorizzazione. Bene e male, giusto e ingiusto si traducono così in polarità costitutive di una *intimità codificata*: cavità forense in cui le funzioni del

iudex e del iudicium sono affidate alla « neutralità » della coscienza intesa come cogito, o del subjectum inteso come res cogitans (Elias, 1983). Qui Hegel – oltre a Descartes – costituisce naturalmente un passaggio obbligato e un vertice. Il suo metodo filosofico rappresenta la strategia suprema di eliminazione dell'alterità per « cooptazione » nell'ambito di un dominio al contempo « infinitizzato » e autoreferenziale del soggetto. Si dice deliberatamente metodo, e non sistema, per batter l'accento sulla crucialità della dimensione dialettica. Modello « cannibalico » per eccellenza, la dialettica hegeliana funziona come un platonismo bellicoso che procede per rapinose inclusioni dell'Alter: alterità e differenza non vengono annientate, bensì tolte dalla propria autoconsistenza per essere assimilate e metabolizzate dal movimento sovrano dell'*Aufhebung*. La « conciliazione » hegeliana è in realtà conclamazione del « già sempre saputo »: l'Altro come resistente exteriorità del pensiero che riflette non viene aggirato al pari di un fastidioso ostacolo. Hegel dimostra piuttosto che l'Altro è, nella forma della sua « riflessione razionale », un momento interno della nuova sintesi. Smascherando la dipendenza della ragione da condizioni deposte dalla ragione stessa in quanto *apparenza*, Hegel ritiene di aver inferto un colpo decisivo alla metafisica che ancora residuava nella kantiana cosa in sé. La verità ricostruita tramite la rappresentazione critica dell'*apparire* della ragione, si rappresenta (*sich darstellt*) così come obiettiva e assoluta: ma è, *realiter*, centrata sull'antropocentrismo assoluto della figura moderna del soggetto (Theunissen, 1978).

« Un passo indietro ». Prima del due, l'uno, ovvero il niente?

Per sottrarci al vertiginoso approdo, in Hegel, del secolare duello filosofico con l'alterità, facciamo ritorno alle origini. Vale a dire a Platone. Non certo per amore di un ben ordinato svolgimento cronologico della vicenda. Ma – piuttosto – per la convinzione che regredire è sovente l'unico modo per acquisire distanza dall'oggetto trattato.

Heidegger ci ha insegnato l'importanza decisiva del *Gespräch*: del colloquio intimo con l'autore indispensabile per leggere, di un testo, ciò che il testo non dice e che è – pertanto – ciò che veramente dice (Heidegger, 1957). Non si dà dunque ascolto senza presa di distanza: senza un movimento all'indietro che ci collochi *al di qua del testo*, dentro la sua pelle e dentro i mille invisibili fili che lo legano alla sua storia: il tempo e l'essere della sua nascita. Tale assunto è, del resto, in tutto e per tutto conforme alla distanza heideggeriana dal modello della verità come adeguatezza, che ha improntato il pensiero e la logica occidentali da Aristotele fino a Tarski. Al cospetto della definizione corrente, « tarskiana », di verità, Heidegger sembra pro-

porre l'immagine del a-letheia come regressione disvelante ai silenti presupposti di ogni « detto », di ogni « definizione ».

Facciamo dunque questo *Schritt zurück*, questo famoso « passo indietro », sempre suggerito da Heidegger, per ascoltare con pazienza e « pudore » il « non-detto » che si nasconde dietro ciò che il dialogo platonico mette liminalmente in scena, in quanto transizione dalla giustizia sommaria esercitata da Parmenide nei confronti del non essere all'antropocentrica *pietas* dei sofisti nei confronti della verità « altra » rappresentata da bugie, inganni ed errori.

Contro l'Eleate, Platone sostiene che il non-essere non è il differente – contrapposto – all'essere, ma un qualcosa di Altro. L'Altro può dunque essere l'Altro dell'Uno, poiché gli è simile. *Tauton* e *Heteron* lo stesso e l'altro. Questa differenza non marca un'esclusione, bensì una gerarchia: il non-essere non è il puro Niente, ma qualcosa di più debole. Questo, almeno, è quanto *ci dice* il dialogo che Platone dedica alla controversia esplicita con i sostenitori della verità dell'errore (Sofista, 257 *bc*).

Ma sotto la pelle rigorosamente argomentativa del *Sofista*, vibra – per noi, cui la tradizione consente di tenere a mente, in simultaneità, tutto il *corpus platonico* – un altro testo, che ai temi dell'Uno e dell'alterità, del dividersi e del riunificarsi, riserva una chiave di lettura completamente diversa. Il testo è naturalmente il *Simposio*. E la chiave di lettura è il mito dell'androgino.

Tragedia e farse del due

« Riascoltare » Platone significa anche assumere come contesto del suo discorso il carattere « liminale » (Turner, 1974) che, in chiave di ritualità, la forma-dialogo presenta. Il platonico « mondo delle idee » costituisce una svolta non solo nella sua qualità di primo approccio « sistemico » alle questioni del filosofare, ma anche per la *forma* di trasmissione del pensiero che con esso si inaugura. Dicevamo che nei *Dialoghi* prendono corpo i principali riti con cui il pensiero si destina a celebrare la sua sapienza: *accusatio*, *excusatio*, *sententia*. E tuttavia, ciò che nel foro interiore è messa in scena puramente mentale del soggetto e del suo doppio, conserva qui la traccia di una materialità in transizione. Liminale, appunto. Le figure dell'alterità recano ancora i segni di una corporea presenza dell'Altro: nelle dispute, nella sessualità, nella vita. Attagliando al pensiero filosofico gli abiti di una più rigorosa autonomia, Platone non cessa di far uso di materiali che questa stessa operazione degrada sì allo stato di subordinate derivate, ma non cancella: visioni mitologiche, cerimoniali e riti di sette mistiche e di più diffuse pratiche magiche, continuano a riecheggiare pur nella distanza che da esse prende la lezione platonica.

Amante e maestro, Socrate stesso possiede le caratteristiche di una figura liminale. Grazie ad esse anche la sua omosessualità può transitare su di una molteplicità di piani interpretativi: il carattere « amoroso » della sua parola richiama la trasmissione sapienziale che in altre culture è detta sciamanica. Come se, prima di sedimentarsi in un costume – la pedofilia – l'iniziazione socratica all'« amore del sapere » si collegasse a eventi rituali (« spossessamento » o « immedesimazione » nell'altro da sé) leggibili in chiave etnologica.

A questo denso momento della « nascita » – e al suo ambiguo legame con il declino e il degrado – ci sembra dunque più fecondo riferirci, per riascoltare, nel racconto platonico, ciò che il mito dell'androgino ha da dirci prima della sua trasformazione in uno dei topoi classici della tradizione occidentale.

Il fitto intrecciarsi di immagini mitologiche di svariata provenienza sulla ricomposizione della bisessualità – dall'androginia all'ermafroditismo – è fenomeno ricorrente nella nostra cultura. Il segno più profondo e durevole di tale « ibridazione » è tuttavia riscontrabile in alcuni momenti definiti – storiograficamente – di passaggio. È questo, ad esempio, il caso del farsi dell'evo moderno: allorché l'esplorazione dei « mondi nuovi » saggiava, anche sul terreno della differenza, e dell'alterità sessuale, la riformulazione della sua eredità antica e medievale.

Ma accade anche al mito di percorrere la sequenza in cui Marx scandiva, completando Hegel, il ripresentarsi delle cose del mondo: la prima volta in veste di tragedia; la seconda in veste di farsa. Alle soglie dell'epoca moderna, in molti lavori anche recentemente riproposti (Duval, 1988), la mitologia su androginia e ermafroditismo si presenta come un canovaccio capace di sostenere una o mille varianti che ne rendono indifferente la sostanza. Qui il mito appare privo di quel surplus, di quell'eccedenza di senso, che ne costituisce la vera potenza drammatica: la capacità di « rappresentare » *più e altro* rispetto alla sua stessa trama narrativa. Ridotto alla serialità di un numero teoricamente infinito di figure finzionali o al sempre più minuzioso dettaglio di reali deviazioni dalla norma, il discorso sulla ricomposizione dei sessi si presenta come una mitologia degradata a farsa che non è più in grado di parlarci della tragedia delle sue origini. La divisione come imperativo del reale e del suo ordine, la nostalgia dell'uno indiviso, l'aspirazione a realizzare l'impossibile incontro con l'Altro nella sfida di un pensiero audace: tutto questo, *id est* ciò che non alimenta più i *topoi* della moderna mitologia sul due – è invece presente, con la forza inaugurale dell'origine, nel *Simposio*. Nello spazio monosessuato della lezione socratica, spetta ad una etéra – figura cui la divisione per sessi e mansioni lascia come sola moneta sonante un corpo senza stirpe – prendere la parola. E raccontare nei più quotidiani termini dell'esperienza erotica il dramma relazionale teoreticamente messo in scena nel *Sofista*. Colei a cui la legge cela i simboli forti della parola e del

pensiero, « scopre » la *penuria*, lo stato di bisogno su cui si erge il tutto pieno simbolico. La filosofia nasce monca e dolente, con un solo ardente desiderio: accogliere dentro di sé, nello specifico campo relazionale delle idee, quanto l'invidia degli dei ha condannato, dividendo l'uno in due, a divenire l'Altro.

Uno stratagemma nichilista

Una donna, una *etéra* parla. Racconta come, prima della nascita della filosofia, ci fosse un uno che costituisce il lutto, la nostalgia e la segreta aspirazione di tutto il filosofare. Quasi che il filosofare non fosse altro che un riallacciare i fili che potrebbero condurci, anzi ricondurci, a questo uno.

Così prende inizio, secondo Heidegger, la metafisica occidentale, il suo annichilimento dell'essere sotto la « massa » di un impensato che, a partire da Platone si va via via ingigantendo. Fino ai vertici della « conciliazione dialettica » hegeliana che, portando a compimento il progetto platonico di pensare « tutto ciò che esiste » instaura la « dittatura dell'ap problematico ». Poiché la differenza, l'essere-altro, la cui pensabilità è lo struggente fantasma della filosofia in occidente, quanto più viene pensato tanto più si perde. Invertendo i termini: ciò che è altro non può essere pensato se non a prezzo della sua perdita, della sottrazione da parte del pensiero del suo essere-altro. Chi rivendica la riformulazione della pensabilità del mondo a partire dal due – l'uno diviso – non ribalta il progetto di annientamento dell'essere che sostiene la tradizione onto-teleologica del nostro pensiero. La divisione è l'aurorale fatto compiuto di cui il *Simposio* canta il lutto. Il due è lo stratagemma iniziatico di cui si serve il nichilismo per rendere pensabile, distruggendola, la differenza. Andare alle radici dell'essere, alla sua luce, significa risalire « al di qua » del due. Al di qua del suo mito e della sua storia.

Stranieri ed estranei

« Il pensare all'altro dello straniero... è il proprio ». Così culmina l'heideggeriano commento all'*Andenken* di Hölderlin. Anche per Heidegger, come già per Hölderlin, lo straniero paradigmatico dimora in Ellade. E straniero paradigmatico è l'« ospite », l'antico, ciò che nel suo *Vergangensein*, nel suo definitivo essere passato, fa scaturire nei moderni la scintilla della differenza *qua* differenza.

Il testo, recentemente pubblicato, delle lezioni su Hölderlin (Heidegger, 1982), ci consente di seguire con più agio il cammino che porta Heidegger a intravedere nella tarda concezione hölderliniana della tragedia l'« affermazione del Diverso che non si deve più comporre nel Tutto » (Szondi, 1986). In *Der Tod des Empedokles*, Hölderlin vede fallire l'eroe tragico

per la presunzione di ricomporre nell'« unità dialettica della coscienza » la separazione dall'essere: Empedocle vuole gettarsi nell'Etna per far ritorno alla natura « aorgica » del Tutto originario. Nelle successive *Anmerkungen zu Sophokles*, si precisa il passaggio hölderliniano dalla dialettica al paradosso: il sacro non è l'uno, il Tutto cui far ritorno superando la separazione attraverso la quale il soggetto, dolendosi, si costituisce. Il Sacro è la separazione. Tra sfera divina e sfera umana, tra essere e ente intercorre un rapporto di differenza assoluta che, nel crepuscolo di ogni forma di pensiero sistematica, può essere colto solo paradossalmente: nella rivelazione che cela e nel nascondimento che rivela il divino. Così, nell'*Antigone* viene alla luce il conflitto, latente in tutta la « grecità », tra il *pathos*, l'« esaltazione eccentrica » che dà il benvenuto all'attualità del lampo, e la « giunonica sobrietà occidentale » tramandata da Omero. Creonte rappresenta il frantumarsi della composizione: priva di *pathos*, la sobrietà trasmuta in ordine senz'anima. E origina, per una sorta di contro-movimento, il ritorno del « selvaggio », dell'« elemento patrio » come volontà di morte: Antigone.

Come Antigone — sostiene Hölderlin — il tedesco, l'esperide, l'occidentale, re-agisce alla chiarezza di rappresentazione che è l'essenza stessa di una modernità per la quale l'ordine è imperio assoluto. Privo di destino nella sua sobrietà « senz'anima », il moderno cerca ciò che la chiarezza non può rappresentare: il sacer, la separazione che sta alle spalle del suo stesso costituirsi come non-antico.

Il « sentiero interrotto » che il paradosso oppone alla *linea* della dialettica segna, per Heidegger, l'hölderliniano *Jenseits*: l'aldilà della metafisica e del nichilismo. Hölderlin riesce là dove la nietzschiana volontà di potenza esperisce il suo scacco: la distinzione tra apollineo e dionisiaco non è « greca », bensì « moderna » (mentre tale non è la distinzione, tracciata da Hölderlin lettore di Sofocle, tra il « proprio » dei greci e il proprio dei tedeschi, tra *pathos* e sobrietà). Nel commento heideggeriano (1941) all'*Andenken*, il poeta vuole rappresentare — si dice — la tragedia greca non come teatro ma come festa, vale a dire come « storia del sacro ». Pervenire alla chiarezza della rappresentazione, al Proprio di ciò che è rappresentato, significa appropriarsi dell'estraneità di ciò che non è il nostro proprio. Il proprio della tragedia greca non è *théatron*, ma « altro »: il « venirsi incontro tra dei e uomini », deciso né dagli dei né dagli uomini, bensì dal destino. Appropriarsi dell'estraneità della festa greca significa pensare all'Alterità dello straniero, che è appunto il proprio di cui noi stessi minacciamo la cancellazione. Mentre il tedesco pensa al *pathos*, al « fuoco » greco, deve pensare anche all'Altro del fuoco greco: vale a dire la sobrietà, la chiarezza di rappresentazione, di cui deve contemporaneamente co-appropriarsi come suo proprio. Ciò si-

gnifica, secondo Heidegger, fare un « libero uso del proprio » nel pensare allo « straniero ».

L'impensato e il non detto

La dialettica opacizza la differenza, il paradosso la illumina. In *Essere e tempo* Heidegger si arresta di fronte alla indicibilità, nel linguaggio della tradizione onto-teologica, di ciò che la oltrepassa. Al centro della ricerca del cosiddetto « tardo » Heidegger troviamo pertanto i temi dell'« impensato », del « non detto », e dell'accesso per paradosso a quanto si rivela celandosi e si cela rivelandosi (Heidegger, 1957). Ricorrono qui espressioni come *Verborgenheit* e *Verbergung*, *Vergessenheit* e *Vergessen*, *Grenze*, *Rand*, *Marge*, *Ende* e *Anfang*; e concetti-chiave del pensiero heideggeriano come *Aletheia*, *Logos*, *Lichtung*, *Physis*, ecc. L'« oscurità » di queste espressioni non è né casuale, né arbitraria: alla base della loro ambivalenza è l'intento strategico di comunicare ciò che resta *sostanzialmente* indicibile e su cui occorre pertanto pilotare semplicemente l'attenzione rompendo le convenzioni linguistiche della « chiarezza rappresentativa ». Di questa « chiarezza rappresentativa » il richiamo all'« impensato » deve smascherare l'onnipotente ideale. Che è onnipotente non solo rispetto alla finitezza del pensiero umano, ma anche rispetto alla *Sache*, alla cosa/causa stessa del pensiero, vale a dire l'essere. L'essere heideggeriano – come già l'essere del tardo Hölderlin su cui Heidegger si sofferma nei termini che abbiamo detto – non ha le caratteristiche di infinità – indeterminazione (nel senso dell'assenza di limiti) che sono tipiche del modo in cui lo ha pensato, contrapponendolo alla finitezza dell'ente, la tradizione onto-teologica. L'essere heideggeriano ricava la sua *potenza* proprio dal suo essere non onni-potente, ma finito; non dal suo esistere al di là dei limiti dell'ente, ma dal suo « illuminare » l'Ens entro i limiti cui l'Esse è peraltro irriducibile. Per questo motivo l'essere è « impensabile ». Non nel senso che non sia stato « ancora » pensato. Ma per il motivo opposto: nel senso che è stato fin « troppo » pensato, in direzione dell'annullamento di quella separazione tra essere e ente che abbiamo visto costituire il fondamento del *sacro* nell'antica tragedia greca.

L'ideale, il fantasma della tradizione filosofica occidentale – al cui interno la concezione onto-teologica della metafisica ha generato intere famiglie di traduzioni e slittamenti, rintracciabili nella composizione « stratigrafica » dei testi moderni – consiste nella pretesa di accogliere l'Altro del pensiero nel pensiero stesso, deprivandolo per questa via, del suo *Ander-sein*, del suo essere altro (ed è, giova ripeterlo, in questo senso che Hegel rappresenta davvero il culmine della filosofia occidentale).

Perché l'«impensato» venga alla luce è necessaria la massima prudenza: bisogna stare in guardia e sventare le infinite astuzie con cui il pensiero, tramite il suo stesso movimento, tenta di violare le soglie del sacro, togliendo all'Altro del pensiero le sue caratteristiche di inesprimibile alterità («l'espressione uccide la differenza», potremmo dire parafrasando il celeberrimo apoftegma «l'espressione uccide lo stile», suggerito da Flaubert a Louise Colet...).

Mettersi sulle tracce dell'«impensato» significa cogliere il pensiero in flagranza di reato e condurlo, con l'identificazione dei suoi limiti, al riconoscimento di sé. La *potenza* del già-pensato emerge proprio dalla mossa che, rintracciandone l'impotenza a pensare tutto, mostra come sia *das Ungedachte* (il «non-pensato») ciò «da cui il pensato riceve il suo spazio essenziale». Mostrare l'impensato non significa dunque tematizzare le motivazioni nascoste o palesi, le premesse inesprese o i problemi rimasti impliciti nel già pensato. Tutto ciò condurrebbe soltanto a pensare l'impensato nel moto a spirale della sintesi hegeliana. Mentre la «posta in gioco» – lo abbiamo visto – è lasciar essere l'Altro del pensiero *come* Altro.

L'Altro del due. Derrida a colloquio con Heidegger

In questa precisa stazione, il «colloquio» con il già-pensato, il «confronto» che Heidegger suggerisce come viatico o camera di compensazione all'Altro del pensiero, si incontra con la «decostruzione» di Derrida: l'attenzione allo spazio «bianco», all'Altro del testo che fa sì che un determinato testo sia proprio questo testo e non un altro (Derrida, 1971).

Abbiamo visto in precedenza come l'essere di Heidegger sia indicibile nei termini della tradizione onto-teologica, nei termini cioè di una sostanza o totalità che rimandi sia alla finitudine del soggetto pensante sia all'infinitezza dell'oggetto. Che l'orizzonte dell'essere sia in un certo qual senso esso stesso finito, non è che l'inevitabile conseguenza dello «sfondamento» che Heidegger opera ai danni del fondamento (*Grund*) di tutto ciò che – *hypokeimenon*, *subjectum* – «sta sotto», letteralmente *soggiace*, a qualsivoglia fenomeno e accadimento. Sembra depositata qui la chiave che tiene strettamente correlati i due piani dell'essere e del *Da-sein*, dell'esistenza come esser-ci dell'essere. Ma qual'è precisamente la formula di tale interconnessione, la cifra segreta che consente di dischiudere la porta? Essa sta per Heidegger nel concetto di evento, *Ereignis*, quale viene chiarito nella prima parte di *Identität und Differenz*. L'etimo del termine *Ereignis* (da *eigen* = proprio) induce a pensare la transazione tra *sein* e *Dasein*, essere e esistenza, come un *Uebereignen*, come mutua espropriazione-appropriazione: «l'uomo è appropriato (*vereignet*) all'essere, l'essere dal canto suo è consegnato (*zugeeignet*) all'uomo» (Hei-

degger, 1957). E, subito dopo, Heidegger sente il bisogno di avvertirci che una tale accezione di *Ereignis* va considerata, per la situazione presente dell'era della tecnica e della metafisica giunta al suo compimento, come altrettanto cruciale quanto lo è per la filosofia greca il termine Logos o per il pensiero cinese il Tao. E infatti: solo una volta dissipato il fantasma onto-teologico della *Vorhandenheit*, della riduzione dell'essere a « semplice-presenza », a entità manipolabile, si dischiude l'orizzonte dell'appropriazione dell'essere come *evento*.

Chiarito questo nodo lessicale e concettuale, residua tuttavia un problema che non va edulcorato: non pensare all'essere in termini di persistenza, fondamento, sostanza-soggetto, semplice-presenza, è, di fatto, estremamente arduo. È per questa semplice ma decisiva ragione che è risultato talora più fruttuoso tradurre Heidegger in un linguaggio diverso da quello della filosofia. È quanto ha tentato Jacques Lacan, parlando dell'inconscio come « massa » che cresce con il crescere della coscienza. Ed è quanto continua tuttora a tentare Derrida, applicando le indicazioni di Heidegger al mondo della testualità. Inseguire « fino all'ultimo respiro » l'altro del pensiero, sopprimendo nella pensabilità anche l'ultima delle lacune equivale, dice Derrida, a voler eliminare da un testo gli spazi bianchi, gli intervalli che consentono ad un testo di essere qualcosa e non una semplice macchia d'inchiostro.

A questo genere di lettura, condotta sul tracciato latente che il dire di un testo disegna (ossia: dirime, de-cide) per richiamo ed evocazione del non detto, Derrida sottopone un nodo del pensiero di Heidegger in cui si intersecano in modo forte i temi dell'alterità, e della possibile sessuazione di un *neutro* che oltrepassi l'antropologica fenomenologia della dualità sessuale. La posta in gioco è il ritorno, con Heidegger, al luogo d'origine della separazione dall'essere, dell'alterità e della riconquista da parte del pensiero dell'unità perduta: lo stratagemma diadico, la condanna « invidiosa » a vagheggiare il ritorno all'essere come *abbraccio* dei due sessi. Ovvero: ciò che dell'essere e della sua luce traspare nell'androgenia come tragedia. E si spegne nell'androgenia come farsa.

Sessuata neutralità

Il testo heideggeriano che Derrida prende in esame è il corso estivo tenuto a Marburgo nel 1928 (Derrida, 1983). Rispetto a *Essere e tempo*, il corso rappresenta per molti versi una sorta di annotazione *in progress*. Ma è un deciso avanzamento in merito ad una precisa questione: l'analitica esistenziale del *Dasein*, di cui *Essere e tempo* voleva innanzitutto fondare la scelta come ente esemplare per una lettura del senso dell'essere. Il primo tratto che l'analitica delle lezioni di Marburgo sottolinea è la *neutralità*. Heidegger *intende* certo operare, in-

troducendo il concetto di neutralità del *Dasein*, una sorta di sua sottrazione ad ogni predeterminismo antropologico, etico o metafisico, per esaminare il nudo rapporto all'essere del suo ente. Tuttavia, nota Derrida, ciò che l'analitica *comincia* qui a neutralizzare è la differenza sessuale. Il primo esempio di « concrezione fattuale » cancellata nel passaggio dal *Mensch* al *Dasein* è l'appartenenza all'uno o all'altro dei due sessi: « L'essere come tema fondamentale della filosofia non è il genere di un ente... ». Ma, se la neutralizzazione presuppone di per sé la messa in parentesi di tutti i domini del sapere ontico – dall'antropologia alla biologia – perché invece di presupporne la « zoologica » irrilevanza si riserva all'appartenenza sessuale il privilegio di prima neutralizzazione?

Il "Mitsein": una androginia post-metafisica?

Non essendo l'*anthropos*, il *Dasein* non è né uomo né donna. Il luogo della sua negazione – è la prima « concrezione fattuale » neutralizzata – evoca un più complesso *enjeu* relazionale tra appartenenza al genere sessuale e ordine del discorso sulla sessualità. Heidegger, ricorda Derrida, è molto prudente nell'iscrivere i temi all'ordine del giorno dell'analitica esistenziale. E, preliminarmente, elimina i punti di vista riconducibili alla *doxa* comune o alla pre-interpretazione metafisica che sostiene le scienze bio-antropologiche. L'esclusione dell'organizzazione diadica della sessualità – l'un genere... l'altro – non significa tuttavia che la sessualità stessa venga allontanata dalle strutture originarie e relegata nel campo dell'inautentico. Inautentica, campo di applicazione della *doxa* e della metafisica, è la divisione in due, la dualità sessuale, la differenza come duale. È contro tutto ciò – il marchio « di genere » della differenza sessuale – che si rivolge la prima neutralizzazione evocata nel corso di Marburgo.

La neutralità essenziale del *Dasein* non è asessuata. Ad essa compete la « disseminazione originaria » che diventa la « dispersione trascendentale » in cui si distendono la temporalità e storicità del *Dasein*, il suo « essere-gettato » in un corpo cui accade, anche, di essere sessualmente diviso. Ma la differenza sessuale, l'appartenenza ad un sesso, va spiegata a partire dalla *Geworfenheit*: questo originario, disseminale « essere-gettato » del *Dasein*. Si dà dunque perfetta simultaneità e, di fatto coincidenza, tra esser-ci e essere-con. È il *Mitsein*, allora, il presupposto della differenza sessuale: *non* viceversa. L'« essere-insieme », non sorge da una connessione fattuale, non « si spiega a partire da un essere generico che si pretende originario » e che come originaria contempli la divisione sessuale. La pulsione all'unione dei generi, alla loro *Einigung*, ha per presupposto « ultrametafisico » la disseminazione del *Dasein* e, dunque il *Mitsein*. In quanto portato di quella disseminazione che

attiene all'« ipseità », all'autenticità del *Dasein*, alla sua neutralità originaria e *potente*, esso non va pertanto confuso con la « dispersione » nella cattiva temporalità del *Man*.

Con questo riferimento possiamo seguire Derrida quando egli apre, dentro il testo di Heidegger, un altro tracciato. Il *Mitsein* non può essere considerato una farsesca riedizione, in chiave post-metafisica, della platonica « androginia ». Ma – al contempo – la critica heideggeriana alla diade sessuale come stratagemma della *doxa*, non implica una condanna della sessualità alla prigione delle strutture inautentiche. Il *Mit* che fonda la relazionalità del *Da* nell'ambito del *sein*, prevede una distensione nello spazio e nel tempo che può anche non essere la cattiva e neutralizzata dispersione del *Si* (il quotidiano anonimato del « si fa », « si dice », « si pensa » ecc.).

Ritirarsi dalla diade e incamminarsi verso l'altra differenza sessuale è possibile. Ciò significa tuttavia, porsi – innanzitutto – delle questioni ulteriori. Per esempio: come si è depositata la differenza nel due? E ancora: se si continua a vedere la differenza sessuale consegnata all'opposizione duale, com'è potuto accadere che l'alchimia dei molteplici « possibili » – le diverse realizzazioni dell'« essere-insieme » – si sia cristallizzata nel due? Oppure – ed è un interrogativo cruciale –: che cosa differenzia il *Mitsein* dalla in-differenziata *Gemeinschaft* di Tönnies?

Qui la nottola di Minerva deve arrestarsi, per lasciare il passo ad un altro volo « crepuscolare »: la ricerca per *tracce*, necessariamente frammentarie e lacunose, dei reali percorsi dell'alterità.

J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971.

J. Derrida, *Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique*, « Cahier de l'Herne - Heidegger », 1983.

J. Duval, *L'ermafrodito di Ronne. Una storia medico-legale del XVII secolo* [1612], a cura di V. Marchetti, Venezia, Marsilio, 1988.

N. Elias, *Potere e civiltà*, Bologna, Il Mulino, 1983.

M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Francoforte sul Meno, 1957.

M. Heidegger, *Hölderlins Hymne « Andenken »*, [Gesamte Ausgabel], Francoforte sul Meno, 1982.

P. Szondi, *La poetica di Hegel e Schelling*, Torino, Einaudi, 1986.

M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Francoforte sul Meno, 1978.

V. Turner, *La foresta dei simboli*, Brescia, Morcelliana, 1976.

Donatella Arcuri

Diade e autenticità

Un'intestardito silenzio

Il testo di Derrida dal titolo *Geschlecht - Différence sexuelle, différence ontologique* è un incrocio complesso di molte possibili letture, e di suggestioni sfuggenti. Nella ventina di pagine che lo costituiscono, un contenuto arduo e tortuoso assume, ad ondate successive di lettura e riflessione, contorni più certi e governabili. La difficoltà è probabilmente qui: che si affronta il tema della differenza sessuale laddove Heidegger ha taciuto ostinatamente o, nella migliore delle ipotesi, preventivamente negato. E si forzano, con sospettosa ed inesorabile socraticità, i segreti di questo intestardito silenzio, ricavando infine – dal confronto non sempre trasparente fra i testi – il senso complessivo di un interrogativo che preme, più o meno nascostamente, fin dalle prime pagine: è lecito « pensare » una differenza sessuale non legata alla logica binaria e non negativa? Interrogativo di Derrida, si intende, che, riproposto in termini heideggeriani (nei più generali e meno legati all'evoluzione e alle svolte – vere o presunte che siano – del pensiero di Heidegger) suona così: è possibile ricostruire una differenza sessuale, nell'esser-ci storico e temporale dei due sessi, che non porti dentro di sé il marchio dell'inautenticità, dell'esistenza deietta, dell'impotenza? Quesito senza risposta, almeno nei limiti del saggio e delle sue fascinazioni, sempre interrogative e aperte, ma che reca in sé, in realtà, le molte possibili risposte che il taglio stesso della lettura di Derrida offre.

Non intendo addentrarmi in una analisi – neppure parziale – dell'opera di Heidegger per misurare il grado di correttezza e/o fedeltà ermeneutica di Derrida, o l'eventuale distanza della sua piccola e compatta costruzione teorica dal « grande sistema » del filosofo tedesco. Vorrei piuttosto avanzare qualche proposta metodologica di lettura della lettura, spingendo il testo di Derrida fino alle sue inesprese conseguenze « interne ».

Cominciamo con il ripercorrere in sintesi quelle che mi sembra possibile enucleare come le tre linee « forti » di questo saggio.

Neutralità, Isolamento metafisico, Disseminazione dell'Essere

Il problema dell'Essere, così fondamentale e dominante in tutta la produzione, anche tardiva, di Heidegger, ed in apparenza così vistosamente astratto, è affrontato – al contrario –

in *Essere e Tempo* da un punto di vista che costituisce, nel più generale contesto di uno sforzo antimetafisico, un tentativo di concretizzare il problema. Il tema fondamentale di *Essere e Tempo* si rovescia infatti in quello delle strutture di quell'ente che pone il problema dell'Essere, cioè dell'uomo, del suo esser-ci o essere-nel-mondo (*Dasein*, appunto). Essere ed ente – dunque – sono l'uno all'altro « circolari »: la comprensione dell'Essere è insieme condeterminazione dell'esser-ci; il rapporto è di reciproco accordo, consegna e pertinenza. Si tratta dunque di un'analitica esistenziale, il cui oggetto è l'uomo, nella sua accezione più generale e comprensiva, in una medietà « per lo più » che ne esclude l'elevazione a tratto unico ad esemplare di singoli caratteri. Heidegger – e qui inizia l'inquisizione testuale di Derrida – indagando le strutture dell'ente che pone il problema dell'Essere (l'uomo), ha negato che la differenza sessuale sia una differenza ontologica, appartenga cioè alla struttura del *Dasein*. Ogni riferimento alla sessualità è cancellato, l'essere non reca segno alcuno di sessuazione. « Salto sorprendente », commenta Derrida, e direi paradossale proprio perché contenuto in una analitica esistenziale naturalmente destinata a fare emergere non categoriali insiemi di proprietà, ma possibili maniere di essere dell'esistente. Maniere – come è facile capire – per nulla indifferenti e disinteressate alla propria appartenenza ad un genere.

Tuttavia il tiro è corretto o comunque modificato in margine a *Essere e Tempo* (« se può chiamarsi margine un corso estivo tenuto all'Università di Marburgo-Lahn nel 1928 »), in un testo dal titolo *Il problema della trascendenza e il problema di Essere e Tempo*. Qui Heidegger nota che la neutralità dell'Essere (il suo non avere cioè connotazioni sessuali) non è affatto una a-sessualità, un né...né, ma piuttosto una positività e una potenza. Derrida lavora su questo concetto ricavando l'implicita conseguenza di questa puntualizzazione: poiché alla neutralità originaria dell'Essere, al suo non essere né maschio né femmina, deve associarsi l'idea di una originaria positività e potenza, ne segue – proporzionalmente – che alla logica binaria dei sessi deve essere associata l'idea di « una certa impotenza », cioè di una negatività, segno o effetto della divisione sessuale.

Un primo insieme di categorie ed una prima linea di indagine ha così preso forma: la neutralità dell'Essere come potenza-positività e la divisione sessuale come fonte di una negatività intervenuta, di un'agezione che colpisce l'Essere. Lo colpisce – mi pare – soprattutto su uno dei versanti della sua circolarità, come la si è chiamata: cioè nell'esser-ci, nell'essere-nel-mondo, nell'ente che si interroga sull'Essere: cioè, ancora una volta nell'uomo. Un terzo testo preso in considerazione da Derrida, *L'essenza del fondamento* (1928), mette in luce una caratteristica in un certo modo parallela o addirittura speculare a quella della neutralità: un certo *isolamento* metafisico

dell'Essere. L'essere è – lo abbiamo visto – neutro; allo stesso modo è isolato, cioè autofondato ed autocostituito per così dire prima ed indipendentemente dalla molteplicità degli individui. L'essere sé, l'*ipseità* del *Dasein*, si costituisce in certo modo anteriormente all'essere-io e all'essere-tu. Esso ha in sé dunque un'estraneità costitutiva alla pluralità ed alla convivenza dei corpi, ma ne ha anche, insieme, una sorta di *ratio* interna, essendo l'Essere l'origine assoluta e l'anticipazione (non storica, ma logica) di ciò che verrà. Estraneo alla molteplicità, l'Essere ha tuttavia in sé una molteplicità: essa precede, non segue, la pluralità dei corpi e soprattutto la loro sessuazione. Ora, è proprio questa molteplicità dei corpi che produce la divisione sessuale, non il contrario. Non vi è *Dasein* senza un corpo singolo, proprio, individuato, appartenente ad un genere.

Un secondo nucleo di proprietà è così emerso, dopo la polarità neutro-originario/duale-secondario. Ed è questa, mi pare, e di grande risonanza: l'Essere, neutro all'origine quanto al sesso, è insieme immerso nella sua solitudine e pieno di rapporti e valenze molteplici. Questo bagaglio di rapporti e di valenze molteplici si esprime chiaramente nella molteplicità degli enti: la fenomenologia di questa molteplicità è la divisione sessuale. Essere due, maschio e femmina, deriva dal non essere o non essere più un'unità, compatta, isolata e neutra, dall'essere entrati nel mondo come molteplicità, cioè non-uno. Ma ciò è potuto accadere – escludendo ogni ipotesi di caduta platonica o cristiana e dunque di corruzione o degradazione di possibilità originarie – perché il non-uno, la molteplicità, l'individuazione del corpo sessuato sono già presenti nell'isolamento metafisico dell'Essere.

Una terza caratteristica può infine aggiungersi alla neutralità e all'isolamento, un insieme di segni naturalmente contigui a quelli appena ricordati: la struttura originariamente disseminale dell'Essere. Disseminazione, dispersione: termini che con sfumature diverse, e piuttosto ridotte, segnalano lo stesso fenomeno dissipativo e diffusivo dell'Essere. Qui sarei tentata di invocare tutta la tradizione filosofica occidentale per pensare e dire la disseminalità-dispersione come l'uscita da una sorta di immota *geometria*, in cui l'Essere sarebbe originariamente sigillato ed a un certo punto (ma quale?) non più. In realtà i segni della dispersione sono nell'esistenza e nella storicità: sono anzi, nel loro complesso, la struttura della storicità (struttura, non affezione e/o accidente).

Neutralità, isolamento metafisico e disseminalità allontanano la sofferenza sessuale dalle strutture originarie dell'Essere, deponendola nello spazio della *mondità* (là dove la moltiplicazione e la dispersione si arrestano in differenza), come struttura derivata e dedotta, come « dopo che » di una vicenda dell'Essere già consumata altrove, struttura appartenente – come vedremo – alla storia dell'esistenza inautentica.

Se così è, questa vicenda dell'Essere, obliata nella differenza sessuale e nell'esistenza, ma tuttavia circolare e pertinente a questa stessa esistenza, distinta ma in nessun modo separata ed anzi *custodita* dell'essente, impone – per essere compresa – una sorta di ontologia negativa, una sorta di strada del « non », che superi la parete di dissimulazione e copertura (che tra breve chiameremo inautenticità) in cui è incisa, indizio non unico del resto; la logica binaria dei sessi, la loro definitiva consegna alla dualità. Questo essere due dei sessi si manifesta a sua volta in un suo luogo e un suo sfondo: luogo e sfondo che individuano un nuovo significato –negativo, questa volta – del termine « neutralità ». Si tratta della neutralità dell'esistere anonimo, impersonale e deietto, del « si pensa », della modalità fondamentale dell'inautentico.

Metodo negativo e riflessione femminile

La metodologia «negativa» appare in un qualche modo un orizzonte già abitato dalla riflessione filosofica femminile, per quanto abitato solo di recente: citerei in particolare le donne di Diotima, e la loro ricerca «genealogica» di un luogo e di uno spazio originari della categorizzazione filosofica (AA.VV., 1987). Quell'indagine aveva cercato di reperire una remota località del pensiero, il punto di quella geografia originaria nella quale il femminile viene ingoiato e ricompreso nel maschile, lo spazio e il tempo logico in cui un duale originario dovette soccombere, sussunto nell'unità monolitica, la sola che il pensiero filosofico conosca e manipoli. Tentativo di enorme complessità ed insieme di risultati forse e inevitabilmente poveri, perché compiuto – come dire? – *senza linguaggio*, senza un linguaggio, cioè, non ricompreso in un pensiero privo di differenza sessuale. Sforzo di riportare una dualità binaria e degradata alle radici, cioè all'eguale dignità ontologica originaria dei due poli del pensiero e del linguaggio; tentativo solo apparentemente contraddittorio con la spinosa lettura di Derrida: questa si chiede se sia possibile ripensare la differenza sessuale in termini che escludano una binarietà forte, e che ricostruiscano, al contrario, la neutralità-positività originaria dell'Essere. Quesito, come si è detto, senza risposta, e che comunque ci riporta all'altra neutralità: quella dell'esistenza inautentica e deietta, nella quale una differenza sessuale pensata come binaria reca con sé – dovremo ritenere – tutto il travaglio e il dolore della negatività. Qui la neutralità diventa il linguaggio stesso dell'inautentico.

Differenza sessuale, deiezione, inautenticità

La sessualità non è altro che uno degli innumerevoli segni che marcano la fenomenologia dell'Essere, l'esser-ci, appunto, il

Dasein. Espulsa dallo spazio ontologico come binarietà-differenza, cioè come appartenenza a generi alternativi (essendo invece ontologicamente una unità-potenza, neutra ma non indistinta unità dei due sessi), essa riappare nello spazio tra vita e morte, in quella dimensione essenziale e sospensione che si tende e si estende tra nascita e morte: non una *res* o un'estensione cartesiana, ma quel luogo dell'esistente che ha a che fare con la dissociazione, la dispersione, lo slegamento (*Erstreckung* è il termine citato da Derrida). Ma se così è, la sessuazione appartiene al mondo delle possibilità: termine che non sta, in Heidegger, a designare un grado inferiore di realtà, ma riassume, piuttosto, l'insieme delle capacità conoscitive e operative dell'uomo, coincidendo in definitiva con il significato stesso dell'esistenza, che è poter-essere, apertura-a..., progetto. Ora, la possibilità fondamentale dell'esistenza è quella di partire dalla propria condizione inautentica, coincidente con l'essere di fatto nella situazione, con l'effettività dell'essere gettato (deiezione), per arrivare a determinarsi, o meno, nel senso della propria natura (Vattimo, 1987). L'ambiguità della possibilità sta in questo: che da un lato essa implica un'apertura dell'ente ed un suo progetto per essere-nel-mondo invece di sussistere in modo anonimo e spersonalizzato, come una semplice ed immutabile presenza, ma, d'altro lato, l'esser-ci è finito, apre e si apre, ma è anche gettato in questa apertura, che non gli appartiene dunque del tutto. Finitezza e deiezione delimitano il progetto e lo qualificano concretamente in quello spazio della neutralità comune in cui predominano *chiacchiera*, *curiosità*, *equivoco*. E del resto questa appartenenza al mondo della neutralità inautentica non è un'opzione, qualcosa che si possa scegliere di evitare. Benché l'uomo – esistendo – progetti continuamente delle possibilità (di essere e di cambiare), non gli è mai dato tuttavia di arretrare al di qua della propria deiezione (Lowith, 1974). La sessualità è appunto uno degli innumerevoli segni dell'esistenza inautentica e deietiva. Portando a fondo il discorso di Derrida (là dove, intendo, il testo non giunge), il maschile ed il femminile, la loro separazione binaria significano una parte di quella neutralità negativa in cui l'esistere è immerso, e che è immobilità, difficoltà dell'essere ad essere. Inautenticità impossibile da non assumere (poiché in qualche modo si tratta di un destino), ma anche impossibile o comunque difficile da volgere in progetto di autenticità. E non solo perché – come indizio deietivo – l'appartenenza ad un sesso o all'altro sembra scarsamente collegabile alle più specifiche tematiche heideggeriane dell'autenticità (la cura, l'essere-per la morte). Ma anche e soprattutto – a me sembra – perché, tra i segni dell'esistenza deietiva, l'appartenenza ad un genere è quella più segnata dalla fatticità: si è in un genere o nell'altro, immersi nella neutralità della situazione di fatto, più o meno senza residui e margini. L'apertura somiglia, per l'essere sessuato, ad un divenire il sé stesso che già è, piuttosto che ad

assumere una possibilità su di sé, tanto peggio se una possibilità «altra». La struttura duale della sessualità, e all'interno di essa i problemi dell'identificazione da un lato e quelli dei ruoli e della gerarchia dall'altro, sono una sorta di kantiana trappola di forme pure a priori e categorie trascendentali, vere e proprie, intrascendibili, condizioni dell'esperienza. Una ricerca di autenticità, di fatto, e che riguarda l'appartenenza a un genere è quella più soggetta a regressioni e richiami da parte della neutralità inautentica e del suo linguaggio: curiosità, equivoco, chiacchiera. Essa richiederebbe nuove e più alte forme di conoscenza, in cui dovrebbero trovare voce e assetto, da un lato, un pensiero genealogico della differenza sessuale e, dall'altro, una differenza sessuale pensata, nell'esistere storico, come opzione. Se finora il pensiero genealogico della differenza sessuale ha dato risultati incerti, questo è forse il segno della dotta ignoranza che possiede la ricerca femminile che ci si è provata. Impossibile da dire ed inconoscibile, ma non impensabile come fosse una non-cosa, la differenza sessuale appare piuttosto come un valore limite ed una grandezza reale: la sua inconoscibilità dimostra forse, oltre che una mancanza di linguaggio essenziale, l'ambigua verità dell'Essere ed il suo «doppio domicilio» (Lowith, 1974). Nei termini heideggeriani, che qui cadono a proposito, la verità è come legata a due capi: all'Essere stesso (che è in sé la verità originaria come ἀ-λήθεια, disvelamento, non nascosto), e all'esser-ci dell'uomo, la cui esistenza è sì il presupposto di ogni possibile essere vero, ma anche e soprattutto un'intrascendibile deiezione. La connessione originaria di verità e non verità si mostra nella simultaneità (per-noi) con cui l'Essere si nasconde e gli enti appaiono e si svelano, in una permanente possibilità d'errore, di deformazione, di travestimento (Lowith, 1974). L'enigma dell'esistenza inautentica (perché l'Essere è fondamentalmente nell'esser-ci inautentico) è in realtà spiegabile con l'essenza stessa della verità, che è svelamento che implica sempre un nascondimento, intreccio inesorabile ed ineludibile, che pone il pensiero e la ricerca in balia di un «venire da» progressivamente nascosto ed oscuro, tutt'altro che hegelianamente diretto ed aperto all'autocoscienza. Non soltanto il nostro esserci è immerso nella deiezione e nell'errore e si affatica nelle maglie trascendentali della sua condizione inautentica. Ma l'Essere stesso è tessuto di verità e non-verità, come una sorta di oscuro fondamento schellinghiano, un Dio che deve vincere la sua parte di male e di irrazionalità per divenire Dio.

Se il pensiero della differenza sessuale può significare una tendenza ed un momento di grande importanza nella storia delle donne, soprattutto in vista del superamento dell'*oblio* dell'Essere, forse è bene riconoscere che si tratta comunque di una ricerca del fondamento che difficilmente ci dirà quale è la differenza sessuale originaria, ma potrà avere piuttosto il senso di un'approssimazione a... Non credo si tratti di una nuova, e

sia pure consapevole, abdicazione alla teoria, ma di una fase di riflessione attenta al pericolo di marce trionfali verso costellazioni di nuove verità, anch'esse interamente vere. Ma anche sul versante della prassi, il progetto di autenticità esistenziale non appare affatto un luminoso incedere, negli accidentati percorsi della deiezione, verso la *propria* possibilità più autentica. L'opzione non è esattamente un decreto col quale trasformiamo un destino. Somiglia forse di più alla quotidiana fatica, non sempre incruenta, con la quale si sceglie e si rifiuta, ma soprattutto si ripensa e riprogetta la dualità-binarietà in cui si è gettati e caduti in una dualità a cui si *diventa* aperti..., alla quotidiana fatica con cui – insomma – si trasforma il nostro essere posseduti dalla verità in un'aspirazione, pur sempre inconclusa, a possederla.

AA.VV. *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, Milano, La Tartaruga, 1987.

J. Derrida, *Geschlecht - Différence sexuelle, différence ontologique*, « Cahier de l'Herne - Heidegger », Paris, 1983.

K. Lowith, *Saggi su Heidegger*, Torino, Einaudi, 1974.

M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Milano, Longanesi, 1970.

M. Heidegger, *Che cosa è la metafisica?* (con estratti della *Lettera sull'Umanismo*), Firenze, La Nuova Italia, 1984.

M. Heidegger, *L'essenza del fondamento*, (ristampata con *Essere e Tempo*), Torino, Einaudi, 1969.

G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Bari, Laterza, 1987.



Adelina Bartolomei

The Jolly Joker?

« Ma chi c'è con lui?
nessuno, tranne il matto
che cerca di volgere in riso
le angosce del suo cuore ferito ».
(SHAKESPEARE, *Re Lear*, 3, 1)

Interrogarsi sulla eventuale posizione « androgina » dell'analista, presupporrebbe una esauriente chiarificazione della stessa funzione analitica; della relazione analista-analizzante, di ciò che accade, infine, di e tra queste due persone in una stanza, ritagliata in un mondo, con porte e finestre almeno socchiuse.

Seguendo le diverse teorie potremmo indagare su questa figura come nuova e disponibile immagine materna o paterna, specchio tanto più falsificante quanto più limpido e vuoto, osservatore compromesso in un'esperienza più che attento a essere imparziale in un esperimento; grande spiegatore di sogni; distributore di senso; uomo che ha salvato, forse, la sua anima creativa dal caos e cerca di tenere questa posizione, riproponendo continuamente terreni di dialogo fecondi; rilanciando il dialogo: a domanda, domanda.

Una posizione creativa non intesa come onnipotente e onnisciente ma piuttosto come consapevole delle oscurità e lacerazioni e conflitti e discontinuità. Una posizione capace di spostamento e pure di ritrovare un centro. Dov'è il baricentro?

« *Cammina, cammina ho ritrovato il pozzo d'amore...* » (Ungaretti)...

Sono state teorizzate l'astinenza e la neutralità, l'assenza di memoria e di desiderio. Di questo ci parla limpidamente un testo mistico di anonimo inglese del 1300: « Nel tempo di questa opera, tutte le creature che sono mai state, sono e saranno e tutte le opere di queste creature, dovranno essere nascoste sotto la nube della dimenticanza... E ti dico una cosa: che tutto ciò a cui tu pensi si frappone tra te e il tuo Dio, mentre tu penseresti al contrario di essere lontano da Dio a causa di questa nube di non conoscenza » (*The cloud of unknowing*, pp. 66-67).

Non può meravigliare che l'autore sia rimasto sconosciuto.

Le teorie analitiche sono attraversate da fermenti mistici e poetici, da riferimenti religiosi, più di quanto non appaia; e dall'obbligo che corre, come ai tempi antichi, di « dare ragio-

ne » della poesia, interpretare, a favore della comunità, ciò che l'ispirato pronuncia, a volte senza comprendere. La pratica analitica, a sua volta, è luogo di (produzione) poetica e insieme di chiaro dispiegarsi dell'ispirazione. « I provenzali chiamavano *razo* l'esposizione di questo chiuso fondamento del canto, che Dante intimava al poeta, sotto pena di vergogna, di sapere all'occasione "aprire per prosa" » (Agamben, 1985). E ancora: « Chi parla in lingue sconosciute non parla agli uomini ma a Dio e nessuno lo capisce. Mosso dallo Spirito dice cose misteriose; il profeta invece fa crescere la comunità, la esorta, la consola » (Paolo, I *Corinzi*), in quanto porta agli uomini un messaggio, una rivelazione.

L'analista non vorrà dunque essere assimilato all'oracolo « astutamente equivoco e oscuro » (Luciano, *Iuppiter Tragoedus*).

Quanto alla fantasia androgina – la realtà sarebbe appannaggio solo « degli dei e dei vermi della terra » (Mc Dougall, 1973) – sembra utile ascoltare la stessa autrice: « Vorrei sostenere che l'ideale ermafrodita trova le sue radici nell'ideale fusionale che unisce il bambino al seno materno. La ricerca di uno stato ideale dove non esista mancanza, testimonia che il seno è già perduto, cioè già percepito come l'essenza di un altro » (Mc Dougall, 1973, pp. 263-64). Si potrebbe aggiungere che la coppia analitica, nel suo insieme, tende a momenti a realizzare questo fantasma di completezza, facendo dell'analisi un'isola felice.

Accennando alla presenza del tema dell'androgino nel decadentismo francese e inglese, Eliade sostiene: « Come in tutte le grandi crisi spirituali europee, anche qui ci si trova in presenza di una degradazione del simbolo. Quando lo spirito non è più capace di percepire il significato metafisico di un simbolo, quest'ultimo è compreso su piani sempre più grossolani. Presso gli scrittori decadenti l'androgino è compreso unicamente come un ermafrodito, nel quale i due sessi coesistono anatomicamente e fisiologicamente. Si tratta non di una pienezza dovuta alla fusione dei sessi, ma di una sovrabbondanza di possibilità erotiche. Non è in gioco la comparsa di *un nuovo tipo di umanità*, nel quale la fusione dei sessi avrebbe prodotto una nuova coscienza, apolare, ma una pretesa perfezione sensuale... Nell'antichità l'ermafrodito concreto, anatomico, era considerato come una aberrazione della natura; solo l'androgino rituale costituiva un modello, poiché implicava simbolicamente la totalità dei poteri magico-religiosi » (Eliade, 1962, p. 143).

Il riferimento al « nuovo tipo di umanità » è di fatto una chiamata in causa del nucleo centrale della Gnosi, vasto movimento di pensiero intorno alle origini del mondo e dell'uomo, in cui confluirono motivi egizi, pitagorici, indo-iranici, ellenistici e giudaici e che precedette il Cristianesimo, anche se poi si precisò come filone scismatico rispetto al Cristianesimo. Il dualismo zoroastriano e l'ambivalenza permeavano tutto questo

schema di pensiero che procede per coppie di opposti. Tutta la complessa architettura gnostica è costruita con esseri all'origine bisessuati: « le sette forze dei sette cieli del caos, erano, androgene, conformemente al *prototipo immortale*, esistito prima di loro, secondo il volere della Pistis, sicché fino alla fine domini l'immagine di *colei* che esiste fin dall'inizio » (Moraldi, 1988, p. 85).

Quando il padre primordiale si specchia nell'acqua luminosa e *volge lo sguardo in se stesso*, appare Barbelo, la madre del tutto: l'androginia dell'essere supremo si risolve nella madre, nella figura femminile ripresa poi da Pistis Sofia; e la doppia faccia si preciserà più come lacerazione tra un viso rivolto verso la tenebra e un altro verso la luce, che come completezza anatomica. In questa visione gnostica, al caos iniziale preesiste un'altra realtà; all'origine della creazione c'è una iniziativa autonoma di Pistis Sofia (un eòne o angelo o luminare), che *concepisce in se stessa un pensiero*, senza l'approvazione del suo compagno, o elemento maschile; per questo da lei nasce un'opera imperfetta (il creato). « L'azione indipendente di Sofia dà inizio a tutta una catena di eventi: il mondo inferiore delle tenebre, il male, la lotta e infine la redenzione » (Moraldi, 1988, p. 13). Il mondo origina così da una separazione e da un'autofecondazione; Eva mangerà il frutto, decidendo in autonomia e ripetendo la caduta originaria; Maria di Nazareth infine, concepisce verginalmente quel figlio considerato dai credenti il *salvatore della creazione*, tramite la sua morte e resurrezione.

« *In qualche luogo bisogna udire due voci...* » (Musil)

« In principio la terra era una cosa senza forma e vuota: una tenebra copriva l'abisso e sulle acque si muoveva lo Spirito di Dio. Iddio disse: sia la luce, e la luce fu; vide Iddio che la luce era buona e *separò* Iddio la luce dalle tenebre... ». « E al sesto giorno Iddio disse: facciamo l'uomo a nostra immagine... a immagine di Dio *lo* credè, maschio e femmina *li* credè ». Così la redazione detta sacerdotale (Genesi, 1). Quella jahvistica (Genesi, 2) precisa: « Il Signore Iddio fece cadere Adamo (il terreno), in un sonno profondo... quindi prese una costola di lui e dalla costola formò una donna (costruì in donna) e la condusse ad Adamo che esclamò: questa sì è ossa delle mie ossa e carne della mia carne! sarà chiamata Ishà perché da Ish è stata tolta ».

La creazione è (opera della) distinzione, (della) differenza, (della) separazione forse di un androgino primitivo. In seno all'umano, già divaricato, già con due facce in quanto creatura divisa tra la natura e la legge, compare la distinzione maschio-femmina.

È questa la linea di Lévinas, che evidenzia più la doppia faccia dell'umano, senz'altra articolazione, che la distinzione

maschio-femmina: « il sessuale... è solo l'accessorio dell'umano » (Lévinas, 1977, pp. 113-132).

L'analista ha sempre, comunque, due facce; maschio o femmina che sia; quella che lo porterebbe ad incastrarsi ciecamente con l'altro, a mescolare il proprio linguaggio gravido con quello dell'altro, e la faccia rivolta altrove, che ha altrove il proprio centro, non nella relazione ma in una legge; ovvero in termini forse più fruibili, in una teoria, in un punto di vista.

Come si giocano dunque, nella relazione analitica, gli elementi maschili e femminili dell'analista, la sua cifra personale, la soluzione creativa che egli avrà dato alla propria originaria bisessualità? come guardare a questo assumendo un vertice umano (analitico) e non zoologico? Ancora la Mc Dougall: « Se la nozione di bisessualità ha un senso per la psicoanalisi, non è da scoprirsi dal lato della biologia, né da recuperare in quanto patrimonio filogenetico, come proponeva Freud. La bisessualità è un fantasma, un ideale, un sogno; forse un incubo. Sogno del bambino incestuoso di fronte alla scena primaria, del bambino alla ricerca della propria onnipotenza prima della caduta » (Mc Dougall, 1973, p. 263).

Per quanto riguarda Freud, è da ricordare, tra l'altro, la ricerca mitologica che egli conduce nel *Leonardo*, intorno alla divinità materna egizia Mut, dalla testa di avvoltoio, e ad altre divinità androgine. La ricerca sfocia nell'interrogativo sul perché dotare del segno della forza virile ciò che deve simboleggiare la maternità e che inoltre si comporta come unicamente femminile: gli avvoltoi sembravano essere tutte femmine e che venissero fecondate dal vento; la risposta è trovata da Freud nelle fantasie sessuali dei bambini e specificamente dei maschietti per i quali l'assenza del pene è *impensabile*.

Miti e fantasmi sembrano dunque più strutturanti della eventuale eredità della specie. Allora non ci chiederemo quante sono le combinazioni possibili tra l'assetto dell'analista e quello dell'analizzante, poiché non sarebbe questa, della loro analisi minuziosa, una strada sensata da percorrere. Ma piuttosto, riprendendo l'interrogativo di Lévinas, la completezza dell'umano equivale semplicemente e *naturalmente*, all'unione del maschio e della femmina?

Scriveva alcuni anni addietro la Dumas: « Il sesso è una proposta, non una determinazione »; le fa eco Lewinter, commentando Groddeck ed evidenziando la funzione sociale dell'*artificio* della distinzione sessuale. La stessa circonscisione, intesa in modo prevalente come sacrificio, atto di appartenenza, rinuncia alla parte femminile (prepuzio), è forse più adeguato leggerla come espressione di quel compito affidato all'uomo di completare il creato attraverso la responsabile assunzione di gesti culturali-artificiali, che riassumano l'invito biblico a dare un nome alle cose. Dare il nome, specificare, limitare, organizzare il sociale.

Dice Lewinter: « Ogni forma di cultura, organizzazione del gioco sociale per mezzo della modulazione delle fantasie o fantasmi originari, suppone una suddivisione di ruoli: la divisione della bisessualità virtuale, che è prima, in due sessualità secondarie o attualità artificiali; ed è in questo che ogni mistica, come aspirazione o nostalgia androgina, gioco di confusione sessuale, è fondamentalmente asociale » (Lewinter, 1973, p. 201).

Dalla osservazione naturale, zoologica, a una antropologia che proprio mentre sembra ribadire un legame ricostituito (re-ligione), reclama uno spazio di gioco responsabile come se questo Altro non fosse. Dall'ermafrodito, come caos che precede la distinzione e la socialità, all'androgino come eventuale scorciatoia, falsa pista che conduce al *monstrum* onnipotente, ai margini del mondo umano.

Un sapere critico-tragico, che comporta un « tràgos » (capro espiatorio, sacrificio)

Secondo Girard, il destinato al sacrificio rituale, che sostituirebbe la vittima espiatoria, deve essere un individuo che si trovi in una posizione particolare: né troppo inserito, né troppo estraneo alla comunità (Girard, 1980).

Dovrebbe inoltre svolgere e incarnare svariati ruoli contraddittori. Per esempio l'animale, lo schiavo, il bambino e lo straniero si presterebbero benissimo a questa funzione di vittime rituali, in quanto ai margini. Diventano così, con la loro espulsione, il vero *pharmacos*, l'autentico rimedio ad una situazione sociale perturbata. Girard riflette inoltre sul passaggio dal *pharmacos* umano al *pharmacon*, veleno e rimedio al tempo stesso; gli emarginati, in genere sono collocati al limite intra-extra, tra lo spazio comunitario e lo spazio recinto del sacro; hanno in sé mostruosa doppiezza, come il re e il suo buffone.

La molteplicità dei ruoli giocati dall'analista, nella sua posizione e nelle sue funzioni, può rinviare a questa figura di mattomatta, jolly o buffone, oggetto di transfert e vittima rituale.

Probabilmente il vero senso del rischioso divieto di assumere farmaci durante l'analisi, risiede proprio in questa intenzione di evitare uno slittamento e mantenere sull'analista, in quanto appunto vittima rituale o *pharmacos*, tutto il transfert.

L'analisi nel suo insieme può inoltre favorire la fantasia di essere un nuovo grembo da cui nasca un nuovo genere di esseri, gli analizzati, compresi in se stessi, dotati di un gergo che li accomuna e li isola dalla restante umanità; temerari che avrebbero osato sapere.

Ma, appunto, di quale sapere si tratta, perché l'analisi non tradisca il suo presupposto di *critica ideologica*? Cosa deve essere sacrificato e in quale direzione? attraverso quale via-metodo potrà l'analisi esprimere una sua volontà di estraneità a questi lacci della sacralità?

Ci sarebbe da pensare, dunque, al richiamo di Eliade sulla distinzione tra l'ermafrodito e l'androgino rituale; tra il simbolo degradato, che non ha più forza trainante ma può solo essere copiato alla lettera e una sintesi che, nata dalla creatività, a sua volta produca, comunichi emozioni sempre nuove.

Per simboleggiare la potenza e la fecondità (il divino), l'umanità ha da sempre utilizzato raffigurazioni di completezza maschile-femminile. È pur vero che le antichissime dee madri (4°, 3° millennio a.C.), sono figure tutte femminili e che solo più avanti troviamo, per esempio un monumentale dio della guerra, con caratteristiche bisessuali, a ornare la porta reale di un tempio Ittita. La grandiosa Artemide Efesina, poi, era non solo dotata di numerosi seni ma altresì ornata di simboli genitali maschili. Questi eccessi di esibizione esprimono tuttavia proprio la caduta della capacità simbolica e l'impotenza artistica; sono su una linea molto infantile- primitiva della materialità e del possesso. Ma chi potrà sfuggire all'inquietante bellezza degli angeli, ritratti o cantati? « E gli angeli appartengono al tremendo » (Rilke).

Sul se e come raffigurare il divino si è introdotta una lacerazione decisiva con l'Ebraismo prima e con il Cristianesimo e l'Islam poi, che ne sono figli. In queste tre grandi religioni monoteistiche il divino è indicibile e irraffigurabile. Anche per il cristianesimo che, in coerenza con la fede nell'incarnazione ha riaperto la via delle raffigurazioni, è un punto fermo che « nessuno ha mai visto Dio » (Giovanni, 1, 18).

Tuttavia quando a questo Dio viene attribuito un volto è prevalentemente uomo, maschio, padre. Il discorso della Trinità cristiana rifà spazio al femminile in quello *Spirito* che, neutro in greco, femminile in ebraico (*pnéuma* e *ruah*), è stato sentito in Oriente prevalentemente come *madre*. E la gnosi parla degli eterni tre: il padre, la madre, il figlio.

Noi, in quanto figli di una cultura mista, greco-pagana ed ebraico-cristiana. in quale posizione ci mettiamo davanti a questo mito? Lo sentiamo, lo rileviamo nelle nostre produzioni inconsce come immagine che ci feconda? come interpretare, per esempio, l'attuale tendenza all'unisex? come passaggio ad un veramente nuovo tipo di umanità, come un aspetto regressivo, tutto al negativo, o piuttosto come una regressione momentanea che però « serve » per recuperare alla creatura aspetti perduti a causa della eccessiva specializzazione maschio-femmina?

L'emergere, nell'analisi, delle fantasie più primitive, la loro verbalizzazione, il loro agito, ci parlano prevalentemente, riguardo a questo tema, di una ricerca di completezza, più spesso tentata attraverso il modo della regressione narcisistica; e un compito davanti a cui l'analisi si trova quasi quotidianamente è quello di sostenere quella faticosa separazione (sesso da « se-care », indispensabile preludio, non solo e non tanto alla ricerca dell'altro per l'urgenza di colmare una insopportabile mancanza, ma, sperabilmente alla capacità di tollerare l'incompletezza (e la morte), contemplandovi un aspetto vero e reale dell'uma-

no, anche se in parte ingannevole, ove non tenga conto della comunità degli uomini e delle storia nel cui grembo il singolo compie il suo limitato destino, ma a cui può affidare l'impegno di progredire verso la conoscenza futura.

- G. Agamben, *Idea della prosa*, Milano, Feltrinelli, 1985.
La Bibbia, *Genesi*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, cap. 1, 2.
The cloud of unknowing, London, Penguin Classic, 1978.
S. Freud, *Leonardo*, Torino, Boringhieri, 1975.
M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgynie*, Paris, Gallimard, 1962.
R. Girard, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980.
G. Groddeck, *Le double sexe de l'être humain* [1931], trad. a cura di R. Lewinter, «Nouvelle Revue de Psychanalyse», 7, 1973.
E. Lévinas, *Dal sacro al santo*, Roma, Città Nuova, 1985.
R. Lewinter, *(Anti)judaïsme et bisexualité*, «Nouvelle Revue de Psychanalyse», 7, 1973.
J. Mc Dougall, *L'idéal hermaphrodite et ses avatars*, «Nouvelle Revue de Psychanalyse», 7, 1973.
L. Moraldi (a cura di), *La gnosi e il mondo*, Milano, TEA, 1988.
R. Musil, *Incontri*, Torino, Einaudi, 1980.
Paolo di Tarso, *I Corinzi*, 14, 2-4, in *Nuovo Testamento*, Torino, L.D.C.
R. M. Rilke, *La seconda elegia di Duino* [1922], in *Liriche e poesie*, Firenze, Sansoni, 1956.
G. Ungaretti, *Fase* [1916], in *L'allegria*, Milano, Mondadori, 1954.

Monica Centanni

Clitemnestra, il re

Tra scena e orchestra, nella struttura doppia, polare, dello spazio teatrale greco, le forme delle antimonie tratte dal rapporto mitico si fanno incandescenti: gli archetipi, le loro figure, immersi nel campo di forze multiverse della prova drammatica, si sciolgono, scomposti elementarmente e poi ricomposti in forme che negano le supposte – mitiche, tradizionali, quotidiane – definizioni. Nella fucina alchemica del teatro tragico, si svolge un esperimento di estrema tensione, di fusione ad altissima temperatura del nucleo delle idee e delle loro rappresentazioni e può avvenire di tutto: anche il miracolo del dramma; e anche che le forme originarie non siano più riconoscibili, non più nominabili con le consuete consumate parole, non più imitabili per immagini, per maschere conosciute e perciò rassicuranti.

Nel teatro di Dioniso le parole e i loro ovvi significati, non bastano a comprendere le persone del dramma, i loro gesti, le loro ragioni: nel dramma tragico proprio la sostanza delle nominazioni elementari viene messa in gioco. Ed esse si mostrano come non più nettamente significanti; intaccata nel *ludus* rischioso della rielaborazione in tragedia la loro propria, fondante, radicalità; leso, stravolto ogni certo fondamento. Figlio, Madre, Maschio, Femmina, Morte, Vita, Norma, Giustizia, Verità, Potere, Follia: esercizio del poeta tragico è saggiare la consistenza ontologica delle forme che in queste parole trovano un segno, forzarne il limite e mettere alla prova la singolare perspicuità di quei nomi.

Il racconto mitico fornisce all'operazione la materia, la trama e i personaggi. Ma nella tragedia quella storia – patrimonio del sapere di tutti –, quella stereotipe raffigurazione, vengono riproposte in forma tesa e forte, eppure non fissa chè dura il tempo effimero dell'esecuzione dell'opera e poi il materiale si presta ad altra rielaborazione in una diversa invenzione drammatica. Nello spazio del teatro tragico, sono in gioco soltanto forme e segni altrove irreperibili, mai chiusi: inediti, complessi, di volta in volta sorprendenti.

Là, Clitemnestra sta sulla porta. Elena, sua sorella, era andata; Clitemnestra rimasta: dall'uovo fecondato dal cigno Zeus, partorito da Leda, nacquero i doppi, figli di Zeus e di Tindaro. Castore e Polluce, l'uno destinato alla morte diurna, l'altro alla morte notturna; Elena e Clitemnestra, l'una destinata ad andare, l'altra a rimanere, strette entrambe nella stessa maledizione:

« poiché Tindaro / nel sacrificare una volta a tutti gli dei si dimenticò della sola dea dai dolci doni / Cipride. Questa allora sdegnata con le figlie di Tindaro / le rese bigame, trigame / e abbandonamari » (Stesicoro, fr. 46 P).

Elena, coperta di bianchi veli, muta ed evanescente come il suo *eidolon*, comparsa abbagliante sulle mura di Troia:

« non è vergogna che i Teucri e gli Achei... per una donna simile soffrano a lungo dolori » (*Iliade*, III, 156-7).

Elena, schiava dello specchio che le rende la sua funesta bellezza e ne moltiplica la figura: due, tre, molte Elene, colpevoli o innocenti, infami per colpa o per destino. Elena, errante per immagini fino a Troia, sulle navi per mare; o fino alle rive del Nilo, e a Sparta di nuovo. In una splendida inconsistenza è il segreto inafferrabile della sua seduzione: però essa è preda di qualsiasi incanto. Soprattutto del sortilegio misterioso del *logos*, che lei non padroneggia:

« Paride sedusse Elena con le parole » (Gorgia, *Elena*, 12).

Elena violata dalla potenza per lei sconosciuta e irresistibile delle parole di Paride.

Gli dei fecero dono a Elena di una smagliante parvenza, vista divina per i mortali. Mobile perché priva di gravità, aerea come un fantasma: alla sua leggerezza corrisponde la densità corporea di Clitemnestra, che ha peso, radici; che tenacemente consiste. Nell'uovo di Leda la mescolanza e la ridistribuzione genetica avvenne secondo criteri di equilibrio, come se l'umano e il divino avessero polarizzato essenze diverse, esasperandone le proprietà morfologiche: distillando qualità specifiche in creature mostruose, straordinarie, fatali.

Clitemnestra consistentemente è rimasta, e attende il ritorno; ma la sua attesa non è quella di Penelope.

Agamennone, evocato dall'Ade dal sacrificio di Odisseo, bevuto il sangue caldo di vita delle vittime e recuperata così una fugace parvenza materica alla sua ombra, così profetizzerà al suo antico compagno:

« Clitemnestra (...), quel perfido mostro coprì se stessa di infamia e tutte in futuro le donne / anche se ce ne saranno di buone / (...) / Pure, Odisseo, a te morte non verrà dalla tua sposa / (...) è troppo saggia e fidi pensieri ha nel cuore, la figlia di Icario, la prudente Penelope » (*Odissea*, XI, 432 sgg.).

Il nome di Penelope, sposa fedele in attesa, si oppone puntualmente nel mito al nome di Clitemnestra: Penelope attende e tesse una tela che sarà rete di Ate soltanto per i suoi proci, i rivali di Odisseo; per lo sposo, garanzia di protezione della sua affidabile castità. Essa attende per anni, fedele: ma quando il suo sposo entra nel *megaron* coperto di cenci, non lo rico-

nosce, e neppure quando le si rivela, dopo aver compiuto la strage dei pretendenti. Penelope, la « troppo saggia » non sa: non crede, non vuole illudersi, ha bisogno di prove diverse e irrefutabili.

Odisseo è carne del *logos*: come la parola *polytropos*, come la parola cangianti sono le differenti espressioni della sua intelligenza, che sempre colpisce nel segno. Penelope non può riconoscere *naturalmente* i suoi segni; essa è sposa al *logos*, altro da esso.

A Clitemnestra basta il lampo di luce che la sentinella, per suo ordine di guardia sul tetto della reggia, ha colto dall'altura vicina, e lei già sa: a dispetto delle esitazioni e delle caute incertezze del coro, lei è sicura. Agamennone è di ritorno: lei starà sulla porta ad accoglierlo e presto tutto si compirà, com'è giusto. Lo vede, Agamennone, prima ancora che egli sia giunto. Presto verrà – dice il coro – a riprendere il suo posto, sul trono.

Ma, nell'attesa, quel trono è stato occupato per supplenza da Clitemnestra, « figlia di Tindaro, Regina »: *Basileia*, Clitemnestra è il re, ormai da dieci anni. Non permetterà la restaurazione. Nel *kratos* di cui quel trono è simbolo essa ha trovato una forma propria della sua smodata pulsione al radicamento: nella figura regale, che per dieci anni ha impersonato, una misura adeguata per la potenza sovrumana implicita nella sua densa essenza. Segnata dal doppio come tutti i figli di Leda – Castore, fisicamente riprodotto in Polluce; Elena e il suo *eidolon* vagante – anch'essa come i fratelli ha trovato un'oggettivazione concreta di quell'impronta genetica alla duplicazione a tutti loro comune, nello *status* di re. Clitemnestra ha rivestito se stessa del corpo regale: veste spessa, opaca, a coprire lo scandalo del corpo naturale che è corpo di femmina e di madre. Straordinariamente consistente per sua propria mostruosa essenza, ora rivestita del solidissimo involucro formale del potere, Clitemnestra è il re, pronto a fare ciò che va fatto per mantenere salda la sua forma: dura, grave, ferma come una pietra.

Maschio è il suo cuore, inscalfibile la sua risoluzione: e il *logos* sarà la sua arma, l'arma sovrana, la più perfetta per difendere il potere conquistato, per forza o per caso, dall'attacco dell'altro, del nemico.

Inganno, persuasione, parole come esercizio del potere regale: il re Clitemnestra saprà usare del *logos* meglio del maschio, proprio perché – re e femmina – può conoscere il *logos* come *altro*, oggettivarne meccanismi e funzioni, impugnarlo e deporlo come un'arma efficace in cui mai – re e femmina – correrà il rischio di identificarsi. Sotto i colpi del *logos* di Clitemnestra, potenti, precisi, inesorabili perché sferrati da lei, che lucidamente tratta le parole come uno strumento funzionale al suo disegno, e perciò sa usarle con perfetta maestria, sotto quei colpi Agamennone, il maschio che crede alla verità delle parole, e pretende di rioccupare il suo trono, cadrà: ammazzato dal nuovo re più potente.

Tra le maglie delle parole ambigue di Clitemnestra si tesse la tragica ironia; parole, non gesti: così il nuovo re prepara la trama della sua rete che intriga tutte le persone del dramma (tutte meno una: Cassandra, dall'inganno del *logos*, è salva).

Al coro, mentre annuncia l'imminente ritorno di Agamennone essa dà mostra di paventare la punizione divina che incombe sui vincitori, per i massacri sui campi di battaglia, per gli eccidi dei vinti, ormai inermi, in Troia conquistata; empietà e sacrilegi:

« E se anche, riguardo agli dei l'esercito torni innocente da colpe (...) può bene svegliarsi d'un tratto il male sofferto dai morti. Non sempre la vendetta colpisce immediata. Donna io sono e pensieri di donna tu ascolti da me. Ma il bene trionfi e agli occhi di tutti il trionfo sia chiaro. Delle molte fortune, questa su tutte mi voglio godere » (Eschilo, *Agamennone*, 345 sgg.).

« Il male sofferto dai morti », « Non sempre la vendetta colpisce immediata »: nel registro ambivalente del dire tragico, le parole di Clitemnestra sono anche ironica, tragicamente ironica, profezia dell'imminente: di « i Troiani », ma intende anche « Ifigenia »; dice la sua soddisfazione per il « trionfo del bene » e intende la gioia pregustata del prossimo assassinio.

Ma entra l'araldo, che porta l'annuncio verbale – la conferma – dell'arrivo di Agamennone: vera esultanza nelle espressioni di Clitemnestra che vede avvicinarsi il compimento del suo desiderio, la fine dell'attesa; un capolavoro di polisemia retorica la sua evocativa metafora:

« Al mio sposo riferisci che piacere io non ho conosciuto da un altro uomo, più di quanto io non tragga piacere dalla spada che nel bagno si temprà » (*Agamennone*, 611-2; trad. mia).

La perifrasi *chalkou paphe*, la temprà per immersione del metallo, consueta dall'uso epico riacquista, alla luce del doppio senso profetico, smalto di senso: Clitemnestra ha conosciuto con Egisto il piacere, così come conoscerà il piacere di quella spada che si tempererà nel bagno di sangue di Agamennone. Ambigue sono le parole del re, non volgarmente bugiardo.

Giunge il carro che porta Agamennone e Cassandra: sulla porta sta Clitemnestra. Il re vuole scendere dal carro, entrare nella reggia: ma lei non gli consente di appoggiare il piede sulla sua terra; nessun contatto fra il vecchio re e il suolo della sua città. I passi che lo condurranno dentro, nel palazzo, devono seguire la traccia che Clitemnestra impone: una corsia rossa di porpora – parole assassine e sangue – guiderà Agamennone fino alla morte. Non capisce Agamennone, si schermisce:

« Non mi si addicono questi lussi: non sono una donna » (*Agamennone*, 918).

Insiste Clitemnestra implacabile, sfodera tutto l'armamentario dei suoi discorsi, la schermaglia del suo argomentare: il tracciato, il percorso deve essere ad ogni costo quello che lei ha segnato; il re decide e prevede nei particolari la coreografia dell'assassinio. Replica debolmente Agamennone, stupito di tanta insistenza, impreparato ad affrontare tanta forza di agonismo dialettico:

« Non è da donna questa smania di dar battaglia » (*Agamennone*, 940).

Non è da donna desiderare il confronto, lo scontro fra parole, misurarsi con esse, reggerne il peso: non è da donna; il *logos* non s'addice alla femmina. Ma Clitemnestra è re: femmina e re non solo si cimenta nella contesa di parole, ma ne esce vittoriosa. Agamennone si persuade, accetta la mollezza della lussuosa porpora sotto il suo piede; accetta di figurare, al rientro nella sua città, come il re orientale che a Troia ha sconfitto. O come una donna. È riluttante Agamennone, ma si piega alla forza insostenibile di quelle parole, e acconsente: non s'avvede della valenza tutta simbolica di quel rosso percorso perché ha già perso nel confronto dialettico con le parole, nel confronto figurale con le immagini. Nel centro sta Clitemnestra: lo scettro non è più nelle mani di Agamennone, non è più suo il governo del *logos*, arma sovrana del potere. Alle sue esitazioni Clitemnestra, il re, risponde in modo vincente perché sa opporre la forza di un argomentare sapiente; ma anche perché lei, che conosce la doppiezza del *logos*, sa pronunciare parole insieme vere e false, che ingannando persuadono, ma insieme sono *aletheias ghemonas*, farcite di occulte verità: è vero, come dice Agamennone, la porpora è preziosa, ma

« qualsiasi prezzo pagherei per questa tua vita » (*Agamennone*, 965; trad. mia).

Agamennone è entrato nella reggia, è nella rete. Resta nel carro Cassandra: sulla porta sta Clitemnestra e tenta di irretire anch'essa, l'invasata del dio, nel suo discorso: portarla in quel territorio dove oramai lei è, ineluttabilmente, vittoriosa. Clitemnestra parla a Cassandra e chiede risposta: tenta ancora l'inganno:

« Vieni (...) sono pronte dentro le vittime del sacrificio. Devi partecipare al rito » (*Agamennone*, 1057).

È sicura del successo delle sue parole che non hanno mai fallito, sinora, nel dramma:

« Se pure ella non parla come rondine un ignoto linguaggio barbaro, saprò con le mie parole insinuarle persuasione nel cuore » (*Agamennone*, 1050).

No, non saprà: su Cassandra, unica, le parole di Clitemnestra non avranno effetto; Cassandra, unica, dalla violenza della persuasione è illesa. E non perché – barbara – non intenda quelle parole, ma perché essa vede e sa che *non può che* entrare in quella reggia dove l'aspetta la sua fine. Clitemnestra non ottiene da lei alcuna risposta: costretta a riconoscere che con lei – con lei sola – le sue parole cadono nel vuoto, inutili e inefficaci, si ritira dietro la scena. Tra le due donne – profeta l'una e la seconda – nessuna intesa è possibile: ancora il segno sessuale è secondario rispetto al ruolo figurale che nel dramma le maschere assumono. Ancora il corpo segnato dal genere, nella tragedia non è che una funzione fra relazioni più complesse e mai univocamente decrittabili, e la differenza che il femminile marca, non è che un segno implicato in nessi profondi, che non si lasciano facilmente districare. Tra il *logos* di cui Clitemnestra nella tragedia è maestra e il delirio di Cassandra non c'è alcun margine di comunicazione.

Cassandra, estranea ontologicamente al territorio del *logos*, non è capace di dire: il suo canto è estasi, suono spurio, frutto bastardo dell'incrocio della voce umana con lo spirito divino. Nel suo delirio inconsulto confonde la memoria recente degli eccidi nella casa di Priamo, le visioni degli orrendi crimini che contaminano la storia della stirpe di Atreo, i presagi allucinanti dell'imminente strage: sangue diverso si mescola e intride la voce del dio che parla per corpo di donna. L'entusiasmo che delira il discorso, il canto sincopato di armonie scomposte che esce dalla gola di Cassandra, è l'unica che resiste e fa fronte alle parole di Clitemnestra. Ma Clitemnestra, questa voce, non l'ascolta, né potrebbe ora ascoltarla.

Cosa accadrà nelle stanze della reggia, lo sa Clitemnestra, perché governa il gioco drammatico; lo sa Clitemnestra, perché la sua maledizione è *vedere*, non poter credere all'inganno dell'apparenza, non poter mai essere persuasa. Agamennone non sa: non sa rispondere, non sa parlare né difendersi. La sua voce è solo quell'urlo – l'urlo della bestia sacrificale – che invade la scena quando viene ammazzato: l'urlo del vecchio re eliminato dal nuovo.

Clitemnestra ha ucciso Agamennone: trionfa il suo disegno, e il *logos* regale. Davanti ai due cadaveri, del cui scempio la nuova potenza dà spettacolo, Clitemnestra proclama il diritto regale che regola l'opportunità d'uso della parola, della verità e della menzogna:

« Prima ho detto molte cose, secondo opportunità: ora non mi vergogno di dire cose diverse. Altrimenti come sarebbe mai possibile tramare contro i propri nemici, quando si presentano come amici, tramare una rete alta di inganni, così alta che non si possa saltare? » (*Agamennone*, 1372 sgg.; trad. mia).

Le parole puntellano la sicurezza del suo cuore (il suo « maschio cuore »): al coro essa risponde:

« Voi mi mettete alla prova, come fossi una sciocca donna: ma io parlo a chi sa comprendere con cuore che non trema » (*Agamennone*, 1441 sgg.; trad. mia).

Clitemnestra è forte, sa accogliere e assumere le accuse di doppiezza che il coro le rivolge; in nome di una grande *ragione*, essa raccoglie la sfida e rivendica a sé l'arbitrato sulla legittimità del suo gesto.

Si pone al di sopra di qualsiasi necessità di giustificazione: lei ora, solo lei, può dire ciò che è giusto e ciò che è ingiusto. Nell'*interim* drammatico che separa il momento della morte di Agamennone dalla ridicola comparsa finale di Egisto, essa è sola e sovrana. Ma proprio allora che il suo corpo regale è più saldo e inconteso, Clitemnestra pare smentire la qualità del suo gesto: proprio allora, quando meno è richiesto e meno drammaticamente necessario, essa fornisce giustificazioni contraddittorie, esibisce molte, parziali, ragioni. Clitemnestra, ora, è re: ma a smentire la dimensione univoca e compatta della persona tragica, ora il re Clitemnestra scopre il suo corpo di femmina e ne mostra, impudicamente, i segni e le ferite. Rivelazioni che mettano a nudo pulsioni, *verità* viscerali; ovvero, ulteriori incrostazioni di significati piuttosto: altre, nuove maschere che Clitemnestra indossa in un gioco mimetico di progressive immedesimazioni drammatiche. Il re Clitemnestra si smentisce: ad una ad una prova le maschere del femminile, ricostruendo un iter di differenti intenzioni, tutte protese alla stessa soluzione finale: la morte di Agamennone, il dato incontrovertibile, viene presentato come il risultato obbligato da diversi presupposti, tutti veri, validi, cogenti verso quell'esito.

Se fossi madre, ti avrei ucciso per Ifigenia.

Ifigenia, *philtate*, il frutto più caro, sacrificato ai venti ch'è spirassero benevoli sulle vele delle navi achee, gratificati da quel sangue purissimo:

« Non valsero le preghiere della figlia, né che il padre chiamasse per nome, né l'età virginale a placare i suoi bramori di guerra. E ai servi del sacrificio, dopo i voti agli dei, dette i suoi ordini, il padre. Prona ella era, col volto a terra caduta sulle sue vesti: lei prendessero come capra selvatica, lei con risoluto cuore sollevassero sopra l'altare; e la sua bocca, la bella prora del suo volto, volle ancorata e chiusa con la violenza di muti bavagli. Le scivolarono ai piedi le vesti del colore del croco, e dagli occhi pietosi con dardi di pietà feriva or l'uno or l'altro i suoi sacrificatori. E pareva un'immagine dipinta e voleva parlare, ella che tante volte nella stanze del padre, ai convitti aveva fatto udire il suo canto (...) » (*Agamennone*, 228 sgg.).

Sgozzata perché intatta, pura e bella, e perciò offerta grata agli dei.

Se fossi moglie, ti avrei ucciso per Cassandra.

« Giace qui a terra l'uomo che oltraggiò la sua donna e fu delizia delle Criseidi di Ilio. E qui con lui vedi la sua prigioniera di guerra,

la profetessa, la vaticinatrice che gli fu compagna di letto e gli è anche qui compagna fedele, come quando calcarono insieme la tolda delle navi (...) Lei cantò come cigno il suo ultimo canto poi si giacque, la bene amata, al suo fianco. E fu quest'uomo che a me qui la condusse, quasi aggiungendo un più gustoso sapore al banchetto dei miei piaceri » (*Agamennone*, 1439 sgg.).

Invidia che brucia di quella complicità sottile fra il vincitore e la principessa troiana, il vinto: giorno per giorno, per dieci anni vissero insieme la guerra, le morti, il campo, gli scontri, le ansie, le speranze; legati da un'esperienza intensa e straordinaria, insieme, uno accanto all'altra, sono saliti sulla nave che li avrebbe portati insieme a morire. Vincolo più recente, ma più stretto, più vero fino alla morte, di qualsiasi patto nuziale.

Se fossi amante, ti avrei ucciso per Egisto.

« Egisto mi è vicino, lui mi vuole bene. Non sarà uno scudo da poco per la mia sicurezza » (*Agamennone*, 1435; trad. mia).

Se non fossi Clitemnestra, sarei un demone vendicatore:

« Io non sono la moglie di Agamennone. Il volto io ho della donna di questo morto. Ma io sono l'antico acerrimo vendicatore di Atreo » (*Agamennone*, 1500 sgg.).

La furia, il demone *alastor*, che non dimentica e s'abbatte, vendetta divina, sugli uomini a chiedere conto del sangue versato, pretendendo altro sangue.

Clitemnestra si scompone nelle sue diverse maschere, alle quali, una per una, attribuisce la responsabilità dell'assassinio. Una giostra di specchi rimbalza plurime riflessioni di immagine distrae in un progressivo, circolare, « altrove » il fulcro eziologico del gesto, le motivazioni del crimine: la madre la moglie l'amante il demone hanno ucciso Agamennone, non Clitemnestra. Una serie di geometriche dimostrazioni convergono a confortare di ragioni il teorema assiale del dramma: l'assassinio di Agamennone. Diversi *logoi*, uno per ogni figura che Clitemnestra impersona: le parole giocano, intorno al gesto di cui il dramma consiste, una partita tremenda; intorno al cadavere di Agamennone, — prova consistente ed esibita alla vista, dell'atto necessario e irreparabile — danza vorticoso una ridda di proiezioni di significato, l'estrema invenzione mimetica con cui Clitemnestra oltraggia quel corpo, giocandosi su scacchiere diverse anche il senso della sua morte.

Ma in questa macabra messa in scena di « giuste ragioni », l'ultima maschera non è, non soltanto, un inganno: superficie estrema dell'apparenza rivela cristallina, per ripercussione prismatica di riflessi, attraverso le successive stratificazioni, un fondo di autentica essenza. Sotto il corpo duro e solido del re, c'è un corpo di donna variamente offeso che mostra le sue piaghe. Troppe parole, troppe maschere, troppe ragioni: il *logos* è davvero molteplice inganno. Ma la somma di tutti gli inganni

di Clitemnestra fa trasparire a tutto tondo il nucleo viscerale che ha dato ragioni al suo gesto: dice le sue inspiegabili « verità ».

Clitemnestra, dunque si dice « donna »: ma oltre le sue parole, ingannevoli e insieme « dense di verità », resta il fatto, il *drama*. Nella costruzione drammatica della tragedia, essa, puntualmente parla, progetta, agisce, pensa come un sovrano: una perfetta corrispondenza lega la sua figura alla centralità salda e fondante del ruolo regale. Dall'inizio alla fine della tragedia, precisamente, in tutti i tempi del *drama*, sempre il nome del re è « Clitemnestra ». Pur nonostante ciò che essa stessa dichiara – forse l'estremo, rivelante, inganno – lei, come un re, stabilisce il limite e la ragione del giusto e l'ingiusto; fonda la legge e l'impunità; stabilisce il diritto; si fa carico della trasgressione delle norme più elementari, dei valori più sacri, in nome di una superiore ragione; spiega alla ragione del suo potere i confini tra verità e menzogna. Come il re. E la figura del re, la sua dignità, la potenza, lei impersona.

Davanti al suo gesto, il compimento supremo dei suoi più diversi desideri ma anche la realizzazione di un necessario destino, lei « sta ritta ». Chiede il coro:

« E ora (...) chi gli darà sepoltura? Chi gli farà il lamento? »

Lei risponde:

« Non spetta a te darti pensiero di questo. Da me fu abbattuto, da me fu ucciso: io lo seppellirò » (*Agamennone*, 1550 sgg.).

Parole da re.

Egisto, che compare in scena alla fine a dire la sua meschina soddisfazione, mostra subito i tratti odiosi del tiranno usurpatore: il coro lo copre di insulti. Egli è nudo di qualsiasi carisma; si difende soltanto con le minacce patetiche della prepotenza arrogante da *parvenu* del potere:

« A chi non sente le briglie, gli metterò sul collo un giogo pesante (...): la fame e il buio del carcere lo vedranno obbediente » (*Agamennone*, 1637 sgg.).

Il figlio di Tieste annaspa per aggiudicarsi un ruolo forte nel progetto e nell'esecuzione dell'assassinio di Agamennone, nobilitando la sua viltà con l'invenzione postuma di disegni di ancestrale vendetta. Ma il coro lo smentisce: lui, femmina, non avrebbe mai osato sfidare il re:

« Tu sei una femmina, che aspetta in casa chi ritorna dalla guerra (...). – L'inganno era compito della donna – lui ribatte – è chiaro » (*Agamennone*, 1625 sgg.).

No, non è chiaro, il coro risponde. Tanto più che non fu Egisto alla fine a vibrare i colpi mortali: neppure davanti al

corpo nudo e indifeso di Agamennone, immerso nel bagno, egli seppe trovare il coraggio di colpire:

« Tu (...) vile: la donna lo uccise! » (*Agamennone*, 1644).

Nella versione tragica del mito, è Clitemnestra e non, come in altre versioni, Egisto, ad impugnare l'arma: lui attende, in disparte, impotente, che tutto sia compiuto. E solo dopo, solo ora che tutto è compiuto, egli avanza diritti su quel regno: di più, su quella morte.

Ma Clitemnestra è il re: lei seppellirà quel cadavere. Terrà Egisto, come paredro, al suo fianco:

« Signori di questa reggia, ristabiliremo l'ordine come si deve » (*Agamennone*, 1672).

Di questo il nuovo re si preoccupa: l'ordine deve tornare a regnare e la città si inchinerà al nuovo sovrano. Trionfa con Clitemnestra – contro Egisto – la misura della regalità che, assicurato e consolidato il potere, sa riconoscere il limite che salva il gesto sovrano dalle tentazioni volgari e pericolose della crudeltà tirannica.

Ad Egisto che, ora che tutto è compiuto, minaccia nuovi massacri a chi non si piegherà al nuovo potere; ad Egisto che gradasso e borioso come i vili promossi da un'improvvisa e immeritata fortuna, sguaina la spada che non ha saputo alzare sul corpo nudo di Agamennone e l'agita contro l'assente Oreste; a lui, avido, ora, di altro inutile sangue, Clitemnestra oppone ferme parole. Ancora, fino alla fine, essa governa il dramma ed imprime all'azione il segno e lo stile della sua solidità, della sua regale misura:

« Oh non più, amatissimo Egisto: non aggiungiamo altri lutti. Già troppi ne mietemmo, triste mietitura. Basta ora, non più. Siamo ancora insanguinati (...). Quello che avvenne doveva avvenire. Di tanti mali la misura è colma. Siamone paghi. Assai malamente il demone ci ha feriti, col suo artiglio pesante. Così vi parla una donna, se alcuno crede di doverla ascoltare » (*Agamennone*, 1654 sgg.).

« Basta sangue », parla una donna; ma sono le parole di chi, vittorioso, è passato per il giogo di necessità che impone al potere successioni cruenti. Di chi, grave, consiste nella ragione dei propri gesti, siano pure i più nefandi; e però sa fissare all'impeto delle proprie ragioni un limite, la misura del « giusto ».

Clitemnestra, non più madre, né di Efigenia né di Oreste; non donna. « Basta sangue » è voce regale: Clitemnestra è re.

Le traduzioni dei versi citati dall'*Iliade* e dall'*Odissea*, sono di Rosa Calzecchi Onesti, nell'edizione Torino, Einaudi, 1963. Le traduzioni dei versi citati dall'*Agamennone* di Eschilo sono, salvo diversa indicazione, tratte dalla versione di Manara Valgimigli in *Il teatro greco. Tutte le tragedie*, a cura di Carlo Diano, Firenze, Sansoni, 1970.

Andrea Gloria Michler

Ambiguità e trasmutazione

Discussioni mediche e giuridiche
in epoca moderna (secoli XVII e XVIII)

Scorrendo la trattatistica medica di epoca moderna, con particolare riferimento al XVII e al XVIII secolo, ci si accorge che molti tra i più illustri esponenti europei di questa scienza hanno dedicato quanto meno un capitolo di uno dei loro trattati – generalmente quello o quelli in cui vengono affrontati argomenti relativi alla riproduzione della specie, o studi rigorosamente anatomici sulla conformazione del corpo umano e sulla diversità tra corpo maschile e corpo femminile – alla discussione del problema dell'ermafroditismo.

Il fenomeno di ambiguità nella conformazione degli organi genitali dell'uomo è conosciuto sin dall'antichità, registrato dai naturalisti, dai filosofi, dai medici, dai poeti, dai lessicografi e dagli studiosi di miti. Nel corso dei secoli esso è stato investito di molteplici interpretazioni, dando luogo a pratiche talvolta rigorosamente contraddittorie a seconda dell'ambito nel quale ci si interessava a esso.

Marie Delcourt ci spiega in due saggi (Delcourt, 1938 e 1958) che nell'antichità ci troviamo dinnanzi a un fenomeno di ambivalenza del sacro. La malformazione degli organi genitali in un neonato era considerata dagli antichi la manifestazione della mostruosità per antonomasia, al punto che, in presenza della nascita di un bambino così conformato, l'intera comunità si sentiva sotto la minaccia della collera degli dèi e decideva di ricorrere a un gesto estremo per scongiurarne gli effetti: la soppressione del neonato che in questo modo veniva investito di tutte le colpe di cui era segno manifesto. Il modo adottato per sbarazzarsi del neonato, ossia l'esposizione del bambino ancora vivo, l'abbandono, l'allontanamento del mostro dalla comunità, la sua cacciata dalle mura della città, testimonia a sua volta della origine religiosa di tale pratica: il nostro è temuto, esso viene quindi allontanato, escluso. Tale fu il gesto primitivo. A esso subentrarono tentativi di stampo razionalistico per spiegare la necessità di sopprimere il neonato mostruoso negli ambienti colti, a partire dal IV secolo. Ragioni di carattere eugenetico si sovrapposero così a ragioni di carattere squisitamente religioso.

Ma stavamo parlando di ambivalenza del sacro: questa si manifesta se osserviamo all'interno di tale civiltà l'atteggia-

mento opposto tenuto nei confronti dell'ermafroditismo, nel culto dedicato alla divinità di Ermafrodito. Per un lunghissimo periodo, dal IV secolo a.C. sino agli inizi dell'era cristiana, il culto coesistette accanto al fenomeno dell'esposizione del neonato genitalmente ambiguo. Non è nostra intenzione entrare nel merito dell'analisi di questo culto; diremo soltanto che esso riguardava nel senso più ampio tutto quanto era legato alla sfera della fertilità, fosse essa intesa come fertilità della terra, protezione dei raccolti, fertilità animale, protezione delle greggi, fertilità umana, protezione dell'unione sessuale degli sposi. Ci interessa invece ricordare un'ultima osservazione di Marie Delcourt (Delcourt, 1958), relativa ai fenomeni di cambiamento di sesso di un individuo, che non si manifestavano necessariamente durante lo stadio dello sviluppo infantile, ma in altri momenti della vita, con preferenza dell'età adolescenziale o della prima giovinezza, poiché tale tema assumerà nel corso dell'epoca moderna uno spessore notevolissimo nella trattatistica di cui ci occupiamo.

Il cambiamento di sesso, la *mutatio sexus*, era assimilata dagli antichi ai fenomeni di ermafroditismo e veniva, di conseguenza, destinata allo stesso tipo di trattamento. La donna trasformata in uomo a un momento preciso della sua esistenza era allontanata dalla comunità, esiliata su un'isola deserta, così come il neonato con conformazione ambigua degli organi genitali era esposto.

L'androginia occupa dunque nell'antichità classica i due estremi del sacro: puro concetto, pura visione dello spirito, essa è per un verso investita dei valori supremi, mentre viene, per l'altro verso, considerata e trattata come fenomeno mostruoso — mostruosità per eccellenza — segno della collera degli dèi, qualora essa si incarni in un essere umano.

La dimensione teratologica dei fenomeni di ermafroditismo umano (solo di quest'ultimo ci occupiamo in questa sede, quantunque molto ci sarebbe da dire sull'utilizzazione delle osservazioni sull'ermafroditismo animale, registrate sin dall'antichità, per elaborare discorsi scientifici e normativi sulla natura e su quanto nel mondo è dato a vedere «contro natura») persiste a lungo nelle mentalità, benché dal punto di vista strettamente giuridico una svolta radicale si operi a Roma durante il III secolo dell'era cristiana. Fautori ne furono due grandi giureconsulti, Paolo e Ulpiano. Il primo nelle sue *Sententiae*, il secondo nel III dei *Libri ad Sabinum* attribuirono all'ermafrodito uno statuto che nulla aveva a che vedere con quello della mostruosità. I tre testi raccolti nella compilazione giustiniana dei *Digesta* del VI secolo (cfr. *Digesta Iustiniani* XXII, 5, 15; I, 5, 14 e XXVIII, 2, 6, nonché I, 5, 10) stabiliscono che l'ermafrodito deve essere considerato uomo o donna a seconda del sesso che in lui prevale, e gode di determinati diritti civili, alla pari degli altri cittadini, quale quello di fare testa-

mento e quello di istituire erede un postumo. Alla determinazione del sesso prevalente per godere dei diritti civili più comuni, implicita nella formulazione del codice romano si contrappone l'accettazione piena dell'ambiguità sessuale dell'ermafrodito all'interno del codice ebraico, la *Mishnà* (Freimark, 1970 e Bauhin, 1614). Anche il codice ebraico, tuttavia, riconosce nell'ermafrodito un essere umano interamente responsabile, dotato di capacità d'agire dal punto di vista giuridico.

Indipendentemente però dalla rivoluzione giuridica che abbiamo segnalato, l'ermafrodito rimane un oggetto di indagini in cui la dimensione del religioso (esegesi biblica relativamente agli ambigui versetti 26 e 27 del primo capitolo del *Genesi* sulla creazione di Adamo ed Eva), quella medica (osservazioni anatomiche precise che cominciano a circolare durante il Rinascimento, le quali si concentrano sui fenomeni che dalla medicina attuale sono definiti come pseudoermafroditismo), quella scientifico-teratologica (volontà di determinare se dal punto di vista della storia naturale l'ermafrodito deve considerarsi un evento biologico naturale, voluto dalla natura ovvero un essere contro natura) e quella filosofica e morale, restano intrecciate e appaiono in determinati momenti strettamente interdipendenti le une dalle altre.

Il fatto è che il fenomeno dell'ermafroditismo o dell'androginia colpisce al centro una delle più importanti sfere sociali e simboliche di ogni civiltà. Esso è direttamente legato a quanto costituisce l'essenza stessa della vita, ossia la sua nascita, nella doppia accezione di origine e di riproduzione della specie. La coesistenza del maschile e del femminile in un unico organismo turba, sconvolge una delle principali sfere della vita, la sessualità, che il gruppo sociale divide e polarizza ai fini di una sua ordinata riproduzione. Ma esso evoca anche il mistero dell'uomo originario, il mitico Adamo della tradizione giudaico-cristiana, creato da Dio, al quale solo in un secondo momento venne affiancata la donna, Eva. Il corpo e lo spirito di questa non sono stati creati *ab nihilo* come quelli dell'uomo, ma sono stati modellati con una parte del corpo di questo ultimo. Quella della donna non è vera e propria creazione, poiché essa è stata *desumpta* – tale è il termine sovente utilizzato dai commentatori della Bibbia – da Adamo.

François-Mercure Van Helmont, spirito eclettico, sorta di *bohémien* della cultura scientifica, interessato alla biologia, alla chimica, all'alchimia, ma dedito anche allo studio della magia e delle scienze occulte, dichiara che « Eva sumpta est ex Adamo, et tamen mansit particeps Adami », nelle sue *cogitationes* sopra i primi quattro capitoli del primo libro del *Genesi* (Van Helmont, 1697). In origine la donna era contenuta nell'uomo: « Quoad ante Evae formationem, foemina in viro fuerit, et ab ejus latere desumpta... » (Moeller, 1692).

Il mito platonico dell'androgino originario e l'esegesi rabbinica della creazione biblica di Adamo ed Eva restano, tuttavia,

il punto di partenza dei due principali filoni interpretativi. Nel corso dei secoli queste due tradizioni di pensiero evolvono parallelamente ma indipendentemente l'una dall'altra. Ciò non impedisce loro di esercitare talvolta contemporaneamente un influsso su singoli filosofi e correnti di pensiero non ancora ben sistematizzate, come è il caso dei primi divulgatori del cristianesimo, parte dei quali sono di cultura ellenistica e molto sensibili alla fioritura del neoplatonismo alla fine del I e durante il II secolo. D'altro canto alcune almeno delle sette gnostiche, quelle in particolare che costruiscono un sistema di pensiero radicalmente dualistico, dove l'elemento femminile rappresenta il male e la libido costituisce il peccato originale, soggiacciono all'influenza profonda dell'esegesi rabbinica (Jervell, 1960).

Neoplatonismo e tradizione ebraica confluiscono anche nel pensiero del medico spagnolo Leone Ebreo. Giuda Abarbanel, conosciuto più comunemente come Leone Ebreo, nacque a Lisbona verso la metà del XV secolo. Trasferitosi in Spagna per esercitare la professione di medico, fu costretto a fuggire nel 1492 in seguito alle persecuzioni contro gli ebrei messe in atto dalla Corona spagnola. Si rifugiò in un primo tempo presso la corte di Ferdinando I a Napoli, ma fu costretto ad allontanarsi anche da lì dopo la conquista del Regno da parte di Carlo VIII. Insieme al successore di Ferdinando I, Alfonso II, di cui era il medico, si recò prima in Sicilia, poi a Corfù, quindi a Venezia, per trovare infine pace e riposo nella repubblica di Genova. Nei suoi *Dialoghi di amore*, pubblicati a Venezia nel 1535, i quali conobbero una grandissima diffusione e furono tradotti in spagnolo, francese e latino, egli opera una straordinaria sintesi della tradizione platonica e di quella rabbinica. Le due tradizioni vengono fuse con grande armonia e rigore linguistico e speculativo. Dopo aver fedelmente narrato il mito platonico dell'androgino raccontato da Aristofane, Leone afferma che « la favola è tradotta da autore più antico delli Greci, cioè dalla sacra historia di Moise, della creatione delli primi parenti humani, Adam et Eva » (Leone Ebreo, 1541). E allorché Sofia, l'interlocutrice di Filone – tutta l'opera è costruita come fosse un dialogo tra due personaggi, una donna, Sofia, e un uomo, Filone – esprime la sua perplessità, Filone le spiega, a conferma di quanto ha appena asserito, che Platone ha soltanto ripreso il contenuto della narrazione di Mosé e lo ha ampliato e ornato « secondo l'oratoria grecale, facendo in questo una mescolanza inordinata delle cose hebraice ».

La Chiesa cristiana si è sin dall'inizio opposta con violenza alle tesi eretiche professate dalle sette gnostiche. Questo non impedì tuttavia al corpo di dottrine gnostiche di sopravvivere clandestinamente e di infiltrarsi qua e là, in maniera più o meno sfumata, all'interno delle sistematizzazioni teoretiche di vari filosofi cristiani. Nel XIII secolo, riferiscono i cronachisti di epoca moderna (Pratoleum, 1633), durante il pontificato di Innocenzo III (1198-1216), sorse e si diffuse un'eresia che tra le

altre cose andava affermando che prima del peccato originale il sesso maschile e quello femminile erano unificati in un solo essere. Si tratta della setta degli amalriciani, che prese il suo nome da un dottore della facoltà di Parigi, Almarico di Bena, parrocchia della diocesi di Chartres (Baeumker, 1926; Capelle, 1932; Grundmann, 1935; d'Alverny, 1951). Amalrico, probabilmente uno degli allievi della celebre scuola di Chartres, insegnò le arti, e la logica in particolare, a Parigi, nella seconda metà del XII secolo e si dedicò infine, con grande apertura mentale e forse eccessiva spregiudicatezza intellettuale, allo studio della teologia. Obbligato a ritrattare un'interpretazione abusiva della nozione paulina di Corpo mistico, morì verso il 1207.

A quanto pare Amalrico non lasciò nessuna opera scritta, ragion per cui è difficile rintracciare con precisione i contenuti della sua dottrina. Relativamente a questa le fonti sono disperate e non completamente omogenee. Furono i suoi allievi, per lo più chierici della regione parigina e di altre diocesi della provincia di Sens, a diffondere una dottrina eretica, il cui nocciolo è stato, per un verso, definito come panteismo formale (Capelle, 1932). L'esistenza di questa setta è attestata dal decreto che la condanna (Sinodo di Parigi del 1210), redatto da Pierre Corbeil, arcivescovo di Sens, da quello di Robert de Courson, del 1215, che vieta l'insegnamento della dottrina dell'empio Amalrico, dal IV Concilio lateranense (1215) e da altre fonti di natura e di valore diseguali: alcune cronache contemporanee o poco posteriori, le *Gesta Philippi Augusti* di Rigord e di Guglielmo il Breton, il *Dialogus miraculorum* di Cesario di Heisterbach.

Nel 1210 la setta fu condannata ed estirpata, allorché la maggior parte dei suoi seguaci fu mandata al rogo. Le spoglie di Amalrico stesso, pare, fossero riesumate, bruciate e le sue ceneri disperse al vento, come avveniva per ogni eretico. Il più celebre trattato scritto nel 1210 contro la setta, che è stato attribuito a Garnerio di Rochefort, il *Contra Amaurianos* (Baeumker 1926), ha fatto pensare a un legame ideologico tra gli amalriciani e il corpo dottrinario eretico professato da Gioacchino da Fiore, mentre la loro attitudine negativa nei confronti dei sacramenti e della gerarchia li avvicinerebbe piuttosto a numerose sette del XII e degli inizi del XIII secolo (Grundmann, 1935). Il *Contra Amaurianos*, tuttavia, non accenna minimamente alla dottrina della separazione dei sessi successiva al peccato originale. Sono in realtà autori posteriori che mettono in risalto questo aspetto dell'eresia; autori che, come scrive Catherine Capelle (Capelle, 1932) sono soggetti a cauzione: Enrico di Susa, conosciuto con il nome di Hostiensis, Martino di Troppau, detto anche Martino Polono, per quanto riguarda il XIII secolo, Nicola Triveth Bernardo Gui del XIV secolo. I primi due appartengono a un'epoca in cui i begardi erano già conosciuti come sostenitori di una simile dottrina: essi avrebbero, dunque, potuto confondere due sette eretiche diverse.

L'insegnamento cui questi autori fanno riferimento è il seguente: se l'uomo non avesse peccato non sarebbe stato diviso in due sessi e non si riprodurrebbe ricorrendo all'atto sessuale, bensì si moltiplicherebbe secondo il modello degli angeli e quello degli uomini dopo la risurrezione; dopo il Giudizio universale i due sessi saranno riuniti come all'origine della creazione e come lo erano nel Cristo risuscitato. L'uomo spirituale è simile alla natura angelica e la moltiplicazione degli spirituali avviene, come quella degli angeli, senza l'intervento della carne. In questo modo, contrariamente alla teologia cattolica, il peccato è considerato capace di corrompere la natura stessa dell'uomo, trasformandola da spirituale in carnale.

Senza entrare ulteriormente nel merito della dottrina eretica amalriciana sull'indivisione dei sessi prima della cacciata dal Paradiso terrestre, ci è parso comunque necessario ricordare la presenza di questi temi nel dibattito teologico cristiano del XIII e del XIV secolo. Nessuno dei trattati medici e giuridici sull'ermafroditismo, stampati durante il XVII secolo, tralascerà di accennarvi, seppure in maniera estremamente critica.

Nella trattatistica medica della prima età moderna si fa lentamente strada la volontà di rendere il discorso medico più tecnico, di sganciarlo dai retaggi della morale e dall'influenza del pensiero teratologico. Il medico di Basilea Caspar Bauhin, autore, tra l'altro, della più completa sintesi scientifica, giuridica e teologica sull'ermafroditismo (Bauhin, 1614), pubblicata agli inizi del XVII secolo, tratta l'argomento dai più disparati punti di vista; nessuno dei vari aspetti del problema, elaborati nel corso di parecchi secoli, gli sfugge: egli si occupa delle sentenze dei poeti dell'antichità, dell'analisi del mito, così come delle più recenti teorie mediche messe a punto per spiegare le cause di nascita di bambini ermafroditi. La sintesi enciclopedica realizzata da Bauhin non omette, naturalmente, l'esegesi rabbinica, così come le controversie demonologiche sui parti mostruosi e la questione molto discussa all'epoca degli eventuali frutti dell'accoppiamento tra un demone e un uomo o una donna.

Mente scientificamente molto lucida, Bauhin, al termine di ognuno di questi *excursus* in una sfera di interessi non medica, espone al lettore la propria opinione al riguardo e non esita a trattare con spirito critico anche le maggiori personalità della cultura ecclesiastica del suo tempo: Martino del Rio, Jean Bodin ad esempio. Rispetto alle sentenze rabbiniche sull'interpretazione dei versetti del *Genesi* relativi alla creazione di Adamo ed Eva, Bauhin sintetizza la propria disapprovazione con una formula esemplare nella sua concisione: « Lasciamo perdere i rabbini e le loro futilità ». Nella sintesi medica di Caspar Bauhin è evidente la volontà da parte della medicina di costituire un proprio discorso, discorso squisitamente medico, sull'argomento.

I medici del Rinascimento italiano sono i primi ad attuare una simile svolta. E la ragione di questa distanza che la medicina prende rispetto alle altre discipline è intrinseca allo sforzo intellettuale compiuto dagli esponenti della rivoluzione anatomica rinascimentale. La necessità di concentrarsi unicamente sulla propria disciplina va di pari passo con il rifiuto di un atteggiamento dogmatico nei confronti delle autorità mediche dell'antichità. La verifica empirica della veridicità dell'insegnamento anatomico di Galeno viene inaugurata con l'apertura di un nuovo spazio intellettuale, dedicato all'osservazione critica, alla dissezione anatomica in una prima accezione moderna, eventualmente alla sperimentazione e alla nascita di un nuovo metodo scientifico: l'approccio comparativo.

I medici del Rinascimento italiano si concentrano in maniera particolare sulla moltiplicazione delle osservazioni anatomiche. E con quale entusiasmo, passione, mente libera da ogni pregiudizio! La scoperta della straordinaria abilità della natura nella formazione del corpo umano, nella creazione di equilibri organici fuori dal comune, il desiderio di penetrare la saggezza e la provvidenza della volontà naturale, la capacità di lasciarsi sorprendere positivamente da fenomeni insoliti guida le loro ricerche e conferisce un tono gioioso alla loro avventura intellettuale. Posti di fronte a una singolare conformazione degli organi genitali in un corpo umano, essi non giudicano secondo i criteri tassonomici che ispirano la teratologia; cercano invece di indagare in dettaglio la conformazione di quel microcosmo biologico diverso dai normali prodotti della natura, sorretti in questo dalla convinzione che anch'esso faccia parte di un piano naturale, che emana dalla volontà divina. Benché né in Realdo Colombo, né in Fabrizio d'Acquapendente si riscontrino accenti religiosi, forte è l'impressione che il neoplatonismo rinascimentale abbia permeato profondamente i loro spiriti e sia una delle componenti principali della loro tollerante e disincantata visione dell'universo naturale. L'approccio spregiudicato ma estremamente sereno dei fenomeni naturali da parte dei medici della seconda metà del XVI secolo è, per lo meno parzialmente, fondato sulla premessa teorica secondo cui tutto ciò che esiste, tutto ciò che si dà in natura deve essere accettato in quanto tale, non respinto o allontanato come contrario alla natura, come mostruoso. L'insolito appare mostruoso soltanto perché noi non siamo in grado di riscontrarvi facilmente una razionalità. Questo, tuttavia, è un limite della mente umana, non un limite o difetto della natura creatrice.

Nel libro XV del suo *De re anatomica*, pubblicato per la prima volta a Venezia nel 1559, Colombo assicura al suo interlocutore che tra tutte le cose rare e meravigliose che ha potuto osservare in tempi diversi riguardo alla costituzione del corpo umano («*in humani corporis fabrica*»), niente ha eguagliato la sua osservazione di una natura neutra («*neutra natura*»; Colombo, 1562). Colombo fornisce il resoconto dettagliato della

dissezione di questa natura neutra, un ermafrodito donna, il quale oltre a un genitale femminile, era dotato di un membro virile piuttosto piccolo. Con quale stupore Colombo scopre l'insolita armonia di questo organismo: « Che meraviglia vedere in quale maniera la prudente e saggia natura avesse scelto un luogo sufficientemente sicuro attraverso il quale i vasi potessero giungere sino al pene. Che meraviglia osservare come essi perforassero il condotto che si trovava nel pene stesso; questo condotto, che negli altri uomini non permette soltanto l'emissione del seme, ma anche quella dell'urina, non svolgeva in questo caso nessun ruolo nella minzione. Poiché questo individuo urinava come le altre donne ».

A simile atteggiamento medico si affianca un totale rispetto del corpo umano, indipendentemente dalla regolare o curiosa conformazione di parte degli organi. Il medico non può né deve, secondo Colombo, intervenire violentemente – col ferro – per modificare l'organizzazione fisica del paziente, se l'operazione chirurgica comporta un rischio troppo elevato per la vita. Alla « cingara », una donna africana che consulta Colombo, perché affetta da una malformazione degli organi genitali, che consisteva nella presenza di una vagina e di un piccolo pene, entrambi così imperfettamente costituiti da non permetterle di accoppiarsi sessualmente, il medico rifiuta l'intervento chirurgico sollecitato (« La poveretta sperava che con il ferro le togliessi quel pene, il quale sicuramente, come ella sosteneva, costituiva un impedimento al suo accoppiamento con un uomo. Ella desiderava anche che le ampliassi l'orifizio della vulva, affinché fosse idonea ad accogliere l'uomo »), perché l'operazione non sarebbe potuta avvenire senza costituire un pericolo vitale (« ... *quoniam id absque vitae discrimine fieri non posse existimabam* »). Tale rifiuto, ispirato da un saldo codice di deontologia professionale viene mantenuto con fermezza da Colombo a discapito della propria curiosità di anatomista, che egli non esita a confessare.

Molto vicina a questa, per sensibilità e deontologia, è una dichiarazione di Fabrizio Girolamo d'Acquapendente, anatomista e chirurgo italiano del XVI secolo, allievo del grande Falloppia, il cui nome è legato con quello di Vesalio alla fama mondiale dell'università di Padova (Wightman, 1962). Nella sua opera chirurgica (d'Acquapendente, 1671) egli dedica un paragrafo ai fenomeni di ermafroditismo umano, in cui riferisce fedelmente le classificazioni in specie elaborate da Leonida e divulgate da Paolo d'Egina (Marchetti, 1988), nonché le tecniche operatorie proposte dall'Egineta per cancellare nei limiti del possibile i segni della bisessualità. La valutazione tecnica degli interventi proposti da Paolo è positiva; di segno opposto è tuttavia la valutazione del giudizio di Paolo riguardo alla bruttezza della malformazione genitale. La chirurgia deve, secondo l'Acquapendente, avviare a quest'ultima solo se essa impedisce l'accomplimento delle funzioni naturali dell'organismo. In caso

contrario il medico non dovrebbe sottomettere il corpo dell'ermafrodito a nessun intervento chirurgico: « Ma io non havendo veduto da niuna di queste tali cose, ne impedire l'ationi, ne esser incommode, ne apportar bruttezza sotto a gli occhi di veruno, hò giudicato esser più siuro l'astenersi da un'operatione sì dolorosa, è lasciarla senza cirurgia ».

Sebbene abbiamo affermato che i più insigni rappresentanti della medicina rinascimentale abbiano lasciato cadere, riguardo all'ermafroditismo umano, qualsiasi considerazione di carattere teratologico, è opportuno, tuttavia, precisare che le osservazioni anatomiche cui abbiamo fatto riferimento costituiscono dal punto di vista dell'evoluzione della medicina una breve parentesi. Inoltre questo tipo di approccio allo studio del corpo umano e al suo funzionamento non è l'unico neppure alla fine del XVI e agli inizi del XVII secolo.

Appassionate sono le discussioni in campo medico per stabilire se l'ermafrodito debba essere considerato, da un punto di vista rigorosamente naturalistico, come essere naturale, contro natura (*contra naturam*) o al di là della natura (*praeter naturam*). I giuristi avevano da molti secoli risolto il problema, dal momento in cui nel *Digesto* giustiniano (D. I, 5, 14) venne registrata la sentenza secondo cui un essere le cui sembianze sono umane, il cui difetto fisico consiste nell'amplificazione o nella diminuzione di una parte dell'organismo non sia da considerarsi mostruoso (« Partus autem, qui membrorum humanorum officia ampliavit, aliquatenus videtur effectus: et ideo inter liberos communerabitur »). La medicina non si accontenta di questa norma legale e ritorna incessantemente sul problema della mostruosità fisica, sul concetto di normalità e di anormalità, di regola e di devianza, di legge naturale e della sua violazione. E vedremo che in epoca moderna probabilmente sotto l'impulso dato dalla riflessione medica sull'anormalità, statuto che, anche se in maniera dubitativa, viene esteso all'ermafrodito, la riflessione giuridica e teologica sul mostro troverà un nuovo slancio. L'ermafroditismo umano e i numerosi problemi legali che esso suscita – sia dal punto di vista del diritto canonico, sia da quello del diritto civile e penale – ritorneranno sulla scena della discussione giuridica.

Il quadro di riferimento del mostro umano è, come sosteneva Foucault (Foucault, 1976) in uno dei suoi seminari al Collège de France, la legge. La nozione di mostro è essenzialmente giuridica, poiché ciò che definisce il mostro nella sua esistenza e forma è una duplice violazione della legge – legge della società e legge della natura. Foucault definiva con il termine di spazio giuridico-biologico il campo d'apparizione del mostro. Tuttavia, continuava Foucault, pur essendo infrazione alla legge allo stato puro, il mostro non scatena una risposta legale da parte della legge, bensì reazioni di altro genere: violenza, volontà di soppressione pura e semplice, cure mediche,

sentimenti di pietà. Il mostro sarebbe dunque un'infrazione alla legge che si pone, in qualche modo, automaticamente al di là, al di fuori della legge. In secondo luogo il mostro costituisce la forma spontanea, brutale e di conseguenza naturale del contro natura.

Secondo Foucault, dal punto di vista giuridico il diritto romano avrebbe operato un'accurata distinzione tra due categorie: quella del difforme, dell'informe, del difettoso, che veniva designata con i termini di « *portentum* » e di « *ostentum* » e quella del mostruoso. Il mostro propriamente detto è tutto ciò che è « misto »: unione di due regni, regno animale e regno umano; unione di due individui, colui che presenta due teste e un solo corpo o viceversa; unione di due sessi, l'ermafrodito che è al tempo stesso uomo e donna; unione di vita e di morte, il feto che nasce con una morfologia tale da non poter vivere a lungo, ma solo rimanere in vita per poche ore o qualche giorno; unione di forme, colui il quale, ad esempio, non è dotato né di braccia, né di gambe e assomiglia perciò a un serpente.

Nel corso della sua conferenza Foucault si soffermava sull'emergenza della figura del mostro in epoca premoderna e moderna e sulle reazioni giuridiche, teologiche, canoniche e morali che essa suscita. L'infrazione alle leggi naturali conduce a ricercarne le cause. Queste, però, vengono individuate su vari piani: quello scientifico-naturalistico, quello del diritto umano e quello del diritto divino. È noto quale peso abbia il non rispetto dei tempi opportuni per l'atto sessuale, l'accoppiamento con una donna mestrata per esempio (Niccoli, 1980) come causa di parti mostruosi, oppure la trasgressione della specie, il coito con un animale. Comportamenti di questo genere, di cui potremmo allungare la lista all'infinito, rinviano alla trasgressione di una norma sociale, morale, divina e non solo naturale.

La nascita del mostro pone, inoltre, il diritto in una posizione di imbarazzo estremo, poiché essa ha il potere di sconvolgere l'ordine giuridico e di porre alla giurisprudenza problemi di difficile soluzione. Bisogna o meno battezzare un mostro, e in caso affermativo, come comportarsi quando si somministra il sacramento, (Schott, 1667; Pontas, 1715; Bocquillot, 1745; Cangiamila, 1756). Come stabilire quale sesso prevale in un ermafrodito (Moeller, 1692; Zacchia, 1674). È possibile autorizzare il matrimonio di un essere i cui organi genitali presentano i segni esteriori dell'ambiguità? (Sanchez, 1629; Carpozov, 1652; Matheu y Sanz, 1738).

Durante il XVII secolo, secondo Foucault, la forma di mostruosità privilegiata è rappresentata dall'ermafroditismo umano. Intorno a questo fenomeno mostruoso comincia a elaborarsi una nuova figura del mostro, che apparirà nella seconda metà del XVIII secolo e si manterrà lungo il XIX. Per illustrare l'evoluzione che subisce lo statuto della mostruosità, Foucault sceglie due casi molto conosciuti, ciascuno dei quali riflette una fase ben precisa del processo di evoluzione.

Il primo caso è quello conosciuto con il nome di ermafrodito di Rouen (Marchetti, 1988). La vicenda si svolge in Normandia nei primi anni del XVII secolo. Non possediamo una documentazione d'archivio in proposito, ma un racconto dettagliato contenuto nell'ultima parte del trattato di Jacques Duval, medico di Rouen (Duval, 1612). Duval presenta la storia di una vicenda processuale singolare, quella di Marie le Marcis, che un giorno scoprì di essere un uomo e di amare una donna al punto da volerla sposare, e della sua amante. Le due donne vengono imprigionate e accusate di aver voluto violare il sacramento del matrimonio. Due commissioni di periti medico-legali sono successivamente nominate per fare chiarezza sulla presunta virilità dell'imputata principale, che aveva modificato il proprio nome femminile in quello maschile di Marin. La seconda commissione, nominata dal Parlamento di Rouen, presso il quale si svolge il processo d'appello successivo a una prima condanna a morte dell'ermafrodito, è composta da cinque medici, due chirurghi e due ostetriche, tra cui si trova l'autore del trattato, Duval. Questi è l'unico che riconosce nel corpo di Marie/Marin i segni degli attributi virili.

Secondo quanto lui stesso racconta, gli argomenti invocati per mettere in luce la singolarissima conformazione dell'apparato genitale esterno e interno dell'ermafrodito, che dal medico viene giudicato appartenere alla categoria dei ginandri – individui che danno a vedere esternamente, quindi in superficie, i segni di un organo genitale femminile, mentre rivelano, a un livello più profondo, recondito, una seconda genitalità, di segno opposto – riescono, anche se solo parzialmente, a convincere i giudici sulla buona fede dell'imputata/o. Dovere professionale, e in ultima istanza etico, del medico è, secondo Duval, quello di soccorrere con i lumi del proprio sapere questi esseri sfortunati, che dalla società sono costretti a sottomettersi a regole di comportamento che fanno violenza alla loro autentica personalità fisica ed emotiva. Ritenuti donne in base a caratteristiche superficiali ed esteriori, sono in realtà veri uomini, sessualmente attirati dal sesso opposto, e perciò condannati al ricorso a forme clandestine di soddisfazione sessuale, a umiliazioni di ogni genere, alla condanna a morte per omosessualità nel caso estremo, per aver seguito il proprio istinto naturale. La scienza e le leggi che regolano la vita sociale non devono e non possono violentare la natura – suggeriva Duval –, devono invece imparare a conoscerla e a rispettarla anche nelle sue manifestazioni più straordinarie.

L'ermafrodito viene assolto; i suoi diritti sessuali maschili, tuttavia, non sono riconosciuti dalla corte che gli vieta rapporti sessuali con qualsiasi persona dell'uno e dell'altro sesso. Dal punto di vista civile è riconosciuto essere donna: i giudici gli ordinano di mantenere l'abito femminile.

Il trattato di Duval origina una polemica dotta con uno dei massimi esperti medici di teratologia, l'anatomista parigino Jean

Riolan (Riolan, 1614 e Duval, s.i.d.). Riolan pubblica un trattatello sull'ermafroditismo, in cui attacca violentemente le posizioni di Duval, le due categorie dell'ambiguità sessuale elaborate da questi — l'androgino e il ginandro —, l'esistenza dell'ermafroditismo umano come fenomeno naturale. Per Riolan l'ermafrodito è e rimane un mostro, perché esso è contrario all'ordine della natura che ha separato il genere umano in due: il maschio e la femmina. Riolan ammette, tuttavia, che di fronte a un mostro ermafrodito la perizia medica deve stabilire quale dei due sessi prevalga e se sia opportuno autorizzare il suo matrimonio. Questa polemica ci offre l'esempio di due approcci molto diversi allo studio del corpo umano. Da un lato riscontriamo l'esigenza chiaramente formulata di un discorso medico sulla sessualità e sui suoi organi; dall'altro una concezione ancora tradizionale dell'ermafroditismo come mostruosità.

Il secondo caso è posteriore di un secolo e mezzo. Riguarda Anne Grandjean, riconosciuta femmina alla nascita, rivelatasi un uomo durante l'adolescenza e condannata dalla giustizia a rivestire abiti femminili nel 1765, al termine di un lungo processo. Due fonti ci forniscono informazioni dettagliate sulla vicenda: le *Réflexions sur les hermaphrodites* del chirurgo e anatomista lionese Claude Champeaux (Champeaux, 1765) e una memoria scritta in favore di Anne Grandjean da un avvocato parigino (Vermeil, 1765).

Alla nascita il sesso è incerto; si decide comunque di battezzare il neonato con un nome femminile e di educarlo in questo ruolo. Verso l'età di quattordici anni, Anne si accorge di provare una forte attrazione per le sue compagne, mentre le presenze maschili la lasciano del tutto indifferente. Su consiglio del suo confessore Anne modifica il suo stato civile, indossa abiti maschili e cambia stile di vita. Questo cambiamento coincide con il suo trasferimento a Chambéry. In questa città incontra successivamente due donne, di cui la seconda diverrà sua moglie. Il matrimonio viene regolarmente celebrato nel 1761. I primi sospetti sulla carenza virilità di Grandjean nascono perché al matrimonio non fa seguito nessuna gravidanza. Informata dalla prima amante di Grandjean dell'ermafroditismo di suo marito, la moglie di questi chiede consiglio al proprio direttore spirituale. Ma lo scandalo è nel frattempo scoppiato in città e giunto alle orecchie del Procuratore generale, che ordina l'arresto di Grandjean. L'accusa mossa è quella di profanazione del sacramento del matrimonio. I periti medico-legali nominati, tre medici tra i quali Champeaux, dichiarano all'unanimità che l'imputata appartiene al sesso femminile. Ciò che è suscettibile di differenziarla dalla maggior parte delle donne altro non sarebbe che la presenza di un clitoride cresciuto oltre misura, ma assolutamente incapace di svolgere le funzioni di un organo virile.

Il ricorso in appello dinnanzi alla *chambre de la Tourneile* del Parlamento di Parigi modifica solo leggermente i termini del processo. Anne Grandjean è assolta dal crimine di profanazione del sacramento del matrimonio, ma dichiarata donna a tutti gli effetti, cosicché le relazioni sessuali con altre donne le vengono vietate.

L'isomorfismo tra questa seconda vicenda del 1765 e quella svoltasi in Normandia all'inizio del XVII secolo è notevole. La vicenda processuale e la sentenza finale sono molto simili in apparenza. Una differenza sostanziale consiste tuttavia nel divieto fatto all'ermafrodito di Rouen di avere relazioni sessuali con qualsiasi persona, indipendentemente dal sesso, mentre Grandjean viene autorizzata, in quanto donna, a eventuali rapporti con l'uomo. La seconda grossa differenza consiste nel capovolgimento del ruolo del medico all'interno della vicenda processuale. Se il discorso umanitario di Jacques Duval aveva contribuito all'assoluzione dell'ermafrodito, mettendo in risalto come la malformazione fisica avesse potuto ingannare le apparenze della natura profonda dell'individuo e avesse falsato in questo modo il suo rapporto con la vita sociale, durante il processo Grandjean è proprio la perizia medica firmata Champeaux a fornire la prova più convincente dell'inganno di Grandjean nei confronti della società e delle sue istituzioni.

Nelle *Réflexions* viene esposta la teoria dominante all'epoca sull'ermafroditismo umano. L'articolo *Hermaphrodite* dell'*Encyclopédie* aveva chiaramente formalizzato il pensiero medico tardosettecentesco al riguardo, asserendo che l'esistenza di ermafroditi umani quale è stata tramandata dalla tradizione scientifica dei secoli precedenti, doveva essere rifiutata in blocco e ascritta al registro delle favole piuttosto che a quello di un pensiero scientificamente rigoroso (*Encyclopédie*, 1777). Una simile accusa era rivolta soprattutto contro la produzione medica, ma anche giuridica del XVII secolo, che aveva visto fiorire con Duval, Zacchia, Matheu y Sanz un filone di pensiero volto a rivendicare i diritti degli androgini, degli ermafroditi e dei bisessuali (Marchetti, 1987) riuscendo a integrare sul piano teorico queste figure anomale o insolite nel quadro della società. Il redattore dell'articolo dell'*Encyclopédie* cancella con un colpo di spugna tutta la ricchezza di quella riflessione. La definizione di ermafrodito come presenza simultanea di due sessi in un solo corpo viene dunque rifiutata e al suo posto ne viene elaborata un'altra, fondata sul concetto di malformazione dell'organo genitale accompagnata eventualmente da impotenza.

Secondo Champeaux esistono uomini il cui apparato genitale presenta alcuni caratteri secondari femminili; questa lieve malformazione non è tuttavia in grado di indurre dubbi sul sesso reale. Allo stesso modo esistono donne con caratteri secondari maschili: un clitoride smisuratamente cresciuto che simula il fallo. Anche a riguardo del loro sesso non esistono dubbi, benché questa seconda malformazione sia più preoccupante della

prima, data la sua frequenza relativamente alta e date le conseguenze sul piano del comportamento che essa può indurre. Mentre dal punto di vista della patologia fisica la gravità delle malformazioni genitali viene relativamente sminuita – si parla di piccole imperfezioni della natura, di stranezze, di lievi difetti fisici e non più di mostruosità fisiche – si accresce, invece, la preoccupazione nei confronti delle anomalie di condotta, di comportamento, che da queste possono nascere. L'accento scivola dal concetto di mostruosità fisica a quello di mostruosità morale.

Nel caso di Grandjean non sussiste nessun inganno della natura nei confronti dell'individuo. Ci troviamo invece dinanzi a un individuo che ha voluto ingannare la società, spacciandosi per un uomo, al fine di soddisfare i suoi desideri perversi nei confronti delle donne. L'accusa implicita mossa dal medico nei confronti dell'imputata è l'omosessualità. La leggera devianza fisica ha dunque rivestito la funzione di secondare un desiderio sessuale perverso. Il tema della mostruosità della condotta è diventato il centro del dibattito processuale. La memoria difensiva scritta dall'avvocato Vermeil insisteva invece, a dispetto dell'opinione generale dei medici, sull'importanza della malformazione fisica, sulla reale presenza di due sessi, perché in questo modo era possibile discolpare l'accusata dall'accusa di omosessualità e provare che i suoi sentimenti per la moglie non erano di ordine perverso.

Pochi anni prima uno dei più caratteristici esponenti dei lumi in campo medico, Théodore Tronchin, aveva pubblicato una dissertazione sulla « *nympha* », risultato della sua tesi dottorale (Tronchin, 1730). Questo dotto lavoro si proponeva di investigare un piccolo organo dell'apparato genitale femminile, il clitoride o « *nympha* », di darne una precisa descrizione anatomica e di trattare delle affezioni patologiche cui è esposto. La funzione del clitoride – un piccolo pene atrofizzato dal punto di vista anatomico – è quella di accrescere il piacere sessuale durante il coito e di favorire l'orgasmo femminile, l'emissione del seme femminile, come dice Tronchin. Non bisogna però abusare di questa funzione dell'organo e procurarsi con tocamenti illeciti quel piacere che la natura ha predisposto ai fini della riproduzione della specie. Una delle conseguenze della masturbazione clitoridea può essere la crescita oltre misura dell'organo, che causa infiniti problemi alle donne. Tronchin ammette che talvolta la natura stessa conforma l'organo con proporzioni smisurate. Un clitoride troppo grande può impedire il coito, oppure provocare dolorosissime conseguenze durante il parto. In casi estremi è necessario intervenire chirurgicamente e recidere la « *nympha* ».

Tronchin allega un notevole *corpus* di osservazioni mediche del secolo precedente relative a « *nymphae* » che eccedono le dimensioni naturali e giungono persino alla simulazione del membro virile. Fondandosi su simili premesse non è difficile

per il medico sviluppare un discorso sulle pratiche dell'omosessualità femminile cui una « donna fallica » può abbandonarsi, per ricercare un piacere sterile e perverso. Il suo trattato fornisce ai detrattori dell'ermafroditismo un'eccellente documentazione e ricchezza di materiali.

Tronchin stesso fornisce un'interpretazione personale dell'ermafroditismo, laddove asserisce che con il racconto di Ermafrodito e della fonte Salmacia « i saggi dell'antichità vollero esprimere nella formula del mito un vizio d'intemperanza (*libidinis vitium*) e non un difetto della natura », mentre i secoli successivi trasformarono il « *libidinis vitium* » in un « *vitium naturae* » e il nome di ermafrodito, appropriato in primo luogo a definire le turpitudini di tutti gli uomini effeminati fu trasferito a un ente immaginario.

Dobbiamo a questo punto ricordare la definizione che dell'ermafrodito aveva fornito Suidas, un lessicografo bizantino del II secolo: « Viene così chiamato – dice Suidas – o colui che ha entrambi gli organi genitali, quello maschile e quello femminile, o colui che fa e subisce cose vergognose », dove il fare e subire si riferiscono all'atteggiamento attivo e passivo nel coito assunto da una stessa persona. L'allusione al giovane omosessuale che è oggetto passivo di una passione maschile e quella alla lesbica che possiede carnalmente, imitando l'uomo, il corpo dell'amata, è esplicita. Sempre a proposito degli androgini Tronchin ricorda che Plinio nel raccontare tante storie di trasformazioni di sesso, sottolinea che queste si verificano quasi esclusivamente nelle femmine. Il medico non dubita che tutte queste trasformazioni si siano verificate solo per un incremento del clitoride (« *solo Nymphae incremento* »).

Se la duplice interpretazione dell'ermafroditismo umano – conformazione anomala o difettosa dell'apparato genitale per un verso e soddisfazione del desiderio sessuale tramite atti contro natura per l'altro – è sempre esistita, mai prima del '700 la seconda interpretazione aveva prevalso in maniera così univoca sulla prima.

Certo già Riolan aveva affermato a proposito delle donne considerate ermafroditi che il loro difetto consisteva in un clitoride eccessivamente cresciuto, approfittandone per fare riferimento al fenomeno del « tribadismo » o omosessualità femminile. Egli aveva spiegato che i molteplici racconti delle trasformazioni di donne in uomini dovevano essere considerati favolosi e attribuiti all'ignoranza di medici e commentatori che non avevano saputo distinguere un membro virile da un'escrescenza carnosa della matrice o da un prolasso uterino. Altri commentatori moderni si erano compiaciuti di leggere nella virilizzazione della donna un processo di degenerazione e di imbestialimento (Marchetti, 1988). A costoro la medicina e la giurisprudenza avevano opposto una riflessione molto più pragmatica.

Il trattato di Duval capovolge l'impostazione del problema della metamorfosi del sesso, laddove postula la possibilità concreta che la natura abbia formato individui dotati di reali attributi di entrambi i sessi: l'androgino, la cui natura maschile apparente cela gli attributi dell'altro sesso. Giunti alla maturità sessuale tali attributi si manifestano, senza che sia necessario parlare di metamorfosi: il ginandro, cui abbiamo già accennato in relazione al processo dell'ermafrodito di Rouen. Compito del medico è di stabilire, in caso di ambiguità o di improvvisa rivelazione di un sesso sino allora ignorato, se l'organo genitale è bene conformato, in grado di servire nel rapporto sessuale con persona di sesso opposto e capace di contribuire attivamente alla riproduzione della specie.

Il trattato medico-legale di Paolo Zacchia va nello stesso senso (Zacchia, 1674). Dal punto di vista della medicina legale la rivoluzionaria classificazione degli ermafroditi che Zacchia propone è subordinata all'esigenza di far fronte ai problemi giuridici e morali che ogni individuo genitalmente ambiguo pone alla società. Dopo aver spiegato che l'esperto di medicina legale deve tener conto della dimensione temporale, perché alcuni ermafroditi sono tali sin dalla nascita, mentre altri lo diventano all'epoca della pubertà o altro momento della vita, Zacchia distingue quattro criteri di classificazione: la conformazione degli organi genitali, la posizione che questi occupano nell'apparato genitale esterno, l'effettiva capacità di avere un rapporto sessuale (« *potentia coeundi* ») e la capacità di procreare (« *potentia generandi* »).

Il primo criterio adottato deve poter rendere conto se l'ermafrodito possiede uno dei due sessi perfettamente conformato, oppure se sia da considerare un « neutro », i cui duplici genitali sono entrambi imperfetti dal punto di vista anatomico, o in terzo luogo se l'apparato genitale esterno presenta una corretta conformazione del sesso maschile o di quello femminile. Il secondo criterio servirà a distinguere fra quelli che hanno un sesso posto sopra l'altro, un sesso posto a fianco dell'altro o un sesso contenuto nell'altro. Il terzo criterio deve permettere di differenziare quelli che possono accoppiarsi avvalendosi del genitale maschile da quelli che si servono invece del genitale femminile e da quelli che possono fare uso indistintamente dell'uno e dell'altro. Il quarto criterio infine deve permettere di stabilire con la massima precisione se il sesso individuato come prevalente è in grado di contribuire alla riproduzione della specie. Nel caso in cui dovessero esistere ermafroditi « *potentes in utroque sexu* », cosa di cui l'autore dubita, Zacchia ricorda che le leggi non permettono all'ermafrodito così conformato di abusare delle sue prerogative naturali. In questo caso s'impongono la scelta o elezione di un sesso e il rispetto di tale scelta.

Vediamo in questa classificazione delinearsi un'originale interpretazione dell'ermafroditismo, volta ad agevolare l'inserimento sociale dell'androgino. Il suo diritto alla sessualità può

essere rispettato quando viene subordinato alla divisione naturale dei ruoli sessuali. L'individuo « neutro », il cui statuto è, secondo Zacchia, prossimo a quello dell'eunuco, non gode da questo punto di vista di alcun diritto. Il pericolo costituito dall'omosessualità, sia maschile sia femminile, così come quello derivante dall'uso di un organo sterile, sono esorcizzati.

La condanna dell'omosessualità e del rapporto sessuale non finalizzato alla riproduzione della specie è sistema di fondo su cui poggia la più spregiudicata teorizzazione dei diritti dei bisessuali (Marchetti, 1987), contenuta nel *Tractatus de re criminali*, pubblicato a Valenza nel 1676 dal teologo spagnolo Lorenzo Matheu y Sanz (Matheu y Sanz, 1738). Il teologo propone una serrata discussione giuridica su un caso astratto: due ermafroditi « *potentes in utroque sexu* » anche ai fini della procreazione, sposati tra di loro, senza aver rivelato all'autorità religiosa competente la qualità della loro natura, fanno uso promiscuo dei loro sessi e riscontrano di essere entrambi gravidi. La questione cui Matheu y Sanz si propone di rispondere è se un simile comportamento debba essere considerato criminale e quindi condannato con la pena capitale oppure no. Il teologo risponde negando il crimine. A suo avviso le attività sessuali dei due ermafroditi non sono assimilabili al peccato contro natura, perché sono risultate fertili, mentre è contro natura l'atto sessuale che si compie al di fuori del ricettacolo naturale. Poiché l'unione carnale dei due individui in questione ha rispettato l'ordine della natura — ogni organo è stato utilizzato al fine che la natura gli ha fissato — non si può parlare di crimine.

La posizione assunta da Matheu y Sanz viene argomentata e dimostrata compatibile con la definizione che del matrimonio dà il diritto civile e con la dottrina del matrimonio che viene difesa dal diritto canonico: sacramento, debito coniugale, procreazione e rimedio contro la concupiscenza.

La finzione giuridica ha con questo trattato raggiunto un vertice, che mai più sarà eguagliato in epoca moderna. L'esaltazione delle risorse sessuali, considerate un dono della natura e non più un difetto, è tuttavia possibile solo a costo di condannare severamente ogni forma di omosessualità.

Lo sforzo compiuto durante il XVII secolo per regolamentare la sessualità potenzialmente eccessiva dell'ermafrodito non ha, come abbiamo visto, avuto successo presso i veri teorici della modernità, gli intellettuali dell'illuminismo. Incapaci di formulare nuove ipotesi scientifiche riguardo alle anomalie dell'apparato genitale — bisognerà per questo attendere gli sviluppi dell'embriologia ottocentesca — i medici del '700 preferiscono rifiutare gli insegnamenti della medicina secentesca e respingere le sintesi normative che questa ha ispirato. Spostando l'accento sull'anormalità delle condotte e sulla perversione dei sentimenti, il secolo dei lumi esprime il proprio timore nei confronti dell'anarchia sessuale incarnata dall'androgino. E in attesa di trovare nuove soluzioni al problema, esso ne nega l'esistenza.

- M. Th. d'Alverny, *Un fragment du procès des amauriciens*, in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge », 26, 1951.
- C. Baumer, *Contra Amaurianos*, Münster, 1926.
- C. Bauhin, *De Hermaphroditum monstrosorumque partuum natura*, Oppenheimi, 1614.
- A. L. Bocquillot, *Vie et ouvrages de M. A. L. Bocquillot...*, (édités par Henri-Hubert Le Tors), s.l., 1745.
- F. E. Cangiamila, *Compendio della embrionologia sacra...*, Livorno, 1756.
- C. Capelle, *Autour du décret de 1210...*, Paris, 1932.
- B. Carpoz, *Jurisprudentia ecclesiastica seu consistorialis...*, Hanoviae, 1652.
- C. Champeaux, *Réflexions sur les hermaphrodites...*, Avignon et Lyon, 1765.
- R. Colombo, *De re anatomica libri XI*, Venetiis, 1562.
- M. Delcourt, *Stérilités mystérieuses et Naissances maléfiques dans l'antiquité classique*, Paris, 1938.
- M. Delcourt, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la Bisexualité dans l'antiquité classique*, Paris, 1958.
- J. Duval, *Des Hermaphrodites, accouchemens des femmes...*, Rouen, 1612.
- J. Duval, *Reponse au discours fait par le sieur Riolan...*, Rouen s.i.d.
- Encyclopédie* de Diderot e d'Alembert, Paris 1777, art. « Hermaphrodite ».
- Fabrizio G. d'Acquapendente, *L'opere chirurgiche (sic)...*, Padova, 1671.
- M. Foucault, Riassunto del seminario relativo all'anno accademico 1975-76 sulla categoria di « individuo pericoloso » nella psichiatria criminale; due sedute del seminario sono state dedicate alla figura del mostro in epoca moderna, in: *Annuaire du Collège de France*, 76^e Année, Paris, 1976. Abbiamo anche utilizzato la registrazione delle due sedute di seminario che Alessandro Fontana ci ha gentilmente messo a disposizione.
- P. Freimark, *Zur Stellung des Zwitters im rabbinischen und islamischen Recht*, in « Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft », 120, n. 1, 1970.
- H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin, 1935.
- F. M. Van Helmont, *Quaedam praemeditatae et consideratae cogitationes...*, Lugduni Batavorum, 1697.
- J. Jervell, *Imago Dei. Gen. 1:26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Göttingen, 1960.
- Leone Ebreo, *Dialoghi di amore...*, Venezia, 1558.
- V. Marchetti, *Proposition de règlement juridique d'une troisième sexualité: Lorenzo Matheu y Sanz et les hermaphrodites (1663)*, in *Droit, histoire et sexualité*, textes réunis et présentés par J. Poumarède et J.-P. Royer, Lille, 1987.
- V. Marchetti (a cura di), Jacques Duval, *L'ermafrodito di Rouen*, Venezia, 1988.
- L. Matheu y Sanz, *Tractatus de re criminali...*, Lugduni, 1738.
- J. Moeller, *Discursus (...) de hermaphroditis eorumque jure...*, Francofurti, 1692.
- O. Niccoli, « Menstruum quasi monstrum »: parti mostruosi e tabù mestruali nel '500, in *Parto e maternità momenti della biografia femminile*, « Quaderni storici », 44, agosto, 1980.
- J. Pontas, *Dictionnaire des cas de conscience*, Paris, 1715.
- M. G. Pratoleum, *De vitis, sectis et dogmatibus omnium haeticorum...*, Coloniae, 1633.
- J. Riolan, *Discours sur les hermaphrodites...*, Paris, 1614.
- T. Sanchez, *Aphorismi Thomae Sanchez de matrimonio*, Andomari, 1629.
- G. Schott, *Physica curiosa (...) sive Mirabilia Natura...*, Herbipoli, 1667.
- Th. Tronchin, *Dissertatio medica inauguralis de nympha...*, Lugduni Batavorum, 1730.
- Vermeil, *Mémoire pour Anne Grandjean...*, Paris, 1765, *Factums* de la Bibliothèque Nationale de Paris.
- W. P. D. Wightman, *Science and the Renaissance*, Edimburgh, London, 1962.
- P. Zacchia, *Quaestionum medico-legalium...*, Lugduni, 1674.

Graziella Pagliano

Rischio e metamorfosi dei limiti

Gli androgini nella letteratura

La nozione di androgino rinvia a un corpo umano ermafrodita che non esiste (poiché il trovarsi due sessi in un individuo unico capace di riprodursi sarebbe caratteristica di chiocciole e lombrichi e nelle forme superiori si tratterebbe di pseudoermafroditismo, v. G. Busquet-C. Beaune, 1978). Segno e simbolo, esso si trova correlato, a seconda dei sistemi culturali, con una o più delle implicazioni possibili.

Nel mito raccontato da Ovidio (*Metamorfosi*, IV, 285-388) Ermafrodito è tanto desiderato dalla ninfa Salmace che essa pur respinta gli si avvinghia e ottiene dagli dei che i loro corpi ne formino uno solo (« pugnes licet, improbe, dixit / non tamen effugies. ita di iubeatis, et istum / nulla dies a me nec me deducat ab isto! »). Nel racconto di Diodoro di Sicilia (IV, 6, 3) la doppia natura deriva al giovane dal doppio potere dei genitori (Venere, a noi nota come dea dell'amore e dell'acqua, e Ermes, dio dell'eloquenza e dei sogni, inventore di cifre e lettere, suonatore di lyra e conduttore dei morti all'Ade), ed ha il dono di predire il futuro. Nel mito originario che Platone propone (*Simposio*, 189a-193d), Aristofane narra come anticamente gli esseri umani fossero di tre tipi, uomini, donne e androgini, tutti con una testa a due visi, quattro mani, quattro gambe e doppi genitali. Quasi invulnerabili essi osarono sfidare gli dei e dunque per renderli più deboli Zeus li tagliò in due, poi Apollo girò il viso e annodò la pelle. Così da allora la metà della donna cerca la donna, la metà dell'uomo cerca l'uomo e le metà degli androgini cercano l'altro sesso e sono queste le coppie in grado di generare.

Nei tre racconti non mi sembra tanto emergere l'idea di armonia e completezza quanto quella della dualità e dell'unione di elementi diversi che porta a un maggior potere non solo verso gli dei ma anche verso il tempo. Quest'ultimo elemento affiora mediante la predizione del futuro e mediante la capacità di riprodursi. Molte divinità se non direttamente androginiche tuttavia oscillanti fra attributi maschili e femminili, sono infatti sovente collegate alla fertilità: le mammelle di Zeus, le vesti femminili di Dioniso, il deimon rurale Priapo, la coppia Freyr-Freyra, lo stesso Eros (Busquet-Beaune, 1978; Halley des Fon-

tanese, 1938). Emblema del carattere arcaico della bisessualità, legata alla invincibilità e al prolungamento della vita è probabilmente la fenice, ossia Coenis (Ovidio, *Metamorfosi*, XII, 170-5; 189-209; 459-535), vergine che respinge gli uomini e, violentata da Nettuno, diviene per proprio desiderio uomo, e invulnerabile al ferro poi uccello che risorge dal fuoco.

Nella stessa linea sembra rientrare l'altro esempio di androginia proposto da alcuni studiosi con Tiresia, indovino dell'*Odissea* (X e XI canto), profetizzante in Sofocle (*Edipo re*, *Antigone*) e Euripide (*Fenicie*, *Baccanti*). Per Ovidio (*Metamorfosi*, III, 318-338), egli ha sperimentato entrambi le sessualità: diviene donna dopo aver colpito due serpi che si accoppiano e ritorna uomo, trascorsi sette anni dopo averli nuovamente colpiti. Quando svela, richiesto da Zeus ed Hera, il sapere acquisito, e cioè che la donna prova « *maior voluptas* » dell'uomo, Hera lo rende cieco e Zeus indovino. Questo collegamento fra conoscenza, sessualità e rischio, proprio del motivo androginico, sembra emergere in molte culture dove travestimenti rituali da donna in uomo e viceversa sono testimoniati nei momenti di passaggio e/o pericolosi quali nascita, iniziazione, matrimonio, morte (Delcourt, 1966; Busquet-Beaune, 1978). E sarà opportuno rileggere quanto è stato detto sulla qualità di esperienza del sapere di Tiresia (e di Edipo), sapere che emergerebbe dalla dualità, dal conflitto, dalla compresenza degli opposti (Girard, 1970; sulla coincidenza di opposti v. anche Eliade, 1962).

Da queste linee presenti nei testi antichi e nei rituali, che connettono sapere, sessualità e rischio, sia nella forma della divinazione sia in quella del segreto (su Tiresia e lo svelamento del segreto v. anche Baudrillard, 1967), si diramano i motivi presenti nelle epoche successive. Forme utopiche di città future pongono la perfezione nell'annullamento della dualità e in comportamenti androgini, come nel modello rinascimentale di Gabriel de Foigny (Ronzeaud, 1982), dove l'utopia forse sta proprio nel mirare alla perfezione e nell'*annullare* le dualità, mentre il vecchio Tiresia era considerato saggio dal coro perché ammette e fa propri gli opposti, e il giovane che rifiuta il culto dionisiaco, ma si traveste da donna per sorprendere i rituali, viene smembrato (le *Baccanti*).

Se l'androginia viene assunta a rappresentare la perfezione, essa emergerà come motivo di questa valenza, nelle epoche culturali che desiderano segnalarne la speranza. La letteratura tedesca degli ultimi anni del Settecento riscopre il pensiero di Jacob Boehme, dove sia Adamo sia Cristo sono considerati androgini, secondo tradizioni gnostiche e alchemiche, e concepisce l'unione amorosa come sintesi di diversità complementari in grado di operare il mutamento del mondo. Con modalità varie il motivo affiora in Novalis e Kleist, von Humboldt e Franz von Baader, Tieck, Hoelderlin e Frederick Schlegel (Friedrichsmeyer, 1983). La completezza individuale diviene segnale

dell'ordine cosmico ed è raggiungibile solo tramite l'amore di coppia. La dedizione per l'altro si ammantava di una grande forza esaltante che appare momento di modificazione.

Dalle correnti occultistiche il motivo passerebbe al pensiero sociale del primo Ottocento e in Ballanche, Saint-Simon e Fourier verrebbe a significare l'abolizione delle barriere sociali, la comunione fraterna, l'eguaglianza fra uomini e donne (Busst, 1967). L'idea di armonia necessaria e i danneggiamenti derivanti dalla separazione sarebbero anche iscritti in negativo nel romanzo gotico e poi nella poesia maledetta, dal *Monk* di Lewis a Maturin, da Poe a Nerval, Baudelaire, Lautréamont (Dijkstra, 1974). Se per una certa linea di grandi autori quali Balzac e Gide, Proust e Joyce, Wilde e Shaw l'intercourse fra uomo e donna appare ancora dai testi segno di vita e di progresso (Busst, 1967; MacDonald, 1975), l'androginia in Zola è associata a figure sia positive sia negative (Berta, 1985), verso fine secolo e oltre sono proposti vari testi minori nei quali si gioca con l'idea di androgino secondo mode e clichés decadenti (Rachilde, Péladan, Paillot) fino a rovesciare la valenza e a proporre l'ermafrodita morale incapace di azione e di scelta per timore di autolimitarsi (Praz, 1948).

Anche solo da questi rapidi cenni sembra che si possa considerare confermata l'impostazione iniziale, e che il motivo dell'androgino assuma senso diverso secondo il sistema socioculturale. Può essere interessante ora avvicinarsi maggiormente ad uno o due testi letterari e vedere come la loro particolare tessitura permetta strati diversi e intrecciati di significati e multipli livelli di lettura. Prendiamo ad esempio un'opera non molto nota *Fragoletta ou Naples et Paris en 1799*, pubblicata anonima nel 1829. L'autore, Latouche, giornalista, circolò negli ambienti letterari di Chateaubriand e Sainte-Beuve, tradusse Shakespeare, Schiller e Goethe e ebbe la ventura di proporre trame che scritte da altri divennero luoghi importanti della letteratura francese (nel 1831 scrisse una *Reine d'Espagne* e con simili elementi Hugo costruì *Ruy Blas*; nel 1825 un poema *Chatterton*, celebre poi l'omonimo di Vigny; *Séraphita* di Balzac potrebbe essere stata suggerita da *Fragoletta*, v. Nemer, 1983).

Occorre sottolineare in apertura la duplice vicenda, privata e politica, personale e pubblica, espressa anche mediante il titolo, tanto che questo testo viene annoverato fra i romanzi storici (Fiorentino, 1985) pur se eventi e personaggi (Nelson e Napoleone, Ferdinando IV, Barrès e Bernadotte) sono quasi contemporanei. Sull'effetto di senso che questi due piani provocano intrecciandosi, ricordiamo qui solo che esso opera come una illusione di realtà, accreditando come autentiche le vicende narrate.

La vicenda privata potrebbe a livello di intreccio essere così schematizzata: il giovane H. si innamora di F., supposta figlia del nobile Lillo e apprende da questi morente che è la sua casta sposa. Dopo una visita al museo di Napoli, nel quale si ammira

l'affascinante statua di Ermafrodito, la giovinetta appare turbata e pensierosa. Il lettore può già ora costruire interrogativi e attese mentre elementi del romanzo gotico e di appendice colorano la trama: un ambiguo monaco sembra partecipare agli attentati alla vita di Lillo e al rapimento della fanciulla, mentre cenni reiterati sono avanzati sul rapimento di uno o due bimbi avvenuto lustrì prima.

Nel secondo tempo un giovane, che il lettore potrebbe ritenere fratello di F., si innamora corrisposto della sorella di H. e, rifiutando vincoli duraturi e legali, si allontana mentre la giovinetta, forse sedotta, delira e muore. H. insegue ora le tracce di F. che egli sempre ama e le tracce del fratello per costringerlo alle nozze o sfidarlo a duello. Credendo di averlo trovato lo uccide ma il lettore, dalle ben congegnate espressioni di sofferenza e di amore, sa ora che si tratta di un essere androgino impossibilitato ad unirsi sia con H. sia con la sorella, pur amandoli entrambi.

Cominciamo ora col notare che le figure maschili sono caratterizzate tutte dalla mobilità, spostandosi moltissimo da un capo all'altro dell'Italia e della Francia, e dalle armi. H. è capitano dell'esercito, e come le altre figure maschili, dai semplici soldati ai generali o ammiragli, adopera le armi per professione, come i molti banditi o come il frate e il cardinal Ruffo che del pari utilizzano uomini armati. Né sono eccezioni il nobile Lillo, che muore all'inizio del racconto, o il padre defunto di F., scultore di scalpello e antiborbonico, benché i loro ruoli paterni e defilati non prevedano appunto di impugnarle. Anche F., in abiti maschili, è armata, pur se rifiuta di servirsi di ciò di cui è dotata.

Le figure femminili sono ambientate maggiormente in luoghi chiusi — palazzi, giardini, conventi — e rese sedentarie, con l'eccezione dei rapimenti o viaggi di F. e degli spostamenti di una giovane folle. Alle situazioni di maggior potere sembra corrispondere maggior libertà sessuale, fino però alla corruzione morale di Lady Hamilton e della regina Maria Carolina, che decidono la morte dei patrioti napoletani, e sono presentate in atteggiamento lesbico. Le donne ricche di attrattive anche spirituali, Eleonora Fonseca Pimentel, la madre e la sorella di H., sono perdenti e morenti, come la stessa Fragoletta.

La dicotomia potere-debolezza sembra strutturare l'universo del testo e ordinare a sua volta il rapporto uomo-donna. Due episodi apparentemente secondari verificano tale isotopia. Il testo si apre sull'arrivo di una lettera per la quale non vi è risposta in quanto il mittente non è già più in vita, ed era una donna amata e poi trascurata da H. Il testo si chiude con un richiamo a questa morte, come se i dolori causati da F. ad H. siano in certo senso la meritata punizione. L'effetto di raddoppio è più acuto se si riflette che la stessa F. in abiti maschili seduce e abbandona Eugénie, sorella di H., che ne muore anche lei di dolore.

L'unica coppia eterosessuale felice presentata nel testo è quella abbastanza singolare costituita dal vero fratello di F., rapito alla famiglia e allevato fra contadini, poi brigante, poi pseudo Duca di Calabria, poi reintegrato nel proprio nome. Queste molteplici condizioni sono vissute con fedeltà a se medesimo e alla ragazza che lo ama e che egli sposa nonostante la sua tranquilla follia. Due modalità dunque di vita che oltrepassano del pari i ruoli maschili e femminili assegnati.

Vediamo ora se il rapporto potere-debolezza, autonomia-non autonomia – poiché la morte femminile per abbandono da parte dell'amante può essere letta come impossibilità per la donna di raggiungere il riconoscimento sociale senza la mediazione maschile, e dunque la stessa negazione ad esistere – è confermato o modificato negli aspetti storici e pubblici del racconto. H. è ufficiale di quell'esercito francese che vince le truppe borboniche ed entra in Napoli nel 1799, ma il cardinal Ruffo che chiama a raccolta in nome del re è presentato come un politico intelligente che si espone di persona per l'ordine che considera valido, opponendosi invano alla esecuzione dei patrioti. I membri della famiglia reale sono invece assenti, incapaci o corrotti mentre le idee di libertà proposte dalla rivoluzione francese si stemperano nei dissidi del Direttorio e nel nascente potere napoleonico. Il tradimento di Nelson verso i patrioti napoletani, arresisi con il patto di aver salva la vita, suggella la chiusura totale dell'orizzonte storico-politico. Nella breve introduzione l'autore aveva peraltro chiosato che nessun paese può essere felice sotto l'autorità di un solo individuo e privo di autogoverno.

La protagonista, figlia di una nobile tedesca e di uno scultore napoletano, innamorata dei due francesi, potrebbe rappresentare con la sua energia bifronte il sogno di un positivo progetto politico ancora irrealizzabile. Durante la visita al museo di Capodimonte, il capitano considera l'ermafrodito una favola e un capriccio, mentre Eleonora Fonseca Pimentel lo rimprovera per la nordica mancanza di immaginazione e l'accesso di timori. Ricordiamo che Eleonora, di famiglia nobile, sostenne un processo di separazione dal marito per violenza subita e ingiurie gravi; arrestata per giacobinismo nel 1798, liberata dalla repubblica nel '99, diresse il « *Monitore repubblicano* » morendo poi sul patibolo (A. Buttafuoco, 1977). La scelta di un tale personaggio, autonomo e positivo, a tessere le lodi dell'ermafrodito non può essere dunque casuale, quando nello stesso testo l'abbraccio di Lady Hamilton e della sorella di Marie Antoinette è collegato al tradimento. Interessa anche sottolineare l'argomentazione che Eleonora porta a sostegno, e cioè che il mito è reale perché attestato dai poeti e dalle leggende, da Ovidio a Socrate a Platone, e perché esso rappresenta l'unione di due corpi grazie alla forza dell'amore e del desiderio, al di là di ogni saggezza o convenienza. Non dunque qualcosa di edulcorato ma, come nel mito antico, la compresenza di elementi diversi nel segno della vita.

Come mai allora in questo testo dove così è connotato l'ermafrodita, il personaggio segnato nel medesimo modo sceglie l'annullamento? Egli ne accusa il malinteso senso dell'onore di H. e l'ignoranza in amore della sorella, due pregiudizi che provocano sofferenza e morte. La non vivibilità è dunque attribuita a erramenti in un certo senso culturali e superabili, anche se nessuna soluzione positiva è adombrata, sul piano politico e sul piano personale, nel testo, secondo le normali regole del letterario. La narrazione di Latouche salda comunque felicemente, nel rifiuto a livellamenti autoritari e a ruoli sociali e sessuali riduttivi, una vicenda abbastanza paradossale, leggibile a vari livelli.

La lettura di Balzac colse la doppia valenza « effrayant et gracieux » dell'essere « inesprimibile nel cuore del quale lottano la timidezza della donna e l'energia maschile », e notò insieme il « rire amer d'un homme qui ne croit ni au bonheur ni à la liberté, et qui les a passionnément rêvés l'un et l'autre » (Balzac, 1964). Volle poi in *Séraphita*, a differenza di F., immaginare un angelo prossimo ad ascendere al cielo (Balzac, *Lettres*, 1967, p. 128). Il testo di Balzac, non molto apprezzato dalla critica, appare in effetti debole come costruzione narrativa, pur avendo uno splendido inizio nella ascensione sulla montagna innevata, brano di particolare interesse per quella letteratura della montagna che inizia a fine Settecento e ripropone l'attrazione-ripulsa per gli ardui percorsi fisici e spirituali (*Montagna e letteratura*, 1983). Forse bene ne coglie il senso Rella quando considera l'androgina luogo da raggiungere oltrepassando il legame di dipendenza verso l'oggetto di passione. Questa proposta difficile, di accettazione della dissonanza, che è insieme esperienza e conoscenza, e « sfiora il vuoto », sarebbe poi stata abbandonata da Balzac che, arretrando di fronte al rischio e alla tentazione androgina, si sarebbe rifugiato nella farmacopea filosofica (Rella, 1986; sul tema v. anche Béguin, 1962; Bornet, 1973; Frappier-Mazur, 1973).

Verso la fine del secolo un altro romanzo storico, *l'Hermaphrodite*, di Gaston d'Hailly (Paris, 1885), racconta vicende collocate verso il 1483, alla morte di Louis XI, fra due castelli e due famiglie in lotta fra loro. Camille, figlia adottiva del barone, ha una bizzarra natura, femminile per grazia e perfezione fisica, virile per gusti e coraggio. Impossibilitata a raggiungere la felicità personale, dice il testo, sarà l'artefice di quella altrui, anche servendosi delle armi. Ma scarsamente elaborata appare la vicenda ai vari livelli. Più ricca e più incisiva, percepita come eccessivamente audace dai contemporanei, *Mademoiselle de Maupin* di Gautier (1836), non aveva proposto un protagonista fisicamente ermafrodita ma una vicenda che inizia con un travestimento, artificio ben noto in letteratura nella linea del Boccaccio, della commedia del Cinquecento, di Shakespeare.

Se inizialmente Madeleine assume gli abiti e il nome di Théodore per conoscere gli uomini fra i quali scegliere un compagno

poi, avendoli sperimentati ipocriti, egoisti, cinici, incapaci di amore e timorosi di una propria diversa sessualità, tali comunque da rendere impossibile la comunicazione, sembra orientarsi liberamente verso desideri e pratiche bisessuali (Goldmann, 1984). L'androginia qui non è più votata alla rinuncia o alla eccezionale realizzazione della coppia, come nella *Lucinde* di F. Schlegel, ma si articola in sperimentazioni nuove che hanno tuttavia ancora il segno della trasgressione. Questa vicenda è stata anche interpretata come metafora della condizione dell'artista in una società che non ne accetta l'irrinunciabile libertà (Albony, 1976, 324 ss.).

Se raramente i testi letterari moderni narrano vicende di esplicito segno ermafrodita, quelle del travestimento possono almeno in parte adombrarle e, segnalando un passaggio dal mondo femminile al mondo maschile o viceversa, chiamano in discussione queste nette separazioni. Fra le storie di vita realmente vissute in abiti maschili per determinati periodi, citiamo come esempio quella di Nadezda Durova, che partecipò valorosamente alle guerre contro Napoleone e pubblicò nel 1839 le proprie memorie (Durova, 1988). Il motivo del vestimento della donna in uomo si collega con notevole frequenza all'uso delle armi e dei combattimenti, zona maschile per definizione, connessa con il dominio, l'assoggettamento e la morte. Basti pensare alla lunga serie di poemi del Quattrocento e del Cinquecento dove combattono donne guerriere, a volte dotate anche di poteri magici, a volte sul campo solo per ritrovare o difendere gli amanti (Tomalin, 1982). Bradamante, Marfisa, Clorinda sono i nomi più illustri di un immaginario che si arrovela poi contemporaneamente a situare con esattezza i contorni delle doti femminili, inferiori o superiori che siano definite (sulla trattatistica intorno alle donne v. Daenens, 1983).

Nella partecipazione all'avventura e alla lotta armata si ripropone forse una donna pericolosa e temibile, concorrente da vincere nel momento in cui travalica l'educazione separata, ma il venir meno dei segnali più vistosi di differenziazione nell'epoca contemporanea (Perrot, 1984) sembra metter capo a incertezze valutative. Nel recente femminismo ad esempio la nozione di androgino è stata valutata positivamente come esperienza aperta in luogo di precedenti polarizzazioni, (C. G. Heilbrun, 1974), ma anche negativamente quale falsa liberazione da ruoli e separazioni invariati (Harris e Secor, 1974). In letteratura la scelta di personaggi femminili lievemente androgini è stata considerata come desiderio di un « amico ideale », sostituto di tendenze omosessuali inconfessate (Sarotte, 1976).

Forse nel nostro secolo, cadute le certezze politiche ed ideologiche di tipo dicotomico, occorre esercitarsi a non ancorare l'identità personale neppure a rigide dicotomie sessuali (Casta-gnet, 1981) rileggendo nel mito e nell'invenzione letteraria una interrogazione sui ruoli sessuali (Molino, 1980), come speri-

mentazione del rischio e metamorfosi dei limiti, che oltrepassano sempre le vicende strettamente individuali e si convertono in letture del mondo.

- AA.VV., *Montagna e letteratura*, Torino, Museo Nazionale Montagna, 1983.
- P. Albouy, *Mythographies*, Paris, J. Corti, 1976.
- A. Auruhamner, *Androgyne, Studien zu einen Motiv in der europaischen literatur*, Kolnwie, Bohlan, 1986.
- H. de Balzac, *Fragoletta ou Naples et Paris en 1799; Du roman historique et de Fragoletta, L'ouvre de Balzac*, Paris, Club français du livre, 1964, vol. XIV.
- H. de Balzac, *Lettres à Madame Hanska*, Paris, Les biblioph., 1967, I.
- H. de Balzac, *Séraphita, La Comédie humaine*, Paris, Gallimard (Pléiade), 1980, vol. XI (a c. H. Gauthier).
- J. Baudrillard, *Les stratégies fatales*, Paris, Grasset, 1983.
- A. Béguin, *Balzac lu et relu*, Paris, Seuil, 1965.
- M. Berta, *De L'androgynie dans les Rougon-Macquart et deux autres études sur Zola*, New York-Berne-Frankfurt a M., 1985.
- J. Borel, *Séraphita et le mysticisme balzacien*, Paris, Corti, 1967.
- R. Bornet, *La structure symbolique de Séraphita et le mythe de l'androgynie*, « Année balzacienne », 1973.
- G. Busquet et C. Beaune, *Les hermaphrodites*, Paris, J. C. Simoen, 1978.
- A. J. L. Busst, *The image of Androgyne in the Nineteenth Century, Romantic Mythology*, ed J. Fletcher, London, Routledge & Kegan, 1967.
- A. Buttafuoco, *Eleonora Fonseca Pimentel: una donna nella Rivoluzione*, « Nuova donna Woman Femme », aprile-giugno 1977.
- F. Castagnet, *Sexe de l'âme, sexe du corps*, Paris, Le centurion, 1981.
- F. Daenens, *Superiore perché inferiore: il paradosso della superiorità delle donne in alcuni trattati italiani del Cinquecento*, in *Trasgressione tragica e norma domestica*, Roma, ed. Storia e lett., 1983.
- M. Delcourt, *Hermaphroditea. Recherches sur l'être double promoteur de la fertilité dans le monde classique*, Bruxelles, Latomus, 1966.
- B. Dijkstra, *The androgyne in Nineteenth-Century Art and Literature*, « Comparative literature », 1974, XXVI.
- Diodoro di Sicilia, *Bibliotheca historica*, trad. C. H. Oldfather, Cambridge Mass.-London, Loeb Class. Libr., 1967.
- N. Durova, *Memorie del cavalier-pulzella*, trad. it. Palermo, Sellerio, 1988.
- M. Eliade, *Méphistophèles et l'Androgyne*, Paris, Gallimard, 1962.
- Euripide, *Baccanti*, a c. H. Grégoire, Paris, Belles Lettres, 1975. *Fenicie*, a c. F. Chapoutier-L. Mèridier, Paris Belles Lettres, 1950.
- S. Friedrichsmeyer, *The Androgyne in Early German Romanticism*, New York-Bern-Frankfurt a. M., Lang, 1983.
- T. Gautier, *Mademoiselle de Maupin*, double amour, Paris, Renduel, 1835-1836.
- R. Girard, *Une analyse d'Oedipe roi*, AA.VV., *Critique sociologique et critique psychanalytique*, Bruxelles, Inst. Sociologie, 1970 (trad. it. Guaraldi, 1973).
- A. Goldmann, *Rêves d'amour perdus. Les femmes dans le roman du XIX^e s.*, Paris, Denoel-Gonthier, 1984.
- G. d' Hailly, *L'Hermaphrodite*, Paris, Maspero et Flammarion, 1885.
- J. Halley des Fontaines, *La notion d'androgynie dans quelques mythes et quelques rites*, Paris, coll. Hippocrate, 1938.
- D. A. Harris, *Androgyny: the sexist myth in disguise*, « Women's Studies », 2, 2, 1974.
- C. G. Heilbrun, *Further notes toward a recognition of androgyny*, « Women's Studies », 2, 2, 1974.

- H. de Latouche, *Fragoletta ou Naples et Paris en 1799*, Oeuvres complètes, Paris, M. Levy, 1867-75, vol. II; reprint Genève, Slatkine, 1980.
- A. D. G. MacDonald, *The Janus Sex. The Androginous Challenge*, New York, Exposition Press, 1975.
- J. Molino, *Le mythe de l'androgynie*, AA.VV., *Aimer en France (1780-1800)*, ed. P. Viallaneix et J. Erhard, Clermont Ferrand, 1980.
- M. Nemer, *Préface à H. de Latouche, Fragoletta ou Naples et Paris en 1799*, Paris, Desjonquères, 1983.
- Ovidio, *Metamorfosi*, ed. W. S. Anderson, Leipzig, Teubner, 1985.
- F. Paillot, *Amant ou maîtresse? ou l'androgynie perplexe*, Paris, Flammarion, 1922 (s.d.).
- J. Peignot, *Les jeux de l'amour et du langage*, Paris, Union gén. éd., 1974.
- J. Péladan, *La décadence latine. L'Androgynie*, Paris, Dentu, 1891.
- J. Péladan, *La décadence latine. La Gynandre*, Paris, Dentu, 1891.
- P. Perrot, *Le travail des apparences ou les transformations du corps féminin, XVIII^e-XIX^e siècle*, Paris, Seuil, 1984.
- Platone, *Simposio*, ed. L. Robin, Paris, Belles Lettres, 1985 (1929).
- M. Praz., *La carne la morte e il diavolo nella letteratura inglese*, Firenze, Sansoni, 1948.
- Rachilde, *Monsieur Venus*, Paris, Brossier, 1889.
- F. Rella, *L'atopia erotica. Saggio su Séraphita*, in Honoré de Balzac, *Séraphita*, Trento, Reverdito ed., 1986.
- P. Ronzeaud, *L'utopie hermaphrodite, "La terre australe connue" de Gabriel de Foigny (1676)*, Marseille, CMR, 1982.
- G.-M. Sarotte, *Comme un frère comme un amant, L'homosexualité masculine dans le roman et le théâtre américain de H. Melville à J. Baldwin*, Paris, Flammarion, 1976.
- Sofocle, *Tragedie*, ed. F. Storr, Cambridge Mass. Harvard Univ. Press - London, Heinemann, 1968 (1912).
- C. Secor, *Androgyny: An early reappraisal*, « Women's Studies », 2, 2, 1974.
- M. Tomalin, *The Fortunes of the Warrior Heroine in Italian Literature - An index of emancipation*, Ravenna, Longo, 1982.

Marina Premoli

Una sola carne

Séraphîtüs/Séraphîta di Honoré de Balzac

« ... Se un abile fisiologo avesse esaminato la creatura... giudicando dalla fiera della fronte e dalla luminosità degli occhi, pareva un giovane di diciassette anni... Il suo corpo, sottile e gracile come quello di una fanciulla, era l'attestazione di una di quelle nature apparentemente deboli, ma la cui possanza uguaglia sempre il desiderio e che al momento voluto sono forti... Nessun tipo conosciuto avrebbe potuto rendere un'immagine simile alla figura maestosamente virile per Minna, che agli occhi di un uomo, però, avrebbe eclissato con la sua grazia femminile le più belle teste dipinte da Raffaello, il pittore dei cieli... » (Balzac, 1986, p. 28).

Così ci appare fin dalle prime pagine, Séraphîtüs-Séraphîta, il protagonista, dai due volti e dalle due identità assolutamente fuse in una, di questo libro assai poco conosciuto dell'autore della *Commedia umana*, di cui pure fa parte.

Se pensavamo d'incontrare le corpose e colorate figure balzacchiane cui siamo affezionati, i cugini Pons, gli illustri Gaudissart, e tanti altri, con le loro esistenze che riusciamo facilmente a condividere e ad assaporare, sulle prime il senso di sgomento sarà non poco. Ci guardiamo attorno: qui tutto è bianco, freddo, sfumato, insapore.

Siamo nell'inverno del 1799 – forse non a caso l'anno di nascita dello stesso Balzac. Sullo sfondo le alture e i chiari scuri della Norvegia innevata. Mai paesaggio potrebbe essere più distante, mai colori più inafferrabili. Siamo sospesi in una zona ai confini con il cielo, in un territorio che non ci è familiare, ma che pure intuiamo come luogo della coscienza. Così come intuiamo, più che afferrarli nella loro reale vicenda, i personaggi-simbolo che fanno evanescenti la loro comparsa in questo scenario assai lontano dal teatro della commedia umana.

Siamo al dunque dietro le quinte, dove sappiamo che, ogni tanto, Balzac ama curiosare. Portandoci nel mondo immateriale dei misteri, del misticismo, ove vivono e si dibattono idee che hanno più corpo dei protagonisti. Dove gli stessi, nel nostro caso, affermano: « qui in alto ci siamo spogliati delle meschinità della terra » (Balzac, 1986, p. 27). Di quelle meschinità, di quelle bassezze umane che lo scrittore francese sa cogliere e animare con tanto acume e vividezza, ma dalle quali a volte si

distacca per immergersi nella caverna platonica, in cui grafisce rarefatte, sublimi geometrie.

Come scrive, nel 1835, l'autore della prefazione del *Livre Mystique* di Balzac (di cui *Séraphita* inizialmente fa parte), « qui non siamo più negli *Studi di costume*, la prima sezione dell'opera in cui l'autore dipinge i fatti sociali come essi sono; ma negli *Studi filosofici*, nella seconda parte, in cui i sentimenti e i sistemi umani si personificano ».

Fin da subito l'autore di *Séraphita* ci avverte: « Là nulla rivelava la vita. Un'unica potenza, la forza improduttiva del ghiaccio, dominava incontrastata » (Balzac, 1986, p. 19). Siamo nel mondo surgelato dell'allegoria. Anche il mito è lontano, poiché esso – come scrive Rella nell'acutissimo e pregnante saggio che accompagna il romanzo – « è una scoperta e una trasmissione di sapere (...) ma propone un'esperienza di questo mondo, che si rinnova ad ogni istante... » (Rella, 1986, p. 232), mentre qui la vicenda è dissanguata, esemplare, esemplificativa di una sola idea. Anche se alla fine, il protagonista sfuggirà ai ghiacci imbalsamanti, riacquistando una sua dimensione mitica, attraverso la metamorfosi che – come sostiene Cassirer – è motivo centrale del mito.

Poco prima l'autore aveva premesso: « Ogni principio estremo porta in sé l'apparenza di una negazione e i sintomi della morte: la vita non è forse la lotta tra due forze? » (Balzac, 1986, p. 19). La scacchiera su cui si giocherà questo « romanzo teorico » è già posta, pronta ad accogliere in vitro il fronteggiarsi continuo, incessante, ricorrente, dei bianchi e dei neri nell'eterna partita vita-morte. Il fronteggiarsi di Materia e Spirito, di Soggetto e Oggetto, di Creatore e Creatura, di Silenzio e Parola. Di Anima e Corpo. Ma anche e soprattutto, di Femminile e Maschile.

Una partita per raggiungere la perfezione, la felicità. La posta è alta; le mosse, oggetto d'indagine da quando il mondo è il « nostro » mondo. Una partita il cui finale, la mossa perfetta, ci è da sempre sconosciuta: sia essa lo scacco matto, il fagocitare di un elemento da parte del suo opposto, a formare un amalgama indefinito, una unità. Oppure l'accostamento differenziato dei due colori, a riformare un nuovo bianco e nero, su cui iniziare nuovamente una diversa partita.

Ancora una volta ci troviamo a confrontarci con l'eterno dubbio se l'aspirazione alla perfezione, o meglio alla felicità, all'amore chiave della conoscenza, ci porti a ricercare noi nell'altro – il riflesso di Narciso – o invece a ritrovarvi l'altra metà del nostro essere umano – la differenza che, composta, forma l'uno. E soprattutto se equilibrio, « perfezione », uno, siano sinonimi di felicità.

Su questa vertigine di interrogativi, campeggia sovrana *Séraphita-Séraphitüs*, aerea e pura espressione del misticismo. Profetessa dell'amore. Ma ancor più avvenente quanto eterea personificazione balzacchiana dell'androgino, pronta a risvegliare

ancora una volta in noi l'affascinante suggestione fantastica dell'essere che racchiude in sé armoniosamente i due opposti in cui eternamente si dibatte l'umana natura. Utopia cui Balzac ha dato un nome.

Solitario abitante della cittadina di Jervis, sperduta in un angolo remoto della Norvegia, Séraphîtüs è amato da Minna la figlia del pastore locale, che vede in lui l'ideale dell'intelligenza e della possanza virile. Ma allo stesso tempo, questa creatura visitata nel giorno natale dallo spirito di Emmanuel Swedenborg – il grande mistico svedese, di cui in vita incarna le teorie, e di cui Balzac era grande ammiratore – è anche l'incantevole quanto irraggiungibile Séraphîta, di cui s'innamora perdutamente Wilfrid, giovane ed occasionale ospite del pastore Becker.

D'altro canto gli stessi Minna e Wilfrid, così diversi tra loro fino a divenire quasi perfettamente complementari, materializzano a loro volta – anche se di materia ve n'è assai poca – le due facce della figura umana. Due volti, due aspetti, due anime, che si differenziano in questo amore dell'Altro, di un Altro che le contiene e le rispecchia nella sua composita identità.

Minna, l'amore, la fede istintiva e totale che, condotta per mano da Séraphîtüs, arriverà a salire su vette irraggiungibili, a mirare coraggiosa abissi dalle profondità vertiginose. Senza quasi una domanda, pervasa da un'improvvisa forza d'animo che non si conosceva. Avvolta da un desiderio di fondersi con questo essere che la innamora. Che essa accetta nella sua evanescente dualità, nella sua spirituale superiorità.

Wilfrid, la razionalità, il bisogno d'indagare, di vedere dietro ogni aspetto oscuro della creatura a nome Séraphîta che, pur tentando, non riesce ad afferrare. Perché la vede come fanciulla seducente e leggiadra, ma sente che, quasi un demone, è essa a dominarlo, lui, che vorrebbe ambiziosamente dominare il mondo intero. Egli non riesce a possederla neppure con le parole, mentre vorrebbe possederla totalmente, perché le parole di lei, così come i suoi silenzi, sono sapienti, improntati a una conoscenza lontana, originaria.

Séraphîtüs-Séraphîta non ha infatti bisogno dell'amore dei due giovani, poiché « le effimere felicità degli amori terrestri sono solo bagliori che rivelano a talune anime l'aurora di felicità più durevoli... » (Balzac, 1986, p. 30). Essa è figura angelica in atto di prendere il volo, creatura androgina, e come tale è già amore compiuto. È due in uno, è prodotto del connubio di angeli, in cui « l'uomo porta l'Intelletto, la donna la Volontà, che diventano quaggiù un solo essere. *Una sola carne* » (Balzac, 1986, p. 84).

Pure, anch'essa, illusione dell'umana perfezione, non è placata nella sua compiutezza. Poiché è « proscritto lontano dal cielo e mostro lontano dalla terra » (Balzac, 1986, p. 34). È solitudine, bramosia di congiunzione. Solo, il piano si sposta, il terreno d'indagine scorre, si eleva. Ciò nondimeno la posta in gioco rimane: la ricerca della felicità, dell'armonia perfetta, del senso

ultimo dell'amore. E ancora una volta sulla scacchiera si rinnova l'arcano tra molteplice e unità, quiete e movimento. Si profila l'imminenza della metamorfosi.

Questa la spinta – per noi inquietante – che accompagna Séraphîtus-Séraphîta nella sua visionaria, sensuale corsa verso la morte. « Vi sono due maniere di morire, per gli uni la morte è una vittoria, per altri una disfatta » (Balzac, 1986, p. 116). Ed ella, pervasa da sublime tensione amorosa, nell'indistinto immobile della morte, ricerca la vita oltre l'esistenza. Il tutto spirito che è conoscenza della materia, l'infinito dove lo spazio è simile a se stesso, l'eternità crogiolo di ogni tempo.

Corre verso l'amore divino, perfetto, dove ogni individualità, ogni dualismo si confonde a formare idealmente l'unità.

La mossa perfetta non ci viene svelata – o forse si cela proprio in questo suo non essere – poiché è movimento che tende a un'immobilità motore di ogni energia, all'uno da cui si genera ogni numero; alla morte da cui risorge la vita. All'amore di Dio che è Uno e Tutto, fusione e complessità.

Dai gironi della « commedia umana » – titolo che non a caso parafrasa il viaggio dantesco – Balzac ci ha condotto qui in una sorta di purgatorio, alle soglie del cielo. Dove il paradiso non è altro che il comporsi della frantumazione dualistica, differenziata della materia della commedia umana stessa. Un comporsi imprescindibile da essa. In un gioco di specchi all'infinito, inscindibile come un nodo gordiano. In cui la figura primigenia dell'androgino ci appare – forse al di là della stessa volontà dell'autore – dietro ad ogni tornante, come un'illusione ottica escheriana, di volta in volta amalgama primordiale da cui partire e isola cui approdare. Sempre destinata, tuttavia, proprio per la dualità della sua essenza, a non saper scegliere, a un vagare solitario, a un amore che si fa interno, circoscritto, fino a una nuova necessaria metamorfosi. « Dio mio che io amo per te stesso... prendimi affinché io non sia più me stesso! », implora Séraphîtus-Séraphîta nell'attimo della morte. E ai due giovani, cui aveva detto: « Sposatevi... È il cielo che vi ha destinati l'uno all'altro... », lascia la sua accorata raccomandazione « Come per intraprendere un viaggio, bisogna abbandonare la propria dimora. (...) Siate una di queste coppie ardimentose... » (Balzac, 1986, pp. 45, 168, 172). All'orizzonte si riprofila il dualismo, la quiete, la metamorfosi.

Ma torniamo indietro nei secoli. Proviamo a rispolverare qualche aspetto del mito dell'androgino, a riudire qualche incanto della magica sirena ermafrodita che ogni tanto, nel tempo, ha guizzato allegorica e seducente davanti alle nostre anime e alle nostre menti, ieri come oggi indagatrici curiose delle forme e dei sentimenti umani. Della felicità.

« Dio creò l'uomo a sua immagine;
a immagine di Dio lo creò;
maschio e femmina lo creò » (Genesi, I, 27).

Ecco il racconto biblico del primo essere umano (a onor del vero secondo qualche codice, poiché la versione più comune recita: «...li creò...»), contenente in sé i due elementi opposti maschile e femminile. Figura perfetta, simile a Dio, solitaria padrona dell'universo e di ogni altro essere inferiore, compiuto il settimo giorno della creazione, la creatura originaria verrà tuttavia differenziata in due esseri distinti. Disse infatti il Signore Dio: «non è bene che l'uomo sia solo; gli voglio fare un aiuto che gli sia simile».

Compaiono così le due figure complementari, le due metà che a loro volta dovranno riunirsi consapevoli in «una sola carne». L'uomo e la donna, che di fronte all'albero della conoscenza differenzieranno i propri comportamenti. La donna, curiosa, istintiva, coraggiosa, trasgredisce la legge, e coinvolge il maschio per acquisire, assieme, la saggezza. Ne conseguono come tutti sanno – a punizione del peccato di conoscenza – vergogna, inferiorità femminile, dolori del parto, fatiche lavorative per l'uomo, e quant'altro ancora, fino al ritorno di entrambi i corpi alla polvere originaria alla fine della loro esistenza.

La strada della differenza è tracciata, ognuno potrebbe stare al suo posto, ma l'origine è lì in agguato. L'origine dell'unità, l'origine della diversità, l'origine della trasgressione. E dei nostri interrogativi.

Platone, nel IV secolo a.C., nel *Simposio*, disserta con finezza ed arguzia tipicamente greche sui caratteri di Eros, la primordiale divinità della generazione e della vita. Il dialogo è ambientato in un banchetto conviviale, varie voci prendono la parola. Tra queste, Aristofane che, pigliando a prestito il pennello di Bosch(!), traccia uno schizzo dell'alba del genere umano, in cui, oltre ai due generi maschio e femmina, discendenti rispettivamente dal sole e dalla terra, ve n'è un terzo «partecipe di entrambi i sessi», l'uomodonna che discende dalla luna.

Sferici, dotati di organi doppi, di una testa dai due volti, di otto membra, procedenti in tutte le direzioni, gli esseri umani sono mostri d'aggressività e di resistenza; pieni d'orgoglio, assalgono gli dei. Zeus comanda che vengano tagliati a metà: inesorabilmente «due da uno».

Ma dopo il dimezzamento, ogni metà soffre per la mancanza del suo doppio, lo ricerca affannosamente per intrecciarvisi, per aderirvi. L'uomo che è «taglio di maschio, braca il maschio», la donna la donna, l'uomodonna ricerca la metà opposta attratto anch'esso dalla bramosia di riformare l'uno. E se solo in quest'ultimo caso dall'unione si ha procreazione, l'eros è comunque «la reciproca attrazione nei viventi: eros, riunificatore dell'originaria forma, tutto impegnato a creare dalla coppia l'unità» (Platone, 1987, p. 47).

Il sottile, fantasioso testo platonico – molto più liberamente del benpensante pensiero attuale – secondo gli usi del tempo, illustra, dà dignità a ogni genere d'istinto sessuale. L'attrazione, l'eros, è acutamente interpretato come anelito di ciò che manca,

tensione a riempire un vuoto, spinta a trovare l'equilibrio, l'unità. Dove l'androgino, l'uomodonna, è appunto una delle forme di perfezione, di ricomposizione, di armonia della figura umana: l'essere che esaurisce in sé il proprio bisogno di amore. Ma, forse, proprio per questo – e qui è la geniale drammaticità del mito – non è più: va ricercato. E la beatitudine sta nell'ideale raggiungimento del nostro io autentico, qualsiasi ne sia la sua forma originaria.

Una suggestione piena di implicazioni, di tracce per il pensiero, per il perseguimento di una propria tensione amorosa, di una via alla felicità. Per una indagine del proprio sé.

La figura dalla doppia natura appare anche nella mitologia greca, probabilmente ripresa da motivi orientali. Afrodite passa una breve notte d'amore con Ermete, procreando un figlio che dai genitori prende appunto il nome di Ermafrodito, creatura divina femminile e maschile al contempo. Giovinetto dal seno di donna e dai lunghi capelli, secondo alcuni studiosi allude al periodo di transizione tra il cosiddetto matriarcato (termine e concetto peraltro assai discussi) e il patriarcato, quando il re come consorte della regina – indossando vesti femminili – ottiene il privilegio di sostituire la sovrana nelle cerimonie ufficiali. È, comunque, figura solitaria a spartiacque tra due tipologie sociali, alleanza in cui si consuma la differenza sessuale, fino alla sua cancellazione e al suo successivo riemergere e al prevalere del diritto patriarcale sulla matrilinearità.

Ovidio nelle *Metamorfosi* ci parla a lungo di questa figura mitologica, sviluppandone poeticamente le allusioni emotive. Il giovane figlio di Afrodite e di Mercurio, ad entrambi somigliante, passeggiando nei pressi della fonte della ninfa Salmace, la fa innamorare con la propria bellezza. La ninfa vorrebbe congiungersi a lui, ma egli, arrossendo, resiste. Finché, tuffatosi nell'acqua, è dalla stessa raggiunto. Qui Salmace, in preda a irresistibile passione amorosa, lo ghermisce come polipo, come edera, ci narra il poeta latino. Ma poiché il giovane tanto bramato tenta ancora di sfuggirle, la ninfa invoca gli dei: «Così fondendosi insieme i due corpi con stretta tenace, più non son due, ma doppio è l'aspetto che non si può dire maschio né femmina...» (Ovidio, 1987, vv. 377-79). A questo punto, il fanciullo ormai diventato manifestamente «ermafrodito», invoca a sua volta dal cielo la grazia di maledire con unguento incestuoso quell'acqua che così lo ha trasformato, affinché faccia «ammollire» le membra di chiunque vi s'immerga.

Ben diversa è qui la suggestione mitologica rispetto alla figura platonica. O forse è semplicemente il passaggio successivo. Ove pare che la fusione di coloro che «più non son due» evochi soprattutto l'impossibilità di appagare nell'amore la tensione a farsi uno.

Se eros è spinto a ricercare, è anelito a colmare la mancanza, è dunque motivo propulsore di movimento, di arricchimento, il conseguimento della meta o metà bramata è quiete, «ram-

mollimento», perdita di motivo esistenziale. La fusione anziché felicità, accrescimento, è solitudine inerte.

Ancora una volta, ci viene in mente — anche se, come ricorda Károly Kerényi (1982, p. 162), tramite un'analogia per opposizione — la tragica storia di Narciso che, rimirata la propria immagine in una fonte, se ne innamora e muore poiché l'oggetto del suo desiderio è ciò che egli ha già. Poiché nel suo amore egli è solo con se stesso.

Una curiosa sfuggente figura androgina fa capolino nei primi anni di questo secolo dall'altra parte dell'Atlantico, questa volta per penna di una donna. Parliamo di un breve racconto autobiografico della scrittrice americana Gertrude Stein, *Q. E. D.* («*Quod erat demonstrandum*»). Due giovani donne, Mabel e Adele, si contendono l'amore di Helen. È una storia difficile, che non trova sbocco, poiché Adele, in cui s'impersonifica l'autrice stessa, non riesce a decidere se lasciare Helen a Mabel da cui è dominata, o portare avanti questo rapporto di cui non sospettava l'eventualità. Raccontandosi, essa di quando in quando pensa a sé come a un uomo: « Ringrazio sempre Dio di non essere nata donna... » (Stein, 1973, p. 58).

Sono i primi passi letterari della grande sperimentatrice americana della parola. La Stein ha appena abbandonato gli studi in psicologia, e questa figura che pare uscirle dalla penna quasi da sola, non prende compiutamente corpo. O meglio, la doppia natura che assume è come il riflesso di un livello profondo della sua personalità, forse intuito inconsciamente, ma appena abbozzato con le parole. Probabilmente più sfuggito che desiderato, non riesce a prendere forma differenziata. E per questo, alla fine, il personaggio rimane chiuso entro la sua sfericità, in questo suo essere doppio, impotente a rapportarsi con l'Altro. In una grande solitudine.

Passano pochi anni, siamo nel 1927, Cocteau ci apre la celebre stanza magica dei « ragazzi terribili » dell'omonimo romanzo, ove si dipanano fili di passione e di morte. Fili tessuti da una coppia di fratelli, Paul e Elisabeth, uniti tra loro come da un liquido uterino in cui nuotano inconsapevoli, in un susseguirsi di attrazione e repulsione che non si compongono. Fili che formano una ragnatela in cui rimarranno inesorabilmente invischiati altri personaggi, travolti anch'essi dalla platonica irraggiungibile ricerca della propria metà.

Tra questi, Agathe, la cui immagine è il doppio femminile di Dargelos, mitico compagno di scuola di Paul (e di Cocteau), di cui questi è da sempre sotteraneamente innamorato. Paul s'invaghirà così di Agathe-Dargelos. Ma, come per la figura balzacchiana, la morte sarà l'unica possibilità di soluzione della sofferta e solitaria inerzia della situazione androgina formata qui dai due fratelli. E la tensione erotica di Paul, che si dissolve in essa, non riuscirà a penetrare nella circolarità dell'idealizzato essere ermafrodito cui pure tende, fino a morirne, appunto.

Cosa assai curiosa, è sempre Agathe il nome che proprio in quegli stessi anni Musil darà alla sorella dell'«uomo senza qualità», figura sfumata e ambivalente che riuscirà a placare l'eranza spirituale di Ulrich. Incontrandola, il fratello dirà che essa «faceva pensare a un ermafrodito». «Era come se lui stesso fosse apparso sulla soglia e gli venisse incontro... per la prima volta lo colse il pensiero che sua sorella fosse una chimerica ripetizione e trasformazione di se stesso...» (Musil, 1982, p. 672).

Ognuno ha in sé *in nuce* il proprio opposto, ne ha nostalgia, dice Ulrich, ed egli ritrova il suo doppio nella sorella, come essa lo ritrova in lui. E in questo complesso rispecchiarsi delle due nature, in questo lento incontrarsi e riconoscersi, si sublima il «sogno di essere due creature e una sola» (Musil, 1982, p. 1023).

Ma il raggiungimento di questa ricerca ideale, è anche solitudine che da felicità si fa tristezza. Una condizione chiusa di cui forse l'autore ci indica la chiave nel frammento successivo del *Viaggio in Paradiso*: «Il senso di questi sogni... è che il nostro desiderio non è di fare di due persone una sola, bensì di evadere dalla nostra prigione, dalla nostra unità, di diventare due in una congiunzione...» (Musil, 1982, p. 1102).

Ma diamo un'ultima scorsa ad un'altra figura ermafrodita, *Orlando*, la cui biografia, sempre negli stessi anni, si compone briosa e stravagante dalla penna della Woolf come «la vacanza di uno scrittore». Sulle tracce della memoria, Orlando è prima giovane cavaliere cinquecentesco che fa innamorare di sé ogni fanciulla, per poi diventare, dopo vari passaggi, ambita e corteggiata musa dell'ambiente letterario londinese settecentesco fino ad affacciarsi, sempre in forma apparente di donna, agli inizi di questo secolo. Tuttavia «aveva preso l'abitudine di vestire ora abiti virili, ora femminili», per degustare piaceri molteplici, per accrescere le proprie esperienze.

Figura multiforme e androgina, attraverso la quale la Woolf corre liberamente e con gioiosa vividezza a svelare le pieghe dell'ambivalenza umana: «I sessi, è vero, sono diversi; eppure si confondono. Non c'è essere umano che non oscilli così da un sesso all'altro, e spesso non sono che gli abiti i quali serbano l'apparenza virile o femminile, mentre il sesso profondo è l'opposto di quello superficiale. Nessuno ignorerà le complicazioni, le confusioni che ne risultano...» (Woolf, 1982, p. 182). Ma è ancora con un grido di anelante speranza erotica che a «mezzanotte dell'undici ottobre del millenovecentoventotto» – l'ora in cui muore il giorno e ne nasce uno nuovo – Orlando, pur con il suo duplice essere che tanti ha sedotto, invoca solitaria/o l'oca selvatica che si libra nelle oscurità del cielo, miraggio di una felicità sempre bramata e mai raggiunta. Miraggio forse di una nuova metamorfosi: attraverso la quale essere *solo* donna.

Abbiamo fatto questo breve e disorganico viaggio sfiorando alcune delle figure letterarie che hanno toccato, o im-

personificato il tema dell'androginia, lasciandoci portare dalle onde delle loro suggestioni, per vedere su quale spiaggia saremmo approdate. Figure certamente assai differenti per spessore, significato, consapevolezza della propria identità.

Ma l'arcano sotteso a questo mito ci culla ancora tra i flutti, che si rifrangono sotto le due metà del cielo, in cui si riflette quell'immagine. E che, misteriosa, c'induce ancora alla domanda se essa sia partenza o arrivo del viaggio sentimentale umano. I due volti sovrapposti ci chiamano di lontano, insofferenti di tanta compiuta solitudine, nostalgici di amore. Di nuova metamorfosi.

E per una donna, che « riceve dalla vita il dono dell'eterno ricominciare », come scrive in *L'erotismo - L'umano come donna* Lou Andreas-Salomé, poiché « solo la maternità può offrire l'esperienza di un rapporto umano nella sua totalità, e per questo è la sola a potersi rinnovare... » (1985, p. 78), forse è richiamo ancora più seducente, ma inquietante. Una scommessa su cui essa si gioca da secoli.

Balzac scriveva a M^{me} Hanska: « Séraphita siamo noi due ». Ma, quando — dopo anni di passione amorosa — egli riusciva finalmente a dar vita a questo sogno, unendosi in matrimonio con la sua « Eva » (così lo scrittore chiamava l'amata contessa polacca), la morte lo attendeva di lì a poco per condurlo, strappandolo dalla morsa di una grande solitudine, come la creatura androgina del suo romanzo, a salutare « l'aurora del Giorno Eterno ».

L. Andreas Salomé, *L'erotismo. L'umano come donna*, Milano, La Tartaruga, 1985.

H. de Balzac, *Séraphita*, Trento, Riverito Editore, 1986.

K. Kerényi, *Gli dei e gli eroi dell'antica Grecia*, Milano, Garzanti, 1982.

R. Musil, *L'uomo senza qualità*, Torino, Einaudi, 1982.

Ovidio Nasone, *Le metamorfosi*, Bologna, Zanichelli, 1987.

Platone, *Simposio*, Milano, Mondadori, 1987.

F. Rella, *L'atopia erotica. Saggio su "Séraphita"*, in H. de Balzac, *Séraphita*, Trento, Riverito Editore, 1986.

G. Stein, *Fernhurst, Q.E.D., and Other Early Writings*, New York, Live-right, 1973.

V. Woolf, *Orlando*, Milano, Mondadori, 1982.

Anna Maria Marchini

La macchina della generazione

L'indagine anatomica dei « philosophes »

Generazione e genitalità

A partire dagli ultimi decenni del XVII secolo, con le osservazioni al microscopio, il fenomeno della vita non è più attribuito all'azione della putrefazione o a quella di principi di natura animistica, ma viene considerato un processo comunicantesi da organismo a organismo.

Per spiegare la generazione in un'epoca in cui gli esseri viventi sono conosciuti soltanto per mezzo della loro struttura visibile, si postula che il seme contenga già il « germe » del futuro individuo; si pensa cioè che quest'ultimo vi si trovi preformato.

All'interno della teoria preformista il problema è quello di decidere se il germe del futuro essere vivente sia contenuto, come affermano gli *spermatisti* (Hartsoeker, Leeuwenhoek) nel seme maschile, o, come affermano di *ovisti* (Malpighi, Swammerdam, Bonnet, von Haller), in quello femminile.

I *philosophes* si impadroniscono immediatamente delle nuove teorizzazioni sulla generazione, aderendo all'una o all'altra tesi e trasformandola in immagini ideologiche e filosofiche.

Voltaire, sostenitore della fissità delle specie e della teoria preformista, ripete la tesi dello spermatismo (Voltaire, 1962, pp. 238-39) e La Mettrie ritiene talmente evidente la preesistenza del germe nel seme maschile che definisce « sciocchi » coloro che si fanno scrupolo di sostenere questa tesi (La Mettrie, 1970, pp. 351-52).

È evidente che lo spermatismo conduce ad attribuire un ruolo primario al maschio nella generazione e quindi a fornire una gerarchia dei sessi a base fisiologica fondata sulla « funzione » nella generalizzazione.

Se lo sviluppo di discorsi organizzati e autonomi di tipo propriamente fisiologico produce (attraverso le teorie della funzione femminile nella generazione) la possibilità di esorcizzare in parte, con l'uso dei nuovi concetti, l'immagine inquietante della *fecundità* femminile, tuttavia le nuove configurazioni scientifiche non eliminano subito l'insieme di tematiche diffuse sulla invadente e misteriosa *corporeità* della donna che, oltre a per-

manere nell'ambito dei luoghi comuni ideologici del tempo, entra spesso a far parte dell'argomentazione fisiologica stessa.

È interessante per esempio notare come si continuasse ad attribuire agli influssi dell'*immaginazione materna* le eventuali malformazioni del feto. Si tratta di una concezione già diffusa nel secolo precedente e che trova nel Settecento molti sostenitori, fra cui Voltaire, La Mettrie, Montesquieu, Maupertuis, Hartsoecker.

Secondo tale teoria, in seguito alle impressioni subite dalla madre, nascono bambini con macchie (o « voglie ») dalla forma simile ad eventuali oggetti desiderati dalla gestante, oppure menomati nella mente e nel corpo a causa degli spaventi da essa provati. Naturalmente si ritiene che ciò si verifichi a causa della facilità con cui le donne si lasciano impressionare e per il fatto che l'*immaginazione* femminile è particolarmente impetuosa.

La femminilità – dotata di poteri che conservano l'antico alone magico – riesce a produrre i suoi effetti « malefici » anche nel quadro epistemologico preformista e della preesistenza dei germi, che pure ha l'avallo della tematizzazione « scientifica ». Inoltre l'influsso dell'*immaginazione materna* sul feto costituisce, nell'ambito delle ideologie filosofiche sulla generazione, la forma asimmetrica e « inferiore » della partecipazione della donna all'evento della nuova vita.

Vi sono tuttavia anche coloro che si discostano dal quadro concettuale fin qui tratteggiato, come per esempio Diderot. Sostenitore dell'*epigenesi* (secondo cui il feto non è preformato, ma si sviluppa per successiva aggiunzione di parti), egli ritiene che entrambi i sessi partecipino in modo paritetico all'evento della generazione. Non a caso, egli afferma, esiste una sistematica corrispondenza fra le parti dell'apparato genitale maschile e femminile; inoltre ambedue i sessi emettono un fluido seminale e raggiungono, con la stessa intensità, il piacere dei sensi. Diderot considera poi un mero pregiudizio il credere alla possibilità di una influenza dell'*immaginazione materna* sul feto.

Le posizioni di Diderot segnano l'assunzione della femmina (e indirettamente della donna) all'interno della discorsività fisiologica per il tramite del problema della generazione possa condurre all'eliminazione di una serie di pregiudizi che, se erano certamente popolari, assumevano spesso, come si è visto, le caratteristiche di ideologemi colti.

Il discorso fisiologico-filosofico funziona naturalmente da filtro epistemologico per istituire trasformazioni di significato e per produrre oblii o attivazioni di tematiche differenti. In generale si può dire che il recupero del femminile attraverso il discorso della fisiologia tende a dare un senso nuovo all'elemento della corporeità, e in questo modo genera il lento deperimento di tutte quelle forme culturali e sociali che dal Medioevo avevano teso a segregare – sul piano del discorso dotto ma anche sul piano della dislocazione sociale – l'invasione inquietante del corpo-materia-donna e delle sue trasformazioni, di quella

materia « sorda » e opaca che però si offriva alle varie attribuzioni di poteri misteriosi e occulti.

La restituzione di un « corpo » ormai identificabile in una sequenza discorsiva ad accreditamento scientifico istituzionalizza un sapere specifico della corporeità femminile, così come è presupposto dalla stessa continuità degli esseri della natura. Nel contempo però la corporeità « scientifica » della donna tende immediatamente ad identificarsi con l'elemento della *genitalità*, con l'alone conseguente della riduzione della donna alla femmina. Un'immagine che, al di là delle sue molteplici migrazioni filosofiche e ideologiche, funzionerà soprattutto all'interno della modalità sociale di intervento dell'ostetricia e nella cura di determinate « patologie » femminili.

Anatomia e gerarchia fra i sessi

Un altro ambito disciplinare che fornisce alcuni importanti schemi di pensiero per rendere conto delle similitudini e delle differenze fra i sessi è l'anatomia umana.

Fin dall'antichità la donna è definita rispetto all'uomo, dal punto di vista anatomico, come *mancanza*, come *eccedente*, oppure come *inversione*. Quest'ultimo modello è interessante perché tenta di pensare (beninteso sul piano del « testo » anatomico) nello stesso tempo una identità e un principio di trasformazione che fa passare da un sesso all'altro. Infatti la teoria galenica (di cui si può seguire la traccia durante il Medioevo e che resta operante fino al XVIII secolo) aveva stabilito un'equivalenza fra le ovaie, la vagina e l'utero da una parte, i testicoli e il pene dall'altra: gli organi maschili non sarebbero altro che il rovesciamento e l'esteriorizzazione di quelli femminili.

Rifiutata o riattivata, questa teoria galenica continua ad avere corso nel Settecento: i trattati vantano infatti la « previdenza » della natura per le buone proporzioni che adattano gli organi maschili al ricettacolo femminile. In questo caso si scarta la relazione di equivalenza, ma si mantiene un rapporto di complementarità; si evita l'identificazione per mezzo dell'adequazione funzionale.

Nell'ambito dell'illuminismo francese, Diderot segue attentamente tale dibattito e le questioni che connettono il problema dei sessi al tema della generazione e, proprio riflettendo sul parallelismo dei sessi e sulla « reversibilità » degli organi sessuali, egli si sforza di concepire una differenza senza gerarchia.

Occorre tuttavia dire che, oltre l'esempio di Diderot, la nozione anatomica di inversione conduce in generale all'idea di una gerarchizzazione sessuale: la donna ridiventa l'uomo mancato di Aristotele. È in questo quadro che l'opposizione interno/esterno si raddoppia in quella imperfetto/perfetto, fino a fondare idealmente la classica ripartizione dei ruoli sociali fra attività domestica e lavoro all'« esterno ».

Si può individuare questo esito gerarchizzante analizzando le illustrazioni anatomiche del tempo (per esempio l'opera di M. de Lignac, *De l'homme et de la femme considérés phisiquement dans l'état de mariage*, 1772, o quella di J. Gautier d'Agoty, *Observations sur l'histoire naturelle*, 1752). In esse gli organi genitali maschili appaiono disegnati come « pezzi » anatomici astratti su una pagina bianca; quelli femminili sono rappresentati invece « realisticamente » insieme al corpo della donna, distesa sul dorso, denudata fin sopra l'ombelico, con le gambe divaricate per offrire allo sguardo gli organi esterni. All'illustrazione dell'apparato genitale maschile è riservato lo sguardo epistemologico della tradizione anatomica, lo sguardo astrante, che legittima l'assenza del resto del corpo e che garantisce la correttezza della descrizione funzionale; nel caso dell'apparato genitale femminile (ed anche dell'ermafrodito) occorre invece « concretizzare » la sua funzione mobilitando e offrendo allo sguardo la zona del corpo dove la parte si colloca effettivamente.

È evidente come questo gioco descrittivo tradisca l'esigenza di una differenziazione gerarchica dei sessi, nel mentre il monopolio della parola e dello sguardo rivendica la neutralità della descrizione scientifica, quella che Buffon chiamava l'« indifferenza filosofica ». Non è certamente un caso che, a loro volta, le tavole che riguardano la formazione del feto ritrovino l'astrazione anatomica: l'embriogenesi si organizza in illustrazioni che prescindono nettamente dal corpo femminile.

La stessa terminologia scientifica anatomica mira a differenziare gerarchicamente gli organi maschili e femminili. De Graaf per esempio, mentre descrive il fenomeno dell'evoluzione e nega ogni similitudine tra ovaie e testicoli, continua a parlare di « testicoli femminili ». Altri autori (come Gautier d'Agoty in *Anatomie des parties de la génération de l'homme et de la femme*, 1773) si riferiscono in modo esplicito alla simmetria gerarchizzata: « le pretese ovaie della donna... non sono altro che testicoli imperfetti » (cit. in Delon, 1980) e parlano di « eiaculazione » e di « liquido seminale » della donna.

Il dibattito sul liquido seminale maschile e femminile subisce una trasformazione con la polemica fra spermatisti e oviisti: la scoperta degli ovuli esclude la possibilità di costruire un parallelismo fra procreazione e godimento femminili, poiché lo « sperma » della donna è inutile alla generazione.

L'eliminazione dell'omologia fra i « liquidi » evidenzia dunque la necessità di chiarire il ruolo del clitoride, aprendo lo spazio per parlare della *sessualità femminile*. Mentre Claude Brunet ne esclude lo studio nel suo *Traité raisonné sur la structure des organes des deux sexes destinés à la génération* (1708) al fine dichiarato di non uscire dall'argomento del proprio trattato, al contrario l'*Encyclopédie* definisce il clitoride come « uno dei principali organi della generazione » (*Encyclopédie*, tomo III). Evidentemente l'autore di tale voce si riferisce alla tesi del

medico cinquecentesco Ambroise Paré, secondo cui il piacere femminile non è altro che un'esca ingannevole per la donna, poiché la spinge ad un atto le cui conseguenze sono il disagio, il dolore e forse anche la morte, ma che è funzionale alla riproduzione della specie.

Il caso del clitoride si mostra come un tipico esempio di luogo di esitazione della capacità oggettivante del discorso scientifico. Per questo le parti ad esso dedicate si incontrano spesso con il repertorio fantasmatico delle leggende dell'antichità, e molti trattati si compiacciono in storie dove si racconta di casi in cui esso aumenta di dimensioni in modo anomalo. Il clitoride rappresenta in questo caso una minaccia che può turbare la divisione dei sessi e dei ruoli sessuali; inoltre esso è immaginato come causa degli eccessi e dell'omosessualità femminili. Nell'articolo « Clitoris » dell'*Encyclopédie*, scritto dal medico Jacourt, si legge per esempio: « questo piccolo corpo rotondo, cavernoso, così sensibile, che è situato nella parte anteriore della vulva, ha quasi sempre fatto qualificare come ermafroditi le fanciulle che, per un tiro della natura, avevano tale organo abbastanza lungo da abusarne » (*Encyclopédie*, tomo III).

È la proliferazione di ideologie di questo genere sulla sessualità femminile che porta nel XVIII secolo a imporre una analogia fra il pene e il clitoride, quando la stessa tesi di Galeno stabiliva un'analogia in senso stretto fra il pene e la vagina; ancora una volta, a prescindere dal sistema di opposizione (interno/esterno, minore/maggiore), il sesso femminile deve comunque restare secondo. La minaccia è che le donne si mettano a somigliare agli uomini, sorpassandoli nelle strutture anatomiche e scoprendo il piacere senza il concorso maschile.

Appare ovvio che, nelle derive di considerazioni di questo tipo, molte pagine di medici descrivano più i fantasmi maschili che gli organi femminili: lo si può notare per esempio nei termini metaforici che designano il clitoride, termini che alludono il più delle volte al « furore uterino » o alla mania erotica, e che lo assimilano all'eccesso o a una condotta condannabile. Il principio della simmetria fra organi maschili e femminili appare valido finché funziona a vantaggio degli uomini, ma rischia sempre di capovolgere e di fondare scandalosamente una superiorità o un'autarchia femminile. D'altra parte si ritrovano ossessioni simili per quanto riguarda la generazione: gli uomini sono terrorizzati all'idea che le donne possano concepire da sole, rifiutare la procreazione e fermare il mondo (Delumeau, 1978). Quando la minaccia si precisa, la risposta maschile è la clitoridectomia. L'articolo « Clitoris » dell'*Encyclopédie méthodique* afferma infatti: « La deformità del clitoride quando la sua lunghezza è eccessiva, non apporta un ostacolo assoluto alla generazione; ma è un fatto rivoltante per il marito, poiché dà alla donna l'aspetto di un uomo e raffredda la tenerezza del marito per un oggetto che ha troppa somiglianza con se stesso ». E il *Dictionnaire de Médecine* di James, mentre non include un arti-

colo « castration », ritenendo la castrazione contraria alla natura e alla deontologia medica, sviluppa senza reticenze le tecniche per estirpare il clitoride eccessivo.

Si può osservare in generale nel XVIII secolo una paura più o meno latente di fronte alla *confusione dei sessi* e alla perdita di riferimenti stabili. Di fronte a questa angoscia l'ordine stabilito aveva reagito talvolta con la violenza aperta (per esempio la caccia alle streghe) o con il controllo e la repressione ideologici. Si è appena visto come anche dal discorso anatomico, fra fisiologia e medicina, potessero emergere dei momenti di esitazione scientifica potenzialmente in grado di mettere in discussione la distinzione fra i sessi. Tuttavia lo stesso discorso medico finisce per trovare al proprio interno gli argomenti decisivi per reagire alla paura della confusione fra i sessi (in questo modo va vista per esempio la pratica dell'escissione).

Se la fisiologia e la medicina fanno progredire la conoscenza del dimorfismo sessuale, dell'anatomia e della generazione, si ritrovano anche molto spesso a costituire il fondamento (attraverso la loro trasformazione in ideologie molto forti) di pratiche di coercizione e di regolazione dell'« equilibrio » sociale fra i sessi. D'altro canto le faglie e le contraddizioni dei discorsi medico-naturalistici, che danno luogo a delle fluttuazioni di significato, si ripercuotono arricchendosi nei discorsi dotti della letteratura e della filosofia (e certamente in varie forme di rappresentazione dei gruppi sociali), per concentrarsi in ideologie capaci di dare coerenza e senso al problema della distinzione fra i sessi, rispondendo nel contempo a fantasmi e paure collettivi.

Il dimorfismo sessuale e l'interscambiabilità biologica dei sessi

Si può osservare la comparsa, nel XVIII secolo, di un atteggiamento nuovo nei confronti del sesso del nascituro; un atteggiamento che è esclusivamente connesso con la tematizzazione delle teorie biologiche sul problema della generazione.

Fino al XVII secolo è presente una forte influenza della teoria aristotelica ed ippocratica: il dimorfismo sessuale viene spiegato in base alla prevalenza di uno degli elementi delle coppie caldo/freddo, secco/umido, forte/debole. Si immagina cioè una sorta di « lotta fra i sessi » il cui esito non è sempre la vittoria del maschio; la nascita di femmine è del resto necessaria per la propagazione della specie.

Ancora in Descartes si può notare la persistenza della connessione degli elementi secchi con il sesso maschile e di quelli umidi con il sesso femminile. Nelle *Primae cogitationes circa generationem animalium* (1701) egli sostiene infatti che il sesso maschile si determina nel feto, dopo un periodo di indifferenziazione sessuale, grazie ad una eliminazione più abbondante di materie liquide; l'apparato genitale femminile è al contrario

indotto da una ritenzione dei liquidi e da una precoce eliminazione delle materie solide.

Nella teoria atomista di Gassendi la formazione del sesso del nascituro è definita invece da un movimento delle particelle seminali del padre e della madre che comunicano al momento del concepimento, in virtù di un maggiore impulso, la loro specificità genetica alle particelle dell'altra semenza. Se scompare in questo caso l'associazione dei due sessi con gli elementi delle coppie polari, permane tuttavia l'idea della lotta fra i sessi e soprattutto l'esplicita attribuzione di una serie di « positività » alla prevalenza del germe maschile e di una serie di « negatività » alla prevalenza di quello femminile: « Si può considerare un primo caso, in cui il germe maschile sarà largamente predominante: nascerà allora un ragazzo forte e generoso; di natura molle e debole al contrario, nel caso di una predominanza debole. Reciprocamente nasceranno figlie robuste e coraggiose da una superiorità soltanto leggera dell'elemento femminile; deboli e senza carattere nel caso di una grande inferiorità dell'elemento maschile » (cit. in Hoffmann, 1966).

È con l'elaborazione delle teorie biologiche settecentesche che deperisce l'immagine della generazione di un individuo di sesso femminile come generazione « anomala » anche se necessaria. Il dimorfismo sessuale entra a far parte del discorso più ampio della generazione e viene spiegato in modo diverso all'interno delle teorie preformista ed epigenetica.

Nel caso della teoria preformista la differenziazione sessuale è predeterminata insieme agli altri elementi dell'individuo di cui fa parte. Nel caso della teoria epigenetica si assiste invece al decollo della « moderna » spiegazione del fenomeno del dimorfismo sessuale come determinato da una aggregazione *casuale* di molecole, spiegazione che si specifica soprattutto nelle considerazioni di scienziati-filosofi come ad esempio Maupertuis e Buffon.

Maupertuis considera il sesso come una qualità accidentale degli esseri e la riproduzione sessuata un processo contingente della riproduzione della vita. Il dimorfismo sessuale non è che un modo tra gli altri di raggrupparsi delle particelle che si determinano all'interno dell'individuo.

È ugualmente in termini meccanicistici che Buffon cerca di rendere conto della trasmissione ereditaria dei caratteri sessuali. Egli elabora l'ipotesi di una specificità delle particelle emanate dagli organi sessuali fra quelle che si congiungono nella generazione. Le particelle emanate dagli organi sessuali servirebbero da « base » o da « punto d'appoggio » alle molecole organiche che provengono da tutte le parti dell'uomo e della donna. Esse ne fisserebbero l'attività, creando con la loro disparità un equilibrio, una rottura in un movimento generale che diversamente non sarebbe in grado di realizzare alcuna combinazione e alcuno sviluppo.

Con l'affermazione delle teorie del dimorfismo sessuale basate sulla spiegazione meccanicistica delle molecole organiche si ha la scomparsa delle qualificazioni oppositive e gerarchizzate che si sono viste per esempio in Descartes e in Gassendi. La casualità cui si ricorre per chiarire il dimorfismo sessuale e in generale il vivente (in opposizione al rigido meccanismo « causale » di tipo newtoniano delle leggi fisiche che governano la materia inanimata) esclude infatti la possibilità di qualsiasi inserimento ideologico in grado di trasformare la nozione biologica stessa in pretesto per gerarchizzare nel genere umano maschio e femmina. L'unica immagine possibile è piuttosto quella dell'indifferenza dei sessi, della loro *interscambiabilità*, un'immagine molto povera rispetto all'esigenza della integrabilità in ideologie della gerarchia sessuale fra uomo e donna.

Risulta dunque chiaramente come la « specificità » della donna venga giocata, dai *philosophes* e dagli scienziati che abbiamo preso in considerazione, sulla base del sapere biologico, da una parte sottolineando il ruolo dell'immaginazione materna nella gravidanza, dall'altra sfruttando le ambiguità e le incertezze della classificazione anatomica degli organi genitali, polarizzando in questo caso l'attenzione sulle caratteristiche della « sessualità » femminile. Accanto al perdurare di immagini e di ideologie che sin dall'antichità fanno parte dei discorsi che vertono sulla donna, si avvia un modo di considerazione della donna stessa che la emancipa dal disprezzo medievale per la corporeità, ma che nello stesso tempo tende a ristabilire una gerarchia fra i sessi identificando la corporeità femminile con la « genitalità ». Una conseguenza sul piano sociale sarà quella di indirizzare il manifestarsi di tale imbarazzante corporeità nell'ambito regolato del matrimonio borghese.

E. Callot, M. Seguin, *La philosophie de la vie au XVIII^e siècle (étudiée chez Fontenelle, Montesquieu, Maupertuis, La Mettrie, Diderot, D'Holbach, Linné)*, Paris, Rivière, 1965.

M. Delon, *Le prétexte anatomique*, « Dix-huitième siècle », 12, 1980.

J. Delumeau, *La peur en occident*, Paris, Fayard, 1978 (trad. it. *La paura in occidente*, Torino, Sei, 1979).

Dictionnaire universel de médecine, Paris, Briasson, David Durand, 1746-1748.

D. Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, in *Oeuvres Complètes*, Paris, J. Assezat, M. Tourneux, Garnier, 1875-1877, tomo II (trad. it. *L'interpretazione della natura*, in *Opere filosofiche*, a cura di P. Rossi, Milano, Feltrinelli, 1963); *Entretien entre d'Alembert et Diderot*, in *Oeuvres complètes*, cit., tomo II (trad. it. *Colloquio fra d'Alembert e Diderot*, in *Opere filosofiche*, cit.); *Imagination (pouvoir de l') des femmes enceintes sur le fœtus*, in *Oeuvres complètes*, cit., tomo XV; *Rêve de d'Alembert*, in *Oeuvres complètes*, cit., tomo II (trad. it. *Il sogno di d'Alembert*, in *Opere filosofiche*, cit.).

Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, Seconde édition, Louques, Vincent Giuntini Imprimeur, 1758-1771.

- Encyclopédie méthodique ou par ordre des matières*, Paris, Panckoucke, 1782-1832.
- E. Guyenot, *Les sciences de la vie au XVII^e et XVIII^e siècle*, Paris, A. Michel, 1941.
- N. Hartsoecker, *Suites des conjectures physiques*, Amsterdam, Desbordes, 1708.
- P. Hoffmann, *La femme dans la pensée des lumières*, Paris, Ophris, 1977.
- F. Jacob, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1970 (trad. it. *La logica del vivente*, Torino, Einaudi, 1971).
- J. O. de La Mettrie, *L'homme machine*, in *Oeuvres philosophiques*, Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1970 (rist. anast.), (trad. it. in *Opere filosofiche*, a cura di S. Moravia, Bari, Laterza, 1974).
- P. L. Moreau de Maupertuis, *La Vénus physique*, La Haye, J. M. Husson, 1746.
- C. L. de Secondat de Montesquieu, *Pensées*, in *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1949-1951.
- D. Mornet, *Les sciences de la nature au XVIII^e siècle*, Paris, Colin, 1911.
- A. Paré, *De la génération de l'homme*, in *Oeuvres complètes*, Paris, Martinet, 1840.
- J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée du XVIII^e siècle*, Paris, Colin, 1963.
- Voltaire (François-Marie Arouet), « Imagination », in *Encyclopédie*, cit., tomo VIII; *Métaphysique de Newton* (1740), in *Oeuvres complètes*, Paris, Furne, 1835-1844 (trad. it. *Metafisica di Newton*, in *Scritti filosofici*, a cura di P. Serini, Bari, Laterza, 1962).

Francesca Molfino

Neutralità, bisessualità, androginia dell'analista

Neutralità

Freud non ha mai usato questo termine per descrivere o prescrivere l'atteggiamento dello psicoanalista verso il paziente; la sua preoccupazione fondamentale sembra essere stata quella di controllare o regolare l'affettività dell'analista. Così in *Consigli al medico* (1912) propone la figura del chirurgo che « mette da parte i suoi affetti e persino la sua pietà », sottolinea il pericolo dell'« ambizione terapeutica » e di quella « educativa », e auspica all'analista la « salvaguardia della propria vita affettiva ».

Il medico « deve rivolgere il proprio inconscio come un organo ricevente verso l'inconscio del malato che trasmette », « deve essere opaco per l'analizzato e, come una lastra di specchio, mostrargli soltanto ciò che gli viene mostrato », « ... dovrebbe sapersi dominare e lasciarsi guidare non tanto dai propri desideri quanto dalle capacità dell'analizzato » (Freud, 1912, p. 536, 537, 539).

In seguito, a proposito dell'amore di *transfert*, Freud insiste sulle sue prescrizioni: davanti alla donna innamorata, alla sua « passionalità elementare » di « figlia della natura » l'analista deve vincere la propria parte più « animalesca », mantenendo la cura in uno stato di « privazione », di « astinenza », e soprattutto non deve « abbandonare quella impassibilità (*Indifferenz*) a cui si è pervenuti trattenendo la controtraslazione » (Freud, 1914, p. 367).

Il termine neutralità, che ha inondato le migliaia di pagine sulla controtraslazione o controtrasfert, diventando la parola chiave per definire la posizione analitica, è dovuto al famoso traduttore di Freud e analista inglese, J. Strachey, che così ha reso l'« *Indifferenz* » del testo tedesco (Jervis, 1989).

Nello stesso periodo, tra il 1914-15, Freud in *Pulsioni e loro destini*, uno scritto che fa parte degli studi sulla *Metapsicologia*, descrive le pulsioni sempre in termini di polarità opposte, e l'*indifferenza* come la prima antitesi dell'amore.

Colpisce la coincidenza che la teoria sul rapporto dell'analista verso il paziente si costruisce anche questa volta su una « difesa » dall'amore delle pazienti, così come era stato per il concetto di *transfert*.

Ciò che distingue la coppia analitica da altre intimità simili è che la relazione diventa oggetto di « ricerca scientifica », e ciò sviluppa un paradosso: da una parte si stimola una relazione e dall'altra essa viene frustrata. Cosa permette all'analista di affrontare un'esperienza così intensa? Di prendere su di sé l'impatto di sentimenti così potenti di amore e di odio? Oltre la situazione formale del setting e la formazione terapeutica dell'analista, il concetto di *transfert*: il paziente non ama e non odia l'analista, ma qualchedun altro.

Riconoscere il concetto di *transfert* ha permesso di affrontare la relazione in termini « scientifici », di spostare il piano da quello dell'esperienza a quello della teoria e contemporaneamente di preservare l'analista dalla tentazione di dare una soddisfazione letterale alla richiesta di amore, ritornando di nuovo sul piano dell'esperienza.

In un articolo del 1963 Thomas Szasz ricorda che Freud per rassicurare la propria fidanzata e per convincere Breuer, reduce dall'innamoramento della sua paziente Anna O., a pubblicare i casi di isteria, afferma che il rapporto d'amore tra medico e paziente non è proibito, ma impossibile. Un'attività sessuale con una paziente è meglio che sia impossibile, piuttosto che proibita. In questo modo l'esperienza della paziente è contemporaneamente affermata e negata. Il concetto di *transfert* ha un aspetto rassicurante, perché implica stemperare ciò che è strettamente personale per l'analista e introduce il concetto del *terapeuta* come *simbolo*, rendendolo un oggetto imperscrutabile.

In questo senso emerge ancora più chiaramente quanto, nell'elaborazione del concetto corrispondente di *controtransfert*, già l'uso del vocabolo neutralità abbia coperto con una patina ideale la figura dell'analista. Non voglio misconoscere la necessaria distanza per l'analista rispetto ai giudizi, ai sentimenti, alle posizioni ideologiche, ecc., del paziente e proprie. Ma guardare all'aspetto impraticabile della neutralità, non solo come difesa, ma come progetto, sterile, di avvicinare la psicoanalisi alle immagini di una « scienza esatta », oggettiva e universale e deviare una psicologia introspettiva e costruita sulle pulsioni verso una psicologia di tipo comportamentistico, in cui esiste un osservatore e un osservato. Seguendo in questo l'impostazione positivista freudiana che tuttavia era sempre temperata e contrastata da un grande umanesimo di fondo.

L'opposizione, l'antitesi amore-indifferenza, rappresentata dalla coppia paziente-donna e analista-uomo è messa da parte e sostituita dalla « neutralità ». Nella letteratura psicoanalitica questa soluzione significherà il grande ritardo con cui verrà vista e soppesata l'influenza dell'analista nel rapporto con il paziente, e la riluttanza da parte della psicoanalisi a lasciare il cammino delle scienze naturali per cercare una sua propria fisionomia, con il risultato sgradevole di diventare invece che scientifica « dogmatica ».

Nonostante questa tendenza, esiste e si sviluppa parallelamente l'immagine del trattamento analitico come interazione tra due soggetti, così come nella teoria i processi psichici si scoprono sempre di più costruiti nella relazione.

In una lunga ricerca bibliografica sulla possibile influenza del *genere* nel rapporto terapeutico, avevo appunto notato come fino alla metà degli anni '50 trovassimo prevalentemente scritti sul *transfert*, cioè sulle proiezioni del paziente sull'analista. E questo sta a significare che il paziente è l'oggetto di studio, e l'analista è l'osservatore, e poiché quest'ultimo è neutrale, a turno può impersonare le diverse figure parentali che il paziente fin dall'infanzia ha dentro di sé. Nella seconda metà degli anni '50 diventano più frequenti gli articoli sul *controtransfert*, e poi dopo il '60 sono sempre più numerosi gli articoli su *transfert* e *controtransfert* insieme, a significare che l'interesse è sulla relazione analitica. In tutti questi anni gli articoli sul « sesso » dell'analista sono pochissimi rispetto alla grande massa di scritti, circa cinque o sei; dopo il '75 invece troviamo un aumento rilevante di articoli sulla variabile « sesso ». Ciò viene motivato da un incremento della richiesta di fare analisi con una donna, soprattutto nei centri urbani, a New York per esempio, dove il movimento femminista ha avuto un impatto significativo e dove è presente anche un'alta concentrazione di donne professioniste o aspiranti tali. « Comunque » dice Ethel Spector Person, « l'attuale spinta a studiare il genere del terapeuta come una variabile deriva dal fatto che sempre di più le donne si affidano ad altre donne » (Spector Person, 1983, p. 194).

Il discorso sul *controtrasfert* e quindi in senso allargato sulla personalità, sul *sesso* dell'analista, in contrasto con la sua pre-sunta neutralità, ha impiegato tanto tempo per affermarsi in quanto costituisce per la psicoanalisi anche una « crisi delle certezze cliniche » e contemporaneamente anche di quelle teoretiche. « ... la spinta autointerrogativa del *controtransfert* è divenuta man mano il dubbio di tutto il processo analitico su se stesso » (Jervis, 1989).

Bisessualità

La concettualizzazione del *transfert* come investimento affettivo che « si atterrà a certi modelli e procederà da uno dei clichés esistenti nella persona interessata » inserendo il terapeuta in una delle serie psichiche del paziente, nelle quali sono comprese le imago paterna, materna, fraterna, ecc., è strettamente legata nel discorso freudiano alla teoria della *bisessualità* psichica.

L'analista neutro, né l'uno né l'altra (o neutrale), è comunque un soggetto diverso da quello del pensiero filosofico, che ragiona per identità o contrapposizioni.

Se il neutro insieme occulta e allude alla differenza sessuale, all'irriducibile asimmetria tra maschile e femminile (Tommasi, 1987), in psicoanalisi esso rimanda alla bisessualità; alla fondamentale teoria che la sessualità psichica si organizza tramite la costituzione del fantasma del sesso opposto, quello che non si possiede, ma che nell'immaginario si potrebbe avere nella triangolazione edipica.

In Freud la polarità maschile-femminile si costituisce a partire dall'unico sesso maschile; in seguito, invece, le teorizzazioni posteriori hanno legato lo sviluppo della sessualità al desiderio materno. L'attribuzione di un sesso al bambino da parte della madre, che può essere più o meno conforme al sesso morfologico, agisce come un'impronta psichica, come induttore nel processo di fondazione della monosessualità individuale. Tale desiderio diventa costrittivo quando viene accompagnato da altri fattori: la perpetuazione di un rapporto fisicamente e psichicamente simbiotico, al di là del periodo necessario, l'atteggiamento verso l'aggressività, il non passaggio dell'investimento affettivo dalla madre al padre, ecc. Quindi quest'impronta deriva in modo significativo dall'influenza di un genitore, che è a sua volta inserito in un conflitto relativo alla bisessualità psichica.

In questo senso il concetto di bisessualità psichica si è allargato ed è riferito più alla complessità dell'organizzazione psicossessuale che alla prospettiva dialettica della differenza sessuale. Proprio perché nelle immagini sessuali si intrecciano le figure genitoriali, che non si sovrappongono completamente al maschile e al femminile, e che si scompongono ulteriormente in elementi contrastanti e diversi.

Vorrei però sottolineare l'importanza che la teoria della bisessualità ha avuto nell'attuale modo di comprendere i diversi comportamenti sessuali, non penalizzandoli più come patologici o devianti. D'altra parte il sentimento univoco di appartenere ad un solo sesso e di essere totalmente estraneo all'altro viene rivendicato da due lati opposti: da chi si ritiene « assolutamente normale », e dal suo eccesso opposto, il transessuale che mira all'espulsione, alla cancellazione del sesso indesiderato. Per questo mi sembra che ogni discorso sull'identità femminile o maschile non possa prescindere da questo elemento.

La bisessualità è la testimonianza psichica della differenza biologica, nel senso che manifesta la presenza di un sesso subito e di uno desiderato, di un sesso legato al corpo e di uno, invece, mentale. La bisessualità attraversa tutte le opere freudiane: se all'inizio, quando viene enunciata nel carteggio con Fliess (lettera del 4-1-1898), essa è la base su cui si costituisce la teoria sessuale, alla fine, quando è riproposta in *Analisi terminabile e interminabile* (1937), è segnalata come il suo limite. Infatti è un ostacolo inattaccabile dall'analisi ciò che nell'individuo è legato al sesso opposto.

La constatazione del dualismo dinamico, fondamentale, della psiche forse è sorta proprio dalla bisessualità come un primo

modello di opposizione (David, 1975), per poi focalizzarsi in ultimo sul contrasto tra pulsioni di vita e di morte, dove la differenza sessuale si pone in modo equivoco, più sul versante della ripetizione, e quindi della pulsione di morte. La tendenza al conflitto infatti non è intellegibile solo sulla base di un antagonismo libidico.

Come Freud stesso dichiara in *Il disagio della civiltà*: « La dottrina della bisessualità presenta ancora molti lati oscuri, e la mancanza tuttora di un collegamento tra essa e la dottrina delle pulsioni costituisce per la psicoanalisi un grave impedimento » (1929, p. 595). E forse possiamo ipotizzare che l'impedimento non è stato colmato per la mancanza di un approccio positivo alla femminilità.

Poiché Freud pensava che la psicologia non contribuisse alla chiarificazione delle caratteristiche proprie di ciò che è maschile e femminile, la bisessualità si riduce ad una opposizione tra attività (maschile) e passività (femminile). D'altra parte Freud non ha mai accettato l'ipotesi che il soggetto *rimuova* il sesso che non gli appartiene, e in questo senso il piano psicologico non è per lui simmetrico a quello biologico.

A causa del più complesso sviluppo psicosessuale nella femmina (il doppio cambiamento dell'oggetto d'amore: madre e padre), della specificità dell'Edipo femminile rispetto a quello maschile, dell'influenza dei modelli culturali, della più lunga permanenza nella relazione con la madre in corrispondenza dell'identità sessuale, la bisessualità ha uno spazio diverso nei due sessi. È più accentuata nelle donne e si mantiene più frequentemente in esse anche nella maturità.

In senso diverso mi sembra muovere la proposta di Jung sulla *bisessualità*: l'*anima* (così viene denominata la parte femminile nell'uomo) e l'*animus* (la parte maschile della donna) sono le parti *inconscie* che nella psiche rappresentano il sesso opposto. Queste due figure « compensano » e sono complementari per la coscienza dei due sessi. Nel progetto di costituzione della sua personalità, o meglio nel processo di « individuazione », consistente in operazioni di differenziazione dal collettivo e di integrazione con l'inconscio, l'individuo deve necessariamente coniugare il maschile e femminile dentro di sé. Conseguentemente il modello che si intravede è quello di una psiche *androgina* che il trattamento psicoanalitico dovrebbe perseguire, e che si propone come immagine di creatività. « Come l'uomo fa fuoriuscire la sua opera, creatura completa, dalla sua femminilità interiore, così la mascolinità della donna produce germi creatori che possono fecondare la femminilità del maschio » (Jung, 1928, p. 127). In *Psicologia e religione* (1940) Jung riporta l'intuizione psicologica del maschile e femminile in un corpo solo, e quindi della teoria della bisessualità, al mito della coppia divina o della « natura ermafrodita del creatore » alla filosofia ermetica « col suo uomo interiore ermafrodita o androgino ».

Il fatto che l'individuo abbia dentro di sé un'immagine del sesso opposto non sopprime la *differenza* sessuale, ma rende possibile la *relazione* sessuale, poiché la capacità di identificarsi apre l'accesso all'Altro. C'è bisessualità anche perché l'incompletezza sessuale è sentita da una parte e dall'altra come « castrazione ». Allora il mito dell'androgino è una soluzione a tale mancanza, è l'espressione della completezza, dell'autosufficienza, e questo in parte dà ragione della diffusione di quest'immagine nelle diverse religioni. Come dice M. Delcourt nel suo saggio *Hermaphroditea*: « Unendo due poteri in un sol corpo, l'essere doppio esprime la più grande aspirazione di tutta la specie vivente che vuole perpetuarsi ». « I riti che simboleggiano la bisessualità, di cui il più semplice e il più diffuso è lo scambio degli abiti (nei riti di iniziazione e negli usi nuziali), comportano... un rinforzo, per sovrapposizione, delle forze vitali dell'uno e dell'altro sesso » (Delcourt, 1966, p. 9, 10).

L'androginia psichica come immagine della creatività artistica è ben descritta da Virginia Woolf in *Una stanza tutta per sé*. Dopo aver riflettuto due giorni sulle donne, osservare lo spettacolo comune di una coppia che sale su un taxi le dà sollievo dallo sforzo sostenuto, la libera dalla tensione di aver pensato a un solo sesso, ridà unità alla mente. Quando si scrive è « fatale pensare al proprio sesso », ma se qualcosa viene scritto « ... sotto la spinta consapevole di quella parzialità è condannata a morire. Non è più fertile. Può sembrare per un giorno o due spiritosa ed efficace; potente e degna di un maestro, non appena arriva la sera è avvizzita; non può crescere nella mente altrui. Ci deve essere qualche collaborazione nella mente, fra la donna e l'uomo, prima che possa compiersi l'atto della creazione. Ci deve essere un matrimonio dei contrari. La mente deve mostrarsi nuda e aperta, ... Ci deve essere libertà e ci deve essere pace... ». « Evidentemente Coleridge quando disse che una mente superiore è androgina... voleva dire... risonante e porosa; che trasmette l'emozione senza ostacoli; che è naturalmente creatrice, incandescente e indivisa » (Woolf, 1929, p. 822, p. 816).

Però quest'immagine androgina non sempre comporta creatività; l'altra faccia che insieme mostra è quella della neutralità o dell'indifferenza, dove la tensione amorosa scompare nella glacialità. Penso in questo caso a due romanzi: *Séraphîta* di H. de Balzac e *Il braccio sinistro delle tenebre*, un romanzo di fantascienza di Ursula le Guin.

Minna e Wilfrid amano *Séraphîta*, un essere dalla doppia natura di uomo e di donna, e dopo aver appreso da questa figura androgina le segrete corrispondenze che legano gli esseri umani, la coppia alla fine potrà amarsi. Come nota F. Rella, *Séraphîta* svolge nei confronti dei due personaggi quella funzione di « animus » ed « anima », che Jung descriverà un se-

colo dopo. Il romanzo dovrebbe rappresentare l'espressione finale, il punto di arrivo di Balzac e della sua ricerca di assoluto, e di svelamento. « Il pensiero dell'amore è dunque il livello massimo a cui può giungere l'uomo nella sua ricerca. Ma proprio la potenza di questo "pensiero amoroso" può provocare uno scarto e una scissione: l'amore non nutre più il pensiero, ma ha come oggetto il pensiero stesso, che allora tende ad autoriflettersi fino ad una sorta di catatonia gnoseologica, ... a sfuggire il vero oggetto d'amore che è il dissidio e la differenza » (Balzac, 1986, p. 241).

Per evitare l'effetto di mostruosità che un corpo ermafrodita ha sempre prodotto, Balzac è costretto a desessualizzare, a spiritualizzare l'androgino, con il risultato che Séraphita, l'essere che dovrebbe racchiudere in sé l'uno e l'altro sesso (*utrumque*), si trasforma in quello che non è né l'uno né l'altro (*neutrum*), e il romanzo è in verità un'opera fallita.

L'ambientazione di Séraphita ha luogo tra le distese di ghiaccio norvegese; ugualmente il romanzo di fantascienza di Ursula le Guin si svolge sul pianeta Inverno, in piena era glaciale, dove vivono i « getheniani », una razza bisessuale, oppressa dall'implacabile freddo e dalle incessanti nevicate. Il primo terrestre attraversa le diverse nazioni del pianeta per convincere questa razza umana ermafrodita a far parte dell'Ekumene, la lega dei paesi civilizzati; ricevuto con sospetto, sarà perseguitato e costretto a un lungo viaggio in mezzo ai ghiacci con un/a compagno/a, con il quale stabilirà un intenso rapporto d'amore.

L'autrice vuole costruire un mondo senza problemi di ruoli sessuali, di inferiorità, di disparità, e per ottenere questo inventa degli esseri per i quali il desiderio sessuale non è mescolato alla vita quotidiana, ma occupa un posto a parte, esplo-
dendo con violenza ciclicamente ogni 22 giorni. L'individuo androgino solo a contatto con un altro, anch'esso nel momento della maturazione sessuale, si trasforma in maschio o femmina casualmente, senza alcuna predisposizione, e ognuno vicendevolmente quindi può rimanere incinta. Nel contatto l'altro assume automaticamente il sesso opposto.

Il protagonista terrestre è spaventato davanti a questo uomo, che sente profondamente femminile; il rapporto che si crea tra i due personaggi nella tremenda odissea in mezzo alle tormentate di neve rimane sessualmente irrealizzato (« per noi incontrare la sessualità avrebbe significato incontrarci di nuovo come alieni »), e il terrestre insegna all'altra/o un linguaggio del pensiero, una comunicazione senza parole, quello con cui « le madri parlano con i loro bambini non ancora nati », in cui il *leit-motiv* è quello degli opposti che uniscono luce e tenebra, vita e morte, dualità ed unità.

Il tentativo interessante, affascinante per certi versi, di scrivere sull'androginità incarnata, realizzata, offre un'immagine assai mesta e cupa, che evoca nelle sue descrizioni una popolazione classicamente maschile, forse anche per l'effetto derivante dal-

l'uso del pronome « egli » e « lui » per definire l'individuo, che l'autrice giustifica come meno definito e specifico rispetto all'antico neutro o al femminile.

In entrambi i romanzi l'elemento dominante e più impressivo sembra essere il paesaggio: montagne, crepacci, abissi, distese di ghiaccio, ovunque si respira il gelo.

In tutti e due i casi c'è ovviamente un allontanamento dal conflitto sessuale, che passa in secondo piano rispetto alla spiritualità. Anche se inizialmente l'Eros si sovrappone alla figura dell'Androgino, come era nella figura mitologica, in modo altrettanto netto poi se ne distacca, per entrare nel regime dell'assenza di pulsioni, delle metafore di completezza, di totalità, nel regime del *neutro* insomma.

Lo stesso destino sembra avere, ai giorni nostri, il fantasma dell'androginità, ed è palese che essa, da mitica e divina, attributo dei sacerdoti, degli sciamani, si sia incarnata sempre più diffusamente nelle « persone comuni ». La crisi dei ruoli sessuali e della divisione del lavoro, e la conseguente *rassomiglianza dei sessi* viene considerata nel rango delle mutazioni della specie (Badinter, 1986).

Pensiamo alle immagini che la moda propone, all'interscambiabilità degli indumenti, alla femminilizzazione della moda maschile con l'uso di colori vivaci, di accessori, di gioielli, alla maschilizzazione degli abiti femminili: i pantaloni, le spalle larghe, i capelli cortissimi, ecc.

Pensiamo ai cantanti rock, da David Bowie a Prince, che hanno sempre puntato sull'ambiguità dell'androgino. Pensiamo al continuo aumento dei travestiti nella prostituzione, alla nuova categoria dei transessuali.

Tutto ciò, oltre a mostrare che i ruoli e i confini del maschile e del femminile non sono più rigidi e precisi, e ad offrire un modello – non l'unico – di risoluzione della bisessualità, esibisce anche l'altra faccia dell'ermafrodito; quella che nella storia è sempre stata compresente nel momento in cui l'androgino da mito di onnipotenza e di fertilità, si trasformava in un corpo reale con i doppi attributi sessuali: un'immagine mortifera e deforme.

Questa « soluzione » androgina della differenza sessuale sembra comportare, come dicevo per i romanzi, uno spostamento sulla neutralità e un allontanamento dai conflitti pulsionali; il punto focale diventa allora l'integrità individuale, la propria completezza, l'autosufficienza. La « potenza » si colloca di più nell'a-sessualità, nell'eliminare la mancanza costituita dall'altro sesso e l'obiettivo principale diventa « l'orgasmo dell'Io » (forse non è casuale che qualcuno usi quest'espressione per tentare di descrivere il flash del tossicomane da eroina, e neppure che si moltiplichino gli studi sulla diminuzione del desiderio sessuale).

« La completezza narcisistica », dice André Green, « non è segno di santità, ma miraggio di morte. Nessuno è senza oggetto. Chi è senza oggetto è nessuno » (Green, 1986, p. 238).

Ma ritorniamo al discorso psicoanalitico. Premesso che ogni forma di conoscenza porta in sé le caratteristiche del modo concreto in cui nasce e viene prodotta, non si può che essere sedotti da un parallelismo, che è anche una differenza. Se è vero che il pensiero dell'occidente nasce dalla filosofia greca, e questa origina nei modi concreti di un rapporto dialogico e retorico, fra maestro e allievo, così è anche vero che la psicoanalisi nasce da un'altra e più peculiare forma di dialogo. Il rapporto filosofico è storicamente un rapporto tipico fra uomini, o meglio tra un adulto e un giovane (e non solo pedagogico, ma anche affettivo); quello analitico nasce fra un'analista maschio e una paziente. Come abbiamo visto, per molti anni, fino al secondo decennio del nostro secolo, le idee psiconalitiche risentono – in particolare per la definizione dei concetti di *transfert* e di *controtransfert* – del presupposto, dato come ovvio, di dover gestire ed elaborare il pesante e complesso carico dell'amore femminile.

Così, se da un lato il rapporto filosofico è tendenzialmente narcisistico (il maestro si specchia progettuamente nell'allievo e quest'ultimo si specchia idealmente nel maestro), e come tale potenzialmente omosessuale, il rapporto analitico al contrario si struttura – nelle sue teorie – sulla seduzione eterosessuale, e sui suoi rischi e problemi.

Se la filosofia è basata sulla *fascinazione dell'identità* (maestro-allievo), la psicoanalisi sui *pericoli della differenza* (maschio-femmina). La prima combatte dunque contro i limiti della fusionalità, la seconda teme le insidie della cattura. Nel primo caso si lotta contro la *sterilità dell'identico*, nel secondo contro l'*intollerabilità dell'incontro*.

Il discorso della bisessualità in analisi ha eliminato la categorizzazione rigida di maschi e femmine, normali ed a-normali, ed ha permesso di cogliere le differenze personali, e di tentare una teorizzazione su esse. Forse in questo senso il « mito dell'androgino » va inteso come immagine della *presenza* nella psiche delle due realtà sessuali ma non come progetto di *integrazione* dei due aspetti. Non intendendo quindi la bisessualità come insieme o unione o indifferenziazione di due sessi, che poi si va specificando, oppure come coppia antitetica che può riunirsi in una sintesi o complementarietà, ma come una dimensione psichica di una dualità irriducibile, che però è in relazione continua. Percepire così il doppio senso della bisessualità psichica come divisione e rapporto, permette forse di articolare diversamente la polarità maschile e quella femminile.

Il doppio significato dell'immagine androgina viene espresso anche dai pazienti attraverso sogni, fantasie, azioni. Spesso quando, per qualche movimento esterno o interno, si configura un distacco, o interviene qualche elemento a produrre distanza, estraneità, esclusione, solitudine, si forma la fantasia dell'ermafrodito, che viene proiettata sull'analista e che rimanda da un

lato a un'immagine positiva e rassicurante, dall'altro ad un tentativo di chiudersi, di fuggire la distinzione e la separazione.

Nel trattamento analitico il conflitto tra maschile e femminile si è imbattuto, e si imbatte sempre, nella limitata capacità dell'analista di tollerare, di interpretare e di sviluppare il *transfert* e il *controtransfert* relativi al sesso che non gli appartiene. Ne abbiamo esempio in Freud, che ha dichiarato la sua difficoltà a sentirsi oggetto di un *transfert* materno, o nella Klein, che ha invece centrato totalmente la psicoanalisi sulla madre. Ma se è facile mettere in discussione i preconetti culturali di Freud, è più difficile domandarsi quali siano le difese personali ed ideologiche prodotte dalla nostra cultura.

Inoltre il discorso sulla « passione d'amore », che con tanta irruenza ha segnato le origini della psicoanalisi, aveva perso già nel corso della teorizzazione freudiana la sua specificità di « esperienza fenomenologicamente irriducibile », segnalando il suo scacco da una parte e il « rifugio del discorso psicoanalitico all'interno della sua stessa struttura normativa » (Sassanelli, 1987, p. 148).

Se dunque viene negato il genere dell'analista – e di conseguenza anche quello del paziente – come un dato fondamentale a favore di una *neutralità*, l'analista non si trova ad occupare il posto « imparziale » e asettico dell'osservatore scientifico, ma quello mitico dell'androgino e la psicoanalisi va verso una forma di verità religiosa o meglio dogmatica, piuttosto che mantenersi su un suo piano specifico. L'analista segue la stessa sorte descritta dai romanzi e dalle altre forme culturali: per mitigare il potere di smarrimento dell'erotismo, gli aspetti « sovversivi » della sessualità, tende a sfuggire la differenza, ad annullare l'esperienza sensibile, « a rimuovere la tensione dell'androgino dentro di lui; di un'esperienza della duplicità sessuale, che rendeva ogni esperienza amorosa un'esperienza estrema, un rischio di uscire dai propri limiti » (Rella, 1986, p. 233).

E. Badinter, *L'un est l'autre*, Paris, Jacob, 1986.

Ch. David, *La bisexualité psychique*, « Revue Française de Psychanalyse », 5-6, 1975.

H. de Balzac (1835), *Séraphita*, Trento, Reverdito, 1986.

M. Delcourt, *Hermaphroditea*, Bruxelles, Latomus, 1966.

S. Freud (1912), *Dinamica della traslazione*, in S. Freud, *Opere*, vol. 6, Torino, Boringhieri, 1974.

S. Freud (1914), *Osservazioni sull'amore di traslazione*, in S. Freud, *Opere*, vol. 7, Torino, Boringhieri, 1975.

S. Freud (1929), *Il disagio della civiltà*, in S. Freud, *Opere*, vol. 10, Torino, Boringhieri, 1978.

S. Freud (1937), *Analisi terminabile*, OSF, vol. 6, Torino, Boringhieri, 1978.

A. Green, *Narcisismo di vita e narcisismo di morte*, Roma, Borla, 1986.

G. Jervis, *La psicoanalisi come esercizio critico*, Milano, Garzanti, 1989.

- C. G. Jung (1928), *L'Io e l'inconscio*, Torino, Boringhieri, 1985.
- C. G. Jung (1940), *Psicologia e religione*, in *Opere*, vol. 11, Torino, Boringhieri, 1979.
- U. le Guin (1969), *La mano sinistra delle tenebre*, Milano, Editrice Nord, 1984.
- F. Rella, *L'atopia erotica*, in H. de Balzac, *Séraphita*, Trento, Reverdito, 1986.
- G. Sassanelli, *Passione: una parola da recuperare*, « Gli Agonauti », 33, 1987.
- E. Spector Person, *Women in therapy: Therapist gender as a variable*, « International Review of Psychoanalysis », 10, 1983.
- R. Stoller, *Sex and Gender*, New York, Science House, 1968.
- T. Szasz, *The concept of transference*, « International Journal of Psychoanalysis », 44, 1963.
- W. Tommasi, *La tentazione del nudo*, in *Diotima, Il pensiero della differenza sessuale*, Milano, La Tartaruga, 1987.
- V. Woolf (1929), *Una stanza tutta per sé*, Milano, Mondadori, 1978.

i materiali del presente



discussioni e dibattiti

Un brutto sogno. Primi effetti dell'« informazione » intorno all'AIDS

La notizia si diffonde negli Usa a metà agosto 1987 e immediatamente rimbalza sulle prime pagine dei quotidiani italiani: nei *normali* rapporti eterosessuali non c'è rischio di contagio dell'Aids. Lo hanno comunicato ufficialmente i *Centers for Disease Control* di Atlanta, l'organismo federale statunitense incaricato di seguire il decorso dell'epidemia. Una revisione dei dati raccolti dimostra che per il momento l'epidemia di Aids resta confinata tra gli omosessuali maschi con molti partners e tra i tossicodipendenti che fanno uso collettivo della siringa.

Sono rimasta sconcertata leggendo questa notizia, ed è aumentato il mio senso di sfiducia e di disprezzo per il modo con cui i mass-media italiani – ma non solo loro, ovviamente – hanno trattato e trattato l'informazione sull'Aids. Dopo un martellamento di allarmismo, diffondendo il veleno amaro del sospetto dell'epidemia generalizzata, ecco il dolcificante della rassicurazione. Dopo aver seminato il panico ed aver mobilitato scienziati e moralisti a dire la loro sulla *assoluta necessità*, per

tutti, di cambiare i propri comportamenti sessuali, ecco la nuova parola d'ordine: il *safe-sex* non è più un obbligo per uomini e donne *normali* che possono continuare in tutta tranquillità a farsi le loro scopatine più o meno casalinghe.

Quando, qualche mese fa, nel pieno del boom massimediologico sull'Aids qui in Italia, ho svolto una inchiesta per « Noi-donne » ho avuto modo di incontrare un giovane medico che lavora presso il ministero della sanità, una persona seria e responsabile. La prima cosa che mi ha fatto capire è stata quanto fosse invece irresponsabile e criminale parlare – come facevano tutti i giornali in quel momento – di crescita esponenziale, geometrica della malattia. Ma ho capito altresì che la diffusione dell'epidemia tra *tutti* coloro che hanno rapporti sessuali è una possibilità reale. E per una ragione molto semplice: nella società in cui viviamo si verificano due fenomeni opposti e complementari. Da una parte il potere politico, culturale e sociale tende a ghettilizzare gli individui e a costringerli a ridurre al minimo le possibilità di ciascuno di scavalcare il proprio destino di appartenenza. E così i tossici sono spinti a vivere tra tossici, gli omosessuali tra loro, gli anziani separati dai giovani, e così via. Dall'altra però i desideri delle persone

spingono a essere più liberi, si oppongono alla logica atomizzante dell'ordine sociale, trasgrediscono, scavalcano gli steccati. Un tossico non è un mostro che non può essere mai invitato a cena da una come me, che può definirsi una persona *normale*. Così come alla mia amica del cuore può capitare di andare a letto o avere una relazione con un omosessuale. Oppure al mio fidanzato può venir voglia di andare una sera con un travestito. Come io stessa posso decidere di far l'amore con una donna. Tutte queste possibilità nel mondo in cui viviamo, per fortuna esistono. Sono forse appannaggio di ceti e gruppi sociali meno conformizzati di altri. Sono comunque possibilità diffuse. Ed è proprio perché esistono queste possibilità di scambio e mescolamento che esiste il pericolo dell'epidemia dell'Aids.

È un pericolo reale, che però va confrontato con altri pericoli generati dal modo di vivere moderno, della nostra epoca. E questo serve per poter fare un'altra operazione: non rispondere al pericolo introducendo altri pericoli, ma cercando di andare al nocciolo dei problemi che l'emergenza sintomatico del pericolo può fare intravedere.

Nel caso dell'Aids mi sono convinta di questo: questa epidemia va trattata per quello che è, un'epidemia che si alimenta della scomparsa o della mutazione delle difese immunologiche del nostro organismo e che si trasmette attraverso i rapporti sessuali. I rapporti sessuali sono il *veicolo*, non l'*origine* dell'epidemia. Quindi non si dovrebbe intervenire in maniera così acritica sulla prescrizione del cambiamento dei rapporti sessuali. O per lo meno farlo, avendo però ben presente che il problema è un altro: la modificazione di quei modi di vivere, di nutrirci, di curarci che hanno alterato il quadro immunologico del nostro organismo. Insomma, l'Aids non è una epidemia epocale perché investe i comportamenti sessuali, li mette in crisi, li induce a revisioni e limitazioni. È una epidemia epocale perché ci dimostra come la medicina, la biologia, l'ingegneria genetica stiano trasformando l'essenza corporea degli esseri umani.

Quando ho capito questo – e mi sono stati di aiuto non solo il giovane dottore che ho citato, ma molte donne attive nelle

professioni scientifiche con una propria coscienza critica – mi sono sentita ancora più desolata. Perché *tutto, tutto* quello che possiamo sapere sull'Aids riguarda invece per metà il campo della morale, della sessualità, della devianza sociale. E per l'altra metà il campo della tecnologia medica. La quale risponde all'emergenza del sintomo epidemico rimuovendolo e andando oltre. La ricerca è quella del vaccino che distruggerà il virus, non quella di capire come e perché sempre nuove forme virali si presentano ad aggredire il nostro organismo via via che rompiamo delicati equilibri corporali proprio per aver distrutto i virus da cui siamo stati minacciati.

Si può obiettare che questa catena di provocazioni e risposte, di guerre e capitolarità che giocano sul nostro corpo ha un solo nome: progresso nella lotta alle malattie. Nei secoli passati si moriva di colera o vaiolo, oggi c'è l'Aids. Allora diciamo che l'Aids è una malattia epocale perché svela i limiti del progresso della scienza medica. Così come Cernobyl è l'evento inquinante epocale perché svela i limiti della tecnica per la creazione di risorse energetiche.

Ma l'Aids non viene tematizzato in questo modo, non ci colpisce per queste ragioni, non ne parliamo affrontando questi problemi. In Italia gli opinion-makers – e tra questi diverse donne – hanno trattato l'argomento dell'Aids esclusivamente nei suoi risvolti di questione sessuale, spesso e volentieri ridotta a questione morale. Anche « Noidonne » ne ha parlato per rilevare che esiste « l'altro sesso dell'Aids » soprattutto in rapporto agli effetti prescrittivi, normalizzanti dell'epidemia sui comportamenti sessuali femminili. Sotto questo aspetto, infatti, ci sentiamo per prima cosa, come donne, coinvolte.

Anch'io scriverò qui dello stesso argomento. Non solo per conformismo alle impostazioni dominanti, ma perché sono convinta che, se pure i veri problemi sono altri, l'Aids ha un effetto così perverso sulla vita quotidiana che non possiamo ignorare. E poi perché – è triste dirlo – parlare di Aids tra le donne è un'occasione per parlare di sesso, un argomento che come femministe non tocchiamo più se non nell'accezione ormai stereotipa della violenza sessuale. Perché la ricchezza della

comunicazione sulla sessualità che ci ha spinte, all'inizio del femminismo, a fondare un movimento politico si è oggi così dispersa e impoverita? Non potrò che rispondere indirettamente a questa domanda, via via che vi racconto del mio piccolo viaggio al femminile sull'effetto-Aids.

Sola di fronte al test

Un giorno un amico coetaneo (quindi sulla quarantina), sposato, con due figli, mi ha chiamata da una parte mentre ero a cena a casa sua, con l'aria di confidarmi un segreto. Mi ha consegnato un manoscritto voluminoso, con queste parole: « Lo ha scritto una mia amica, una ragazzina. È una storia di Aids: lei si è voluta sottoporre al test. Sai, con la paura che c'è ora. Vedi cosa ne puoi fare, se puoi pubblicarlo su "Noidonne". Lei ne sarebbe contenta ».

Non ho avuto dubbi che questa « amica ragazzina » fosse un suo flirt, un suo amore extraconiugale. E la cosa non mi ha stupito più di tanto, ma mi ha resa ancor più curiosa di leggere il manoscritto. Era steso a penna, con una calligrafia precisa che per una ventina di pagine tracciava la cronaca minuziosa di una esperienza di paura. Paura di avere troppi « fidanzati », e quindi di essere troppo esposta al contagio, paura di affrontare la struttura disumanizzante dell'Unità sanitaria locale, dove il test si può fare gratuitamente a patto di sottoporsi allo stress delle lungaggini burocratiche e di accettare di mettere la propria persona sotto il controllo delle autorità. E ancora paura di essere scambiata da medici, infermieri, poliziotti per una tossico. O per una squaldrina. Infine paura del verdetto. Che era negativo, come c'era da aspettarsi fin dall'inizio della storia.

Mi sono chiesta che tipo di donna fosse chi aveva vissuto questa storia con tanta puntigliosità autobiografica, con tanta capacità di osservarsi minuto per minuto. Così le ho telefonato e ci siamo incontrate. Mi sono trovata di fronte a una ragazza di 18 anni, carina, spigliata, sicura di sé, il prototipo della studentessa di liceo cresciuta dopo il femminismo, imbevuta della certezza della parità con l'altro sesso, consapevole delle proprie scelte di vita. Affettive e sessuali. Allora perché questa pau-

ra? Abbiamo chiacchierato a lungo e alla fine è venuto fuori semplicemente la paura della solitudine.

Che la solitudine, reale o psicologica, sia uno dei prezzi che le donne pagano all'emancipazione sessuale è cosa risaputa. Quello che non riuscivo a capire è che cosa l'avesse spinta a sfidare la solitudine che diventa tanto più acuta e sgradevole nel momento in cui una persona, isolata, affronta una situazione come un test per l'Aids, che per definizione avviene in un ambiente estraneo e ostile. Lei stessa aveva scritto del disagio di dover ripensare alle proprie esperienze più intime di fronte a medici e infermieri che gliene chiedevano conto con distacco, freddezza e una punta di disprezzo. Ero indecisa se considerare il gesto di questa ragazza una dimostrazione di responsabilità sociale. Tutti, mi dicevo, in questa situazione di pericolo dell'epidemia dovremmo vincere le nostre resistenze e fare altrettanto. Ma l'incertezza mi spingeva a considerare questo gesto la conseguenza di un allarme sociale ingiustificato. E per tanto un gesto dettato da una qualche forma di masochismo. Lei mi ha risposto: « Ho pensato che dovevo fare il test perché devo badare a me stessa ».

Badare a se stesse. Essere autosufficienti Responsabili. Presenti.

Parole, concetti, proposizioni che abbiamo elaborato e propagandato come capisaldi delle lotte femministe per l'autodeterminazione. Quella per l'aborto libero me la ricordo bene. Le femministe si sono organizzate in gruppi per la pratica dell'aborto, allora illegale, e l'espressione « badare a se stesse » era quella che circolava più frequentemente tra le operatrici e le utenti dei servizi autogestiti. Era un presupposto, una dichiarazione di intenti che faceva dell'aborto praticato da donne per le donne un evento di riscatto sociale, di speranza in un futuro migliore. Spariva, nei rapporti tra donne, e veniva respinto nei recessi più profondi dell'esperienza individuale, il rapporto sessuale che era all'origine dell'aborto. E l'aborto era vissuto solo come una conseguenza, una variabile indipendente della vita affettiva. Ci scindevamo in due nella prospettiva di conquistare l'interezza dell'autodeterminazione.

Sono ancora del parere che quella fu una scelta giusta, e che tutt'oggi essere consapevoli del carattere scisso, schizofrenico della sessualità femminile sia utile e realistico, per prendere coscienza di quanto e come siamo differenti dagli uomini.

Le donne dividono il rapporto sessuale tra un « prima » e un « dopo »: un prima del piacere, un dopo delle conseguenze. La « conseguenza » può non essere necessariamente una gravidanza indesiderata, oppure la paura del contagio dell'Aids. Questi sono casi estremi. Ma la « conseguenza » è una gamma di sentimenti con i quali qualsiasi donna, anche la più emancipata, fa i conti: è stato di attesa, aspettativa nei confronti dell'altro. È – per contro – distacco forzato, rottura consapevole della dipendenza dall'altro. E possiamo governarla solo con una mozione d'ordine sulla nostra emotività: « dobbiamo badare a noi stesse ». Per il timore di non saperlo fare, o di non poterlo fare se non a prezzo di autocensure, o di non volerlo fare per il rifiuto di assimilarci a un modello « virile » di indipendenza, ci priviamo facilmente del piacere. Ci sottraiamo all'esperienza sessuale fine a se stessa. Siamo poco disponibili all'avventura. Accettiamo, in fondo di vivere in un regime di scarsa libertà.

Ho cercato di farmi un'idea se la « conseguenza » Aids restringerà ulteriormente la libertà delle donne. Ho l'impressione che metterà in luce ulteriormente la nostra scarsità. Mi sono detta che questa è un'impressione troppo pessimista, dettata dall'esperienza generazionale che mi contraddistingue. Ma se guardo i comportamenti delle giovani generazioni di donne la sento piuttosto confermata.

L'Aids ha svolto recentemente un'indagine approfondita sui comportamenti degli adolescenti – maschi e femmine tra i 13 e i 19 anni. Le risposte a molti quesiti (uso dei contraccettivi, età in cui si hanno i primi rapporti sessuali, modo di essere informati sull'attività sessuale, valutazioni che si danno dell'incontro sessuale) dicono che tra ragazzi e ragazze non ci sono più tante differenze. Ma resta una forte disparità quando si tratta di valutare il piacere che si accompagna all'esperienza sessuale: il 16% delle ragazze dichiara di conoscerlo e provarlo, contro il 55% dei ra-

gazzi. Quanto la paura dell'Aids frenerà la ricerca di esperienze per conoscere il piacere da parte delle ragazze?

Difficile stabilirlo. Per ora ho trovato tra le ragazze più che tra i ragazzi una confusione inquietante su che cosa voglia dire effettivamente « promiscuità sessuale », il termine più usato come spauracchio per classificare i comportamenti che favoriscono il contagio dell'Aids. Un termine usato volutamente come indefinito (da come ne parlano stampa, opuscoli delle autorità, pubblicazioni scientifiche « promiscuo » potrebbe essere sia chi ha cinque partners differenti ogni anno, sia chi ne ha 500). Nello sesso tempo è un termine con una forte carica semantica (promiscuità è una parola che allude a qualcosa di morboso, di indistinto, di contaminante). Per queste ragioni la capacità di penetrazione di questo termine è notevole, anche e soprattutto sui giovani che fruiscono dei mezzi di informazione in maniera più distratta, più automatica degli adulti. In più, soprattutto dalle ragazze, l'ho sentita usare come termine negativo per significare un comportamento fuori dalla norma, da cui prendere le difese, per non essere alla fine bollate come a-sociali.

Pro e contro la promiscuità

Promiscuità, poi, è la parola che definisce le relazioni sessuali delle prostitute, degli omosessuali, dei libertini. È parola estranea non solo alle giovani donne, per motivi di conformismo sociale, ma anche alle femministe, per motivi di scelta ideologica.

E qui entriamo nel merito di un dibattito pro o contro la promiscuità che c'è stato – sia pure in dimensioni molto limitate – tra alcune opinion-makers femministe e alcuni esponenti del movimento dei gays.

L'occasione è stata la disputa sulla opportunità di promuovere la diffusione del preservativo, sia aumentando lo spazio della pubblicità delle ditte produttrici che introducendo quella degli organismi sanitari, come per esempio si fa in Inghilterra. Cattolici e moralisti hanno subito gridato allo scandalo del « preservativo di Stato »

e i gays si sono ribellati a questa visione ipocrita, di censura della realtà dei rapporti e dei commerci sessuali. Sono stati gli unici a esprimere opinioni decise e precise, anche perché per loro la campagna per il safe-sex è essenziale per poter continuare ad affermare, malgrado l'epidemia, la loro cultura sessuale e amorosa che esalta la promiscuità come valore di libertà e di vitalità umana e affettiva.

Di fronte a questa « visione del mondo » opinion-makers di sinistra e femministe hanno mostrato un certo imbarazzo. Le donne, specificamente, hanno chiamato in causa la loro alterità rispetto ai valori della sessualità maschile e omosessuale, basata sulla promiscuità. « Che è un modo di vivere il sesso da sempre vietato alle donne, e dalle donne rifiutato perché sentimentamente orientate a legami costanti », ha scritto Anna Del Bo Boffino in un articolo (Unità, 10-3-1987) che rispondeva alle accuse di Beppe Ramina, esponente del movimento gay. Questi era l'autore di una appassionata difesa della promiscuità (Manifesto, 4 marzo 1987) intesa come pluralità di incontri sessuali in cui ciascun individuo, sia maschio che femmina, può esprimere la sua disponibilità al piacere e all'affettività senza soffocare l'oggetto d'amore nelle spire della possessività e della gelosia. Ramina accusava invece moralisti di sinistra e femministe di accettare troppo supinamente l'effetto repressivo dell'Aids e di essere addirittura compiacenti verso la restaurazione di valori liberticidi, come la fedeltà, la monogamia, la continenza sessuale.

Anna Del Bo Boffino è stata cauta nella sua risposta. E pur continuando a sostenere che alle donne non si adattano i modelli sessuali dominanti, compreso quello libertario, ha ammesso però che le donne non sanno abbastanza di sé stesse per elaborare un modello differente. E quindi concludeva con un interrogativo: « Cosa troveranno le donne dentro di sé, via via che l'analisi si approfondisce, per esprimere il proprio desiderio sessuale? »

Sottoscrivo questo interrogativo. Ho dei dubbi, però, sui modi con cui le donne stanno approfondendo l'analisi sul proprio desiderio sessuale. Perché, soprattutto tra le femministe, ha preso il sopravvento un modo di vedersi e giustificarsi come vit-

time della sessualità maschile, o al massimo come complici nel rapporto con l'uomo. Per questo c'è un continuo scivolamento nella frustrazione che alimenta il senso di inadeguatezza, che sfocia nel moralismo.

Ormai, sui temi di politica sessuale (contraccezione, aborto, tecniche della riproduzione) le posizioni delle femministe sono improntate alla moderazione. Nella migliore delle ipotesi. Ma nella peggiore, cioè quando i problemi sono particolarmente scottanti (prostituzione, pornografia) sono subalterne alle posizioni conservatrici, quando non a quelle decisamente reazionarie. Eppure l'esperienza affettiva e sessuale delle donne si è fatta più ricca e complessa. L'effetto-Aids la sottopone a una verifica certamente né facile né rassicurante. Anche perché è come se ci sfuggisse il senso politico, per noi, di questo evento.

La lunga marcia del preservativo

I primi spot sul preservativo sono apparsi in Italia cinque-sei anni fa sulle Tv private, a sera tarda, che tutt'oggi continuano così. Non sono invece ancora ammessi dalla Tv di Stato. Molto più limitata è la pubblicità sulla stampa. Il prodotto è dunque ancora « anormale » dal punto di vista commerciale e mass-mediologico. Viceversa i contenuti inventati per reclamarlo puntano proprio sulla « normalizzazione ».

Scene di tenero amore tra una coppia giovane e sana, chiaramente regolare (le scene degli spot si svolgono tutte in un appartamento che ha l'aria di una solida casa borghese) vogliono mandare prima di tutto questo messaggio: il preservativo non è più roba da bordelli, da incontri fortuiti e clandestini. Non allude al sesso sporco ma al sesso sano. È un contraccettivo innocuo, facile, sicuro.

Dunque il preservativo non si è imposto all'accettazione di uomini e donne come profilattico delle malattie veneree, e ora dell'Aids, ma prima di tutto come contraccettivo. Ciò è avvenuto in tempi recenti e non innocenti: gli anni Ottanta segnano l'inizio del « riflusso », della crisi delle politiche libertarie sul sesso, sulla

droga, sulla malattia mentale; l'inizio anche della mutazione del femminismo che cessa di essere un movimento di massa e di opposizione.

Si rischia sempre lo schematismo quando si mettono in relazione eventi diversi tra di loro per ricondurli sotto un unico disegno storico. Questo rischio si corre mettendo in relazione la celebrazione del preservativo ad opera della pubblicità con l'inaugurazione di un decennio normalizzante delle trasgressioni sociali e politiche. Ma questa operazione non è forse così arbitraria: mentre nasce la pubblicità del preservativo, sparisce completamente quella della pillola (mai molto reclamizzata, per la verità) e soprattutto si riduce l'uso di diaframma e spirale. Anche perché le donne non amano usarli, tranne quel ristretto gruppo che si reca espressamente nei consultori per chiederli. In questo quadro, il metodo anticoncezionale più usato è il coito interrotto, il metodo più usato tra le coppie sposate come affermano i dati sull'Italia raccolti dall'ultima Indagine mondiale sulla fecondità (1975-1979). Esso allude a relazioni insicure e incomplete dal punto di vista della soddisfazione. E chi le pratica, uomini e donne, costituisce il *target* delle campagne pubblicitarie dei preservativi, centrate — come dicevo prima — nel promettere benessere alla coppia eterosessuale e monogamica.

Quindi, quando è iniziato il martellamento sull'uso del preservativo per salvarsi dall'Aids, l'opinione pubblica era già sensibilizzata. Resta da capire perché l'orientamento di massa sulla contraccezione avesse imboccato questa strada e in che misura le donne l'hanno segnata con le proprie decisioni.

Ne ho discusso con alcune « vecchie » compagne del Consultorio di San Lorenzo, a Roma, una delle strutture nate per l'autogestione dell'aborto che hanno resistito attraverso gli anni. Il consultorio è oggi gestito da un'associazione di donne e prosegue nella sua attività di ricerca e di consulenza sanitaria per un pubblico femminile. Negli anni Settanta il discorso sulla contraccezione portato avanti nel consultorio nasceva da un'analisi femminista dei rapporti tra uomo e donna, secondo la quale l'uomo controlla la sessualità femminile attraverso il controllo sulla ripro-

duzione. Il potere maschile si è sedimentato storicamente obbligando le femmine a non separare l'accesso al piacere dalla possibilità di procreare, una possibilità vissuta come minaccia costante dell'attività sessuale, di fatto come interdizione alla ricerca del desiderio sessuale femminile. L'autodeterminazione nell'aborto e nella contraccezione, usando metodi gestibili dalla volontà della donna, era considerato l'unico modo per sottrarsi al potere maschile. Questo voleva dire caricare la donna della responsabilità contraccettiva, con tutte le conseguenze sulla propria salute fisica e psichica, e favorire il disimpegno maschile. Ma questa era considerata l'unica via da percorrere per la liberazione femminile, il passo necessario per appropriarsi delle tecniche della riproduzione, per studiarle e cambiarle dal punto di vista degli interessi delle donne. Così il consultorio di San Lorenzo era il « consultorio del diaframma » e, in subordine, vi si insegnava la sperimentazione di tecniche naturali, basate sull'osservazione del proprio corpo e sul self-help.

Dopo più di dieci anni la situazione è cambiata. Prima di tutto perché nel frattempo le tecniche della riproduzione hanno fatto un enorme balzo in avanti proprio nella direzione di separare la relazione sessuale dalla riproduzione. Ciò è avvenuto però sotto il dominio del pensiero maschile che detiene il controllo della scienza e della tecnica. Per cui è azzardato definire le tecniche di fecondazione artificiale degli strumenti che liberano le donne dalle storiche dipendenze: semmai ne introducono di nuove e diverse. In secondo luogo, accanto a queste mutazioni oggettive, sono intervenute mutazioni soggettive tra le femministe e tra le donne sensibilizzate dal loro discorso sull'autonomia e l'autodeterminazione. Questi cambiamenti soggettivi hanno portato a concepire in un modo diverso la politica della contraccezione. Così descrive questo passaggio Ines Vallanzuolo, una delle fondatrici del Consultorio San Lorenzo: « Puntavamo sull'autogestione della contraccezione e criticavamo i metodi che la negano, come il preservativo e il coito interrotto, per motivi fortemente ideali e perché la nostra esperienza si confrontava con quella delle utenti del consultorio, motivate tanto

quanto noi. Ma né per noi stesse, né per le altre prendevamo in considerazione un fenomeno che poi ci è scoppiato tra le mani: la stanchezza contraccettiva. Ogni donna deve gestire nella vita come minimo trent'anni di vita fertile e non può stare sempre sulla barricata della contraccezione autogestita. Ha bisogno di cambiare ed anche di condividere con l'uomo le responsabilità. Penso quindi che sia giusto accettare tutti i metodi di controllo della fertilità, compreso l'uso recidivo dell'aborto, compreso il preservativo, compreso il coito interrotto, perché sono metodi che fanno parte dell'esperienza reale delle donne. Non me la sento più di propagandare solo il diaframma e la spirale, come facevamo un tempo per motivi che oggi mi appaiono troppo ideologici ».

Criticare l'ideologia, basarsi sull'esperienza reale delle donne: ottimo programma. Ma come possiamo pretendere di indagare « l'esperienza reale » delle donne? Ci vorrebbe la capacità di studiare i comportamenti sessuali femminili mettendo in correlazione le categorie del piacere, dell'estraneità e della resistenza sessuale delle donne con le forme di contraccezione che vengono o non vengono usate. Siamo ben lontane da una possibilità di questo genere. E a me sembra che il massimo che possiamo dirci e dire con franchezza è che la rivalutazione del preservativo da parte delle donne ha preceduto l'effetto-Aids. E quindi le donne hanno ben poco da dire contro quello che si profila: il dominio del preservativo sulla secna dei rapporti sessuali.

Questa realtà mi opprime, più della paura dell'Aids che ormai si è insinuata senza dubbio anche nella mia vita. Il preservativo, infatti, non mi piace, per ragioni estetiche e perché mi impedisce il tatto e il contatto diretto con il pene. Inoltre lo considero uno strumento maschile per eccellenza perché ribadisce la penetrazione come momento separato del piacere maschile. Preferisco vincere la « stanchezza contraccettiva » e farmi obbligo di controllare da sola la mia fertilità. Se in questo momento avessi una vita sessuale variata e non programmabile, preferirei correre dei rischi piuttosto che usarlo. Non solo il rischio dell'Aids, ma quello sempre esistito per le donne che hanno rapporti con

gli uomini delle fastidiosissime malattie veneree.

Quando ho svolto l'inchiesta su le donne e il preservativo, mi sono resa conto che la mia posizione era decisamente smentita da una maggioranza di opinioni opposte alle mie.

Una donna, per esempio, mi ha spiegato di aver usato con grande soddisfazione il preservativo proprio nelle situazioni fugaci e di breve durata perché per lei non contava il piacere nel rapporto carnale ma quello che lo precede: la seduzione e il gioco di conquista. Un'altra ha sostenuto che far mettere al suo uomo il preservativo le dà eccitazione; un'altra ancora era fiera di aver piegato il marito a usarlo: « senza è meglio, ma non voglio essere più io a doverci pensare ». Molte mi hanno fatto notare che deve ritenersi una conquista delle donne il fatto che gli uomini siano oggi disponibili a usare il preservativo non più solo con le prostitute, che li obbligano a farlo, ma con le loro compagne, mogli e amanti con le quali prima « potevano permettersi quello che volevano ». C'è chi ha affermato che il preservativo non è un problema tout-court, perché se ci si vuole bene il sesso non è poi così importante. Tutte però hanno ammesso che una cosa è usare il preservativo a scopo anticoncezionale, una cosa è usarlo a scopo profilattico. Come profilattico, infatti, esso impedisce di godere pienamente del pene e dello sperma non solo nel momento dell'eiaculazione, ma durante tutto il rapporto. Mentre l'uomo che lo indossa – ma anche qui, bisogna vedere la paura del contagio fin dove arriva – può comunque entrare in contatto della vagina e dei suoi liquidi per mezzo della bocca e delle mani. La profilassi anti-Aids prescrive dunque performances sessuali ridotte a chi non è al riparo della cosiddetta coppia stabile e monogamica. E questo destava certamente qualche preoccupazione nelle mie interlocutrici. Ma erano preoccupazioni più astratte che concrete, più dettate da un sentimento di responsabilità civile che da un coinvolgimento esistenziale. Perché?

La risposta che mi sono data è che siamo (o crediamo di essere, o facciamo finta di essere) intimamente estranee a un'esperienza sessuale che abbia al centro l'attrazione per il pene e lo sperma, ovvero che

abbia al centro del piacere il corpo dell'altro, reale e non fantasmatico. Secoli di uso sessista dei saperi e dei poteri hanno occultato la conoscenza della sessualità, della nostra e di quella degli uomini. L'amore per il corpo della donna, che diamo per scontato nella sessualità maschile, che cosa è se non l'amore del proprio sesso rispecchiato nell'altro da sé, visto che solo per ricordare al mondo che abbiamo la clitoride c'è voluto un movimento politico?

In realtà la nostra estraneità all'uomo è speculare a quella dell'uomo verso di noi. Solo che l'estraneità femminile non è contemplata come attiva: è vissuta dalle donne stesse come ingombrante e da cancellare e dalla società come passivamente trasgressiva e deviante. Eppure proprio questa estraneità ci unisce fra noi, con legami molto più forti di quanto non pensiamo di avere.

La tiepidezza delle donne con cui ho parlato nell'opporsi al preservativo deriva dall'idea che il trionfo del « profilattico universale » non è in fondo cosa che le riguarda. È paradossalmente analoga al calore con cui lo difendono le prostitute, le quali per consapevolezza professionale danno il massimo valore alla difesa del proprio corpo dall'invadenza del cliente e per coscienza politica lottano per il safe-sex e contro la criminalizzazione dei gruppi a rischio tra i quali l'effetto-Aids automaticamente le include. Ed è simile anche a quello che pensano le lesbiche. Una amica mi ha detto: « Quella che per te oggi è la minaccia del profilattico universale, per me è la crisi dell'eterosessualità per obbligo. Non mi aspetto che questa crisi collassi, ma so che le donne la alimentano con gesti di resistenza: frapporre tra sé e il cazzo il preservativo è uno di questi ».

Usare il preservativo da parte delle donne è dunque segno di « resistenza »? C'è chi aggiunge: di emancipazione. Giampaolo Fabris, sociologo, uno dei più attenti osservatori della società neo-consumista attuale, ha sostenuto su *L'Espresso*, che l'effetto-Aids ha il potere di parificare i comportamenti sessuali maschili e femminili facendo giustizia della diversità-inferiorità delle donne e, di conseguenza, di tutte le altre diversità-devianze che ancora in anni molto recenti venivano occultate.

Cita a questo proposito il fatto che ormai negli Usa ci sono distributori di preservativi anche nei cessi pubblici femminili e che la pubblicità dei condom si serve ora anche di figure omosessuali per propagandare il « sesso sano e sicuro ». Non sono considerazioni campate in aria, ma al contrario molto realistiche. La tendenza nei paesi più ricchi e avanzati va verso l'imposizione dell'*unisex*, ovvero verso l'omologazione del femminile al maschile, come risposta intelligente per integrare l'irrequietezza della differenza sessuale femminile. La « lunga marcia del preservativo » fa parte di questo disegno? A me sembra di sì. E su questo vorrei invitare le donne a riflettere.

Roberta Tatafiore

Codici emotivi e politica del '68. « Autoritratto di gruppo » di Luisa Passerini

Insolita e complessa struttura, questa del libro di Luisa Passerini (Firenze, Giunti, 1988). Le prime pagine lasciano sconcertati: ma come, un lavoro sul '68 e lei ci parla di faccende private, dell'uomo che l'ha lasciata, dei suoi mali, dei figli che non ha voluto e non avrà più, della ricerca affannosa di un analista? Poi, la lettura ti prende e tutto comincia a diventare un po' più chiaro, i fili del discorso si ricongiungono, le trame sotterranee vengono alla luce. Ed è, alla fine, la migliore e la più coinvolgente ricostruzione trasversale del '68 che ci sia dato di leggere nel panorama deludente di questo ventennale.

Una struttura complessa, dicevo, perché fatta a capitoli alterni, in cui le pagine di diario dell'A. fanno da contrappunto, come in una partitura musicale, ai nodi di una rievocazione a più voci. Il diario segue il tracciato di un'esperienza analitica, buona per districarsi da un viluppo esistenziale quanto prodiga di spunti interpretativi di una vicenda collettiva tuttora ricordata con fatica e disagio e sempre sul filo della simulazione. Il rapporto tra i due piani è più stretto di quanto non facciano supporre la diversità di tono – impietoso e dolente nelle pagine del diario, più esplicito e distaccato nelle altre – e la asimmetria dei tempi, cadenzati su ritmi di-

versi. In realtà, l'uno si arricchisce dell'altro, l'itinerario personale di Luisa guadagna in spessore dal confronto con l'esperienza altrui e quest'ultima ne acquista a sua volta una nuova e più densa autenticità.

I suoi testimoni sono quaranta, tra uomini e donne – frutto di una campionatura dai confini incerti – che hanno vissuto il '68 in prima persona, a volte, come Luigi Bobbio o Guido Viale, in posizione di leader, e che con qualche drammatica eccezione (Dalmaviva, N. Mantovani, S. Ronconi) sono rientrati nella quotidianità senza troppi rimpianti né clamorose disso- ciazioni.

I tempi delle loro storie sono gli anni dell'infanzia – i tetri anni '50, le ragazze a scuola dalle suore, i ragazzi nei bordelli –, il '68 e il dopo.

Quando gli studenti torinesi, cui è eminentemente dedicato l'*Autoritratto*, occuparono Palazzo Campana, Luisa si trovava in Africa, a inseguire fantasie di palingenesi del Terzo Mondo, e, nella sua storia, c'è un tempo forte in più, quello dei vent'anni scapigliati e ribelli, trascorsi fuori casa in un piccolo gruppo di inseparabili. Affratellati da amori incrociati e da una continua altalena di abbondanza e carestie, coltivavano un progetto di vita alternativo ai valori borghesi e ispirato ai modelli artistico-letterari allora in odore di trasgressione, alla Simone de Beauvoir: « Lei e Sartre facevano le cose che avremmo voluto fare noi: scrivevano, viaggiavano, vivevano in albergo anziché in case » (p. 67).

Il tempo in più di Luisa ha una giustificazione, per così dire, teorica, serve a disegnare una genealogia, a identificare il '68 come « l'inveramento di qualcosa vissuto e prefigurato oscuramente da noi, più vecchi di qualche anno, nel periodo precedente; è il passaggio dai pochi ai molti, se non ancora a una maggioranza, dal privato al pubblico » (p. 88).

L'A. non è la prima a evocare il fantasma del mutamento sociale, a dipingere quel periodo come il colpo di frusta della modernizzazione su un paese rimasto a lungo invischiato in una cultura contadina e parrocchiale, ma ha cercato di renderne intelligibili i meccanismi psicologici e le

loro sedimentazioni nella memoria collettiva.

Al '68 sono appartenute ancora altre letture, da quella benpensante e liquidatoria che vi ha visto l'incunabolo *tout court* del terrorismo o, nella più benevola delle ipotesi, un sussulto giacobino, a quella nostalgica impenitente – ben rappresentata dal libro di Mario Capanna che continua a riproporre tutti i miti di quegli anni come se nulla fosse accaduto dopo – a quella radical-politica, che lo considera una sorta di preludio fanciullesco e goliardico a più impegnativi destini avanguardistico-rivoluzionari.

Se il movimento di quegli anni fu anche laboratorio di nuove formazioni politiche e parente lontano del terrorismo, queste stesse testimonianze stanno a dimostrare l'angustia e la parzialità di equazioni del genere. E non solo questo *Autoritratto* contribuisce a demolirne le immagini troppo riduttive, ma non si sottrae all'esigenza di fare i conti col '68, di liberarlo dalle ingessature, quali che siano, che l'hanno confinato in un passato metastorico, interrogandone attori che hanno a lungo riflettuto sul significato di quello strappo epocale e della loro partecipazione e che, si badi, sono a loro volta giunti a conclusioni diversificate. La sommaria tipologia interpretativa delineata sopra la ritroviamo, salvo l'ovvia eccezione dei benpensanti, anche nelle testimonianze.

A dire il vero, l'A. avrebbe dovuto mettere più carte in tavola ed essere più esplicita sull'attrezzatura metodologica – ha lavorato con un questionario o con una traccia di quesiti-chiave, o ha lasciato fare, com'è improbabile, tutto al registratore? E questo non per amore di pedanteria, ma perché avrebbe aggiunto utili elementi conoscitivi. Sapere ad esempio quanto e se questi colloqui hanno modificato giudizi o atteggiamenti nell'autrice o negli interlocutori non sarebbe stato di poco conto. Come non avrebbe guastato un breve repertorio finale di biografie.

L'immagine corale converge sull'esplosione della soggettività, l'espansione dell'io, la distruzione di barriere e steccati avvilenti. Questi furono almeno i connotati del movimento torinese, meno colonizzato di altri dallo spettro problematico della grande politica.

Le armi furono il furore ludico e iconoclasta, « il riso fanciullesco, l'ingenuità geniale e rigenerante » (p. 99), a doppio taglio, commenta l'A., ma nondimeno capaci di dispiegare un ineguagliabile potenziale di energie, affettività e sessualità repressa.

I giovani di allora si trovarono di colpo sbalzati dalle asfittiche atmosfere familiari ad un mondo impreveduto e trascinante che dava voce e forma a un disagio e a un rifiuto latenti o gli faceva, talvolta, scoprire un'altra vita (Dalmaviva), più appagante e ricca di significati.

Uno dei contenuti fondanti fu il conflitto generazionale. La rivolta contro i padri e contro le madri – l'ambivalenza del rapporto con la madre, fatto di recisa dissociazione e di bisogno di vendicarne la debolezza, è uno degli sguardi più rivelatori delle testimonianze femminili –, si dilatava a quella contro una società autoritaria e bigotta, di cui l'università era al contempo un precipitato e un'inespugnabile roccaforte. Ripensarci significa anche prenderne le distanze e scoprirne le pratiche di sopraffazione – le azioni « lievemente squadristiche », l'autoritarismo delle assemblee.

A galvanizzarli tutti era una socialità vorace, uno stare sempre insieme in tanti e per l'intero arco della giornata e anche più, un'ubriacatura collettiva che sembrava senza fine e il cui ricordo riaccende l'entusiasmo e suscita moti di tenerezza.

Il dissolversi dell'individuo nel gruppo fu il prezzo di questa esperienza. Riaffiora oggi un senso di perdita, della padronanza di sé, delle proprie azioni e dei propri desideri, riesumato con malcelato fastidio e un lampo di rancore (Marconi). Il privato non esisteva più, « ma il pubblico era grvido di privato » (Bobbio, p. 121).

La memoria ha come prosciugato i referenti politici generali. Nessuno è disposto a parlare del Vietnam o di Che Guevara, o a farlo con l'intensità di quegli anni. Ma non stanno in questo, o non solo, le cesure più profonde, il « non riconoscersi più » nel se stesso di ieri ammesso da alcuni di loro (Bobbio).

Soprattutto colpisce l'accento reticente alla carica di aggressività e a un universo di certezze che oggi appaiono lontani e quasi inconcepibili. È bastato l'arco di una generazione per ridurre ad un mucchietto

di cenere passioni e codici politici che avevano fatto tremare i padri.

Sono queste le zone d'ombra, il rimosso su cui si consuma il disagio e cade il silenzio. Come contraddittorio e irrisolto è il ruolo della presenza femminile, in bilico tra l'« emancipazione dirompente » (p. 134) raccontata dalle sessantottine e una subalternità precocemente codificata nel sarcasmo definitorio de *l'angelo del ciclostile*.

Permane insomma, almeno in parte, la fissazione di un tempo mitico, reso tabù al ripensamento critico e ritagliato nel tempo storico: « Un modo di difendersi, per la memoria, è periodizzare (...). Molti attribuiscono il "bene" a un movimento iniziale e incorrotto, e la degenerazione a un periodo successivo » (p. 176).

L'esaurirsi del movimento ne fece disperdere gli attori in mille rivoli. I nuovi gruppi politici, qui visti solo di scorcio, offrirono una forma di transizione indolore, una sorta di paracadute per non ripiombare di botto in un traumatico a tu per tu con se stessi.

All'esito estremo, il terrorismo, l'A. dedica qualche annotazione frettolosa, ma senza lasciar rinchiuso nell'armadio un così ingombrante scheletro: « Le continuità esistono », scrive (p. 189). Eppure, si trattava di un problema, è quasi superfluo dirlo, che avrebbe meritato un po' più d'attenzione, anche perché se ne intravedono i nessi, almeno genetici, in quel bisogno spasmodico di autenticità e di coerenza, da cui era pervaso l'ethos del movimento studentesco: « Una caratteristica del nuovo linguaggio, (...) sembra(va) essere quella di non voler più scindere parola e comportamento » (p. 107).

Altrimenti, fu un ansioso vagabondare tra le sette orientali, gli esperimenti, più spesso abortiti che no, di comuni agricole, i viaggi, talora senza ritorno, verso la spiritualità e le purezze pauperistiche del Terzo Mondo, tutti tracciati di un itinerario alla ricerca della propria identità, che ebbe, forse, dimensioni più ampie e implicazioni più laceranti di quanto non appaia nelle testimonianze degli ultraquarantenni di oggi.

A restituircene qualche brandello è proprio il diario di Luisa, meno costretto nei tempi storici e più aderente al flusso quo-

tidiano. Il succedersi delle diete, le malattie, le fobie, il cambiar casa e convivenze e amori, il costruir mobili inchiodando assi per intere giornate, la lettura di Castaneda, alludono alle inquietudini e alle sperimentazioni di un'intera generazione, che ha a lungo stentato, a volte senza riuscirci, a ritrovare se stessa.

Luisa condivide fino in fondo il difficile cammino dell'individuazione, fino ad offrirci stanca, invecchiata e sola – il suo

è anche il ritratto di una solitudine femminile –, come era all'inizio di questo lavoro. Riemergerà dalla crisi scavando in se stessa e guardandosi indietro, ripercorrendo a ritroso un faticoso cammino che non avrebbe potuto compiere senza riconoscersi nelle storie di altri: « Se non avessi ascoltato le storie di vita dei sessantottini non avrei potuto narrare di me » (p. 173).

Andreina De Clementi

i libri

Susan Dwyer Amussen, *An Ordered Society. Gender and Class in Early Modern England*, Oxford, Basil Blackwell, 1988.

Fino dalla prefazione Susan Dwyer Amussen dichiara esplicitamente il fine di questo suo libro. Il suo scopo è di dimostrare la veridicità dell'assunto « il privato è politico » e la sua utilità pratica nello studio del passato.

La società presa in esame dall'autrice è l'Inghilterra – e più precisamente il Norfolk – del « lungo » Seicento, segnato dalla drammatica cesura della Rivoluzione, che costituisce uno spartiacque tra due mondi: quello instabile ed inquieto dell'epoca elisabettiana e dei primi Stuart e quello ormai pacificato e disciplinato della Restaurazione.

Per dimostrare la sua tesi l'autrice costruisce il suo libro in modo da rinviare continuamente dalla situazione economica e sociale del Norfolk al dibattito politico e culturale più generale (che interessa l'intera Inghilterra) e poi di nuovo alle tracce che se possono rinvenire nei testamenti o negli atti giudiziari locali.

Il Norfolk è una delle regioni dell'Inghilterra orientale dove le trasformazioni legate alla nascita e all'affermazione del capitalismo agrario sono state più precoci e più profonde. Nel corso di meno di un secolo – dalla fine del '500 alla Restaurazione del 1660 – una struttura agraria basata sulla piccola proprietà familiare e una

struttura sociale dalla stratificazione instabile e complessa hanno ceduto il posto alle grandi aziende capitalistiche fondate sul lavoro salariato e ad una polarizzazione molto netta della società in ricchi e poveri, grandi proprietari terrieri e braccianti privi di terra.

Di conseguenza la famiglia, che fino alla metà del '600 aveva costituito un'unità di consumo ma anche di produzione, perde questa sua ultima funzione. Il lavoro dei suoi membri diventa sempre più lavoro salariato e quindi l'autorità del padre, non più capo di un'azienda, perde a poco a poco quella rilevanza pubblica che aveva avuta fino allora.

La trasformazione in senso capitalistico dell'agricoltura incide profondamente anche sull'importanza economica del lavoro delle donne rispetto al complesso del bilancio domestico. Soprattutto là dove le condizioni ambientali – presenza di paludi e di torbiere – avevano consentito una più lunga sopravvivenza degli usi collettivi, l'apporto del lavoro delle donne al bilancio familiare si era mantenuto fondamentale. Ad una società costituita da famiglie-unità produttive, nelle quali uomini e donne svolgevano ognuno il rispettivo indispensabile ruolo, le trasformazioni economiche e politiche della prima metà del secolo sostituiscono una società polarizzata in una élite, all'interno della quale le donne gradualmente si ritirano dal mondo produttivo esterno alla famiglia, e una

classe popolare, costituita da salariati per i quali la coesione familiare riguarda ormai il solo consumo.

L'autrice non ha, a questo punto, bisogno di spendere molte parole per dimostrare che le relazioni tra i sessi non potevano che uscire modificate da una trasformazione di tale portata. La famiglia che, in quanto unità produttiva, costituiva la cellula fondamentale della società e la sua rappresentazione a livello microcosmico, perdendo le sue funzioni economiche viene a perdere anche la capacità di costruire lo specchio delle più vaste relazioni sociali e i teorici politici della fine del '600, Locke per primo, possono infine negare ogni fondamento alla analogia tra famiglia e Stato e segnare così la nascita della separazione tra privato e pubblico.

Per tutta la prima metà del secolo il ricorso a tale analogia era stato invece uno dei principi basilari della teorizzazione politica. La Rivoluzione inglese era stata preceduta da un dibattito molto intenso sulla natura dello Stato e sui rapporti tra sovrano e sudditi. Significativamente però la metafora alla quale si ricorreva più di frequente – soprattutto da parte dei fautori del Parlamento – non era costituita dal rapporto tra padre e figli, ma da quello tra marito e moglie: la moglie ha il dovere di sottomettersi al marito, ma questi a sua volta è tenuto a rispettarla e guidarla amorevolmente, senza abusare della sua autorità. Di fronte ad un marito brutale la moglie ha il diritto di ricorrere alla protezione della legge e di chiedere la separazione o addirittura il divorzio.

Ma è possibile trovare traccia di questo dibattito a livello locale e popolare? E, in caso affermativo, come sono recepite queste tematiche?

Per compiere questa verifica l'autrice si serve dei processi per diffamazione, particolarmente abbondanti soprattutto fino al 1650. Ella ritiene infatti che il modo di gestire la propria reputazione possa costituire una spia del modo di concepire – e di rappresentare – la propria identità. E qui appare subito chiaro il ruolo differenziante del genere. Mentre la reputazione delle donne viene attaccato quasi esclusivamente sul piano sessuale, quella degli uomini è costituita da elementi più disparati: si può accusarli di essere degli ubria-

coni, dei ladri, dei donnaioli, ecc. La scomposizione per genere delle testimonianze consente di mettere in evidenza anche un altro aspetto del problema. Mentre i testimoni o i querelanti maschi insistono spesso sull'« insubordinazione » delle donne, nelle accuse femminili questo aspetto scompare per lasciare il posto esclusivo alle trasgressioni all'etica sessuale. Per donne abituate ad agire fuori casa, ad essere presenti sul mercato o in altri contesti pubblici, un carattere forte e determinato poteva essere indispensabile. La contraddizione che questo avrebbe aperto rispetto alla mansuetudine e alla sottomissione imposte dall'etica corrente sui rapporti tra moglie e marito veniva risolta da parte delle donne semplicemente rimuovendo il problema. Non così da parte delle autorità locali che, fino alla Rivoluzione, perseguono le donne che picchiano i mariti: la ribellione all'autorità del capofamiglia è infatti emblema della ribellione alle autorità politiche e come tale repressa.

Con la Restaurazione molte delle incertezze sociali caratteristiche della prima metà del secolo scompaiono: la fluidità delle gerarchie sociali ha lasciato il posto ad un'élite ben consolidata che detiene saldamente un potere non più minacciato da rapidi processi di trasformazione. È così possibile tracciare dei confini tra privato e pubblico e negare rilevanza politica a quei comportamenti – quali i disordini all'interno della famiglia – che venivano prima perseguiti per la loro capacità di evocare più pericolosi disordini sociali.

Un'élite più consolidata è inoltre in grado di risolvere un maggior numero di conflitti tramite l'arbitrato, limitando così il ricorso alle corti giudiziarie ed aumentando così il senso di pacificazione che si prova di fronte ai documenti successivi alla Restaurazione.

Respingendo alcuni problemi nel privato e risolvendone altri tramite la propria diretta autorevolezza, l'élite locale di fine '600 contribuisce così a creare una società basata su gerarchie di classe e di genere profondamente mutate: élite e popolo, privato e pubblico, maschile e femminile hanno attraversato un processo di polarizzazione che ha trasformato profondamente la società.

Complessivamente *An Ordered Society* è un libro molto interessante e non si può non rimanere avvinti dalle tesi dell'autrice. Il lettore non inglese finisce tuttavia col provare qualche incertezza di fronte all'estrema stilizzazione del suo schema interpretativo. È proprio vero che le gerarchie sociali si polarizzano in questo modo, senza lasciare posto a figure intermedie, più difficilmente classificabili? E la stessa gerarchia di genere è meno lineare di quanto la Dwyer Amussen non sembri credere. Essa infatti non si costituisce solo sulla relazione tra marito e moglie: prima di questa, uomini e donne sperimentano lo status di figli e poi quello di genitori, per cui maschile e femminile si coniugano con il rapporto tra generazioni nel determinare e trasformare lungo il corso della vita, la posizione e lo status degli individui.

Renata Ago

Daniela Lombardi, *Povertà maschile, povertà femminile. L'ospedale dei Mendicanti nella Firenze dei Medici*, Bologna, Il Mulino, 1988.

Il libro di Daniela Lombardi si inserisce – come sottolinea anche Bronisław Geremek nella *Prefazione* – in quel filone di studi che ha per oggetto la grande riforma dell'assistenza ai poveri tra '500 e '600, e che ha goduto di una certa attenzione, negli ultimi anni, anche tra la storiografia del nostro paese.

Pregio del lavoro, che mette a fuoco finalità e funzionamento di un singolo istituto – la Casa pia dei Mendicanti – è di iscrivere l'analisi sullo sfondo di una serrata logica esterno/interno, e di sviluppare al massimo – documenti permettendolo – l'attenzione per i destinatari del progetto di segregazione. Non è operazione generalmente praticata, come non è del tutto scontato indagare la storia dei progetti assistenziali e reclusivi in base a una differenziazione per sessi che connota generi diversi di povertà, come sottolinea lo stesso titolo.

Il progetto di internamento fiorentino prende corpo nel 1621, in epoca piuttosto tarda rispetto alle altre tappe italiane di questa prima fase di reclusione dei poveri

(il primo esempio fu quello bolognese del 1563). Non si trattava quindi più di una novità, ma di un modello ormai largamente diffuso in tutta Europa, che veniva a iscriversi in una tradizione caritativa fiorentina che aveva come specificità l'efficacia e la vitalità delle iniziative laiche e la diffusione del metodo di assistenza domiciliare. Un contesto quindi in cui la soluzione dell'internamento non era forse tra le più scontate.

La prima parte del libro, nella volontà di uscire dalla serie di soffocanti coincidenze che caratterizza la storia dei vari ospizi per poveri, le cui tappe anche se sfalsate nel tempo non sembrano poter godere di fisionomia specifica, indaga l'esperienza di Firenze nel contesto della crisi del 1619-1622. « Il progetto di reclusione dei mendicanti nasce dall'incontro di esponenti del mondo economico e politico e dal sostegno dei sovrani, in anni di crisi in cui si discute molto di misure anticongiunturali, soprattutto per far fronte alla disoccupazione urbana e rurale » (p. 38).

Qui, nel contesto specifico dell'esperienza, se è interessante la ricostruzione del come si arrivi alla scelta della reclusione sull'onda di un dibattito comune a una vasta area geografica europea, l'elemento più nuovo è rappresentato dalla messa a confronto tra lo stereotipo del « tipo » da internare e la realtà delle figure dell'internato.

Più che vagabondi, oziosi, « inutili al mondo », emergono figure di poveri congiunturali che insistono sulla precarietà del lavoro, sull'insufficienza del reddito familiare, sull'impossibilità di soccorso da parte di parenti ed amici. Si infrange così lo stereotipo dello sradicato (« I nostri poveri sono nati a Firenze o vi hanno messo radici da molti anni; hanno casa, di cui pagano regolarmente l'affitto; hanno famiglia; hanno avuto – a parte gli invalidi dalla nascita – rapporti col mondo del lavoro, per lo più all'interno della struttura corporativa », p. 128), e nello stesso tempo anche l'altro luogo comune che assolutizza l'immagine punitiva della reclusione: essa può essere usata da parte dei poveri come soluzione temporanea per far fronte a situazioni di emergenza.

Tra i presenti ai Mendicanti, le donne sono sempre in soprannumero rispetto agli

uomini, e tra questi sono di gran lunga prevalenti i giovani. Mancanza di lavoro e solitudine sono, nella grande maggioranza dei casi, all'origine delle domande di reclusione, ma per le donne è determinante l'assenza di un sostegno maschile: il loro essere orfane, vedove, nubili, è sufficiente a giustificarne l'ammissione. Da questo punto di vista la selezione di informazioni trasmesse da parte dell'istituzione, la dice lunga sul ruolo assegnato alle donne, per le quali lo stato civile esprime la connotazione di maggior rilievo. « Poco importa se ha un lavoro o è disoccupata, se è vecchia o malata: la donna si definisce attraverso la presenza o assenza di un marito, di un padre, di un fratello. L'immagine della figura femminile fissata nel ruolo di moglie — o in quelli collaterali di figlia e sorella — si riflette, è ovvio, sulla percezione della povertà femminile » (p. 77).

Ma, nel corso degli anni, la prevalenza femminile cessa di essere « naturale » (maggiore fissità della presenza femminile rispetto a una più rapida rotazione maschile per le maggiori opportunità di trovare una collocazione esterna), e diventa conseguenza di un'evoluzione dell'ospedale da ospizio per poveri a ricovero per donne. E lungo il tragitto di questa trasformazione che l'A. misura e approfondisce le differenze tra povertà maschile e povertà femminile. « Se per tutti la domanda di assistenza è dettata da problemi di status più che da motivazioni esclusivamente economiche, nel caso del sesso femminile le implicazioni familiari e sociali sono elementi di complicazione della specificità dell'onore femminile che è essenzialmente onore sessuale. L'ammissione, il trattamento, ma soprattutto l'uscita dalla casa dei Mendicanti erano condizionati da una serie di discriminanti che classificavano le giovani e le donne a seconda dei loro comportamenti sessuali e della loro posizione nella famiglia e nell'ambiente sociale » (p. 20).

Qui, nel rapporto tra contesto sociale, familiare e destino delle recluse, l'indagine è particolarmente ricca e raffinata nella ricerca di relazioni verticali e orizzontali che spieghino il senso di un istituto di tal genere e l'uso che ne veniva fatto da parte dei diversi gruppi sociali, sullo sfondo di un comune codice laico dell'onore che lo

individua come fatto sociale, fondato sulla stima degli altri.

Sullo sfondo di uno stretto rapporto tra la città e le sue istituzioni, ben emerge la funzione specifica di questo istituto che, in tempo di specializzazione dei luoghi destinati al sesso femminile, rappresenta invece uno spazio multiplo, flessibile e adattabile a esigenze diverse. A differenza dei conservatori, esso non dà asilo solo a orfane o a fanciulle abbandonate, ma accoglie anche « malmaritate » o donne che intrattengono rapporti illeciti. E la durata della reclusione è modulata su un complesso di circostanze che dipendono dalle differenti origini delle ricoverate. Essa è « in parte adattata alle esigenze di esperienze umane così diverse l'una dall'altra, in parte sottoposta alle arbitrarie decisioni di chi aveva proposto l'internamento; ma sempre condizionata dalla capacità di contrattazione della donna e del suo *entourage* familiare. Da pochi giorni fino alla correzione a vita. Naturalmente i periodi più brevi sono per le mogli da mortificare un po'; i tempi lunghi, invece, per le donne più deboli e isolate, senza sostegno familiare » (p. 157).

Ampio spazio è inoltre dedicato all'analisi del lavoro e della sua funzione all'interno dell'istituto. Qui i Mendicanti offrivano un terreno particolarmente favorevole ai mercanti cittadini che vi facevano eseguire l'incannatura della seta. Infatti, questa operazione tradizionalmente svolta da donne, traeva particolare vantaggio dalla concentrazione di manodopera che, ostacolata nelle botteghe cittadine, consentiva controllo della qualità e del tempo di lavoro. Anche se poi bisognava fare i conti con le resistenze delle ragazze che preferivano il lavoro individuale al lavoro collettivo.

Di fatto, un'esperienza come quella lavorativa assumeva connotati differenti a seconda delle intenzionalità degli imprenditori, delle assistite, delle autorità che presiedevano all'organizzazione dell'istituto. È per questo che ci sarebbe forse qualcosa da obiettare alla sicurezza dell'A. che il lavoro avesse soprattutto funzione di disciplinamento: ma qui forse i documenti soccorrono poco. Resta comunque importante aver sottolineato che « l'organizzazione del lavoro degli istituti di assistenza

costituisce un osservatorio privilegiato sulle abitudini di lavoro e sui mutamenti del processo produttivo, soprattutto nel caso della manodopera femminile, tradizionalmente assente dai documenti d'archivio appartenenti alle corporazioni e alle confraternite di mestiere » (p. 214).

Angela Groppi

Maria Mancini Connestabile Colonna, *I dispiaceri del Cardinale*, Palermo, Sellerio, 1987.

Ortensia Mancini duchessa di Mazzarino, *I piaceri della stupidità*, Palermo, Sellerio, 1987.

Principessa Palatina, *Lettere*, Palermo, Sellerio, 1988.

Madame de Caylus, *Souvenirs*, Palermo, Sellerio, 1988.

Sono uscite presso la casa editrice Sellerio accurate traduzioni delle memorie di quattro aristocratiche che avevano fatto parte della corte del re Sole. Questi testi sono accompagnati da utili e divertenti saggi di Daria Galateria, che li ha anche annotati con attenzione, così che il lettore può agevolmente districarsi nell'intricata foresta delle relazioni e dei personaggi, che ricompaiono sempre ma che, a seconda della diversa ottica delle autrici, sono considerati dissoluti o virtuosi, fedeli sudditi o intriganti avversari.

Tutti e quattro i libri possono essere considerati una importante fonte documentaria per la storia delle donne: non si tratta, qui, di tornare alla tradizione delle biografie delle « donne illustri », ma piuttosto di rileggerle come fonti dirette – se pure scritte in un linguaggio così prudente ed autodifensivo da sembrare, a volte, cifrato – per analizzare i rapporti che possono intercorrere fra le donne e il potere.

La caratteristica che unifica queste memorie, per il resto così differenti, è che si tratta di donne che hanno gravitato intorno al potere, concentrato ufficialmente nella figura del re ma amministrato, in realtà, anche dalle figure femminili a lui più vicine, come la Maintenon, con la quale, se pure in modi diversi, erano tutte coinvolte. Un potere al quale le due Mazzarino chiedevano indulgenza e protezione

o che, come Madame de Caylus, cercavano esse stesse di gestire in prima persona, se pure in piccola parte, o che al contrario, pur possedendolo per ceto, erano costrette a non esercitare per evitare vendette e aggressioni, come la Palatina.

Le Memorie delle due sorelle Mazzarino, Maria e Ortensia, sono state scritte con l'intento di giustificarsi, agli occhi del re, e per rendere accettabile alla corte che, sotto l'influenza della Maintenon, era diventata apparentemente austera, una vita avventurosa e dissoluta. Ma questo scopo autogiustificativo, questa attenta censura che vela amori appassionati, non riesce ad attenuare le caratteristiche essenziali di queste due sorelle che, pur nella loro diversità – intelligentissima e brutta, Maria, bellissima e un po' sciocca, Ortensia – si somigliano nella leggerezza e nel coraggio con i quali si gettano all'avventura, spesso travestite da uomo, senza un soldo, pronte a fuggire da situazioni difficili per ricominciare tutto in un altro luogo, ottenendo protezione grazie al loro fascino. Più vicine ad Angelica che a Justine, erano simili nella capacità di adattarsi alle circostanze e di trarne sempre gli aspetti migliori.

Si coglie chiaramente che, al di là delle formule di convenienza e dei tentativi di salvare la reputazione, Ortensia e Maria sono pienamente consapevoli – e soddisfatte – del destino che si sono costruite. Due ragazze romane di modesta famiglia che vengono accolte – grazie al potente zio cardinal Mazzarino – alla corte di Francia e, attraverso due ottimi matrimoni, diventano parte dell'aristocrazia ma che non si accontentano della loro sorte di Cenerentole.

Ortensia, la più bella e mite, diventata una delle dame più ricche e potenti di Francia, non è paga di questo finale da fiaba. La sua irrequietezza un po' infantile la porta a sfuggire ad una vita matrimoniale troppo seria e noiosa e ad affrontare il mondo e l'avventura. Rinuncia così a svaghi e tranquillità per affrontare il disagio di lunghi viaggi e, talvolta, la povertà: la profonda convinzione di essere la protagonista di una fiaba non la abbandona mai. Indifferente ai giudizi del mondo, al denaro, alla sicurezza, sa che troverà sempre un principe disposto a proteggerla

e a consentirle di giocare e andare a caccia, i suoi svaghi preferiti.

Maria inizia la sua vita di società con un episodio clamoroso: il diciannovenne Luigi XIV si innamora di lei, suscitando le ire del cardinale, che lo vuole sposare con l'infanta di Spagna. La fiaba di Maria finisce subito, ma questo episodio – come mette in luce la bella postfazione di Daria Galateria – segna tutta la sua vita. L'allontanamento dall'unico teatro dove valeva la pena di recitare, e che l'aveva vista protagonista – la corte di Versailles – renderà sbiaditi i divertimenti italiani, ma anche meno dure le vicissitudini a cui Maria andrà incontro durante la sua fuga per l'Europa. Il senso della sua vita si racchiude nel filo di perle che il re le ha regalato al momento del congedo, e che era appartenuto ad una regina: sui confini del *grand siècle* – dice Galateria – « quella collana era diventata una potente metafora dell'incostanza della fortuna ».

Non ci sono lamenti e lacrime, in queste memorie, e neppure troppa ansia di giustificarsi: ben lontane dalle eroine romantiche, le due sorelle vivono – e costruiscono – con curiosità e divertimento, il proprio destino, grate comunque alla sorte di non essere cadute nella mediocrità e nella noia. Si può leggere, dietro alla frivolezza del loro narrare, una protesta ad un destino che le vuole subalterne e obbedienti, un'ansia di essere – a qualunque costo – protagoniste: due Cenerentole che vogliono continuare la fiaba alle loro condizioni.

A queste donne coraggiose e spregiudicate, che si servono del potere solo per garantirsi una vita libera e lieta, si contrappongono sia l'epistolario della Palatina che le memorie di Madame de Caylus, che conoscono il potere e sanno avvicinarsi senza farsi bruciare.

La principessa Palatina, seconda moglie di Monsieur, fratello del re, narra con sobrietà e humor come poteva essere vissuta quotidianamente quella situazione di scambio politico matrimoniale – comune a quasi tutte le donne nate in una famiglia reale – che portavano a vivere la maggior parte della propria vita in un paese straniero, fra persone ostili e nemiche. Durante il lungo periodo passato alla corte francese ella non cessò mai di vigilare per sventare congiure ai suoi danni e prevenire perfino

forme di avvelenamento, di cui era rimasta vittima la prima moglie di Monsieur, Enrichetta d'Inghilterra. Ella racconta le sue difficoltà ad accettare abitudini di vita, gerarchie di valori e scelte religiose a lei estranee. Ancora vent'anni dopo il trasferimento in Francia ripensa con nostalgia ai crauti cucinati secondo l'uso tedesco, e mantiene fino all'ultimo legami episcopali con parenti e amici tedeschi. Questo legame con la madrepatria le permette di guardare con occhio acuto ma distaccato le mode, gli intrighi e le abitudini viziose di una corte che la vede sempre come testimone un po' esterna. Isolata e poco attratta dalla vita di corte, di cui sopportava di buon grado solo le cacce, si consolava con lunghe passeggiate e, soprattutto, con la fittissima corrispondenza che ha intrattenuto nel corso della sua vita soprattutto con i familiari tedeschi. Una osservatrice esterna, dunque, votata da un fisico ingrato – « brutta lo sono sempre stata, ogni giorno della mia vita e ancor più adesso per via del vaiolo. La mia taglia, inoltre, è mostruosa, grassa al punto da essere quadrata come un cubo, la mia pelle è rossiccia e macchiata di giallo, i miei capelli cominciano già ad essere tutti grigi, occhi e fronte sono molto rotondi e il mio naso è curvo come è sempre stato... » – a non avere successo mondano, ben diverso da Madame de Caylus, bella e intelligente protagonista della vita mondana di Parigi e di Versailles, che con le sue celebri memorie – servite come fonte a Voltaire per *Le siècle de Louis XIV* – ci presenta un consapevole e accurato ritratto della società che circondava il re e soprattutto della rete femminile che riceveva, e amministrava, i suoi favori. Il ritratto che la Caylus ci fa delle celebri favorite, la Montespan e la Maintenon, se pure tratteggiato con prudenza e con l'evidente disegno di piacere alla sua protettrice, la Maintenon, ci permette di cogliere le differenti modalità di accesso e di uso del favore regale. Lei stessa, come le due celebri dame, amministra sapientemente la sua bellezza e la sua intelligenza, cercando di ricavarci uno spazio di libertà, senza mai contrapporsi frontalmente alle regole che venivano imposte dalla corte.

Una corte, quella di Luigi XIV, che senza dubbio permetteva alle donne, attraverso i tradizionali strumenti femminili

– la seduzione e il pettegolezzo – di gestirsi spazi di potere abbastanza ampi. Tutte le nostre autrici ne sono consapevoli, e si muovono con consumata abilità in questo gioco del potere. Donne eccezionali, per questa loro intimità con i potenti della terra – tutte ci danno sempre la sensazione che Versailles, in quegli anni, fosse il centro del mondo – ma simili alle donne comuni nel presentarsi: l'attenzione all'aspetto fisico, che ne determina in gran parte il destino, e la difesa della propria virtù, affermazione d'obbligo anche quando – come nel caso delle Mancini – non c'era proprio niente da rivendicare. La loro identità si costruiva sul ceto di nascita, l'intelligenza e la capacità di usare la lingua come un'arma, e, naturalmente, se la possedevano, la bellezza. Ma, in tutti i casi, vediamo come il potere, una volta raggiunto, potesse essere mantenuto anche negli anni del declino fisico, se si aveva la capacità di gestirlo: maestra in questo fu senz'altro Madame de Maintenon.

Sono testi, quindi, che invitano ad una piacevole lettura, testimonianza di un gusto ed una moda letteraria, ma che possono anche venire considerati, dalle storiche delle donne, come fonti dalle ricche implicazioni sociali e culturali.

Lucetta Scaraffia

Lea Melandri, *Come nasce il sogno d'amore. Il gelo l'estasi e la mestissima libertà*, Milano, Rizzoli, 1988.

Come nasce il sogno d'amore è un testo che propone, in forma di libro, esperienze di vita, percorsi di pensiero, consuetudini di lettura: la scrittura contiene e compone la complessità che l'ha generata senza esibirla in racconto, ma insieme senza occultarla nelle forme di un pensiero astrattamente compiuto. Per quanto il libro sfugge ad una classificazione per genere: non è un racconto, anche se narra; non è un saggio, ma si compone di frammenti di pensiero e di scrittura; non è una autobiografia, ma svela il percorso profondo dell'io narrante. Per questo, io credo, richiede una lettura in grado di farsi agile e flessibile, capace di muoversi tra le forme diverse della scrittura e in quello spazio

vuoto che sta tra la realtà delle parole e quella della vita.

Considerato nel suo insieme, il libro richiede almeno tre livelli di lettura. Il primo, suggerito da titolo e sottotitolo, consente di riconoscere l'oggetto esplicito della scrittura, l'argomento del testo, e di seguire, parte per parte, lo sviluppo del discorso: il libro parla del « sogno d'amore ». Il secondo livello, suggerito dalla struttura del testo e dall'organizzazione del discorso, allude invece alla genesi del pensiero che presiede alla scrittura: è un percorso di lettura che il libro propone con insistenza e che consente di scomporre la trama della scrittura e di riconnettere la parola, l'immaginario e la realtà oggettiva del soggetto di scrittura. Il terzo livello di lettura porta invece a fissare l'attenzione direttamente sulla scrittura di questo testo e sui frammenti autoriflessivi che danno voce ad un pensiero che si propone assorbito nell'essenzialità delle parole, senza comporsi nella sistematicità della riflessione teorica. In questo senso il libro non solo parla di scrittura, ma si propone come lavoro e riflessione di una donna sulle possibilità conoscitive ed espressive della propria parola letteraria.

Il sogno d'amore: è « nostalgia di una felicità originaria », fusione ed estasi che si contrappongono al gelo della solitudine come abbandono. La nostalgia si rinnova ad ogni incontro amoroso: « Per quel residuo di onnipotenza, che l'infanzia consegna alla storia degli uomini, l'amore costruisce ogni volta, dietro il velo della privacy, il disegno di un'armonia divina, ideale ricomposizione di opposti, che è figura del mondo al suo nascere, o al suo punto d'arrivo » (p. 26).

L'amore è dunque sogno di quella fusione totale e naturalmente quieta che congiunge la madre e il figlio prima che il parto, principio di vita e di morte, laceri la totalità originaria. Nostalgia e sogno appartengono ad ogni essere umano. Ma nella storia l'uomo, per volontà di dominio, ha sovrapposto alla separazione originaria quella legata alla funzione dei sessi, differenziando e separando la forza e la grazia, la mente e il corpo, il maschile e il femminile. La sua nostalgia si è fatta sogno di ricomporre in sé l'altro, negato

nella sua totalità: « Questo "essere perfetto", "somma di un uomo e di una donna", è il dio che abita la specie umana, la religione che il desiderio maschile ha creato per tenere insieme ciò che la sua storia veniva separando, il sogno del bambino che si accorge, crescendo, di non poter portare con sé la propria madre » (p. 26).

Se l'uomo, attraverso il dominio sul corpo della donna, ha potuto ricomporre in sé la lacerazione originaria, la donna, spinta da una fame che non si appaga, vede il suo sogno ingabbiato da quello dell'altro, simile nel bisogno, ma diverso negli effetti di realtà: « Chi ha generato la vita può rientrarvi solo rinunciando alla propria, chi ha dato da mangiare agli altri, deve elemosinare la sopravvivenza, chi si era illuso di essere simile a un dio, può solo tentare, faticosamente, di somigliare a un uomo » (p. 28-29). « L'onnipotenza è ciò che gli uomini continuano per attribuire alle donne, perché non cessino mai di essere madri e perché la nascita del potere maschile abbia una legittima difesa » (p. 4).

A fronte di una condizione originaria che accomuna l'essere umano maschile e femminile e di una storia che nega invece la dualità dei sessi per legittimare, attraverso la diversità delle funzioni, il predominio dell'uno sull'altro, Lea Melandri sembra valorizzare alcuni percorsi biografici. Là dove la vita e il pensiero hanno dispiegato la contraddittorietà tra la tensione del sogno e la violenza della realtà, frammenti di scrittura lasciano le tracce di una coscienza lucida e dolorosa. Con la stessa intenzione di fissarle, Lea ripercorre la vita lunga di Sibilla Aleramo e la vicenda breve di Carlo Michelstaedter, mentre propone, in apertura, un discorso in prima persona.

Sibilla Aleramo: « Questa malinconia che sale dal fondo del mio essere e che minaccia di sommergermi [...] questa malinconia con la quale le contingenze non han che fare [...] questa malinconia che non ho mai tradotta nella mia poesia per terrore di soggiacerle e di morirne, è per essa che ho sempre forsennatamente cercato l'amore, creduto nell'amore "potenza di miracolo" [...]? » (p. 97).

Carlo Michelstaedter: « Il senso delle cose, il sapore del mondo è solo per continuare: gli uomini vivono per vivere: per non morire. La loro persuasione è *la paura della morte*, esser nati non è che *temere la morte* » (p. 140).

Lea Melandri: « Le donne muoiono ogni giorno e non lo sanno. Per chi ha sposato la ragione di un altro, l'evidenza non conta. Non servono eccessi di amore e di odio, ma una rabbia sottile come un filo di tosse, che espella pian piano la morte » (p. 18).

La struttura del testo. Il libro è aperto da *I racconti del gelo*: si tratta di un insieme di frammenti, scanditi da un tempo quotidiano, che trasmettono, riflessi in pensiero, alcuni tratti di un percorso: il rapporto con la madre, una storia d'amore e di abbandono, la storia di un'analisi; la scrittura, la solitudine, gli uomini, le donne. Queste prime pagine rappresentano un esempio di scrittura che sceglie di mantenersi al margine tra l'esperienza e la riflessione, che non si fa racconto né si compone in teoria, ma che invece mantiene il carattere frammentario, e solitario, di un pensiero che cerca le proprie radici nella materialità del corpo e nel tempo presente: « La mia voce si è abbassata tanto che adesso posso ascoltare i miei pensieri e vedere la faccia della persona che mi sta davanti » (p. 11).

Questa prima parte, quasi un'introduzione alle due successive, può apparire curiosa in sé, e disomogenea al resto del libro: si tratta infatti di poche pagine, in forma di diario, riferite ad un tempo totalmente privato (21-1-1982; 17-3-1982); composte in una prosa essenziale e ritmata sulla cadenza del verso; che non costruisce un discorso ma conserva l'andamento di un pensiero in atto, interno al tempo presente.

Questa scrittura intima e « privata » è invece essenziale alla lettura del testo per almeno due motivi: perché contiene la chiave di lettura delle due parti in cui è poi organizzato il libro e perché rende visibile la genesi del pensiero che presiede a questa scrittura: un pensiero che accetta di farsi parziale perché cerca le proprie radici profonde e vuole spendersi entro i confini della vita reale: « L'unità che

fonde l'uno col due, il soggetto con l'oggetto, il nome coi suoi attributi, non esiste in nessuna lingua dell'uomo. Ma tutti sanno che un pensiero impazzito, sgrammaticato e sognante, si aggira tra i campi recintati, sotto le mura squadrate, dietro ogni porta che si chiude, dentro ogni libro che si apre » (p. 10). « Non conoscevo il calore che danno i pensieri quando hanno radici profonde e i fiori a portata di mano » (p. 14).

Questo pensiero che si mostra, fortemente soggettivo, è in grado, come spesso la poesia, di dirsi per allusioni, senza la staticità della confessione o l'astrattezza dogmatica della riflessione teorica: non asserisce ma comunica, offrendosi ad un uso individuale e collettivo.

La seconda e la terza parte del libro (*Sibilla Aleramo. Un pudore selvaggio, una selvaggia nudità; Il lungo sonno e la vita*) allargano il senso della prima e consentono di accostare ad un percorso individuale due biografie intellettuali, e due scritture, che conservano le tracce di una coscienza inquieta che, interrogandosi sulla propria vicenda storica, riflette e comunica. La prima parte, allora, offre la griglia di lettura che Lea Melandri applica riattraversando la scrittura, la riflessione e la vita di due figure intellettuali, Sibilla Aleramo e Carlo Michelstaedter che, nella reciproca diversità, hanno speso la propria vita complessiva ad affinare la coscienza di sé nel mondo e ad adeguarvi le proprie scelte. Nello stesso tempo queste due parti del libro consentono a Lea di amplificare il senso della propria vicenda: la scelta di proporre due figure di sesso diverso rispetta la complessità della sua riflessione intorno alla natura e alla storia dell'essere umano; la scelta di operare su testi letterari le consente di lavorare intorno al rapporto stretto che lega la vita, il pensiero e la scrittura, mentre l'invadenza, nell'analisi, della vicenda biografica restituisce, anche a queste scritture, quelle radici profonde che la letterarietà tende a cancellare. Mi sembra inoltre che vada ancora detto che, nella terza parte del libro, l'inserimento del pezzo dedicato a Michelstaedter (*Il fanciullo e il profeta*) tra il discorso riferito a Nietzsche (*Il sole di Zarathustra*) e quello intorno a Freud (*L'enigma di Freud*), svolge di fatto la funzione di ri-

chiamare lo spessore e il peso di quella cultura di cui ognuno di noi è vittima e parte. Lea Melandri parte da sé e dà visibilità alle radici materiali di ogni forma di pensiero per riportare il valore della coscienza al tempo presente della vita vissuta; ma sullo sfondo, giustamente, dà visibilità a quel pensiero astratto legittimato in tradizione di cultura al cui interno si muove la coscienza di ognuno di noi.

La scrittura. Se un rapporto intrinseco lega, senza ordine nella disposizione, la vita, il pensiero e la scrittura, il lavoro sulla parola assorbe e trasmette la valenza di un pensiero radicato nel profondo della vita: « Si può scrivere anche per strada, quando i pensieri non sono più lacci che stringono i piedi e le mani » (p. 14).

Questo libro si propone carico di riflessione e di lavoro sulla parola scritta. Se la regressione all'origine del sogno d'amore lascia vedere l'obbligo per ognuno di esistere nel presente per sé (« Il presente è qualcosa, il passato e il futuro sono tutto e niente », p. 21), il pensiero, se non annulla in sé il tempo presente e la realtà del corpo, si profila allora come lo spazio creativo della solitudine: « Ci sono molte cose che si possono fare insieme, ma per pensare bisogna essere soli » (p. 15).

Il passaggio dal lungo sonno alla vita, processo di rinascita, porta con sé il calore di un corpo che tende a ricomporsi alla propria mente, e la ricerca di una parola in grado di trasmettere la flessibilità e lo spessore del cammino intrapreso. La riflessione esplicita sulla scrittura è rara e lieve in ognuna delle parti del libro. Nella prima, Lea annota: « Per non perdersi nel bosco i bambini spargono sassi sul loro cammino. Io semino pensieri e li rileggo spesso, perché temo siano briciole di pane » (p. 12).

Lea scrive questi suoi pensieri accostando parole essenziali per periodi brevi, pausati da spazi bianchi di silenzio: l'effetto è quello di un ritmo breve, spezzato che, più che discorsi, costruisce immagini. Scrive: « La musica mi insegna a non temere il tempo, a dargli inizio e fine e regolarne il ritmo, come mettere insieme una pulsazione naturale con l'arbitrarietà del gioco » (p. 17).

Nella seconda e nella terza parte, quando il pensiero si concentra sull'altra/o da sé, il discorso si fa più disteso, il periodo più complesso, l'argomentazione più sicura; neppure in esse, tuttavia, Lea costruisce mai una pagina teorica conclusa. Il suo lavoro sui testi la porta piuttosto ad isolare in essi nuclei di lucida coscienza che trascrive accostati a parti di scrittura propria: ne risulta una pagina a più voci, in cui le parole dell'una (che rileggono e dicono insieme) si intrecciano a quelle dell'altra/o, distinte dalla differenza del carattere tipografico e separate dalla barriera lieve delle spaziature bianche. La pagina così costruita propone frammenti di scrit-

ture diverse che, pur conservando la propria autonomia, entrano a far parte di una nuova scrittura, quella, a più voci, del testo. Da essa emerge a tratti un discorso sulla scrittura stessa. La scrittura è un luogo privato, di solitudine, di pensiero e di parola; è uno spazio di ricerca, di creazione, di comunicazione; è il luogo fantastico di una rigenerazione, il luogo possibile di una ricomposizione di ciò che l'uomo, nella storia, ha separato: il femminile e il maschile, la materia e la forma, il corpo e la mente, il pensiero e la vita.

Marina Zancan

le riviste

Riviste di donne in Grecia. Una presentazione

Il primo numero di *Dini* (letteralmente *Vortice*), *Rivista femminista* esce nel dicembre del 1986, dopo sei anni di completa assenza di iniziative editoriali nell'area del femminismo autonomo greco. E tre mesi dopo fa la sua comparsa un'altra rivista femminista semestrale, *Katina*, diretta dal Gruppo autonomo delle donne di Salonico. Il fatto che dopo un silenzio assoluto durato tanti anni emergano due pubblicazioni di donne non deve essere considerato come una « rinascita » del femminismo greco, come potrebbe dedurre chi non segua da vicino i ritmi sommersi del movimento. Esso è legato invece a una contingenza — nel senso più ampio del termine — del movimento femminista che, nonostante il suo riflusso dal punto di vista organizzativo — o, se vogliamo, rivendicativo — attraversa un periodo di riflessione critica. Dall'altra parte, nel paese si porta avanti un discorso « sulle donne » monopolizzato in gran parte dalle unioni delle donne dei partiti politici, sia dal « femminismo di stato » che, appropriandosi di alcune rivendicazioni del movimento femminista, esercita una generica

politica normalizzante di eguaglianza dei sessi.

La scelta di intervento politico tramite una rivista rientra prima di tutto nelle possibilità e nei limiti del gruppo di redazione di *Dini*, che è costituito da 17 donne. L'aspirazione primaria era quella di dare spazio alle voci sparse dei gruppi e delle donne che si riconoscono nel femminismo, alle iniziative collettive che continuano, senza certezze teoriche, a lavorare per un'altra concezione della lotta di liberazione delle donne.

Sarebbe troppo lungo fare un resoconto delle dinamiche, delle vicende e del dibattito che animano la costellazione femminista greca. Perciò ci limitiamo a farne un riferimento indiretto attraverso la descrizione sommaria dei contenuti dei due numeri della rivista che sono usciti finora.

Oltre alla cronaca degli avvenimenti e alla pubblicazione dei documenti dei vari gruppi di donne, ogni numero contiene un inserto monografico dedicato a temi « storici » che costituiscono punti di riferimento, tappe necessarie e obbligatorie del movimento. Per esempio le istanze legislative della legalizzazione dell'aborto e il relativo dibattito — non sempre pacifico — interno ai collettivi femministi (n. 1); la violenza fisica, simbolica, ideologica, subita

dalle donne in nome del loro sesso sociale e/o biologico (n. 2). La questione delle pratiche politiche del femminismo, la politica *delle* donne o *sulle* donne, insomma tutte le denotazioni possibili che riguardano il travagliato e ambiguo rapporto del femminismo con la politica – istituzionale e non – è il tema monografico che non si esaurirà nel terzo numero. Si è scelto a questo proposito di riportare le discussioni tra le donne dei gruppi, mettendo in luce punti di vista e approcci diversi sull'argomento.

Gli altri articoli, saggi e corsivi trattano vari argomenti della teoria e della pratica politica femminista, la storia delle donne e la storia dei due sessi, gli studi femminili, la produzione letteraria e la critica della letteratura, la costruzione sociale dell'immagine femminile.

Le scadenze editoriali non permettono di privilegiare i momenti più propriamente « giornalistici ». Così, due rubriche (« Segni del tempo » e « Eppure si muove ») contengono in uno spazio relativamente

ristretto novità, servizi e commenti sulla realtà-irrealtà dell'oppressione delle donne in Grecia e all'estero.

Traduzioni di ampi articoli scritti da femministe di altri paesi completano il panorama delle nostre scelte, contenute nelle circa 110 pagine di ogni numero di *Dini*. Nella loro stragrande maggioranza, temi e contenuti vengono proposti, decisi e scritti dalle donne della redazione, dato che non è stato ancora pienamente raggiunto uno dei primi traguardi, quello appunto di far scrivere la rivista dal movimento stesso.

Le condizioni materiali dell'iniziativa spiegano molte delle nostre « scelte ». Completamente autofinanziata, benché costosissima, l'impresa della rivista implica un lavoro di tipo quasi artigianale, portato avanti a metà tempo da donne prive dei necessari requisiti professionali. È così che si cerca di controbilanciare lo scarto tra il « potere » e il « volere » del gruppo, sfidando ancora tempi difficili.

Marianna Kondylis



NOI **DONNE**



SEGN I PARTICOLARI

NOIDONNE mensile di politica, attualità, cultura in edicola ai primi di ogni mese. E in più **LEGENDARIA** supplemento trimestrale di libri e percorsi di lettura.

Abbonamento annuo lire 50.000; abbonamento sostenitore lire 60.000; sociabbonata lire 100.000.
C.C.P. n. 60673001 intestato a: « Cooperativa Libera Stampa », via Trinità dei Pellegrini 12,
00186 Roma, tel. 06/68.64.562-68.64.387.

Religioni e Società

rivista di scienze sociali della religione

Religioni e Società è un periodico scientifico a cadenza semestrale. Nato nel 1986, rimane unico nel suo genere in Italia: mancano infatti riviste di scienze sociali dedicate esclusivamente al fenomeno religioso e solo a livello internazionale sono disponibili alcuni periodici con questa specializzazione.

L'approccio di **Religioni e Società** tiene conto delle diverse manifestazioni, esplicite e implicite, tradizionali ed emergenti dell'esperienza religiosa, in una prospettiva volta a superare le differenze culturali e confessionali. Costante è l'utilizzazione degli strumenti d'analisi propri delle scienze sociali e filosofiche senza preclusioni nei confronti di ogni altra prospettiva conoscitiva.

Formazione e competenze dei collaboratori contribuiscono a definire un orizzonte disciplinare molto ricco e inconsueto, anche in riferimento al panorama internazionale, grazie a collaborazioni scientifiche italiane e straniere.

Direttore Tullio Tentori

Direttore responsabile Arnaldo Nesti

Comitato redazionale Susanna Becherini, Rocco Cerrato, Roberto Cipriani, Beatrice Coppini, Pietro De Marco, Vittorio Dini, Francesco Donnini, Scipione Lanini, Paolo Lippi, Luciano Martini, Gabriella Paolucci, Carlo Prandi, Tiziana Scemi, Tebro Sottili, Marcello Timillero, Luigi Vannini

il tempo e il sacro n. 3, 1987

Arnaldo Nesti, Preliminari

saggi

Maurilio Adriani, « Varianti » del tempo religioso

Gilberto Mazzoleni, Ciclicità e linearità del tempo: un dibattito storico-religioso

Franco Demarchi, L'esperienza mistica e il tempo ierofanico

Giacomo Marramao, Sacer/sanctus/sanctio. Lo spazio del potere fra tempo della tradizione e tempo della secolarizzazione

Carlo Molari, Dal tempo sacro al tempo salvifico

François Houtart, Geneviève Lemercinier, Dalla percezione della durata alla costruzione del tempo sociale

Enzo Pace, Il tempo della conversione nei movimenti religiosi: il caso degli Arancioni

dialoghi/documenti

Paul Ricoeur, Il tempo, il sacro, il racconto,
a cura e con una nota di **Domenico Jervolino**

note

Giangiorgio Pasqualotto, Il presente come divino: Epicuro, Seneca,
il Buddhismo Zen

Susanna Becherini, Il denaro, il tempo, la salvezza.

Note sulla trattatistica del XVI secolo

Luigi Vannini, Tempo e finitudine in Alfred Schütz

Marcello Timillero, Il (T)tempo e l'(A)ltro: lettura di Emmanuel Lévinas

Rosenberg & Sellier

Editori in Torino

padania

storia cultura istituzioni
n. 1, 1987

proprietà ed imprenditoria agraria tra '800 e '900

Introduzione di **Giulio Sapelli**

Pier Paolo D'Attorre, Gli agrari padani: organizzazione degli interessi e rappresentanza politica

Alberto De Bernardi, Agrari e fascismo nella crisi di « quota novanta ». Il caso milanese

Gianluigi Della Valentina, Aziende e società nelle campagne lombarde dell'800

Salvatore Adorno, Parmigiano e conserva di pomodoro. L'Associazione agraria di Parma tra produttori e trasformatori (1900-1915)

Marco Paterlini, L'imprenditorialità mezzadrile reggiana nel settore zootecnico

Patrizia Fracchia, Gli agrari ferraresi: un'imprenditoria « mutilata »
pensare lo sviluppo

Teresa Isenburg, Tra progetto e proprietà: l'azione dell'ingegnere Girolamo Chizzolini nel Ferrarese

fonti e testimonianze

« I vecchi contratti » di Friedrich Vöchting, a cura di **Pietro Albonetti**

le voci del giornalismo

Anna Maria Quarzi, **Delfina Tromboni**, I « Nuovi Problemi » di Ferrara (1930-1940)

Rosenberg & Sellier Editori in Torino

padania

storia cultura istituzioni
n. 2, 1987

la cooperazione

nella società padana: elementi per una storia complessiva

Introduzione di Aldo Berselli

Fiorenza Tarozzi, La Banca cooperativa di Bologna e il dibattito sulle banche popolari nell'Italia unita

Delfina Tromboni, Questione sociale e cooperazione nell'alto ferrarese: tessitrici e braccianti di Bondeno tra paternalismo borghese e coscienza di classe

Giovanna Ginex, La Cooperativa pittori e imbiancatori di Milano: appunti per una storia della decorazione edilizia urbana (1903-1928)

Lia Sezzi, Le affittanze collettive nella bassa reggiana (1901-1916)

Marco Minardi-Guido Pisi, Da Fontanelle a Tolosa. La cooperazione integrale parmense (1903-1945)

Mariella Nejrotti, Gli anni del fascismo: il caso delle edificatrici lombarde (1919-1940)

Aurelio Alaimo, L'orgoglio della diversità: lavoro e cooperazione nell'esperienza dei fornai bolognesi (1920-1964)

Sauro Mattarelli, Le tensioni politiche del II dopoguerra: la nascita dell'ACMAR di Ravenna

fonti e testimonianze

Pietro Cafaro, Una fonte per la storia delle Casse rurali nella pianura padana: il « Bollettino ufficiale delle società per azioni »

Massimo Cioccarelli, Il « Foglio degli annunci legali » come fonte per la storia della cooperazione: la provincia di Milano

Marisa Strozzi, L'archivio storico nell'impresa cooperativa: l'esperienza della COOP Emilia Veneto

le forme della rappresentanza

Severina Fontana, Giovanni Raineri e gli interessi del mondo agricolo padano nell'Italia liberale

i modi e le figure del lavoro

Maria Malatesta, Gli affittuari lombardi e il diritto dell'impresa tra otto e novecento

le istituzioni della società

Maria G. Meriggi, La nascita e le prime esperienze del manicomio di Ferrara (1858-1895)

Rosenberg & Sellier "da leggere": **Touraine**, L'evoluzione del lavoro operaio alla Renault, introduzione di Pichièri; **Dumézil**, Ventura e sventura del guerriero, aspetti mitici della funzione guerriera tra gli indo-europei, con un saggio introduttivo di Jesi; L'impresa multinazionale, a cura di **Dunning**, introduzione di Ragozzino; **Bois**, Contadini dell'Ovest, le radici sociali della mentalità controrivoluzionaria, a cura di Accati; **Boguslaw**, I nuovi utopisti, una critica degli ingegneri sociali, **Toulmin**, Gli usi dell'argomentazione; **Woodward**, Organizzazione industriale, teoria e pratica, introduzione di Butera; **Vernon**, Sovranità nazionale in crisi, l'espansione multinazionale delle società americane, introduzione di Piazza; **Schutz**, Il problema della rilevanza, per una fenomenologia dell'atteggiamento naturale, a cura di Riconda; **Tilly**, La Vandea, a cura di Lombardini; **Pitt-Rivers**, Il popolo della Sierra, introduzione di Meloni; **Redfield**, La piccola comunità, la società e la cultura contadina, introduzione di Scaraffia; **Needham**, Credere, credenza linguaggio esperienza, introduzione di Marconi; **Buckley**, Sociologia e teoria dei sistemi; **Dennis**, **Henriques**, **Slaughter**, Una vita per il carbone, analisi di una comunità mineraria dello Yorkshire, introduzione di Pisto; **Apel**, Comunità e comunicazione, introduzione di Vattimo; **Lewis**, Il pensiero e l'ordine del mondo, schizzo di una teoria della conoscenza, a cura di Cremaschi; **Rabb**, Gentiluomini e mercanti, l'espansione inglese 1575-1630; **Galtung**, Imperialismo e rivoluzioni, una teoria strutturale; **Hechter**, Il colonialismo interno, il conflitto etnico in Gran Bretagna: Scozia, Galles e Irlanda 1536-1966, introduzione di Pisto; **Burchardt**, **Kalecki**, **Worswick**, **Schumacher**, **Balogh**, **Mandelbaum**, L'economia della piena occupazione, introduzione di Caffè; **Griaudi**, Mediatori, antropologia del potere democristiano nel mezzogiorno, con note introduttive di Graziani e Grendi; **Davis**, Antropologia delle società mediterranee, un'analisi comparata; **Montgomery**, Rapporti di classe nell'America del primo '900, introduzione di Benenati Marconi e Foa; **Romero**, Il sindacato come istituzione, la regolamentazione del conflitto industriale negli Stati Uniti 1912-18, prefazione di Migone; Dieci interventi sulla storia sociale, contributi di Bologna, Bonacchi, Bozzini e Carbognin, Foa, Gibelli, Grendi, Levi, Marucco, Passerini, Ramella; **Vaudagna**, Corporativismo e New Deal, integrazione e conflitto sociale negli Stati Uniti (1933-1941); **Lange**, La parte e il tutto, una teoria generale del comportamento dei sistemi, introduzione di Sala; **Boserup**, Il lavoro delle donne, la divisione sessuale del lavoro nello sviluppo economico, introduzione di Savio; **Anderson**, Interpretazioni storiche della famiglia, l'Europa occidentale 1500-1914, introduzione di Cerutti; Comportamento e controllo nell'organizzazione industriale, a cura di **Woodward**, introduzione di Butera; **Weinstein**, **Platt**, Sociologia storia psicoanalisi, l'interpretazione dei fatti storici e i fenomeni del comportamento collettivo, introduzione di Scabini; **Hirschman**, Ascesa e declino dell'economia dello sviluppo, a cura di Ginzburg; **Blackburn**, **Mann**, L'illusione della scelta, classe operaia e mercato del lavoro, a cura di Pichièri, **Keynes**, Le conseguenze economiche della pace, introduzione di De Cecco; **Meloni**, Famiglie di pastori. Continuità e mutamento in una comunità della Sardegna centrale 1950-1970; **Guidetti Serra**, Le schedature Fiat, cronaca di un processo e altre cronache, prefazione di Rodotà; **F. Levi**, L'idea del buon padre, il lento declino di un'industria familiare; **G. Levi**, Centro e periferia di uno stato assoluto, tre saggi su Piemonte e Liguria in età moderna; **Foa**, La Gerusalemme rimandata, domande di oggi agli inglesi del primo novecento; **Kalecki**, Saggi sulla teoria delle fluttuazioni economiche, a cura di Denicolo e Matteuzzi; **Pisto**, Insegnanti, atteggiamenti verso il lavoro tra professione e ideologia; **Caffè**, In difesa del "welfare state", saggi di politica economica; **Pertempi**, Montemassi, terra e miniera in una comunità della Maremma; **Rosenberg**, Le vie della tecnologia, introduzione di Brusco e Russo; **Forni**, Storie familiari e storie di proprietà, prefazione di Brusco.

Rosenberg & Sellier "materiali": Le campagne inglesi tra '600 e '800, dal proprietario agricolo al fittavolo capitalista, a cura di **Ambrosoli**, saggi di Hoskins, John, Mingay, Parker, Chambers, Hunt, Jones, Thompson; La festa, antropologia etnologia folklore, a cura di **Jesi**, saggi di Kerényi, Thevet, Lafitau, Karsten, Haekel, Pitre, Van Gennep; Storia orale, vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne, a cura di **Passerini**, saggi di Ewart Evans, Thompson, Tonkin, Samuel, Taylor, Frank, Yigne, Howkins, Bird; Azienda contadina, sviluppo economico e stratificazione sociale, a cura di **Bertolini** e **Meloni**, saggi di Serpieri, Sereni, Barberis, Daneo, Fabiani, Bolaffi, Varotti, Pugliese, Rossi, Calza Bini, Gorgoni, Cosentino, De Benedictis; La formalizzazione della dialettica, Hegel, Marx e la logica contemporanea, a cura di **Marconi**, saggi di Apostel, Rogowski, Kosok, Dubarle, Jaskowski, Da Costa, Routley, Meyer, Rescher; Estetica e antropologia, arte e comunicazione dei primitivi, a cura di **Carchia** e **Salizzoni**, saggi di Boas, Lowie, Firth, Gehlen, Lévi-Strauss, Bateson, Bloch, Leroi-Gourhan; Identità, percorsi di analisi in sociologia, a cura di **Sciolla**, saggi di Parsons, Turner, Holzner, Pizzomo, Touraine, P. Berger, B. Berger, Kellner, Luckmann, Luhmann; Il declino industriale, il contributo delle scienze sociali alla diagnosi e alla definizione di strategie di risposta, a cura di **Pichièri**, saggi di Cipolla, Whetten, Tilton Penrose, Caves, Porter, Abernathy, Clark, Kantrow, Dyson, Wilks; Donne tecnologia scienza, un percorso al femminile attraverso mito, storia, antropologia, a cura di **Rothschild**, introduzione all'edizione italiana di Elisabetta Donini, saggi di Stanley, Feldberg, Glenn, Rothschild, Merchant, King, Keller, Bush, Hanmer.

Rosenberg & Sellier "periodici": **Memoria**, rivista di storia delle donne; **Movimento operaio e socialista**, rivista quadrimestrale di storia e bibliografia; **Padania**, storia cultura istituzioni; **Political Economy**, Studies in the Surplus Approach; **Prospettiva sindacale**; **Rendiconti del Seminario matematico** dell'Università e del Politecnico di Torino; **Rivista di estetica**; **Studi francesi**, cultura e civiltà letteraria della Francia, **Storia Nordamericana**.

Gabriella Bonacchi, L'impensato della differenza. Ai margini del discorso filosofico

Donatella Arcuri, Diade e autenticità

Adelina Bartolomei, The Jolly Joker?

Monica Centanni, Clitenebra: il re

Andrea Gloria Michler, Ambiguità e trasmutazione. Discussioni mediche e giuridiche in epoca moderna (secoli XVII e XVIII)

Graziella Pagliano, Rischio e metamorfosi dei limiti. Gli androgini nella letteratura

Marina Premoli, Una sola carne. Séraphîtûs/Séraphîta di Honoré de Balzac

Anna Maria Marchini, La macchina della generazione. L'indagine anatomica dei «philosophes»

Francesca Molfino, Neutralità, bisessualità, androginia dell'analista



Rosenberg & Sellier Editori in Torino Via Andrea Doria 14

ISBN 88-7011-344-2 L. 14.000