



La risata della servetta di Tracia. La parzialità delle donne come risorsa

di Cristina Simonelli



Un tema come quello della corporeità attraversa tutta la produzione intellettuale che mette esplicitamente a tema “il soggetto femminile che interroga”: ami essa definirsi femminista, mujerista, womanista o cerchi di evitare etichette, raccogliendosi attorno a “donna” e “femminile”.¹ Anche solo presentarne uno stato della questione ragionato sarebbe cosa troppo vasta in questa occasione. Vorrei perciò raccogliere solo qualche spunto attorno al tema della parzialità, all’incrocio di interiorità e corporeità: nominandosi come sessuata, permette di non occultare la differenza sessuale in un indistinto “universale”. La prospettiva della parzialità di genere (del nominarsi cioè, quanto meno, come “questo uomo” o “questa donna”) è in questo modo un punto di vista privilegiato per il riconoscimento di molte altre parzialità, il cui *incorporato* riconoscimento può suggerire anche percorsi di spiritualità.

¹ Cfr. *Filosofia Donne Filosofia*, a cura di M. Forcina e altri, Milella, Lecce 1994; C. ZAMBONI, *La filosofia donna*, Demetra, Verona 1997; W. TOMMASI, *I filosofi e le donne*, Tre Lune Edizioni, Mantova 2001; A. CAVARERO - F. RESTAINO, *Le filosofie femministe*, Mondadori, Milano 2002; Inoltre *Teologie femministe nei diversi contesti*, «Concilium» 1/1996. Cfr anche il repertorio bibliografico in www.teologhe.org.

Una risata come parabola

Platone nel *Teeteto* fa narrare a Socrate un aneddoto relativo al grande Talete.² Il filosofo cammina guardando le stelle e cade in una buca. È lì presente “una servetta di Tracia”:

«Una servetta di Tracia, garbata e graziosa, rise dicendogli che si dava un gran da fare a conoscere le cose del cielo, ma le cose che gli stavano dappresso, davanti ai piedi, gli rimanevano nascoste».³

La risata ed il commento provengono da una ragazza senza nome, che unisce al fatto di essere una donna – dunque poco intelligente, legata alle cose quotidiane e alla cura dei corpi, in vista della quale attinge acqua dal pozzo – l'essere serva e per giunta di “Tracia”: ogni cultura ha una propria geografia del disprezzo, per cui alcune provenienze sono di per sé cifra di ignoranza e scarsa intelligenza.

L'episodio è stato oggetto di ripetute letture ed interpretazioni, a partire da quella di Socrate-Platone, secondo cui “il riso delle serve di Tracia” rappresenta l'orizzonte chiuso dei molti che non sanno elevarsi dalla terra alla contemplazione della realtà superiore, la sola suscettibile di conoscenza certa (*epistêmê*) al riparo dalla fallacia della percezione sensoriale (*aisthêsis*). Hans Blumenberg ha dedicato un saggio all'analisi delle interpretazioni dell'episodio nella storia del pensiero occidentale.⁴ In questo solco si colloca anche la lettura di Adriana Cavarero, sottolineando che la risata della donna denuncia la pretesa verità e universalità dell'astrazione del filosofo, che vorrebbe rimuovere, in un'operazione in fondo unica e coerente, le cose della terra, i corpi e dunque le nascite di uomini e donne:

«... E se l'idea di uomo, come pretende, è un neutro-universale senza nessuna sessuazione né maschile né femminile, ebbene, nel mondo cui si tien ferma come al vero, la servetta tracia non conosce alcun umano che nasca da madre senza essere fattualmente, sensi-

² A. CAVARERO, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Editori Riuniti, Roma 1990, 33-58.

³ PLATONE, *Teeteto*, 174 a-c.

⁴ H. BLUMENBERG, *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, tr.it. di B. Argenton, Il Mulino, Bologna 1988.

bilmente e incontrovertibilmente o maschio o femmina [...] quell'antico riso femminile è allora un segno che da solo si strappa al contesto che lo vuole indice di ignoranza, da solo si fa figura di un ordine simbolico femminile».⁵

Figura perciò capace di rivelare le aporie di un pensiero illusoriamente universalizzante, la sua risata è prorompente e critica. L'ironia è infatti una modalità frequentemente e felicemente praticata nella letteratura femminile/femminista:

«Nella scrittura femminile e, cosa più significativa, nella teoresi femminile, è presente con straordinaria frequenza l'ironia che, ancorata ai fatti e al corpo, di volta in volta viene utilizzata come strumento analitico operativo e smascherante nella sua immediatezza, come pausa che dà vigore alla riflessione e, infine, alla maniera socratica, come uno strumento seduttivo che si pone all'origine di un potenziamento della comunicazione».⁶

“Il riso delle serve di Tracia” mantiene dunque la sua carica ironica e dissacrante, manifesta prorompente forza vitale, ma nello stesso tempo esprime anche potenzialità critica ed elaborazione teorica, anche se “Talete” non la sa riconoscere.

**Corporeità e
parzialità: il
pensiero della
nascita, l'ordine
simbolico della
madre**

Proprio l'aspetto *pensoso* di questo *corposo* «punto di vista»⁷ invita a prendere in considerazione in particolare le prospettive che in connessione con la corporeità e a partire da essa elaborano una teoria critica, diversa dalla equiparazione “tradizionale” di donna-corporeità-emoività⁸ e anche

⁵ CAVARERO, *Nonostante Platone*, 56.57-58.

⁶ M. FORCINA, *Ironia e saperi femminili. Relazioni nella differenza*, Franco Angeli, Milano 1995, 8. Cfr. *Con baldanza*, in F. GIULIANI - S. FORTUNA - M. PASQUINO, *Storie di femministe, filosofe rumorose*, Manifestolibri, Roma 2003, 7: «trascrizione infedele di un rumoroso e baldanzoso pomeriggio calabrese in cui abbiamo cercato di raccontare agli studenti e alle studentesse ciò che per noi è la filosofia femminista».

⁷ F. RESTAINO, *Femminismo e filosofia: contro, fuori o dentro?*, in A. Cavarero - F. Restaino, *Le filosofie femministe*, 235-237.

⁸ Fra i molti possibili riscontri, il classico K.E. BØRRESEN, *Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso*, Cittadella, Assisi 1979; gli articoli sintetici nel numero monografico di «Concilium» 6/1991, *La donna ha una natura*

da quella più recente di donna-corpo spazioso-etica della cura.⁹ Fra queste categorie critiche mi sembra opportuno ricordare quanto meno il “pensiero della nascita” e l’“ordine simbolico materno”. Nascono entrambe in continuità e dialettica con la tradizione filosofica “accreditata” e maschile che parla di essere per la morte e ordine simbolico paterno, ma non per questo devono essere considerate una forma semplicemente reattiva, come manifestazione di quell’essere “l’altro della normalità”, che da sempre la cultura patriarcale assegna alla *donna* come *altro* dell’*uomo*. Ogni elaborazione teorica è sempre parte di una trama dialettica più ampia, alla quale fa riferimento e dalla quale prende le mosse e non per questo perde necessariamente l’originalità delle proposte che avanza e la forza euristica delle domande di cui è portatrice.

Il riferimento è ancora ad Adriana Cavarero:

«Finiti, così e non altrimenti, ciascuna e ciascuno singolarmente già al mondo in quanto nati da madre. In questa direzione il secondo asse teorico per la mia intenzione [...] l’ho trovato in Hannah Arendt: nella categoria arendtiana di nascita. Infatti, anche se in Arendt la categoria di nascita non porta in primo piano l’umano venire da madre (ricalcando anzi la greca accezione del nascere come un venire dal nulla), tuttavia la sua centralizzazione inscena di fatto un rivolgimento prospettico dirompente nei confronti di quella tradizione patriarcale che è da sempre cresciuta sulla centralità della categoria di morte».¹⁰

speciale?; la presentazione articolata della questione attorno a “binomi antinomici” di C. MILITELLO, *Visibilità e invisibilità delle donne dall’età dei padri alla nascita del femminismo*, in *Donna e Teologia. Bilancio di un secolo*, a cura di C. Militello, EDB, Bologna 2004, 23-57.

⁹ Anche in questo caso si può fare riferimento ad un “classico” sul tema: C. GILLIGAN, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1987 (or. *In a different voice*, 1982), ma anche la ripresa teologica in M.T. SANTISO PORCILE, *La donna, spazio di salvezza*, EDB, Bologna 1996: questa teologa, recentemente scomparsa, articola la propria proposta di un’antropologia inclusiva (che comprenda e nomini, in reciprocità, uomini e donne) attorno alla considerazione che la corporeità “cava” della donna dà forma ad una visione del mondo, dell’umanità, di Dio che privilegia la categoria di spazio e di accoglienza.

¹⁰ CAVARERO, *Nonostante Platone*, 8.

Questo significa, perciò, pensare in maniera inscindibile nascita, parzialità-limite e corporeità: sullo stesso profilo si dipanano molte letture, come quella di una “metafisica carnale”, elaborata da Ch. Batterby a partire appunto dall’atto della nascita.¹¹ Connessa al pensiero della nascita sta anche la proposta di Luisa Muraro di un ordine simbolico della madre: è la madre che dà la “lingua materna” e il pensiero si dà solo nella parola.¹² A tale lettura non è estraneo il recupero dell’apporto materno *attivo* nella gestazione,¹³ recupero reso possibile sia dalle scienze mediche che psicologiche,¹⁴ che permettono di uscire da quanto appariva *naturalmente* scontato nel pensiero patriarcale: la sessualità maschile sarebbe attiva e produttiva, quella femminile, dai

¹¹ Cfr. i commenti di F. Restaino a CH. BATTERBY, *La donna fenomenale. Metafisica femminista e modelli di identità*, in *Filosofie femministe*, 68 e, rispettivamente, di A. CAVARERO, *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*, in *Filosofie femministe*, 112-113. Significativo il legame con la nascita anche in quanto Cavarero afferma, in dialogo con Antigone letta da Maria Zambrano: «Il corpo, in quanto condizione carnale dell’umano vivente, è infatti per Zambrano non solo bagaglio per metafore, più o meno illanguidite, ma il luogo stesso della rivelazione. È cioè luogo di vibrante materia dove la nascita consegna ciascuno all’insondabile mare della vita, dove l’amore brucia nel profondo germinarsi della verità e dove, di fronte alla morte, sorge, lacerando le carni stesse, un terrore della disincarnazione che è forse il suo enigma più irrisolvibile» (A. CAVARERO, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1995, 228). Cfr. anche A. CAVARERO, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 1997, in cui l’unicità di ogni *cbi* narrabile e narrato rimanda crucialmente alla scena della nascita.

¹² Cfr. L. MURARO, *L’ordine simbolico della madre*, Ed. Riuniti, Roma 1991.

¹³ Fa ancora parte dei “classici” *Nato di donna*, di Adrienne Rich (1976), ma il tema è più ampiamente esplorato in N. CHODOROW, *The reproducing of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, (1944), in traduzione italiana (A. Bottini) *La funzione materna. Psicoanalisi e sociologia del ruolo materno*, La Tartaruga, Milano 1991.

¹⁴ Cfr. S. VEGETTI FINZI, *Il bambino della notte*, Mondadori, Milano 1990; *Psicoanalisi al femminile*, a cura di S. Vegetti Finzi, Laterza, Roma-Bari 1993; G.P. DI NICOLA, *Il linguaggio della madre*, Città Nuova, Roma 1997. Estremamente critica nei confronti della rimozione del biologico e del materno da parte delle scrittrici che esasperano la distinzione tra sesso e genere (Wittig, Butler, Haraway, Prokhoris) J. CHASSEGUET-SMIRGEL, *La rivolta contro l’ordine biologico*, in EAD., *Il copro come specchio del mondo*, R. Cortina Editore, Milano 2005, 69-102.

rapporti alla gravidanza, sarebbe passiva, recettiva e, al massimo, espulsiva. L'ordine simbolico della madre si pone inoltre in dialogo e anche in dialettica con il pensiero di Lacan sull'ordine simbolico: secondo Lacan la madre rappresenterebbe la fonte della vita, mentre il padre sarebbe il garante dell'ordine linguistico-simbolico. Al contrario Muraro afferma la potenza simbolica materna,¹⁵ connessa alla figura della madre, concreta e simbolica, che dà la vita e anche il pensiero e la parola, sia nella gestazione che nella relazione con le figlie e i figli. In questo modo Muraro introduce, fra l'altro, anche il tema dell'autorità e del potere *delle* donne,¹⁶ la reticenza nei confronti del quale, anche in contesti tra loro molto diversi, non ha bisogno di dimostrazione.

Osservazioni di questo tipo potrebbero far del bene anche alla riflessione e alla prassi pastorale, in cui non è inconsueto sentir trasferire alcune delle affermazioni lacaniane, così che, nel corso di interventi per altri aspetti pregevoli ed interessanti, si può arrivare a dire che la rivelazione ebraico-cristiana sarebbe a struttura paterna, perché il Dio biblico parla e all'ordine materno apparterebbero la fusionalità e l'emozione (di corpi senza parola e pensiero?), mentre la voce e la parola sarebbe propria dell'ordine simbolico paterno¹⁷! In fondo non saremmo, in questo modo

¹⁵ L. MURARO, *L'ordine simbolico della madre*, Ed. Riuniti, Roma 1991. L'ordine simbolico è elaborato come relazione fra linguaggio, concettualizzazione e pratiche e si svolge in continuità con la critica già elaborata da Luce Irigaray e Julia Kristeva.

¹⁶ Cfr. *Il ritorno di Methis. Viaggio intorno all'autorità femminile*, a cura di M.G. Fasoli, Editrice CENS; G. LONGOBARDI, *Donne e potere*, in *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 2003³, 107-111.

¹⁷ «per utilizzare un linguaggio in parte un po' discutibile ma certamente interessante, quello della psicanalisi di Lacan, potremmo dire che "la rivelazione ebraico-cristiana, quella condensata all'interno del Libro, è a struttura simbolica paterna [...] che significa che il Dio biblico è il Dio che parla. [...] Questo è un modello di tipo paterno, diverso dal modello di tipo materno che è utilizzato da alcuni psicoanalisti per parlare di quei fenomeni spirituali e religiosi che privilegiano l'emozionale, il fusionale, lo psicologico e si rifanno all'esperienza di simbiosi che il bambino vive all'interno del corpo materno e nei primi mesi di vita. Il rapporto, invece, che il padre mantiene con il bambino è originariamente segnato da una distanza insuperabile, ineliminabi-

poi molto distanti dall'*abborrita* dicotomia prodotta dal cogito cartesiano, ma neanche dall'altrettanto sospettato Platone, che nel *Simposio* sosteneva che abbiamo bisogno di un parto *maschile*, perché gli uomini partoriscono idee, le donne solo corpi!

Le prospettive sopra evocate possono dunque permettere una riappropriazione critica della tradizione: non per "esortare" a non staccare pensiero, interiorità e spiritualità dalla corporeità, ma per ricordare che semplicemente *non sono* staccati. Se per caso qualcuno pensasse di essere praticamente puro pensiero o *virile* razionalità... la servetta di Tracia è ancora pronta a ridere!

L'esito di siffatte provocazioni, inoltre, non è necessariamente una visione separatista e neanche l'attestazione nella pratica degli *women's studies*: può piuttosto essere l'invito a considerare anche questi ultimi come uno stadio necessario ma provvisorio, e ad aprirsi sia alla considerazione di molteplici differenze "in contesto", che alla messa a tema del maschile come parziale e contestualizzato,¹⁸ finalmente liberato dal preteso universalismo della categoria "Uomo".

**Differenze e generi:
una consapevolezza
critica**

Le osservazioni e i riferimenti bibliografici fatti sopra, ancorché largamente incompleti, penso possano far intuire che il pensiero "femminista" ha una consistenza scientifica, una storia lunga, una diversificazione notevole. Molti dei termini utilizzati non sono di conseguenza univoci, ma assumono significati diversi nelle varie elaborazioni. Nella riflessione teologica e della relativa pubblicistica in particolare, si assiste ad un certo slalom tra le categorie, un vagare che assume a volte con qualche cortocircuito elementi del-

le [...] il rapporto originario è dato dalla voce, dalla parola» (L. MANICARDI, *La Bibbia*, in *Le religioni del Libro. Il Libro delle religioni*, a cura di D. Rocchetti, prefazione di E. Bianchi, Acli, Bergamo 2005, 30).

¹⁸ Cfr. il contributo di Serena Noceti, di prossima pubblicazione in *Donne e teologia a quarant'anni dal Concilio Vaticano II*. Cfr anche l'originale contributo di V. BURRUS, *Begotten, not made. Conceiving manhood in Late Antiquity*, Standford University Press, Standford 2000.

l'una o dell'altra teoria. Il problema non sta tanto nell'eletticismo, dal momento che non mi sembra necessario aderire per principio all'una o all'altra "scuola", ma nell'attitudine ingenua o, rispettivamente, critica del "furto" perpetrato.

Concetti come "natura", "differenza", "genere", infatti, non solo hanno propri contesti di elaborazione che andrebbero rispettati, ma non bastano comunque da soli a garantire un pensiero non essenzialistico e "mistificante". In questa prospettiva si può pensare ad una rivisitazione critica dei concetti proposti, anche di quello così importante di "differenza", di cui è necessario precisare continuamente la portata e la collocazione, per le molte declinazioni negative a cui potrebbe andare incontro, in un uso non controllato, fino alla xenofobia e all'apologia della supremazia dell'esistente.¹⁹ Se in questa rivisitazione critica della "differenza" il corpo è comunque punto imprescindibile di partenza,²⁰ non si deve ritenere che il concetto di *gender* semplicemente vi si opponga: in molti casi viene anch'esso utilizzato come punto di intersezione tra il biologico, il sociale e il simbolico. In questo caso il concetto di *corporeità* non è inteso nella prospettiva unicamente *biologica* con cui alcuni sistemi di pensiero risolvono il concetto di *Sesso*, ma solo in posizioni estreme, spesso anche volutamente provocatorie, esclude la concreta corporeità, concepita come incrocio di natura e cultura, di biologico e simbolico.²¹

¹⁹ «È a causa di quella che considero la regressione politica e sociale di questa nozione essenzialistica di "differenza" che mi pare importante riformulare l'agenda in direzione di una radicale critica poststrutturalistica» (R. BRAIDOTTI, *In metamorfosi*, Feltrinelli, Milano 2003, 12-13).

²⁰ «Metterò inoltre l'accento sui temi dell'incarnazione e inviterò a cercare forme diverse per pensare e rappresentare il copro. Ne parlerò in termini di "immanenza radicale". Il che significa che voglio pensare attraverso il copro, non sottraendomi ad esso» (BRAIDOTTI, *In metamorfosi*, 13).

²¹ «Il concetto di *politics of location* (della Rich) consiste nel dire che il punto di partenza deve essere il vissuto sessuato femminile di ognuna di noi e che questo non è identico per noi tutte. La nostra somiglianza è invece tessuta di differenze: siamo le stesse nella nostra corporalità femminile, ma il corpo non è pura natura (sex), ma specialmente cultura, cioè punto di inter-

Forse comunque l'affascinante sfida a "pensare i processi" e a "ridisegnare le mappe" (Braidotti) deve per noi ancora passare attraverso le tappe, classiche ma non superate, prima della denuncia di un modo subordinante di connettere donna a corporeità e natura, e poi della sua riappropriazione critica: si tratta – spesso, appunto, anche *ironicamente* – non di rifiutare questa attribuzione ma di accettarla criticamente, nel senso di proporla come elaborazione più ampia della condizione degli *umani*, tutti. Diversamente ho l'impressione che il saccheggio operato dalla pubblicistica religiosa sul tema, rischi di approdare perennemente a quella "mistica della femminilità" denunciata già negli anni '60 del secolo scorso: consolante assunzione dei ruoli attribuiti dal sistema in vigore, enfaticizzazione di un sublime "eterno femminile" che rassicura gli uomini e coccola le donne. Betty Friedan²² ne aveva mostrato le radici e le conseguenze sociali e politiche, ma non è difficile intuire che un simile schema è facilmente utilizzato anche in ambito cristiano, sia da uomini che da donne ed è spesso presente nelle declinazioni dette "femminili". In questo caso, allora, le donne sono/devono essere sublimi, sensibili, dolcissime, accoglienti, pacifiche; capiscono meglio il Vangelo, sono più religiose, difendono l'umanità dell'uomo, hanno un'altissima vocazione e così via. Molti uomini lo utilizzano, ma anche le donne si dimostrano disponibili ad accoglierlo, perché sembra gradevole come un mazzo di fiori... nonostante debbano poi in fondo ammettere... che nessuna di loro, in carne, ossa e storia, lo adegua! Una vocazione così alta, infatti, non è cosa che possa riguardare

sezione fra il biologico, il sociale e il simbolico (gender). Il fatto di essere donne resta comunque il nostro punto di partenza, la nostra collocazione nel mondo, il nostro modo d'inserzione nella realtà: all'inizio c'è il fatto di essere un corpo sessuato femminile che è fonte di vita e di maternità; questo viene articolato dalla Rich come posizione politica e teorica» (R. BRAIDOTTI, *Il paradosso del soggetto "femminile e femminista". Prospettive tratte dai recenti dibattiti sulle gender theories*, in *La differenza non sia un fiore di serra*, a cura de Il Filo di Arianna, Franco Angeli, Milano 1991, 23).

²² B. FRIEDAN, *La mistica della femminilità*, Edizioni Comunità, Milano 1964 (or. 1963). Cfr. la discussione in C. MILITELLO, *Donna in questione*, Cittadella, Assisi 1992, 138-141.

istituzioni e ruoli storicamente ricoperti e assomiglia in fondo alla declinazione religiosa del “riposo del guerriero”, tanto poco aderente alla storia, quanto funzionale al mantenimento dei ruoli rispettivamente assegnati in un ordine di tipo patriarcale. In questo caso, perciò, un uso della “differenza” poco attento alle ricadute pratiche dei simboli e dei ruoli, rischia di negare il presupposto dichiarato e di approdare piuttosto ad una conferma della disuguaglianza.

**Parzialità,
comunione e
unificazione: figure
di spiritualità**

Consapevolezza della parzialità, da un parte, e rifiuto delle suggestioni della mistica della femminilità, dall'altra, possono rappresentare una sorta di *profexia straniera*, un richiamo a rivisitare aspetti importanti del pensiero cristiano: non ha bisogno di molte parole la consonanza di questi temi con la “salutare finitezza della rivelazione” (P. Sequeri), con la professione della fede in colui che «nella pienezza dei tempi» è «nato da donna, nato sotto la legge» (Gal 4,4).²³ Ulteriormente, l'accento così spesso posto sul tema della chiesa come “casa della comunione” non può far a meno di concepire tale comunione non come omologazione, ma come rete di parzialità e differenze aperte alla relazione.

Le prospettive evocate tuttavia non sono solo modelli interpretativi della realtà, ma si propongono esplicitamente

²³ Suggestivo, ad esempio, l'eco al tema dell'incarnazione nelle parole di Luisa Muraro: «L'onnipotente creatore e Signore del mondo desiderò di venire a questo mondo, ma non poteva, lo avrebbe fatto scoppiare d'impossibilità, perché il mondo è una realtà finita, allora si rivolse ad un'abitante del mondo, una donna di nome Maria e le chiese di farlo *passare*, diventando sua madre [...] come un aprire la siepe dell'orizzonte e far entrare l'essere. Come un passaggio all'avvenimento di essere [...]. Questa potrebbe essere la risposta alla domanda del filosofo: perché l'essere e non il nulla? C'è qualcosa perché c'è mancanza che chiama senza disperarsi, c'è l'essere perché l'amore fa del niente un passaggio al suo avvenimento» (*Il Dio delle donne*, Mondatori, Milano 2003, 83.138). Ancora: «*Concepire l'infinito* suppone che vi sia un infinito contingente, che ci tocca in tutto il nostro essere, senza che sia necessario perdere i nostri limiti, la nostra incarnazione» (A. BUTTARELLI, *Concepire l'infinito*, La Tartaruga, Milano 2005, 13).

di essere paradigmi trasformativi. Anche in questo senso possono rappresentare una risorsa per la prassi cristiana e per la sua spiritualità. Ne richiamo alcune suggestioni, in modo non esaustivo e forse rapsodico, come si addice ad un pensiero in stato di cantiere.

Ricorderei in primo luogo quanto viene espresso come dialettica fra confine e trasgressione delle frontiere: la formulazione del tema, fortemente evocativo in un'epoca di contaminazioni e continui spostamenti, fa riferimento ad un numero di «Concilium» (2/1999), che lo declinava in molteplici direzioni, dalla frontiera della differenza di genere alla mistica come trasgressione delle frontiere. Lo stesso tema si presta a diverse sottolineature, tutte, mi sembra, capaci di evocare domande e suggerire percorsi.

Il confine può avere, infatti, il senso del recinto ma anche quello del limite: concetto negativo il primo, dove recinto indica prigione, indica grettezza, indica ripiegamento. Concetto positivo il secondo, dove limite è concretezza di un'umanità che si sa parziale, che si sa slancio di infinito che si dà solo nel finito, in un qui ed ora molto particolare, che si sa comunione solo a partire dalla differenza. Il confine, inteso come consapevolezza del limite e della parzialità, riprende i temi evocati dalla servetta di Tracia. Sarebbe dunque capacità di tenere lo sguardo sui piedi, di sapere dove abbiamo i piedi: e però proprio il tema del confine richiama anche il tema della sua trasgressione, del suo superamento. Un superamento tuttavia che non lo annulla, che non torna a credersi "il tutto" senza analisi critica, ma sviluppa a partire "dai piedi", in un luogo in un tempo con una corporeità, la tematica di un'ulteriorità, propria del confine che allude all'orizzonte: mentre chiude, apre, al di là di se stesso. Soprattutto per chi vive la duplicità del *confine* all'interno di una fede religiosa, questa dialettica porta in sé infatti costantemente un'insidia: l'illusione che l'orizzonte sia un assoluto e non abbia anch'esso a che fare con i corpi e le differenze, l'illusione di poter "possedere" l'orizzonte, di tenere in pugno l'Assoluto.

Così anche l'appartenenza religiosa appare tanto più profonda quanto più è insieme mistica e concreta, tanto più amata nella concretezza del suo "confine" quanto più

rimanda al di là di se stessa e del suo ri-conosciuto limite.²⁴ Tale confine può coincidere anche con una *minorità* accolta come possibilità di elaborazione critica e di resistenza: tale si configura nello scritto “programmatico” di Gloria Jean Watkins, scrittrice afroamericana che ama firmarsi con il nome della mamma e della nonna (bell hooks). In *Elogio del margine* distingue marginalità, come condizione semplicemente imposta da strutture oppressive, e margine, come luogo accolto per un'altra visione, possibilità che solo il *confine* può dare, il confine amato come spazio di elaborazione di pensiero, mai totale appartenenza alla *città* e perciò sua possibile anche se a volte dolorosa apertura:

«Il mio è un invito deciso. Un messaggio da quello spazio al margine che è luogo di creatività e potere, spazio inclusivo in cui ritroviamo noi stessi. Margine come luogo di resistenza».²⁵

Il tema della resistenza è presente anche in altri saggi della stessa autrice, in connessione con il tema della casa di sua nonna: la casa della nonna era luogo di cura per i “piccoli”, maschi e femmine, e per gli adulti. Lo era con enorme fatica, in un mondo di ingiustizia ed in una modalità che sarebbe potuta sembrare unicamente l'attuazione di quel nesso natura/ruolo di cui vive il patriarcato. E in-

²⁴ Intenso il racconto rabbinico riportato da Isaac Deuter: «Rammento che quando, ancora bambino, lessi il Midrash, vi trovai un episodio che subito afferrò la mia fantasia. Era la storia del santo e saggio Rabbi Meir, pilastro dell'ortodossia e coautore della Mishna; egli aveva per maestro di teologia l'eretico Elisha ben Abuyah, detto Asher, che significa “lo straniero”. Un sabato Rabbi Meir si trovava insieme al suo maestro e come al solito i due erano impegnati in una profonda discussione. L'eretico procedeva in groppa a un asino e Rabbi Meir, non potendo cavalcare il giorno festivo, gli camminava a fianco, talmente assorto nell'ascoltare le sagge parole che scaturivano dalle labbra dell'eretico da non accorgersi che erano giunti al confine oltre il quale, stando alle norme rabbiniche, nessun ebreo poteva avventurarsi di Sabato. Ma il grande eretico si volse verso il suo allievo ortodosso e gli disse: “Abbiamo raggiunto il confine, dobbiamo dividerci: non accompagnarmi oltre. Torna indietro!”. Rabbi Meir fece dunque ritorno alla comunità ebraica, mentre l'eretico proseguiva sul suo asinello, oltre i confini del giudaismo» (I. DEUTCHER in *L'ebreo non ebreo*, Mondadori, Milano 1969, 8).

²⁵ BELL HOOKS, *Elogio del margine*, Feltrinelli, Milano 1998, 72.

vece lo era, secondo Watkins, come scelta consapevole della nonna e delle altre donne, scelta *pratica* che diventava così luogo di resistenza politica:

«Resistenza *alla radice*, che deve significare qualcosa di più di semplice resistenza alla guerra. Si tratta di resistenza a qualsiasi cosa assomiglia alla guerra. Allora, forse, resistenza significa opposizione, non lasciarsi invadere, occupare, assalire e distruggere dal sistema».²⁶

La casa non viene vissuta unicamente come luogo di utilità, ma anche come spazio gratuito di bellezza, dunque come possibile estetica di resistenza:

«Questa è la storia di una casa: ci hanno abitato in molti. È stata Baba, nostra nonna, a farne uno spazio in cui vivere. Era convinta che il nostro modo di vivere sia plasmato dagli oggetti, da come li guardiamo, da come occupiamo lo spazio intorno a noi. Era convinta che noi siamo plasmati dallo spazio. Da Baba ho appreso il senso estetico, l'aspirazione alla bellezza che – per citare le sue parole – è un malessere del cuore che rende reale la nostra passione [...] Guarda, mi dice la nonna, che cosa fa la luce al colore! Ci credi che lo spazio può dare la vita, o toglierla, che lo spazio ha potere?».²⁷

Abitare un mondo in cambiamento, in continuo trapasso di scenari e frontiere,²⁸ diventa allora un compito etico ed estetico:

«Questi sono tempi strani e strane cose stanno accadendo. Tempi in cui i cambiamenti si susseguono a ondate sempre più ampie, anche se irregolari, con il conseguente, simultaneo manifestarsi di effetti contraddittori. Tempi di mutamenti velocissimi che non cancellano la brutalità dei rapporti di potere, ma per molti versi li in-

²⁶ BELL HOOKS, *Casa: un sito di resistenza*, in EAD., *Elogio del margine*, 25-35.

²⁷ BELL HOOKS, *Estetica della negritudine: estraneità ed opposizione*, in EAD., *Elogio del margine*, 47.

²⁸ Cfr. VANDANA SHIVA, *Monocolture della mente*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, 9: «La principale minaccia alla diversità deriva dall'abitudine a pensare in termini di monocolture, quelle che io chiamo "monocolture della mente". Le monocolture della mente cancellano la percezione della diversità ed insieme la diversità stessa. La scomparsa della diversità fa sparire le alternative e crea la sindrome della "mancanza di alternative"».

tensificano, portandoli ad un punto di implosione. Vivere in un'epoca di mutamenti tanto accelerati può essere elettrizzante, ma il compito di rappresentarli a noi stessi e di impegnarsi positivamente a fronte delle contraddizioni, dei paradossi e delle ingiustizie che essi generano è una sfida continua [...]. Se non si ama la complessità è impossibile sentirsi a casa nel ventunesimo secolo».²⁹

Certo i contesti della cura, dell'accoglienza, della ricerca della pace sono contigui ai corpi e sono potenziali di solidarietà profonda con ogni vita: se abbiamo in particolare a che fare con le donne è domanda che è bene porre e che è anche bene lasciare aperta, anch'essa in cantiere più come possibilità di pensare che come facile soluzione. Come suggerisce acutamente un testo a più voci, *Donne disarmanti*, nessuna pratica e nessuna presa di parola può sottrarsi alla verifica dei propri presupposti, dei linguaggi, dei risultati. Anche per questo e non "nonostante questo"

«abbiamo bisogno di una voce femminista per la pace [...]. Il razzismo è l'ideologia dell'impero, il sistema di credenze che ci dice che meritiamo di dirigere perché siamo superiori a qualche altro gruppo. Il razzismo ed il patriarcato sono gli attrezzi di reclutamento per le legioni dei fautori della forza: soldati, polizia, giudici, burocrati e funzionari che proteggono le istituzioni del potere. Patriarcato, razzismo, omofobia, discriminazione contro arabi e musulmani, anti-semitismo, disprezzo della vecchiaia e tutte le forme di pregiudizio mantengono i nostri occhi addestrati a guardare in basso, invece di guardare in alto e vedere chiaramente come siamo manipolati.

Abbiamo bisogno di voci femministe per urlare che non c'è una gerarchia del valore umano, che ogni bambino dev'essere curato con tenerezza, che noi reclamiamo un terreno comune con le donne, i bambini e gli uomini in tutto il mondo [...]. Una voce femminista per la pace deve identificare e interrogare le radici che causano la guerra [...]. Abbiamo bisogno delle azioni delle donne, per fare queste più larghe connessioni, per affermare che la compassione non è debolezza e la brutalità non è forza. E per finire, abbiamo bisogno che donne e uomini uniscano le loro voci alle nostre per ruggire come una tigre madre in difesa dell'interdipendenza di tutta la vita, che è il vero terreno della pace».³⁰

²⁹ BRAIDOTTI, *In metamorfosi*, 9.

³⁰ STARHAWK, *Perché abbiamo bisogno di voci femministe per la pace*, in *Donne disarmanti. Storie e testimonianze su nonviolenza e femminismi*, a cura di M. Lanfranco e M.G. Di Rienzo, Intra Moenia, Napoli 2003, 33-34.

L'attitudine a vivere nella complessità e ad assumerne le sfide ha oggi certamente dei tratti inediti, ma non può essere devastante per una prospettiva spirituale, come quella cristiana, che anche nella tradizione ha saputo non tanto rivendicare "unità" quanto indicare percorsi di "unificazione", smascherando anche in questo modo il dualismo che l'ha sempre minacciata e spesso anche afflitta. Tale percorso è azione ed accoglienza, resistenza e attesa, gravido di speranza:

«Credo che la vita ci inviti, per un po' di tempo, a una certa "sospensione" di costruzioni di nuove spiritualità, a un'attesa paziente di ciò che verrà [...]. Ci stiamo preparando, credo, a una strategia di accoglienza della novità che è in gestazione nel più profondo della terra, nel più profondo di noi stesse, una novità piena di sorpresa e dai contorni imprevedibili per la nostra ragione. Si tratta di una gestazione collettiva, di una gravidanza a rischio e senza tempo certo per la nascita. Siamo in un tempo d'attesa: viviamo l'ansia e la sorpresa per ciò che potrà succedere, interveniamo sollecitamente solo perché sia rispettata la vita».³¹

«Come andare per il mondo incinti di quello che il mondo, di fatto, al momento, non è, non sa, non può. O meglio, a somiglianza di Elisabetta che va incontro alla cugina Maria di Nazareth, andare incontro al mondo e vedere che è incinto del suo meglio».³²

³¹ I. GEBARA, *Spiritualità femminista: rischio e resistenza*, «Concilium» 5/2000, 48-61.

³² L. MURARO, *Il Dio delle donne*, 154.