

CULTURA DELLA DIFFERENZA E PERSONA QUATTRO SAGGI SUL TEMA DELLA DIFFERENZA TRA I SESSI

PREMESSA

È in atto una ripresa di studi sul tema della differenza tra i sessi, che ad alcuni sembra consistere nella maternità, con tutte le ambiguità che evoca questo richiamo, nella confusione dei linguaggi e nei conflitti di differenti interpretazioni.

Contrariamente agli obiettivi del femminismo «prima fase», gli anni ottanta, con la ripresa di un femminismo «seconda fase», hanno recuperato il valore degli affetti, della famiglia, della maternità (celebre l'espressione della B. Friedan: «La nuova frontiera dell'uguaglianza è la maternità»¹), ma nell'esaltare la differenza della donna, rischiano anche di aprire la strada a nuovi e più sofisticati tentativi di riduzione della donna a madre. Dopo la crisi di un concetto di uguaglianza che si è rivelata controproduttiva, se intesa come assimilazione all'uomo (è una sottile ideologia maschilista quella di voler tutti uguali a sé), sia il femminismo cristiano che quello ateo, pur partendo da opposte sponde, si

¹ Cf. B. Friedan, *La mistica della femminilità*, Comunità, Milano 1970; Id., *La seconda fase*, ivi, Milano 1982. Nel 1983, il gruppo «Progetto donna», ha organizzato un convegno sul tema «Femminismo italiano: seconda fase», svoltosi a Brescia dal 7 al 9 Ottobre 1983. Gli atti sono in «Progetto donna», n. 1 (1984). Si parla anche di una *terza fase* come trasformazione dei problemi del femminismo in impegno delle donne per un ripensamento della realtà umana complessiva dell'uomo e della donna in termini più vivibili per entrambi e imperniati sulla qualità della vita (cf. G.P. Di Nicola, *Sfide e possibilità del femminismo socio-culturale*, in AA.VV., *La donna nella chiesa*, Ave, Roma 1986, pp. 41-87).

sono messi alla ricerca dei contenuti di una differenza. Si è partiti dalla convinzione che solo dopo questo previo lavoro di rifondazione del femminile, sarà possibile rileggere tutta la realtà da una prospettiva nuova che le donne stesse tenteranno di elaborare per un concerto a due voci, quelle che costituiscono l'umanità come uomo e come donna².

Con riferimento alla saggistica più significativa, scelta tra la produzione che va dall'83 ad oggi, presentiamo quattro saggi (di E. Badinter, del gruppo «Diotima», di A. Gentili e di P. Vanzan) che ci paiono offrire proposte significative o comunque capaci di incidere nel dibattito contemporaneo. La lettura di questi saggi è fatta utilizzando la chiave ermeneutica del concetto di persona, considerato in grado di preservare i tentativi di costruire equilibri precari tra le coppie bipolarì uguaglianza e differenza³, singolarità e universalità, maschilità e femminilità. Dal punto di vista della persona il concetto di maternità, nel suo valore simbolico universale, unito e distinto dalla sfera biologica, lungi dall'essere denigrato, viene ad esprimere una dimensione universale dello spirito, collegata alla gratuità e fecondità dell'amore, laddove si colloca anche il modello della paternità, a sua volta intriso di dimensioni materne.

E. Badinter, *L'un et l'autre. Des relations entre hommes et femmes*, Jakob, Paris 1986

Questo libro della Badinter, che fa seguito al fortunato *L'amour en plus* (Flammarion, Paris 1980), è una convincente descrizione dei mutamenti di identità dell'uomo e della donna sul piano psicologico e dei rapporti di coppia in relazione ai

² È in preparazione un libro su questo argomento (G.P. Di Nicola-P. Vanzan, *Uomo e Donna. Uguaglianza e differenza*).

³ Per un approfondimento filosofico del concetto di persona in rapporto al problema dell'uguaglianza-differenza, cf. A. Danese, *Unità e Pluralità. Mounier e il ritorno alla persona*, Roma 1984; Id. (a cura di), *La questione personalista*, Roma 1986. *Un module personneliste pour le fédéralisme européen: unité-diversité*, in *Actes du Colloque «Du personnalisme au fédéralisme européen, un hommage à Denis De Rougemont»*, 20-23 avril 1988, Genève 1988.

mutamenti storici e sociologici. Si tratta di una tesi ben diversa dalle contemporanee esaltazioni della differenza: i due sessi appaiono all'autrice molto più simili che differenti.

L'autrice ricostruisce la separazione e complementarietà originale dei sessi a partire dalle tracce rimaste del paleolitico, mesolitico, neolitico, calcolitico e l'età dei metalli, vedendovi — oltre le tesi del matriarcato e patriarcato — una dualità bilanciata di poteri: la guerra per l'uomo e la maternità per la donna. Il culto delle dee, il potere della madre erano per la donna garanzia di un suo ambito primario che compensava la divisione dei compiti e costituiva ragione di riequilibrio nella dipendenza reciproca. Due mondi, quello maschile e quello femminile, che sembrano ciascuno sovrano nel suo campo almeno sino a che si affermi l'egemonia del dio maschile in correlazione all'egemonia socio-politica dell'uomo maschio: gli dei prevalgono sulle dee, dio Padre sulla dea Madre. Storicamente il predominio del patriarcato è percepibile in Medio Oriente nell'età del bronzo (ciò non esclude che lo scambio di donne abbia potuto attuarsi prima, sia in Oriente che in Occidente). In ogni caso esso riduce sempre più lo spazio del mondo femminile, creando dissimmetria ed un dualismo conflittuale tra l'uomo e la donna.

La supremazia dell'uomo sulla donna, contro ed anche senza di lei, ha sostituito la complementarietà, creando le premesse del futuro femminismo, di cui oggi vediamo i frutti nel nuovo modello della somiglianza tra i sessi. Fatto nuovo rispetto al passato, si assiste oggi all'avanzare dell'*«androgino»*, tipo di uomo che supera la divisione dei ruoli maschile-femminile e fa riferimento alla libera possibilità per l'uomo e per la donna di scegliere indifferentemente ruoli e identità singolarmente preferiti. Il predominio del biologico è contestato, si attua la dissociazione tra femminilità e maternità, tra uomo e guerra e la differenza tra gli individui è ben più forte di quella tra i sessi.

Dal momento che complementarietà, subordinazione, uguaglianza, non sono che espressioni di periodi storici e non costanti, la Badinter contesta tutti coloro che vedono il predominio maschile come una legge universale e indipendente dalla storia e da ciò deducono la naturale divisione sessuale dei compiti. Le

tesi sono sostenute da riferimenti documentati con l'archeologia, l'arte, la letteratura, la mitologia e la tragedia greca che testimonia l'avvenuto passaggio al patriarcato con il dominio degli dèi sulle dee.

Quanto al mutamento contemporaneo dei rapporti uomo donna, le analisi del sociale ci rivelano la tendenza delle coppie ad evitare unità totalizzanti: un uno che assorbe i due e in pratica inscrive l'identità della donna nell'uomo (come si evidenzia nel cognome). Costatiamo piuttosto l'ambizione a restare due totalità in rapporto, due persone capaci di autonomia di cui ciascuna, rappresentativa dell'umanità, è completa e non vive la reciprocità nei termini della complementarietà, intesa come bisogno di compensare una deficienza. È una questione di prestigio saper stare soli, sapersi lasciare se un rapporto finisce, senza che appaia la sofferenza e senza drammi di gelosia.

Con l'avvento dell'androgino i rapporti tra i sessi sono più facili, perché liberi da tabù, e più difficili, perché subordinati all'arricchimento e alla realizzazione dell'io, controllati entro i limiti del revocabile. La reciprocità, intesa come equilibrio dello scambio, prende il posto dell'oblatività; la negoziazione, implicita o esplicita, quello della donazione univoca. Persino la maternità rientra nella logica dello scambio reciproco: il libro della Collange: *Io, tua madre*⁴ è l'espressione esplicita di questo modello di relazione che si preoccupa di non dare più di quanto riceva. La mistica della maternità come donazione incondizionata si trasforma piuttosto in investimento, il cui conto passivo deve poter tornare a breve o a lungo termine. Le coppie oggi sembrano cercare più l'amicizia che la passione amorosa romantica: il marito deve essere prima di tutto il migliore amico o l'amico privilegiato. Senza questo rapporto amicale l'amore sfiorisce e il bisogno di autenticità prevale sui legami affettivi⁵.

Sta di fatto che molte più donne di un tempo scelgono il rischio e la libertà della solitudine (fenomeno dei *singles*)⁶, il

⁴ C. Collange, *Io tua madre*, Rizzoli, Milano 1985.

⁵ Su questi aspetti cf. ancora S. Chalvon-Demersay, *Concubin-Concubine*, Seuil, Paris 1983.

⁶ Indicativo il titolo del libro di E. Le Garrec, *Un lit à soi*, Seuil, Paris 1979.

tempo libero per arricchire la propria personalità, cultura, interessi, sports, in breve per evitare di perdere come persone in un noi tirannico. C'è sotto un ideale titanico di indipendenza affettiva dell'io, al di sopra di ogni dipendenza dall'altro. Lipovetsky riporta questa espressione: «Rinunciare all'amore per amare me stessa tanto da non avere bisogno di un altro per essere felice»⁷.

Il fenomeno della liberazione dà alla donna quella libertà di cui ha lungamente sofferto la mancanza, ma nello stesso tempo amplifica la titubanza e la diffidenza nei confronti dell'uomo e non di rado la differenza diviene fossato. Ci si domanda se è possibile fare ancora della famiglia il luogo privilegiato di una liberazione a due, non lesiva né dell'uno né dell'altro. Difficile è trovare le vie dell'equilibrio tra esigenza di libertà e di reciprocità. Perché il rapporto di coppia venga riformulato, occorre creare nuove regole, nuovi modelli che non ripetano quelli dominanti nella costruzione simbolica attuale (sociale, culturale, religiosa). Le varie reti di sostegno alla famiglia infatti non possono giungere là dove i problemi non sono di mezzi, di salute, di diritto, ma di significatività della comunicazione.

Si tratta di perseguire la realizzazione di sé non in quanto individui, ma in quanto inseriti in un circuito di comunione con l'altro. Il ricorso alla persona, con tutto ciò che questo termine evoca di relazionalità, risponde alla necessità di dover fare riferimento ad un altro che non è un limite, ma una possibilità di comunicazione, una via di uscita dal circolo vizioso dell'io per entrare nella ricchezza del noi. Ma è evidente che la reciprocità di coppia non potrà più essere vissuta in termini di predominio dell'uomo e di sconfitta della donna. Il necessario tornaconto dell'amore non può essere visto solo in termini negativi, come sembra fare la Badinter, poiché esso è anche segno di una raggiunta, più consapevole, certezza della dignità della persona, di una razionalizzazione nell'impegno delle proprie energie evitando la dispersione e lo sperpero. Quante esaltazioni dell'amore oblativo suonano oggi false e retoriche proclamazioni della subordinazione al più potente: il servo nei confronti del padrone, le

⁷ G. Polivetsky, *L'ère du vide*, Gallimard, Paris 1983, p. 61.

donne dell'uomo, l'impiegato del direttore, il subordinato del superiore. Del resto la persona non può restare in una donazione oblativa all'infinito, tensione forse eroica, ma penalizzante e talvolta anche inutile. La sua tensione etica deve prima o poi suscitare risposte in un circolo di dare e ricevere poiché ciascuno ha bisogno di amare ed essere amato, di donare e ricevere, di collaborare e con-vivere. Per usare il linguaggio della cibernetica, egli non può essere solo *output* né può essere solo *input*, perché in entrambi i casi esaurirebbe la sua carica umana che si nutre di questo andirivieni, di questo scambio sistemico⁸.

Ma è anche vero che la reciprocità implica capacità di donazione di se stessi e quindi il passaggio dal rapporto estatico a quello etico, sapendo giocare fino in fondo la scommessa cui l'incontro allude: restare individui o passare ad essere persone, stare nella difesa di sé o spendersi per l'altro.

Nella reciprocità ciascuna persona si riconosce nell'altra e in questo riconoscersi stabilisce insieme l'uguaglianza e ciò che caratterizza la differenza (come personalità, sessualità, cultura). La differenza sessuale non sta qui come un *a priori* che definisce la differenza, né come una certezza raggiunta una volta per tutte, giacché ha bisogno della conferma dell'altro e quindi deve essere sempre riformulata in dialogo con lui. A questa tentazione definitoria non è estraneo un femminismo che è maschilismo alla rovescia, come nel libro *Voi uomini* della Del Bo Boffino⁹. Ma se l'uno dice dell'altro ciò in cui l'altro non si riconosce, è costretto allora a modificare, nel rapporto di reciprocità, il tiro delle sue affermazioni fino a che l'altro non si senta a suo agio. Nella reciprocità nessuno dei due sessi può dire l'ultima parola sull'altro, perché solo insieme essi formano l'umanità. Reciprocità significa infatti essere-con e quindi prevalenza dell'andirivieni di scambi simbolici sulla fissità, prevalenza della flessibilità dialogica

⁸ Cf. T. Sorgi, *Introduzione alla sociologia*, Libreria dell'università, Pescara 1985, pp. 189-230.

⁹ È un difetto della pubblicistica femminista di denuncia quello di rovesciare sugli uomini epitetti negativi come contropartita a quelli ricevuti dalle donne. Per A. Del Bo Boffino (*Voi uomini*, Milano 1985, p. 51): «"posso dunque sono", potrebbe essere definita la regola di fondo della virilità».

sulle questioni delle identità e degli specifici. Ciò non elimina la differenza delle voci, ma le rispetta nel loro spontaneo articolarsi all'interno di un concerto sinfonico.

La differenza dunque non è cancellata, ma valorizzata nel suo spontaneo proporsi ed essere riconosciuta, cosa che resta dubbia — nonostante le precisazioni dell'autrice — nel concetto di androgino, con tutto quel che questo termine richiama di scomparsa della diversità nella indeterminatezza sessuale. Su questo aspetto si appunta la critica delle femministe che temono che l'androgino dissolva la differenza nel neutro umano indistinto.

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

Questo libro è frutto di un lavoro collettivo di una comunità filosofica di donne dello stesso nome («Diotima»), unite dall'amore per la filosofia e dallo sforzo di elaborare un pensiero della differenza. Tale comunità ha preso inizio a Verona nel 1983, col nome iniziale di FF (Effeeffe) ed ha raccolto alcune donne interne all'istituzione accademica ed altre interessate al discorso culturale che anteponeva la ricerca della differenza a quella della parità. Il successivo nome che il gruppo si è dato, Diotima, è quello del personaggio citato da Socrate e considerato da molti immaginario (in funzione simbolico-filosofica) e in seguito reale (dalla storiografia filosofica degli anni 1960).

Il frutto di questo lavoro di pensiero a più voci è il saggio collettivo che presentiamo, apparso inizialmente in foglietti volanti riprodotti in più copie e discussi, integrati, modificati per renderli più rispondenti ad un «pensiero collettivo», che voleva porsi in continuità ideale con Luce Irigaray, scelta come donna di riferimento del gruppo.

Con tutti gli inevitabili limiti di un lavoro iniziale, bisogna dare atto a questo gruppo di avere affrontato «da donne» la problematica filosofica che la differenza sessuale evoca. Esse hanno ritenuto indispensabile separarsi dalla cultura maschile per poter costituire un gruppo di sole donne, con il compito di

smascherare la parzialità e il privilegio della cultura maschile dominante.

Quando è apparso chiaro che la donna era rimasta estranea ai processi di formazione filosofica dell'assoluto, ella ha denunciato il condizionamento sessuale del pensiero ed ha posto il problema storico-filosofico della de-assolutizzazione del finito. L'«io penso» non è apparso più un soggetto neutrale, poiché chi pensa è una persona determinata e in particolare un uomo che, nel suo pensare, si eleva ad umanità universale. La donna nel *logos* maschile non può risultare una derivazione dell'uomo o del neutro umano-maschile e ciò fa emergere prepotentemente il bisogno di differenza, come ha ben espresso Gilligan nel suo *Voce di donna*¹⁰. Quando l'uguaglianza viene scoperta come «opaca palude», «la differenza sessuale rappresenta uno dei problemi o il problema che la nostra epoca ha da pensare»¹¹.

¹⁰ C. Gilligan, *Con voce di donna*, Feltrinelli, Milano 1975. Il libro a cui il pensiero femminista fa risalire la coscienza, almeno letteraria, di una chiara differenza sessuale, come questione che intacca la neutralità del pensiero dimostrativo è del 1938, di V. Woolf, *Le tre Ghinee*, tr. it. A. Bottini, La Tartaruga, Milano 1975. L'autrice mostra la distanza tra le sue esigenze di libertà e cultura, minacciate dal fascismo, e la richiesta che le viene fatta di impegnarsi pubblicamente. Ella evidenzia la sua estraneità all'esercizio del potere e ritiene di poter essere di aiuto alla difesa della libertà solo difendendo la cultura e il pensiero femminile. Circa l'importanza del simbolico femminile soprattutto come luogo della mente cf. L. Borghi, *Adrienne Rich e la diaspora dell'identità*, Postfazione a A. Rich, *Segreti, silenzi, bugie. Il mondo comune delle donne*, La Tartaruga, Milano 1982.

¹¹ L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985. Attualmente a questo lavoro in Italia, si dedica in particolare il gruppo «Diotima», muovendosi su un piano interdisciplinare che include la filosofia, la linguistica, la sociologia, la filosofia, la pedagogia e giunge ad interrogare la teologia. Il nome Diotima sigla anche la prima pubblicazione, che stiamo presentando, frutto di un'opera collettiva, non solo perché a più mani, ma anche perché sostenuta da un corpo di idee regolarmente sottoposte alla discussione collettiva, condivise e poi sviluppate dalle singole autrici sotto diverse angolature disciplinari. Giova ricordare che nel *Simposio* Socrate dice di aver appreso la sapienza dell'amore da una certa Diotima di Mantinea: «Dirò il discorso su Amore che ho ascoltato una volta da una donna di Mantinea, di nome Diotima, la quale era sapiente su questa questione e su molte altre» (Platone, *Simposio*, 201 d-e).

Infatti se la realtà è pensata e nominata dall'uomo-maschio, considerato riassuntivo del genere umano, la definizione del giusto, bello, buono, è universalizzata e la donna assume per sé quanto pensato da altri, vive perciò di riflesso, è detta da altri, in modo talvolta anche sublime, ma sempre all'interno di una prospettiva sul mondo che è inevitabilmente androcentrica.

La donna che vive di luce riflessa, è ben rappresentata dall'immagine della luna rispetto al sole, immagine che esprime sul piano ontologico ciò che sul piano linguistico è l'immagine mitica di «Eco». Detta dall'uomo, la donna perde la sua voce: Eco rappresenterebbe in questa luce la personificazione del femminile a-logico, di colei che, non avendo la possibilità di parlare con una sua voce, perde l'identità e diviene capace solo di ripetere all'infinito quanto altri dicono per lei e di lei. Perdere la voce è anche perdere se stessi: Eco diviene diafana e il suo corpo si confonde con le montagne.

Questa denunzia ha la sua verità e i suoi limiti nell'accentuare la contrapposizione tra colui che dice creando e colei che dice ripetendo. Sappiamo infatti che la creazione linguistica non può essere mai *ex nihilo* come anche il ripetere di un essere umano non è mai equivalente al puro ripetersi dei suoni della natura¹². Si è inventato il linguaggio parlato utilizzando gli strumenti espressivi preesistenti: suoni gutturali, gesti, mimica facciale, disegni, segni. Il linguaggio poi è stato continuamente arricchito di nuove parole, di sfumature e mutamenti strutturali. Tutto ciò in relazione ed in funzione al vissuto culturale e relazionale di un gruppo, dunque ancora una volta al feriale articolarsi dei rapporti uomo-donna e al significato che essi hanno dato alla comunicazione reciproca. Il mondo comune che essi condividevano era un mondo a dominanza maschile, ma certo costruito anche con le donne. Nella definizione della donna come Eco constatiamo invece una ipovalutazione (per altro non accertata) del ruolo creativo della donna. Sembra che la cultura della differenza abbia bisogno di tagliare col passato, di cui viene accentuata l'assenza della donna per poter ricostruire da zero.

¹² Cf. J.P. Sartre, *Parole*, tr. it. Il Saggiatore, Milano 1964.

La tesi di una pura ripetitività femminile è indubbiamente esagerata, ma, nella sua accentuazione univoca, mette in rilievo e denuncia la sottovalutazione di una voce altra da quella dell'uomo e la necessità di una cultura creativa elaborata dalle donne stesse. Tutto il sapere, nelle sue varie branche (teologia, storia, linguistica, filosofia, sociologia, scienza), dovrebbe essere, non direi tanto riscritto (quasi si dovesse buttare a mare il già fatto solo perché maschile), ma certamente rivisto e integrato dalle donne che rendono visibili le tracce della loro presenza. Ciò non solo per denunciare l'origine sessuata delle teorie, della politica, delle leggi, dei valori, delle religioni (ci si limiterebbe al ruolo critico-distruttivo), ma anche per cominciare a dire una parola diversa, ad avere un ruolo propositivo.

Di qui la convinzione che spetterebbe all'oggi il compito storico-etico di aprire la comprensione simbolica a forme rispondenti ad una visuale femminile originale e originaria, senza consegnarsi né rassegnarsi alla mediazione maschile. Il lavoro di riformulazione non dovrebbe essere svolto tanto da singole donne, a tavolino, ma in comunità dialoganti in un confronto di esperienze e culture e in una integrazione interdisciplinare che consenta di vedere le cose da più angoli prospettici.

La necessità di evitare il più possibile i condizionamenti del sapere già acquisito, ben sapendo che comunque esso pesa sulle nostre strutture mentali, spinge quindi ad adottare metodi di separatezza (sorellanza), nonché alla valorizzazione esemplare del cammino già fatto da altre donne di cultura, opportunamente scelte come riferimento perché considerate battistrada («affidamento»). In fondo questa teoria dell'affidamento è la riproposizione simbolica della figura della madre¹³. È anche vero però che seguendo un cammino tra donne il rischio è di adottare nuove definizioni-gabbia della differenza, questa volta non stabilite a priori né dettate dagli uomini, ma ugualmente unilateralmente

¹³ Su questi temi dei rapporti tra donne e sull'affidamento ad altre donne cf. A. Rich, *Segreti, silenzi, bugie. Il mondo comune delle donne*, cit. In questo modo non si attua solo una solidarietà femminile, ma c'è la possibilità di dare forza storica ai rapporti tra donne. Cf. anche Id., *Nato di donna*, Garzanti, Milano 1977; AA.VV., *Più donne che uomini*, Libreria delle donne, Milano 1983.

formulate, senza il confronto dialogico del riconoscimento reciproco uomo-donna.

Quando si va a definire la differenza, bisogna sempre guardarsi dal rischio di ricalcare troppo il dato biologico (che sarebbe limitante) o quello di rivendicare alla donna qualità psichiche e spirituali che si rivelano, a ben guardare, anche maschili. Non faremmo che cadere in nuove-vecchie trappole.

Accentuando la differenza come radicale asimmetria tra i sessi¹⁴, allarghiamo il fossato tra uomini e donne, incapaci di comunicare con linguaggi reciprocamente comprensibili, quando invece è proprio di questa intesa che oggi si avverte il bisogno. Rimarrebbero aperti numerosi problemi:

1) come evitare che la cultura della differenza risvegli nostalgie tradizionaliste a cui le donne stesse stavolta offrirebbero l'esca;

2) come evitare di ricalcare la differenza sul biologico — e per la donna sulla maternità — riaffermando una certa prevalenza della natura sulla persona¹⁵;

3) come districare ciò che è differenza prodotta e ciò che è differenza originaria¹⁶;

4) come articolare la relazione e la comunicazione tra due

¹⁴ L. Irigaray, *op. cit.*, pp. 9-47.

¹⁵ Così infatti viene scritto: «Nello sviluppo della civiltà è rimasto ignorato e trascurato quel particolare tipo di comprensione femminile che le donne acquisiscono attraverso gli strumenti connaturati alla maternità, ovvero l'abilità intuitiva di afferrare sinteticamente, e si è prodotto così un sapere scientifico unilaterale, frutto di una mente maschile protesa all'analisi e al dominio della materia più che al mondo delle relazioni umane, in cui si richiede l'uso socializzato dell'intuizione. In questo processo di cancellazione delle differenze la civiltà si è progressivamente depauperata e, attraverso la sopravvalutazione del ruolo maschile, ha fatto sì che entrambi i sessi trascurassero parte delle loro prerogative umane» (AA.VV., *Diotima*, cit., p. 28). Leggendo alcuni tratti dei caratteri maschile/femminile si ha qui l'impressione di ricadere nei vecchi stereotipi sia pure valorizzati in positivo.

¹⁶ «Si tratta, in primo luogo, di districare gli effetti del dominio dell'uomo sulla donna dalle manifestazioni della loro differenza. Queste e quelli infatti, si presentano mescolati e quasi non distinguibili alla nostra osservazione nella misura in cui questa ultima manca della necessaria luce teorica, cosicché si tende ad interpretare come differenze originali anche gli effetti del dominio, oppure, in alternativa, a interpretare come effetti del dominio anche le differenze originali» (*op. cit.*, p. 20).

mondi, due psicologie, due storie separate, evitando che la differenza divenga fossato incolmabile.

A. Gentili, *Se non diventerete come donne. Il femminile nell'esperienza religiosa*, Ancora, Milano 1987

Indubbiamente il titolo provocatorio può suscitare insoddisfazione. Esso tradisce in un certo senso la difficoltà di muoversi tra il femminile come ideale e le donne concrete. «Se non diventerete come donne» vuole alludere alla necessità per uomini e donne di riscoprire il centro e quindi la dimensione femminile dell'anima, in una società impregnata di cultura e atteggiamenti maschilisti, assunti sia dagli uomini che dalle donne. Il diventare come donne evoca qui l'invito evangelico a risvegliare la dimensione divina e pienamente umana della semplicità, dell'abbandono, della purezza. Viene ripresa la frase di Teilhard de Chardin: «Più diventerò donna, più celeste si farà la mia figura». Siamo quindi nel campo della donna ideale.

Il libro non ci parla infatti delle donne dal punto di vista delle scienze umane (non era nel suo intento); esso indaga sul femminile, secondo la distinzione junghiana tra *animus* e *anima*, dimensione maschile e dimensione femminile. Tale ricostruzione, condotta dal punto di vista biblico e teologico, ci offre spunti di meditazione che aiutano a ripensare la rivelazione di Dio come madre e padre. In sintonia col pensiero di Gertrud von Le Fort (*La donna eterna*¹⁷) viene ricostruita la presenza dell'archetipo femminile nella tradizione cristiana. Facendone oggetto di un'indagine attenta e appassionante, Gentili presenta i seguenti archetipi del femminile:

- il femminile trinitario (la *Ruah*, soffio, e la *sofia*);
- il femminile creaturale (Adamo ed Eva);
- il femminile simboleggiato da Gerusalemme;
- Maria di Nazareth (vergine, sposa e madre);
- la Chiesa (con gli archetipi trinitario e mariano).

¹⁷ G. v. Le Fort, *La donna eterna*, IPL, Milano s.d.

L'autore precisa che l'espressione archetipi: «sta ad indicare dei modelli originari e primordiali, iscritti, nel nostro caso, nell'essere divino non meno che in quello umano, che ne ricalca i lineamenti. In altri termini si tratta di caratteri che gettano in profondità le loro radici, così da risultare *inalienabili* — non si può cancellare dalla propria struttura psichica e spirituale la maschilità o la femminilità con tutte le loro esigenze — e *comuni* ad ogni persona. Poiché in tutti troviamo tracce più o meno vistose o nascoste, consci o inconsce, assecondeate o neglette di maschilità e di femminilità»¹⁸.

Ciò che ci convince e appaga sul piano spirituale, ci lascia qualche perplessità se ci domandiamo quale sarebbe la mediazione nel sociale. La distinzione maschile/femminile (la cui interscambiabilità di attributi non è messa sufficientemente in evidenza come lo è la distinzione) pone il problema del rapporto tra tale femminilità archetipa e le persone concrete donne e uomini, nella loro uguaglianza e nella loro differenza. Per esempio se ogni donna deve essere come Maria più di quanto non lo debba essere ogni uomo, torniamo alla scissione tra i due mondi, con differenti ruoli e sempre possibili riproposizioni della subordinazione femminile.

Si comprende bene quanto rischioso sarebbe il metodo degli archetipi legati alla differenza sessuale uomo-donna, se si applicassero queste conclusioni: «Pura ricettività e pura oblatività si richiamano e si esigono a vicenda e costituiscono il fondamento del femminile mariano»¹⁹. Viene così definito un modo d'essere maschile tutto proiettato al di fuori, alla ricerca di conferma di sé attraverso il rendimento (responsabilità, dovere, volontà, decisione) e un modo d'essere femminile tutto incentrato sulla ricettività e sulla accoglienza e sollecitudine materna («uno stare sempre vicino all'essere»)²⁰.

Torna il rischio di parlare de *la Donna* dimenticando le donne nella loro concreta esistenza, di proporre modelli utopici

¹⁸ A. Gentili, *Se non diventerete come donne*, cit., p. 13.

¹⁹ A. Gentili, *Se non diventerete come donne*, cit., p. 164.

²⁰ Cf. in proposito la caratterizzazione di *animus* e *anima* in H. Wolff, *Gesù, la maschilità esemplare*, Queriniana, Brescia 1979, pp. 170ss.

spiegando il particolare in funzione del generale o anche spiegando il reale in funzione del simbolo che lo imprigiona. Il problema sta nel dire chiaramente se si considerano le donne come il simbolo della maternità, sponsalità e verginità, (definirle quindi all'interno della sublimità di quel simbolo divino) o se si vuole conservare tutto il valore del simbolo materno, (ben messo in evidenza da Gentili) ma come indicazione ideale universalmente valida per uomini e donne, perché inscritta nella realtà di Dio di cui essi sono immagine. Indubbiamente la donna ha la caratteristica di richiamare col suo corpo il simbolo della maternità, ma la persona non può soccombere sotto il simbolo, tanto più che non di rado ad una altissima tensione simbolico-ideale corrisponde l'indifferenza per le condizioni reali: la «Madre va a braccetto con la serva», ricorda Simone De Beauvoir²¹. Il problema è non fare delle donne dei simboli viventi, dei pretesti per strutturare il mondo secondo l'ordine prestabilito.

Nonostante la premessa, infatti, non di rado l'autore ci lascia il dubbio che la necessità di accogliere l'archetipo femminile nella propria anima si concili con ciò che la donna è e deve essere: «vertice della creazione originaria, ultima e più felice delle opere di Dio». Ed è qui che la ricchezza del messaggio, favorita dalla contemplazione delle icone dell'Oriente cristiano, toccando la realtà concreta del vissuto delle donne, corre il rischio di assecondare risorgenti caratterizzazioni definitive.

P. Vanzan, *La donna nella Chiesa: problemi e prospettive*, in AA.VV., *La donna nella Chiesa e nella società*, Ave, Roma 1986,

²¹ «Si nega a Maria il carattere di sposa — ella scrive —, al fine di esaltare più puramente in lei la Donna-Madre. Ma solo accettando la funzione inferiore che le è assegnata, ella ascenderà alla gloria. "Sono la serva del Signore". Per la prima volta nella storia dell'umanità la Madre si inginocchia di fronte al Figlio; riconosce liberamente la propria inferiorità. Nel culto di Maria si avvera la suprema vittoria del maschio: la femmina acquista una riabilitazione nel compimento della propria disfatta... In quanto serva la donna ha diritto alla più splendida delle apoteosi. E poiché in quanto madre fu ridotta a serva, in quanto madre sarà amata e venerata» (S. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 1961, I parte, pp. 218-220).

pp. 111-182; *Le radici della questione femminile*, in AA.VV., *La donna nella Chiesa e nel mondo*, Dehoniane, Napoli 1988, pp. 85-100²²

È ormai nota l'attenzione del gesuita P. Vanzan alle tematiche del femminismo. Nel 1983 in due puntate su «Civiltà Cattolica» (apparse subito come una svolta della rivista nei confronti del problema, in spirito di continuità, di apertura ed equilibrio), egli aveva affrontato gli aspetti storici, sociali e antropologici del femminismo, cercando di discernere le buone intenzioni dagli abbagli e guasti di certi eccessi, non senza denunciare l'arroccamento maschilista. Egli aveva distinto le varie tappe di un cammino che va dalla pura contestazione e rivendicazione iniziale alla presa di coscienza delle nuove e più raffinate forme di oppressione nella società contemporanea e quindi alla necessità di raggiungere, oltre il piano giuridico, il piano culturale e teologico.

P. Vanzan propone tre nodi fondamentali del femminismo. Il primo consiste nell'opposizione del culturalismo al naturalismo, binomio da considerare non nella contrapposizione né in un collegamento meccanicistico, ma in senso personalistico, dando il giusto rilievo al sistema dei valori che informa e orienta il dato biologico.

Il secondo riguarda il rapporto tra sessualità e maternità, visto dal primo femminismo in termini alternativi, quasi si trattasse di scegliere tra la gratificazione autarchica e il destino sacrificale. Posta in questi termini la lotta tra donna e madre non di rado ha segnato il rifiuto della madre, almeno fino a che non si è riscoperta la bellezza della maternità, se vissuta in

²² Di questo autore ricordiamo inoltre, *La donna contesa. Origini e prime forme del femminismo*, in «La Civiltà Cattolica», II (1983), pp. 24-39; *Il femminismo contemporaneo. Crisi, rilancio e prospettive*, ivi, pp. 257-270; *La donna nella Chiesa: indicazioni bibliche e interpretazioni femministe* in «La Civiltà Cattolica», I (1986), pp. 431-444; *Problematiche femministe alla vigilia del Sinodo sui laici*, in «La Civiltà Cattolica», I (1987), pp. 457-468; *La reciprocità ideale uomo-donna nella Bibbia*, in «Consacrazione e Servizio», giugno 1988, pp. 32-37.

termini di libertà, di consapevolezza personale e di solidarietà sociale.

Il terzo punto infine riguarda il superamento della contrapposizione tra lavoro domestico e lavoro extradomestico, il primo privatizzato ed escluso dalla logica di mercato e il secondo assoggettato ad un sistema indubbiamente dominato da categorie maschili.

Tutti temi che preludono all'attuale dibattito sulla cultura della differenza e che meritano una ripresa sia sul piano sociologico e antropologico che teologico (è già in previsione un prossimo intervento). Ciò che viene messa in causa è infatti la concezione della reciprocità, non più intesa come dominio dell'uno sull'altro, né come complementarietà meccanica (le due metà del mito platonico), ma come rapporto di coabitazione tra uguaglianza e differenza: ciascuno è per l'altro l'uguale e il trascendente. La differenza esalta l'arricchimento reciproco, non mutila la pienezza personale di ciascuno.

Dopo questi lavori che rivelano la frequentazione della letteratura femminista e l'accoglienza della sua problematica migliore in una visione genuinamente cristiana, l'autore ha affrontato il campo che gli è più proprio per competenza professionale, quello teologico e scritturistico. Questa seconda fase è in ideale continuità con la prima, nel senso di un approfondimento che, dopo aver raccolto in un attento ascolto le problematiche delle donne, si volge ad interrogare il dato rivelato leggendolo in maniera nuova, più rispondente alle provocazioni femministe.

È il saggio nel volume collettaneo *La donna nella Chiesa e nella società* che ci offre una interpretazione originale del passo del Genesi 1-2. «Sarebbe pertanto tempo di tradurre con maggiore fedeltà questo testo decisivo per tutta la questione femminile, rendendo giustizia alla parola di Dio che non concepisce la donna come "simile" all'uomo, ma come "l'altro", la totalità che sta di fronte... "Questa sí, finalmente, è carne della mia carne, ossa delle mie ossa", senz'ombra di subordinazione. È la gioia dell'incontro dell'io col tu, dell'*ish* con l'*ishà*, dell'uomo con la donna ma come dell'"uno" con "l'altro": in pari dignità ma

realizzante alterità»²³. Tale situazione originaria di reciprocità viene inficiata dal peccato che compromette l'alterità personalizzante e vi sostituisce le fallaci contrapposizioni su cui si fondano il maschilismo e il femminismo uguale e contrario.

Il successivo saggio, apparso nel citato volume collettaneo *La donna nella Chiesa e nel mondo* raccoglie il meglio delle interpretazioni teologiche del femminismo, non per contrapporre la teologia delle donne a quella degli uomini, ma per svilupparne le provocazioni e scavare in profondità nell'interpretazione del messaggio biblico e della tradizione cristiana, per fornire strumenti e indicazioni sulla questione della donna, rimasta per troppi secoli inesplorata. Non è facile infatti muoversi tra il rischio di cadere nelle spinte radicali di certo femminismo teologico, e quello di evitare la diffidenza e l'ostilità dei teologi più conservatori.

È opportuno, come fa Vanzan, sottolineare che è una maledizione e non una volontà di Dio la divisione innaturale dei compiti maternità e lavoro. Infatti, se ci riferiamo all'interpretazione del racconto genesiaco, *ha adam* è nome comune e collettivo e significa l'umanità, creata da Dio a sua immagine, maschio e femmina. La differenza così non intacca affatto l'essere persone ad immagine di Dio. Il racconto di Genesi 3 ci dice invece come la reciprocità e uguaglianza della coppia primitiva sia stata sostituita col peccato dall'incomprensione tra i sessi e il predominio maschile. «Perciò è dopo il peccato che l'uomo e la donna non sono più "uno" nella comunione di vita (personalismo), né li vediamo più "insieme" a lavorare e a procreare, ma con un'innaturale — rispetto al piano di Dio (ma naturalissima per il maschilismo successivo) — divisione dei ruoli, solo Adamo diventa il lavoratore e solo Eva la madre: ed entrambi non per vocazione-amore, ma per castigo e come condanna»²⁴.

Un ulteriore aiuto per una più appropriata esegeti della Genesi 2 viene dall'interpretazione del termine *ezer kenegdō* che

²³ P. Vanzan, *La donna nella Chiesa: problemi e prospettive*, cit., p. 121.

²⁴ P. Vanzan, *Le radici della questione femminile*, in AA.VV., *La donna nella Chiesa e nel mondo*, cit., p. 92.

non sta a dire un aiuto simile (termini che alludono troppo ad una uguaglianza di derivazione), ma un *altro*, una totalità completa e autonoma che sta di fronte, in pari dignità. Su questo punto l'Autore ha scritto da poco quest'altra bella pagina: «In realtà, l'originale ebraico (...) indica, secondo la traduzione dei rabini d'Italia, "un aiuto che era davanti a lui", la sua controfigura, che gli corrisponde *vis à vis*, come insegnava la psicologia più recente, che sia il *duplex* reciproco (...). Perciò, letteralmente, *ke* (come) *negdô* (contro di lui) indica quella sorta di contrapposizione che è sempre l'altro rispetto all'io, cosicché, tra i due si dà quel vitale confronto dialettico e relazione che fa dire, reciprocamente, "tu sei il mio tu"»²⁵.

L'Autore, nel reinterpretare sia gli aspetti storico-sociologici che quelli teologici del femminismo²⁶, colloca il fenomeno nel processo di realizzazione storica del progetto di Dio tra un'indicazione iniziale, inscritta nell'essere «ad immagine di Dio», e una prospettiva escatologica.

P. Vanzan rilegge dunque i temi della liberazione delle donne alla luce della Rivelazione, valutando quanto può esservi di anticristiano in certo femminismo e quanto può esservi di anti-femminista nell'interpretazione androcentrica della Rivelazione. Anche la teologia viene aiutata a liberarsi dalle ipoteche della così detta teologia patriarcale, che, proiettando in Dio l'immagine del sesso egemone, ha occultato la dimensione femminile di Dio. Non a caso oggi si preferisce parlare di genitorietà di Dio per poter andare oltre la contrapposizione tra il dio padre degli uomini e la dea madre delle donne.

Il problema dell'uomo e della donna, nel loro essere uguali e diversi evoca l'uni-trinità di Dio, ovvero interroga sull'essere di Dio un'unica natura e tre persone, perfetta uguaglianza e differenza in termini di reciprocità. Come si vede il problema è ben lungi dall'essere esaurito e reclama perciò ulteriori contributi. Ma come ha scritto Vanzan, «questo è un "tempo opportuno",

²⁵ P. Vanzan, *La reciprocità ideale uomo-donna nella Bibbia*, cit., p. 35.

²⁶ Recente il contributo, in tale direzione, di M.T. van Lunen-Chenu-R. Gibellini, *Donna e teologia*, Queriniana, Brescia 1988.

un *kairòs* della grazia. Infatti, dopo millenni, pare ormai vicina l'alba in cui, finalmente, la comunione di *Ish-Ishàh* sognata da Dio fin da principio, potrà realizzarsi compiutamente, nel nuovo Adamo e nella nuova Eva, in Cristo e Maria: riconoscendo la rispettiva e irripetibile dignità, ma senza negare le differenze che, come intravisto, sono la molla fondamentale del continuo dinamismo dell'uomo e della donna, finché tutto sarà consumato nell'unità del Dio trino ed unico»²⁷.

GIULIA PAOLA DI NICOLA

²⁷ *La reciprocità ideale uomo-donna nella Bibbia*, cit., p. 37.