MIMESIS / ETEROTOPIE

N. 364

Collana diretta da Salvo Vaccaro *e* Pierre Dalla Vigna

COMITATO SCIENTIFICO
Pierandrea Amato (Università degli Studi di Messina), Pierre Dalla Vigna (Università degli Studi "Insubria", Varese), Giuseppe Di Giacomo (Sapienza Università di Roma), Maurizio Guerri (Accademia di Belle Arti di Brera), Salvo Vaccaro (Università degli Studi di Palermo), José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de Madrid), Valentina Tirloni (Université Nice Sophia Antipolis), Jean-Jacques Wunemburger (Université Jean-Moulin Lyon 3), Micaela Latini (Università degli Studi di Cassino), Luca Marchetti (Università Sapienza di Roma)

I testi pubblicati sono sottoposti a un processo di *peer-review*

Irene Strazzeri

LA RESISTENZA DELLA DIFFERENZA

Tra liberazione e dominio

MIMESIS

In copertina, *Resistenza* di Maurizio Cianfano, 2016.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Eterotopie*, n. 364
Isbn: 9788857536187

© 2016 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935

INDICE

Prefazione 11
di Laura Marchetti

Introduzione 15

Parte I
CORNICI

I. Nuove Resistenze *vs* Femminismo 23

II. Le Relazioni politiche nel Post-patriarcato 29

III. Da "Eros e Civiltà" a "Eros in agonia" 37

Parte II
TRACCE

IV. Prostituzione e vita pubblica 73

V. Se l'antimafia è donna.
Il potere della parola femminile
nell'affermazione di una cultura della legalità 77

VI. Maternità Surrogata: la griglia della libertà femminile 85

VII. Il Ttip e la liberalizzazione come misure patriarcali.
Verso l'Europa politica delle donne e della cura 89

Conclusioni: A che punto siamo? 95

Postfazione 103
di Alessandra Chiricosta

Bibliografia 107

A Vasco e Leone

RINGRAZIAMENTI

Questo libro è stato scritto grazie al sostegno di molti colleghi, amiche e amici. Desidero ringraziare innanzitutto Elettra Deiana per il suo aiuto e per i molteplici incoraggiamenti a perseverare in questo lavoro, nonostante le mie condizioni di salute. Dedico con profonda gratitudine questo libro anche a lei, per la sua fedele amicizia e per il suo generoso sostegno. Sono altresì grata a Viviana Roveda e Valentina Festo per l'assistenza redazionale che mi hanno donato nel corso della stesura finale di questo manoscritto. Un ringraziamento particolare va a Pina Nuzzo, Marisa Forcina, Antonella Masi, Luana Zannella, Tristana Dini, Stefania Tarantino, Ines Rielli e tutta la Scuola Estiva della Differenza di Lecce per le tante parole di incoraggiamento e i suggerimenti pratici, preziosi per portare a termine questo testo. Infine desidero esprimere i miei ringraziamenti ai miei genitori e alla mia famiglia: il mio compagno, il piccolo Vasco e il neonato Leone, per avermi costantemente offerto un mondo tranquillo e votato all'amore.

Laura Marchetti

PREFAZIONE

Ci vuole coraggio, oggi più che mai, soprattutto se si è donne, per non farsi sedurre dal potere, perché oggi più che mai il potere è inclusivo, strisciante, subdolo, biopolitico. Sganciato com'è da ogni controllo pubblico e da ogni patto democratico, sembra invisibile nella sua forma "molare", eppure si diffonde microfisicamente nel profondo, entra nel corpo, tesse la trama dei desideri e dei sogni, colonizza l'immaginario e l'inconscio, provocando una sorta di stordimento, l'obnubilamento del pensiero critico, l'impotenza del movimento trasformativo e delle lotte.

Ne hanno vantaggi – dice Irene Strazzeri in questo importante libro di riflessione e di battaglia – l'indomito sistema capitalistico e le politiche neoliberiste le quali, per ridurre l'umano a mera risorsa e metterlo a disposizione del mercato, costruiscono *indifferenza*: non solo l'atteggiamento poco etico di disinteresse e impoliticità, ma un vero e proprio nuovo asse antropologico di femminilizzazione del maschile e di mascolinizzazione del femminile, "nella contaminazione sistemica delle funzioni interattive tra donne e uomini di cui egualmente il neoliberismo si nutre".

Contro questo potere che mira all'indifferenziato (per poi in definitiva fare dell'umano un rifiuto), Strazzeri, appunto con coraggio e con rigore scientifico, propone a quelle donne che non hanno rinunciato al pensiero critico, nonché agli uomini che non hanno rinunciato alla originalità, la strategia della *resistenza della differenza*, una strategia che "disimpara la guerra ma riprende il conflitto", come si diceva una volta nella vecchia Rivista femminista di via Dogana, e che non può che essere a tutto campo teorica, etica, politica, ma anche privata, individua e sessuata. L'alternativa non può infatti essere neutra, non può farsi convincere che la storia "sia una storia impersonale, priva di volti e di anime". Colei/colui che resiste deve vantare innanzitutto una soggettività in carne ed ossa, mettersi in gioco con la sua qualità umana, con l'insieme della propria biografia, con l'intera propria esistenza. Solo così, partendo da sé, può fino in fondo disobbedire al soffocamento, alla repressione, alla claustrofilia di cui

sono impregnati gli apparati, le strutture, i sistemi di rappresentazione costruiti dal potere.

La resistenza però deve farsi più astuta, ci consiglia l'autrice, deve comprendere di più e agire nelle pieghe, in controluce, "scrivendo i suoi contorni man mano che si rendono visibili quelli del suo opposto". Ciò a causa del carattere mimetico che il nuovo potere microfisico ha raggiunto, con la sua capacità di mascherarsi da contropotere, di contaminare anche i movimenti di liberazione per consegnarli al dominio. Ha agito così, per esempio, nei movimenti antiviolenza delle donne, rendendoli in qualche modo complici "della vittimizzazione" e "della rimarcatura della linea di confine tra noi e loro" (il loro degli immigrati, indicati quasi sempre come stupratori). E ha agito così in tutti i movimenti della cura, rendendo questa originaria e gratuita pratica del dono (pratica perciò potenzialmente eversiva), del tutto compatibile e anzi funzionale all'attuale ordine economico e politico, cattivo nello smantellamento del welfare e perciò bisognoso di centri privati e familistici di supplenza: centri biopolitici, come sottolinea con grande originalità Strazzeri, impegnati a far fronte alle esigenze estreme, della malattia, del dolore e della morte, centri ambivalenti, forieri di assistenza e insieme di astio e di rancore (basti pensare ai rapporti tra badanti e anziani, tra migranti e native).

Agisce così, subdolamente e mimeticamente il potere, anche nella sua più nuova (e barbaricamente antica) narrazione, quella che nasce in risposta all'attacco alle torri dell'Impero dell'11 settembre e si amplifica con i recenti atti terroristici contro un mitico Occidente. Essa mette in campo un rovescio, attribuendo agli Stati Uniti e all'Europa una sorta di invulnerabilità che ha la maschera della forza, della indistruttibilità, della impermeabilità, della "sopra-vivenza", possiamo dire con Canetti, e riservando invece agli altri, ai vinti, la maschera della fragilità, della debolezza, della penetrabilità, insomma della femminilità. Il potere cioè, spiega Strazzeri, pratica una ideologica femminilizzazione di quei soggetti (individui, ma anche popoli, nazioni, culture) che si vogliono geopoliticamente indebolire e che prescinde dalle presunte caratteristiche naturali delle donne. Le quali però possono meglio opporsi – geopoliticamente ed eticamente – praticando un ulteriore rovescio e assumendo la *vulnerabilità* come uno dei valori cardine della resistenza.

La vulnerabilità, dice Strazzeri riprendendo il colloquio antihegeliano che da anni la accomuna a Judit Butler, la filosofa americana che da tempo si batte per un'estensione del "riconoscimento" anche alle vite e alle identità precarie, se ci fa sentire di nuovo fragili, rende la nostra pelle di nuovo

porosa, ovvero aperta all'alterità, alla sua sofferenza, all'ingiustizia che subisce, alla paura in cui è costretta. La vulnerabilità soprattutto non ci fa complici, né in tempo di guerra né in tempo di pace, essendo anche una forma di comprensione del proprio limite e della propria umana finitezza. Essa perciò è una qualità sociale che, contro gli individualismi, i narcisismi, i localismi, i tribalismi, contro la competizione animale volutamente costruita dal mercato e dalla macchina simbolica del capitalismo globale, impone il dovere della relazione dell'essere-con gli altri, di ricostruire i legami sociali frammentati per coabitare, coagire e cooperare, stringersi compassionevolmente in comunità, fino a creare – dice Strazzeri, dandoci concreta visione della sua utopia e del suo impegno civile – "una forma planetaria di reciprocità", "indipendente dalla identità personale, religiosa, etnica o nazionale" e tessuta invece nel sentimento di un destino comune di specie.

Assumere il punto di vista della specie è infatti indispensabile alla nuova resistenza. Il nuovo potere globale ha trasformato la morfologia della sovranità passando dalla sovranità intesa come esercizio di dominio sull'uomo "in quanto corpo" alla sovranità intesa come esercizio di dominio sull'uomo "in quanto specie". Tutti gli esseri umani individualmente e tradizionalmente sfruttati, schiavizzati, colonizzati, rischiano oggi di vedersi collettivamente espropriati dei loro geni, dei loro semi, delle loro parti del corpo; addirittura il DNA, la scrittura biologica dell'intera specie, rischia di essere clonato, brevettato, privatizzato, manipolato da una sovranità economico-tecnologia che, per la prima volta, attraverso la chimica, la genetica, "cammina nelle scarpe stesse della Natura", come dice Hans Jonas, che per la prima volta cioè è riuscita, tramite la tecnologia, a introdurre l'artificiale nel cuore stesso della materia e della vita. L'effetto sono le pecore clonate, i pomodori che non hanno bisogno di terra e di acqua, e i bambini nati negli uteri trasformati in macchine, figli di una "maternità surrogata", contro la quale, l'atea e materialista Strazzeri interviene, aprendo una discussione interna alla sinistra e anche al femminismo, rimarcando tutti i pericoli della mercificazione e la bizzarria di scambiare per "diritti" le libertà di commercializzare un essere umano tramite contratto.

Nella maternità surrogata inoltre, assume evidenza quella strategia dell'indifferenziato di cui si diceva all'inizio, e che costituisce la inedita e più pericolosa faccia del potere. Non c'è differenza in una provetta di laboratorio o nel seriale susseguirsi di protocolli medici atti a far nascere l'essere commissionato. Soprattutto non c'è differenza in una riproduzione che si svincola dalla sessualità e che non ha più bisogno dell'Eros per ri-

costruire legami fra due generi così lontani, così diversi. Del resto l'Eros, inteso come energia primitiva, istinto naturale e animale, pulsione di conservazione della vita, viene complessivamente abolito dalla macchina sociale che invece lo sublima "in un godimento infinito, imbandito dall'alto e indirizzato al consumo coatto e compulsivo, somministrato in dosi sempre più massicce per fugare il residuo senso della realtà".

Se allora, nel tempo dell'"edonismo tragico" (altro titolo di un libro di Irene Strazzeri) e del piacere proteso al consumo, l'Eros possa essere ancora una forza di resistenza, è il quesito che l'autrice si pone in uno dei capitoli del libro più forti teoricamente, quello in cui, in continuità con la sociologia critica, discute della possibile attualità della proposta di liberazione formulata da Marcuse negli anni della repressione sessuale: una proposta ancora esplosiva ma forse incompleta proprio alla luce delle recenti dinamiche del potere. Se infatti il potere tradizionale colpiva e interdiva la sessualità, ponendola nell'invisibilità e nell'indicibilità, oggi il nuovo potere ha dato non solo un permesso di soggiorno alla sessualità, ma ha anche trasformato, secondo le analisi di Foucault e di Baudrillard, la proibizione in incitamento, tanto da produrre una nuova oscenità di massa, una vera e propria pornografia di massa in cui corpi erotici proliferano in una miriade di immagini e di discorsi. Corpi nudi però, nel senso di Agamben, corpi senza desiderio in quanto all'Eros è stato tolto quel nucleo poetico dell'amore che è fatto di immaginazione, del fascino degli occhi chiusi, della notte, di quel mistero che è in fondo la garanzia della impenetrabilità e della non completa manipolabilità del medesimo e dell'altro.

Nell'agonia del desiderio, l'Eros attuale rischia così di essere un'attività ulteriore di onnipotenza e di riempimento, una ulteriore scotomizzazione del vuoto, dell'attesa, della riflessione e del silenzio: tutte dimensioni che Strazzeri attribuisce alla nascita, alla fertilità, alla fecondità. Esse preparano un parto: di bisogni, progetti, intenzionalità. Vanno perciò ascoltate dalla resistenza, come si ascolta la musica, come si ascolta la poesia, dentro un tempo che si fa lento, ricco di pause e di indugi, proiettato verso un altrove, un "non qui" e un "non ora", che riesce a guardare oltre la realtà, verso ciò che giunge, il futuro, il non-ancora nato. È questo, come sa bene Strazzeri, oggi madre reale e non solo madre simbolica, il tempo della Madre, il tempo dell'ospitalità, in cui anche, come diceva Hannah Arendt, ci si apre alla speranza di rinnovamento della vita personale ma anche alla speranza di un mondo nuovo, mondo in cui anche i detriti e le rovine che contraddistinguono il Moderno possano risorgere in un più luminoso cielo.

INTRODUZIONE

Una delle critiche più frequentemente mosse alla teoria maschile del potere è che essa descriva una storia impersonale, priva di volti e di anime, una storia meccanica in cui sparirebbe definitivamente il senso di chi muove cosa, chi è mosso/a da chi; una storia senza soggetti e, soprattutto, senza soggette.[1] Al contrario, nella storia delle donne l'intento non è mai stato quello di scrivere una storia senza soggettività, anzi proprio la soggettività, in carne ed ossa, è considerata la leva del cambiamento politico. Nelle corde del femminismo è di lavorare alla trasformazione a partire da sé. Per ricollocare il desiderio al centro del campo di analisi non posso, dunque, che partire da me, dalla genealogia del soggetto donna, ossia, dalla forma di un soggetto desiderante. Proprio perché la mia soggettività in carne ed ossa rappresenta, con tutta evidenza, il nesso con cui agganciare la storia e il movimento delle donne, è necessario sottolineare il carattere storico delle alternative che organizzano la mia esperienza, per non relativizzarla e per non banalizzarla, per dare conto del contenuto reale di un'epoca. All'esperienza vanno restituite le potenzialità di forza storica in movimento che le sono proprie. Allo stesso modo si dovrebbe mostrare come essa sia coinvolta in un gioco aperto al cambiamento, mai deciso una volta per tutte, agibile e trasformabile tramite un continuo lavoro su di sé, sui propri convincimenti, sulla propria biografia. L'esperienza, tuttavia, si intreccia continuamente anche con apparati, strutture e sistemi di rappresentazione che ne determinano le coordinate. Ed ogni qual volta questa entri in contraddizione con quelli, diventa resistenza.

Bisogna così muoversi su di un piano genealogico, ponendo al centro del discorso il rapporto tra il potere e ciò che, per me, è il suo contrario: la resistenza. Poiché a partire dal rapporto col suo altro, il potere definisce il suo medesimo. Per parlare di resistenza dovrò, infatti, operare in controlu-

1 M. Forcina, *Corpo, politica filosofia. Percorsi nella differenza*, FrancoAngeli, Milano 2000, p. 176.

ce, derivandone i contorni man mano che si rendono visibili quelli del suo opposto. Una prima possibilità per procedere sarà evitare la critica al potere in quanto istituzione e ragionare sulla resistenza come pratica politica di opposizione. Un'altra possibilità sarà quella di sessuare questa opposizione in ragione della significazione anti-universalista e incarnata che la differenza femminile presenta rispetto al maschile.

Eleggere, in altri termini, a pratiche di resistenza tutte quelle capaci di portare con sé un contenuto particolaristico, liminale, anti-universale e anti-omologante. Un contenuto non neutro e non neutralizzante rispetto ai sessi, alle sessualità, alla diversità degli orientamenti. L'ultima possibilità, infine, riduce il campo di individuazione di queste pratiche a ciò che rientra nello spazio definito dalla dialettica tra liberazione e dominio, ivi comprese le sovrapposizioni e le contaminazioni tra questi due ambiti dell'esperienza sociale contemporanea.

Ricapitolando, in questo libro il significato di resistenza è l'opposto di potere. Mentre le strade per riconoscere le pratiche attuali di resistenza sono circoscritte a tre: la deduzione del loro contenuto per converso dal potere, la sessuazione del loro significato, il loro ricadere in uno spazio oppositivo che va dalla libertà femminile al dominio e, viceversa, dal dominio alla libertà femminile. In ogni capitolo di questo libro è possibile trovare indicazioni precise su quali siano le pratiche, che riflettono l'impalcatura concettuale immaginata. Illustrati i contenuti dei rispettivi capitoli e le motivazioni per le quali talune pratiche ricadono nei campi di possibilità indicati, aggiungerò una descrizione del tipo di potere al quale si oppone la resistenza di cui parlo e, soprattutto, in quale tipo di società.

Nel primo capitolo introduco le nozioni di vulnerabilità e invulnerabilità, il loro essere diventate effetti politici disuguali delle modalità contemporanee con cui si esercita il potere, soprattutto quello che agisce sui corpi e attraverso i corpi. Appare evidente la femminilizzazione di talune soggettività nel momento in cui le si definisce vulnerabili e al contrario come venga associata una presunta invulnerabilità alle soggettività maschili da parte di certe modalità del potere, allo scopo di produrre differenze di genere. Ed è facile notare come, in questo processo, la posizione maschile venga costruita attraverso la negazione della sua vulnerabilità costitutiva. È stata proprio la teoria femminista, del resto, ad aver mostrato la centralità della nozione di vulnerabilità per il nostro tempo.[2] Ed è sempre la teoria femminista ad aver dimostrato che una delle ragioni della critica dei modelli di dominio è che essi non riescono

2 J. Butler, *Rethinking Vulnerability and Resistence*, disponibile su www.sussex.ac.uk>cheer>documents, Madrid 4 giugno 2014.

a dare il giusto valore a modalità importanti della socialità, come la coabitazione, la dipendenza, la responsabilità, l'alleanza e soprattutto la cura.

La questione importante, tuttavia, è come riuscire a pensare modalità di azione politica, resistenza e trasformazione sulla base della nostra primaria ricettività e vulnerabilità al mondo sociale. Vorrei infatti suggerire che ricettività e vulnerabilità sono i presupposti dell'azione politica e della resistenza, non il loro contrario. È solo quando siamo sufficientemente impressionate dall'ingiustizia di certe situazioni nel mondo che ci mobilitiamo per trasformarlo. Se invece siamo, in partenza, non-impressionabili, se rifiutiamo di ricevere impressioni dal mondo in cui viviamo, non possiamo dare inizio né a un'analisi né a una resistenza.

L'idea principale presente nel secondo capitolo, di conseguenza, riguarda le relazioni sociali. Esse, in questa fase di crisi radicale della modernità cui si connette la fine del patriarcato, ne condividono una strutturale ambivalenza. In particolare se pensate in qualità di legami sociali. Da un lato, infatti, il neoliberismo, rappresenta una vera e propria ristrutturazione del capitalismo in epoca globale, in grado di accelerare l'insorgenza di forme regressive e distruttive dei legami sociali: queste forme oscillano tra l'emergere di un individualismo narcisistico, quello del desiderio illimitato (che diventa omologazione, o indifferenza), e il ri-emergere di una sorta di tribalismo (il ritorno a forme esclusive). Dall'altro lato, la dissoluzione del patriarcato che continua a offrire grandi possibilità di indipendenza simbolica, iscritte in prima istanza nella pluralità delle relazioni tra donne.

Nel terzo capitolo cerco di esporre una critica alla riflessione filosofica sul desiderio sessuale, denunciando, soprattutto in riferimento al canone neoliberista, un Eros agonizzante. Pur riconoscendo, infatti, nel controllo delle passioni e delle pulsioni e nel principio di prestazione gli strumenti principali attraverso i quali il potere addomestica e manipola la forza liberatoria dell'Eros, la resistenza nel desiderio erotico non pare più possibile. Proprio l'ordine sociale post-patriarcale non tollera gli eccessi, né l'amore, né la morte. Più della morale, allora, è la pornografia ad essere nemica della resistenza. L'ipervisibilità dei corpi conduce all'annullamento del desiderio: «il porno – che massimizza, per così dire, l'informazione visiva – distrugge la fantasia erotica»,[3] che è fantasia dell'Altro/a e per l'Altro/a. La trasformazione pornografica del mondo non è che un effetto del capitalismo globalizzato, che rende merce ogni cosa offerta allo sguardo e profana l'Eros nel porno. Con queste riflessioni si chiude la prima parte del libro,

3 B. Han, *Eros in agonia*, nottempo, Roma 2013, p. 63.

dedicata soprattutto a definire una cornice teorica in grado di sintetizzare e decodificare un significato aderente alle nostre vite di resistenza nella differenza sessuale. Solo a partire dalla cornice delineata è possibile inquadrare la fenomenologia descritta nei capitoli successivi come prassi di resistenza.

Alla descrizione di questa fenomenologia è dedicata la seconda parte del libro. Essa è composta da quattro capitoli, in cui si affrontano rispettivamente la prostituzione, la criminalità, la maternità surrogata e la bioeconomia, quattro questioni sociali emblematiche per la loro capacità di evocare una prassi di resistenza potenzialmente anti-sistemica. Saranno soprattutto le narrazioni pubbliche, gli ordini discorsivi autorizzati su di esse, a far scorgere, in controluce, per converso, le pratiche resistenti, l'opposizione, gli attacchi al potere, le controtendenze capaci di invertire gli imperativi sistemici.

Il dominio con cui abbiamo a che fare oggi non è univoco, piuttosto è la risultante di una sequenza di cambiamenti, intervenuti a trasformare la sovranità dall'epoca premoderna a quella attuale e post-moderna.[4] Una sequenza di interventi di trasformazione nella morfologia della sovranità: dalla sovranità intesa come esercizio di dominio sull'uomo "in quanto corpo" alla sovranità intesa come esercizio di dominio sull'uomo "in quanto specie". In questa traiettoria di mutazione certamente vi è stata una fase intermedia, moderna, ma comprensiva di una radicalizzazione della modernità e del suo declino post-moderno, descrivibile come esercizio della sovranità dell'uomo "in quanto uomo", o sull'uomo. La resistenza di cui parlo si esprime in particolare, direttamente o indirettamente, come opposizione al dominio sulla specie, a quel tipo di potere, ossia, che rappresenta ormai la minaccia più grave alle nostre possibilità di sopravvivenza non soltanto simbolica, ma anche organica. Un potere innanzitutto economico, derivante dalle ristrutturazioni intraprese dall'organizzazione capitalista e tardo capitalista della società, la più recente delle quali è rappresentata dal neoliberismo. Un potere, tuttavia, che è anche egemonia culturale.[5] Utilizzo il termine "egemonia" volutamente, per segnalare quell'insieme di complicità impreviste, stabilitesi negli attuali rapporti di potere: prima fra tutte quella tra maschile e femminile. Un potere culturalmente egemonico, dunque, risultante sequenzialmente dai cambiamenti intervenuti nell'economia politica: dall'ideologia borghese[6] alla filosofia post-moderna[7] prima e post-umana[8] poi.

---

4 M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 2009.
5 A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, a cura di F. Platone, Einaudi, Torino 1948-1951, Q.19, p. 24.
6 K. Marx, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1967.
7 F. Lyotard, *La condizione post-moderna*, Feltrinelli, Milano 1981.
8 F. Pinto Minerva, R. Gallelli, *Pedagogia e post-umano*, Carocci, Roma 2004.

La società in cui si alimenta questo tipo di potere e nella quale, di conseguenza, matura la resistenza è la società da me definita post-patriarcale.[9] Il post-patriarcato è campo di tensione, in cui gli stessi passi avanti sono inghiottiti da rovesciamenti di significati. È un'immagine di distruzione ed è un altrove. È decentramento, instabilità, precarietà esistenziale, sgretolamento delle relazioni sociali, è l'insieme di tutti questi sintomi di un mondo che frana, ma è anche un insieme di passaggi al nuovo, basti pensare alla crisi del maschile come gioco del rovescio, al fattore "D" nel mercato e ai suoi effetti deleteri, paragonabili a una sorta di dialettica dell'illuminismo. Tutto ciò farebbe globalmente pensare alla libertà femminile, come evento avvenuto nella storia e clamorosa smentita dell'universalismo. Nel presente i fraintendimenti e gli usi strumentali messi in atto sul finire del patriarcato servono proprio a domare la sovversione innescata dal femminismo. Le discriminazioni vecchie e nuove, i messaggi fittizi di libertà, la standardizzazione dei desideri, usati come ricavi di profitto: sono tutte retoriche dietro le quali si nasconde la ristrutturazione del capitalismo, il neoliberismo. Ecco, rispetto al solo annuncio della fine del patriarcato, di più vi è questo intreccio: la genealogia femminista con il neoliberismo. Dunque il paesaggio si allarga, si popola di andate e ritorni, del paternalismo di un'inclusione differenziale, di vuoti non sostituiti, transizioni mai compiute, violenti rovesci. Dentro il neoliberismo si gioca la possibilità che il capitalismo si proponga quale nuova antropologia universale, che è poi il rovescio di qualunque femminilizzazione. Il paesaggio è dunque abitato da detriti e rovine, ma anche da ciò che da essi può risorgere. Post-patriarcato e neoliberismo, insomma, come concorrenti di una possibile riduzione dell'umano a merce, di una de-soggettivizzazione delle donne ridotte a risorsa del mercato, di una femminilizzazione della società che si trasforma in mascolinizzazione del femminile, come in una sorta di contaminazione sistemica. L'attitudine femminile all'oblatività, infatti, è estesa a donne e uomini nel neoliberismo post-patriarcale, e, tra le rovine lasciate dal femminismo stesso, vi è proprio la complicità con il maschile. Un meccanismo di sistema che ritorna e che ci permette di consapevolizzare che la crisi non può essere pensata come solo prodotto del modo di stare al mondo degli uomini. Si tratta di un dispositivo che rimodella continuamente i rapporti da decostruire in modo critico.

Occorre una nuova semantica della resistenza per la messa in discussione dei poteri economico-sociali, per ri-stabilire un nesso tra i grandi

9 Cfr. I. Strazzeri, *Post-patriarcato: l'agonia di un ordine simbolico*, Aracne Editrice, Roma 2015.

mutamenti storici sopravvenuti: soprattutto quelli che, indirizzando la modernizzazione in un'epoca post-globale, distruggono alle radici la cura del vivere, ossia il prendersi cura diretto della vita degli altri: ciò che della storia delle donne è il lascito più prezioso e che rischia di essere vanificato dalla sussunzione nel neoliberismo. È sorprendente il combinato disposto tra il cambio di passo impresso al mondo dal femminismo e quello che il canone neoliberista, in incubazione negli stessi anni, ha impresso alla società. Sorprendente è, soprattutto, come l'aspirazione delle donne a superare lo stato oggettivato, cui le riduceva il maschile, si sia connessa con la perfomance neoliberale a oggettivare il capitale umano, come la mossa di libertà rispetto al proprio corpo si sia connessa con la sottrazione simbolica del corpo da parte del bio-potere, ben esemplificata dalla maternità surrogata. È come se le sconnessioni dal post-patriarcato avessero favorito le collusioni col neoliberismo. La riflessione femminista deve aprire una nuova fase, poiché il tanto evocato "altrove" è del tutto diverso da qui, dove siamo. È il guadagno di uno spazio politico per la resistenza, e della resistenza nella differenza.

Parte I
CORNICI

I.
NUOVE RESISTENZE *VS* FEMMINISMO[1]

Domandarsi come restituire forza all'esperienza personale della resistenza nell'epoca del dominio, fa tornare alla mente le parole con le quali una scrittrice francese, Virginie Despentes, illustrò le ragioni che l'avevano spinta a pubblicare *King Kong Girl*, una sorta di saggio-romanzo, che ha sollevato non poche polemiche in Francia: «non voglio più sfuggire il conflitto – ha detto – per non svelare la mia forza e rischiare di perdere la mia femminilità».[2]

L'affermazione contiene almeno due degli intoppi che vorrei rimuovere per intraprendere la mia riflessione sulla resistenza femminile, sulle circostanze, sui punti di leva per praticarla.

Il primo è rappresentato dal timore di svelare la propria forza, che allontana dalle situazioni di conflitto. Forza e conflitto si tengono assieme, si vogliono, tanto che il timore è di svelare la forza. Non è tanto la paura di non averla, dunque, ma al contrario il farla presente, il renderla presente nelle situazioni di conflitto. Il secondo intoppo è determinato dal timore che svelare la forza implichi la perdita della propria femminilità, ossia che il ricorso alla forza consista nella dissolvenza della propria differenza.

Voglio brevemente richiamare, ora, la trama del romanzo di Virginie Despentes e fornire qualche delucidazione sul suo titolo. La vicenda narrata è autobiografica e riferisce di una giovane donna punk parigina, che, avendo deciso di recarsi ad un concerto a tarda ora la sera con l'intenzione di fare autostop, prima di uscire di casa, si munisce di un coltello. La protagonista ad un casello accetta un passaggio da quattro uomini su un furgoncino e viene stuprata dal branco. Risvegliandosi al mattino in un letto d'ospedale, si domanda: "perché non ho usato il coltello? Perché non ho neppure pensato di farlo?" La Teoria King Kong, come è stata denominata in seguito, nasce da quella domanda. Il testo non contiene soltanto, come

1 Questo paragrafo è in parte ispirato al mio contributo I. Strazzeri, *Riprendiamoci la forza*, disponibile su www.laboratoriodonnae.wordpress.com/tag/irene-strazzeri/.

2 V. Despentes, *King Kong Girl*, Einaudi, Torino 2007, p. 5.

è stato affermato da più parti, una sorta di apologia della rabbia femminile, sebbene in effetti scardini molti pregiudizi e luoghi comuni, anche al prezzo di snobbare alcune teorie femministe. Scrive Despentes: «In quanto scrittrice, il corpo politico si organizza per ostacolarmi e limitarmi. Non è una questione che prendo con filosofia o pragmatismo, ma con rabbia e senza umorismo».[3]

Il saggio/manifesto *King Kong Girl* allude alla possibilità di una resistenza femminile superpotente che il dominio patriarcale ha voluto prima catturare ed esibire, poi snaturare e celare.

Il film *King Kong*, esplicitamente richiamato dal titolo, in particolare la versione di Peter Jackson del 2005, si svolge all'inizio del secolo scorso. L'America industriale e moderna è alle porte. Un regista megalomane e bugiardo parte con la sua troupe, portando con sé su un'imbarcazione una donna bionda. Sono diretti verso un'isola da cui nessuno è mai tornato, che non esiste sulle carte geografiche, abitata da popolazioni primitive e selvagge, ragazzine e anziane bavose e pelose, che rapiscono la donna e la offrono a King Kong. Ma questi, anziché sgranocchiarla, si dimostra erbivoro, contemplativo, dotato di senso dell'umorismo, oltre che compiaciuto nell'esibire la propria potenza.

Fra Kong e la bionda si sviluppa confidenza, protezione, familiarità. Dunque lo scimmione è la metafora di una sessualità che precede la distinzione tra i generi, politicamente imposta alla fine del XIX secolo. È una cerniera tra bestialità e sessualità, tra buono e cattivo, e tra tanto altro.

Ma l'uomo civilizzato interviene, vuole riportare la donna in città, salvarla. Il dominio culturale patriarcale servirà a catturare l'animale femmina, a tradire la loro alleanza, la loro affinità. Anche King Kong arriva in città, infatti, ma viene incatenato ed esibito, lo si vuole guardare da vicino senza effetti collaterali, ma la bestia fugge da chi vuol metterla in mostra: come se forza e sessualità non potessero addomesticarsi nella stessa rappresentazione. Nel caos da lui stesso generato, quello appunto della forza prima dei generi, della forza senza dominio, Kong continua a cercare la bionda. Ma gli uomini in uniforme, il corpo politico, lo Stato, intervegono per ucciderlo.

La conclusione menzognera del regista è che gli aerei non c'entrano, ma sarà stata piuttosto la bella ad uccidere la bestia. La bella nel mondo moderno ha solo perduto il contatto con la sua potenza fondamentale e questa perdita, indotta dal patriarcato, rende più chiaro il senso delle parole da cui sono partita: "non voglio più fuggire il conflitto per paura di svelare la

3 *Ivi*, p. 19.

mia forza e rischiare di perdere la mia femminilità". È da questa premessa, ingombrante e sgombrante al contempo, che scaturiscono alcune domande necessarie: la prima è cosa renda irrinunciabile la forza. La risposta che propone Despentes è il rischio di dissolvenza, di veder*si* scomparire di fronte a minacce dirette nei confronti delle proprie possibilità di sopravvivenza e riproduzione: organica e simbolica.

Il titolo del n. 107 della rivista femminista «Via Dogana» recita *Disimparare la guerra, imparare a confliggere*.[4] Al suo interno si possono ripercorrere le vicende della parola "irrinunciabile".[5] La parola da seguire è, dunque, l'irrinunciabile. Cosa è veramente tale? La differenza, la libertà, la non-ricattabilità: se è in gioco la libertà, il conflitto è irrinunciabile, si legge in particolare.

La seconda domanda è quali siano le circostanze che rendono irrinunciabile il ricorso alla forza. La forza che agiamo ha a che fare sia coi conflitti che con le guerre. Ma questa alternativa non basta, non è sufficiente. Il conflitto è un *continuum*, un campo di tensione aperto, che spazia dalla paura intima di perdere la relazione nella quale si confligge (non sono disposta a confliggere fino a perdere la relazione) alla contemplazione della possibilità di distruzione dell'altro, che non è un esito scontato, ma è una possibilità da coscientizzare.[6] Spesso l'incapacità di confliggere scaturisce proprio dalla paura di doversi difendere, di perdersi, di sentire minacciata la propria identità.

La gestione di conflitto nel dialogo, ad esempio, contempla il rischio di smascherare una menzogna e corrisponde, in definitiva, all'apertura a una verità devastante. Ed ancora il rischio di perdere le proprie certezze, oppure considerarle irrinunciabili, il rischio di perdere e di ingabbiare la propria libertà. Insomma si sono descritti diversi campi di tensione, tutti all'incirca circoscritti da una sorta di convivenza degli opposti, come se si potesse scovare proprio nell'epifania della morte la propria possibilità di resistere e sopravvivere. La forza pare essere sempre la cerniera, il filo che annoda, l'intreccio, il verbo che coniuga, il confine da valicare, il margine che combacia. A questa idea della forza segue l'immagine, una vera e propria figura del conflitto: punto di incrocio tra due assi, tra due ordini, è una dimensione

4 *Disimparare la guerra, Imparare a confliggere*, in «Via Dogana, Rivista di pratica politica», n. 107, dicembre 2013.

5 Questo metodo lo prendo in prestito da Angela Lamboglia. È descritto nel suo saggio *Prendere parola* contenuto nel volume di F. Giardini (a cura di), *Sensibili Guerriere*, Iacobelli, Roma 2011.

6 L. Muraro, *Dio è Violent*, nottetempo, Roma 2012.

che non si chiude a nessun vocabolario. Per agire nel conflitto è necessario, di conseguenza, visualizzare quel punto di intersezione e simbolizzarlo.

Quali sono, allora, i nostri punti di forza? E, soprattutto, quali sono gli ordini che si intersecano, annodano, intrecciano, quali quelli che combaciano? Vulnerabilità e forza? Cura e dominio? Sono ovviamente domande destinate a rimanere aperte, la più complessa delle quali è proprio quella relativa a come praticare la resistenza, in quale presente.

Il presente ha accertato che il femminismo sia una rivoluzione continua e non una continua riorganizzazione. La rivendicazione non è di salari integrativi e diritti, ma di vita buona, per donne e per uomini. Dunque una rivoluzione in marcia, una visione del mondo, non una scelta. Non è questione di vantaggi sulle piccole acquisizioni degli uomini, ma è, piuttosto, una resistenza che si esprime ai margini dei conflitti quotidiani. Ritengo sia necessario, per questo, riconfigurare continuamente quel punto di intersezione, o nesso inscindibile tra l'ordine della vulnerabilità e l'ordine della resistenza.

Penso alla domanda, posta da Judith Butler, su come si possa condurre la "vita buona",[7] trovandoci in conflitto aperto con il mondo contemporaneo, così orientato da un agire politico distruttivo, soprattutto in Occidente. Butler si domanda, esattamente, come condurre una vita buona su una vita cattiva. Cioè come resistere ai dispositivi biopolitici, che addomesticano i bisogni vitali, distinguendo le vite che valgono dalle vite che non valgono, le vite degne di cura, degne di lutto, dalle vite indegne di lacrime. Butler combina la critica ai regimi biopolitici con quella, già avanzata dal femminismo, alla separazione tra pubblico e privato. In questa duplice critica si crea il punto di partenza per una nuova politica del corpo, che comincia con la comprensione della interdipendenza umana.

L'analisi e lo sviluppo della nozione di vulnerabilità, da parte della filosofa, è iniziata dopo gli attentati alle torri gemelle di New York, l'11 settembre 2001, come sforzo per comprendere l'ideale di impermeabilità che pareva dominare discorsi e proclami statuali, volti a mostrare che gli Stati Uniti non potevano essere penetrati, offesi o distrutti da incursioni esterne. I proclami di guerra, il nazionalismo, l'ansia di vendetta: tutto sembra, infatti, produrre l'effetto di un soggetto impermeabile e maschile, che dovrebbe definirsi in opposizione alla vulnerabilità ed espugnare la vulnerabilità degli altri. Distribuire la vulnerabilità in modo diseguale fra i popoli è, secondo Butler, un modo di governarli. Se teniamo presente que-

7 J. Butler, *A chi spetta una buona vita?*, nottetempo, Roma 2012.

sto, possiamo riflettere sulle popolazioni precarie e pensare alle strategie politiche che emergono dalla condizione della precarietà.

E possiamo altresì riflettere, specialmente in tempi di guerra, al modo diseguale in cui certe popolazioni vengono ritenute degne di lutto e altre meno degne, a seconda di quanto esse vengano identificate come oggetto da attaccare o da difendere, e considerate più o meno superflue. Dunque vulnerabilità e invulnerabilità diventano effetti politici, effetti diseguali di un campo di potere che agisce sui e attraverso i corpi. Ed è evidente come certe popolazioni vengano femminilizzate quando le si designa come vulnerabili, e altre siano dichiarate maschili quando si proclama, mentendo, la loro invulnerabilità – intendendo qui per maschile e femminile, ovviamente, non delle presunte caratteristiche naturali degli uomini e delle donne, ma gli effetti di certe modalità del potere, che hanno fra i loro scopi la produzione di differenze di genere. Ed è facile notare che in questo processo la posizione maschile viene costruita attraverso la negazione della sua vulnerabilità costitutiva. Ma è stata proprio la teoria femminista – e gliene va reso merito – ad aver mostrato l'importanza della nozione di vulnerabilità. Ed è sempre la teoria femminista ad aver dimostrato che una delle ragioni della critica dei modelli di dominio è che essi non riescono a dare il giusto valore a modalità importanti della socialità, come la coabitazione, la dipendenza, la cura, la responsabilità, l'alleanza.

La questione importante, tuttavia, è come riusciamo a pensare modalità di azione politica, resistenza e trasformazione sulla base della nostra primaria ricettività e vulnerabilità al mondo sociale. Vorrei infatti suggerire che ricettività e vulnerabilità sono i presupposti dell'azione politica e della resistenza, non il loro contrario. È solo quando siamo sufficientemente impressionate dall'ingiustizia di certe situazioni nel mondo, che ci mobilitiamo per trasformarlo. Se invece siamo, in partenza, non-impressionabili, se rifiutiamo di ricevere impressioni dal mondo in cui viviamo, non possiamo dare inizio né a un'analisi né a una resistenza.

Pensiamo ad esempio alla condizione in cui ci troviamo quando protestiamo contro un oltraggio: c'è un qualche sfruttamento o una qualche offesa che si imprime in noi come radicalmente inaccettabile e che ci muove nelle strade o in altri luoghi o in altre forme di azione politica per manifestare la nostra indignazione e la nostra domanda di cambiamento. Dunque potremmo intendere i processi di politicizzazione come mossi da una vulnerabilità intelligente, da una trasformazione della ricettività in azione, dove l'azione non prende il posto della ricettività, ma la mantiene attiva come sua condizione vitale. Possiamo conoscere il mondo solo immergendoci in esso e restando aperte a ciò che accade, anche quando qualcosa di

ciò che accade è a malapena sopportabile, perché è da questo stesso senso di apertura che l'indignazione e la domanda di cambiamento diventano possibili. Ma quando formuliamo questa domanda di cambiamento, non dobbiamo bloccare la nostra ricettività e diventare impermeabili; al contrario, dobbiamo mantenerla viva come condizione e fonte di intelligenza e forza per l'azione sociale e politica.

II.
LE RELAZIONI POLITICHE NEL POST-PATRIARCATO

L'idea principale che guida la mia riflessione sulle relazioni sociali è che esse, in questa fase di crisi radicale della modernità – cui si connette la fine del patriarcato – ne condividano una strutturale ambivalenza. In particolare, se si pensa in termini di qualità di legami sociali.

Da un lato il neoliberismo,[1] vera e propria ristrutturazione del capitalismo in epoca globale, che favorisce la nascita di forme regressive e distruttive dei legami sociali: queste forme oscillano tra l'emergere di un individualismo narcisistico, quello del desiderio illimitato che diventa omologazione o indifferenza, e il ri-emergere di una sorta di tribalismo, inteso come il ritorno a forme esclusive.

Dall'altro lato, la dissoluzione del patriarcato,[2] che continua a offrire grandi possibilità di indipendenza simbolica, iscritte in prima istanza nella pluralità delle relazioni tra donne. Esso contiene, in altre parole, una possibilità inedita, che personalmente immagino "planetaria", di nuove relazioni femminili, ma anche tra donne e uomini, che pur nelle loro irriducibili differenze, sembrano accomunati da un destino di vulnerabilità.[3] A dispetto delle sue degenerazioni individualistiche o, in alternativa, tribali, in particolare la relazione tra donne sembra essere guidata, proprio in virtù di un senso di vulnerabilità, da un bisogno di tessere trame di significato, che si depositano in forme di reciprocità simbolicamente innovative (la cura come pratica ecologica, *primum vivere*[4] come rivoluzione necessaria), a partire dalle quali è possibile ripensare una rigenerazione del legame sociale.

---

1 T. Dini, S. Tarantino, *Femminismo e Neoliberismo. Libertà femminile vs imprenditoria di sé e precarietà*, Natan Edizioni, Salerno 2014.

2 Mi permetto di rinviare al mio I. Strazzeri, *Post-patriarcato: l'agonia di un ordine simbolico. Sintomi, passaggi, discontinuità e sfide*, cit.

3 J. Butler, *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*, Postmedia Books, Milano 2013.

4 È questo il titolo dell'incontro femminista nazionale svoltosi a Paestum nel 2012.

Uno degli aspetti ancora poco ragionati nelle riflessioni pubbliche sulla crisi che ha attraversato il nostro tempo, infatti, è proprio quello relativo all'affettività, alla dipendenza dal legame sociale che essa produce sotto-forma di trasformazioni dell'Io e vincoli di solidarietà. Si stenta cioè a trasferire in una prospettiva pubblica una problematica che di per sé occupa, da diversi anni, gran parte della nostra riflessione sulla modernità e sulle sue conseguenze, più o meno radicali.

Da quando cioè, alcuni decenni fa, si denunciava la fine del patriarcato e l'evento della libertà femminile,[5] la maggior parte delle interpretazioni, anche le più disparate tra loro, hanno trovato di fatto un punto di convergenza nella critica della nascente società post-moderna e post-patriarcale, alla sua deriva individualistica, soprattutto, ritenuta responsabile dell'indebolimento di ogni relazione e legame sociale, della disaffezione alla comunità. Più o meno tutte abbiamo denunciato un *deficit*, un senso di perdita, che imponeva un ripensamento dell'intero nostro modo di vivere.

La costruzione della soggettività, sia pure con linguaggi diversi, si è caratterizzata – in quella fase – come una vocazione autoaffermativa illimitata, nella quale è andata affievolendosi la tensione etica verso le proprie simili e il proprio sesso, nonché verso le generazioni future. Attanagliata da impulsi ambivalenti, nell'ambito dei quali il sentimento della propria onnipotenza si è coniugato con la percezione del proprio vuoto e della propria debolezza, la soggettività si è ritirata in una sorta di solitudine atomistica, si è separata dall'altra, pur senza isolarsi da quel mondo, che, al contrario, seguita a stimolare il bisogno narcisistico di autorealizzazione continua. Indifferenti verso tutto ciò che non rientri immediatamente nella dimensione autoreferenziale dell'Io, appariamo in prima istanza estranee più che ostili; non più impegnate in una dinamica conflittuale che preluda ad un finale di reciproca negoziazione, ma chiuse in un circuito immunitario, che preserva il nostro stare al mondo da ogni attivo coinvolgimento nella sfera sentimentale, sociale e politica.

La crisi dell'autorità maschile e delle strutture che tradizionalmente la incarnavano (la famiglia, il partito, ecc.), assieme all'esplodere di una logica consumistico-compulsiva, arriva ad invadere zone prima totalmente libere, come il corpo; e ancora, lo sviluppo vertiginoso della tecnologia offre possibilità fin qui inimmaginabili, dilatando al massimo lo spazio reale e virtuale dei desideri: queste sono solo alcune delle cause che concorrono a tracciare una cesura tra la società patriarcale premoderna, capace di

5 *È accaduto non per caso*, in «Sottosopra», gennaio 1996.

autolimitazione e di una ordinata socialità, e il post-patriarcato, illimitato ma caoticamente abitato da monadi irrelate, unicamente preoccupate della propria autorealizzazione.

Ciò vuol dire che i più consueti modi di vivere, che il maschile ha diffuso, non sembrano essere più in grado di "tenere" di fronte all'atomismo della soggettività: né il modello politico contrattualista, né il modello economico fondato sul libero mercato, fiducioso nell'equilibrio spontaneo tra egoismo personale e interesse pubblico.

L'edonismo e il narcisismo rompono ogni forma di autolimitazione precedentemente efficace (disciplinare, repressiva, autoritaria), rendendo persino i legami, che avevano contrassegnato la prima fase della modernità in modo strumentale, incapaci di garantire felicità e progresso. Insofferenti per ogni vincolo e prive delle certezze conferite da istituzioni patriarcali solide e credibili, viviamo nella paradossale coesistenza tra onnipotenza e vuoto, da cui trae alimento l'esperienza ansiosa e desiderante, ma anche carente e inappagabile.

Illimitatezza e insicurezza: in questi due aspetti, apparentemente contrapposti, ma in realtà intrinsecamente speculari, potrei sinteticamente riassumere le patologie delle relazioni nel post-patriarcato, che si dibatte tra minimale autoconservazione e sconfinata autorealizzazione.

La crisi attuale radicalizza molto queste patologie della soggettività e acuisce la caduta della relazione, in quanto moltiplica sia le ragioni dell'illimitatezza sia i fattori di insicurezza. Da un lato, infatti, la nostra società, ossessionata da segni di catastrofe e dal senso della fine, dalla percezione di disastri incombenti e dalla perdita del futuro, è spinta ad una sorta di entropia e di strategia della sopravvivenza continua. Dall'altro non siamo solo confuse, smarrite, insicure. In virtù delle stesse condizioni che generano incertezza, ci sentiamo potenti e illimitate. La stessa insicurezza, in altri termini, non fa che radicalizzare e orientare in altre direzioni la spinta al superamento del limite.

L'illimitatezza è un aspetto soggettivo prima ancora che oggettivo, e dunque essa si perpetua artificialmente anche in assenza delle condizioni reali e materiali che la generano; in altri termini persistono delle spinte all'ulteriorità, la quale si è semplicemente spostata, trasferita su nuove mete. Tra queste, quelle appunto prodotte dalla tecnologia, come la manipolazione del corpo e l'apertura di scenari impensabili, la creazione di realtà virtuali e la velocizzazione del tempo, la costruzione massmediale di relazioni artificiali capaci di mobilitare emozioni e desideri; o ancora l'infinita seduzione della merce di una società che ha eretto il consumo a parametro universale, capace di colonizzare non solo la sfera materiale

dell'esistenza, ma anche la dimensione dell'immaginario e della politica, dell'intimità e dei sentimenti.

Radicalizzando la pulsione all'illimitatezza e moltiplicando le ragioni dell'insicurezza, l'attuale fase post-patriarcale produce dunque un'ulteriore e più inquietante configurazione dell'individualismo narcisistico, dando origine a una soggettività entropica, autoreferenziale e conformista, simile o slegata dalla relazione, riproducendo modelli, stili di vita, desideri seriali, con la forza livellante dell'indifferenziazione e della mimesi, che tutto uniforma senza nulla accomunare.

Eppure la mia ipotesi è che, malgrado le patologie della relazione in questa fase, proprio da esse derivi un potenziale straordinario: la *chance* di creare una forma planetaria di reciprocità; e vedo questa possibilità come intrinseca agli stessi fattori dai quali ha origine la crisi della relazione (*in primis* l'incertezza). La scommessa è infatti quella di riattivare la paura, senza cadere nella rete paralizzante e indifferente dell'angoscia e senza cedere alle sue spinte regressive.

Solo in questo caso si può davvero parlare di coscienza della propria vulnerabilità: questa esige infatti, allo stesso tempo, il risveglio emotivo, il solo che consenta di formare relazioni costruttive. Insegnare a noi stesse ad avere paura, proiettandoci nel futuro è uno degli antidoti impliciti alla vulnerabilità.

La paura conserva possibilità di libertà solo quando agisce come passione rammemorante dei pericoli prodotti dalla propria illimitatezza, quando prelude a nuove forme di consapevolezza capaci di produrre un'inversione di tendenza nell'agire. Se liberata dalle patologie dell'angoscia, contiene la *chance* di rivelare una situazione inedita e paradossale: il fatto che siamo accomunate dalla condivisione di una condizione di vulnerabilità.

La relazione diventa l'oggetto da proteggere e da difendere, in primo luogo da noi stesse, vale a dire dalla nostra illimitatezza e dalla nostra indifferenza narcisistica, e priva di ogni connotazione metafisica, ma fondata semplicemente nell'esperienza della condivisone, assume allo stesso tempo lo spessore di una nuova forma di comunità, emotivamente sostenuta, della comune esposizione al medesimo destino.

Si tratta però, come ho detto, solo di una *chance*, che non arriva necessariamente ad avverarsi, ma che invece nel suo significato di apertura al possibile richiede la messa in gioco di sé, la frattura dell'Io narcisistico ed endogamico, la capacità individuale di rivitalizzare risorse diverse da quelle esistenti nello scenario attuale.

Abbiamo visto che la fine del patriarcato contiene in sé, oggettivamente, possibilità inedite di agire sociale e politico; può attivare forme di reciprocità e di responsabilità impensabili prima. Appare persino legittimo fare mondo su di esso,[6] non più una coattiva ricerca di senso ma l'infinita annodatura della politica del legame in quanto tale, che non rinvia ad altro che a se stessa e alla sua pura esistenza.

Resta tuttavia aperto l'interrogativo sulla capacità soggettiva di cogliere questa *chance*, di interrompere il circuito perverso che imprigiona, per farsi protagonista attiva di una forma nuova di sentirsi in comune.

A questo interrogativo non si può che rispondere con una scommessa sul potenziale emancipativo della relazione stessa: una scommessa che accetti inevitabilmente il rischio dell'incertezza, che sia, allo stesso tempo, incoraggiata dall'effettiva presenza di eventi simbolici rivelatori di percorsi differenti dall'atomismo narcisistico e dal comunitarismo regressivo.

Questi eventi simbolici sono riconoscibili in quel variegato e informale universo dell'agire sociale che possiamo riassumere nel concetto di "cura del vivere": concreta rivelazione di una coscienza della debolezza che non resta imprigionata nella paura, ma riesce a liberare energie coesive.[7]

Zona interstiziale e parzialmente scomparsa, irriducibile sia allo spazio economico del mercato sia alla sfera politica dello Stato, la cura del vivere, nelle sue molteplici e concrete manifestazioni, dalle organizzazioni non-profit del cosiddetto Terzo Settore alle semplici pratiche soggettive di dono (di tempo, di vita, di corpo ecc.), sembra poter incarnare la possibilità di restaurare il legame sociale, eroso dall'individualismo e distorto dal tribalismo. È una pratica politica universale, senza garanzia di restituzione, che crea, alimenta e ricrea il legame sociale.

Voglio sottolineare con forza due aspetti della cura del vivere: in primo luogo il fatto che varca oggi i confini della sfera intima e privata, cui viene tradizionalmente ascritta, per estendersi alla sfera pubblica e sociale. Anzi, il fenomeno attualmente più rappresentativo è proprio quello de "la cura degli sconosciuti" (dono di organi, di sangue, di tempo, di lavoro). In secondo luogo, essa non è riducibile alla dimensione caritatevole dell'altruismo e della pura gratuità, in quanto esprime sempre e comunque un interesse, quello alla creazione del legame in quanto tale, dettato dal desiderio di affidamento all'altra.

---

6 I. Praetorius, *Penelope a Davos. Idee femministe per un'economia globale*, Supplemento VD, settembre 2011.

7 *La cura del vivere*, Supplemento al n. 89 di «Leggendaria», settembre 2011.

Irriducibile alla pura *caritas*, di cui Hannah Arendt ha denunciato l'inefficacia sociale e relazionale e dunque il carattere non politico,[8] la relazione è desiderio di appartenenza che ha origine dal sentimento della propria insufficienza e vulnerabilità; e che si mobilita al fine di instaurare il legame sociale con le altre, indipendentemente dalla loro identità personale, religiosa, etnica o nazionale. In quanto struttura della reciprocità capace di investire la sfera pubblica, ricostruendo un mondo comune attraverso quel tessuto reticolare di obbligo e libertà, di gratuità e reciproche aspettative che la caratterizzano, la relazione è eminentemente politica; o meglio cosmo-politica: è un'espressione di sé che sa trasformare la coscienza della debolezza nella creazione di un legame.

La relazione rompe con l'atomismo narcisistico favorito dall'egemonia del mercato neoliberista, senza cadere nella logica regressiva del comunitarismo tribale, alimentato dalla crisi dello Stato. Da un lato, essa interrompe la passività e l'indifferenza con un impegno che è emotivamente fondato ed è capace di calarsi nella concretezza del corpo e della vita; dall'altro, essa risponde ad un bisogno di comunità, reso più potente dallo slegamento globale, che tuttavia non si realizza più nella costituzione di spazi chiusi e autarchicamente identitari, garanti di uno speculare e rassicurante riconoscimento, ma nell'apertura senza confini alla sconosciuta; nell'ospitalità, direbbe Derrida, verso qualcuno che, pur senza volto né nome, ci appare tuttavia come il donatore di senso della nostra esistenza.[9]

Nel momento in cui si diventa "esseri in relazione", è come se si instaurasse una nuova forma di uguaglianza che non è né la somiglianza claustrofobica dell'omologazione e del conformismo narcisistico, né l'assimilazione inglobante e agorafobica della paura; ma che, in quanto debolezza divenuta per la prima volta universalmente vera, è invece condivisione planetaria di un sentimento comune.

L'atto di entrare in relazione implica una sorta di empatica identificazione con ciò che è altro da sé, ciò che, pur nella sua lontananza spaziale e nella sua irriducibile differenza, condivide i possibili effetti di uno stesso evento. Allo stesso tempo, esso testimonia di una scelta, attiva e consapevole, che rompe l'apatica immobilità e l'illusoria immunità, trasforman-

8 H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1964.

9 J. Derrida, A. Dufourmantelle, *L'ospitalità. Le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche*, Dalai Editore, Milano 2002.

doci in una sorta di spettatrice, o spettatore, non passiva,[10] ma commossa ed agente; vale a dire emotivamente coinvolta dal dramma di un naufragio da cui non ci si può mai sentire davvero al riparo. Ognuna di noi ha avuto modo, magari suo malgrado, di vedere l'immagine del corpicino esanime, spiaggiato del bambino siriano di soli tre anni.

Animata da un risveglio emotivo che restituisce senso del limite e desiderio di legame, la relazione che accomuna, non esige il sacrificio della dissimiglianza: creando simbolicamente le basi per il configurarsi di un legame nella differenza, crea una cosmopoli delle differenze. Ma soprattutto stare in relazione può essere assunto ad espressione simbolica di un legame che restituisce concretezza, attenzione minuziosa e personale, pur conservando un respiro pubblico.

In quanto affidata alla decisione del gesto singolo e alla capacità dell'Io di rinnovare la propria capacità di asimmetrica ospitalità, la relazione tra donne appare inevitabilmente come quella più incerta e più rischiosa di ogni universalismo; ma allo stesso tempo, si alimenta nella forza coesiva delle passioni, nella consapevolezza costante della necessità di cura capillare del vivere e di mobilitazione soggettiva: nella consapevolezza, in altre parole, che il legame è sempre e costantemente da annodare.

10 A. Dal Lago, *Carnefici e spettatori. La nostra indifferenza verso la crudeltà*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012.

III.
DA "EROS E CIVILTÀ" A "EROS IN AGONIA"

È lecito partire da una critica della sessualità per parlare della società in cui viviamo, e dei suoi sistemi di potere? Da sempre l'organizzazione economica e sociale delle nostre società si è espressa attraverso l'esercizio del potere (economico, sociale, politico, militare, culturale, religioso). Questo esercizio ha dato vita a delle vere e proprie strutture, funzionali alla conservazione dello *status quo*, che, in maniera più o meno esplicita, si sono occupate della gestione e del controllo della sfera riproduttiva, nonché delle alleanze tra gruppi e famiglie, soprattutto mediante la disciplina di istituti come il matrimonio. Più in generale, anche nel contesto della società occidentale, la strumentalizzazione dei tabù legati alla sessualità ha rappresentato, e rappresenta tuttora, un immenso potere di contrattazione e di ricatto. Del resto in tutte le società la sessualità svolge un ruolo preminente, non soltanto in quanto rappresenta una delle principali funzioni vitali dell'essere umano, ma anche in quanto i membri della società sono reclutati al suo interno proprio tramite la riproduzione sessuale. Nel passaggio dallo stato di natura a forme socialmente organizzate, le esigenze di regolamentazione hanno perciò colpito in primo luogo la sessualità, vista come un impulso potenzialmente distruttivo, capace di minacciare l'ordine sociale necessario alla produzione e, in ultima analisi, alla stessa conservazione sociale. A tal proposito, se Freud aveva ragionato sul disagio della civiltà pervenendo alla conclusione che la costruzione della società e della cultura è possibile solo attraverso la sublimazione dell'energia psichica (libido) sottratta all'immediato godimento, Marcuse in *Eros e civiltà*[1] teorizza la possibilità di una società liberata, in cui la rinuncia agli istinti e alle pulsioni dell'energia libidica non è più condizione ineludibile per l'edificazione della vita sociale. Il sociologo tedesco, tra i massimi esponenti della Scuola di Francoforte o della teoria critica, esaltava la radice creativa e propulsiva della sessualità e della fantasia libidica, osservando come essa, tendendo per sua

1 H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 2001.

stessa natura ad una soddisfazione oltre il principio di realtà (che Freud contrapponeva al principio del piacere), finisca per annullare o, quantomeno diluire, l'Io rigidamente definito in opposizione alla società. L'interesse della teoria marcusiana stava proprio nell'utilizzo congiunto delle teorie di Freud e Marx. Nella nostra civiltà il principio di realtà, al quale bisogna piegare la pulsione sessuale, è il principio della prestazione produttivistica. In tale assetto non vi è più spazio per una libera espansione dell'istinto: le energie vengono convogliate unicamente nel rapporto di immediatezza corporea, cioè di pura genitalità. La repressione della sessualità, cioè il suo uso puramente genitale, sarebbe la forma più sottilmente repressiva in atto nelle nostre società. Non più la semplice repressione della sessualità, anzi l'incitamento a goderne, purché ridotta.

Da questa analisi Marcuse prendeva avvio per proporre una liberazione della soggettività a partire dalla liberazione della sessualità, nella persuasione che tale forza, sottratta allo sfruttamento meramente genitale, potesse investire beneficamente l'intera personalità umana e il campo delle sue attività, spingendo l'Eros verso una simbolizzazione non repressiva. Il senso profondo della tesi marcusiana stava nell'intendere il corpo come un grande dispositivo simbolico. Esiste, infatti, una solidarietà tra il corpo e l'intera realtà. Se il soggetto riesce a liberare la propria esperienza corporea, diventa quella nuova base biologica, quel nuovo soggetto umano capace di porsi di fronte all'intera realtà in atteggiamento diverso, liberante appunto.

Il capitolo prende dunque le mosse da *Eros e civiltà*, fornendo un'analisi che ne segue l'itinerario di fondo, in particolar modo focalizzando la dialettica tra repressione e istinto di morte, e interrogando la misura in cui essa determina e sfigura i rapporti tra il dominio del desiderio e la libertà. Verranno analizzati successivamente i meccanismi di assorbimento e neutralizzazione delle istanze rivoluzionarie derivanti dalle spinte pulsionali attraverso l'integrazione e il contenimento di tutti gli elementi tradizionalmente critici e di opposizione alla visione del mondo capitalistica. *L'Uomo a una dimensione*[2] è infatti l'uomo integrato in questo tipo di società, caratterizzata da quella che Marcuse chiama una "tolleranza repressiva", che elimina il pensiero critico e fa prevalere sempre di più il conformismo, l'indifferenza, l'accettazione di falsi bisogni.

Infine è esaminata la critica alla riflessione filosofica e sociologica di Marcuse sul desiderio, soprattutto in riferimento al dogma neoliberale di Foucault e alla recente interessante analisi di Byung-Chul Han che, con un

2 H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, *L'ideologia della società industriale avanzata* (1964), trad. di L. Gallino e T. Giani Gallino, Einaudi, Torino 1991.

felice *calambour*, nel saggio intitolato *Eros in agonia*,[3] pur riconoscendo nel controllo di passioni e di pulsioni e nel principio di prestazione gli strumenti principali attraverso i quali il potere addomestica e manipola la forza liberatoria dell'Eros, perviene alla conclusione che la rivoluzione come desiderio erotico non è più possibile. L'ordine sociale non tollera gli eccessi, né l'amore, né la morte. Più della morale, allora, è la pornografia ad essere nemica dell'Eros. L'ipervisibilità conduce all'annullamento del desiderio: «il porno – che massimizza, per così dire, l'informazione visiva – distrugge la fantasia erotica»,[4] che è fantasia dell'Altro e per l'Altro. La trasformazione pornografica del mondo è un effetto del capitalismo che rende merce ogni cosa offerta allo sguardo e profana l'Eros nel porno.

3.1 *L'attualità di Marcuse per l'interpretazione dell'ipermoderno*

Riprendere Marcuse oggi non rappresenta un nostalgico *déjà vu* anni sessanta, è piuttosto ritrovare un'attrezzatura per interpretare il tempo attuale in quanto, per usare le sue parole, «ricordare il passato può dare origine ad intuizioni pericolose e la società stabilita sembra temere i contenuti sovversivi della memoria».[5] Dopo la dissoluzione del marxismo e la fine del comunismo, una rilettura meno orientata di Marcuse consente di rivalutarne aspetti diversi ed esiti suggestivi, in gran parte inediti, che oggi appaiono di sorprendente attualità nell'epoca della crisi, del neoliberismo e della nuova rivoluzione tecnologica. Direttamente o in controluce, le sue opere suggeriscono importanti riflessioni psicosociali, fruibili per il futuro, in netta connessione con l'odierna società ipermoderna (come la definisce Gilles Lipovetsky) che, con arguto neologismo, Luciano Gallino, uno dei traduttori di Marcuse, ha ribattezzato "finanzcapitalismo", intendendo con ciò l'attuale macchina sociale che ha superato ciascuna delle fasi precedenti, compresa quella del capitalismo industriale, a motivo della sua estensione planetaria e della sua capillare penetrazione in tutti i sottosistemi sociali, in tutti gli strati della società, della natura e della persona. Il finanzcapitalismo ha come motore non più la produzione di merci, ma il sistema finanziario. Il denaro viene impiegato, investito, fatto circolare sui mercati allo scopo di produrre immediatamente una maggior quantità di denaro, in un crescendo patologico che ci appare sempre più fuori

3 B. Han, *Eros in agonia*, cit.
4 *Ivi*, p. 63.
5 H. Marcuse, *Eros e civiltà*, cit., p. 106.

controllo. Ciò avrebbe certamente rafforzato Marcuse ancora di più nelle sue convinzioni, in particolare quelle relative al concetto di totalitarismo, inteso non nel senso storico comune di regime politico autoritario, quanto piuttosto come capacità del potere e delle istituzioni di essere sempre più totali, cioè di pervadere ogni campo della vita umana, ivi compreso il cosiddetto tempo libero, che in realtà è colonizzato e dominato da attività inerenti il consumo e il principio della *performance*. Se consideriamo poi che oggi i veri centri decisionali coincidono con entità sovranazionali e che ogni decisione, di fatto, passa sopra le nostre teste senza che si abbia la reale capacità di incidere, sembra essersi effettivamente concretizzato quel potere non più fondato sulle persone fisiche, ma su un gigantesco apparato, con mille possibili ramificazioni e diffusioni ipotizzato da Marcuse che, in questo, anticipa l'analisi del potere che sarà fatta da Foucault e da gran parte della tradizione filosofica francese successiva.

Rimane certamente di grande attualità il concetto chiave che sta alla base de *L'uomo a una dimensione*,[6] che si ripropone ogni qualvolta vediamo l'affermarsi di un pensiero unico, di matrice economicista o fondato su una presunta razionalità tecnica; sovente la sola dimensione delle narrazioni ufficiali. Per venire a questioni molto vicine a noi, è questa la ragione che non di rado sorregge la devastazione dei territori con la cementificazione e con le cosiddette grandi opere che divengono l'occasione per l'arricchimento di poche *élites*. La ragione calcolante, che porta avanti il dominio indiscriminato sulla natura, di cui già nel 1947 parlavano Horkheimer e Adorno in *Dialettica dell'illuminismo*,[7] e che mal digerisce il dissenso, è tuttora viva e vegeta se ancor oggi è possibile trascinare in tribunale uno scrittore per le sue "parole contrarie".[8] Per dirla ancora con Gallino, l'attualità dell'analisi marcusiana, e in particolare de *L'uomo a una dimensione*, non è soltanto legata al persistere delle stesse distorsioni, nelle società industriali avanzate, che all'epoca il suo autore intravide con estrema lucidità, ma è la

6 H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, *L'ideologia della società industriale avanzata*, cit.

7 M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2010.

8 Ci si riferisce al processo subito dallo scrittore Erri De Luca per istigazione al sabotaggio a favore della protesta No Tav in Val di Susa. Nel *pamphlet La parola contraria* De Luca rivendica «il diritto di adoperare il verbo sabotare come pare e piace alla lingua italiana» e fa notare che «il suo impiego non è ristretto al significato di danneggiamento materiale, come pretendono i pubblici ministeri di questo caso», ma che ha «vasta applicazione in senso figurato e coincide con il significato di ostacolare». Bastava, dunque, «consultare il vocabolario per archiviare – conclude – la denuncia sballata di una ditta francese».

stessa storia più recente che si è incaricata di restituire alla sua opera una inquietante presa diretta.[9] È in atto, nell'attuale contingenza storica, una regressione a una originaria e naturale condizione di fragilità: ci ritroviamo infatti in balìa da un lato di un darwinismo sociale di ritorno e dall'altro di una sconfinata e ineseguibile libertà di decidere di noi stessi che tuttavia conduce ad un vuoto costituivo della propria esistenza, compulsivamente riempito dai *diktat* di un consumo fine a se stesso.

Questo riempimento, tuttavia, ha il carattere patologico della dipendenza dal consumo, un consumo coatto e condizionato, compulsivo, un godimento imbandito dall'alto, somministrato in dosi sempre più massicce per fugare il residuo senso della realtà, e che può essere compreso al meglio proprio rispolverando il concetto di desublimazione repressiva, coniato da Marcuse. La bulimia del consumo è infatti conseguente all'imperativo del "devi godere!", che elimina le sublimazioni dell'istinto – i filtri normativi del Super-Io, i legami simbolici che instauriamo con gli altri – interposti fin dai tempi di Sofocle tra l'avvertimento delle pulsioni e il loro soddisfacimento. Sostituendo, come scrive Marcuse, una gratificazione mediata con una immediata, con una mera scarica pulsionale, gli individui incorrono nell'errore di credere che la società sia solidale con i loro bisogni più intimi. È però esattamente in questo modo che gli uomini si dispongono supinamente ad accettare con gratitudine quanto viene loro offerto, indipendentemente dal suo significato e dal suo valore. «Privi della funzione mediatrice del desiderio – che richiede respiro, lungimiranza, disposizione all'attesa e alla riflessione – e ricchi solo di compulsione, frenesia per il sensazionale, con le effigi del nuovo – siamo ormai incorsi in un disagio della civiltà ben più grave di quello nevrotico diagnosticato da Freud».[10] A fare le spese della mancanza di un limite al godimento, di una legge che, in dialettica con il desiderio inconscio, definisca la geografia d'un mondo in cui orientarsi, è infatti il pensiero stesso della realtà prossimo ormai a scivolare nella psicosi. «Fondamentalmente de-realizzanti sono le psicopatologie della ipermodernità: la follia odierna, rifiutando la mediazione dell'Edipo in nome di gratificazioni istantanee ed incalzanti, toglie gli argini allo strapotere dell'Es, che in tal modo esonda nella realtà rimuovendone i cardini, i punti fermi».[11]

Emerge così prepotentemente il filo conduttore, che lega la critica marcusiana della società alla transizione dalla modernità alla post-modernità

9 Cfr. H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, cit, pp. 204-206.

10 C. Türcke, *La società eccitata*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 171.

11 *Ibid*.

o ipermodernità. Da questo punto di vista non si può non rimarcare la preveggenza di certi avvertimenti, l'acutezza di determinate analisi, l'inevitabilità delle sue conclusioni che risultano ancora preziose per cercare di interpretare l'attuale crisi dell'Eros, l'inabissamento del desiderio e la scomparsa dell'Altro. Non a caso, sulla lunga scia della Scuola di Francoforte, il filosofo Byung-Chul Han ha recentemente incentrato la sua riflessione sull'assoluta povertà di esperienza, sulla simmetrica proliferazione di frammenti esperienziali e sulla sovraesposizione pornografica del sé nella nostra post-modernità digitale. Come vedremo analizzando in particolare due suoi contributi, *La società della stanchezza* e *Eros in agonia*, Han, pur senza citarlo (curiosamente) mai in maniera diretta, è chiaramente tributario di quella feconda ibridazione di filosofia, psicoanalisi, antropologia e sociologia che caratterizzò il pensiero di Marcuse. Nella lettura in chiave lacaniana del filosofo coreano proposta da Massimo Recalcati[12] si ripresenta, a ruoli invertiti, quel rapporto dialettico, e per altri aspetti osmotico, tra metapsicologia e teoria critica quale chiave interpretativa del moderno disagio relazionale in cui l'Altro funge solo da specchio del narcisismo di soggetti sempre più logorati da una declinazione autoindotta – o presunta tale – del principio di prestazione e da un'alienante desublimazione, in ragione della quale il corpo non può essere amato ma solo consumato.

Al cuore della riflessione di Byung-Chul Han c'è una critica, molto chiara ed evidente, a una visione dell'uomo immerso e alienato in uno pseudo ambiente digitale in cui campeggia la forma del soggetto di prestazione. Un soggetto avvinto in pratiche di auto-ottimizzazione dello sfruttamento di sé anche quando non lavora, anche quando gioca, anche quando crea, anche quando si sente immerso in un *flow* che chiama libertà.

3.2 *La sessualità ipermoderna e l'agonia dell'Eros: dalla repressione alla depressione narcisistica*

Nella società moderna e tardo-post-iper-moderna, frammentazione e alienazione agiscono producendo un'umanità divisa tra corpo e mente, materia e spirito, ragione e passione; un'umanità agitata da conflitti irrisolti, scissa fra una ragione priva di corpo e un corpo (inteso come sensibilità e affettività, potenziale capacità di amare e provare sentimenti) privo di ragione, tale per cui, nella versione più mediocre (e forse caratteristica) dell'esperienza sociale di massa, la razionalità del vivere quotidiano è piut-

12 M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010.

tosto simulata che reale e tende a risolversi in cinica disperazione, aridità e patologica estraneità al proprio sentire, mentre l'affettività è anch'essa avvilita, falsificata e cieca: vissuta alternativamente come passione ingovernabile o come doppiezza di sentimenti resi meschini dall'ossequio al "si dice" e "si fa" imposti dalle convenzioni sociali. Non a caso abbiamo parlato di società post-moderna: la scissione e scomposizione del soggetto sono ben evidenti, in nuove varianti, anche nelle versioni più recenti del vivere sociale.

I temi esposti da Marcuse in *Eros e civiltà*, e la loro rielaborazione contenuta ne *L'uomo a una dimensione*, ci vengono riproposti da Recalcati nel suo *L'uomo senza inconscio* quale cifra interpretativa del disagio contemporaneo. Un raffronto quello tra le posizioni di Freud e quelle di Marcuse che, sostiene Recalcati, mette in evidenza il potenziale eversivo della concezione freudiana: «l'esperienza freudiana dell'inconscio è l'esperienza di una verità che scompagina il sapere costituito costringendolo a rinnovarsi costantemente. Nella teoresi di Freud il sapere non esaurisce mai l'essere».[13] E l'analisi, nella visione di Recalcati – che è quella di Lacan – è un tentativo di ricongiungere il sapere alla verità; concezione che possiamo forse accostare all'idea, di cui dicevamo, della scissione dell'essere umano in parti in conflitto tra loro, ad esempio ragione e sentimenti. Dunque l'essere umano descritto da Freud è diviso «tra il programma normativo del principio di realtà e quello edonistico del principio del piacere».[14] In *Eros e civiltà* Marcuse mirava ad affrancare l'uomo da quella scissione liberando le energie creative e gioiose delle pulsioni non più represse; puntava su un processo di sublimazione non repressiva: era il sogno, che Recalcati definisce ingenuo, di una civiltà liberata, di una «emancipazione della pulsione dai vincoli repressivi indotti dal sistema capitalista».[15] Lo stesso Marcuse assumeva però come inevitabile una quota di sublimazione delle pulsioni, ossia un vero e proprio sacrificio pulsionale richiesto dalla «*repressione fondamentale* che istituisce il programma della Civiltà in quanto tale».[16] Il che ci ha condotto a dire che il quadro concettuale utilizzato da Marcuse in *Eros e civiltà* è molto simile, in partenza, a quello freudiano; anzi si identifica con quello in alcuni decisivi tratti. Ne *L'uomo a una dimensione* la riflessione sulle forme di dominio contemporanee è sfociata nell'idea della desublimazione repressiva, con cui Marcuse individua il carattere pe-

13 *Ivi*, p. 10.
14 *Ivi*, p. 9.
15 *Ivi*, p. 8.
16 *Ivi*, p. 9.

culiare della repressione nell'illusoria liberazione delle pulsioni all'interno di un sistema che apparentemente tutto permette, tutto induce a provare, ma che a ben vedere non concede ai soggetti sociali una effettiva capacità di mutamento. In altri termini, come suggerisce lo stesso Recalcati, la conflittualità tra legge (anzi: Legge, secondo Lacan) e libertà pulsionale si risolve in apparenza in un regime di godimento superedonistico, nel quale ogni limite viene continuamente superato e trasceso. In questo modo, nel linguaggio e nell'ottica di Recalcati «il sacrificio pulsionale viene negato nel nome di una falsa liberazione della pulsione che si svincola da ogni forma di sublimazione, promettendo un godimento immediato, desublimato appunto, senza mediazioni simboliche e senza più limiti».[17] L'interpretazione del pensiero di Marcuse sembra più che pertinente: il filosofo tedesco sostiene che l'apparente emancipazione illude i soggetti sociali, mentre in realtà si confermano e persino potenziano le forme del dominio.

In sintesi, Marcuse coglie perfettamente la realtà dei processi che ancora adesso, a decenni di distanza, agiscono determinando le condizioni di esistenza delle persone: oggi il corpo sociale assorbe come una spugna amorfa ogni idea e tensione, e qualunque movimento, anche di dissenso, anche fortemente critico nei confronti della realtà data, si perde facilmente nel mare immenso dei contenuti, delle spinte, nel repertorio senza fine delle immagini di cui la società dello spettacolo si alimenta senza posa: il disincanto del mondo diventa indifferenza, e poco più in là rassegnazione a un modo di esistere in società, per il quale non paiono esserci reali alternative. Come sottolinea e ripete anche Bauman nei suoi molti saggi, il principio fondante del sistema sociale del capitalismo avanzato, della società dello spettacolo, è: le persone (ovvero i consumatori, giacché a tale funzione vengono ridotti i soggetti sociali nel sistema sociale contemporaneo) possono scegliere fra mille opzioni, certo molte più di quante possano davvero conoscere e padroneggiare nell'intera esistenza, ma non possono scegliere di cambiare il sistema in cui agiscono.

Uno tra i punti decisivi individuati dall'analisi di Marcuse, e in seguito abbondantemente ripreso in varie formulazioni, non solo nell'ambito di pensiero della scuola di Francoforte, è il processo di riduzione dei fini – e dei valori – dell'agire sociale in compiti tecnici: si tratta di quel processo che Marcuse definisce di materializzazione dei valori.[18] Il nocciolo dell'argomentazione è che, consegnata incondizionatamente alle esigenze e pretese del sistema tecnico ed economico, la società smarrisce i suoi fini,

17 *Ibid*.
18 H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 235.

e non lavora affatto per l'emancipazione umana. Il passo successivo dell'evoluzione (o involuzione) sociale lo troviamo descritto e condensato nelle analisi critiche di filosofi, sociologi e altri interpreti della modernità (tra questi, appunto, anche Recalcati). Il principio connotativo del vivere sociale attuale consiste nell'idea (e nella pratica) che così riassumiamo: tutto quel che si può fare, va fatto; tutto ciò che la tecnica rende possibile è anche legittimo, in tutti gli ambiti della vita, sia essa privata o pubblica. Il nostro tempo è il tempo nel quale l'imperativo sadiano al godimento illimitato (la desublimazione repressiva della pulsione, nel linguaggio di Marcuse) è divenuto un comandamento sociale inedito, installandosi nel luogo stesso della Legge. Il godimento distrugge, rivelando il suo carattere totalmente effimero ed evanescente; è il tempo chiuso del cinismo della monade di godimento. Evidentemente la descrizione del sistema di vita contemporaneo come superedonismo[19] fondato sull'imperativo del godimento, che Recalcati ci offre in *L'uomo senza inconscio*, ha profondi legami con la visione critica interpretata tra gli altri da Marcuse. Il nostro è il tempo dove tutto si consuma e dove tutto, consumandosi, si annienta. Ogni persona vive in solitaria esperienza il bisogno indotto di provare, avere, essere tutto, senza limiti, finendo per perdere la capacità di costruire relazioni sane e umanamente significative con gli altri: diventa appunto una monade, atomo isolato in un mondo sociale in continua variazione, una realtà di difficile, se non impossibile, lettura. L'amore e la sessualità, i sentimenti, sono di conseguenza vissuti in maniera non meno conflittuale che nel passato: soltanto, la forma delle tensioni e dei conflitti è differente.

Anche Recalcati ritiene che il rapporto con la Legge (con i codici morali e le forme di umanità socialmente determinate) sia necessario per formare l'individuo; così come ritiene necessaria una (non troppo oppressiva) quota di sublimazione: le persone si formano come tali scoprendo che non possono essere, fare e avere proprio tutto; i limiti imposti dal mondo esterno costringono ma anche rendono reali le esistenze individuali; il rapporto con la Legge (che secondo la psicoanalisi prende forma nella relazione tra il soggetto e l'Altro, le figure parentali in primo luogo) è decisivo per la costituzione della personalità positivamente animata dal desiderio: ossia, capace di scegliere e scegliersi secondo i propri desideri, e di offrire e scambiare affettività e amore.

Ma ciò non avviene nell'attuale configurazione sociale dove invece il discorso del capitalista, ossia la forma pratica e ideologica dominante,

19 Cfr. A. Izzo, I. Strazzeri, *Edonismo tragico. Aporia di un concetto sociologico*, Progedit, Bari 2010.

tutt'altro che rivolta all'emancipazione umana, si traduce in una promessa di liberazione che risulta ingannevole: il culto ipermoderno del consumo non si lascia alle spalle le tragedie e i conflitti dell'alienazione e della repressione dei desideri umani, ma piuttosto realizza una nuova forma dell'umano, quella del "turboconsumatore", che non fa che inseguire i propri appetiti, riducendo il desiderio al rinnovarsi, non di rado frenetico, di un godimento che si vorrebbe senza limiti. «La libertà illimitata del consumo si può così rovesciare drasticamente in una vita emotiva che rinuncia all'incontro con l'alterità dell'Altro e si richiude narcisisticamente su se stessa e sul consumo ludico del futile e dell'aleatorio».[20]

Sulla base di queste considerazioni Recalcati esamina un altro passaggio essenziale del pensiero di Marcuse. Una delle intuizioni del filosofo tedesco consiste nell'idea che il principio di realtà, da Freud concepito in continua tensione dialettica col principio del piacere, è stato alla lunga inghiottito dal principio di prestazione: nella visione marcusiana si tratta di una vera e propria mutazione antropologica, in quanto, come riassume Recalcati, la società non si limita più a porre dei limiti alle esigenze del principio del piacere, ma impone (come condizione dell'affermazione del soggetto) «la sottomissione del proprio desiderio a criteri prestazionali dettati dalla logica competitiva del profitto».[21] Si afferma così il culto sociale della prestazione le cui forme concrete sono in gran parte determinate dalle esigenze del sistema delle tecniche. Come esercizio di volontà senza soggetto, quelle esigenze spingono le persone a identificarsi con la funzione svolta in ambito sociale: una spinta al dover essere (al dire e fare comuni) che soppianta il conflitto tra principio di piacere e principio di realtà. Scrive ancora Recalcati:

> [...] il carattere normativo assunto dal principio di realtà agisce come un imperativo superegoico che esige l'annullamento del desiderio anziché alimentarne la dialettica. L'esigenza di raggiungere una capacità prestazionale sufficiente, la richiesta superegoica di adattarsi inflessibilmente all'istanza normativa del *principio di realtà*, trasfigurato nel *principio di prestazione*, finiscono per surclassare ogni desiderio soggettivo.[22]

Nell'attuale versione della società c'è qualcosa di drasticamente nuovo nell'esperienza umana: oggi «l'esigenza della prestazione e la prestazione stessa, alla quale il soggetto deve subordinare il suo desiderio, non è sem-

20 M. Recalcati, *op. cit.*, p. 10.
21 *Ivi*, p. 16.
22 M. Recalcati, *op. cit.*, p. 24.

plicemente alternativa al godimento ma è fondamentalmente *prestazione di godimento*».[23] Resta identica la riduzione della spinta vitale del soggetto al principio di prestazione; ma la prestazione richiesta, come si diceva poc'anzi, è essenzialmente godimento: libero e illimitato in apparenza, senza freni e senza cure per le esigenze dell'Altro, degli altri. È comunque ancora un dovere, in senso lato, e perciò costringe le persone a un lavoro faticoso di continua rincorsa di se stesse, alla ricerca di una compiutezza e pienezza di vita che non raggiungeranno mai.

Recalcati propone come elemento chiarificatore di questo processo, ormai instaurato nella vita quotidiana delle persone, la tendenza a ridurre il corpo a mero strumento di godimento.

> È quello che accade nelle dipendenze patologiche dove il corpo diventa luogo di puro consumo del godimento pulsionale (obesità, bulimia, tossicomania, ecc.) o in un certo modo perverso di agire la sessualità sganciandola dalla dimensione dell'incontro con l'Altro dove il corpo viene frammentato in oggetti multipli di godimento senza alcun rapporto col desiderio.[24]

Tutto questo ci dice anche che i comportamenti in passato ritenuti trasgressivi oggi non fanno che realizzare la quota di sadismo insita nella Legge: allontanando il soggetto dal proprio desiderio, il principio di prestazione, divenuto obbligo del godimento, può ridursi – e si riduce – alla ricerca compulsiva di soddisfazione: la propria soddisfazione, in un superamento continuo, forzato, di ogni genere di limite: il Super-Io sociale ipermoderno esige che la trasgressione funzioni da modello di ogni prestazione. La prestazione stessa diventa un fine dell'azione soggettiva. Recalcati parla al riguardo di estasi della prestazione, che trova conferma nell'ormai diffusissimo consumo di cocaina, una droga che, non a caso, amplifica le capacità performative dell'individuo accentuando, al contempo, il suo narcisismo. In generale, secondo Recalcati, molte delle patologie oggi diffuse (a quelle già indicate possiamo aggiungerne altre, ad esempio l'anoressia) rivelano i guasti di una condizione umana segnata dai processi a cui abbiamo appena fatto riferimento; processi il cui risultato ultimo è l'annichilamento del desiderio e in definitiva una generale condizione di palese infelicità. Una condizione che, come puntualizza Sassatelli, coinvolge soprattutto le donne ed è paradigmaticamente fotografata dall'esplosiva proliferazione del *fitness*. La rincorsa ossessiva alla

23 *Ibid*.
24 M. Recalcati, *op. cit*., pp. 24-25.

forma fisica mostra molto bene che ancora oggi il tempo libero ha a che fare con la fatica di rendersi fisicamente desiderabili:[25]

> L'insicurezza, la paura dell'inadeguatezza spingono a sforzarsi di mantenere rigoglioso il proprio stato di salute e a strutturare la propria fisicità in base a canoni socialmente stabiliti. La forsennata corsa alla plasmazione e alla modificazione del corpo motiva la riabilitazione di un vero e proprio darwinismo cosmetico, tracciando l'inquietante scenario di un mondo affollato di uomini e donne con facce e corpi forgiati secondo l'estetica del dispotismo; siamo costantemente bombardati da immagini irreali di creature artificiali bellissime, perfette. Modelliamo e rimodelliamo il corpo per ricrearci nel più moderno dei mondi possibili, dove diviene più facile cambiare il proprio sé che cambiare il mondo.[26]

Si registra, così, un generale aumento di fenomeni attribuibili al senso di inadeguatezza femminile e alla costante inquietudine provocata dalle immagini pubblicitarie:

> [...] dai corsi di *emotional fitness* per frenare l'insicurezza (dove si insegnano tecniche di rafforzamento dell'autostima, di maggiore consapevolezza di sé, di fiducia nelle proprie capacità), all'aumento dei casi di anoressia (malattia tipica di un contesto socioculturale che detta precise regole estetiche improntate all'equazione successo-bellezza-magrezza), sino alla diffusione dell'uso di cocaina tra le donne di 30-40 anni con stipendi medi, libere professioniste, managers, impiegate, madri con figli piccoli o single palestrate e attente alla dieta, che la usano per combattere la depressione.[27]

Byung-Chul Han interpreta questo imperativo prestazionale generalizzato in termini di impossibilità di potere: «la società della prestazione è interamente dominata dal verbo modale *potere*, in contrapposizione alla società disciplinare che esprime divieti e si serve del *dovere*».[28] Per accrescere la produttività non basta più una coercizione estranea al soggetto, risulta invece molto più efficace spingerlo ad un autosfruttamento volontario. «Come imprenditore di se stesso, il soggetto di prestazione è libero dal momento che non è sottoposto a nessun altro che lo comanda e lo sfrutta, ma in realtà non è libero, perché egli sfrutta se stesso [...] è al tempo stes-

25 Cfr. R. Sassatelli, *Anatomia della palestra. Cultura commerciale e disciplina del corpo*, il Mulino, Bologna 2000.

26 I. Strazzeri, *Specchio delle mie brame. Il dispotismo della chirurgia estetica e del make up*, in «Rivista di Scienze Sociali», n. 6, aprile 2013, pp. 44-45.

27 *Ivi*, p. 46.

28 B. Han, *Eros in agonia*, cit., p. 18.

so vittima e carnefice. Lo sfruttamento diventa possibile, così, anche senza dominio».[29] Secondo Han, sfugge a Foucault che l'*homo oeconomicus* neoliberale si crede libero ma in realtà non è libero in quanto sfrutta se stesso, in modo acritico assume che il regime neoliberale, come "sistema dello Stato minimale", come "manager della libertà", renderebbe possibile la libertà borghese. Gli sfugge completamente la struttura di violenza e costrizione del dogma neoliberale. Le nuove consumatrici iniziano ad usarla per stare più allegre, "più su", rendere meglio in ufficio e fare tardi la notte. È in più un eccitante, utile dunque per dimagrire. E non si esclude che, paradossalmente, le consumatrici siano spesso salutiste, pronte a "un tiro ogni tanto" contro lo stress.[30] La società disciplinare di Foucault, sostiene ancora Han, era determinata dal non-potere del singolo, dal suo non poter essere ciò che è "liberamente". E quindi dal suo sentirsi recluso, relegato, obbligato dal sistema. Per Ehrenberg la depressione è invece una malattia della responsabilità, una condizione «in cui predomina un sentimento di insufficienza: il depresso non si sente all'altezza, è stanco di dover divenire se stesso».[31] Continua Ehrenberg:

> La depressione ci illumina sulla nostra attuale esperienza della persona, poiché essa è la patologia di una società in cui la norma non è più fondata sulla colpa e la disciplina, bensì sulla responsabilità e l'iniziativa. [...] L'individuo è messo a confronto più con una patologia dell'insufficienza che con una malattia della colpa, più con l'universo della disfunzione che con quello della legge: il depresso è l'uomo in panne.[32]

Ora, che siamo arrivati alla società nevrotica e frustrata della positività assoluta, dell'illimitato poter essere oltre i nostri stessi limiti, in luogo del dovere, subentra il dominio del progetto, dell'iniziativa. È ciò che Han definisce la "prestazione di prestazione". Un esempio eclatante di questa trasformazione la si trova nei volumi di E.L. James, a partire da *Cinquanta sfumature di grigio*; il partner della protagonista le presenta la relazione alla stregua di una proposta di lavoro, con tanto di orari, prestazioni previste e punizioni severe; e per ottenere il massimo bisognerà che nel fare sesso ci si attenga a un preciso programma salutista. Mancando qualsiasi regolamentazione sociale rigida e dittatoriale, l'individuo non è più indotto a sottostare a un dover essere esterno, e quindi a uno sforzo che necessa-

29 *Ivi*, p. 19.
30 Cfr. *la Repubblica delle donne*, 28 giugno 2003.
31 A. Ehrenberg, *La fatica di essere se stessi*, Einaudi, Torino 1999, p. 5.
32 *Ivi*, p. 10.

riamente consuma, o limita, le sue risorse e inclinazioni. Siamo oramai in presenza di un nuovo imperativo categorico, che traspone l'iperproduzione in un'incontrollata e mortifera iperattività. Il sistema globale, seppure animato dalla massimizzazione dei profitti e della produzione, se rimane strutturato all'interno dell'obbligo disciplinare, incontra necessariamente i propri limiti. I nuovi schiavi, per produrre meglio, non devono vedersi sfruttati da qualcuno: debbono essere spinti ad autosfruttarsi illudendosi di sentirsi liberi. Al "dover essere" si è sostituito il "poter essere" del dovere di prestazione. Alla pressione del "dover fare", la quale produceva il dolore del limite rispetto alla propria volontà, e quindi il non poter fare ciò che si voleva, abbiamo sostituito l'esautorazione del "poter fare illimitato". Il "dover fare" poteva ancora riagganciarsi, seppur nella produttività del sistema, alla obiezione del soggetto che vedeva negato a se stesso il diritto di fare altro, o anche di fare ciò che avrebbe potuto fare. Ora, è il "poter fare" stesso ad essere il nuovo *diktat*, la nuova legge, e rispetto a questo ogni negatività viene espunta. L'individuo non è più lacerato tra il dovere e il piacere, o tra il dovere e il volere. Ma soggiace a un esaurimento e a uno sfinimento, dovuto alla positivizzazione assoluta di tutte le sue attività, rispetto al "poter fare" illimitato e al dovere di prestazione. Il quale, a differenza del dovere foucaultiano, non prevede una negazione esterna, un divieto, e quindi un non-potere, ma un iper-potere che consuma in sé stesso il soggetto, che si trova ancora una volta a dover fare qualcosa, a partire però da una propria istanza interna. Libertà e costrizione dell'autosfruttamento nell'autoconsunzione. Lo sforzo di volontà dovuto al dover fare, implicava ancora una opposizione al negativo: non voglio fare ciò che non mi piace fare. La prestazione del "poter fare" implica un esaurimento per accelerazione. Attraverso la maschera dell'autonomizzazione integrale del singolo, della sua libera espressività incondizionata, l'illusoria libertà da costrizione esterna, unita all'imperativo della prestazione di prestazione, sfocia in una libertà costrittiva secondo la quale l'individuo sfrutta se stesso inconsapevole della sua stessa schiavitù. Manca del tutto il potere del negativo.

La potenza positiva infatti, si distingue dalla potenza negativa così come dalla impotenza, come suggerisce esemplarmente Han. La potenza positiva è appunto il poter fare qualcosa. L'impotenza è il contrario di questa potenza positiva, ma è essa stessa positiva, poiché appunto è ancora legata a qualcosa: è il non poter fare qualcosa. La potenza negativa, invece, rappresenta il superamento della potenza positiva, poiché non si lega ad essa: è il poter dire di no. Senza questo tipo di potenza negativa, la possibilità assoluta della potenza positiva nella percezione, ad esempio, ci porterebbe

a una dispersione negli stimoli e negli impulsi esterni a cui siamo continuamente sottoposti. Non ci sarebbe alcuna interruzione, alcuna possibilità di riflessione, e quindi alcun senso spirituale. Il pensiero stesso si disperderebbe nell'infinita serie degli oggetti, e si prolungherebbe indefinitivamente sui suoi stessi correlati di pensiero. Senza la potenza negativa saremmo consegnati alla passività assoluta della dispersione tra le cose, a partire da una iperattività costante e convulsa, stereotipata, la quale è appunto il contrario di un'attività. L'iperattività in questo senso, infatti, si rovescia in una pura passività, in una mera reazione impulsiva. Ed è proprio ciò che sta accadendo. È il dominio dell'oggetto sul soggetto, per usare la terminologia di Baudrillard.[33] La soggettività si rivela nella sua contemplatività e nella sua attività, nel momento in cui essa oppone una resistenza agli istinti e agli impulsi che reagiscono all'esterno, per rientrare finalmente in se stessa: per tradurre internamente cioè, attraverso il dialogo con sé, la propria grammatica interna di senso, le sue stesse immagini del mondo, oggettivando i propri modi di essere e allargando, in questa maniera, la sua stessa dimensione osservativa e significatoria. Ma se l'attività si trasforma in una iperattività, se gli impulsi interni cedono continuamente alla reazione rispetto agli stimoli esterni, seguendone l'emergere e l'annullarsi, l'iperattività si trasforma in una dipendenza passiva rispetto all'esterno. Il riempimento oculare costante ha prodotto uno spegnimento della capacità di visione. La contemporanea bulimia iconica arresta, nella iperproduzione delle immagini, la capacità contemplativa di lasciar emergere da sé ciò che è da vedere. La pedagogia della visione e della contemplazione, la quale richiede un proprio tempo e una propria articolazione di senso, lascia il passo a una frammentazione rapsodica e superficiale dell'attenzione. La proliferazione incontrollata spinge a una iperattività dell'occhio che non può lasciarsi sfuggire niente di ciò che incontra e che sfugge. La fuggevolezza del mondo, e quindi la sua mancanza d'essere, inducono a una frenesia dell'attenzione e dello sguardo, nel tentativo paranoico di controllare tutto, di divorare tutto, di non lasciarsi scappare nulla. Non sono solo Dio e la sua fede ad essere scomparsi, come dice Han, ma è il mondo stesso ad aver perso la sua consistenza ontologia.

Questo meccanismo perverso, inevitabilmente declina in un auto-controllo e in un auto-asservimento inconsapevole, nel quale si raggiunge una saturazione interna che non lascia più alcuno spazio per il negativo, per la differenza-da-sé. Spinto a una divorazione costante nella continuità oculare tra la visione e l'oggetto, e quindi tra il soggetto e l'oggetto, l'indi-

33 J. Baudrillard, *Le strategie fatali*, Feltrinelli, Milano 1983.

viduo non può che divorare se stesso, non può che consumare se stesso nella ricerca spasmodica dell'accumulazione indefinita. Ma questa stessa accumulazione produce un *burnout* mentale e spirituale. L'occhio si rivela lo strumento di uno spirito che non riesce più a dialogare con se stesso, nel momento in cui viene sopraffatto dall'adesione incontrollata alle cose che osserva, senza opporre resistenza alcuna. In questa maniera, viene a prodursi un isolamento dell'Io, il quale soggiorna costantemente presso le cose e mai presso di sé.

Hannah Arendt ha messo a fuoco la differenza tra l'essere Uno dell'individuo che si trova con gli altri, nel mondo, e al contrario l'essere il due-in-uno dello stesso soggetto, il quale si ripiega su di sé quando pensa a sé. L'armonia sorge non là dove il soggetto si fa identico a se stesso, quando diventa monadico: ma solo nel momento in cui ci sono due parti in dialogo, o due note che producono un suono armonico. È ciò che Platone soleva chiamare il dialogo silenzioso dell'anima con se stessa. Per non incorrere in vuote tautologie, occorre che l'Uno/a che io sono per gli altri si tramuti in un Io-sono-per-me-stesso/a. E per fare ciò è necessario che si infiltri una differenza nella identità. È il "con" – inteso come sintesi e mediazione tra me e me stesso/a – che produce l'identità, concepita come l'essere se stessi e per se stessi. Per pensare a me stesso/a debbo pensarmi come diverso da me stesso, cosicché possa prodursi uno scambio comunicativo tra me e me, possa stabilirsi cioè un *dia-logos* interno. L'identità è il rapporto di se stessi con se stessi: non è il pensare a qualcosa, ma su qualcosa. E precisamente su me stesso/a. Posso tenermi compagnia e sentirmi appartenere a me, solo scindendomi in un due-in-uno dialogante. Come dice la Arendt ne *La vita della mente*

> La solitudine è quella situazione umana in cui tengo compagnia a me stesso. La desolazione dell'isolamento si produce quando sono incapace di scindermi nel due-in-uno, senza essere capace di tenermi compagnia, allorché, come soleva dire Jaspers, "vengo meno a me stesso" (ich bleibe mir aus), o, per dirla in altro modo, quando sono uno e senza compagnia.[34]

Ma in questa condizione di aderenza al mondo, di connessione perpetua, l'individuo è talmente abituato a soggiornare presso le cose, a sentirsi Uno rispetto ad esse, che ha disimparato il dialogo silenzioso con se stesso, vivendo in questa maniera al proprio interno l'isolamento dell'Uno. Vive sempre una espropriazione da sé. La pluralità delle cose, la quale rivela la differenza delle cose stesse e quella interna del soggetto, uniformandosi,

34 H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 2009.

toglie questa differenza, questa alterità. Al dialogo silenzioso del due-in-uno, viene a sostituirsi così il silenzio prodotto dal riempimento della iperattività nella iperproduzione. Il silenzio carico di senso della contemplazione, nella quale lo spirito dialoga costruttivamente con sé, lascia il passo al silenzio della parola soffocata dagli oggetti, da una attività che non lascia spazio alla riflessione, al vuoto di senso. Il vuoto si riempie prima ancora di poter dialettizzare la latenza dei suoi stessi elementi, nella indifferenziazione e nella tensione produttiva delle immagini interne, rispetto al senso della propria vita. Poiché il soggetto non può permettersi alcuno iato tra sé e le cose esterne, allo stesso modo non può avere il tempo di lasciar decantare al proprio interno quello spazio di silenzio necessario, quel vuoto fertile, a partire dal quale lasciar emergere da sé nuovi significati, nuove integrazioni e sintesi di senso.

Ma cosa si intende, nello specifico, con vuoto fertile? Giovanni Paolo Quattrini sottolinea come la *Gestalt* non abbia mai definito l'essenza del cosiddetto vuoto fertile. Tuttavia, ha chiarificato la strada, ha indicato come trovarlo.[35] Quando la mente è rivolta all'esterno, essa è continuamente occupata nelle sue elucubrazioni; così come l'Io viene a riempire la mente con il suo chiacchiericcio quando sovrasta il soggetto con le sue richieste. È solo nel momento in cui ci si sgancia dalle risposte automatiche al mondo esterno, rivolgendosi silenziosamente – ma attentamente – all'interno di sé, che la mente, invece che rispondere in modo coattivo al di fuori, comincia a produrre autonomamente.

Friedlander, dal quale prende le mosse il concetto di "vuoto fertile" della *Gestalt*, sintetizza il cosiddetto pensiero differenziale in questo modo:

> [...] ogni evento nasce da un punto zero, un punto di indifferenziazione, a partire dal quale solo successivamente si dipartono delle polarità, delle categorie, delle differenze appunto, tra un più e un meno, tra questo e quello, ecc. È il Ku dello Zen. Ora, sostiene la *Gestalt*, se io fisso la mia attenzione sul punto zero precedente a queste differenziazioni, e cioè tra la fase di ritiro dell'organismo e la fase di emersione di un nuovo bisogno, è possibile che io riesca a vedere l'intero: lo stabilirsi silenziosamente e con una attenzione indifferente al centro del Ku da parte della mente, e cioè tra le figure ritiratesi sullo sfondo in modo indifferente tra loro, fa sì che possa emergere, in modo spontaneo, la figura che necessita maggiormente di un suo soddisfacimento. Che si produca cioè qualcosa, e che questo qualcosa possa essere integrato rispetto alle altre parti: il vuoto fertile.[36]

35 G.P. Quattrini, *Fenomenologia dell'esperienza*, Zephyro Edizioni, Milano 2007.
36 M.J. Friedlander, *Il conoscitore dell'arte*, Einaudi, Torino 1955, p. 176.

Che cosa produce effettivamente questo vuoto? Bisogni, desideri, fantasie, progetti, intenzionalità. Quando si fa silenzio per ascoltare se stessi dall'interno, inevitabilmente emerge una intenzionalità, una volontà capace di dirci in che direzione stiamo andando, di cosa abbiamo bisogno, che cosa desideriamo. È quasi una nuova nascita, poiché il soggetto che lascia che il vuoto diventi fertile effettivamente, non sa cosa sorgerà da esso. Ma se c'è una continuità circolare fatta di consumo, informazioni acquisite e una comunicazione ininterrotta con l'esterno e a partire da esso, non è possibile creare nulla di nuovo poiché non può prodursi il vuoto capace di far decantare quegli elementi all'interno di esso, di farli dialogare ed esprimere. In questo continuo stato di confluenza nella connessione costante, che non chiude praticamente mai con i contatti passati, né allo stesso tempo permette, in virtù di questa apertura mai conclusa, di aprire al nuovo, non c'è mai ritiro, non c'è mai silenzio, e non vi è mai un effettivo contatto poiché manca qualsiasi distanza capace di, appunto, incontrare l'Altro nel contatto. Vi è solo una connessione perenne, una connessione senza contatto. Nella continuità tra soggetto e oggetto, il singolo esclude da sé il dialogo sia interno che esterno, poiché l'ascolto ha bisogno di una distanza per poter articolare un *dia-logos*: senza questa distanza il soggetto aderisce in modo incondizionato e compulsivo ai propri oggetti di consumo. Il dialogo, così come l'ascolto quale suo spartito ritmico di senso, ha bisogno di un tempo capace di rallentare le attività spasmodiche nelle quali siamo immersi, permettendo alle persone di dedicarsi alla contemplazione, all'attenzione dell'Altro, prestandogli in questo modo ascolto. L'ascolto dell'Altro ha bisogno di tempo per svilupparsi, per estendersi. Sia un tempo esterno, che un tempo interno: è il tempo del riposo creativo. Ma non c'è più il tempo, perché siamo passati dal riposo creativo, il tempo del vuoto fertile, all'iperattività produttiva, la quale non tollera sospensioni, pause, trattenimenti. Non tollera quell'indugiare presso l'Altro, quell'abitare la distanza, capace di farlo sentire a casa attraverso la nostra presenza e la nostra stessa cura. Non c'è più un prendersi cura.[37] C'è solo la funzionalità e il consumo degli altri anonimi, all'interno di un sistema che non prevede alcun abitare, ma un soggiornare fugace presso le cose prima di consumarle. Il silenzio diviene un vuoto che si riempie continuamente, non permettendo alcuna articolazione, alcun dialogo, alcuna dialettica tra le parti.

L'individuo contemporaneo, nella sua immanenza radicale rispetto ai propri oggetti, viene a scomparire per un eccesso di autoaffermazione incondizionata al mondo: si esautora in esso e per esso. In questo senso scom-

37 L. Mortari, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina Editore, Roma 2015.

pare la sua differenza rispetto al mondo. L'unico dialogo possibile sembra essere ormai quello del mondo iperproduttivo con se stesso. Al silenzio del vuoto, capace di aprire uno spazio nel quale possano articolarsi le parole di chi parla e di chi ascolta, viene a sostituirsi il silenzio del vuoto che si riempie senza lasciare alcuno spazio di discussione biunivoca. La positività assoluta produce un metadiscorso costante e anonimo, che sovrasta ogni possibile apertura di un autentico spazio di ascolto.[38] La rapsodicità accelerata del tempo non permette alcuna interruzione, stemperando così i sentimenti e le emozioni forti: le quali hanno bisogno appunto di un tempo di svolgimento e di una tensione dialettica. La collera, la rabbia, necessitano di una interruzione temporale che possa permettere loro di esercitarsi e di dirigersi rispetto all'Altro cui si rivolgono: «debbo stabilire una distanza rispetto all'Altro se voglio incontrarlo, seppure a partire dalla collera che provo verso di lui. E devo accettare per questo una certa "sospensione temporale" se voglio permettere alla mia collera di salire fino alla sua tensione apicale, e consentirle quindi di scaricarsi in quanto collera».[39] Non c'è più distanza né tempo oramai, né per vedere l'Altro né per esprimere la propria collera, la quale si è illanguidita in irritazione, nervosismo, disappunto. Niente ci appassiona, tutto ci irrita e ci innervosisce.

L'intero, cui sia la collera che l'angoscia sollevavano e si rivolgevano, l'essere cioè, a partire dal paradigma immunologico capace ancora di vedere e di espellere da sé l'Altro in quanto Altro, subisce una frammentazione in un presente puntiforme e in una positività assoluta che appiattisce tutto, persino i sentimenti. Nervosismo, irritazione, frustrazione, ansia: questi sono i sentimenti contemporanei, tradotti secondo l'iperattività di un tempo accelerato e convulso. Il mondo non ha più la capacità di creare una resistenza poiché la promiscuità e l'ibridazione continua di tutte le forme, sia nell'ambito culturale che nella percezione stessa della vita, fanno il paio con il cambio di "paradigma immunologico", come lo chiama Han, il quale lascia il passo a quello a-creativo neurale del rifiuto.[40]

Il paradigma immulogico prevedeva la risposta all'altro in quanto Altro. Alla negatività cioè dell'Altro, la quale cercava di penetrare nel Proprio tentando di negarlo: la risposta immunologica si esprimeva in questo senso come il tentativo da parte del Proprio di negare la negatività dell'Altro. Il Proprio cioè tentava la propria autoaffermazione nella negazione di Negazione. Ma la negatività dell'Altro è scomparsa cedendo il passo al consumo

38 B. Han, *La società della stanchezza*, nottetempo, Roma 2012, p. 55.
39 *Ivi*, p. 58.
40 *Ivi*, p. 57.

persino dell'estraneo, il quale si felicita non a partire dalla sua alterità e differenza profonda, ma in virtù della sua diversità, e cioè una versione diluita, fluidificata della differenza, la quale non può provocare alcuna risposta immunologica, alcuna reazione. Il paradigma immunologico, come dice l'autore, è incompatibile con la globalizzazione, la quale abbisogna di un abbattimento incontrollato di tutte le barriere, di tutte le opposizioni, affinché tutto possa circolare liberamente. La reazione immunitaria bloccherebbe questo processo di abbattimento e di scorrimento.[41] La positività assoluta produce una dissoluzione di tutti i confini nella iperproduzione indistinta di informazioni, comunicazione, beni e merci: in questo senso non ha ragione d'essere neanche la reattività immunologica, dice Han criticando Baudrillard, che pure sostiene la positivizzazione assoluta del sistema. Poiché è lo stesso paradigma dell'Uguale a essere penetrato così a fondo da far sì che non sia più necessario parlare in senso forte di risposte.[42] L'Uguale al posto dell'Altro domina trasversalmente tutti i sistemi, di modo che non è possibile nemmeno, in una ipotetica metafora sociologico-ematologica, fare in modo che possano stabilirsi gli anticorpi capaci di respingere, appunto immunologicamente, l'estraneo in quanto Altro. Cosicché, al rifiuto immunologico dell'Altro inteso come negazione di Negazione – il quale viene esercitato anche solo in virtù della sua minima quantità di presenza, e quindi a partire dalla sua qualità di Altro in quanto Altro, a partire dal suo negativo intrinseco –, viene a stabilirsi un rifiuto dell'Uguale come digestione neurale, come rigetto. L'extracomunitario oramai non rappresenta più una minaccia, ma un peso, un di più.[43] Secondo Han la profusione incontrollata dell'Uguale a partire dalla positivizzazione assoluta degli apparati e dalla cancellazione del negativo, produce il terrore dell'immanenza. La violenza da parte dell'Altro, vista dalla prospettiva immunologica, era una violenza deprivativa: l'Altro era ciò che rischiava di privarmi di me stesso. La violenza esercitata dalla presenza asfissiante dell'Uguale, è una violenza saturativa.[44] Vi è un eccesso dell'Uguale, rispetto a ciò che già il sistema stenta a sostenere, nella sua continua spinta verso la positività assoluta e la prestazione di prestazione.

È questo il terrore dell'immanenza di cui qui si parla, il quale provoca, come dice l'autore, quegli infarti psichici, che egli intercetta nei nuovi disturbi contemporanei. Depressione, iperattività, sindrome da *deficit* di

41 *Ivi*, p. 61.
42 *Ivi*, p. 66.
43 *Ivi*, p. 67.
44 *Ibid*.

attenzione, il disturbo *borderline* di personalità, *burnout*. I cosiddetti *deficit* di attenzione sarebbero causati da una iperstimolazione che produce a sua volta una iperattività dell'attenzione stessa: la quale inarrestabilmente accelera, fino a una saturazione delle funzioni corticali superiori. All'attenzione profonda della cultura contemplativa dello spirito, viene a sostituirsi l'iperattenzione della vigilanza paranoica.[45] Vi è una distrazione continua, un saltare da una connessione a un'altra, un continuo dileguarsi tra gli apparati tecnologici: dal telefono, alle *mail*, a *facebook*. Non c'è più spazio per la noia come culmine del riposo spirituale. Oltre a questa distrazione, si aggiunge anche una costante dissociazione dal presente, dal cosiddetto qui ed ora. Viviamo sempre in un altrove, in un "non qui" e in un "non ora", rispetto al senso di realtà sviluppabile mediante l'esperienza sensoriale del presente. Poiché solo ciò che viene condiviso assume un valore di verità – penso ovviamente ai *social network* –, viene a mancare la capacità di elaborazione autonoma dei sentimenti, delle emozioni, dei pensieri, vissuti nel momento attuale. Tutte queste distrazioni e salti ontologici virtuali, tutto questo essere sempre altrove e dovunque, porta a un infiacchimento della volontà e all'allentamento dell'attenzione, la quale abbisogna di esercizio e di rigore per allenarsi alla focalizzazione.

La volontà a sua volta necessita di una resistenza per potersi sviluppare e articolare: non è semplicemente una risposta automatica agli impulsi esterni, ma un esercizio etico e comportamentale insieme, il quale richiede una opposizione capace di svilupparla in un progetto che faccia i conti con il principio di realtà, e quindi con le proprie risorse interne disponibili, motivazioni progettuali e significati personali. Così come l'attenzione vuole uno sforzo di concentrazione capace di fissarsi su un unico oggetto alla volta, per produrre un assorbimento mnemonico e una integrazione dell'esperienza. Nella distrazione continua e nella dissociazione dal presente, non c'è spazio né per la volontà né per l'attenzione. Tutto è dispersione, tutto è effimero. Il mondo è diventato fragile. Ha perduto il suo spessore ontologico oppositivo originario, il suo valore di esistenza e di verità. Ci sono troppi stimoli da gestire, troppe comunicazioni da intercettare. La densità delle informazioni, sia televisive che digitali, rappresenta un miscuglio di immagini, parole, suoni, musica, che il cervello umano, in milioni di anni di evoluzione, non ha mai incontrato in natura e che quindi non è capace di gestire in modo efficace.

45 *Ivi*, p. 71.

Come mette in evidenza Pietro Trabucchi,[46] rispetto a questo bombardamento e ingorgo informazionale il sistema entra inevitabilmente in un *loop* cognitivo che viene compensato da attività inconsce emotive e pulsionali sottostanti, le quali sono facilmente permeabili alla manipolazione esterna. Il cervello, che tende anch'esso alla sopravvivenza dell'intero organismo, quando quest'ultimo viene sovrastato da un eccesso di stimoli rispetto a una delle sue funzioni, in questo caso la neocorteccia, per prevenire il *burnout* organismico attiva le funzioni sottocorticali, le quali permettono un dispendio minore di energia poiché sono automatiche e cioè non attivate dalla volontà. Non richiedono uno sforzo. L'attenzione in questa maniera si diffonde in attività superficiali e rapsodiche che, nella violenza implosiva della saturazione coscienziale, danneggiano la capacità di memoria, la capacità critica, la concentrazione, e la facoltà di distinguere gli stimoli che hanno una certa rilevanza da quelli che portano a una distrazione. È come se la connessione costante del *multitasking* disattivasse le aree prefrontali che si trovano in questa maniera a rinunciare a gestire le capacità attentive e a filtrare le informazioni e gli stimoli. Vi è un cortocircuito dell'intero organismo, il quale si espone in misura ancora maggiore al rischio della dipendenza esterna degli impulsi. La società della stanchezza[47] e della depressione è quella società che, asservita all'imperativo categorico della prestazione a ogni costo, all'efficienza e alla competenza dell'individuo, soggiace a una iperestesia degli stimoli e a una iperattività maniacale, precipitando l'anima che consuma se stessa in una catatonia spirituale. È la società del *doping*, che in fondo è una prestazione senza prestazione, nella quale l'individuo assume sostanze che aumentano progressivamente le sue attività prestazionali in modo prettamente chimico e non a partire da uno sforzo di volontà e dalle sue proprie risorse. L'anima diviene consunta nella continua deinteriorizzazione delle proprie funzioni complesse, come la riflessione, la contemplazione, l'immaginazione, declinate queste nelle mere prestazioni funzionali al sistema positivizzato.

C'è così l'effetto di una stanchezza atomizzata, solipsistica, impotente, la quale produce un isolamento e una separazione dei soggetti, i quali, esaurite le loro energie nel tentativo sempre fallimentare di superare se stessi, ricadono sfiancati all'interno del proprio Io. Un Io incapace sia di guardare l'Altro, sia di ascoltarlo. L'Io positivizzato occupa tutto lo spazio mondano disponibile, non ha tempo né di ascoltare né di ascoltarsi. Deve

46 P. Trabucchi, *Tecniche di resistenza interiore. Sopravvivere alle crisi con la resilienza*, Mondadori, Milano 2016.

47 B. Han, *La società della stanchezza*, cit., p. 75.

produrre se stesso oltre se stesso. Ricadendo nuovamente, infine, al di qua del mondo, nelle proprie mura difensive costituite da impotenza.

Si realizza così quella cultura del narcisismo, di cui parlava con lungimiranza Lasch,[48] che non è amore di sé, ma l'impersonalità accentuata dalla perdita dei legami associativi vitali. Ne è un esempio emblematico il *web* partecipativo, fatto di *blog*, video-audio-foto *sharing*, *twitter*, *mashup*, autocitazioni che vanno essenzialmente a gratificare il narcisismo digitale. La facilità con cui è possibile creare prodotti autoreferenziali, grazie alle nuove tecnologie e al *web*, induce infatti uno smisurato culto della personalità, dell'apparire, dell'esibirsi con propri scritti, foto, video e messaggi. Secondo Andrew Keen,[49] nel *web* partecipativo il narcisismo individuale si connette con quello culturale: in una società dominata dal consumo l'individuo tende a fuggire verso una consumazione della propria immagine, con forme di negazione dell'alterità, affogandola in compiacimenti autoreferenziali. La moda imperante del *selfie* rappresenta forse la forma più perfezionata e completa di un narcisismo post-materialistico attraverso il quale si dà la mera illusione di avere una personalità e di aprirla agli altri. Nel *selfie* il soggetto crea se stesso e si proietta fuori di sé ma quel che emerge è solo il *minimal Self* di Lasch: «In stadio di assedio l'Io si contrae, si riduce ad un nucleo difensivo contro le avversità».[50] Un Io, dunque, che si cerca autoreferenzialmente nello specchio, come aveva intuito Andy Warhol: «Sono uno specchio che guarda in uno specchio. Ma non ci vedo nulla».[51]

3.3 *Profanazione dell'Eros e perdita del desiderio*

La fruizione diffusa di contenuti pornografici, orizzonte pressoché obbligato dell'odierno godimento narcisistico, paradossalmente sembra aver affievolito la libido, anziché liberarla. L'ostentazione dei corpi, funzionale ad un consumismo compulsivo, li trasforma in oggetti e ne comporta inevitabilmente il dissolvimento. Il corpo, non più vissuto nella sua integrità vitale ma per singoli dettagli anatomici, dissezionato e frammentato, eclissa l'Eros. «La sessualità non dilegua nella sublimazione, nella repressione e nella morale, è molto più certo il suo dileguare nel più sessuale del

48 Cfr. C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano 1979.
49 A. Keen, *The Cult of the Amateur*, Doubleday, London 2007.
50 C. Lasch, *L'io minimo*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 89.
51 Citato in *Esami di maturità, uno studente su tre sceglie Warhol*, in «la Repubblica», 23 giugno 2011, p. 8.

sessuale: il porno […] l'osceno del porno non consiste in eccesso di sesso, ma nel fatto che è privo di sesso».[52] Il tema è al centro anche di un recente lavoro di Fratus e Cioni,[53] per i quali a causa dell'odierna assolutizzazione del valore di scambio, tipica della società dello spettacolo, l'inconfessabile soddisfazione del consumatore sta soprattutto nell'acquisto, più che nell'utilizzo, dei prodotti della fantasmagoria del mondo reificato. Il nuovo *telos* dell'agire viene a coincidere così con una galassia di orientamenti individuali diversificati, sempre proiettati nell'orizzonte del presente onnipresente, entro le sbarre inossidabili della rete. Il loro orizzonte comune è il godimento illimitato, senza misura o autorità, senza legge o inibizione. L'austero imperativo categorico kantiano viene spodestato da quello iperedonistico del Marchese De Sade: "devi godere!", convertendo in ogni istante la trasgressione permanente dei valori tradizionali nel nuovo imperativo della crescita e del godimento senza limiti. Come ha suggerito anche Massimo Recalcati, il dovere cessa di essere contrapposto al godimento e ne è interamente riassorbito. Scrivono i due autori:

> La nostra società contemporanea è invasa da una quantità smisurata di film, giornali, pubblicità, illustrazioni pornografiche travestite da dovere civile e da importanti intenti scientifici per continuare una volgare speculazione economica. Negli ultimi tempi, la diffusione del porno è avanzata grazie ad internet, la piattaforma più utilizzata da giovani e meno giovani. Internet è ormai lo strumento più impiegato in tutto il mondo per guardare e incontrare la pornografia sotto i più diversi punti di vista. La grande modernità è rappresentata dalla possibilità di poter conversare con l'altra persona, la persona dall'altra parte dello schermo del personal computer, ordinando alle figure che si mostrano sul proprio schermo di compiere attività a richiesta.[54]

Questa interattività che caratterizza i nuovi strumenti di comunicazione digitali, tuttavia, piuttosto che avvicinare l'Altro lo fa sparire poiché alla scomparsa della distanza, grazie al filtro del virtuale, consegue l'assenza di ogni negatività. Viene quindi meno quella tensione relazionale, la possibilità del rifiuto e della caduta di cui necessariamente si alimenta la dialettica dell'amore.

Non molto dissimile è la diagnosi di Han per il quale l'amore, al tempo della società della prestazione, non può non essere che «una formula per

52 B. Han, *Eros in agonia*, cit., p. 89.
53 F. Fratus, P. Cioni, *Ideologia del godimento. Pornografia e potere nella società delle immagini*, Historica, Cesena 2015.
54 I*vi*, p. 39.

il godimento»[55] in cui l'Altro è solo oggetto/strumento di eccitazione: pornografia. Il cuore di tenebra dell'amore è esorcizzato: la nuda vita, su cui il neoliberalismo ha appiattito l'ordine sociale, non tollera gli eccessi, né l'amore, né la morte. Più della morale, è la pornografia ad essere nemica dell'Eros: se la prima è esposizione della nuda vita, il secondo è custodia di una riserva e di un mistero che seduce. L'ipervisibilità è dunque annullamento del desiderio: «il porno – che massimizza, per così dire, l'informazione visiva – distrugge la fantasia erotica»,[56] che è fantasia dell'Altro e per l'Altro. «I nuovi mezzi di comunicazione non mettono affatto le ali alla fantasia, la loro alta densità informazionale, soprattutto quella visiva, piuttosto la reprime».[57] La trasformazione pornografica del mondo è un effetto del capitalismo che rende merce ogni cosa offerta allo sguardo e profana l'Eros nel porno, secondo l'uso del termine che ne fa Agamben, il quale, secondo Han, sarebbe colpevole, tuttavia, di aver prestato il fianco «all'odierna trasformazione» capitalistica «del mondo».[58]

Emerge dunque da queste diagnosi del nostro presente un rapporto inversamente proporzionale fra superstimolazione/sovraesposizione/godimento facile del sesso e piacere, che Baudrillard[59] attribuisce alla fascinazione, cioè alla seduzione interamente artificiale e figlia dell'oscenità. Secondo l'intellettuale francese, infatti, nella società contemporanea le strategie di seduzione stanno assumendo una forma diversa rispetto al passato. Si tratta di una seduzione fredda, che passa «dalla sua accezione radicale (duale, rituale, agonistica, con una posta in gioco massima) alla sua accezione molle, la seduzione d'atmosfera, erotizzazione ludica di un universo senza poste in gioco».[60] La seduzione si è così diffusa dalle merci a ogni aspetto della società. Le regole del *marketing* e del consumo diventano le regole della sessualità. Secondo Foucault la premessa fondamentale per cui l'erotismo si possa trasformare in un fattore economico, di cui la pornografia è il prodotto più a buon mercato, sta nella sua elaborazione culturale: prima deve cioè assumere una forma adatta a qualcosa che somiglia a una "merce". Per Han questo processo consegue alla profanazione feticistica del mistero dell'Eros da parte del capitalismo che non conosce altro uso della sessualità se non come merce da esporre allo sguardo.

---

55 B. Han, *Eros in agonia*, cit., p. 25.
56 *Ivi*, p. 63.
57 *Ivi*, p. 64.
58 *Ivi*, pp. 63-64.
59 J. Baudrillard, *Della seduzione*, Editore SE, Milano 1997.
60 V. Codeluppi, *Il potere del consumo: viaggio nei processi di mercificazione della società*, Bollati Boringheri, Milano 2003, p. 45.

È necessario, allora, precisare e analizzare, sia pur brevemente, come questo prodotto viene confezionato, come cioè il consumo di immagini erotiche si trasforma in consumo di una sessualità che persegue essenzialmente una generica forma di autoerotismo del sé, in che modo il sesso celebrativo diventa sesso masturbatorio, per dirla con le parole di Marcuse. Il prodotto pornografico è riempitivo e ripetitivo, presenta infatti, pressoché invariabilmente, determinate situazioni ed ambientazioni che tendono a ripetersi diventando veri e propri *topoi*. Le rappresentazioni destinate ad un pubblico maschile eterosessuale, ad esempio, obbediscono al modello sessuale tradizionale secondo il quale la donna è sempre e incondizionatamente disposta a soddisfare il desiderio dell'uomo, docile e complice della sua stessa sottomissione. Deve essere giovane e attraente, possibilmente non nel periodo mestruale, col pube accuratamente depilato, fa sesso non protetto, non è mai stanca di cimentarsi in acrobazie sessuali e il suo desiderio è sempre in sintonia con quello dell'uomo. L'uomo tendenzialmente domina la donna, e deve garantire *performance* sessuali di lunga durata tanto quanto lei. La sua è una virilità di norma esuberante, il fisico è palestrato, la risposta agli stimoli deve essere repentina. L'eiaculazione è obbligatoria e, a riprova del fatto che l'atto sessuale rappresentato si sia effettivamente verificato, non avviene quasi mai internamente, ma perlopiù sul volto della donna che «[…] diventa disponibile per un nuovo uso, […] esibito come puro mezzo».[61] La manifestazione esplicita del coito risponde, infatti, all'esigenza di dimostrare che sia reale una messa in scena il cui carattere finzionale è inscritto prima di tutto nel supporto tecnologico su cui viene registrata. La situazione sessuale tipica del porno tradizionale costruisce il ruolo femminile secondo i canoni che identificano la struttura del desiderio erotico maschile.

Nel video porno la donna non viene corteggiata dall'uomo, non le serve avere una personalità perché di lei verranno esaltati solo gli attributi corporei che hanno una funzione erogena. Lo stesso vale per l'uomo, ridotto a sua volta a puro corpo. I corpi e gli atti sessuali sono programmaticamente fatti a pezzi dalle inquadrature (principalmente dei *close up* endoscopico-ginecologici sulle zone intime), perciò risultano essere del tutto interscambiabili gli uni con agli altri; e mentre la trama è quasi del tutto assente o comunque accessoria (sempre la stessa con poche varianti, esattamente come negli spot pubblicitari), il vero protagonismo spetta ai genitali e agli altri orifizi penetrabili. Il sesso che mette in scena la pornografia è realmente consumato, ma gli esseri umani che ne sono coinvolti sono limitati alla loro dimensione animalesca, costituita da istinti da soddisfare. La porno-

61 B. Han, *Eros in agonia*, cit., p. 54.

grafia si configura, dunque, come uno spettacolo generalmente grottesco che conferma in modo esasperato gli stereotipi di genere e di ruolo. I protagonisti propongono una rappresentazione caricaturale e carnevalizzata del sesso che rimanda, per reiterazione di frasi fatte e luoghi comuni, alle quattro maschere fisse della *fabula atellana*. Il *cliché* espressivo della società unidimensionale si estende dal linguaggio al corpo. A differenza del sesso consumato, la cui pratica prevede come minimo due attori, la pornografia è un prodotto finalizzato principalmente alle pratiche masturbatorie e che quindi si presta ad essere consumato in solitudine. Il consumatore modello sa che il video porno ha una buona parte di finzione, perciò ripone nell'osservazione fotografica degli atti sessuali e dei corpi l'esigenza (e la speranza) di vedere qualcosa che sia indice di realtà. Da qui nasce la tendenza tipica del porno verso l'estremizzazione delle pratiche sessuali mostrate che non di rado si pone ai confini dell'illecito.

Le modalità di consumo sono notevolmente cambiate nel corso degli anni con il modificarsi dei supporti tecnologici utilizzati: si va dalla pornografia letteraria, destinata ad un pubblico adulto, colto e abbiente, passando per immagini e riviste fino ad arrivare alla pornografia in formato video (in pellicole da 16mm, 35mm, formato VHS, Dvd e *online*). Come è possibile vedere nello *screenshot*, estratto dal sito pornografico più visitato del *web*, il mercato si è progressivamente specializzato in base alla preferenze sessuali dei fruitori, tanto che i contenuti sono catalogati in base all'orien-

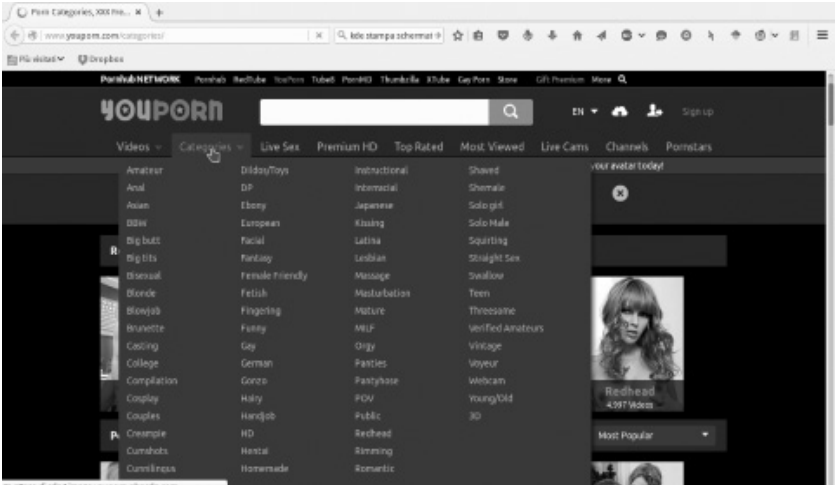

Illustrazione 1: Differenziazione dell'offerta del sito www.youporn.com

tamento sessuale, alla *performance*, alla posizione sociale, agli attributi fisici, al tipo di pratica, allo standard produttivo (amatoriale o industriale) e via dicendo. Questa suddivisione in categorie mette il consumatore nelle condizioni di poter scegliere il prodotto che più gli si addice.

Sotto questo aspetto è interessante notare come quella pornografica sia un'industria all'avanguardia, sia per l'utilizzo di tecnologie sempre nuove, sia per strategie di *marketing*, perché, specializzandosi continuamente, ha perseguito, sin dagli esordi, la logica di mercato secondo cui ad ogni consumatore deve essere garantito di trovare il prodotto in cui riconoscere la propria identità sessuale. Proprio in virtù di questa segmentazione dell'offerta in numerosi generi e sottogeneri, la pornografia è diventata uno spazio in cui si possono costruire e rivendicare identità sessuali, specialmente se di nicchia. D'altro canto, anche quella del porno, come qualunque altra realtà produttiva, cerca di costruire ed imporre una gamma di modelli di sessualità e di fantasie sessuali, circoscrivendoli in un numero ben definito e limitato che rappresenta non tanto la normalità di comportamenti (o di fantasie) reali quanto, piuttosto, le esigenze culturali, produttive e in definitiva economiche della produzione industriale. Lungi dal favorire la trasgressione e la libera espressione delle fantasie, il porno industriale si sforza di codificare delle regole, di ammettere che l'alienazione del mondo industriale è scesa sin nel profondo delle coscienze, al punto di limitare in essenza la loro stessa capacità di manifestarsi. Anche per questa via si realizza, dunque, la mimesi del soggetto con la sua società a codici rigidi. Il marchio della produzione di serie si impone anche su quelli che vorrebbero essere prodotti assolutamente individuali come il materiale pornografico casalingo, realizzato in privato da singoli (*amateur pornography*, *realcore*, etc.) che non sfugge alle leggi del porno: la ridondanza e la ripetizione. Questo significa che persino per la trasgressione si impongono regole che non possono esser violate. È come se la fantasia potesse sbizzarrirsi, ma solo entro un recinto prefissato, poiché in questo caso l'industria del tempo libero e lo sfruttamento consumista del piacere non intervengono direttamente.

La messa in scena della sessualità ben si presta, dunque, ad essere interpretata alla luce delle analisi e degli studi di Marcuse sulla desublimazione repressiva, in quanto le espressioni di istanze assieme trasgressive e desublimate, anche nelle declinazioni più eccessive, aggressive e scatologiche, finiscono con l'essere inevitabilmente trasformate in strumenti del/dal sistema dei consumi. La crisi del desiderio della società iperidustriale per Stiegler è il risultato di una regressione pulsionale, uno sviamento dell'oggetto libidico infantile, conseguente alla "distruzione di sublimazione" in-

dotta dalle medesime strategie di *marketing* con le quali l'ipercapitalismo plasma i gusti e i modelli cognitivi del consumatore.

L'opera della pubblicità, lungi dal risvegliare il desiderio, liquiderebbe le sue condizioni di vita. Essa, infatti, sfrutta le pulsioni in un modo che non dà luogo a quel circuito in cui l'energia libidinale e dunque il desiderio si possono generare. Il concetto è così chiarito da Stiegler: «Il capitalismo iperindustriale devia [*détourne*] la libido infantile, normalmente investita sui genitori, verso gli oggetti di consumo».[62]

> Ne risulta una miseria simbolica che è anche una miseria libidinale e affettiva e che conduce alla perdita di ciò che chiamo il *narcisismo primordiale*: gli individui sono privati della loro capacità di attaccamento estetico [cioè anche sensibile] a delle singolarità, a degli oggetti singolari. [...] io sono *singolare* grazie alla *singolarità* degli oggetti con i quali sono in relazione. *Sono* in *rapporto* a tali oggetti, nella misura in cui tale rapporto è *singolare*. Ora, il rapporto agli oggetti industriali, che d'altronde si standardizzano, è ormai "profilato" e "categorizzato" in particolarismi che per il marketing costituiscono dei segmenti di mercato: *il singolare si trasforma in particolare*.[63]

Il fenomeno qui evocato descrive perfettamente il meccanismo di differenziazione dell'offerta già analizzato in riferimento al porno: da un lato, la produzione industriale è diversificata e tenta di arrivare ad essere dedicata a ciascuno e ciascuna; questo fatto fa sì che la rappresentazione sociale dell'individuo come un che di unico e irripetibile, come qualcosa il cui valore sta nella sua individualità o singolarità, divenga una rappresentazione sempre più importante nella nostra cultura, cioè sia tra le idee centrali del tessuto ideologico sulla base del quale elaboriamo la nostra esperienza; insomma, l'ideale della singolarità diventa sempre più importante.

Dall'altro lato, però, la dedizione a ciascuno messa in opera dal *marketing* è in verità limitata ad una varietà ben definita di opzioni entro le quali si assume che l'individuo possa trovare il suo autentico posto ed è dunque indotto a trovarlo: la singolarità diventa solo una particolarità in un insieme finito di possibilità. Ecco dunque che la "desingolarizzazione" si verifica proprio là dove si parla di singolarità. Questo processo, che per Stiegler è innanzitutto una perdita di individuazione, è connesso alle specifiche tecnologie di trattamento e diffusione dell'informazione che sono state sviluppate a partire dalla fine del XIX secolo e che hanno offerto al *marketing*

62 *Ivi*, p. 76.
63 B. Stiegler, *De la misère symbolique*, Flammarion, Paris 2013, p. 19.

le sue condizioni di possibilità. Tra queste hanno un ruolo di primo piano quelle che Stiegler chiama le tecniche audio-visuali:

> Le tecniche audio-visuali del marketing conducono al fatto che il mio vissuto passato, a causa di tutte queste immagini e di questi suoni che vedo e sento, tende progressivamente a divenire lo stesso degli altri che mi sono vicini. [...] E nella misura in cui il mio passato è sempre meno differente da quello degli altri perché sempre più è fatto dalle immagini e dai suoni che i media rovesciano nella mia coscienza, ma anche dagli oggetti, e dai rapporti con questi oggetti, che quelle immagini mi inducono a consumare, allora perde la sua singolarità. E ciò significa che io stesso mi perdo come singolarità.[64]

In luogo dell'Io compare allora il Noi e questa unificazione è in realtà una separazione perché ci si può incontrare e associare solo se si è differenti e si ha qualcosa di singolare da portare nella relazione. Ne deriva una profonda crisi del narcisismo primario grazie al quale ciascuno, nella modalità dell'amore, si rapporta davvero a se stesso, viene a mancare la condizione indispensabile per poter partecipare all'amore per un Noi. Questo fenomeno, che Stiegler chiama di ipersincronizzazione delle coscienze, confonde gli Io nel Si impersonale perché non può esserci Io, cioè individuazione psichica, senza partecipazione a un Noi, cioè individuazione collettiva, ma non può esserci un Noi senza una diacronizzazione: come abbiamo visto, infatti, il Noi viene all'esistenza solo nella misura in cui interpreta il suo passato (lo individua) aprendo un certo progetto d'avvenire. L'apertura all'avvenire richiede l'accettazione dell'incalcolabile e del nuovo: la temporalità sincronica del consumo, invece, non è capace di altra novità che non sia la sostituzione del vecchio oggetto con uno nuovo che, apparso, comincia a diventare vecchio. In questa temporalità corta, il desiderio non ha tempo di generarsi: il circuito corto dell'uso/consumo non diventa una pratica.

Cerchiamo di chiarire meglio quest'ultimo concetto. La pubblicità, nel dirottare l'energia libidinale su un certo prodotto, agisce inevitabilmente su degli ideali. L'ideale, tuttavia, si concretizza solo se è agito da un soggetto che vi si rispecchia e che, declinandolo ed interpretandolo, identifica se stesso. Questo processo di identificazione e attuazione si traduce in una pratica ed è attraverso pratiche che il processo di individuazione psichica e collettiva va avanti (sostituendo o confermando la direzione precedente). Ebbene, l'uso consumistico di un bene non pone in essere una pratica: certamente anche in quel caso ci si rapporta a qualche ideale, ma tale rapporto

64 *Ivi*, p. 20.

non si sviluppa, si esaurisce invece nell'atto stesso del consumo dell'oggetto. L'ideale non trascende l'oggetto attraverso il consumo e non vi è, pertanto, accrescimento di individuazione. Ma se si riduce lo spazio per la singolarizzazione, tende pure a restringersi lo spazio del desiderio: la vita umana da esistenza si immiserisce a mera sussistenza.

Questa deriva disindividuante è decifrata da Stiegler anche attraverso la nozione, originariamente introdotta da Marcuse, di desublimazione: la ragione è che non c'è individuazione umana senza volgimento dell'energia pulsionale (già accumulatasi grazie al fenomeno del narcisismo primario e dunque divenuta energia libidinale) verso delle consistenze, ma è proprio questo circuito sublimante quello che tende a interrompersi quando l'energia pulsionale è captata dal sistema capitalistico e dirottata verso le merci e gli oggetti di consumo. Il dirottamento non genera quella spirale positiva che fa crescere la potenza desiderante dandole occasioni per esercitarsi (ad esempio, come creatività artistica, come dedizione alla ricerca, come impegno politico, come fede religiosa, come intrapresa economica, come attenzione e cura verso le nuove generazioni, come amore non stereotipato ecc.): genera invece un cortocircuito dove le riserve che ancora esistono di quella potenza – e che sono il frutto di pratiche e contesti sempre più marginalizzati – vanno esaurendosi. La coltivazione dell'essere umano come semplice consumatore, cioè come detentore di un potere di acquisto che si tratta di sottoporre a sfruttamento massiccio, ha un effetto disindividuante perché distrugge ogni *savoir-vivre*, cioè ad esempio il saper conversare con un amico, il saper cenare in maniera conviviale, il saper seguire lo sport facendone occasione di piacevole scambio e non solo di polemica, il saper acquistare ciò che è necessario facendo però spazio a quel di più che consente di festeggiare un'occasione o la vita stessa, invece di disperdersi nell'accumulo ecc. Questi *savoir-vivre* sono la condizione indispensabile affinché la vita, povera o benestante che sia, non diventi una sussistenza miserevole. Il processo di individuazione consumistica disperde questi *savoir-vivre* proprio come la catena di montaggio aveva liquidato i *savoir-faire* degli artigiani.

Viviamo in un tempo che per Marcuse era il futuro. Ciononostante si è cercato di analizzare la società di oggi, con particolare riferimento alla problematica del controllo delle passioni e delle pulsioni, alla luce delle sue critiche e di valutare la vigenza delle sue tesi. L'operazione non è stata agevole. A dispetto di una recente, crescente, ripresa di interesse nei suoi confronti, probabilmente frutto della perdurante crisi economica, Marcuse è perlopiù considerato obsoleto, anche in ambito accademico. Se si osserva tuttavia, senza pregiudizi ideologici, l'attuale panorama sociopolitico, ne

risulta un quadro che ha mantenuto, e forse aggravato, il carattere repressivo, irrazionale e totalizzante denunciato dal filosofo. Certamente sono cresciute a dismisura, grazie ad uno sviluppo tecnologico inimmaginabile ai suoi tempi, le possibilità di godimento e di divertimento. Sotto certi aspetti, sembrerebbe essersi addirittura realizzata, almeno in parte, quella società ludica da Marcuse tanto vagheggiata. Si tratta, tuttavia, di un gioco reso funzionale all'apparato repressivo. Nelle società avanzate la figura dell'individuo, dell'uomo, si va progressivamente svalutando. L'interiorizzazione dei falsi bisogni ha raggiunto un livello tale da stravolgere il concetto stesso di alienazione rispetto a quello concepibile al tempo di Marcuse. Esso risulta ora capovolto: alienato non è più l'uomo assorbito e mutilato dalla società tecnologica, ma colui che a questa società non si adegua, colui che non vi si conforma. Chi rifiuta il sistema è isolato, evitato, visto con sospetto. Il godimento carnale ha spodestato l'amore. Nell'odierno tempo della fine delle grandi narrazioni il perseguimento di ulteriorità nobilitanti pare aver ceduto il passo all'ideale dello scolpimento del proprio profilo individuale, all'ombra del potere e al riparo dalla suadente tentazione delle utopie sociali. A prevalere sono il cinismo, il disincanto e la rassegnazione. Non c'è più coraggio, ma una triste prudenza. Il mondo non deve più essere cambiato: deve solo essere sopportato; e, nel mentre, l'io solipsistico può cercare di godere più che può, secondo quello che sembra essere il *maximum* di libertà consentita entro le sbarre del capitalismo planetario, il cui soggetto di riferimento è sempre la singola individualità monadica, che cerca per sé il massimo godimento, incapace di ogni relazione con l'Altro e di ogni esperienza del limite. A fronte di questo scenario desolante, ci sentiamo di opporre ancora, a distanza di oltre cinquant'anni, le premesse fondative della teoria critica della società riportate da Marcuse in apertura de *L'uomo a una dimensione*:

> 1) Il giudizio che la vita umana è degna di essere vissuta, o meglio che può e dovrebbe essere resa degna di essere vissuta. Questo giudizio è sotteso ad ogni sforzo, ad ogni impresa intellettuale; esso è un a priori della teoria sociale, e quando lo si rigetti [...] si rigetta anche la teoria;
>
> 2) Il giudizio che in una data società esistono possibilità specifiche per migliorare la vita umana e modi e mezzi specifici per realizzare codeste possibilità [...] La società costituita dispone di risorse intellettuali e materiali in quantità e qualità misurabili. In che modo queste risorse possono venire usate per lo sviluppo e soddisfazione ottimali di bisogni e facoltà individuali, con il minimo di fatica e di pena? La teoria sociale è una teoria della storia e la storia è il regno della possibilità nel regno della necessità. Di conseguenza dobbiamo chiederci quali sono, tra i vari modi potenziali e reali di organizzare

> ed utilizzare le risorse disponibili, quelle che offrono le maggiori possibilità per uno sviluppo ottimale.[65]

Marcuse ci invita, infatti, in modo semplice e chiaro, ad osservare sempre la realtà (in primo luogo quella sociale) con senso di possibilità, ovvero non limitandosi a vedere ciò che c'è, ma cercando (immaginando, scoprendo) ciò che in apparenza non c'è: significa mantenere viva la capacità di inventare il mondo, estendendo le possibilità dell'umano. Possiamo connettere queste idee a ciò che Bauman diceva a proposito della felicità: «in nome di una anche solo auspicata vita migliore noi sottoponiamo a critica la realtà data del mondo, esercitando e valorizzando il senso tipicamente umano della possibilità; ma anche esercitando l'immaginazione: la capacità di inventare, prefigurare diverse condizioni di vita, e nuove versioni della realtà sociale e naturale».[66] Marcuse non è obsoleto, forse è semplicemente scomodo.

65 H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., pp. 4-5.
66 Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000.

Parte II
TRACCE

IV.
PROSTITUZIONE E VITA PUBBLICA

Il corpo femminile è sempre stato un elemento cruciale per la definizione dell'ordine sociale e delle sue norme. Intorno alla sessualità delle donne si costruiscono ordini discorsivi finalizzati all'affermazione della norma eterosessuale, in primo luogo, all'espropriazione delle capacità di autodeterminazione, ma anche, in secondo luogo, di corpi differenti.

In Italia il discorso pubblico che ruota intorno alla prostituzione, verte principalmente su due registri discorsivi. Il primo è quello securitario, che utilizza sia la prostituzione che lo sfruttamento della prostituzione allo scopo di scatenare allarme sociale e giustificare misure repressive. Il secondo è quello neomoralista, in cui la denuncia della violenza domestica viene utilizzata allo scopo di riaffermare dei ruoli di genere, fortemente essenzializzati. In questa prospettiva il femminismo mette in atto la sua resistenza, rovesciando gli ordini del discorso, ridefinendo ruoli e rappresentazioni dei corpi. Nel biennio che va dal 2007 al 2009, alcuni efferati femminicidi, tra cui quello di Giovanna Reggiani a Roma, sono stati raccontati pubblicamente attraverso il dispositivo violenza sessuale-etnicizzazione del nemico. Nello stesso biennio è stato varato il decreto 181/2007 conosciuto come Norme anti Rom. Attraverso quel decreto venivano ad essere legittimate informalmente le iniziative personali o di singoli cittadini contro i campi nomadi, i *pogrom* e le ronde. Nel 2008 la competizione elettorale portò al governo il centrodestra, che vinceva proprio grazie al pacchetto sicurezza. Nel 2009 vennero varate delle misure urgenti sulla violenza di genere, che mettevano definitivamente in correlazione quest'ultima con il tema dell'immigrazione, il contrasto alle molestie sessuali con l'espulsione dei clandestini e negli stessi anni i rapporti statistici nazionali di Unipolis e Istat stimavano che il 47% degli italiani percepiva l'immigrazione come il principale pericolo pubblico. Il legame tra sessualità ed etnicizzazione del nemico pubblico era alla base della costruzione di un vero e proprio panico morale e sociale, della costruzione di un *folk devil* su cui proiettare le ansie collettive. Era in gioco la retorica del "sono sempre gli altri a stuprare", la

rimarcatura della linea di confine tra noi e loro. In altri termini la violenza contro le donne è un aspetto della definizione della propria identità, ancor più della distinzione da sé di chi stupra. La mobilitazione emotiva che scatena la cronaca legata allo stupro, infatti, rafforza la corrispondenza tra la nostra donna e la nostra comunità. Questo processo di vittimizzazione delle donne, inoltre, assolve un'altra funzione performativa essenziale: schiacciare la soggettività delle donne tra buone e cattive vittime, oltre che tra vittima e carnefice. Tra prostitute e concittadine, ad esempio. Questa ulteriore performazione conferma quanto la violenza di genere sia un potente dispositivo biopolitico, attraverso il quale è possibile definire identità, nemici, ruoli morali. La normativa penale, in materia di violenza, assegna alla vittima un doppio statuto: è buona se conferma simbolicamente la remissione, è cattiva se la tradisce. Dunque l'altra faccia della medaglia del dispositivo violenza sessuale-immigrazione è la criminalizzazione dei corpi, di alcuni corpi, di corpi abietti, che non contano, di corpi sconci.[1]

La conferma che la sessualità sia strumento di normalizzazione è data dall'altra faccia della medaglia: la criminalizzazione di condotte sessualmente devianti, come la prosituzione.[2] Grazie all'emanazione del Decreto Legge Carfagna-Maroni del 2009 la prostituzione diventa interamente questione di ordine pubblico, scomparendo del tutto la lotta allo sfruttamento della prostituzione. È sintomatico che l'attuazione del decreto prendesse il nome di "Operazione pulizia nelle strade". Dunque la prostituzione, esattamente come la violenza di genere, porta con sé la ridefinizione dei ruoli, sulla base dei quali è – o dovrebbe essere – ritenuta naturale la sessualità femminile: tenera, non violenta, non aggressiva e provocante. In quest'ottica, le prostitute che tipo di vittime sono? Buone o cattive? Dipende. In entrambi i casi, le donne sono desoggettivizzate. L'altra faccia della medaglia coincide con l'altro registro discorsivo, quando si parla di prostituzione: lo scandalo politico, il berlusconismo.[3] Risale al 28 Aprile 2009 l'articolo denuncia del ciarpame politico da parte di Veronica Lario, oggi ex moglie dell'allora Presidente del Consiglio. Questa discorsività sulla prostituzione ha avuto almeno tre effetti: la mostrificazione delle veline, la moralizzazione della libertà femminile, la resistenza politica delle e dei *sex workers*. Da ciò si deduca che la desoggettivizzazione delle donnne è parte di un

1 J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, Feltrinelli, Milano 1996.
2 D. Danna, *Prostituzione e vita pubblica in quattro capitali europee*, Carroccio, Roma 2007.
3 I. Dominjanni, *Il trucco. Sessualità e biopolitica nella fine di Berlusconi*, Ediesse, Roma 2014.

discorso che allude alla loro dignità, e la rivendica. La rappresentazione della sessualità femminile è qualcosa di molto più articolato e ampio delle retoriche sul corpo femminile. Tali retoriche fanno un uso strumentale sia della violenza sia della prostituzione, assecondando le interconnessioni tra identità, crimine ed etnia, da un lato, ma anche lo stereotipo della vittima per bene in ambito domestico, così debole nelle asimmetrie dei rapporti di genere. Vittimizzazione e criminalizzazione richiedono entrambe una riflessione appropriata sul mutamento sociale, che può scaturire da una nuova e attuale resistenza, che dovrebbe essere l'epicentro di un'emancipazione dei generi da loro stessi. Violenza e prostituzione sono fatti sociali che non dovrebbero determinare il dibattito pubblico sulla sessualità. Quale potrebbe essere allora la nostra produttività tattica di fronte all'integrazione strategica e sistemica delle donne desoggettivate come vittime talvolta "per bene", talvolta "per male"? Il punto da ritenere per proseguire la riflessione è che i corpi sono oggetto di controllo da parte del biopotere, quindi sono i corpi a sprigionare potenziali di resistenza, quando non sono parlati, ossia quando non sono né vittimizzati né colpevolizzati.

V.
SE L'ANTIMAFIA È DONNA
Il potere della parola femminile nell'affermazione di una cultura della legalità

Un *fil rouge* unisce due ordini discorsivi in questa riflessione. In primo luogo lo sguardo di genere: uno sguardo che fa la differenza sulla lettura dei mutamenti sociali e culturali che coinvolgono i soggetti, le relazioni di genere e la società intera;[1] in secondo luogo l'importanza del racconto come atto di civiltà politica,[2] valore che rimanda a quella cura per il bene comune e per i sentimenti, segno di immutabilità ed eternità contro l'azione mortifera e violenta delle mafie. Raccontare significa assumersi la responsabilità di dare visibilità alle cose che accadono, ignorate e strumentalizzate, agendo quel passaggio dall'antropologia del "non mi riguarda", retaggio di arcaismi mafiosi e culturali riattualizzati dalla criminalità organizzata, a quella del "ci riguarda", che è oggi la grammatica sentimentale di molte esperienze politiche. Il racconto è il potere di strappare all'oblio la realtà delle cose, sfidare l'egemonia delle narrazioni convenzionali, superando interpretazioni stereotipate e vuoti di memoria che godono spesso di complicità istituzionali. Raccontare è infatti opera di svelamento. È questo il senso dei molti lavori che hanno segnato la storia dell'antimafia: il libro *Dimenticati* di Danilo Chirico e Alessio Magro,[3] che racconta da un punto di vista inedito la storia delle donne e degli uomini uccisi dalla 'ndrangheta e dimenticati dallo Stato; *Roberta Lanzino. Ragazza* di Celeste Costantino,[4] il primo fumetto italiano che racconta la storia di un femminicidio con implicazioni mafiose.

Il tema delle mafie che uccidono le donne è stato affrontato in modo parziale dalle scienze sociali, lasciando sullo sfondo molte questioni riguar-

1 R. Siebert, *Le donne. La mafia*, il Saggiatore, Milano 1994.
2 A. Dino, *Mutazioni. Etnografia del mondo di Cosa Nostra*, Edizioni La Zisa, Palermo 2002.
3 D. Chirico, A. Magro, *Dimenticati. La storia e le storie delle donne e degli uomini assassinati dall'organizzazione criminale più segreta e potente del mondo*, Castelvecchi, Roma 2010.
4 C. Costantino, *Roberta Lanzino. Ragazza*, Round Robin, Roma 2012.

danti il rapporto donne e potere, come la femminilizzazione della società, per citare una categoria attraverso cui leggere le contraddizioni implicate nel processo di emancipazione femminile. Innanzitutto sarebbe opportuno raccontare le storie, più o meno emblematiche, delle donne coinvolte nelle organizzazioni criminali, collocandole di volta in volta in tre esperienze differenti: ci sono le "donne contro", le "donne di mezzo" e le "donne di potere".[5] Suddivisione che certamente non risponde ad una specifica categoria di donne coinvolte nei processi mafiosi, quanto piuttosto alla necessità di articolare le problematiche di cui le protagoniste sono espressione, a partire dal loro posizionamento nell'ambiente mafioso e dalle scelte differenti che hanno sostenuto.

Ponendo al centro le storie di vita delle donne, si può dimostrare quanto le loro singole biografie, sebbene non rimandino a un discorso universale sul ruolo femminile nelle mafie, scivolino su questioni che si affacciano sul presente portandoci a una traccia comune: il rapporto donne e potere, la tensione tra emancipazione e libertà femminile, la dinamica tra assimilazione ed estraneità che definisce la soggettività femminile, erede di una memoria storica di sudditanza, ma anche di una forza che rompe gli argini, scardina gerarchie di potere, riscrive i destini da vittime a soggetti pieni. È ciò che accomuna le donne che hanno sfidato la mafia, raccontate nel libro curato da Cinzia Paolillo *Donne contro*,[6] che nella maggior parte dei casi, a seguito all'uccisione violenta dei propri congiunti per fatti di mafia, hanno trasformato il dolore privato del lutto in una scelta civica di protesta e ribellione. "Donne contro" sono le donne che si stanno impegnando nella lotta alla mafia per motivi diversi, alcuni dei quali non necessariamente collegati a elementi biografici. Protagoniste di un medesimo gesto di rottura sono le "donne di mezzo", ossia quelle donne che provengono da contesti mafiosi nei quali sono nate e cresciute o con cui sono venute successivamente in contatto. Sono donne di confine tra un "dentro", di cui hanno fatto parte anche assumendo ruoli attivi nell'attività criminale, e un "fuori" che, in seguito alla scelta di collaborare, è tutto da riempire e reinventare attraverso nuovi valori di riferimento. Il viaggio interiore che devono attraversare nelle loro esistenze, segnate da condizionamenti culturali maschilisti e mafiosi, prevaricate da storie di violenza di genere, diviene una sfida da ridefinire, senza modelli di riferimento cui ispirarsi o da imitare.[7] Un altro

5 L. Madeo, *Donne di mafia: vittime, complici e protagoniste*, Mondadori, Milano 1994.

6 C. Paolillo, *Donne contro la mafia*, Libridine, Mazara del Vallo 2007.

7 R. Siebert, *Le donne, La mafia*, cit.

spaccato, infine, è proposto dalle donne che assumono un ruolo di comando nelle organizzazioni criminali. In questo caso i racconti offrono un quadro interessante, entro cui analizzare il protagonismo femminile nell'attività criminale, il dilemma tutto da indagare dell'emancipazione femminile, che molte studiose hanno definito ambigua,[8] espressione che permette di fotografare le "donne al potere", considerando i limiti di questo fenomeno, analizzando le contraddizioni prodotte dai cambiamenti sociali, così come i condizionamenti che hanno portato le donne a compiere simili scelte.

Tra coloro che hanno privilegiato lo sguardo di chi ha indagato e pensato le mafie in maniera profonda e orientata al genere, vanno sicuramente ricordati Nando dalla Chiesa, il quale descrive l'impegno di un'antimafia declinata al femminile;[9] Anna Puglisi, che offre un profilo storico dei ruoli delle donne in Cosa Nostra;[10] Franca Imbergamo, pm antimafia, che racconta l'esperienza delle donne del digiuno di Palermo;[11] il regista Piero Li Donni che racconta il suo incontro con Marta Cimino, ideatrice del "comitato dei lenzuoli"; la scrittrice Rosella Postorino, autrice del romanzo *L'estate che perdemmo Dio*, in cui la giovane protagonista scrive lettere appassionate a Cesare Casella.[12] Nell'ambito della ricerca sociale, inoltre, la sociologa Alessandra Dino si concentra sul potere della parola e del racconto, che accompagna il percorso di fuoriuscita delle donne dai contesti mafiosi,[13] mentre la sociologa Ombretta Ingrascì delinea un ritratto di Rita Di Giovine, collaboratrice di giustizia.[14]

Senza dubbio si può affermare che l'indagine sull'antimafia è intessuta di soggettività politiche femminili e che l'esperienza femminile, maturata in seno ad associazioni che fin dagli inizi hanno interpretato e combattuto le mafie adottando un'ottica antigiustizialista, improntata all'antimafia so-

8 *Dal materno al mafioso. Ruoli delle donne nella cultura delle mafie*, in "Quaderni di CLD", Firenze 1996.

9 N. dalla Chiesa, *Le ribelli*, Melampo, Milano 2006.

10 A. Puglisi, *Donne, mafia e antimafia*, Di Girolamo, Trapani 2005.

11 A. Lanza, *Donne contro la mafia. L'esperienza del digiuno a Palermo*, Datanews, Roma 1994.
A. Lanza (a cura di), *Ho fame di giustizia*, Navarra, Marsala 2011.

12 R. Postorino, *L'estate che perdemmo Dio*, Einaudi, Torino 2009.

13 A. Dino (a cura di), *Pentiti. I collaboratori di giustizia, le istituzioni, l'opinione pubblica*, Donzelli Editore, Roma 2006.

14 O. Ingrascì, *Le donne della 'Ndrangheta: il caso Serraino-Di Giovine*, pp. 46-51, in O. Ingrascì, *Le donne in cosa nostra e nella 'ndrangheta*, in E. Ciconte, F. Forgione, I. Sales, *Nuovo Atlante delle Mafie*, Rubbettino, Soveria Manelli-Catanzaro 2013.
O. Ingrascì, *Storie di Mafia al femminile*, Mondadori, Milano 2007.

ciale e culturale, ha ridisegnato con linguaggi creativi un nuovo immaginario dell'antimafia. Ciò è possibile coltivando la passione per la ricerca e la pratica di un sapere altro: quello di genere. I testi, gli articoli e le ricerche utilizzati per questo libro provengono in gran parte dagli studi di genere e dalla cultura femminista, che ha modificato lo sguardo sulle tante battaglie per affermare la cultura della legalità.

5.1 *Se l'antimafia è donna (Sdisonorate, 2014)*[15]

La storia dell'antimafia è fondamentalmente una storia maschile. Lo è quella ufficiale, che si nutre degli elenchi dei protagonisti, degli eroi e delle vittime. Lo è quella della memoria popolare, fatta di volti, parole, leggende, ballate e cippi. Ed è comprensibile. Nella società italiana e ancor più marcatamente nell'Italia meridionale i ruoli di responsabilità istituzionale, come i ruoli di direzione politica e sindacale o di *leadership* civile, sono stati tradizionalmente esercitati da maschi. Maschio per definizione il mafioso, rappresentante per antonomasia di una società-stato sessista che non ammette la donna nei ranghi dell'unica organizzazione che distribuisce la risorsa pregiata dell'onore. Maschio l'antimafioso, esponente di uno Stato o di una società in contrasto radicale con l'universo dei valori e dei comportamenti mafiosi. Maschi i sindacalisti del dopoguerra, maschi i magistrati e gli altri rappresentanti dello Stato degli anni ottanta e novanta. Tutti simboli e sintesi di un movimento di idee dalle radici profonde.[16]

Questo quadro non viene cambiato nella sua poderosa forza statistica dal fatto che esistano figure istituzionali femminili vittime della violenza mafiosa in tempi abbastanza recenti. Si pensi, con specifico riferimento alla lotta a Cosa Nostra, a Francesca Morvillo, moglie di Giovanni Falcone e anche lei magistrato, dilaniata con il marito nella strage di Capaci. O a Emanuela Loi, la poliziotta di scorta a Paolo Borsellino, la prima donna a cadere nella storia delle forze dell'ordine, il 19 luglio del 1992. Oppure, spaziando indietro nell'aspra vicenda nazionale della lotta per la legalità, si pensi a Renata Fonte, la giovane assessora alla cultura di Nardò, provincia di Lecce, uccisa nel 1984 per il suo impegno contro la speculazione edilizia sul parco naturale di Porto Selvaggio.

15 *Sdisonorate*, Reportage 1 e 2, disponibile su www.terrelibere.org, 2014.

16 A. Dino, L. Callari (a cura di e in collaborazione con), *Coscienza e potere. Narrazioni attraverso il mito*, Mimesis Edizioni, Milano 2009.

Il quadro inizia a cambiare, invece, e anche in misura significativa, se si considerano altri processi e fenomeni che con la lotta alla mafia hanno molto a che fare, e anzi ne sono parte integrante. Il primo è quello delle testimonianze di vita femminili,[17] anch'esse simboliche, nate al fianco di eroismi maschili, ma capaci di assumere nel tempo una loro potente autonomia di significati e di linguaggi. Ne è un esempio Francesca Serio, la madre del sindacalista Salvatore Carnevale, che rompendo un'omertà secolare ebbe il coraggio di denunciare alla giustizia gli assassini del figlio, avendo solo la certezza morale delle loro responsabilità. E che avviò così l'unico processo giudiziario nella storia d'Italia in cui nella veste di difensori si siano trovati su parti opposte, sia pure in gradi diversi del giudizio, due futuri presidenti della Repubblica (Sandro Pertini dalla parte della vittima, Giovanni Leone dalla parte degli imputati). Oppure Felicia Impastato, madre di Peppino, moglie di un mafioso e capace di allevare un figlio antimafioso.

Esiste inoltre un processo ampio, articolato, diversamente presente nello spazio, che passa per alti e bassi, mantenendo tuttavia un'apprezzabile continuità e che ha come protagonista il mondo della scuola. Da Milano a Palermo, da Reggio Emilia a Catania, è cresciuto un lavoro di sensibilizzazione sul tema della mafia e di educazione alla legalità al cui centro sta – in modo del tutto tipico – la figura femminile dell'insegnante.[18] Migliaia e migliaia di insegnanti donne, ben al di là delle proporzioni implicite nel grado di femminilizzazione della professione. Generazioni di insegnanti donne il cui lavoro purtroppo non è mai stato sufficientemente stimato nelle sue dimensioni né nelle sue conseguenze civili.

È un lavoro che adotta stili e modelli pedagogici differenti, che si avvale del sostegno finanziario di leggi regionali o si svolge del tutto gratuitamente. In ogni modo esprime lo sforzo di garantire verso le nuove generazioni quel lavoro di educazione che le altre istituzioni sociali e civili non garantiscono. È come se migliaia di donne trasferissero in una gigantesca dimensione collettiva la classica funzione di riproduzione, da loro già svolta tra le mura domestiche e che, nei luoghi cosiddetti di trincea, contrasta direttamente l'analoga funzione svolta, con valori opposti, dalla donna nelle famiglie dell'universo mafioso. E che nella società italiana in generale ricopre invece una decisiva funzione di supplenza rispetto alle assenze – e alle ignavie – della politica, dei mass media e delle altre agenzie

17 F. Chirico, *Io parlo, donne ribelli in terra di 'ndrangheta*, Castelvecchi, Roma 2013.

18 G. Fiandaca, *La discriminazione sessuale tra paradigmi giudiziari e paradigmi culturali*, in «Segno», a. XXIII, 1997.

educative. I risultati di questo impegno si colgono senz'altro nella crescita di movimenti studenteschi di tipo nuovo (ad esempio "l'esercito dei sedicenni" degli anni novanta), ma anche nelle disposizioni culturali con cui i giovani si orientano verso le professioni legali, nella nascita di un nuovo volontariato civile, nella maggiore consapevolezza sociale della gravità del problema dei poteri criminali.

Vi è poi una terza decisiva funzione assicurata dalla componente femminile alla lotta alla mafia, quella della partecipazione di base. Una partecipazione diffusa, che non va affatto ridotta a funzione subalterna verso *leadership* maschili, perché si intreccia con – ed elabora – forme inedite di protagonismo femminile. La partecipazione implica infatti comunque una scelta di stare all'interno di un processo di sensibilizzazione e di riqualificazione dello spirito pubblico, di sostenere – aprendo propri fronti di conflitto e competizione culturale – chi rappresenta lo Stato di diritto nei suoi punti più esposti. Implica la creazione di comitati, luoghi, simboli, linguaggi e opportunità di discussione. L'antimafia mostra così il suo volto prevalentemente femminile, oltre che nella nuova funzione civile della scuola, anche nella propria cittadinanza di riferimento: nelle presentazioni dei libri, nel pubblico dei lettori e dei telespettatori, nelle voci che orientano comunità parrocchiali e biblioteche, negli interessi che animano corsi e seminari universitari. Se l'impegno di riproduzione culturale è un fondamentale retroterra nella lotta alla mafia, quello della partecipazione diffusa ne è il terreno quotidiano. E i due impegni, come è ovvio, si aprono uno all'altro, contagiandosi ripetutamente in quello che è a pieno titolo un processo poliedrico di civilizzazione culturale, spesso sperimentando il meccanismo della "doppia presenza" femminile, specie delle insegnanti, in entrambi i fronti.[19] Si tratta di donne in campo.

Ma vi è infine il fenomeno, più nuovo, del protagonismo diretto nella lotta alla mafia, quello della presenza femminile alla testa dei movimenti antimafia che non nasce da rapporti affettivi, familiari, con le vittime della violenza mafiosa, ovvero dalla spinta a trasformare il dolore in testimonianza, ma da una scelta di campo che molto deve, naturalmente, alle stesse attività di testimonianza, come anche a quelle di riproduzione culturale e di partecipazione diffusa, dalle quali viene sospinta e alimentata.[20] Basti pensare alle più note figure di sindache in Sicilia nella stagione

19 G. Fiandaca, *La discriminazione sessuale tra paradigmi giudiziari e paradigmi culturali*, cit.

20 G. Modica (a cura di), *Contro la mafia perché donne*, in «Mezzocielo», aprile-maggio 2012.

degli anni novanta, come Maria Maniscalco a San Giuseppe Jato e Gigia Cannizzo a Partinico. Oppure alla progressiva assunzione di responsabilità investigative da parte di magistrati donne, da Ilda Boccassini, che va volontaria a Caltanissetta dopo le stragi del '92, ad Anna Canepa, giudice ragazzina genovese in Sicilia, che viene allontanata prudenzialmente dall'isola nello stesso periodo per continuare il proprio impegno nella città di origine con spirito di pioniera. O al ruolo cruciale di magistrate palermitane come Teresa Principato o Franca Imbergamo (solo per citarne due tra le più conosciute).

D'altronde la stessa recente crescita di un'opposizione alla mafia e alle organizzazioni mafiose al nord molto deve alle figure femminili presenti nelle amministrazioni locali. È una donna, Maria Ferrucci, che si candida a sindaca di Corsico – ossia nel cuore dell'*hinterland* sud milanese colonizzato dai clan calabresi – con la parola d'ordine della lotta alla mafia e vince nel 2010. È una donna, Lucrezia Ricchiuti, consigliera comunale a Desio, a condurre una lotta serrata e quasi in solitudine contro l'intreccio politica-'ndrangheta in uno dei centri più inquinati della Brianza fino a ottenere, anche grazie alle inchieste giudiziarie successive, l'autoscioglimento del consiglio comunale cittadino e diventare poi vicesindaca di una nuova amministrazione dal chiaro indirizzo antimafioso. È un'altra donna, Donatella Albani, a ingaggiare nella sua veste di consigliera comunale di Bordighera, una lotta "impossibile" e di nuovo quasi solitaria contro il dominio costruito dai clan sul Ponente ligure, finché le sue ragioni non diventano storia con lo scioglimento del consiglio comunale da parte del ministero dell'Interno. È ancora una donna, Beatrice Uguccioni, presidente del consiglio di zona 9 di Milano, a guidare una grande mobilitazione di cittadini dopo l'incendio di una struttura sportiva comunale avvenuto in pieno giorno ad Affori.

Sono esempi che parlano per un mondo più ampio di amministratrici e professioniste, di intellettuali e giornaliste, tra cui va ricordata almeno la figura di Rosaria Capacchione, cronista del «Mattino» di Napoli. E a questo mondo va aggiunto quello – piccolo, particolare, ma oltremodo significativo – delle donne che hanno rotto e rompono dall'interno dei clan l'omertà e la complicità mafiose. Donne che trapassano il senso di giustizia, dal *pathos* all'*ethos*. Va colto, peraltro, come queste dinamiche si inscrivano in una tendenza che appare ancora più generale, ma dove le donne sembrano sintonizzarsi con più naturalezza sulla frequenza della legalità. Basti pensare al peso crescente da loro assunto proprio nella magistratura, in cui costituiscono ormai la maggioranza delle nuove leve. Oppure al ruolo da loro giocato nei movimenti per la legalità dei primi anni duemila, ossia nei

famosi "girotondi" passati alla storia nel segno di nomi maschili ma che furono, in realtà, il frutto della fantasia, dell'indignazione, della diffusa capacità di *leadership* soprattutto di donne. Come spiegare questo divario di sensibilità di genere riscontrabile almeno nelle *élites*?

Probabilmente si combinano fattori diversi. Senz'altro pesano la minore partecipazione femminile alla vita e alle mediazioni culturali dei partiti e la maggiore distanza della donna dai meccanismi del potere.[21] Ma contano, altrettanto probabilmente, fattori più profondi: dalla maggiore capacità femminile di dare forza politica ai sentimenti (si ricordino le donne di Plaza de Mayo) fino a una adesione più intensamente etica ai princìpi di eguaglianza e di giustizia, radicata in – e nutrita da – una storia collettiva di disuguaglianza e discriminazioni. Più in generale si può avanzare la tesi che la marcia delle donne – della loro componente più avanzata – sul sentiero della legalità esprima ormai l'ingresso sulla scena sociale di un "popolo nuovo". Sia nelle teorie storico-demografiche sia in quelle socio-organizzative la nascita e l'affermazione di nuove popolazioni o popoli coincide con il declino di certi valori o tecnologie e con l'avanzata di altri.[22] Così nella società italiana la componente femminile, discriminata in misura paradigmatica e anzi unica in Occidente dal codice penale, dai costumi o dalle stesse logiche della rappresentanza politica, può essere effettivamente vissuta, più che altrove, come un'identità collettiva nuova e diversa, complessivamente portatrice di un'altra moralità media. Senza indulgere a idealizzazioni improprie, sembra questa l'ipotesi esplicativa più interessante – anche se non esclusiva – di un fenomeno empirico che è comunque sotto gli occhi di qualsiasi osservatore appena attento: l'antimafia oggi è soprattutto donna. Dalla coraggiosa testimonianza di un dolore ribelle si è passati alla promozione consapevole di una più alta etica pubblica. Dal *pathos* della tragedia greca all'*ethos* della democrazia.[23]

21 D. Albera, A. Blok, *The Mediterraneans as a Field of Ethnological Study. A Retrospective*, in D. Albera, A. Blok, C. Bromberger (a cura di), *L'anthropologie de la Mèditerranée*, Maisonneuve & Larose, Paris 2001.

22 C. Longrigg, *L'altra faccia della mafia*, Ponte alle Grazie, Milano 1997.

23 A. Dino (a cura di), *Poteri criminali e crisi della democrazia*, Mimesis Edizioni, Milano 2011.

VI.
MATERNITÀ SURROGATA: LA GRIGLIA DELLA LIBERTÀ FEMMINILE

La discussione pubblica sulla maternità surrogata ha sollevato molte questioni, generando contrapposizioni ideologiche e una certa confusione: adozioni, omogenitorialità, utero in affitto, diritti dei bambini, legalizzazione a tutela delle donne, aborto, esperienze personali *vs* norme. Una ragione in più per farne intelligenza libera, per evitare lo spreco dell'invisibilità del sapere femminile, la perdita mascolinizzante dovuta alla ricerca di continui riconoscimenti da parte della società. Io spero che sia proprio la libertà femminile a trascinare quella maschile, senza smettere di essere femminile. Eppure avere un'opinione contraria, soprattutto con quanto attiene l'espressione "utero in affitto", non appare del tutto comprensibile, o legittimo, anche in contesti connotati al femminile, come se mancasse chiarezza su quali siano le questioni di fondo che interessano il dibattito, una delle quali è senza dubbio la relazione tra gli esseri umani, tra donne, tra donne e uomini, tra madri, padri e bambini. Probabilmente l'individuazione delle questioni di fondo dovrebbe prescindere dallo stesso dibattito che ha accompagnato l'approvazione del Decreto Legge Cirinnà sulle Unioni civili da parte del parlamento italiano, per via della possibile strumentalizzazione delle rivendicazioni dei diritti civili esercitata dai partiti politici, e restituire centralità alla questione della oggettivazione tecnica della natura umana e della frantumazione della relazione materna. Ragionando per questa via, diviene evidente che la controversia intorno alla gestazione per altri non sta nella comprensione di cosa ci sia da proibire o consentire, tanto più per legge, quanto nella scelta di una chiave di lettura, per evitare di sommare ai disastri evidenti della eugenetica ulteriori disastri.

Una delle espressioni più evidenti della maturazione civile dell'umanità è la sconfitta dello schiavismo moderno, e proprio in quella volontà perdurante e, oserei dire, prepolitica – nel senso che attinge più allo slancio dell'esistenza che a convinzioni mediate culturalmente, di sottrarre il corpo per consentirgli di resistere a qualunque tentativo di alienazione – si potrebbe rintracciare la strada che merita di essere perseguita: restare dentro

la certezza che non si possa fare di una persona un mezzo.[1] Tanto meno si può commissionare un essere umano con un contratto commerciale, soprattutto in considerazione del fatto che il femminismo ha reso la maternità un'esperienza libera da condizionamenti, attraverso il diritto di aborto. Essere, diventare madre è infatti una questione di libertà, non di legge. Quale che sia la libertà che sta dietro la scelta della maternità non è semplice da stabilire. Ma non ritengo si tratti di una libertà che abbia a che vedere con un sì o con un no alla legalizzazione della surrogazione. È una libertà che attinge al senso completo della autorealizzazione di sé come donna, è una libertà che incrementa, dunque, con altra libertà e non con vincoli di legge. Una simile libertà non può prescindere dalla considerazione della condizione in cui si nasce, della sua solitudine di "un venduto", dall'isolamento dalle fantasie che accompagnano ogni gravidanza. Proprio perché esistono questo viaggio e una relazione materna che lo accompagna, la sua importanza deve restare coniugata alla libertà femminile. Qui sta il fulcro della capacità di procreare, della potenza di procreare, la quale attinge a un desiderio sconfinato e non a una grammatica del limite. La incredibile potenza del desiderio di maternità ha bisogno di griglie in cui essere filtrata, per potersi impiantare nella storia della civiltà umana e divenire una leva della trasformazione del mondo, evitando di generare tragedie, quali quelle già sperimentate delle sterilizzazioni di massa o dello sterminio di un popolo, con intenti migliorativi per la razza.

Seguendo la storia del femminismo una griglia è data proprio dalla differenza sessuale, dalla sessuazione dell'esperienza che non consente di considerarci solo esseri culturali, siamo anche naturali, nel senso che la sessuazione esiste anche quando non coincide con l'orientamento sessuale. La differenza sessuale, quale segno impresso all'evoluzione, si accorda con il desiderio, non per oltrepassare la differenza, quanto per poter attraversare con sapienza femminile alcune griglie.

Penso alla giustizia sociale, in primo luogo, che resterebbe profondamente danneggiata se la gestazione per altri fosse prerogativa esclusiva dei ricchi: non ci sarebbero uomini e donne ricchi o poveri, ma uomini e donne poveri o liberi di avere un figlio. Una griglia, quella della giustizia, che ha a che vedere con la contesa tra libertà femminile e neoliberismo, in cui, appunto, il femminismo resiste se ribadisce che non è possibile affidare al mercato la competenza delle donne di farsi carico "direttamente" della vita.

1 D. Danna, *Contract Children, Questioning Surrogacy*, *ibidem*-Verlag, Stuttgart 2015.

Un'altra griglia molto importante potrebbe essere la necessità medica, ossia la possibilità di compenetrazione tra ciò che è necessario al vivente e lo sviluppo scientifico. Ricorderemo tutti il 1996, anno del sequenziamento del 96% del genoma umano e dell'apertura di inquietanti scenari postumani, in seguito alla clonazione della pecora Dolly.

L'ultima griglia è la più complessa, poiché riguarda la dimensione simbolica della procreazione, ossia il bisogno simbolico di divenire madri, a partire dalla storia politica del femminismo. Il diritto di interruzione volontaria della gravidanza è più problematico, ad esempio, di come lo si rappresenta nel dibattito sulla maternità surrogata. Esso ha costituito l'accesso a un'idea di libertà, per il tramite dell'accesso alla contraccezione. Per la politica delle donne la medicina si poteva considerare alla stregua di uno strumento patriarcale di controllo sul corpo femminile. Quale significato assumerebbe oggi la possibilità offerta dalla medicina di separare il corpo generativo da quello sessuato? Che tipo di libertà discenderebbe da questa separazione? Andare verso la frantumazione della madre non potrebbe costituire l'ennesimo tentativo di cancellazione della differenza sessuale da parte del patriarcato, celato dalla mistificazione universalizzante di un neutro, travestito da diritto soggettivo o scelta individuale? Forse la demolizione del genere, che tanto ha visto alleate le donne e i movimenti Lgbtqia, e che spiega lo schierarsi di alcune donne a favore della *surrogacy*, non va confusa con l'autodeterminazione di sé. Come a dire che non è soltanto la libertà femminile a perdere di significatività in presenza di leggi che deliberano sui corpi, ma la libertà di tutti. I diritti nascono sulla base di una alienazione a favore dello Stato e rappresentano una pseudo questione di libertà. Riappropriarsi della propria libertà significa riprendersi la propria soggettività, rifiutando l'obbligazione normativa e soprattutto restando politicamente su di sé, evitando che l'affitto di un utero diventi compravendita di ciò che è altro da sé, ossia un figlio o una figlia e filtrando con la griglia della libertà femminile il desiderio di maternità dal narcisismo del potere d'acquisto.

VII.
IL TTIP E LA LIBERALIZZAZIONE COME MISURE PATRIARCALI
Verso l'Europa politica delle donne e della cura

Una crisi si aggira per l'Europa. Allargando la forbice tra chi ha e chi non ha, produce non solo disoccupazione e precarietà, ma disorientamento, infelicità senza desideri. L'economia di mercato, nella sua piegatura neoliberista paralizza, anzi costringe – e convince – ad adeguarsi all'esistente quando non genera un senso di colpa violento: sì, siamo noi greci, italiani, spagnoli, le sciagurate cicale che hanno gonfiato il debito pubblico. Così il vocabolario al quale attingere come abitanti di questa Europa, scivola nel rancore; è dettato dalla paura. Invece di azzardare una pratica, invece di difendere determinati interessi contro altri interessi, invece di puntare su questa politica e non su quella, ci barrichiamo dietro un discorso generico che non va oltre lo *spread*, oltre i sondaggi, oltre le cifre snocciolate dall'Istat. Si tratta di un discorso scoraggiante che non sa – che non vuole? – nominare la singolarità delle vite e dei problemi. Ma in questo modo, con questa lingua, come facciamo ad esercitare la responsabilità che pure dovremmo nutrire verso l'altro? Come esprimere sollecitudine per le sorti comuni? Il fatto è che le tante manifestazioni di disagio e di rabbia sono riconducibili a una stessa matrice: sussunzione delle vite al capitale, al libero mercato, alla liberalizzazione.

Di qui la macrocontraddizione tra forma globale del capitalismo e le nostre individualità di singole donne e singoli uomini. È veramente un dilemma brutale che attanaglia l'Europa, che spazza via qualsiasi orientamento simbolico, quale debba essere il discorso per valorizzare l'individuo che interagisca con gli individui in quanto comunità. Invece si allargano i conflitti insensati o violenti e, per la difficoltà di affrontarli, preferiamo chiuderci nel nostro guscio. Invece si siglano trattati commerciali con gli USA, che liberalizzano i servizi sociali essenziali e abbattono le regole di protezione ambientale, alimentare e di sicurezza sociale. E se, al contrario, partissimo da noi, dalle pratiche che sperimentiamo, dalla trama di relazioni che garantiscono i legami sociali?

Innanzitutto consideriamo indispensabile una trasformazione radicale nelle relazioni tra uomini e donne, con la natura, con il vivente. Perché oggi le relazioni sono disordinate; o meglio, hanno radici in un ordine simbolico patriarcale, al quale non è sconosciuta la frequentazione del potere, dello sfruttamento, dell'ingiustizia. Nella realtà c'è tutto questo e si deve partire da qui, con l'essere in rivolta anche contro questo. Non basta immaginare relazioni che garantiscano una buona vita. Occorre guardare, interrogare le molte, tante, diverse esperienze messe in campo (dai Gas al Commercio equo e solidale, al microcredito, agli sportelli di aiuto, al *co-housing*), volte a creare legami tra le persone, a costruire spazi di libertà e non di pura sopravvivenza. Sempre che siano pratiche trasformative e non solo semplici reazioni alla crisi, come sembra essere appunto il Trattato di liberalizzazione Transatlantico (Ttip). Sono numerose, infatti, in Italia e in Europa le esperienze orientate dal desiderio di attribuire un senso al come si vive, al cosa si produce, alle azioni che la politica mette (o non mette) in campo per rispondere ai problemi, al malessere, alle aspettative. Un agire in prima persona e assieme ad altri di cui fare tesoro per la convivenza, sempre che siamo in grado di alleggerirci delle appartenenze e delle identità precostituite. La cura è e può diventare garante della qualità dei rapporti e dei legami. Per questo si propone come nuovo paradigma della politica e della convivenza europea. Tuttavia, l'Europa nella globalizzazione soffre di un progressivo *deficit* di cura. A donne e uomini migranti, del cui lavoro ha bisogno – proprio nell'ambito dell'assistenza del corpo, del sostegno quando è in gioco la fragilità, la debolezza –, non mostra il volto dell'accoglienza, non offre ospitalità. Piuttosto, alza il muro dei divieti, dei respingimenti, del razzismo. Anche verso gli abitanti di questa unione di paesi, l'Europa ha assunto un volto ostile: prescrivendo rigore e austerità e chiedendo sacrifici, si rende responsabile del peggioramento delle condizioni di esistenza per milioni di europei.

Il Ttip, ha l'intento dichiarato di abbattere dazi e dogane tra Europa e Stati Uniti, rendendo il commercio più fluido e penetrante tra le due sponde dell'oceano. In realtà questo trattato, che viene negoziato in segreto tra Commissione UE e Governo USA, si prefigge di costruire un blocco geopolitico offensivo nei confronti di Paesi emergenti come Cina, India e Brasile creando un mercato interno tra noi e gli Stati Uniti le cui regole, caratteristiche e priorità non verranno più determinate dai nostri governi e sistemi democratici, ma modellate da organismi tecnici sovranazionali, sulle esigenze dei grandi gruppi transnazionali. Tali organismi assumeranno la gestione di una giustizia sempre più privatizzata. Tutti i settori di produzione e consumo, infatti, come cibo, farmaci, energia, chimica, ma anche i nostri diritti connessi all'accesso a servizi essenziali di alto

valore commerciale come la scuola, la sanità, l'acqua, la previdenza e le pensioni, sarebbero tutti esposti a ulteriori privatizzazioni e alla potenziale acquisizione da parte delle imprese e dei gruppi economico-finanziari più attrezzati, e dunque più competitivi. Consideriamo inoltre che misure protettive, come i contratti di lavoro, misure di salvaguardia o protezione sociale o ambientale, potrebbero essere spazzati via a patto di affidarsi allo studio legale giusto e ben accreditato. L'immagine di un'Europa calda, carica di promesse e di futuro, costruita sulla realtà del *welfare* e dei diritti è insomma distrutta, soprattutto sul compromesso tra capitale e lavoro che ha contrassegnato il nostro continente nella seconda metà del Novecento. Ne esce distrutta l'Europa della cittadinanza sociale, della redistribuzione della ricchezza, della partecipazione attiva. In forme diverse, attraverso conflitti e negoziazioni, la politica patriarcale aveva incorporato la cura, rendendola però funzionale agli assetti del potere, nei rapporti tra i sessi e nei rapporti sociali. Attualmente basta leggere il giornale, guardare la televisione, camminare per le strade, per cogliere infiniti esempi di incuria. Non possiamo adeguarci all'incuria, ma su questo terreno vanno aperti i conflitti, se vogliamo che le cose cambino. Se la cura è il paradigma della convivenza, può rappresentare uno strumento per contrastare l'attuale ordine economico e politico. Certo, è difficile persino menzionare il termine. Fa ostacolo il senso comune che la riconduce alla dimensione opposta: quella della conciliazione che funziona da supplenza e rimedio all'egoismo sociale, al venir meno della politica.

Tra uomini e donne dunque finisce spesso in un tira e molla per una migliore spartizione dei posti, del potere, con la negazione-neutralizzazione della differenza, a scapito del desiderio femminile e maschile. L'aspetto più insidioso della torsione della parola "cura" sta nel riproporre l'immagine femminile di dedizione. In una sorta di valorizzazione delle qualità di un sesso, quasi fossero innate e obbligato ne fosse l'esercizio. Un esercizio tanto più respingente, in un contesto come l'attuale, dominato da una rappresentazione dei rapporti tra uomini e donne in cui si combinano, a volte in contrasto, altre volte convergendo, una inimicizia che può raggiungere il suo apice nella violenza maschile sul corpo e la mente femminili oppure nell'offerta di pace attraverso l'inclusione del nostro sesso nel sistema dato. L'Europa aveva confezionato un compromesso che generalmente comportava doppia presenza, doppio lavoro, doppia identità. Promozione sì dell'emancipazione e parità, con l'inserimento nel mercato del lavoro e nella sfera pubblica, ma perpetuando il ruolo femminile nel privato, con il lavoro invisibile e i nuovi compiti di mediazione tra famiglia e servizi sociali.

Eppure la cura non va misurata con il metro economicista, schiacciandola sul piano del lavoro domestico, che pure è male o per nulla retribuito e ancor più verrebbe tralasciato e svalorizzato se si assecondasse la liberalizzazione dei servizi prevista dal Ttip. C'è una qualità non presa in considerazione dalle istituzioni, dal lavoro retribuito. La si può definire "resto", il resto che fuoriesce dai protocolli di cura, dallo scambio monetizzabile. La cura tocca la sfera di riproduzione della vita: è il lavoro del vivere. Sarebbe però un errore separarla nettamente dalla sfera produttiva. Il "come" e il "cosa" si produce sono interrogativi che ci riguardano. Intanto, il compromesso europeo ha diffuso un modello che, nelle sue molteplici contraddizioni, continua ad agire. Oggi c'è uno schieramento che vorrebbe appropriarsi del "di più" della cura femminile senza riconoscerla, depotenziandone la carica di trasformazione simbolica e sociale, puntando sulla disponibilità delle donne a farsene carico. D'altronde, a quel modello si era ribellato il femminismo degli anni settanta. L'Europa, con le politiche di parità e di conciliazione ha integrato molte delle rivendicazioni nello schema di privatizzazione del *welfare*. Oggi, le qualità femminili sono sempre più apprezzate e richieste dal mercato, in una società a sviluppo prevalente delle attività di servizio, con organizzazione del lavoro flessibile nei tempi e nelle competenze cognitive. Ma ancora una volta si tratta di una inclusione subalterna. La sfera dell'assistenza alle persone si è ampliata e strutturata su dimensioni internazionali, creando nuove gerarchie e costi emotivi, psicologici e sociali tra donne e tra uomini – basti pensare ai rapporti tra badanti e anziani –; tra migranti e native; tra differenti identità, a seconda dei paesi di provenienza. Con il paradosso che, mentre le nostre società non riescono a privarsi dell'aiuto dei e delle migranti, poi sfogano contro di loro, veri capri espiatori, il risentimento sociale prodotto dalla crisi, strumentalizzato dalle destre populiste.

Per tutto questo, di fronte alla crisi e al disorientamento dell'Europa, la modificazione dei rapporti tra uomini e donne non può misurarsi con il numero – tot uomini e tot donne – e la spartizione delle posizioni apicali. Sappiamo che il cambiamento richiede la capacità di combinare forza simbolica e pratiche – le perle della cura – radicate nei contesti, ma bisogna anche avere la baldanza di ribaltare il patrimonio di idee e di pratiche accumulato, per quanto noi femministe gli siamo affezionate, per quanto siamo gelose della nostra memoria, della nostra storia e della strada percorsa. Esso rischia di trasformarsi in un imprigionamento ideologico, in un pregiudizio che blocca e impedisce di cercare ancora. Perciò, la frase "ce lo chiede l'Europa" va rovesciata, in "Stop Ttip". Siamo noi che chiediamo all'Europa di diventare più vivibile, non più liberista. Non interessa un astratto modello di società ma, dal momento che il *deficit* di relazioni pesa

quanto il *deficit* di beni, oggi si tratta di pensare alla cura come alla pratica che riapre, secondo uno sguardo femminista, il conflitto tra capitale e vita.

Ciò significa pensare la cura nel suo essere base costituente delle attività umane, di uomini e donne, che senza quella attitudine e capacità non avrebbero modo di stare al mondo. Cura del regno e cura della famiglia. Cura del potere e cura della vita. Cura del generale e cura del quotidiano. È questa dicotomia patriarcale che va svelata e rovesciata, giacché rende inintelligibile e opaca la realtà. Non solo. Va svelata perché rende funzionale l'attitudine maschile alla cura come esercizio del potere e traduce in mero dato biologico la cura delle donne. Proprio quando il potere chiede altro, come nelle politiche della globalizzazione finanziaria, come nei trattati commerciali, le cose appaiono chiare e la cura per il *welfare* si rivela nell'ossessione del *fiscal compact*. Liberarla dalle pastoie delle costruzioni sociali e simboliche, che ne hanno depotenziato il significato e ostacolato la forza di cambiamento, è il positivo conflitto politico che le donne possono aprire, a partire dal modo in cui hanno ereditato il significato della cura.

CONCLUSIONI: A CHE PUNTO SIAMO?

Accade, ed è inevitabile, che il contesto storico-politico, sempre così importante per tante battaglie femminili e femministe, nel tempo vada modificandosi. Oggi i mutamenti sono radicali e veloci, spesso spiazzanti. Obbligano a spostare ancora una volta in avanti lo sguardo, a ricercare un bandolo della matassa per non doverci stupire all'improvviso del dove siamo arrivate e ripiegare in sterili rivendicazioni nei confronti di chi non raccoglie le eredità. Acconciandoci, nel frattempo, come meglio si può – e come purtroppo per lo più succede – al presente o esserne intimamente catturate, sussunte – come dice il lessico postfordista – in qualità di capitale umano multiuso e multifunzionale. Tendono infatti a funzionare in tal senso – su donne e uomini e sulle donne con modalità particolari – i potenti dispositivi che strutturano le modalità dell'antropologia umana in epoca neoliberale. Di queste modalità fanno parte intrinsecamente lo stordimento e il declino del pensiero critico. E l'inconsapevolezza di che cosa ciò comporti nel profondo dell'umano.

Da tempo cerco di capire che cosa il femminismo potrebbe dire di alternativo sul canone neoliberista che governa il mondo e riassetta le relazioni umane, i rapporti di forza sociali e politici, gli apparati simbolici che danno senso allo stare al mondo. Quel paradigma che governa ormai dall'interno la vita, la materia della vita, i corpi, a partire dalle capacità biologiche insite nei corpi stessi, quelli delle donne in maniera particolare, perché la differenza dei corpi fa ancora la differenza nell'epoca dei neoliberisti. Medicina riproduttiva e medicina rigenerativa hanno aperto nuovi mercati globali, la cui fonte di plusvalore coincide direttamente con le potenzialità generative delle donne, ma non solo. Ne parlano Melinda Cooper e Catherine Waldby nel loro stratificato *Biolavoro globale. Corpi e nuova manodopera*.[1]

1 M. Cooper, C. Waldby, *Biolavoro globale. Corpi e nuova manodopera*, DeriveApprodi, Roma 2015.

Riflessioni complesse e pensieri sparsi, spesso acuti, di ispirazione femminista se ne incontrano, ma è un'altra cosa. Del femminismo restano tracce, come ne restano del pensiero critico, però non ci sono sfondamenti intellettuali che spostino a lato la semantica neoliberale dell'umano e guadagnino spazio per approdare a un altro punto di vista. Non c'è questo e non c'è per questo politica.

C'è forse l'onda lunga di ciò che è stato, che si insinua come una vecchia talpa nelle faglie della globalità e va costruendo altri complicati e contraddittori percorsi di soggettività femminile, in altri luoghi, non in questa parte del mondo. Percorsi che sono forse anche al di là della libertà femminile, se solo si riuscisse a capire di che parliamo, oggi, quando parliamo di libertà. E che cosa intendiamo con soggettività.

La resistenza è un tema complicato, perché non sembra indicare un passaggio definitivo e lineare tra il passato e il presente, ma una cesura tra prima e dopo. Non c'è nulla di nettamente delineato, invece, perché essa indica solo l'avvio di una fase – e va strettamente collegata ad altre forme di resistenza e di lotta. Questa riflessione si propone di offrire un fertile terreno di ripensamento delle cose, se intendiamo il presente per quello che è: un tempo contraddittorio, ancora insondato, un tempo di transizione, né concluso né di facile conclusione.

Quella resistenza nutre la crisi del mondo occidentale, a cui l'identità maschile ha dato senso, forza e rappresentazione nell'epoca della sua ascesa, mentre tuttavia doveva fare i conti, nel sempre più slabbrato limite tra il pubblico e il privato che lo perimetrava, con una crescente presenza e una progressiva vera e propria intrusione femminile. Sfondamento delle cartografie del potere, dell'assegnazione dei perimetri dove dovevano stare le donne. Intrusione potente, in un punto focale e fondante del potere maschile – l'unicità del soggetto e del *logos* maschile rispetto al suo irriducibile Altro, che era l'Altra – che ha avviato la scomposizione dei processi di soggettivazione post-moderna delle differenze legate alla consapevolezza del proprio corpo e della propria sessualità. E tanto altro, a partire dalla scacchiera dei diritti.

È un tema decisivo: l'improvviso conflitto scoppiato sulla maternità surrogata, ad esempio, mette in luce la banalità della normalità, al di là di chi se ne faccia carico. Qualcosa che ha a che vedere con questo Altro è presente nella diatriba tra femminismo e rivendicazioni Lgbtqia e interroga radicalmente il mondo. È un grande tema di riflessione, da sottrarre alle facili dicotomie.

Dal punto di vista delle donne, la resistenza non ha ancora posto le condizioni per un superamento positivo, per esempio, del lato oscuro delle

relazioni d'amore tra i sessi. Tutto ciò che abbia a che fare con la violenza sulle donne sussiste, ma ciò avviene in una logica diversa, per molti versi più violenta e in qualche modo apparentemente più gratuita, come tutto ciò che viva in un'epoca di crisi, avvenuta dopo grandi cambiamenti simbolici e sociali.[2] Come uno spazio di libertà, di diritti acquisiti o altro, che riguarda le donne nella società di oggi, ma che ancora non è adeguatamente performativo della realtà, mentre le cose sono ancora in cambiamento. È proprio del carattere contraddittorio e convulso dell'epoca attuale l'intreccio perverso che alimenta, in frangenti spesso drammatici fino alla morte, le relazioni di sesso e affettive tra donne e uomini. Amore, violenza, complicità. Sottili e perfide forme di complicità da una parte e dall'altra. E non c'è contraddizione col resto. Oppure se esiste, è necessario nominarla stando ai mutamenti, capendo che cosa oggi alimenti in profondità i rapporti di potere tra i sessi, nell'ossimoro temporale dell'arcaico che ritorna in superficie e dell'ipermoderno che configura le forme previste dal *politically correct* occidentale.

La cultura politica delle donne ha messo storicamente al centro l'attenzione al corpo, alla storia personale, al rapporto tra individuo e società. Che ha da dire oggi – o ha ancora da dire oggi – alle giovani generazioni? Ed è ancora in grado di esprimere una tensione trasformativa del mondo, quale si espresse nelle grandi battaglie a cui i movimenti femminili e il femminismo diedero vita, nella fase di massima maturazione della modernità? Se di femminismo c'è ancora bisogno – e mi pare poter asserire di sì – non può che essere un femminismo in grado di misurarsi con la caotica contemporaneità che viviamo. Le politiche neoliberiste, l'umano ridotto a mera risorsa e messo a disposizione del mercato né più né meno di un fattore funzionale, la femminilizzazione della società, che è concreta realtà delle cose e nello stesso tempo metaforica *performance* del mutamento antropologico che si è avviato in questa parte del mondo, rendono donne e uomini femminilizzati, e perciò oggetti della bioeconomia, che fonda il regime. Ma vi è anche mascolinizzazione del femminile, nella contaminazione sistemica delle funzioni interattive tra donne e uomini, di cui egualmente il neoliberismo si nutre e che pone al femminismo di oggi, a quante ancora ad esso facciano riferimento, forti interrogativi di antropologia umana, di idea del mondo, di politica.

Questa è la traccia di riflessione che ho cercato di tratteggiare nel libro. Una chiave di lettura del presente, su cui più volte si è concentrato il dibat-

2 Cfr. D. Danna, *Ginocidio. La violenza contro le donne nell'era globale*, Elèuthera, Milano 2007.

tito pubblico e che dovrebbe occupare uno spazio importante nella ricerca sul "che fare" e sui femminismi, vecchi e nuovi. Corpi in transizione, al centro della riflessione, dunque.

La politica femminista, negli anni settanta del secolo scorso, annunciava che le donne non volevano più accomodarsi a una tavola preparata da altri, non volevano più contare sull'attenzione e la benevolenza degli ospiti, fossero anche le più inclusive del mondo. Il gesto femminista era, in Italia soprattutto, ma non solo, quello perturbante dei pollici e degli indici delle mani uniti a mo' di organo sessuale femminile, esibiti in tutte le manifestazioni come un vessillo di libertà. La pratica femminista era l'ostentato stare tra donne, che intendeva sottrarre lo stare alla dimensione simbolica del domestico e del privato – dimensione per natura e per "destino" di pertinenza femminile – e lo proiettava nella sfera pubblica del politico e della politica. La sfida femminista dimostrava che l'ordine del discorso maschile, incentrato sulla permanenza, ancora in piena modernità, della fallocentrica autorità *ex cathedra* degli uomini, non stava più alla realtà del mondo, mentre continuava tuttavia a segnare come un macigno la trama sociale giuridica simbolica delle relazioni tra i sessi. E doveva per questo esplodere.

La potente semiotica dei corpi femminili in movimento, della sessualità femminile assunta a discorso pubblico, del desiderio femminile esibito come pratica di libertà operò rotture radicali nelle rappresentazioni dominanti delle relazioni tra i sessi e dei rapporti sociali, mentre la sfera politica veniva investita dai processi di soggettivazione di ogni singola donna e dello stare insieme di un numero crescente di donne, nelle piazze, nelle strade, in assemblee, convegni, luoghi di discussione e scambio, gruppi piccoli e grandi e dalla dilagante, performativa presa di parola femminile. Nel pubblico e nel privato.

L'imperativo per tutte era sottrarsi – praticamente oltre che intellettualmente – all'obbligo del lavoro domestico, vera e propria riproduzione sociale di massa a costo zero delle condizioni di vita e di riproducibilità di famiglia e collettività. E vera e propria messa a disposizione della vita delle donne per compiti che venivano loro attribuiti come ineluttabili perché naturali. Estensione della funzione materna, campo di oblatività senza tempo né contesto, *mix* di quotidiana materialità delle funzioni e di pervasiva dedizione di anima e sentimenti. Condizioni da garantire in senso totale: da quelle materiali di ogni tipo a quelle psicologiche ed esistenziali, di cui era impregnata la cura materna verso il bene-famiglia.

Il femminismo è stato una realtà complessa, articolata, diversificata, in continua ricerca del punto di vista. Non lo stesso in automatico per tutte. Per fortuna. Non con la stessa acribia di esclusività epistemologica per tut-

te: «come realtà complessa il femminismo si è sempre configurato, anche nella fase in cui è elemento di cambiamento incarnato, nella testa e nel cuore di un numero incredibile di donne. Femminismo e femminismi».[3]

Il lavoro di riproduzione sociale e di cura delle donne è stato un filo conduttore costante: una ricchezza sociale da rendere visibile, una vocazione di amore, di cura, di relazionalità in capo alle donne che produceva beni indispensabili all'intera società. Tutto questo era da sottrarre al paradigma del naturale e da volgere in politica, in una visione di governo della cosa pubblica, del come diventare protagoniste della politica, di orientamento per tutte e tutti. Da contabilizzare, per esempio, nel Pil, come sostennero e argomentarono le pioniere del salario alle casalinghe: un potente argomento da avanzare in appoggio alla proposta del reddito di cittadinanza, anche nominato reddito di autodeterminazione.

La rivoluzione delle donne – questo è avvenuto in Occidente – ebbe molto a che vedere con la modernità e i processi di veloce modernizzazione che questa parte del mondo conosceva. Veniva meno definitivamente l'idea dell'unicità del soggetto sul versante più ostico e ancora rimosso, che per il patriarca, ormai moribondo a causa delle tante differenziazioni che la modernità aveva inflitto alla potenza simbolica e sociale dell'ordine logofallocentrico, continuava a essere quello della differenza femminile, dello spiazzante e sempre rifiutato – come il diavolo l'acqua santa – rispecchiamento dell'uno nell'altra, che definitivamente avrebbe annullato l'unicità della fonte maschile preposta all'ordine del discorso.

Quel multiforme femminismo, nella fase alta della sua radicalità, animò uno straordinario protagonismo femminile e contribuì al diffondersi di una nuova soggettività sociale, che investì le relazioni umane, la tavola delle leggi, gli ambiti della sfera pubblica: partiti, istituzioni, media e altro. La potenza di una forza costituente. La rivoluzione più lunga, quella che non poteva tornare indietro. Anche questo fu detto, ma non era soltanto così che sarebbero andate le cose.

Quarant'anni dopo, l'attitudine femminile all'oblatività è stata estesa dal neoliberismo a donne e uomini impegnati sul mercato del lavoro; è diventata misura dell'umano nel suo rapporto con la sfera del domino capi-

3 Queste riflessioni conclusive sono fortemente ispirate dalle conversazioni avute con Elettra Deiana nel 2015, durante le presentazioni del mio ultimo libro *Postpatriarcato* (cit.) in giro per l'Italia; ad esse devo la stessa volontà di proseguire con la scrittura del presente libro. Si tratta di conversazioni riassunte da Elettra sul suo *blog* nell'articolo *Sconnessioni sentimentali* e disponibile su www.elettradeiana.com.

talistico, della finanziarizzazione del mercato globale, del canone neoliberista che dà ordine al nuovo corso della globalità. Misura assimilata, fatta propria, introiettata, vera e propria *performance* dell'esistenza. Bisogna capire bene come oggi questa materia si presenti. E che cosa significhi rimetterla in discussione.

Tra le confusioni ci sono anche quelle lasciate per strada dal femminismo. Ho sempre pensato che fosse difficile vedere la crisi e le crisi che viviamo unicamente come prodotto del modo di stare al mondo degli uomini, della loro politica e *Weltanschauung*, della loro idea del potere, della loro antropologia predatoria. Ho sempre pensato che la complicità femminile con il maschile fosse un paradigma su cui ragionare a fondo, perché è un meccanismo di sistema che ritorna, un potente dispositivo interno alle relazioni private e sempre più pubbliche, sempre più sovrapposte e indistinguibili, tra i sessi e tra il femminile e la sfera pubblica, che in modo pervasivo ha modellato e rimodella continuamente le cose e solleva questioni di fondo. C'è una responsabilità – spesso diretta – delle donne in tutto quello che succede che non le rende più soltanto le vittime, le deprivate, le scartate. Ed è una responsabilità che ha per lo più i tratti dello stare al maschile, dell'esserne complice sistemico. In quel che il femminismo ha messo al mondo, vedo intrinseche debolezze, reticenze, inganni che hanno a che fare con questa complicità che non è casuale, ma appunto di sistema e come tale necessita di essere indagata a fondo criticamente. Dunque un meccanismo tutt'altro che facile da cogliere, decostruire, ripensare.

La difficoltà a capire i grandi mutamenti della realtà sociale e a stabilire le connessioni con gli spostamenti di senso che essi hanno prodotto nell'approccio al mondo delle nuove generazioni, nel senso della vita, della resistenza esistenziale, amorosa, sessuale dei ragazzi e delle ragazze: qui sta il *deficit* più grande, lo stare al maschile. Catturate dalla modernizzazione e oggi dal velocismo della post-modernità e avanti così.

Pesa l'assenza di una semantica – neanche tentata – che aiuti a mettere in discussione la forza dei poteri economico-sociali, a stabilire nessi con i grandi mutamenti di scala del pensiero e della realtà sociale, quelli che hanno indirizzato la stessa modernizzazione nel suo trapasso postglobale. Mutamenti che distruggono alle radici le ragioni di quel prendersi cura direttamente della vita degli altri ancorché su piccola scala – ma che scala, per la vita delle persone! – che della storia delle donne è il lascito più prezioso, vanificato oggi nella sussunzione di mercato che ne ha fatto il neoliberismo. Resistenza!

È sorprendente – un vero dilemma epistemologico – il combinato disposto tra il cambio di passo che le donne hanno impresso alla realtà del

mondo e alla sua rappresentazione e il cambio di passo che il canone neoliberista, in incubazione negli stessi anni dell'ascesa femminile, ha impresso alla società. Resistenza! E ancora: l'incontro tra la rivoluzione delle donne e la rivoluzione neoliberale, l'intreccio tra la femminilizzazione del mondo e la femminilizzazione del *management* neoliberista, l'aspirazione delle donne a superare lo stato oggettivato e immobilizzato, a cui le riduceva l'ordine maschile e il connettersi di questa aspirazione con la *performance* neoliberale a sfruttare il capitale umano, a espropriarlo dei processi di soggettivazione, delle relazioni, degli ordini discorsivi, a trasformarlo nella leva costitutiva del nuovo canone economico. La mossa di libertà rispetto al proprio corpo che le donne hanno compiuto e la sottrazione simbolica del corpo a quella libertà, che la bioeconomia mette in scena in misura esponenziale, richiedono capacità di resistenza.

È come se le sconnessioni che il femminismo e le donne hanno prodotto dagli assetti di una società ancora patriarcale, avessero facilitato, se non favorito, l'avvento delle riconnessioni e collusioni neoliberiste, e questo fosse avvenuto – come è avvenuto – senza che l'occhio femminista si ponesse il problema del significato di ciò che stava accadendo. Anzi per lo più accondiscendendo, come faceva d'altra parte la politica maschile, che cedeva le armi di fronte ai temi neoliberali, attingendo a essi a piene mani, come a un nuovo vangelo sociale o a un nuovo manuale di politica. Una vera e propria disfatta della politica, dapprima a dosi omeopatiche e via via a valanga, al punto che oggi, in Italia come altrove, appare irreversibile. Le donne che hanno sfondato sull'opportunità di giocare il loro ruolo sulla scena pubblica, hanno seguito l'andazzo, hanno accolto i nuovi paradigmi del mercato del lavoro, acconsentito alla versione rassicurante che il dominante discorso pubblico ne faceva.

In Occidente, la parte del mondo di cui parlo – dato che altrove le cose stanno in modo del tutto diverso –, del femminismo restano tracce di resistenza, come ne restano del pensiero critico. Ma non c'è mondo, non ci sono sfondamenti intellettuali che spostino a lato la semantica della postmodernità di cui l'umano è prigioniero, che rimettano in discussione il formulario e riguadagnino spazio per costruire un altro punto di vista, critico come i tempi richiedono. Non c'è questo e non ci sono per questo né donne in movimento né politica in mano alle donne; c'è solo resistenza.

Alessandra Chiricosta

POSTFAZIONE

Oltrepassare l'individualismo, la solitudine e la frammentazione della ricerca a cui sovente le impostazioni della contemporanea accademia costringono è già in sé una potente pratica di resistenza, non a caso nata e coltivata nelle pratiche del pensiero femminista. Pensare insieme, in presenza, in relazione frantuma assiomi, costruzioni identitarie, dispositivi normativi e di controllo la cui violenza viene spesso sottostimata nel nostro tempo di precarietà ed economia della promessa, fino a giungere ad una quiescente e stremata complicità. Per questa, e molte altre ragioni, quando in occasione della penultima edizione della Scuola Estiva della Differenza tenuta a Lecce, Marisa Forcina mi propone di presentare insieme ad Irene Strazzeri un laboratorio sui temi di cui ci stavamo occupando, accetto entusiasta.

Riconosco in Irene acutezza e originalità di analisi, capacità e coraggio di porsi in prospettive non scontate e scomode, abilità di cogliere nessi ed individuare percorsi di indagine innovativi, il saper sapientemente coniugare riflessione teoretica e impegno pratico, politico. E quando scrivo politico intendo soprattutto la politica delle donne.

Resistenza. Questa l'intuizione, avvertita con mente e corpo, su cui Irene Strazzeri sollecita una riflessione critica, sessuata, nomadica. Forza, da un analogo posizionamento, rispondo. Resistenza e forza, realizzano, percorrono e disegnano un campo comune, in cui pensiero e azione, materia ed energia non possono più tenersi separate, se mai lo siano state al di fuori di griglie concettuali statiche e oppressive. Intrecciamo così i nostri percorsi sulla forza resistente femminista. Da questo punto d'incontro osserviamo l'aprirsi di molti nuovi sentieri da esplorare, ognuna secondo le proprie capacità e desideri. Irene Strazzeri ci invita qui a seguirla nell'intricato paesaggio dell'azione resistente delle donne.

C'è uno spostamento importante in questa necessità di ribadire che quando si parla di donne non si parla di debolezza. C'è una forza nei movimenti politici delle donne, nelle relazioni che prendono il proprio corpo sessuato come punto di partenza, che non può essere rinchiusa in facili ed

essenzializzanti dicotomie. Occorre, in primis, dotarsi di nuovi strumenti euristici, riconfigurare termini e parole che possano mettere in luce, togliere dal nascondimento dinamiche incapacitanti che spesso vampirizzano, sottraggono forza ai corpi. Assumendo la prospettiva di forze resistenti, anche categorie talmente consolidate da diventare istituzionali, sia nelle voci mainstream che in quelle antagoniste, cambiano di aspetto. Termini come *vulnerabilità* e *recettività* vengono riarticolati nel rendere conto del corpo vivente di chi viene sbrigativamente sussunta nel già detto dei campi di forza che da questi si originano.

Un non rinchiudersi in una ghettizzazione incapacitante da "vittima", ma fare dell'essere state e nell'essere indubbiamente vittime di azioni di forza e domini di potere un'esperienza che segna corpi e vite, ma da cui si trae insegnamento, conoscenza e forza. Vittima non è una categoria, ma una posizione da cui muovere la propria forza trasformatrice. La vulnerabilità, nell'accezione che ne dà Butler, diviene non limite, ma presupposto dell'azione politica.

La resistenza, sostiene Strazzeri, è da interpretarsi come opposta al potere. Non nel banale senso reattivo, antagonista che una visione basata sul *neutro maschile* assegna a tali termini. Resistenza, dal punto di vista situato di un corpo mente femminile è innanzitutto riguadagnare accesso a se stessa, non spossessarsi nei discorsi e nelle pratiche eterodirette, comprendere quale battaglia sia quella che si vuole intraprendere e, soprattutto, riconoscere in sé e nelle altre una forza capace di autoporsi, di agire, di vincere. Comprendere quali siano le proprie battaglie, quelle che il proprio tempo e il proprio corpo chiama a combattere, e in che forme le si voglia affrontare, è abilità che richiede sensibilità, acume e forza. Non si tratta di schierarsi, di accomodarsi in raggruppamenti già predefiniti, che sostengono la chiusura in identità rigide, bensì di avere il coraggio di offrire prospettive nuove, dislocate, che, per dirla con Angela Putino, sovrappongano nuove mappe alle cartografie ufficiali. Se le cartografie sono rappresentazioni statiche, le mappe chiamano al movimento, alla percorribilità. Le mappe di resistenza che Irene Strazzeri disegna restituiscono un paesaggio mobile, in trasformazione, in cui forze di diversa natura si confrontano, in dinamiche mai lineari e bidimensionali. Nessun conflitto reattivo, in cui due eserciti opposti solo nel segno, ma identici nella sostanza, si contendano un primato di dominio. La resistenza, intesa come forza, è una dinamica di liberazione, che assume forme diverse a seconda dello spazio tempo in cui si origina e si svolge. Non un fronte unico, ma lotte a macchia di leopardo, ciascuna connotata da differenti alleanze, pratiche, obiettivi. Le resistenze

femministe si mostrano come varie e spesso non in accordo tra loro, esibendo una capacità creativa anche nel conflitto e rendendo evidente come le soggettività femminili non siano mai riducibili ad un'astratta ideologia identitaria, ma portatrici di prospettive variegate che, proprio in quanto differenti tra loro, riarticolano uno spazio di interrogazione, dibattito e di azione politica plurale e democratica.

Il tessuto connettivo che le lega è il vivente stesso, la capacità di corpimente sessuati di riconoscersi mutualmente, nelle loro differenze, come forze attive, resistenti e creative nel liberare spazi, tempi e criteri interpretativi dalle macerie dei patriarcati. Ma anche nell'articolare proposte e pratiche nell'epoca dell'agonia di un ordine simbolico, quello patriarcale, appunto, che Irene Strazzeri ci ricorda giustamente di non dare per sconfitto una volta per tutte. Dall'agonia dell'ordine del vecchio padre può anche sorgere il dominio dei nuovi padri, in rinnovate forme di potere fatte di nuove alleanze e nuove configurazioni economiche, socio-politiche e simboliche nello scenario mondiale disegnato dal neoliberismo. Le resistenze femministe si dispongono quindi ad affrontare la complessità glocale dei nostri tempi ridefinendo anche se stesse in relazione al proprio passato, non temendo di rimettere in discussione il senso di termini, quale quello di *desiderio*, che tanto avevano significato nella storia dei movimenti femministi in Italia. Il coraggio della trasformatività è tratto dal rimanere fedeli a se stesse e al mantenere viva e vitale quella differenza spiazziante che continua a mostrarsi come imprevista, inaddomesticata, resistente.

BIBLIOGRAFIA

Abbate L., *Fimmine Ribelli. Le donne salveranno il paese dalla 'ndrangheta*, Rizzoli, Milano 2013.

Abbruzzese S., *La paura*, in Occhiogrosso F., *Ragazzi della Mafia*, FrancoAngeli, Milano 1993.

Aiello P., Lucentini U., *Mafia detta Mafia*, San Paolo Edizioni, Milano 2012.

Albera D., Blok A., *The Mediterraneans as a Field of Ethnological Study. A Retrospective*, in Albera D., Blok A., Bromberger C. (a cura di), *L'anthropologie de la Mèditerranée*, Maisonneuve & Larose, Paris 2001.

Arendt H., *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1964.

Arendt H., *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 2009.

Bartolotta Impastato F., *La mafia in casa mia*, a cura di Puglisi A., La Luna, Palermo 1987.

Baudrillard J., *Della seduzione*, Editore SE, Milano 1997.

Baudrillard J., *Le strategie fatali*, Feltrinelli, Milano 1983.

Bauman Z., *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000.

Bolzani O. (a cura di), *L'emancipazione malata. Sguardi femministi sul lavoro che cambia*, Libera Università, Milano 2010.

Burchi S., Di Martino T., *Come un paesaggio. Pensieri e pratiche tra lavoro e non lavoro*, Iacobelli, Roma 2013.

Butler J., *A chi spetta una buona vita?*, nottetempo, Roma 2012.

Butler J., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, Feltrinelli, Milano 1996.

Butler J., *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*, Postmedia Books, Milano 2013.

Canale R., Zuccalà E., *La mia 'ndrangheta*, Paoline, Milano 2012.

Cerati C., *La storia vera di Carmela che si ribella all'oblio e combatte la mafia*, Marsilio, Venezia 2009.

Chinici C., Santino U., *La violenza programmata*, FrancoAngeli, Milano 1991.

Chirico D., Magro A., *Dimenticati. La storia e le storie delle donne e degli uomini assassinati dall'organizzazione criminale più segreta e potente del mondo*, Castelvecchi, Roma 2010.

Chirico F., *Io parlo, donne ribelli in terra di 'ndrangheta*, Castelvecchi, Roma 2013.

Codeluppi V., *Il potere del consumo: viaggio nei processi di mercificazione della società*, Bollati Boringheri, Milano 2003.

Cooper M., Waldby C., *Biolavoro globale. Corpi e nuova manodopera*, DeriveApprodi, Roma 2015.
Costantino C., *Roberta Lanzino. Ragazza*, Round Robin, Roma 2012.
Dalla Chiesa N., *Le ribelli*, Melampo, Milano 2006.
Dal Lago A., *Carnefici e spettatori. La nostra indifferenza verso la crudeltà*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012.
Danna D., *Contract Children, Questioning Surrogacy*, ibidem-Verlag, Stuttgart 2015.
Danna D., *Ginocidio. La violenza contro le donne nell'era globale*, Eleuthera, Milano 2007.
Danna D., *Prostituzione e vita pubblica in quattro capitali europee*, Carroccio, Roma 2007.
De Maria M., *La scelta di Lea*, Melampo, Milano 2013.
Derrida J., Dufourmantelle A., *L'ospitalità. Le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche*, Dalai Editore, Milano 2002.
Despentes V., *King Kong Girl*, Einaudi, Torino 2007.
Di Lorenzo S., *La grande madre mafia. Psicoanalisi del potere mafioso*, Pratiche, Parma 1996.
Dini T., Tarantino S., *Femminismo e Neoliberismo. Libertà femminile versus imprenditoria di sé e precarietà*, Natan Edizioni, Salerno 2014.
Dino A., Callari L. (a cura di e in collaborazione con), *Coscienza e potere. Narrazioni attraverso il mito*, Mimesis Edizioni, Milano 2009.
Dino A. (a cura di), *Criminalità dei potenti e metodo mafioso*, Mimesis Edizioni, Milano 2009.
Dino A., *La mafia devota. Chiesa, religione, Cosa Nostra*, Editore Laterza, Bari 2008.
Dino A. (a cura di), *La violenza tollerata. Mafia, poteri, disobbedienza*, Mimesis Edizioni, Milano 2006.
Dino A., Principato T., *Mafia donna. Le vestali del sacro e dell'onore*, Flaccovio, Palermo 1997.
Dino A., *Mutazioni. Etnografia del mondo di Cosa Nostra*, Edizioni La Zisa, Palermo 2002.
Dino A. (a cura di), *Pentiti. I collaboratori di giustizia, le istituzioni, l'opinione pubblica*, Donzelli Editore, Roma 2006.
Dino A. (a cura di), *Poteri criminali e crisi della democrazia*, Mimesis Edizioni, Milano 2011.
Dino A., Pepino L. (a cura di e in collaborazione con), *Sistemi criminali e metodo mafioso*, FrancoAngeli, Milano 2008.
Dominjanni I., *Il trucco. Sessualità e biopolitica nella fine di Berlusconi*, Ediesse, Roma 2014.
Ebano G., *Felicia e le sue sorelle. Dal secondo dopoguerra alle stragi del '92-93: venti storie di donne contro la mafia*, Ediesse, Roma 2005.
Ehrenberg A., *La fatica di essere se stessi*, Einaudi, Torino 1999.
Fiandaca G. (a cura di), *Donne e mafie. Il ruolo delle donne nelle organizzazioni criminali*, Università degli Studi di Palermo, Dipartimento di Scienze Penalistiche e Criminologiche, Palermo 2003.

Forcina M., *Corpo, politica filosofia, percorsi nella differenza*, FrancoAngeli, Milano 2000.
Forcina M., *Quando la differenza fa la politica*, Quaderno n. 13, Milella, Lecce 2014.
Foucault M., *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 2009.
Fratus F., Cioni P., *Ideologia del godimento. Pornografia e potere nella società delle immagini*, Historica, Cesena 2015.
Friedlander M.J., *Il conoscitore dell'arte*, Einaudi, Torino 1955.
Gambetta D., *La mafia siciliana. Un'industria della protezione privata*, Einaudi, Torino 1992.
Giardini F. (a cura di), *Sensibili Guerriere*, Iacobelli, Roma 2011.
Gramsci A., *Quaderni dal carcere*, a cura di Platone F., Q.19, p. 24, Einaudi, Torino 1948-1951.
Han B., *Eros in agonia*, nottempo, Roma 2013.
Han B., *La società della stanchezza*, nottetempo, Roma 2012.
Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2010.
Incandela F., *Donne di mafia. Donne contro la mafia*, Libridine, Marzara del Vallo 2007.
Ingrascì O., *Le donne della 'Ndrangheta: il caso Serraino-Di Giovine*, in Ingrascì O., *Le donne in cosa nostra e nella 'ndrangheta*, in Ciconte E., Forgione F., Sales I., *Nuovo Atlante delle Mafie*, Rubbettino, Soveria Manelli-Catanzaro 2013.
Ingrascì O., *Storie di Mafia al femminile*, Mondadori, Milano 2007.
Izzo A., Strazzeri I., *Edonismo tragico. Aporia di un concetto sociologico*, Progedit, Bari 2010.
Keen A., *The Cult of the Amateur*, Doubleday, London 2007.
Lanza A., *Donne contro la mafia. L'esperienza del digiuno a Palermo*, Datanews, Roma 1994.
Lanza A. (a cura di), *Ho fame di giustizia*, Navarra, Marsala 2011.
Lasch C., *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano 1979.
Lasch C., *L'io minimo*, Feltrinelli, Milano 2004.
Longrigg C., *L'altra faccia della mafia*, Ponte alle Grazie, Milano 1997.
Lo Verso G., *La mafia dentro: psicopatologia di un fondamentalismo*, FrancoAngeli, Milano 2005.
Lyotard F., *La condizione post-moderna*, Feltrinelli, Milano 1981.
Madeo L., *Donne di mafia: vittime, complici e protagoniste*, Mondadori, Milano 1994.
Madeo L., *Donna e mafia*, Mondadori, Milano 1994.
Maraini D., *Sulla Mafia*, Perrone, Roma 2009.
Marcuse H., *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 2001.
Marcuse H., *L'uomo a una dimensione*, *L'ideologia della società industriale avanzata* (1964), tr. it. di Gallino L. e Giani Gallino T., Einaudi, Torino 1991.
Marx K., *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1967.
Morini C., *Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo*, Ombre Corte, Verona 2010.
Mortari L., *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina Editore, Roma 2015.

Muraro L., *Dio è Violent*, nottetempo, Roma 2012.
Paolillo C., *Donne contro la mafia*, Libridine, Mazara del Vallo 2007.
Pinto Minerva F., Gallelli R., *Pedagogia e post-umano*, Carocci, Roma 2004.
Pizzini V., Gambetta D., *Gender Norms in the Sicilian Mafia 1945 -1986*, in M.L. Arnot e C. *Gender and Crime in Modern Europe*, U.C.L, Usborne (eds), London 1999.
Postorino R., *L'estate che perdemmo Dio*, Einaudi, Torino 2009.
Puglisi A., *Donne, mafia e antimafia*, Di Girolamo, Trapani 2005.
Puglisi A., *Sole contro la mafia*, La Luna, Palermo 1990.
Quattrini G.P., *Fenomenologia dell'esperienza*, Zephyro Edizioni, Milano 2007.
Reski P., *Rita Atria: la picciridda dell'antimafia*, Nuovi Mondi, Modena 2011.
Rizza S., *Una ragazza contro la mafia. Rita Atria, morte per solitudine*, La Luna, Palermo 1993.
Recalcati M., *L'uomo senza inconscio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2010.
Rovatti P.A. (a cura di), *Effetto Foucault*, Feltrinelli, Milano 1986.
Sassatelli R., *Anatomia della palestra. Cultura commerciale e disciplina del corpo*, il Mulino, Bologna 2000.
Scarfò A., Zagaria C., *Malanova*, Sperling & Kupfer, Milano 2010.
Siebert R., *Le donne, La mafia*, il Saggiatore, Milano 1994.
Siebert R., *Mafia e quotidianità*, il Saggiatore, Milano 1996.
Siebert R., *Storia di Elisabetta*, Pratiche Editrice, Milano 2001.
Siebert R., *Donne di mafia: affermazione di uno pseudo-soggetto. Il caso della 'ndrangheta in Il ruolo delle donne nelle organizzazioni criminali*, Università degli Studi di Palermo, Dipartimento di Scienze Penalistiche e Criminologiche, Palermo 2003.
Simone A., *Sessismo democratico. L'uso strumentale delle donne nel neoliberismo*, Mimesis Edizioni, Milano 2012.
Stiegler B., *De la misère symbolique*, Flammarion, Paris 2013.
Strazzeri I., *Post-patriarcato: l'agonia di un ordine simbolico*, Aracne, Roma 2015.
Trabucchi P., *Tecniche di resistenza interiore. Sopravvivere alle crisi con la resilienza*, Mondadori, Milano 2016.
Türcke C., *La società eccitata*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.
Vitale G., Costanzo C., *Ero cosa Loro*, Mondadori, Milano 2009.

Articoli e Sitografia

Accati L., *Il marito della Santa. Ruolo paterno, Ruolo materno e la politica italiana*, in «Meridiana», n. 13, 1992.
Di Maria F., Lavanco G., *Mafia e codici familiari. L'ombra della madre*, in «Psicologia Contemporanea», n. 155, settembre-ottobre 1999.
Dino A., *Donne di Cosa Nostra*, in «Nuove Effemeridi», a. XIII, n. 50, 2000b/II.
Dino A., *Donne, mafia e processi di comunicazione*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», a. XXXIX, n. 4, 1998.
Fallucca P., *Leggi altre*, in «Mezzocielo», Marzo 1993.

Fiandaca G., *La discriminazione sessuale tra paradigmi giudiziari e paradigmi culturali*, in «Segno», a. XXIII, 1997.
Fiume G., *Ci sono donne nella mafia?*, in «Meridiana», n. 7-8, 1990.
Graziosi M., *Infirmitas sexus. La donna nell'immaginario penalistico*, in «Democrazia e diritto», n. 2, 1993.
Gribaudi G., *Donne di Camorra e identità di Genere*, in «Meridiana», n. 67, 2007.
Modica G. (a cura di), *Contro la mafia perché donne*, in «Mezzocielo», aprile-maggio 2012.
Pasculli A., *Il ruolo della donna nelle organizzazioni criminali*, in «Rivista di Criminologia Vittimologia e Sicurezza», vol. III, n. 2, maggio-agosto 2009.
Praetorius I., *Penelope a Davos. Idee femministe per un'economia globale*, Supplemento «Via Dogana. Rivista di Pratica Politica», settembre 2011.
Strazzeri I., *Specchio delle mie brame. Il dispotismo della chirurgia estetica e del make up*, in «Rivista di Scienze Sociali», n. 6, aprile 2013.
Con tutta la forza necessaria, in «Via Dogana. Rivista di Pratica Politica», n. 100, marzo 2012.
Dal materno al mafioso. Ruoli delle donne nella cultura delle mafie, in «Quaderni di CLD», Firenze 1996.
Disimparare la guerra, Imparare a confliggere, in «Via Dogana. Rivista di Pratica Politica», n. 107, dicembre 2013.
Donne di Mafia, in «Meridiana», n. 66, Viella, Roma 2010.
È accaduto non per caso, in «Sottosopra», gennaio 1996.
Esami di maturità, uno studente su tre sceglie Warhol, in «la Repubblica», 23 giugno 2011.
La cura del vivere, Supplemento al n. 89 di «Leggendaria», settembre 2011.
Butler J., *Rethinking Vulnerability and Resistence*, disponibile su www.sussex.ac.uk>cheer>documents, Madrid 4 giugno 2014.
Deiana E., *Sconnessioni sentimentali*, disponibile su www.elettradeiana.com.
Strazzeri I., *Riprendiamoci la forza*, disponibile su www.laboratoriodonnae.wordpress.com/tag/irene-strazzeri/.
Sdisonorate, *Reportage 1 e 2*, disponibile su www.terrelibere.org, 2014.

ETEROTOPIE

Collana diretta da *Salvo Vaccaro* e *Pierre Dalla Vigna*

201. Roberto Bertoldo, *Istinto e logica della mente. Una prospettiva oltre la fenomenologia*
202. Giuseppe Raciti, *Ho visto Jünger nel Caucaso. Jonathan Littell,* Max Aue *e Ernst Jünger*
203. Furio Semerari (a cura di), *Etica ed estetica del volto*
204. Leonardo Grimoldi, *Storia e utopia. Saggio sul pensiero di Ignazio Silone*
205. Laura Bazzicalupo, *Dispositivi e soggettivazione*
206. Oscar Ricci, *Celebrità 2.0. Sociologia delle star nell'epoca dei new media*
207. Rosanna Castorina, Gabriele Roccheggiani, *Paradossi della fragilità. Critica della normalizzazione sociale, tra neuroscienze e filosofia politica*
208. Antonio Tursi, *Non solo cyber. Frammenti di un discorso mediologico*
209. Roberto Festa e Gustavo Cevolani, *Giochi di società. Teoria dei giochi e metodo delle scienze sociali*
210. Fiammetta Ricci e Giuseppe Sorgi (a cura di), *Miti del potere. Potere senza miti. Simbolica e critica della politica tra modernità e postmodernità*
211. Viola Carofalo, *Un pensiero* dannato. *Frantz Fanon e la politica del riconoscimento*
212. Gary Snyder, *Nel mondo poroso. Saggi e interviste su Luogo, Mente e Wilderness*, a cura di Giuseppe Moretti
213. Luisella Feroldi, *Tutta la realtà che possiamo. Immaginazione e simbolo nelle marche e nei media*
214. Giovanni De Zorzi, *Con i dervisci. Otto incontri sul campo*
215. Raffaele Ariano, Vittorio Azzoni, Michele Maglio (a cura di), *Che cos'è un soggetto. Tra comune e singolare*
216. Letizia Bianchi, *Le mamme vengono prima. Il lavoro e gli affetti delle educatrici di nido*
217. Luisa Muraro, *Il lavoro della creatura piccola. Continuare il lavoro della madre*
218. Massimiliano Fratter, *Biglietto di andata. Autocoscienza maschile*, a cura di Marco Deriu e Gabriele Galbiati
219. Anna Sica, *La Drammatica metodo italiano. Trattati normativi, trattati teorici*
220. Andrea De Benedittis, *Iconografie dell'aldilà*
221. Antonio Tucci (a cura di), *Disaggregazioni. Forme e spazi di governance*
222. Didier Alessio Contadini, *Il compimento dell'umano. Saggio sul pensiero di Walter Benjamin*
223. Didier Alessio Contadini, *Scioccanti verità. La critica della modernità in Poe e Baudelair*
224. Delio Salottolo, *Una vita radicalmente altra*

225. Roberto Miraglia, *Intenzionalità, regole, funzioni. I fondamenti delle scienze sociali in Searle*
226. Pietro Piro, *Nuovo Ordine Carnevale. Conferenze, saggi, recensioni, esercizi di memoria*
227. Cosetta Saba, *Archivio, cinema, arte*
228. Paolo Sensini, *Divide et Impera. Strategie del caos per il XXI secolo nel Vicino e Medio Oriente*
229. Antonella Penati (a cura di), *È il design una narrazione? Design e narrazioni*
230. Antonella Penati (a cura di), *Il design costruisce mondi. Design e narrazioni*
231. Antonella Penati (a cura di), *Il design vive di oggetti-discorso. Design e narrazioni*
232. Fulvio Chimento, *Arte italiana del terzo millennio. I protagonisti raccontano la scena artistica in Italia dei primi anni 2000*
233. Emanuela Mancino, *Farsi tramite. Tracce e intrighi delle relazioni eductive*, con scritti di Emanuele Fusi, Benedetta Gambacorti, Federica Jorio, Stefano Landonio, Davide Rizzitelli e Chiara Nicole Zuffrano
234. Paolo Biscottini, Giovanni Ferrario, *La radura dell'arte. Conversazioni sull'immagine*
235. Andrea Pitto, *Jung e Reich. Freud e i suoi discepoli. L'eresia, il misticismo, l'energia, il nazismo*
236. Angelo Romeo, *Socialmente Pericolosi. Le storie di vita dei giovani nei Quartieri Spagnoli di Napoli*, Prefazione di Franco Ferrarotti
237. Gildo De Stefano, *Una storia sociale del jazz. Dai canti della schiavitù al jazz liquido*, Prefazione di Zygmunt Bauman
238. Fabio Vander, *Posizione e movimento. Pensiero strategico e politico della Grande Guerra*
239. Étienne Balibar, Vittorio Morfino, *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutamenti*
240. Anna Simone (a cura di), *Suicidi. Studio sulla condizione umana nella crisi*
241. Migralab A. Sayad (a cura di), *Giovani di origine straniera e discriminazione. Evidenze e note a margine di un'indagine sociologica svolta tra Milano e Messina*
242. Matteo De Cesare, *L'invincibile estate. Albert Camus*
243. Rossella Fabbrichesi, *Peirce e Wittgenstein: un incontro. Immagine, prassi, credenza*
244. Giovambattista Vaccaro, *Il tragico, l'etico, l'utopico. Studio sul giovane Lukács*
245. Andrea Lorenzetti, *Prigioniero dei nazisti libero sempre, Lettere da San Vittore e da Fossoli, marzo-luglio 1944*
246. Ciro Tarantino e Alessandra M. Straniero, *La bella e la bestia. Il tipo umano nell'antropologia liberale*
247. Leonardo Caffo, *Margini dell'umanità. Animalità e Ontologia Sociale*. Disegni di Tiziana Pers
248. Oscar Horta, *Una morale per tutti gli animali. Al di là dell'ecologia*, A cura di Michela Pettorali, Introduzione di Leonardo Caffo
249. Paola Sobbrio, Alma Massaro, *Giudizi divini, giudici terreni gli animali tra teologia e diritto*, Introduzione di Leonardo Caffo

250. Antonio Moretti, *Gilles Deleuze e l'ideologia del Sessantotto. Dialettica e differenza*
251. Adriano Segatori, Teresa Tonchia (a cura di), *Dal Leviatano la salvezza*, Prefazione di Claudio Bonvecchio
252. Emidio Diodato, *Il vincolo esterno. Le ragioni della debolezza italiana*
253. Raewyn Connell e Laura Corradi, *Il silenzio della terra. Sociologia postcoloniale, realtà aborigene e l'importanza del luogo*
254. Federico Zappino, Lorenzo Coccoli e Marco Tabacchini (a cura di), *Genealogie del presente. Lessico politico per tempi interessanti*
255. Franco Milanesi, *Nel Novecento. Storia, teoria, politica nel pensiero di Mario Tronti*
256. Ruggero D'Alessandro, *Tre donne a Parigi. Simone De Beauvoir, Julia Kristeva, Michela Marzano. Studi sul pensiero femminile II*
257. Marco Laudonio, Massimiliano Panarari (a cura di), *Alfabeto Grillo. Dizionario critico ragionato del MoVimento 5 Stelle*, da un'idea di Marco Laudonio
258. Cristina Carpinelli, Vittorio Gioiello (a cura di), *Ripensare l'Europa dalle fondamenta*
259. Massimo Filippi, Emilio Maggio, *Penne e pellicole. Gli animali, la letteratura e il cinema*
260. Dominique Dupuy, *La saggezza del danzatore*, a cura di Cristina Negro. Traduzione di Eugenia Casini Ropa
261. Mauro Protti, Nino Salamone (a cura di), *Prima modernità. Tra teoria e storia*
262. Armando Savignano, *Bioetica. Educazione e società*
263. Vittoria Ottolenghi, *L'enigma, l'estro, la grazia. Danze dionisiache dal Parnaso a Nijinsky,* a cura di Francesca Adamo
264. Paul Valéry, *L'anima e la danza*, a cura di Aurelia Delfino
265. Paul Lafargue, *La religione del Capitale*, a cura e con un'introduzione di Augusto Zuliani, prefazione di Fabio Minazzi
266. Giulia Gamba, Giuseppe Molinari, Matteo Settura (a cura di), *Pensare il presente, riaprire il futuro. Percorsi critici attraverso. Foucault, Benjamin, Adorno, Bloch*
267. William Burroughs, *Pittura, sperimentazione, scrittura. Da Blade Runner all'arte dello sparo*, a cura di Fiorella Iacono
268. Gianluca Cuozzo, *A spasso coi rifiuti. Tra ecosofia, realismo e utopia*
269. Ernst Lohoff, Norbert Trenkle, *Terremoto nel mercato mondiale. Sulle cause profonde dell'attuale crisi finanziaria*, con un'intervista sulla "crisi del capitale fittizio", a cura di Massimo Maggini
270. Pierfrancesco Lorenzetti, *Storia della paura. Gli inconfessabili retropensieri collettivi dell'Occidente*
271. Silvia Bignami, Paolo Rusconi (a cura di), *Gli anni trenta a Milano. Tra architetture, immagini e opere d'arte*
272. Giuseppe Raciti, *Per la critica della notte. Saggio sul* Tramonto dell'Occidente *di Oswald Spengler*
273. Annamaria Rufino, *Umanesimo futuro. Conosci te stesso*, prefazione di Jan Spurk
274. Veronica Ronchi, *Voci del capitalismo*
275. Valeria Cammarata e Serena Marcenò (a cura di), *Narrazioni di genere e biopolitiche neoliberali. Mildred Pierce e i suoi spettri*

276. Alessandro Casiccia, *Narrare le grandi crisi. Tempeste finanziarie, paura e rovine sociali nella letteratura e nel cinema*, postfazione di Lelio De Michelis
277. Marta Mosca, *In nome dell'etnia. Costruzioni identitarie e genocidio in Burundi*
278. Federico Ferrari, *L'anarca. La libertà del singolo tra anarchia e nichilismo*
279. Roy Eriksen, *L'edificio testuale. Da Alberti a Shakespeare a Milton*. Prefazione di Marilena Parlati, traduzione e cura di Maria Scaglione
280. Anna Sica (a cura di), *The Italian Method of* la drammatica. *Its Legacy and Reception*
281. Luigi Rasi, *L'arte del comico*, a cura di Leonardo Mancini
282. Valentina Sereni con Delfina Piu, *Il maiale*/chazir *è il nostro maestro. Animali e ebrei. Un rapporto lacerato*
283. Anselm Jappe - Serge Latouche, *Uscire dall'economia. Un dialogo fra decrescita e critica del valore: letture della crisi e percorsi di liberazione*, a cura di Massimo Maggini
284. Norbert Trenkle - Ernst Lohoff, *Crisi: nella discarica del capitale. La critica del valore, l'Euro e l'assurdità delle politiche europee di austerità,* a cura di Riccardo Frola
285. Robert Kurz, *Ragione sanguinaria*, a cura di Samuele Cerea
286. Ezio Meroni, *Vittorio beretta. Un segno per la città. (Cinisello Balsamo 1928 – 2010)*
287. Orsola Rignani, *Emergenze "post-umaniste" dell'umano. Prove di analisi storico comparativa dal presente al passato e ritorno*
288. Antonio Loreto, *Dialettica di Nanni Balestrini. Dalla poesia elettronica al romanzo operaista*
289. Andrea Di Martino, *La gioia, l'amore e il dolce sonno. Riflessioni sul mito e sul logos attraverso le figure di Ulisse ed Ermes*
290. Massimo Locuratolo, Alessandro Serena, David Larible, *Consigli a un giovane clown*, Con una nota di Nicola Piovani
291. Chiara Gazzola, *Tra diagnosi e peccato. La discriminazione secolare nella psichiatria e nella religione*
292. Elena Ricci, *Il dramma del Mediterraneo. Malta e Lampedusa, frontiere liquide, confini solidi*, prefazione di Emilio Cocco
293. Maddalena Cerrato, *La filosofia pratica di Michel Foucault. Una critica dei processi di soggettivazione*
294. Antonia Chiara Scardicchio, *Breviario per (i) don Chisciotte. Taccuino di Pedagogia della Rivoluzione*
295. Paola Loreto (a cura di), *Il valore della letteratura. Scritti in onore di Luigi Sampietro*
296. Giovanbattista Vaccaro, *Nicolai Hartmann. Antropologia, etica, storia*
297. Damiano Palano, *La democrazia senza qualità. Le «promesse non mantenute» della teoria democratica*
298. Dario Castiglione e Piero Violante (a cura di), *Intrasformazione*
299. Benedetta Piazzesi, *Così perfetti e utili. Genealogia dello sfruttamento animale*
300. Edoardo Boncinelli, Valerio Meattini, Ugo Nespolo, *Arte filosofia scienza. Assonanze e dissonanze sulla Fuga*

301. Eva Cantarella, *La dolcezza delle lacrime. Il mito di Orfeo*
302. Vincenzo Cuomo, Eleonora de Conciliis (a cura di), *Il capitalismo della scommessa*
303. Lidia Lo Schiavo, *Ontologia critica del presente globale*
304. Carlo Calcagno, *Medico, cura te spesso*
305. Gianfranco La Grassa, *Navigazione a vista Un porto in disuso e nuovi moli*
306. Paolo Rusconi (a cura di), *Jules Verne e le illustrazioni «straordinarie»*
307. Alessandro Simoncini (a cura di), *Dal pensiero critico. Filosofie e concetti per il tempo presente*
308. Lelio Demichelis, *La religione tecno-capitalista. Suddividere, connettere e competere. Dalla teologia politica alla teologia tecnica*
309. Salvatore Muscolino, *Cristianesimo e società post-secolare*
310. Federica Castelli, *Corpi in rivolta. Spazi urbani, conflitti e nuove forme della politica*
311. Marco Antonio Pirrone (a cura di), *Mitologia dell'integrazione in Sicilia. Questioni teoriche e casi empirici*
312. Beatrice Bonato, *Sospendere la competizione. Un esercizio etico*, prefazione di Pier Aldo Rovatti
313. Bruno Accarino (a cura di) *Antropocentrismo e post-umano. Una gerarchia in bilico*
314. Paolo Bottazzini, *Anatomia del giudizio universale. Presi nella rete*
315. Antonio Tursi, *Partecipiamo. Tra autorappresentazione dei media e rappresentanza dei partiti*
316. Salvatore Cicenia, *La pena di morte nella letteratura*
317. Vanni Codeluppi, *Mi metto in vetrina. Selfie, Facebook, Apple, Hello Kitty, Renzi e altre "vetrinizzazioni"*
318. Valentina Cremonesini, Stefano Cristante, *La parte cattiva dell'Italia. Sud, Media e Immaginario collettivo*
319. Andrea Daniele Signorelli, *Tiratura illimitata. Dal crowdfunding ai native ads: inchiesta sul giornalismo che cambia*
320. Giorgio Foresti, *Dipendenze e capacità di amare oggi. Alcune prospettive di intervento terapeutico*
321. Carlo Alberto Parmeggiani, *Cifre narrative Matematica e lavoro letterario*, Prefazione di Bruno D'Amore, Postfazione di Mario Neve
322. Leonardo Vittorio Arena, *Lacan Zen. L'altra psicoanalisi*
323. Rosalba Maletta, *A Milano con Benjamin. Soglie ipermoderne tra* flânerie *e* time-lapse *(1912-2015)*
324. Nicola Gallo e Jessica Ochs (a cura di), *Sulla scena del delitto. Esperienze professionali e casi pratici in criminologia*
325. Francesca Orestano (a cura di), *Non solo* porridge*: letterati inglesi a tavola*
326. Edoardo Esposito, *Lettura della poesia di Vittorio Sereni*
327. Caterina Peroni e Simone Santorso (a cura di), *Per uno stato che non tortura. Diritto, saperi e pratiche contro la violenza istituzionale*
328. Sergio Brischi, Gilberto Marzano, *Management e rottamazione. Il caso Insiel SpA: dal privato al pubblico*
329. M. Turchetto, M. Gazzola (a cura di), *Per gli animali è sempre Treblinka*

330. Viviana Segreto, *Linguaggio, comunità, contingenza. Wittgenstein e la filosofia politica*
331. Marco Pacioni, *Neuroviventi. Politica del cervello e controllo dei corpi, prefazione di Adriano Prosperi*
332. Giorgio Griziotti, *Neurocapitalismo. Mediazioni tecnologiche e linee di fuga*, prefazione di Tiziana Terranova
333. Marta Licata, *Questioni emergenti in osteoarcheologia, Studio su un campione osteologico della Lombardia Nord-Occidentale*
334. Roberto Marchesini, *Etologia filosofica. Alla ricerca della soggettività animale*
335. Maura Striano, Stefano Oliverio e Matteo Santarelli, *Nuovi usi di vecchi concetti. Il metodo pragmatista oggi*
336. Alessandra Quarta, Michele Spanò, *Beni comuni 2.0. Contro-egemonia e nuove istituzioni*
337. Paolo Lago, *La nave, lo spazio e l'Altro*
338. Massimo Pirovano, *Un antropologo in bicicletta. Etnografia di una società ciclistica giovanile*
339. Enrico Nivolo, *Antropologia dei clown. Percorsi rizomatici tra liminalità e anti-struttura*
340. Alfonso Navarra, Mario Agostinelli, *Luigi Mosca, La follia del nucleare. Come uscirne?*, prefazione di Laura Tussi e Fabrizio Cracolici
341. Simona Bodo, Silvia Mascheroni, Maria Grazia Panigada (a cura di), *Un patrimonio di storie. La narrazione nei musei, una risorsa per la cittadinanza culturale*
342. Peter Berg, *Alza la posta! Saggi storici sul bioregionalismo*, selezione a cura di Giuseppe Moretti
343. Marc Chesney, *Dalla Grande guerra alla crisi permanente. L'ascesa al potere dell'aristocrazia finanziaria e lo scacco della democrazia*
344. Giulia Grechi, *La rappresentazione incorporata. Una etnografia del corpo tra stereotipi coloniali e arte contemporanea*, prefazione di Iain Chambers
345. Emanuele Pinelli, *La scoperta dei Vangeli socialisti. L'ispirazione cristiana nei primi decenni del movimento operaio e le vite di Gesù scritte dai suoi primi leader*
346. Alessandra Dino e Marilena Macaluso, *L'impresa mafiosa? Colletti bianchi e crimini di potere*
347. Ruggero D'alessandro, *Sistemi di pensiero. Michel Foucault al College De France*
348. Flavio Santi, *Figurando il Paradiso. Metafora religiosa e vita materiale nella letteratura italiana dalle origini a Dante*
349. Irene Sartoretti, *Intimi Universi. Un viaggio attraverso spazi, arredi e vissuti domestici*
350. Gilberto Marzano, *Il lato maligno del web*
351. Maura Simone, *Il fragile flagello. Una genealogia della trasgressione femminile*
352. Viviana Gravano, *Expo Show. Milano 2015 una scommessa interculturale persa*
353. Alfonso D'Agostino, *Gli antenati di Faust*
354. Di Biasio, *Guardare la radio. Prima storia della radiovisione italiana*

355. Alberto Volpi, *Miti di leadership*
356. Valentino Catricalà, *Media Art. Prospettive delle arti verso il XXI secolo. Storie, Teorie, Preservazione*
357. Lucio D'Alessandro, *Università quarta dimensione*
358. Ludovica Malknecht, *Il rischio dell'identità. Etica e comunicazione nella web society,* prefazione di Giacomo Marramao
359. Iacopo Milana, *D'annunzio e le donne della rosa*
360. Sara Fariello, *Madri assassine. Maternità e figlicidio nel post-patriarcato*
361. Marina Dobosz, Raffaele Federici, *Culture e sindrome del costruito. Spazi pubblici e luoghi di lavoro fra salute e società*, prefazione di Annibale Luigi Materazzi
362. Stefano Iacone, *Mio servo, mio padrone. Legami perversi di coppia e psicoterapia*
363. David Healy, *Pharmageddon*

Finito di stampare
nel mese di novembre 2016
da Digital Team - Fano (PU)