

# Una struggente nostalgia dell'intero. La tentazione dell'androgino come ricomposizione dell'umano

**Authors** Emanuela Susca

emanuela.susca@uniurb.it

Dipartimento di Economia, Società, Politica | Università degli studi di Urbino "Carlo Bo"

**Abstract** *A poignant nostalgia for the oneness. The temptation of androgyny intended as reunification of the Human.* At the end of the nineteenth century, Giddens proposed a new kind of androgyny intended as a way to resolve the conflict between the sexes and democratise societies starting from the most intimate area of our lives. In so doing, mainstream sociology made use of an ancient idea that is central in a set of founding myths with reference both to the West and to the rest of the world and is subsequently visible in several literary works, artistic creations and cultural trends. All these elements, in fact, reveal at least two aspects: firstly, human beings unconsciously think themselves as painfully ruptured creatures and therefore tend to some kind of completion; secondly, androgyny can represent both a way to criticize old sexual stereotypes and a more general attempt to differently think and live. This is particularly true nowadays, when so-called postmodernity seems to yearn for androgyny intended as lightness of thought and life but also as illusory and narcissistic self-sufficiency.

**Keywords** Androgyny | Female | Gender | Love | Male





Parlare dell'idea di umanità e dell'auto-rappresentazione degli esseri umani significa necessariamente imbattersi nella polarità tra il maschile e il femminile e, quindi, in quella sconfinata questione del genere che è stata ed è l'oggetto di un caleidoscopio di chiavi interpretative: genere come risorsa, vincolo, destino, costruzione, fonte di disuguaglianza, struttura.

Nel suo celebre studio sulla *domination masculine*, a ragione Pierre Bourdieu poneva in rilievo la lunga durata e la pervasività della dicotomia uomo/donna e al contempo mostrava come questa opposizione binaria stabile fosse interna a una maniera generale e pressoché universale di pensare mediante una serie di dualità fondamentali, ovvero per coppie di elementi tra loro opposti sulla cui base viene organizzata la realtà sociale: alto/basso, attivo/passivo, duro/molle, secco/umido, luminoso/oscuo, fuoco/acqua, sole/luna, ecc. E per questo parlava di una «differenza tra i sessi biologici» che è apparentemente naturale, ma che è in realtà socialmente costruita «conformemente ai principi di una visione mitica del mondo» e sulla base di un «programma sociale e di percezione» radicato nelle profondità inconsce e da lì applicato «a tutte le cose del mondo» stesso (1998: 18).

Il sociologo francese, insomma, indicava in modo convincente la ragione primaria della forza e durata della società androcentrica nella piena consonanza tra il modo in cui vengono pensati il maschile e il femminile (subordinando il secondo elemento al primo) e il modo in cui viene sistematicamente pensato e posto in essere tutto il resto. E però, nelle pagine che seguono vorremmo centrare l'attenzione su un modo di sentire e vedere la compresenza dei generi e che sembra vivere *a latere* o, se si vuole, al di sotto della gerarchizzazione e opposizione dicotomica. Ci riferiamo all'androgino, archetipo di fusione e superamento delle differenze di genere dalle sembianze cangianti e che non necessariamente si contraddicono reciprocamente: nostalgia di un'antica pienezza, ricerca anche spasmodica dell'altro/a, fantasia narcisistica di purezza e autosufficienza, gioco della seduzione e del mascheramento, rottura eversiva dello stereotipo sessista, riconciliazione dell'uomo e della donna e dell'Uomo con Dio, mostruosità che altera l'ordine armonico delle cose, capacità di ragionare con fluidità e di vivere con leggerezza e molto altro ancora.

Seguiremo le tracce di questo androgino prendendo le mosse da Anthony Giddens e, più precisamente, dal suo studio sull'affettività e la sfera intima e sessuale che si concludeva auspicando e insieme prevedendo un mutamento nel rapporto tra i sessi dalla portata autenticamente rivoluzionaria, ovvero il diffondersi su larga scala e a partire dalle società occidentali di una nuova androginità intesa come parità ed equo bilanciamento sia sul campo economico sia su quello dell'espressività e della cura domestica. Dalla proposta giddensiana, quindi, risaliremo seppure in modo sintetico e non certo esaustivo alla dimensione del mito o, meglio, a un nucleo di miti parzialmente intrecciati che, con particolare riferimento a quello che si usa definire "Occidente", fondano l'androginità facendone una componente essenziale tanto della coscienza durkheimiana quanto dell'inconscio junghiano.



Accenneremo poi a Freud e ancor più allo stesso Jung, con i quali si compie idealmente un ciclo e, da presenza marginale e non di rado rimossa, l'archetipo del doppio viene ad assumere piena cittadinanza nell'orizzonte di senso contemporaneo in forma scientifico-psicanalitica come «bisessualità psichica» o come «psiche androgina» e compenetrazione di Animus e Anima. E successivamente, anche in questo caso senza pretesa di completezza o sistematicità, seguiremo alcune manifestazioni della mobilità del confine tra i generi o della fusione tra i generi stessi nelle produzioni culturali e artistiche e anche semplicemente nel costume.

Emergerà così come l'androgino sia pure ed effettivamente un modo e se si vuole una moda in perfetta sintonia con lo spirito dei nostri tempi e con la sua speciale miscela di velocità, ibridazione e "liquidità". E, per tale via, si manifesteranno anche un dubbio e una domanda che avanziamo nelle nostre considerazioni conclusive. Una volta inteso come mentalità flessibile, ricerca di sintonia ed estetizzazione della vita e dei consumi, l'androgino non diventa forse un modello per i nuovi lavoratori e consumatori, vale a dire per tutti noi? Si tratterebbe certo di un rovesciamento significativo e forse addirittura epocale: da messa in questione oggettiva dell'ordine sociale sessuato e dell'ordine sociale *tout court* a ideologia della docilità e compiacenza pienamente funzionale al «nuovo spirito del capitalismo» (Boltanski e Chiapello 2014).

## 1. Il discorso sociologico *mainstream*

Erano gli inizi degli anni Novanta quando Giddens, già voce tra le più autorevoli della sociologia mondiale, pubblicava il suo *Transformation of Intimacy* (1995), libro che contribuiva a "sdoganare" e a immettere nella dimensione del "macro" un argomento apparentemente destinato a rimanere nella penombra dell'ottica puntuale e localizzata qual era ed è appunto l'intimità della coppia unita dal legame d'amore.

Le tesi sostenutevi sono ormai più che note. Giddens auspicava e insieme ottimisticamente salutava l'avvento di un nuovo modo di stare insieme, finalmente svincolato dal peso oppressivo della tradizione e soprattutto libero dagli steccati imposti dall'assunzione acritica di ruoli e modelli di genere ereditati dal passato e divenuti obsoleti sotto la spinta della storia e dell'emancipazione femminile *in primis*. Per orizzonte, poi, additava la «relazione pura», modello di rapporto finalmente fondato sulla parità sessuale e sentimentale dei componenti e reso possibile da una negoziazione creativa del legame reciproco verso una «riconciliazione dei sessi» (1995: 169). E ravvisava come manifestazione del nuovo bilanciamento ormai possibile un «allentamento del codice binario maschio/femmina» e, più precisamente, una «tendenza delle forme preesistenti di mascolinità e femminilità a convergere verso una qualche versione del modello androgino» (1995: 211).

Veniva così posto un tassello importante di quello che appariva e forse appare tuttora come una sorta di senso comune del sociologo (e, almeno in una certa parte, della sociologa): il riconoscimento *politically correct* di un millenario conflitto tra l'uomo



e la donna rendeva omaggio al pensiero femminista e della differenza, ma la scienza del sociale poteva dichiarare, se non archiviato, almeno sul punto di concludersi quel conflitto perché ne stavano sparendo i contendenti.

Si dirà che la sociologia ufficiale e più accreditata è stata lontana dal fare propria questa visione e che all'androginia come norma di comportamento ha preferito il discorso densamente teorico sull'amore come «mezzo di comunicazione generalizzato simbolicamente» avanzato già alcuni anni prima da Luhmann (2006: 2016) o l'idea di relazioni affettive e sessuali ridotte a un qualcosa di effimero e inguaribilmente «liquido» (Bauman 2004). Tuttavia, ci sembra che quello giddensiano rappresenti il punto di vista tutto sommato maggioritario fra quanti si interrogano sul mutamento sociale e, per di più, costituisca una soluzione che può bene illustrare pregi e limiti di un approccio puramente interazionista al genere (Crespi 2008). Infatti, per un verso Giddens ha il merito di rifuggire da concezioni essenzialistiche e sociologicamente sterili del maschile/femminile, ma per l'altro sembra anche eludere o tematizzare con eccessiva disinvoltura le differenze nell'impatto che il genere continua ad avere nelle biografie dei soggetti (tra donne e uomini, tra ricchi e poveri).

Per di più e soprattutto, ed è appunto su questo che vogliamo concentrare ora l'attenzione, lo stesso Giddens mostra chiaramente di attingere con scarsa consapevolezza a una secolare componente dell'immaginario qual è appunto l'androginia.

## 2. Dai miti fondatori alla scienza ri-fondatrice

L'androginia evocata quasi frettolosamente nella proposta sociologica della de-genderizzazione è un'«umana nostalgia dell'interezza» (Zolla 1989b) con una lunga storia alle spalle e che ha attraversato storie e culture contribuendo a plasmare la rappresentazione e auto-rappresentazione dell'umanità. Ripercorreremo almeno per sommi capi questo cammino cercando di tenere a mente quanto interessi nel profondo ciascuno/a di noi. Infatti,

Intraprendere la storia dell'androgino, rintracciata nei miti, nelle religioni ufficiali o esoteriche, nelle teorie filosofiche o scientifiche, significa riconoscere, sia pure in forme diverse e contrastanti, un mito perenne che esprime e testimonia l'inquietudine 'arcaica' dell'uomo sulla sua condizione di divisione con sé, di separazione con l'altro, di finitezza nella relazione all'essere; l'ansia di abolire il conflitto e la dualità della separazione ontologica, esistenziale, sessuale, in cui non si può non riconoscersi, assumendola come situazione "attuale" di cui si richiede il superamento (Scalia 1995: 299).

Ricapitolare tutto ciò, seppure sinteticamente e senza pretese di esaustività, significa necessariamente prendere le mosse dai miti fondatori su cui poggia l'androgino e, più precisamente, dal celeberrimo racconto platonico narrato nel *Simposio* per bocca di Aristofane.



[...] i sessi umani erano tre e non due come ora, maschio e femmina, ma ce n'era in più anche un terzo che partecipava di entrambi e di cui ora è rimasto solo il nome, mentre esso è scomparso: esisteva allora unico l'androgino, partecipe di entrambi, maschio e femmina, sia nella forma sia nel nome, mentre oggi non esiste che il nome attribuito per oltraggiare (Platone 1981: 108).

Come Atlantide, l'androgino si è inabissato. Al suo posto, resta una struggente nostalgia per quello stato di perfezione perduto che si esprime mediante l'impulso dell'«amore reciproco, che ricongiunge la nostra antica natura, tentando di fare di due esseri uno solo e di risanare così la natura umana» (Platone 1981: 110).

Scisso con una violenza che ha lasciato tracce dolorose, «ciascuno di noi» è insomma «tessera [*symbolon*] di un uomo, dato che è stato tagliato come le sogliole, da uno in due: per questo ognuno è sempre alla ricerca della propria tessera». E uomini e donne si rincorrono cercandosi reciprocamente e tra loro componendo una geometria di inclinazioni e preferenze e in ciò ubbidendo solo indirettamente, e non in tutti i casi, all'istinto naturale della riproduzione della specie:

Tutti gli uomini che sono una sezione dell'essere comune, che allora si chiamava appunto androgino, sono amanti delle donne e da questo sesso proviene la maggior parte degli adulteri; e da questo sesso, d'altra parte, provengono tutte le donne che sono amanti degli uomini e adulate. Tutte le donne invece che sono una sezione di donna, non prestano molta attenzione agli uomini, anzi sono orientate piuttosto verso le donne e da questo sesso provengono le tribadi. Quanti invece sono una sezione di maschio corrono dietro ai maschi e finché sono ragazzi, essendo pezzetti di maschio, amano gli uomini e godono a giacere e a congiungersi con gli uomini. [...] Ma quando sono giunti alla virilità, amano i ragazzi e per loro natura non prestano attenzione a nozze e a procreazioni di figli, ma ne sono costretti dalla legge (Platone 1981: 110).

Se dalle ricerche di Zolla possiamo apprendere che vi sono paralleli del mito platonico in tutte le storie delle origini del mondo, non possiamo non riconoscere che il secondo dei miti fondatori dell'androgino ci conduce al cuore della genealogia occidentale e ha per alcuni influenzato lo stesso Platone del *Simposio*. Protagonista è infatti l'Adamo androgino, creatura perfetta (quindi sia uomo sia donna) di un Dio anch'esso necessariamente androgino in quanto figura suprema in cui si realizza la *coincidentia oppositorum* (Eliade 1971: 73-77). Ebbene, questo Adamo sperimenta la separazione tra i sessi solo dopo il peccato originale e, si direbbe quasi disgraziatamente, cede poi il passo nell'interpretazione prevalente della *Genesi* a un altro Adamo, quello che resta collocato su di un gradino più alto rispetto a un'Eva secondaria, subordinata e macchiatasi per di più della colpa originale.

Segue, come terzo mito fondativo, la vicenda fascinosa e orribile narrata nelle *Metamorfosi* di Ovidio, che sembra quasi il rovesciamento dell'esposizione platonica e che ne è stata di recente interpretata come la versione più inquietante ma al contempo più attuale (Franchi 2012). Figlio di Hermes e Afrodite, Ermafrodito disdegna il



desiderio della ninfa Salmace, la quale però riesce comunque a consumare la propria passione stringendosi al giovane e, grazie a una preghiera che viene accolta dagli dei, letteralmente fondendosi con lui per dar vita a un essere in cui si avvinghiano e contorcono il maschile e il femminile. E, apparentata al mito del mostruoso che rovescia il potere positivo dell'androgino tanto da apparire parte di «un unico ciclo» (Zolla 1989a: 55; 1989b: 63), va da ultimo richiamata la vicenda di Narciso e il rimando di questa al tema del doppio. Figlio di un dio-fiume e di una ninfa, Narciso è un bellissimo giovane che non ricambia le attenzioni né delle donne né degli uomini e che, come è a tutti noto, si innamora della propria immagine riflessa nell'acqua scorgendovi l'incarnazione di se stesso nel genere opposto. Di qui il suo cadere in uno stato di estraniamento e stupore e il suo essere trasformato in un fiore di narciso.

È dunque per lo meno a partire da questi miti, almeno in parte tra loro concatenati, che prende avvio la lunghissima storia dell'androginità e insieme il suo essere quasi costantemente messa al margine come un fantasma inquietante perché intrinsecamente destabilizzante dell'ordine sociale, cognitivo e morale.

Suggestiva è certo la narrazione di tutto ciò fornita da Zolla, che muove dall'idea per cui una divinità perfetta non può che essere donna e uomo per descriverci il progressivo occultamento della natura androgina dello stesso Dio cristiano, via via identificato esclusivamente come padre severo per riservare le qualità più femminili alla figura di Maria (1989a: 70; 1989b: 76-77). E, distinguendo tra una Roma che perde ogni ancoraggio all'androgino e una Bisanzio che riesce invece a mantenere vivo quel legame (1989a: 77; 1989b: 81), lo stesso Zolla individua in un'ambivalenza in senso lato androgina la condizione per la durata ed efficacia di ogni potere: «il sovrano deve apparire insieme ricco e povero, magnifico e bisognoso»; «un sovrano potente dev'essere onnivagante e nel contempo facilmente ingannabile»; «lo stato dev'essere insieme la Regina Celeste e il principe spietato e severo» (1989a: 73; 1989b: 80).

E però, questa storia non è completa senza l'incontro tra mito e psicanalisi. Quasi ironicamente e certo non a caso, infatti, il fantasma dell'androginità riemerge e riprende corpo in quell'indagine razionale e terapeutica dei sogni e appunto dei fantasmi di cui fu iniziatore Freud. Ed emergono così dapprima il riconoscimento freudiano della «bisessualità psichica» che alberga in ogni essere umano e successivamente, per opera dell'ex-allievo Jung, il ritratto di una «psiche androgina» e di una reciproca compenetrazione tra i generi espressa nella teoria di «Animus» e «Anima» come «demone prepotente dell'opinione cieca e ostinata nella donna e come seduttrice, abbagliante, mutevole, possessiva, sentimentale, nell'uomo» (Jung 1976: 251).

Jung in particolare, dunque, non è solo colui che supera l'approccio ego-centrico ancorando a forze e principi che lo trascendono e rimandano a una dimensione sociale e comunque sovra-individuale (Singer 2000: 197-198). È anche colui che pone l'androgino platonico tra i contenuti dell'inconscio collettivo e, quindi, chiude una sorta di cerchio ideale con il mito indicando nell'eros una possibilità di trascendere la nostra manchevolezza (Schiavone 1997: 76-77).



Ciò detto, è bene tenere a mente che al riconoscimento compiuto dalla psicoanalisi non ha corrisposto e non corrisponde un allentamento della sanzione severa e anche propriamente fisica che anche oggi continua ad essere riservata alla gamma di manifestazioni variamente accostabili all'ermafroditismo. A tale proposito, si pensi al trattamento medico dell'intersessualità, ovvero delle situazioni in cui le caratteristiche dei genitali rendono difficoltosa l'attribuzione secca di un genere alla nascita. In questi casi, si provvede comunemente e precocemente a trattare ogni anomalia mediante una correzione chirurgica (Ghigi e Sassatelli 2018: 142) che non può non ricordare la risposta perentoria della Francia ottocentesca all'ambigua deformità di Herculine, l'ermafrodito costretto a divenire da donna legalmente uomo e autore del libro di memorie divulgato e reso celebre da Foucault (Barbin 1979).

### 3. I segni di una presenza millenaria

Se, seguendo la suggestiva definizione di Zolla, vogliamo pensare all'androgino come «fermento nascosto» dell'Occidente (1989a: 56; 1989b: 64), dobbiamo anche dire che questo fattore di effervescenza si è reso e si rende ben visibile nell'arte, nella musica, nella letteratura e nel costume. Per farsene un'idea, si possono tenere a mente interessanti e talvolta fondamentali interpretazioni come quella sull'"insospettabile" Wagner, autore di componimenti che inneggiano all'androginità come forma di palingenesi e di antidoto alle spinte disgregatrici della modernità (Nattiez 1997), o come le analisi sull'androgino nel mondo del simbolismo (De Villena 2001) o su Leonardo da Vinci, già protagonista di uno studio di Freud che ne rivelava l'omosessualità più o meno latente ma riscoperto anche per l'omaggio all'archetipo che dissemina in tutte le sue creazioni e non solo nell'ambigua Gioconda (Bottoni 2002).

Anche in questo caso, nella materiale impossibilità di un resoconto puntuale, preferiamo concentrarci su soli tre riferimenti nell'ambito della letteratura che ci appaiono particolarmente significativi anche e soprattutto perché vicini alla nostra epoca e sensibilità e al percorso che stiamo qui cercando di tracciare.

In primo luogo, è praticamente d'obbligo citare il romanzo che è divenuto una sorta di monumento alla libertà femminile ed è stato per di più assunto a manifesto da parti significative del movimento lesbico. Stiamo parlando del famosissimo *Orlando* di Virginia Woolf, dove il/la protagonista è un giovane uomo dotato di una bellezza preziosa e delicata che, misteriosamente ma con "natura" e senza alcun dolore, va incontro alla propria trasformazione:

Orlando-sarebbe vano negarlo-era diventato una donna. Ma sotto ogni altro rapporto, Orlando rimaneva tale e quale quello di prima. Il mutamento di sesso poteva bensì alterare l'avvenire dei due Orlando, ma per nulla affatto la loro personalità. [...] Egli-ma d'ora innanzi sarà bene, per convenzione, dire "ella" invece di "egli"-ella poté dunque, nella sua memoria, risalire il corso degli eventi del suo passato senza incontrare alcun ostacolo [...]. La metamorfosi sembra essersi compiuta senza alcun dolore, nel modo più completo, e con



tanta perfezione che Orlando stessa non ne fu minimamente sorpresa. Numerosi sono gli scienziati i quali, nel constatare questo fatto, sostengono che un mutamento di sesso è una cosa contro natura, e hanno sudato non poco per provare: 1. Che Orlando era sempre stato una donna; 2. che Orlando era tutto tranne un uomo. Lasciamo il dilemma ai biologi e agli psicologi. A noi basterà constatare il fatto nudo e crudo. Orlando era stato un uomo fino ai trent'anni; dopo di allora, diventò una donna, e tale è rimasto (Woolf 1933: 131).

Nonostante l'inequivocabile mutamento dell'apparato genitale, quella di Orlando non è insomma una sostituzione di un genere a un altro nella logica dell'*aut aut*: nell'eroe/eroina permangono tratti "maschili" e "femminili" in una miscela seducente che la penna anche ironica dell'autrice sa dipingere come esito armonico di un reciproco completamento. E al tema sono dedicate anche alcune considerazioni della stessa Woolf sulla «mente androgina» affidate a *Una stanza tutta per sé*:

Forse una mente puramente maschile non può creare, e lo stesso vale per una mente puramente femminile (...) Evidentemente Coleridge, quando disse che una mente androgina è superiore (...) voleva dire che la mente androgina è risonante e porosa; che trasmette emozioni senza ostacoli; che è naturalmente creatrice, incandescente e indivisa (Woolf 2011: 137).

Il superamento del genere in quanto condizionamento sociale e insieme l'assunzione di entrambi i generi che si vorrebbero opposti sono pre-condizioni per un ampliamento dello sguardo e, quindi, perché un punto di vista necessariamente localizzato si universalizzi e renda possibile l'atto autenticamente creativo.

Vogliamo poi anche fare riferimento a quella sorta di dolente e incompiuto affresco dell'anima novecentesca che è *l'Uomo senza qualità*. Musil, infatti, vi fa riecheggiare chiaramente e mirabilmente il mito dell'androgino nell'incontro tra Ulrich e la sorella gemella Agathe, un vero e proprio doppio femminile che la vita ha portato lontano ma che, dopo la morte del padre di entrambi, si riavvicina al protagonista per una reciproca attrazione magnetica e si abbandona a una fusione armonica, asessuata e casta (potremmo dire "platonica"). E vale la pena riportare il monito che lo stesso Ulrich muove appunto ad Agathe:

Creature simmetriche di un capriccio della natura, d'ora in poi avremo la stessa età, la stessa statura, gli stessi capelli e andremo per le strade degli uomini con gli stessi abiti a righe e lo stesso fiocco sotto il mento; però ti avverto che essi ci guarderanno mezzo commossi e mezzo ironici come sempre accade quando qualcosa gli ricorda i misteri della loro creazione [...]. Questo bisogno di un doppione nell'altro sesso è antichissimo. Esso vuole l'amore di una creatura che ci somigli perfettamente, ma che sia un'altra da noi, una figura magica che è noi stessi, ma che è tuttavia una figura magica (Musil 1962: 877).

Parti di un tutto che si riunificano dopo la scissione in un appagante completamento reciproco, i due gemelli sono oggetto di attrazione e insieme repulsione perché rinviano a qualcosa di antico, di sempre desiderato e sempre negato.





Da ultimo, non si può che per lo meno menzionare *Morte a Venezia*, dove l'attempato protagonista, già intellettualmente invaghito delle rappresentazioni dell'ambiguità sessuale offerte dalla classicità, rimane avvinto dall'amore carnale e ovviamente inconfessabile per un ragazzino dall'acerba ed effeminata bellezza:

Tadzio sorrise: gli sorrise espressivamente, confidenzialmente, con amabilità e schiettezza, con le labbra che si aprivano soltanto lentamente al sorriso. Era il sorriso di Narciso che si china sull'acqua rispecchiante la sua figura, quel sorriso profondo, incantevole, attraente, col quale egli tende le braccia alla propria bellezza, un sorriso leggermente contratto dall'impossibilità di rispondere al bacio che le pure labbra della sua ombra gli offrono, civettuolo, curioso e leggermente addolorato, sedotto e seducente (Mann 1947: 103).

Con un rovesciamento che ne fa l'opposto del mito positivo della pienezza originaria, l'androginia palesemente evocata da Mann prende dunque le forme di un Narciso redivivo che diventa fonte di sciagura e di morte.

Ma alla letteratura vale anche la pena accostare il mondo del costume recente e di oggi, dove l'archetipo del doppio si fa presenza apparentemente più lieve e certamente molto più che sporadica. Si pensi al mondo della musica e all'ambiguità o talvolta al vero e proprio travestitismo di *performance* come quelle di Mick Jagger, David Bowie, Iggy Pop, Lou Reed, Marilyn Manson o dell'efebico Michael Jackson o ancora della trasformista «eroina postfemminista» Madonna (de Diego 2018: 258).

E ancor di più si può guardare alla moda, che ci mostra in maniera inequivocabile come gli abiti abbiano cessato di essere strumento per il riconoscimento del genere. Ciò è stato vero in primo luogo per la moda femminile, dove l'indossare abiti maschili ha dato visibilità al lesbismo come scelta e stile di vita ma ha anche e principalmente significato occultamento giocoso e seducente della differenza e, a un livello più generale, «diluizione dei caratteri sessuali femminili più appariscenti» rivolta a «evidenziare [...] soprattutto le somiglianze tra i sessi, alludendo così a un'unità primordiale (il mito dell'androgino, appunto) che ne cancelli il dismorfismo» (Gardellini 2005: 272). Ma è anche vero, almeno in parte, per gli abiti pensati per gli uomini ma impreziositi da forme e trame tradizionalmente considerate femminili e, soprattutto, vale in pieno per la recente affermazione del *genderless*. Quest'ultimo, infatti, è un «incrocio dei generi per un'uscita dai generi» e dai ruoli rigidamente ascritti e bipartiti (Longoni 2015: 125) che è sempre più presente sulle passerelle e nelle foto pubblicitarie ma anche nella semplice quotidianità dei giovanissimi, forse poco disposti a sperimentare le provocazioni più estreme del *fashion system* ma comunque inclini a scardinare consuetudini e formalismi e a ricercare nell'abito più la cifra distintiva della propria età e molto meno un significante dell'appartenenza di genere. D'altra parte, è proprio guardando *in primis* a loro che negli Stati Uniti, nel bene o nel male avanguardia di stili di vita e consumi, si è parlato di una «morte» del genere canonicamente inteso e di un «*gender bending*» per il quale le caratteristiche e manifestazioni sessuate distinte di ragazzi e ragazze, un tempo divergenti, andrebbero ora convergendo verso pratiche e modelli di mezzo (Thurer 2005).



Anche solo a partire da un abbigliamento spesso *unisex*, le nuove e nuovissime generazioni sembrano insomma muoversi su di una traiettoria di de-genderizzazione e androginizzazione che, a seconda dei giudizi di valore, fa di loro le vittime di una società che sa sempre meno guidare i propri membri nell'attribuzione di senso e nelle assunzioni di responsabilità o, in alternativa, gli alfieri del benefico riscatto da una pesante eredità culturale fatta di stereotipi. Ed è precisamente in questo secondo modo che li vedono quanti salutano l'avvento dell'androgino già preconizzato da Zolla:

L'archetipo dell'androgino si aggira per le terre. Gli uomini, toccati dalla sua ombra, si addolciscono e allentano la presa sui loro rudi e contratti ruoli e convincimenti maschili. Le donne si risvegliano a nuovi spazi, nitidi e glaciali, a piani di precisa coordinazione in cui cominciano a tracciare con calma il proprio cammino (1989a: 11, 1989b: 7).

Espressa con linguaggio poetico e sognante, l'androgina è dunque un orizzonte desiderabile e prossimo non troppo dissimile da quello di Giddens con cui abbiamo preso le mosse: uomini che allentano la corazza della propria virilità e donne finalmente capaci di disciplinare la propria interiorità magmatica e irrequieta.

#### 4. Emancipazione, differenza e doppia ambivalenza

Con l'avvento del tempo etichettato come "postmoderno", si fa anche largo l'idea di vivere in una nuova epoca che necessita di abbandonare veri o presunti eccessi del maschile come la razionalità calcolatoria, il mito aggressivo del successo e lo sfruttamento dell'altro e della natura per ritrovare «le qualità femminili [...] dell'arte di ascoltare le premonizioni, di accettare la fragilità, di provare tenerezza nei confronti del cosmo» (1989a: 87; 1989b: 92).

È quindi ancora una volta Elémire Zolla a condensare in una prosa efficace e insieme immaginifica e ironica quanto l'androgino, a lungo messo da parte o addirittura rifuggito con orrore, possa essere ora modello e fonte di ispirazione per una nuova umanità che vive all'insegna del nomadismo e dell'ibridazione:

Oggi, mentre declinano legami familiari e l'etica del lavoro, ad essi si va sostituendo un ideale di vita più nomade, fatto di legami fluttuanti, della ricerca di esperienze religiose e di insegnamenti metafisici. L'eroe dei nostri tempi non si identifica con alcun ruolo ed è sempre pronto a entrare in trance e a esplorare livelli inconsueti dell'essere. È in grado di disattivare le strutture di pensiero concettuali, binarie, ed è perciò capace di reggere le situazioni di non dualità, di massima simmetria, che dominano l'immaginazione letteraria 'post-moderna' (1989a: 12; 1989b: 9).

Le considerazioni conclusive che esporremo tra breve ci consentiranno di tornare sul senso complessivo e, quindi, pure sulle ombre di questa rivisitazione dell'archetipo come promessa di libertà e patrimonio a cui attingere per il nostro nuovo modo di vivere. Prima, però, vorremmo rilevare come questa variante della «mente androgina»,



assumendo i generi in chiave metaforica e in modo funzionale a una più generale critica culturale, rischi di importare e assumere inconsapevolmente una visione stereotipata se non francamente sessista sia del maschile sia del femminile. In effetti, posto che si auspica una fusione dei due elementi, come stabilire quale sia l'apporto dell'uno e dell'altro senza appoggiarsi alla trasfigurazione essenzialistica di dati storici e culturali? Chi può, insomma, dire con giusto titolo e soprattutto dimostrare che la razionalità e la logica alberghino presso la componente maschile? E chi per converso provare che cuore e ricchezza interiore siano appannaggio speciale del femminile?

Non c'è dunque da stupirsi se, nel variegato mondo che costituisce il pensiero femminile e femminista, non mancano considerazioni scettiche quando non apertamente critiche nei confronti dell'ideale o modello androgino. Infatti, sono soprattutto le teoriche più intransigenti della differenza (e probabilmente tra di esse le teoriche italiane) a vedere nella convergenza dei generi e nell'ideologia *unisex* manifestazioni di una tendenza culturale alla "bisessualità", ovvero della pretesa di neutralizzare la dualità irriducibile in seno al genere umano con un «bel mescolamento» tra le due parti (Muraro 1994: 14).

La relazione di dominio e subordinazione di un genere all'altro (inevitabilmente fatta anche di conflitto e tensione) cederebbe così il posto a un'irenica quanto illusoria idea di complementarità tra i sessi che riporta in vita il mito platonico:

In quest'ottica, [...] la differenza sessuale renderebbe l'uomo e la donna differenti proprio perché fatti l'uno per l'altra: due parti complementari di un intero. Tipica espressione di questo concetto di complementarità è la figura dell'androgino: modello ideale di una totalità in cui la differenza sessuale giunge a un'armonica integrazione. Non lontano da questo immaginario è, non a caso, l'orizzonte teorico che, ispirandosi soprattutto alla psicoanalisi junghiana, individua un principio maschile e uno femminile presenti in ogni essere umano e capaci di completarlo. Ciò che rimane spesso indiscusso, in questo tipo di posizioni, è appunto un'accezione del maschile e del femminile che [...] ricicla l'immaginario androcentrico in versione pacificata (Cavarero e Restaino 2002: 85).

Sono parole di Adriana Cavarero, pensatrice tra le più autorevoli del femminismo della differenza, che qui giustamente denuncia la riproposizione dello stereotipo sessista spesso veicolata nei comuni riferimenti al mito androgino e che, più in generale, si è misurata per decenni con il filosofo che è appunto tra i padri di quel mito.

Si è detto del celeberrimo discorso sulla passione amorosa che avvince le due metà di una totalità lacerata affidato dalle pagine di Platone ad Aristofane. Ebbene, con questa profonda e assieme brillante protagonista della teoria femminista la lente viene spostata anche su un altro dei personaggi del *Simposio*, Socrate, e per il tramite di questi sulla figura assente di Diotima, profetessa e donna sapiente che, proprio in quanto donna, resta per nascita esclusa da un convivio tutto al maschile e che può quindi farsi udire solo nell'evocazione di uno dei commensali.

Ne nasce un'analisi che illumina il lato forse meno evidente ma non per questo meno vero del racconto aristofaneo/platonico, ovvero la sua sostanziale denigrazione



sia dell'esperienza dell'amore vissuta dalla donna sia dello stesso amore eterosessuale, che in fin dei conti appare ora condannato alla necessità quasi bestiale della procreazione e ora esposto alle continue tentazioni dell'adulterio. E, parallelamente e non a torto, viene fatto notare come l'orizzonte culturale e storico del filosofo greco ravveda nell'eros omosessuale maschile la forma di attrazione superiore perché propedeutica alla conoscenza filosofica e propriamente umana (Cavarero 2018: 80-81).

Tuttavia, e anche a prescindere dal terreno sessista e misogino in cui pure affondano almeno parte delle sue radici, l'androgino sembra avere avuto e avere ancora qualcosa da dire anche al femminismo. Lo dimostrano le tante voci di donne che, ponendosi più o meno consapevolmente nel solco tracciato da Virginia Woolf, hanno portato e portano avanti il punto di vista femminile esprimendo interesse e a volte entusiasmo per un archetipo e una narrazione che scavalcano la dicotomia uomo/donna e la stessa organizzazione binaria del pensiero e, così facendo, pongono in una comunicazione fluida sia i generi sia i concetti con cui tentiamo di afferrare il mondo.

D'altra parte, l'androgino non è il *queer* o sessualmente indefinito teorizzato ormai quasi trent'anni fa da Judith Butler (1990), ma non è neppure necessariamente un'omogeneizzazione che appiattisce e neutralizza entrambi i generi. Piuttosto, stando almeno alla teoria della rassomiglianza di Badinter, esso è o almeno può essere l'orizzonte più appropriato dove far vivere «l'espressione di tutte le differenze personali», dal momento che consente di non vedere più uomini e donne come divisi in due gruppi contrapposti e omogenei al loro interno ma come «una molteplicità di individualità che al tempo stesso si assomigliano e si distinguono con ogni sorta di sfumature» (1987: 230).

Più in generale, per molte esponenti del femminismo l'archetipo del doppio appare come una possibilità che è stata un tempo accantonata e che ora si ripresenta provvidenziale e suadente, o come un varco verso alternative inesplorate. Si spiega così anche una certa tensione utopistica per ciò che l'androgino può rappresentare per il suo essere ibrido, permeabile e metaforicamente posto su di un luogo di confine:

L'androgino si propone come una figura di critica radicale contro ogni forma di rigidità, regolazione e discriminazione sessuale una figura rappresentata prevalentemente attraverso personaggi, miti, che rendono esplicita la loro contestazione in forma ironica, talvolta irridente e umoristica, ma soprattutto l'androgino diviene - presentandosi al di qua e al di là della soglia su cui non si può che esitare e che poi si varca con una sorta di leggerezza riflessiva - l'apertura verso la possibilità di *un altro mondo* (Mapelli 2015: 47).

E però, come si è visto, l'androgino è quanto meno parente stretto di Narciso, il ragazzino che si paralizza nell'illusorio raggiungimento di una perfezione conchiusa in sé stessa. E questo significa che all'ambivalenza di cui si è detto, e per cui quella androgina è sia una creatura superiore che addita una pienezza perduta o futura sia una figura de-genere e portatrice di disgrazia, si unisce come ulteriore ambivalenza la possibilità che l'androgino sia da una parte curiosità e apertura al dialogo e all'innovazione e, dall'altra parte, una condizione di «autoreferenzialità tipica della



solitudine» in cui il soggetto riversa «sulla propria individualità gli aspetti di alterità non consumata nelle relazioni quotidiane» (Berto 2012: 56).

D'altra parte, come si può ben capire, l'idea di contenere in sé maschile e femminile può anche facilmente alimentare una patologica illusione di controllo e di autosufficienza, «una sorta di fantasia di totipotenza: essere tutto e il contrario di tutto, essere dunque bastanti in assoluto a sé stessi», essere «chiusi in una sorta di rispecchiamento narcisistico», insomma essere o meglio sentirsi un'entità che può eludere l'alterità, evitare il confronto, sottrarsi alle relazioni (Mariotti 2015: 107).

### Considerazioni conclusive

L'idea che la distinzione tra generi e la conseguente divisione del lavoro sociale e specializzazione siano state tra i veicoli e gli alimenti dello sviluppo capitalistico non è certo nuova. Infatti, tanto il lato della produzione quanto quello del consumo hanno potuto beneficiare di una ripartizione dei compiti e delle relative aspettative che impegnava all'esterno gli uomini come attori della concorrenza economica o semplici procacciatori di reddito e, per converso, assegnava alle donne mansioni interne di estetizzazione della vita quotidiana, manifestazione del rango o anche solo mantenimento di uno standard di decoro (Ghigi e Sassatelli 2018: 33-35). Quindi, guardando all'oggi, è più che legittimo, domandarsi se vi sia un qualche rapporto tra l'androginia intesa come tendenza culturale e l'affermarsi di un modello sociale che, come ha tra gli altri rilevato efficacemente Bauman guardando ai contesti occidentali e data la crescente disoccupazione tecnologica, può fare a meno di arruolarci in massa nell'esercito dei lavoratori ma non ci esenta dall'essere o almeno voler essere tutti consumatori instancabili.

Si può tentare di rispondere al quesito tornando ancora una volta alle due facce dell'androginia, questa volta focalizzandoci sul senso che la compenetrazione tra i generi può assumere in una descrizione del nostro presente e di ciò che dovremmo fare o essere per divenire più felici e cogliere le opportunità della vita. Per un verso, dunque, possiamo vedere che si può suggerire alla donna di essere più "maschile" (e ciò sembra perfettamente in sintonia con una fase in cui la generale precarietà lavorativa ed esistenziale sconsiglia di investire troppo in un progetto nuziale e di maternità) e per l'altro verso, come forse accade anche più spesso, che si può consigliare all'uomo di "riscoprire la propria parte femminile" mettendosi in ascolto di sé e degli altri, rinunciando agli impulsi aggressivi e quindi alla brama di emergere per divenire più collaborativo e ritagliandosi spazi per coltivare il proprio benessere interiore e magari anche esteriore. E anche in questo secondo caso, il messaggio appare tutt'altro che inattuale se appena si considera che la disponibilità delle donne da emulare è troppo spesso ricerca della compiacenza altrui, che una biografia lavorativa fatta di esperienze discontinue e spesso fini a se stesse offre ben poco appiglio all'ambizione ma fa abbondare il tempo libero non richiesto e che, maestre necessitate



del *multitasking* e quindi del “ritagliarsi spazi”, le donne sono (ancora) superiori agli uomini quando di tratta di consumare con zelo e competenza i beni di moda e quelli per la cura del sé e della casa.

La possibilità tutt'altro che remota, in conclusione, è quella che il nuovo capitalismo postindustriale e l'economia neoliberista facciano un «uso strumentale» delle donne (Simone 2012) e, ancor più in generale, procedano a una *valorizzazione* del femminile intesa in senso letterale e deteriore, ovvero come estrazione di valore economico da stereotipi di genere sessisti. E in questa prospettiva, a rischio di strumentalizzazione ci pare a propria volta anche la stessa androginia, messa alla porta come contestazione oggettiva dell'ordine sociale e cognitivo e ora riaccolta e perfino propagandata nella variante «new-age» (Hopkins 2018: 271-281) come un ambiguo invito al dis-ordine, alla flessibilità e all'assunzione del rischio.

## Bibliografia

- Badinter E. (1987), *L'uno è l'altra*, Milano, Longanesi.
- Barbin H. (1979), *Una strana confessione. Memorie di un ermafrodito presentate da Michel Foucault*, Torino, Einaudi.
- Bauman Z. (2004), *Amore liquido*, Roma-Bari, Laterza.
- Berto A. (2012), Sul transgender o dell'archetipo androgino post-moderno, *Rivista internazionale di filosofia on line*, 14: 1-20.
- Boltanski L., Chiapello È. (2014), *Il nuovo spirito del capitalismo*, Milano-Udine, Mimesis.
- Bottoni L. (2002), *Leonardo e l'Androgino*, Milano, Franco Angeli.
- Bourdieu P. (1998), *Il dominio maschile*, Milano, Feltrinelli.
- Butler J. (1990), *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York-London, Routledge.
- Cavarero A. (2018), *Platone*, Milano, Raffaello Cortina.
- Cavarero A., Restaino F. (2002), *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Milano, Bruno Mondadori.



Crespi I. (2008), *Processi di socializzazione e identità di genere. Teorie e modelli a confronto*, Milano, Franco Angeli.

De Diego Otero E. (2018), *El andrógino sexuado. Eternos ideales, nuevas estrategias de género*, Madrid, Machado.

De Villena L.A. (2001), *Los andróginos del lenguaje*, Madrid, Valdemar.

Eliade M. (1971), *Mefistofele e l'Androgine*, Roma, Edizioni Mediterranee.

Franchi F. (2012), *L'immaginario androgino. Migrazioni di genere nella contemporaneità*, Bergamo, Sestante Edizioni.

Freud S. (1974), Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci, in S. Freud, *Opere (1909-1912)*, 213-237, Torino, Boringhieri.

Gardellini G. (2005), Dall'androgino all'unisex: femminilità disvelata e negata attraverso l'abito maschile, in G. Franci e M.G. Muzzarelli (eds.), *Il vestito dell'altro. Semiotica, arti, costume*, 271-283, Milano, Lupetti-Editori di Comunicazione.

Ghigi R., Sassatelli R. (2018), *Corpo, genere e società*, Bologna, Il Mulino.

Giddens A. (1995), *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Bologna, Il Mulino.

Hopkins B.P. (2018), *Being Male, Being Female, Being Both. Debunking stereotypes*, CreateSpace Independent Publishing Platform, USA.

Jung C.G. (1976), Struttura e dinamica del Sé, in *Opere*, vol. IX, tomo II, Torino, Boringhieri, 251-254.

Luhmann N. (2006), *Amore come passione*, Milano, Bruno Mondadori.

Luhmann N. (2016), *Amore. Un seminario*, a cura di R. Prandini, Milano-Udine, Mimesis.

Mann T. (1947), *La morte a Venezia*, Milano, Garzanti.

Mapelli B. (2015), L'androgino, l'immaginario infinito, desideri e finzioni, in B. Mapelli (ed.), *L'androgino tra noi*, 17-68, Roma, Ediesse.



Mariotti G. (2015), *Antigone, o delle leggi infrante*, in B. Mapelli (ed.), *L'androgino tra noi*, 101-110, Roma, Ediesse.

Muraro L. (1994), *Tre lezioni sulla differenza sessuale*, Roma, Edizioni Centro Culturale Virginia Woolf – Gruppo B.

Musil R. (1962), *L'uomo senza qualità*, Torino, Einaudi.

Nattiez J.-J. (1997), *Wagner androgino. Saggio sull'interpretazione*, Torino, Einaudi.

Platone (1981), *Dialoghi filosofici*, a cura di G. Cambiano, Torino, Utet.

Scalia G. (1995), *Paragrafi di un poscritto*, in A. Marchetti A. (ed.), *L'androgino. Invenzioni sul mito*, 295-302, Milano, Crocetti 1995.

Schiavone G. (1997), *L'androgino tra realtà e mito*, Foggia, Bastogi.

Simone A. (ed.) (2012), *Sessismo democratico. L'uso strumentale delle donne nel neoliberismo*, Milano-Udine, Mimesis.

Singer J. (2000), *Androgyny. The opposites within*, York Beach-Maine, Nicolas-Hays.

Thurer S.L. (2005), *The End of Gender. A Psychological Autopsy*, New York, Routledge Taylor and Francis Group.

Woolf V. (1933), *Orlando*, Milano, Mondadori.

Woolf V. (2011), *Una stanza tutta per sé*, Milano, Feltrinelli.

Zolla E. (1989a), *Incontro con l'androgino. L'esperienza della completezza sessuale*, Como, Red.

Zolla E. (1989b), *L'androgino. L'umana nostalgia dell'interezza*, Como, Red.