

# Genere, generi, disuguaglianze e differenze

## *Culture e pratiche di genere*

*Ivana Padoan*

### 1. La questione di genere è una questione dei generi

La questione di generi, dei generi sembra essere diventata oggi una questione trasversale. Molti degli autori e delle autrici, che da anni lavorano le problematiche di genere, hanno aperto una pluralità di punti di vista, di aree d'intervento e di riconoscimento della trasversalità delle culture di genere. Tuttavia le rappresentazioni culturali e le pratiche esistenziali, che la complessità dei contesti evidenzia, continua a dimostrare la convivenza entro una dicotomia di genere ancora potente. Con la fine delle grandi narrazioni, che hanno accompagnato le grandi conquiste e i grandi conflitti (Lyotard, 1979), il dilemma dell'esistenza si è rivolto in maniera sempre maggiore alla condizione umana delle singole soggettività. Prima non era particolarmente interessante.

L'idea di una soggettività autoreferenziale lascia il posto alle soggettività plurali, differenti, non omologate, *un noi* dice (Nancy, 2002) che si sta facendo strada (Nancy, 2001)<sup>1</sup>. Nancy, non si occupa di genere ma si occupa del senso dell'essere. Con il concetto di *essere singolare plurale*, Nancy designa la sostanza dell'essere non preesistente nella sua singolarità in quanto essere in sé: è il suo *essere singolare plurale* che ne costituisce l'essenza e l'esistenza. Se, dal punto di vista dei generi, si volesse determinare la categoria della singolarità non si potrebbe farlo: dice l'autore, perché la singolarità è contemporaneamente pluralità.

1 Oltre alla letteratura sul femminismo e sulle donne, sono sempre più evidenti ricerche, pubblicazioni e pratiche di attenzione e di cura relative alla maschilità, alla pluralità delle identità/performance di genere.

Questo è il senso dell'esistere, percepito o contrastato dai diversi cammini presenti nella società globale.

Anche se l'esistenza nel mondo si determina con forme che sembrano agire indipendentemente l'una dall'altra, tuttavia l'esistere nel mondo co-esiste sempre. Il mondo, le determinazioni, non sono esterne all'esistenza "il mondo è la *co-esistenza* delle esistenze che le *dis-pone* assieme (Nancy, 2002, p. 44). Essere singolare plurale significa quindi "essere con". Un "noi", non ha un'identità individuale pura, scrive Nancy, ma l'identità è *con*.

Questo costitutivo *con*, si può dire solo attraverso la prima persona plurale. Quando lo si prende al singolare, lo si fa *scegliendo* di *porre* una postura separata.

Per noi, l'importante è capire perché nel corso del tempo, l'essere in quanto individuo e soggetto individuale puro, si è sempre posto prima *dell'essere con*.

Senza fare la storia dei movimenti di genere, dobbiamo tuttavia introdurre qualche riferimento al discorso di genere per ribadire il senso di determinismo che ancor oggi permane imperativo nelle questioni di genere; un imperativo non necessariamente prodotto dagli uomini ma dettato dal sistema "maschilista" e evidenziato nella concezione di patriarcato (Connell, 2002).

Nel testo sulla maschilità, Connell (1996, p. 34) sottolinea che gli unici riconoscimenti dell'umanità erano rivolti alle figure maschili, di cui poi, anche la cultura accademica ha argomentato a lungo, sostituendo gli antichi miti e i simboli divini e religiosi con i protagonisti maschili dell'evoluzione, in quanto ricchi e famosi, e aggiungo *potenti*, nella storia. Non va dimenticato il peso della storicità filosofica e religiosa nel tracciare il senso assoluto dell'essere dell'uomo. Va tuttavia sottolineato il concorrere di diversi paradigmi culturali e sociali con cui il genere maschile, è stato definito, spiegato, analizzato, imposto come dominio.

## 2. Alcuni elementi di epistemologia

La ricerca epistemologica sulla questione di genere affronta il costituirsi delle categorie di analisi e di metodo che hanno portato alla comprensione dei movimenti di riconoscimento e di trasformazione dei rapporti identitari tra i generi e tra sessualità, genere, identità e ruolo.

Dobbiamo all'antropologia e all'etnometodologia un contributo significativo nell'identificare i simboli identitari e di appartenenza di genere, con i costrutti che li sostengono. Sicuramente nella storia il modello fisico-biologico e comportamentale, fino ad arrivare ai determinismi dello strutturalistico e del funzionalismo, proclama un riduzionismo della complessità nell'analisi delle diverse forme

e figure di genere all'interno delle comunità attraverso la razionalizzazione delle loro pratiche (Connell, 1996, p. 18).

Bisogna arrivare a Mead, Benedict e Linton<sup>2</sup>, nonché Bateson, e ai ricercatori e ricercatrici successivi compresi quelli del postcolonialismo per comprendere il ruolo che gioca l'interdipendenza simbolica delle culture e delle pratiche di genere, di età, di vissuto (Mead, 1962, 1967; Bateson, 1988)<sup>3</sup>.

M. Mead non era una studiosa di genere e nemmeno promotrice di una coscienza relativa alle discriminazioni di genere ma le sue ricerche sono resoconti che hanno contribuito a svelare gli assunti propri delle società attorno a tali tematiche e a considerarle non un assunto biologico, quanto piuttosto un prodotto di costruzioni di tipo culturale.

Per Mead “ogni cultura [...] crea un proprio tessuto sociale distinto [...] e può costringere ogni individuo nato nel proprio interno ad assumere un tipo di comportamento, per il quale né l'età, né il sesso, né le attitudini particolari, costituiscono elementi di differenziazione. Ma la cultura può anche attaccarsi all'evidenza delle differenze di età, di sesso, di forza, di bellezza, o anche a fatti insoliti, come una tendenza spontanea alle visioni e ai sogni, e farne altrettanti temi culturali dominanti” (Mead, in Bellucci S. 2009, pp. 29-34). L'obiettivo è dunque rilevare i condizionamenti sociali dei generi ed evidenziare come si sono formati i costrutti delle loro differenze.

Resta tuttavia da evidenziare che i parametri di differenziazione rilevati da Margaret Mead vanno letti come prodotto della cultura occidentale dell'autrice e che, le diverse spiegazioni, dipendono dai condizionamenti epistemici dei parametri della cultura occidentale come ha ben descritto il postcolonialismo (Peirce, 1922)<sup>4</sup>.

2 Negli anni '40 e '50 antropologi soprattutto americani come Ruth Benedict, Margaret Mead e Ralph Linton cominciarono a porsi delle domande che andavano ben al di là di quelle formulate fino a quel momento dall'antropologia. Per la prima volta, teorie psicologiche sulla conoscenza dell'individuo, il rapporto tra psicologia e cultura, vennero poste con forza. Nacque così un interesse per le culture fondato sull'idea di personalità.

3 Questo ambito di studi si stabilisce con le opere di Mead “sulle adolescenti samoane, sui bambini di Manus, sugli Arapesh, Mundugumor e Ciambuli.

4 L'interpretante non è l'interprete. L'interprete è colui che coglie il legame tra segno e oggetto, l'interpretante è un secondo segno che evidenzia in che senso si può dire che un certo segno si riferisce a un dato oggetto. Per Peirce l'«interpretante» (o «segno interpretante») è quel segno mentale, quel pensiero, quella rappresentazione, che serve da mediazione tra segno e oggetto, Siamo capaci di capire rappresentazioni solo avendo concezioni o rappresentazioni mentali, che rappresentano la data rappresentazione come rappresentazione. Vedi anche in Bateson il concetto di metalogo; Bateson, 1976; Said, 1998, 1999.

L'interesse sulla questione ribalta la concezione della natura biologica dei "temperamenti"/ comportamenti: passivo e dolce del femminile, forte e violento del maschile, riportati ancora oggi nei libri di testo in occidente. Ribalta anche la questione politica e organizzativa della concezione della differenza come si evince nei saggi della seconda parte di questo testo.

Inoltre la voluta rappresentazione delle differenze in termini di complementarietà della cultura naturalistica e mistica non fa altro che attivare una forma di "standardizzazione della società" (Mead, 1967). Questa standardizzazione presenta un duplice obiettivo: da un lato quello di "rinunciare alla complessità umana a danno dell'individuo e della stessa società" (Bellucci, 2009), dall'altro rimarca il sovrapporsi del sistema sesso e genere come prospettiva di definizione deterministica dei ruoli nei confronti del dominio e del potere sociale.

Malgrado la considerazione delle benevolenze reciproche, in alcune logiche di relazione, in realtà il potere rimane determinato a priori sul maschile.

Su questo Bateson (1988), in *Naven* è stato più esplicito proponendo una critica ai modelli culturali e metodologici dell'antropologia dell'epoca. L'analisi di Bateson in *Naven*, fa riferimento al rituale simbolico dell'entrata nel mondo degli adulti della popolazione Iatmul.<sup>5</sup> Bateson si rifà alle tesi epistemiche della Gestalt e alla metodologia dell'analisi biologica dell'epoca. Concentrandosi su un elemento della cultura si può arrivare ai meccanismi essenziali di ogni essere vivente in quanto ogni parte si può interpretare sia come oggetto sia come sfondo.

Ciò implica il rifiuto del metodo funzionalistico caro agli antropologi e dominante in quell'epoca, e andare verso un'attenzione "problematica" al rapporto tra osservatore e osservato, mettendo in discussione le basi epistemologiche e metodologiche deterministiche del conoscere e della conoscenza. L'entrata dell'osservatore nel processo dell'osservazione focalizza l'attenzione sulla relazione e non sui singoli elementi, e questo comporta che sono i processi di auto-referenzialità, di ricorsività, per quanto leciti, che danno senso all'interpretazione di ciò che si osserva.

5 Bateson in *Naven* descrive il rituale di travestimento collettivo che celebra la prima azione simbolica compiuta da un giovane: azione che lo rende degno di entrare nel mondo degli adulti. L'autore enuncia un'originale teoria antropologica. Facendo riferimento alle tesi della Gestalt, e della biologia dell'epoca. Egli ritiene fondamentale spiegare come per mezzo della differenziazione epistemologica, i processi di percezione non sono diretti e tantomeno obiettivi, sottolineando in particolare il perché la propensione lineare umana così spesso distorce non solo l'intendimento della trama del mondo ma anche le azioni e le interazioni al suo interno. Bateson riferisce sulla cerimonia chiamata *naven*, con la convinzione di poter trovare le relazioni interconnesse di comportamenti che ne costituissero le determinazioni culturali. L'antitesi dialettica applicata in *Naven* proviene dalla scuola antropologica di Ruth Fulton Benedict interpretata dall'antropologa Margaret Mead.

Nel nostro caso, gli studi di genere e le pratiche di genere hanno la necessità di riflettere dall'interno dei sistemi in cui sono agenti, di connettersi con i contesti di cui fanno parte, di capire il livello di capacità, di comprensione dei propri assunti epistemici, di interrogare le proprie convinzioni, rappresentazioni, percezioni, dandosi la possibilità di cambiare i propri determinismi, riflettere sulle proprie strategie dei paradigmi di descrizione, prima ancora che di interpretazione sulle strategie di cambiamento.

### 3. Elementi di referenzialità

Nel corso della storia della conoscenza la cultura filosofica, la psicoanalisi e la dimensione sociale e organizzativa hanno disegnato e supportato fortemente alcuni paradigmi attribuiti in modo deterministico al genere. Parliamo della concezione di soggetto, di io/sé, di identità. Per quanto questi concetti siano stati definiti linguisticamente nell'epoca della modernità, sono comunque sempre esistiti in altre forme. L'io si è costituito in rapporto a sé, oppure in opposizione, come alienazione o in complementarietà. L'identità si è costituita contenendo molte componenti che vanno dal sesso, al ruolo, all'orientamento, alla pluralità performativa. Ma ciò che nella questione di genere risulta emblematico è rappresentato da un processo identitario che viene attribuito soprattutto a partire da segni esteriori, ad empio le forme o i comportamenti attribuite al maschile o al femminile. Ciò permette una presa di posizione identificativa che invita ad assomigliare ai simili, all'appartenenza, alle referenze simbolico-sociali dei contesti conosciuti.

Nel caso del genere che cosa è più semplice e razionale di due sessi, due generi, due identità, due sistemi di comportamento, di norme, di posizione: due diversità sostanziali e formali?

Sicuramente la più visibile e biologicamente avvalorata è la referenza riduttiva al sesso, alla differenza di sesso, alla differenza di genere, differenza considerata determinata biologicamente. Una critica significativa deriva dalle ricerche da Mauss (1981). Mauss non aveva come obiettivo la promozione dell'uguaglianza di genere, tuttavia sottolinea che la divisione sessuale, anche se nelle società primitive sembra minore e assente, in realtà è la più intensa, più pregnante, più sviluppata, più onnipresente, più valorizzata di altre forme nella società. Mauss in realtà ama le cose concrete, gli esempi e non solo le teorie immaginifiche di cui è un perfetto creatore. La riflessione sulla filosofia del dono, le attenzioni ai dettagli, l'interesse verso i soggetti marginali lo portano a riformulare l'ipotesi di Durkheim sulla coesione sociale nelle società senza stato. Alla questione della divisione dei

ruoli e dei compiti portata avanti da Durkheim, come principio di organizzazione dei ruoli, mette in scena una nuova prospettiva, il dominio della solidarietà meccanicistica dei simili. Per Mauss invece vi sono più modelli di coesione sociale individuati per sesso, per età, per generazione e per clan. Questi criteri non sono necessariamente sovrapposti ma combinati gli uni agli altri. Non sono dei semplici elementi differenzialisti ma incatenati fra loro. Mauss chiede di uscire dall'idea romantica di una società evolutiva e lineare: "bisogna vedere ciò che vi è di organizzato nei segmenti sociali, e come l'organizzazione interna dei segmenti più l'organizzazione generale di questi segmenti fra di loro, costituiscono la vita della società.

Cinquant'anni prima dello sviluppo della concezione di società complessa, Mauss coglie la prospettiva dell'interdipendenza dei sistemi e dell'agire relazionale insito e immanente ai soggetti e alle comunità (cibernetica di Ross Ashby, 1956, complessità di Morin, flussi di Appadurai) (Ross Ashby, 1956; Morin, 1982; Appadurai, 1996).

Una seconda categoria referenziale si situa nel rapporto genere maschile e femminile. Qui si entra nelle definizioni concettuali di genere. Le teorizzazioni e le concettualizzazioni sono molteplici e si situano tra ricerca e pratiche sociali: differenzialismo, universalismo, decostruzionismo, marxismo, strutturalismo, simbolismo, funzionalismo, teorie radicali, queer...

Queste concezioni propongono diversi punti di vista sulla genesi dello sviluppo e della trasmissione della diversità, delle disuguaglianze e delle gerarchie sessuali e sociali. Il problema è ancora una volta: a cosa si fa riferimento quando si parla di distinzione di genere maschile e femminile? A quale epistemologia facciamo riferimento se pensiamo alla complessità dei generi: femminile, maschile, misto, transgender e alle loro variabili? Il genere è un "attributo o un'identità"? (Théry, 2007) Vale la pena considerarle opposizioni?

La questione diventa critica quando si opera nei confronti dualistici del genere femminile o del genere maschile ad esempio in situazioni di cura e di educazione nelle forme di sostegno e di cura, soprattutto nella violenza di genere, nonché nell'organizzazione del lavoro.

Quale riferimento sessuale o identitario entra nei processi di intervento? Perché la cultura occidentale è ancora dentro all'opposizione di genere?

Interessante è il contributo di Stoller (1968) nelle ricerche collegate al diritto di appartenenza di genere.

Stoller evidenzia il termine di identità sessuale nello studio di quelle che venivano chiamate deviazioni identitarie come l'invenzione del transessuale. Il genere, dice Stoller, ha delle connotazioni psicologiche e culturali più che biologiche.

Rappresenta la quantità di mascolinità o di femminilità che si trova in una persona, anche se vi è una forte connotazione mista in molti esseri umani. Le ricerche di Stoller, in merito alla questione dell'appartenenza a un genere o all'altro, hanno fatto emergere l'idea di "un'identità nucleare di genere", che si stabilisce nei primi anni di vita nell'interazione dei rapporti con i genitori come le credenze e il sentito. Di conseguenza le convinzioni non sono più verità naturali o eterne, si modificano man mano che la socializzazione cambia. La mascolinità non dipende dalla lunghezza dei capelli ma dalla convinzione che la lunghezza dei capelli sia maschile o femminile. La questione di genere si esplica in due pilastri: l'opposizione fondativa tra sesso biologico e genere psico-sociale e tra sesso come marca delle due componenti della persona: identità di genere e identità del corpo.

La ricerca di Stoller ha dato poi l'avvio a diverse interpretazioni, anche critiche, sul ruolo della famiglia nelle differenze di genere in particolare relative all'omosessualità, ma ha avuto il pregio di superare l'idea dell'"archetipo di genere" che si evince dalla struttura psichica desunta dai sistemi degli archetipi di Jung e dai concetti di ombra e di oscuro, che albergano nei nostri anfratti psichici, espressi dal poeta Robert Bly (1996).

Con l'emergere prepotente delle filosofie identitarie, la questione di genere assume valore identitario e ritrova altresì alcuni determinismi sociali che ben presto diventano normativi.

Progressivamente la differenza si consolida storicamente come un ruolo binario, un copione binario. L'interiorizzazione del ruolo identitario di genere si appoggia direttamente sul ruolo sessuale escludendo le altre variabili, tanto da sovrapporre concezione di ruolo, identità sessuale, identità di genere. Il discorso si connota a più dimensioni: differenze viste da più livelli, disuguaglianza nel ruolo familiare, sociale, politico, permanenza della disuguaglianza nei diritti, complementarietà etico-naturale e funzionale nella religione; differenza come atto di libertà e autonomia nella ricerca del femminismo della differenza, diversità radicale nella dimensione di natura.

Nella referenza esistenzialista e fenomenologica, studiosi e studiose di genere evidenziano i processi in cui avviene l'interiorizzazione del ruolo sessuale attraverso "copioni"<sup>6</sup> promossi dall'apprendimento sociale e dalla socializzazione (Mezirow 2003).

Ciò che risulta evidente è che, quando si parla di interiorizzazione del ruolo, di costruito sociale del ruolo, da cui il transfert a sesso e identità (stesso registro

6 Il copione nell'Analisi Transazionale identifica la trasmissione del sistema di appartenenza e di rappresentazione.

per il femminile e per il maschile), vengono alla luce le strategie di azione culturali e sociali a cominciare dall'educazione familiare, poi la scuola, i media, le strutture e le organizzazioni professionali, economiche e politiche (Beauvoir, 1961).

Come evidenziato sopra, citando nuovamente Mauss, la diversità sessuale è stato il riferimento più importante e potente della divisione "tra maschile e femminile" della storia culturale, sociale, delle pratiche.

La commistione interpretativa e ideologica tra la concezione del sesso, del genere, del ruolo e dell'identità, si è reciprocamente vincolata tanto da sovrapporsi e definirsi l'una sull'altra, creando così forme rappresentative, inclusive di aspetti, contesti e paradigmi umanistici, scientifici contraddittori. Una densità categoriale forte come quella del genere è difficile da districare e riconoscerne una genealogia discorsiva lineare. Si sono costruite in reciprocazione, Bourdieu docet (1998), categorie di senso comune, forme linguistiche e comunicative, forme politico-istituzionali, filosofie analitico funzionali, norme ed etiche della vita e psicologie cliniche della personalità: "habitus" e costrutti sociali resistenti.

Da non dimenticare le dimensioni religiose e le ricerche biologiche e comportamentali che hanno avvalorato un continuum interpretativo deterministico.

Anche se nelle diverse forme culturali e sociali vi sono state voci discordanti, ha prevalso il funzionamento del sistema, la massa sociale d'impatto,<sup>7</sup> creando così quella dicotomia di genere ancor oggi forte, resistente, implicante, dominante.

#### 4. Elementi fenomenici

Per capire qualche differenza/opposizione di genere, il testo "Maschilità" della Connell (1996) cita alcuni esempi derivati da ricerche sia giornalistiche che scientifiche. Una è interessante. Citando la ricerca della Longmore (1996, p. 16), la giornalista A. Park (in *The Glebe* Sydney) sottolineava un esempio di come si evince la diversità, da parte delle donne e degli uomini, semplicemente nel chiedere informazioni.

Perché le donne chiedono informazioni

È più facile che siano le donne a fermare la gente per strada per chiedere

7 Le Bon, 2004; "Nell'anima collettiva, le attitudini intellettuali degli uomini, e di conseguenza le loro individualità, si annullano. L'eterogeneo si dissolve nell'omogeneo e i caratteri inconsci predominano".



informazioni. Questo avviene semplicemente perché i due sessi hanno un modo diverso di pensare, (hanno fini differenti).

Le donne non comprendono che gli uomini considerano il possesso di informazioni come una forma di gerarchia: per cui le persone che dispongono di più informazioni hanno un posto più alto nella scala gerarchica. Longmore afferma che è questa la ragione per cui gli uomini tendono a non chiedere mai informazioni a un estraneo, perché sarebbe come ammettere di essere per certi versi inferiore a lui (Connell, pp. 15-16).

Questo frame comunicativo va tematizzato come aspetto fondativo di come viene costruita/attribuita la differenza/identità di genere: i generi sono diversi perché pensano in modo diverso. Inoltre non lo capiscono, non lo tengono generalmente presente nelle relazioni e di conseguenza, non assurge a riflessività metacognitiva.

Possiamo considerarla una battuta di senso comune, ma sapendo come si sono formati, e come si incardinano i costrutti sociali e comportamentali della differenza e della disuguaglianza, nel quotidiano, dobbiamo mettere a tema le pratiche comunicativo linguistiche e la loro capacità di interiorizzazione nel costruire l'identità di genere (come una struttura di neurone a specchio).

Anche se l'esempio dell'informazione non ha pretese scientifiche (questo fa emergere la questione di cos'è scientifico nei rapporti tra i generi), dobbiamo ricorrere a diverse interpretazioni: sociali, scientifiche, educative, culturali; seguire la vita quotidiana, la via delle esperienze e della partecipazione sociale, per comprendere come si formano i costrutti di pensiero, i significati e il senso delle rappresentazioni con le quali siamo costruiti e costruiamo.

Secondo il costruttivismo, i costrutti mentali vengono formati dalla socializzazione; i più resistenti appartengono alla pre-socializzazione non riflessiva, al vissuto nei contesti primari. I contesti primari sono portatori di senso comune, di processi identificatori, di proiezioni e di attribuzione spesso inconsapevoli (Mezirow, 2003).

Ecco perché nessuna singola scienza, indagine, metodologia di ricerca, esperienza di vita sono sufficienti per la comprensione di come le questioni di genere si legittimano, vengono vissute e rappresentate. Bateson sottolinea che ogni cosa è parte di un tutto, ma il tutto non è rappresentabile, non si arriva alla conoscenza del tutto, con questa affermazione sottolinea che ogni concetto, ogni parola passa trasversalmente nelle aree della conoscenza e che la ricerca di un elemento prende valore nella sua complessità interdependente (Bateson, 1979). L'intreccio dei nostri processi vitali, la trasversalità delle conoscenze, delle pratiche e delle culture, il vissuto interiore, l'agire relazionale, definiscono il contesto, le cornice in cui ci si

posiziona rispetto alle differenze di genere. Tutto questo insieme e altro ancora - direbbe Bateson- possono dare il quadro delle appartenenze di soggetti e comunità.

Per comprendere la concezione del genere diventa necessario analizzare le forme, le figure, gli usi e le pratiche di genere, rilevare le cadute espressive delle razionalizzazioni, delle categorizzazioni e degli impliciti nascosti nei poteri diffusi, le strutture della loro reciprocità e concorrenza, della loro complicità insita, direbbe Bourdieu (1998).

Secondo Irène Théry (2007), oggi vi è la necessità di interrogare il maschile e il femminile, nel senso di uomini e donne, pur nella complessità delle diverse esistenze. Ovvero fuori dalle categorie ristrette di genere e dentro un processo di co-evoluzione. Non è la donna la sola rappresentativa delle differenze: l'uomo, lo è forse di più. L'uomo nella storia ha inglobato la differenza per porsi al sommo della gerarchia, rappresentante asessuato della specie umana e rappresentante sessuale dei maschi della specie (Dumont, 1979). Bisogna quindi cogliere il sistema rappresentativo del valore e delle norme collettive e del loro mutare in relazione a parità e uguaglianza di genere. Questo è il passaggio che bisogna fare: dai *women studies* al *gender studies*.

Questa doppia condizione pone il passaggio dal concetto separato di identità maschile e femminile alla questione della "distinzione" stessa maschile/femminile (Théry 2007). L'autrice propone una lettura olistico-strutturale e fenomenica della questione di genere, esce dalla posizione antinomica per entrare in una dimensione di relativo sociale. Ciò richiede di mettere a tema la percezione della distinzione, attraverso il linguaggio, i costumi, le regole e i rituali all'interno delle specifiche società. Si tratta di comprendere che la questione di genere non va vista solo attraverso le posture legittimate dalla società, ma attraverso le relazioni che i soggetti vivono, perché dal punto di vista culturale e sociale noi siamo imbevuti di strutture "assolute".

Noi viviamo ancora attraverso le concezioni egemoniche di una sessualità determinata e di un'identità sostanziale, eppure la nostra esistenza è attraversata da una pluralità di condizioni di relazione differenti anche se rappresentate ancora come ruoli fissi. Pensiamo alle condizioni di relazione con madre, padre, figlio, figlia, moglie, marito, donna, uomo, femmina, maschio. Questi ruoli sono anch'essi depositari di una pluralità e complessità di relazioni sessuali e di genere. Si tratta di comprendere la diversità e le differenze delle forme di espressione che identificano le diverse componenti sessuali/genere che queste figure rappresentano. Il genere, i generi non si costruiscono in un sistema permanente di identità sessuale o di genere socio-culturale astratto, ma nella pluralità delle rappresenta-

zioni che si vivono a contatto con le diverse figure e i ruoli con cui relazioniamo. Non si tratta di posizioni individuali ma di normatività relativa e relazionale comune ai diversi membri all'interno dei contesti sociali nei quali viviamo. La riflessione che ne possiamo ricavare è la necessità di porre l'attenzione ai diversi sistemi che formano le relazioni con lo stesso sesso e con i sessi/generi opposti. D'altra parte occorre analizzare bene il rapporto autorità e potere nelle relazioni di genere. È possibile che ci si trovi contemporaneamente in posizione superiore e subordinata in relazioni o situazioni contesti differenti ad esempio condizione gerarchica in ambiti sociali e disuguaglianza in ambiti familiari.

L'approccio relazionale mette in gioco altri paradigmi della distinzione di genere. Al centro vi è l'interrogazione sull'essere umano e sul suo rapporto con le istituzioni che si rivelano incapaci di pensare la specificità umana e soggettiva. Théry evidenzia un vulnus quasi tragico nella costruzione della soggettività, incarnato nel concetto di *io/sé*. La correlazione *io/se* investita dal sesso e dal genere, pone diversi problemi al senso del corpo. Nell'identità di genere l'*io/sé* domina la libertà del corpo. "Essere una donna non è pensare come una donna o agire come una donna. È pensare e agire come individuo, indipendentemente da ogni referenza alla distinzione maschile/femminile dai modi di agire che altri attendono da noi" (Théry, 2007).

Liberarsi dell'identità di genere significa uscire dall'idea sostanziale di genere e dell'appartenenza sessuata di riferimento. Il tentativo di rompere i determinismi come stanno facendo gli studi queer, prende senso se lo si rapporta all'identità narrativa delle soggettività, quando esse si riconoscono non come l'identità di qualcuno ma come interlocuzione. L'atto dell'interlocuzione va visto non solo come una relazione tra enunciato e referente ma come una prassi che coinvolge una terzietà. Per fuggire dalla collocazione a priori e dal determinismo insito nella dualità, si rende necessaria la dimensione di un indicatore altro di riferimento, mentre la relazione duale vincola i partecipanti a un *pre-réquis*, un *préalable*, anticipato. Il sistema della terzietà sposta la consapevolezza individuale dei soggetti verso la riflessività della comunicazione. In questo senso emerge la capacità dei singoli di definirsi come soggetti psichici indipendentemente dal genere e dal sesso di cui sono investiti e dentro a una storia relazionale.

In questo, la strategia autobiografica, cara anche ai letterati, le storie e le identificazioni di ruolo, evidenziano i nodi rappresentazionali fondativi a cui i soggetti si conformano e si disconfermano. Nodi che determinano il sistema identificativo del genere, dei comportamenti e, secondo Jung, fissano le identificazioni profonde. Anche se i soggetti sono in grado di rispondere a adattamenti sociali aperti e plurali, in situazioni di necessità o di progettualità, la realtà profonda che si

esplica nell'implicito e nei linguaggi non verbali, come nelle posture e negli atteggiamenti, svela la "verità" di genere. A ciò si aggiunge il filtro interpretativo delle pratiche professionali come la psicoterapia, la cura, l'educazione in grado di svelare la ricorsività della rappresentazione di genere trasmessa dal sistema delle politiche economiche, sociali, professionali ed educative.

## 5. Un contributo tra referenza e assiologia: interrogare la famiglia

Un testo interessante a cui fare riferimento è il testo "In nome del padre" a cura di Ferrarrotti (1983).

Non è un testo sul genere o sui generi ma è un testo sul potere e sul ruolo che gioca l'uomo/Padre nel processo della democrazia, della governance dei sistemi vitali e del mantenimento dei ruoli e dei valori di conservazione.

La questione interessante che emerge dal testo è: se e come il potere, da sistema autoritario/paternalistico può produrre un nuovo sistema autorevole tutto da inventare. Ferrarrotti sottolinea "il permanere ancora delle teorie *tradizionalizzate* nei manuali di sociologia e di politologia, teorie che fanno perno sul fattore dominante: economico, intellettuale, ambientale, del mercato o alla processualità come sistema organizzativo. Superare "il paradigma dell'accettazione dei modelli storico-deterministici, il cambiamento può avvenire quando l'uomo, *la donna*, ogni soggetto diventano compito dell'uomo stesso".

In questo processo il ruolo delle persone diventa un "prodotto della progettualità umana." Oggi tuttavia, il mondo sociale e delle istituzioni sembra ancora incapace di assorbire la domanda soggettiva di cambiamento e si scopre astorico; diviene allora necessario attivare un processo etico, valoriale e culturale di cambiamento in grado di assumere un valore *ecologico di sistema* in grado ridurre le disuguaglianze.

Il testo contiene due saggi significativi per le problematiche di genere: un saggio della Magli (1983), una delle prime antropologhe che si sono occupate di femminismo, in cui si analizza *Il potere nella famiglia* e un saggio di Fornari (1983), sul *Padre signore della morte*.

In Fornari, la figura del maschio origina dalla concezione paterna: il padre che porta con sé non solo la condizione del dominio, dell'impunità, ma la sua morte come origine dell'organizzazione sociale e in particolare della famiglia.

*Dal ruolo totemico al Padre mediatore*

Nel saggio, *Il padre signore della morte*, Fornari, evidenzia che secondo Darwin, in tempi oscuri, nelle bande delle scimmie superiori viveva un solo maschio adulto, supponendo così che l'uomo visse in piccole orde nelle quali il maschio più vecchio e più forte e anche molto geloso impedisse la promiscuità. Nell'epoca primitiva, dice ancora Darwin, l'uomo viveva in piccole comunità, ognuna con tante donne quante ne poteva mantenere e che difendeva gelosamente contro tutti gli altri uomini. Darwin ipotizza dunque la struttura sociale in uno stadio precedente alla famiglia.

Freud (1980), con la funzione totemica attribuita al padre, fa emergere ancora di più la struttura vitale maschile e la sua condizione simbolica generativa. La morte del padre per mano dei figli/fratelli richiede alla comunità una trasformazione, un cambiamento radicale per evitare la dissoluzione. La mancanza/scelta di una sostituzione identificativa viene evitata con l'alleanza tra fratelli (trasformazione del conflitto verticale tra padre e figlio in un conflitto orizzontale), dando origine così all'organizzazione familiare.

Ricordiamo brevemente il passo di Freud.

Un giorno i fratelli cacciati si sono riuniti per uccidere e mangiare il loro padre mettendo fine all'orda paterna. Una volta riuniti, diventano intraprendenti e pensano di poter realizzare ciò che ciascuno di essi, presi individualmente, non sarebbero stati capaci di fare.

Se la loro associazione è stata funzionale per la soppressione del padre, ora i fratelli diventano rivali fra di loro per il possesso delle donne. Ciascuno avrebbe voluto, prendendo dall'esempio paterno, averle per sé. La lotta generale che ne sarebbe seguita avrebbe portato alla rovina la società. Così i fratelli se volevano vivere insieme non avevano che una sola cosa da fare: dopo aver superato gravi discordie istituire l'interdizione dell'incesto per il quale rinunciavano al possesso delle donne desiderate, visto che era principalmente per assicurarsi questo possesso che avevano ucciso il padre.

Questo racconto, secondo Freud, di per sé non ha valore logico e razionale, ma da origine all'universo della regola, primo grande mito della società assieme a quello del contratto sociale nella modernità. Freud stesso, difende il suo racconto presentandolo come un mito, ma apre al significato della simbolizzazione. L'importanza non sta qui nel misfatto ma nell'elaborazione della comprensione delle relazioni. Ciò che conta in questo racconto non è la lettura in termini positivi o naturalistici, ma quale significato mette in forma, quale immagine dà a vedere,

quale significato della relazione umana presenta, quale autorità fonda, quella secondo la quale le regole che ci governano vengono da noi sono intimamente iscritte nella persona e nelle relazioni sociali a cui appartiene. Le regole non sono l'effetto delle condizioni naturalistiche, ma dell'evoluzione culturale della specie. Ciò che gli strutturalisti leggevano come entrata nel mondo dell'*ominizzazione* della specie sembra essere piuttosto l'umanizzazione del maschio e la sua entrata nel mondo della regola.

La rilettura di Fornari, introduce altre interpretazioni nell'elaborazione del codice paterno. Fornari, dopo aver percorso il mito dell'Eden<sup>8</sup> sposta il simbolo dell'elaborazione del lutto paterno sull'immaginario della nascita e dello svezzamento, facendo in modo così di "sgombrare il terreno dall'ipotesi della criminalità del padre e di figli maschi come fondamento della cultura umana. Il padre irrompe nell'Eden e prende su di sé la responsabilità di un lutto generato dalla madre (con la cacciata dal grembo materno-la nascita). Il padre tuttavia agisce da assunto decisionale di fronte alla struttura predatoria fetale indefinita ristabilendo l'ordine della separazione".

Fornari sottolinea la forza del mito del Minotauro<sup>9</sup> che mette in campo il ruolo del figlio rispetto alla relazione madre padre. Il Minotauro simbolo paterno assume su di sé la violenza del matricidio e del filicidio liberando la coppia madre-figlio dal senso di colpa. Esempio di uno spostamento fondamentale, il padre tuttavia pur rappresentando il registro della rottura dell'unità originaria, è anche il rappresentante di una redenzione primaria perché assume su di sé il lutto implicito nella rottura.

Prendendo la responsabilità di separare il bambino dalla madre (mito edipico), il padre ha lo scopo di costituirsi come contenitore facendosi garante della loro sopravvivenza dopo la separazione. Suo compito è quindi quello di allontanarsi dal campo base, nel quale rimangono la madre e il bambino, per affrontare i rischi. Il suo spostamento all'esterno della famiglia ha lo scopo di spostare la predatorietà all'esterno, perché la famiglia possa restare in un'area bonificata e privilegiata.

La legge infatti, secondo Fornari, sembra originata da un padre che prende su

8 Il mito dell'Eden, a differenza di Freud che non riconosce la presenza del femminile nel simbolico totemico, sottolinea la presenza della coppia all'origine dell'evento. L'oggetto d'amore non è il padre come nel mito freudiano a causa della nostalgia (amore) manifestata dai figli/fratelli. Nel mito dell'Eden l'elaborazione del lutto si fonda sull'oggetto d'amore rappresentato dalla madre. La cacciata dal paradiso terrestre avviene a causa del divoramento della mela-seno (ipotesi di parricidio originario).

9 Il mito dà al Minotauro il significato di codice paterno. La vittoria di Teseo sul Minotauro rappresenta la vittoria del figlio con l'aiuto della madre sul padre.

di sé il compito di bonificare l'area originaria di accoppiamento del campo base, allontanando sempre di più la morte ed esportandola al di là della frontiera.

Questa soluzione è diventata arcaica nell'era della globalità. Il padre non può più essere il signore della guerra e il sommo redentore, perché la guerra è diventata atomica e globale. "La salvezza della famiglia richiede la familiarizzazione del pianeta terra come unica e totale area di registro simbolico. Il codice paterno per la prima volta nella storia dell'uomo è in crisi. Ci si aspetta dunque che il "codice del padre, unito a quello della madre e dei fratelli, possa trovare la strada per la familiarizzazione del pianeta terra rivelando che dietro la paranoia primaria, ci stia il significato misterioso della redenzione primaria" (Fornari, 1983).

Se Freud, facendo a sua volta rilettura dei miti antichi, mette all'origine della civiltà un padre vendicatore ma amato, per Fornari, all'origine della civiltà umana sta la capacità del padre di prendere su di sé il lutto della madre e del bambino. L'umanità non è nata da un crimine, ma dalla salvezza del padre contro il crimine.

Nella posizione di Fornari, il mito patriarcale così come è stato tramandato da interpretazioni culturali, non risponde più alle rappresentazioni attuali, vi è la necessità di esplorare non più ruoli e identità mitizzate, ma le relazioni che queste attivano e preservano.

Non più il padre da solo preserva alla vita, ma la comunità familiare diventa garante della struttura.

Nella società attuale tuttavia il campo base non è più rappresentato dalla famiglia e dagli archetipi dei suoi ruoli. E' l'intera società che è in causa, la salvezza della famiglia richiede "la salvezza del pianeta terra", richiede la salvezza della relazione. La salvezza della vita è dunque il compito che il padre in relazione dovrà assumere, perché in grado di assumere la funzione di allargare l'area dell'accoppiamento. Il padre allora perde il suo ruolo di archetipo generativo per acquisire il ruolo del mediatore<sup>10</sup>.

10 Sembra quasi che il valore simbolico del ruolo nella relazione sia superiore al valore della vita, nasce anzi l'imperativo di recidere la vita per cauterizzare il dolore, ovvero l'estromissione dal ruolo, della relazione, in una logica mors tua vita mea, ma quando poi di fatto diviene, sono già morto interiormente, non accetto di vivere la mia morte e ineluttabilmente muoio senza possibilità di rivivere uccidendoti, perché la legge del mio immaginario mi comanda e sconfigge la realtà tragica. Ci sarebbe da imparare qualcosa dalla tragedia greca, dove anche gli dei non sono dissimili dagli uomini quando a condurli è l'attaccamento ed il disordine interiore.

*I simboli tra trascendenza e fisicità*

Il disagio e la difficoltà del ruolo maschile, in rapporto al cambiamento sociale resiste in correlazione alla resistenza, alla tenuta delle istituzioni e delle organizzazioni che lo confermano, sottolineato anche da Ida Magli (1983).

La posizione della Magli è interessante relativamente alla concezione del cambiamento della funzione e dei simboli legati alla famiglia, nel sostenere che lo statuto dell'uomo come soggetto creatore della famiglia, dipende da una costruzione antropologico culturale,

Il centro del discorso poggia sulla concezione simbolica del figlio. Il figlio assume cioè valore non tanto in termini di bambino (oggetto dei nostri tempi), ma in quanto figlio del padre. Il soggetto nella creazione della famiglia è il padre, donna e bambino ne sono i mezzi. La donna è addirittura un semplice mezzo funzionale (Magli, 1983, p. 282). Il fatto che oggi venga meno la forza propulsiva del simbolo del figlio e la donna cominci a vivere una vita propria, sottolinea una perdita di valore dell'ordine simbolico stabilito. La Magli si stupisce che: storici, etnologi, psicologi, antropologi, non si siano posti in maniera adeguata il problema di come negli uomini il simbolo della morte determini il rapporto con la vita. Nella storia di tutti i tempi l'uomo si è preoccupato di vincere la morte, con la vita (figlio) dopo la morte (Magli, 1983, p. 282).

Per sottolineare il fondamento della nostra costruzione culturale l'autrice ricorre al contributo di Goethe che definisce *antropologo sui generis*. Goethe scrive che "quel che ha dato o dà ancora un qualche valore alla vita è stato ed è il timore/dolore della morte. In tutte le epoche e in tutte le società, l'uomo si è preoccupato prima di tutto di vincere la morte con la vita dopo la morte" (Magli, 1983, p. 283). Poco si è occupato dell'al di qua. Quando ha cominciato a non sperare più nella vita dopo la morte ha rivolto i suoi sforzi a prolungare quella terrena e sopravvivere di più. Infatti è sempre la paura della morte che condiziona.<sup>11</sup> I modi e le maniere che si formano nella convivenza fra gli uomini si costituiscono quindi come difesa e in funzione del timore della morte. Così anche la famiglia si rende partecipe allo scopo da raggiungere. L'uomo non riesce a credere e ad accettare la propria morte ed è così che pone la trascendenza, individuando *un al di là potente* che con la sua esistenza garantisce la vita prima e dopo

11 La concezione della paura della morte è un tema che viene trattato anche nelle comunità di cura dei maltrattanti. La violenza di genere ha molto a che fare con la paura della morte simbolica dei maschi violenti.



la vita<sup>12</sup>. La famiglia, la moglie ne sono testimoni e conferma, il figlio in particolare, perché viene da quel mondo trascendente, di cui il corpo della donna è canale, strumento di comunicazione (Magli, 1983, p. 283). La donna, per la sua fisiologia, apertura, realtà viva e generatrice simbolica è parte dell'al-di-là potente ma estranea all'al di qua.

La cultura dell'occidente ha teorizzato più esplicitamente di altri popoli l'immagine trascendente della femminilità (Magli, 1983, p. 284). Le figure di donne che porgono all'uomo la loro mano e lo guidano e lo rassicurano nel pericoloso itinerario della conoscenza e della vita, si susseguono con straordinaria costanza. L'artista poi porta al massimo i codici culturali di questa funzione. Le figure femminili di Beatrice, Laura, Euridice, ideali di speranza e simbolo di salvezza, precedono l'uomo nella morte, lo devono precedere sacrificandosi per lui. Euridice rappresenta il prototipo per eccellenza, la moglie che deve stare nel trascendente affinché Orfeo possa stare al di qua e la possa cantare. Sottolinea la Magli, "la donna riassume al massimo gli ideali dell'uomo, ma affinché questo avvenga è necessario che la sua concretezza umana sia negata" (Magli, 1983, p. 285). La vita vera diventa dunque quella della "morte" e la donna ricopre la funzione di uno spostamento simbolico: la morte della donna dà la vita all'uomo<sup>13</sup>. Ciò non succede tra i figli/fratelli. In Freud i fratelli si mettono d'accordo nel dividersi lo spazio/potere simbolico: le donne (Boudelaire, 1998)<sup>14</sup>.

12 Solo nel momento in cui accetta la morte, si libera e riconosce in modo nuovo, vive in modo diverso e pieno il mistero della vita.

13 Più che negare la concretezza umana della donna, l'uomo dovrebbe abbandonare il proprio immaginario fantasmatico condizionante, non importa in quale senso o direzione attribuisca senso, e scendere sulla terra. Il "paradiso" non è altrove: è immanente alla sua condizione umana (dove umana include uomo e donna come due che ritrova l'uno, la completezza reciproca. È la sua parte mancante che fa dolore all'uomo, parte che continua a considerare altro da sé, fuori da sé, fuori dal mondo della vita quotidiana, relazionale. La sua parte mancante non si rappresenta nel possesso della figura femminile, sede di riposo del guerriero, problem solving della vita quotidiana, funzione generativa. "La donna è l'altra metà del cielo e della terra abitati da ambedue i soggetti proprietari differenti e necessari all'abitare duraturo.

14 Per Bourdieu la vita sociale è retta da una collezione di individui divisi in due classi: quella degli uomini e quella delle donne. Malgrado l'opposizione di interessi fra le due classi, il tratto maggiore è la collaborazione attiva dei dominati, donne, alla loro propria dominazione. Bourdieu sottolinea la costruzione della classe maschile per opposizione a quella femminile, la caratteristica storica della dominazione sul riconoscimento della differenza e la caratteristica di limitazione del pensiero che la dominazione impone ai dominati. Una dominazione riprodotta dalla Chiesa, dallo Stato, dalla Scuola e dalla famiglia stessa. Questa dominazione, Bourdieu la interpreta secondo i paradigmi della teoria materialista dell'economia dei beni

Kierkegaard porta all'estremo significato la necessità della morte della donna per permettere all'uomo l'immortalità, sottolinea la Magli. Kierkegaard, *In vino veritas*, nell'evidenziare il dislivello fra simbolo e realtà nella percezione della donna da parte dell'uomo, evidenzia il valore simbolico che la donna esprime. "Se la donna desta l'idealità e, per via di questa, la coscienza dell'immortalità nell'uomo, essa fa ciò sempre in modo negativo... se l'elemento idealizzante fosse presente nella donna in modo positivo, allora la moglie e solo la moglie potrebbe destare la coscienza dell'immortalità nell'uomo. L'esistenza tuttavia sembra esprimere pari pari il contrario. Per poter risvegliare realmente l'idealità, *la donna*/la moglie non dovrà far altro che morire" (Kierkegaard, 1983, p. 287). Kierkegaard, nel *Diario di un seduttore*, colloca il seduttore nell'impossibilità di penetrare l'intimo di una donna. La sua seduzione penetra l'immagine della donna rimanendo sospesa sull'indeterminato, sul regno dell'«infinita possibilità» (Kierkegaard, 2006). Questa estetica della seduzione, serve all'uomo affinché la sua identità non

simbolici, p. 48. Se il fondamento ultimo del legame sociale è la struttura dei beni simbolici, l'uomo è il soggetto e la donna è l'oggetto, l'uomo è l'agente, la donna è lo strumento. Nel terreno dello scambio simbolico, il riferimento va a Lévi-Strauss, (Lévi-Strauss C. (1949), *Les Structures élémentaires de la Parenté*, P.U.F. Per l'autore la stabilità della relazione fra uomini e donne richiede la dipendenza dell'uno dall'altro. Per l'interdizione all'accesso alle figlie e alle sorelle proprie bisogna che si stabilisca un sistema cognitivo che dà all'uomo il diritto di disporre del mondo esterno, vietato alla donna e ciò deve essere condiviso con la donna), anche se per Lévi-Strauss l'analisi della relazione tra i sessi non è il vero oggetto dello scambio. Per Lévi-Strauss, lo scambio è la rappresentazione di una struttura, la logica dello scambio tra gli uomini e l'uso delle donne non come soggetti ma oggetti di scambio circolante come segni, p. 49. L'analisi semiologica assimilando lo scambio a comunicazione manca di un valore essenziale. Per Bourdieu, sono i rapporti di produzione e di riproduzione del capitale simbolico che definiscono l'essenziale della relazione tra i sessi, pp. 48-49. Lo scambio non è simmetrico e non è mai reversibile, è un mercato in cui gli uomini guadagnano o perdono in capitale simbolico, di cui le donne sono il segno fiduciario, destinato a circolare dal basso verso l'alto per accrescere il capitale del dominatore, p. 49. Il dispositivo centrale, il matrimonio, è definito conformemente agli interessi maschili in cui le donne non possono apparire che in quanto oggetti o meglio strumenti simbolici del capitale detenuto dagli uomini, pag 49. Il rapporto è dunque solo a una via. L'uomo guadagna o perde, non è previsto nessun scambio, alcun segno di reciprocità. In questo caso le donne, ma anche i figli, in quanto segno simbolico, non sono più persone, ma capitale simbolico dell'uomo. Questo simbolismo, che Bourdieu chiama violenza simbolica, è l'interiorizzazione di modelli che passano attraverso il corpo, il sentire profondo di ogni individuo, la memoria inconsapevole che si sedimenta fin dall'infanzia, attraverso i rapporti familiari e sociali. La dissimmetria è radicale tra l'uomo soggetto e la donna oggetto dello scambio; tra l'uomo responsabile e maestro della produzione e della riproduzione e la donna prodotto trasformato di questo lavoro, p. 68.

rimanga coinvolta intimamente. È come se nella vita dell'uomo la rappresentazione-simbolo fosse la sua dimensione di vita principale, mentre il rapporto rappresentazione-realtà lo porta a sistemi di perdita di sé, di depressione. Ma sarebbe interessante chiedersi se Kierkegaard faccia dipendere tale paura da un limite o piuttosto da una esorbitanza d'essere, da una strisciante impotenza o piuttosto da una irrefrenabile potenza.

Forse per l'uomo deve essere così, tutto deve rimanere all'interno di un solco simbolico funzionale determinato e orientato al sentimento/fantasma dell'immortalità. Senza il mistero, o la parte che non appartiene, o non è svelata, uomo e donna sarebbero uguali, e quindi non reciprocamente necessari, si stabilirebbe così l'inutilità della relazione. La relazione cozza contro l'ideale, l'immortalità, il potere, categorie, miti, simboli individuali. La fuga verso l'ideale corrisponde a un bisogno strategico di creare un movimento capace di sgretolare la concretezza utilitaristica, in genere tipica del maschio. Divenendo eterea la forza femminile richiede un continuo inseguire, spostare, poi cedere e fuggire nell'inaccessibile. Strategia pericolosa per le cadute nel reale e in ogni caso dipendente perché centrata sulla dipendenza dal desiderio maschile che si deve rinnovare continuamente e reiteratamente nello stesso contesto simbolico e non in altro. È vero anche il contrario che la struttura della negazione, eterea, rimane nell'immaginario pulsionale, unica risorsa per creare a sua volta dipendenza, desiderio, bisogno, ma che può svanire anche nel nulla e venire rimpiazzata da un altro immaginario, vista la coazione a ripetere e la mancanza di flessibilità adattativa e di apprendimento – meta apprendimento.

L'identificazione a un ideale, supera la difficoltà di vivere accanto a una donna concreta. È la concretezza della donna, la sua esistenza, la sua realtà differente, che mette a dura prova l'uomo, mette a dura prova l'identità dell'uomo, la rappresentazione che sempre lo colloca separato dall'identità femminile, dal rapporto con la realtà. Sì perché simbolicamente, l'uomo, non ha un rapporto diretto con la realtà, è come se avesse bisogno sempre di un filtro per accedere al reale. La realtà è troppo aperta per l'uomo dunque minacciosa, troppe possibilità limitano la sua sicurezza, la sua identità, richiedo uno sforzo di decisione, di scelta che implicano previsioni a medio, lungo termine, tempo spazio, minacciose per il rischio di perdita. Manca la capacità di leggere la dinamica relazionale degli eventi, il valore aggiunto delle differenze e delle correlazioni, la capacità di resistere, di contenenza del rischio. L'uno a una via marca il territorio del possesso, della proprietà identitaria contro l'uno a più vie.

La necessità dell'uomo di ricomporre in uno schema logico tutta la realtà ci può orientare e far capire il perché della funzione trascendente viene affidata alle

donne e ai bambini/ figli e di conseguenza determina la loro collocazione sociale.

Attraverso il processo dei miti e del tabù, con tutti i mezzi utilizzati per mantenerli, la vita della donna è stata di fatto esclusa dal mondo dell'azione trasformativa, propria del mondo maschile, preservandola per gli scopi simbolici. La donna è stata chiusa per troppo tempo nel passato, in una realtà a parte, che ha fatto delle donne, ma anche dei bambini non figli, un gruppo escluso dalla vita culturale, quella di qua, in cui agisce il gruppo adulto e maschio.

Il meccanismo del tabù, nello stesso momento in cui viene stabilito, sostanzia, alimenta e accresce a dismisura i motivi inconsapevoli che gli hanno dato origine. Il non vedere la realtà quotidiana delle donne, a cominciare, ad esempio, dalla diversa fisiologia, ha costretto le donne a vivere in mondi separati rispetto alla figura maschile. "In questo senso la medicina, sottolinea sempre la Magli, ne è stata la rappresentazione. Le operazioni più basse, più legate al femminile e comunque quelle relative alla fisicità corporea sono sempre state riservate alle donne. Gli uomini erano gli unici abilitati al sapere. La cura del corpo come quella della casa è stata per secoli relegata alle donne, proprio per quell'alone di basso e di sporco, ciò che non è redento dal sapere. È il motivo per cui fino ad oggi, gli uomini non ne vogliono sapere più di tanto, a meno che non sia contraddistinto da un alto tasso di tecnicità" (Magli, 1983, p. 289). È attraverso la tecnica che l'uomo si avvicina alla realtà. La sua rappresentazione del mondo passa dunque attraverso simboli che gli permettono di collocarsi, sopra o fuori le cose, e mai dentro.

Posta la trascendenza, l'uomo ha messo in atto quel sistema di opposizione che delimita e regola il di-là e il di-qua, da cui discendono la condizione della donna e dei figli e così l'organizzazione in qualsiasi forma del potere.

"Esercita il potere colui che è in grado di assumere il controllo della morte, che sa delimitare il campo della contaminazione, stabilendo che cosa sia puro e che cosa impuro, naturalmente collocando per prima cosa sé stesso nell'ambito dell'opposizione positiva. Solo l'uomo può stabilire dunque il valore positivo o negativo della donna e dei figli" (Magli, 1983, p. 302). Positivo e negativo rispetto a sé e alle sue rappresentazioni<sup>15</sup>.

La caratteristica fondamentale di ovvietà della cultura, scrive ancora la Magli, è ciò che impedisce di esserne consapevole<sup>16</sup>.

15 Forse l'uomo sa della sua fragilità rispetto al femminile e rimane soggiogato dal proprio ruolo di dover dominare e perpetuare le leggi e i comportamenti da lui creati. Per dominare la morte bisogna andare al di là di puro e impuro, occorre essere in quel punto di equilibrio in cui diviene naturale andare avanti o indietro, affermare o cedere, perché non c'è conflitto, ma solo realizzazione della struttura della relazione di quel presente là.

16 *L'asservimento delle donne*. Ciò che colpisce a prima vista, nella storia come è stata insegnata,

Nel corso dei secoli, i significati e i valori sui quali la cultura si è costruita non sono mai venuti chiaramente alla luce<sup>17</sup>. Il sistema della razionalità separando l'io dal corpo ha delineato due mondi separati: da un lato la ragione stabilita dall'altro il simbolo. È nel nostro secolo che i presupposti cominciano a cambiare: l'accesso all'epistemologia della cultura, ai suoi significanti, alle sue interconnessioni, la liberalizzazione degli accessi nei confronti di canali fino ad allora dominati, una maggior libertà di dibattito, hanno favorito una migliore comprensione di quei presupposti (epistemi) che hanno costituito gli sfondi delle *formae mentis* rappresentative dei diversi contesti. Infatti malgrado la libertà scientifica i primi passi iniziati con l'illuminismo, con la teorizzazione del soggetto, dell'io autofondantesi e assoluto, non sono riusciti a sradicare le basi del modello culturale patriarcale, la sua struttura di difesa dall'angoscia della morte. Habermas (1986) sostiene che i sistemi di potere messi in crisi, recuperano in fretta alternative alla morte di quei presupposti che li garantivano.

Visibile è l'esempio delle diverse condizioni professionali fra uomini e donne nell'età industriale.

Con la rivoluzione industriale, nasce la possibilità di impiego anche per le donne per lavori prima troppo faticosi per loro. La possibilità da parte del datore

è il suo carattere Androcentrico e la natura del destino comune delle donne. Ovunque e in qualsiasi momento, sono state marcate con il sigillo della loro inferiorità biologica. Il loro ruolo riproduttivo dell'umanità ha vietato loro la civiltà e le ha intrappolate nel materiale. Incapaci di cacciare, dipendevano dagli uomini di cui erano la moneta di scambio per vitto e alloggio, a partire dai tempi preistorici. Sulla base di queste ipotesi sono state costruite teorie antropologiche (Lévi-Strauss), storiche (Michelet), psicologiche (Freud), sociali (Proudhon), sociogenetiche (Wilson). E se, oggi, queste teorie sono compromesse dagli studi delle donne o di genere, esse ancora persistono sul terreno, in particolare nelle Università, nel sociale e nell'inconscio collettivo. In effetti non è un caso che sia stato l'accademico Claude Lévi-Strauss, che abbia preso una posizione a favore del genere maschile grammaticale come neutrale e universale. Non è un caso che Lacan suo psichiatra, lo abbia seguito nello stabilire il primato dell'enunciato. Dicono anche che se le donne sono state in qualche modo un po' più libere nel paganesimo, hanno perso il resto della loro libertà con l'avvento delle grandi religioni patriarcali. Ancora una volta, la situazione delle donne, né uniforme né eterna, non è stata una chance per le donne, anche se il Cristianesimo come l'Islam, inizialmente hanno portato dei progressi significativi.

- 17 Carmen Boustani ha analizzato l'impatto della gestualità e della voce/parola sulle rappresentazioni di genere nei romanzi di finzione, mettendo in scena la maniera in cui gli stereotipi legati al maschile e al femminile costruiscono i rapporti fra le persone. L'utilizzazione di una certa forma di linguaggio, un colore, un'attitudine, sono altrettanto costrutti sociali che permettono di differenziare i due sessi tra i personaggi di finzione, portando alla conoscenza la portata dell'impregnazione di questi valori nell'immaginario.

di lavoro di avere una mano d'opera a basso costo (favorita anche dal sistema del lavoro a domicilio) porta a creare un serio problema di occupazione per l'uomo. Molti dei conflitti di lavoro, sottolinea la Magli, imperversati nel XIX e nel XX secolo, non vedevano come antagonisti solo i lavoratori stipendiati contro i capitalisti, ma anche uomini contro donne che esigevano entrambi un lavoro retribuito: gli uni miravano a mantenere i loro privilegi di genere e le altre aspiravano a conservare un posto nel mercato del lavoro industriale per godere stabilmente di indipendenza commensurata al grado di istruzione raggiunta.

Da principio, gli uomini furono assunti come supervisor delle donne e dei bambini; dalle generazioni successive, iniziarono invece a competere con le donne per ottenere i lavori meglio retribuiti. Allo scopo di conservare le differenze di stipendio, i sindacati degli uomini sono riusciti a classificare alcuni macchinari come le macchine delle donne e altri come le macchine degli uomini. Quando non si era in grado di difendere queste classificazioni, gli operai scioperavano per ottenere di più. Altra soluzione adottata per venire a capo della competizione occupazionale, era costituita dalla legislazione per la tutela dei lavoratori attraverso leggi che limitavano le mansioni e il numero di ore in cui le donne potevano lavorare in fabbrica<sup>18</sup>.

Le donne che lavorano, sono considerate come un'infrazione all'ordine simbolico di genere che opera una categorizzazione tra privato (femminile) e pubblico (maschile). Parsons (Parson, Bales, 1974) nel sottolineare il rapido cambiamento sociale avvenuto con l'avvio delle donne al lavoro, vede nella differenziazione fra i membri una maggior libertà dalle funzioni tradizionali di cura e di educazione che vengono delegate all'esterno, nasce la necessità di diventare più competenti per gestire il rapporto familiare. In particolare, con la modificazione della struttura economica subita dalla famiglia con l'avvento dell'industrializzazione, la componente emotivo-affettiva diventa il più significativo indice di coesione familiare. L'economia, gestita prima dentro la famiglia, ora viene gestita dall'esterno. All'interno la famiglia è costretta trovare altre forme di costruzione del rapporto fra uomo e donna tra cui la procreazione significativa e l'amore. Cambia quindi il rapporto simbolico-economico interno con il mondo esterno. Inoltre l'evoluzione della tecnica pone in luce un altro cambiamento strutturale.

La tecnica, secondo Stephen A Marglin, assume il ruolo che aveva l'energia fi-

18 La Magli si rifà agli studi di Stephen A Marglin, 1974, pp. 60-112. La tecnica secondo l'autore, assume il ruolo che aveva l'energia fisica dell'uomo che diventa sempre meno indispensabile, a questo punto le donne possono entrare a far parte del processo produttivo, perché non competitive con gli uomini.

sica dell'uomo che diventa sempre meno indispensabile, a questo punto le donne possono entrare a far parte del processo produttivo, perché non più competitive con gli uomini dal punto di vista fisico. Nasce tuttavia la nuova competizione: l'assalto alla cultura/potere storicamente secondario ma primario nell'ideologia del dominio delle società avanzate. La nuova competizione oggi poggia sulle conoscenze, sul cambiamento e sull'evoluzione, contesti prima vissuti individualmente ora necessariamente collettivi e sistemici. Contesti in cui la gestione femminile sembra consapevole e corrispondente per *formae vitae* (biologica ed esistenziale) *et mentis* (forma sistemica).

Di fronte a questi presupposti, Parsons identifica nella stabilità della famiglia nucleare moderna la correlazione con lo sviluppo di una società industriale, per cui diventa necessario mantenere una certa separazione di ruoli per evitare l'insorgere di conflitti e tensioni fra sfera pubblica lavorativa e quella privata familiare.

La famiglia diventa così normalmente patologica. La sua necessità è tutta fondata sulle necessità di conservare ruoli simbolico-concreti e per questo che i legami sono considerati spesso distruttivi. Non è la vita di qua a tenerli uniti ma la vita al di là, ossia la morte. In altri termini il gioco tremendo dei legami fra i membri familiari sconfina con il gioco di morte. Oggi, una morte tanto più violenta e tanto più voluta, quanto più ci si sforza di adeguarsi ai ruoli, alle aspettative implicite che sono state introiettate a partire dalla propria cultura<sup>19</sup>.

## 6. Dall'agire comunicativo all'agire riflessivo

Nella società attuale le identità maschili e femminili plurali si trovano ambedue all'interno di un itinerario pieno di ripensamenti, di fronte a incertezze, a complessità, a cambiamenti simbolici e concreti veloci e spesso inconsapevoli<sup>20</sup>.

- 19 Stabilità della famiglia, ma non per salvare un modello che non appartiene più al presente, padre, madre, figli ci sono sempre, ma la relazione ed i ruoli sono diversi, le identità sono diverse, un modello possibile è un modello in armonia nel flusso caotico, aperto, creativo, ma anche dispersivo della forma delle dinamiche sociali attuali, dinamiche che realizzano, ma che in assenza di autoformazione, ovvero apprendimento meta, limitano e costringono. Sembra che occorra sempre più vivere, che possedere e basta, un contesto più fluido, più libero, tuttavia più insidioso e pericoloso. La donna scommette di più su di sé, si mette in gioco, entra nel gioco in modo diverso, e la sua diversa presenza è già regola e meta regola.
- 20 La donna è però più determinata, sperimenta in continuazione, è più veloce nel cambiamento, lo stesso fenomeno della moda che ripropone continuamente immagini di fascino



La messa in crisi del trascendente modifica il senso da dare alla morte, ai valori tradizionali delle culture e dei simboli sociali. Si sta modificando tutto l'assetto culturale e sociale, in cui famiglia, soggetti e figure convivono con parametri differenti, opposti, nuove categorie sessuali appaiono all'orizzonte. Emerge la concezione che il rapporto uomo-donna non sia mai esistito, il dialogo io e tu, esisteva nella trascendenza, ma non nella reciprocità, l'amore, come aveva detto Kierkegaard, esiste là dove "non c'è il matrimonio", ma là dove il desiderio scende sotto una certa soglia, e muore nella incomprendimento o nella indifferenza. Ma non perché sia andato perduto, ma perché non è mai esistito. L'uomo fin dall'inizio ha parlato con sé stesso, con la sua morte, con il suo dio. La donna è stata lo strumento di questo colloquio, così come la tradizione lo ha ufficializzato. Se la relazione da trascendente diventa personale, tutta la violenza del rapporto con il potere di sé, si scarica nella sfera del privato, privando l'uomo di ciò per cui ha lottato. Del potere ideologico e reale di cui si è appropriato.

Vi sono speranze? Nella società attuale i rapporti tra uomini e donne sembrano più fluidi, apparentemente più liberi perché garantiti da alcune leggi, da alcune legalità. L'interrogazione tuttavia è già una concretizzazione della speranza.

Si tratta anche qui di cogliere alcune differenze. Di quale legalità si parla? Vi è una sostanziale complessità nella logica legalitaria. Due sono le concezioni più evidenti. La più semplice è quando si pensa all'esistenza di classi di individui, gli uomini e le donne o altre tipologie. Vi è legalità secondo la logica identitaria, in

sempre nuovi dice come, nella irrinunciabile condizione di perpetuare il *rêve* cambia d'abito, d'apparenza, ma lei è sempre la stessa. Ma questo immaginario nel partner colpisce molto in profondità. Finché l'uomo è con i suoi miti, le proprie battaglie eccetera, se le gestisce secondo la sua legge. Qui è diverso, non c'è più un terreno chiaro, ma fluido, non esistono vittorie ma situazioni più o meno perfette, più o meno tragiche, o nella maggior parte dei casi vie di mezzo. Punto forte e punto debole, l'identificazione con il proprio *modus operandi* produce somatizzazione, e a volte ha bisogno di staccare questo suo infaticabile andare. Il maschio crede di dare sicurezza, ma la sicurezza vera e sola è la capacità di accettare la relazione secondo le regole della donna, di accettare questa sua libertà di essere quello che lei è dietro l'apparenza dell'immagine del desiderio, allora si rilassa, trova una quiete, altrimenti deve continuare la rappresentazione attraverso continui adattamenti. Possedere è come afferrare l'aria, per questo è inattaccabile, per questo quando si cambia, nella relazione si produce un vuoto, uno smarrimento, perfino angoscia, e allora il maschio attacca l'angoscia, il dolore, con i mezzi che ha. Crede di distruggere il dolore distruggendo l'oggetto-soggetto del desiderio, incapace di accettare la propria debolezza, distrugge, cancella, azzera, entrando nel successo impossibile. Per uscire da questo paradosso esistenziale, occorre trovare un punto di equilibrio che contempla le due opzioni senza che ne sia condizionato in un senso o in un altro. Solo così c'è libertà di vivere a pieno il nuovo, il diverso, e il conosciuto, il piacere della sua ripetitività, perché accettato per quello che ha in sé.



cui processi di differenziazione identitaria e di indifferenziazione sociale e giuridica convivono. La legalità consiste a esigere che la classe dominata sia riconosciuta nella sua specifica identità e potenzialità, socialmente e giuridicamente essa deve assumere tutti gli attributi dei dominanti, questo è l'obiettivo dell'indifferenziazione sociale. La logica è differenzialista sì, ma gioca sulla condizione di somiglianza. La seconda è la *legalità secondo la logica relazionale*, cosa difficile da concepire. Questa va molto più lontano perché parte dalla convinzione che le categorizzazioni sono la produzione di un passato ineguale e gerarchico, da cui bisogna uscire mettendo in crisi gli assiomi identitari, stigmatizzando ogni definizione ideologica, ogni primato alle identità e ai loro singoli o tradizionali comportamenti, cercando significati e spiegazioni dalle relazioni con la realtà della vita e del vissuto. Questa seconda prospettiva rimette in questione non solo le classi degli individui, ma la famiglia, il sistema relazionale fra i membri, la vita sociale nel suo insieme, i rapporti fra micro e macro. Intervenire sul sistema di valore di legalità dei sessi suppone una riconsiderazione della logica del sistema di famiglia e di parentela, delle relazioni sociali private, come della loro valenza sociale.

In questa società complessa e allargata, il posto dell'uomo e della donna nel mondo si evolvono in dinamiche mutevoli. Evolve il loro spazio di azione e il loro potere di azione. Molti sono stati i cambiamenti, apertura degli spazi identitari e relazionali, possibilità di una maggior libertà di sé, scelte affettive e familiari più aperte, economie familiari condivise, minor paura del futuro, della solitudine. La crescita delle convivenze, l'aumento della vita da singoli o separati, il figlio desiderato, sono cambiamenti avvenuti anche grazie alle conquiste economico sociali di cui l'uomo, in particolar modo, è stato artefice. Evolvono responsabilità morali e doveri ad un ritmo a cui spesso l'uomo non è psicologicamente pronto. È anche il segno di una sclerotizzazione di un modello socioculturale sempre più inattuale, e questo non tanto nella sua natura o nella sua concezione, quanto perché gli attori sono mutati radicalmente, così come è mutata la cornice di riferimento cioè la organizzazione della società e della vita, sempre meno omogenea, più diversificata, multi – culturale – razziale. Non è necessariamente sbagliata la tradizione, ma il modo di porsi dei soggetti, ed il modo di vivere la vita attuale.

Contro e assieme sono cresciute le donne, la soggettività femminile. Sono cresciute un po' solitarie, selvagge, strappando con forza quel po' di indipendenza e di autonomia, anche economica. Sono dunque portatrici di una condizione produttiva e riproduttiva e di una forza efficace, reale, utile al *campo base*<sup>21</sup>.

21 Bourdieu critica molte delle interpretazioni femministe perché riproduttive o ininfluenti ri-

spetto alla concezione dello stato dominante. L'autore rimarca tuttavia che un effetto dei modelli dominanti è anche il mancato riconoscimento di produzioni teoriche squisite, di magnifici lavori infinitamente più ricchi e più fecondi, capaci di eccellenza, eclissati perché meno conformi all'idea tipicamente maschile della "grande teoria". Bourdieu sottolinea come queste utilizzano un concetto di universalismo dimenticando che l'universo maschile si costruisce per opposizione con le donne. Anche la visione differenzialista ignora che la condizione di dominato assume il punto di vista del dominante, pag 69-70. L'autore critica la maggior parte dei punti di vista legati alla mancata riflessione teorica della condizione di incorporazione del modello comportamentale femminile pag 46-47-48. L'educazione colloca le donne in posture laterali, di scarto, destinandole a posizioni di spazio secondario, invisibile, limitandone il territorio, i movimenti, i gesti, riducendone la visibilità pubblica. Questo confinamento simbolico serve a riportare continuamente all'ordine senza necessità di ulteriore prescrizione o interdetti specifici. Una tenuta fisica e morale continua ad imporsi alle donne anche nelle nostre moderne società, soprattutto nei luoghi del mistero maschile ovvero del potere simbolico: politico, culturale, sociale. Troviamo nelle parole, nei giudizi, nei simboli, nelle percezioni e nell'immaginario così come nella realtà quotidiana esempi di violenza fisica, legislativa e pedagogica o di giustificazione della violenza rispetto al mancato adeguamento all'ordine dei comportamenti e dell'uso dello spazio: la donna non deve uscire di notte o portare la minigonna, fino all'obbligo/assunzione del velo.

Non sfugge alla critica la posizione poststrutturalista e pragmatica della Butler che secondo l'autore sottovaluta la forza della posizione riproduttiva a favore del valore trasformativo delle performance sociali e linguistiche postmoderne, posizioni che oggi ricollocano la differenza di genere in un pluralità di generi, quasi una dissoluzione del simbolo antropocentrico in una pragmatica della relazione complessa e plurale. La stessa Butler secondo Bourdieu, trascura le strutture fondamentali della relazione dominato/dominante che si mantengono al di là delle differenze sostanziali delle condizioni legate agli eventi della storia e alle posizioni nello spazio sociale. Vi è una costanza trans-storica della relazione della dominazione maschile che risulta permanente. Ci vuole altro per strappare la dominazione maschile alla storia che gli appelli ostentatori dei filosofi postmoderni! Questi non dipendono da un semplice atto nominale (critica al postmodernismo linguistico) e nemmeno attraverso atti di magia performativa (magia pragmatica). I generi, continua Bourdieu, non sono dei semplici ruoli che possono essere manipolati, ma sono iscritti nei corpi e in un universo da cui traggono la loro forza. Ivi, pp. 140-141. Anche Foucault non sfugge alla critica di una debolezza rivoluzionaria del volontarismo sovversivo. Ivi, p. 141. Secondo Bourdieu, la ricerca di Foucault nel re-storicizzare la sessualità contro la naturalizzazione psicanalitica limitandosi a insistere sui fondamenti dell'Antica Grecia, manca di cogliere la differente simbolizzazione significativa della sessualità. E' il sessuato e non la sessualità all'origine progressiva della differenziazione. In questa ottica l'emergenza della sessualità rappresenta la sovrastruttura di legittimazione delle pratiche e dei discorsi nei diversi campi: dalla legislazione alle pratiche. L'inconscio sessuato non è una struttura storica differenziata negli spazi sociali e nelle pratiche che si riproducono attraverso gli apprendimenti e le esperienze. Ivi, pp. 142-143. Queste opposizioni iscritte nella struttura sociale delle pratiche, delle esperienze sono da supporto alle strutture cognitive, alle premesse-dice Mezirow. J. Mezirow (2003), *Apprendimento e trasformazione*, Raffaello Cortina, Milano. Esse permettono di produrre giudizi etici, estetici, cognitivi. Così, dice

Se il sistema logico globale che presiede alla fondazione della società sembra nella società attuale incrinarsi e subire diversi attacchi, il tentativo principale dipende sicuramente dal risveglio delle donne nel sovvertire il sistema simbolico strutturale che regola la dominazione. Legislazioni a favore della donna, dei figli, dei tempi, del lavoro, l'evoluzione del sistema giuridico, medicale, di istruzione, del sistema economico stanno indebolendo il sistema della famiglia, delle istituzioni, ancora strutture arcaiche di potere. L'erosione della famiglia, della relazione tradizionale tra uomo e donna comporta una necessità di riprendere il controllo simbolico del trascendente. La guerra tra i generi minaccia la sacralità del potere trasmesso nei secoli. Oggi donne che non si situano nella linea del controllo sono costrette alla morte che per l'uomo è morte simbolica, per la donna e per i figli minori è morte reale, vedi violenza di genere e violenza assistita. Tuttavia proprio perché il potere si forma sul controllo della morte, si tratta di trovare altre vie, altre strade anche con la coabitazione delle donne e dei figli minori. Il ruolo del padre è oggi in crisi perché in crisi è il ruolo della famiglia. Anche se altre significazioni familiari emergono, il ruolo di padre, di marito, di maschio è critico. Lo stesso nella relazione della madre con il figlio e la figlia. La madre non può essere strumento e il figlio non solo riproduzione rappresentante del padre. Così come il padre non può più essere rappresentato da nessuno (Magli, 1983, p. 310).

Forse l'uomo non si è ancora reso conto del cambiamento. O forse non vuole rendersi conto perché il passaggio dall'io al tu, al noi, diventerebbe molto faticoso. Forse l'educazione e la cultura non evidenziano abbastanza il cambiamento avvenuto, non aiutano a demitizzare quei comportamenti antistorici e antisistemici, perseguendo ancora archetipi e mitologie fallocratiche. Forse le donne-madri non colgono ancora il potere di cui sono portatrici, potere di vita ma anche di morte, quando si sottomettono alla dominanza unilaterale e coercitiva.

Forse proprio perché in fondo il potere si fonda, ancor oggi, sul controllo della morte, l'angoscia della morte non è facilmente ineliminabile, perché simbolicamente storicizzata nella memoria dei tempi. Il dominio può essere ancora una volta la matrice originaria della violazione della vita, in reazione alla perdita riproduttiva simbolica, alla mancanza dell'oggetto significante. Occorre cercare di comprendere o configurare che cosa è la morte, poi che cosa è l'angoscia di fronte alla morte, quali meccanismi e quali insufficienze producono degenerazioni del comportamento, violenze, abusi, assassini ..., il problema sta nella mente e nel

Bourdieu, avviene nel campo universitario, tra discipline e scienze dure dominanti: diritto e medicina contro le scienze e le discipline sociali: letterarie e umanistiche, letteratura, sociologia psicologia. Ivi, pp. 143-144.

cuore, nella relazione tra i due, squilibrio mente cuore, desiderio razionale e desiderio inconscio contrapposto a rappresentazione prefigurata di sé data da stereotipi socio-culturali preesistenti come patrimonio della organizzazione e struttura della vita sociale.

Si tratta ora di pensare come condividere assieme lo spazio, per allargare sempre maggiormente quel campo base per salvare l'umanità, direbbe Fornari. In questo senso il potere verticale si deve *orizzontalizzare*, per ritrovare quella *legalità relazionale* che fonda una nuova convivenza. Il potere deve orizzontalizzarsi nel senso di essere consenso e non imposizione, condivisione e non separazione, eccellenza e non discriminazione, naturale e non forzatura ideologica.

La relazione tra uomo e donna continuerà ma con una fragilità di fondo che si rispecchierà nelle diverse partecipazioni simboliche e reali dell'esistenza: l'immaginario, i fantasmi, la vita familiare sociale, i rapporti di amicizia, di lavoro, i rapporti istituzionali ed economici. Si tratta di un tempo di trasformazione anche in aggressività e morte reale dove la donna in parte può sfuggire alla distruzione simbolica perché capace di generatività, mentre il rischio maggiore sta nel padre e nella sua impotenza simbolica, non più dominio simbolico ma un finto rappresentante di un'eredità che i tempi non possono più riconoscere nella sua permanenza. È l'impermanenza il processo situato della nostra esistenza, ed è sull'impermanenza che dobbiamo condividere per vivere.

Occorre passare dalla posizione del problema, ad una pedagogia educativa culturale, sociale della legalità che si deve affiancare alle forme del vivere della società, della economia, dell'organizzazione che sono già in atto, pedagogia di cui si sente il ritardo per mancanza di cultura generativa per le generazioni del presente e del futuro.

## Riferimenti bibliografici

- A.A.V.V., (2003). *Le travail du genre*. Paris: la Decouverte.
- Alès C. Barraud C. (2000). *Sexe relatif ou sexe absolu?* Paris: Maison.
- Appadurai A. (2014). *Il futuro come fatto culturale*. Milano: Raffaello Cortina.
- Appadurai A. (1996). *Modernity at large*. University of Minnesota Press.
- Badinter E. (1992). *XY De l'identité masculine*. Paris: Jacob.
- Bateson G. (1988). *Naven, un rituale di travestimento in Nuova Guinea*. Torino: Einaudi, 1936.
- Bateson G. (1976). *Verso un'ecologia della mente*. Milano: Adelphi.
- Bateson G. (1979). *Mente e natura*. Milano: Adelphi.
- Beauvoir S. (1961). *Il secondo sesso*. Milano: Il Saggiatore: Paris: Gallimard, 1949.

- Bellucci S. (2009). M.M., la costruzione culturale dell'identità di genere. *Antrocom*, 5, 1.
- Benasayag M., Schmit G. (2004). *L'epoca delle passioni tristi*. Milano: Feltrinelli.
- Bly R. (1996). *Il piccolo libro dell'ombra*. Milano: RED.
- Bourdieu P. (1998). *Il dominio maschile*. Milano: Feltrinelli.
- Boustani C. (2009). *Oralité et gestualité: la différence hommelfemme dans le roman francophone*. Karthala.
- Butler J. (1990). *Gender Trouble, Feminism and the subversion of identity*. Londra: Routledge.
- Butler J. (1993). *Bodies that matter*. Londra: Routledge.
- Butler J. (2006). *La disfatta del genere*. Roma: Meltemi.
- Ciccone S. (2009). *Essere maschi tra potere e libertà*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Ciccone S. (2008). Modelli maschili in trasformazione nelle relazioni tra pari e tra uomini di diverse generazioni. In I. Padoan, M. Sangiuliano (eds.), *Educare con differenza*. Torino: Rosenberg.
- Clastres P. (1998). *Archeologia della violenza*. Milano: Booklet.
- Connell R. (2002). *Questioni di Genere*. Bologna: Il Mulino, 2006.
- Connell R.W. (1996). *Maschilità. Identità e trasformazioni del maschio occidentale*. Milano: Feltrinelli.
- Damasio A. (1999). *Emozione e coscienza*. Milano: Adelphi.
- Demetrio D. (2010). *L'interiorità maschile. La solitudine degli uomini*. Milano: Raffaello Cortina.
- Douglas M. (2001). *De la souillure*. Paris: La decouverte.
- Dumont L. (1991). *Essais sur l'individualisme*. Paris: Seuil.
- Dumont L. (1979). *Homo Hierarchicus*. Paris: Gallimard (1966)
- Dutton D.G. (1998). *The domestica abuse of women*. Vancouver: UBC, Press.
- Evola J. (2006). *Metafisica del sesso*. Roma: Mediterranee.
- Ferrarotti F. (1983), (eds.). *In nome del padre*. Roma-Bari: Laterza.
- Fornari F. (1983). *Il padre signore della morte, in In nome del padre*. Roma-Bari: Laterza.
- Freud S. (1980). *Totem e Tabu*. Torino: Boringhieri (vol.VI e VII), 1913
- Galimberti U. (2002). Analfabeti sentimentali. *la Repubblica*, 1 settembre.
- Galimberti U. (2007). *L'ospite inquietante*. Milano: Feltrinelli.
- Gimbutas M. (2008). *Il linguaggio della Dea*. Le civette di Venexia.
- Girard R. (1980). *La violenza e il sacro*. Milano: Adelphi.
- Habermas J. (1986). *Teoria dell'agire comunicativo*. Bologna: Il Mulino.
- Jung C.G. (1967). *L'io e l'inconscio*. Torino: Boringhieri 1928
- Kierkegaard S. (1983). *In vino veritas*. Roma-Bari: Laterza.
- Kierkegaard S. (2006). *Diario di un seduttore*. Milano: Rizzoli.
- Kimmel M.(1989). In Bellasai S. (2001), *Il maschile l'Invisibile parzialità*, in Saperi e libertà, AAVV, vol II, Polite Milano.
- Lacan J. (1974). *Scritti*. Torino: Einaudi, 1966.
- Lacan J. (1964). *Le Séminaire, tome 11: Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil (1978). *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Editions du Seuil.
- Laqueur T. (1992). *L'identità sessuale dai Greci a Freud*. Roma-Bari: Laterza.

- Le Bon G. (2004). *Psicologia delle folle*. Milano: TEA, 1895.
- Lévi Strauss C. (2003). *Le strutture elementari della parentela*. Milano: Feltrinelli.
- Lytard J.F. (1979). *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: De Minuit.
- Magli I. (1983). *Il potere nella famiglia, in In nome del padre*. a cura di F. Ferrarotti. Roma-Bari: Laterza.
- Marglin S. A. (1974). What do bosses do? The origins and functions of Hierarchy in Capitalist Production. *Review of Radical Political Economics*, 6, 2.
- Maturana H., Varela F. (1985). *Autopoiesis*. Venezia: Marsilio.
- Mauss M. (1981). *Conférence de 1931*. (Oeuvres III). Paris: Minuit.
- Mauss M. (2002). *Saggio sul dono*. Torino: Einaudi.
- Mead M. (1962). *Maschio e femmina*. Milano: Il Saggiatore.
- Mead M. (1967). *Sesso e temperamento, in tre società primitive*. Milano: Il Saggiatore.
- Mezirow J. (2003). *Apprendimento e trasformazione. Il significato dell'esperienza e il valore della riflessione nell'apprendimento degli adulti*. Milano: Raffaello Cortina.
- Morin E. (2002). *Pour une politique de civilisation*. Paris: Seuil.
- Morin E. (1982). *Science avec conscience*. Paris: Librairie, Arthème Fayard.
- Nancy J.L. (2001). *Singolare plurale*. Torino: Einaudi.
- Nancy J.L. (2004). *All'ascolto*. Milano: Raffaello Cortina.
- Padoan I. (2010). Il dolore dell'Uomo. In A.A.V.V., *Derive*. Milano: Mimesis.
- Padoan I. (2008). *Forme e figure dell'autoformazione*. Lecce: Pensa MultiMedia.
- Padoan I. (2012). *L'educazione emotiva, in Ritorno ad Itaca* (in onore di U. Galimberti), a cura di G. Pasquale. Roma: Carocci.
- Padoan I. (2015). Gender Smart Cities & Smart Communities, Inégalités entre sexes dans la famille, à l'école et au travail: approches comparées. *Education Comparée*, 13.
- Padoan I. (2016). *La passione del maschio, in Home-Made Violence* (a cura di Candiotta L., e De Vido Sara) Milano: Mimesis.
- Padoan I., Sangiuliano M. (2008). *Educare con differenza*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Parson T., Bales R.F. (1974). *Famiglia e socializzazione*. Milano: Mondadori.
- Peirce C.S. (1922). *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition* (a cura di Max Fisch, Edward C. Moore, Christian J. W. Kloesel et al.). Bloomington (Indiana): Indiana University Press.
- Perrot M., Duby G. (1991). *Histoire des femmes en occident*. Paris: Plon.
- Pievani T. Taddia F. (2014). *Il maschio è inutile. Saggio quasi filosofico*. Milano: Rizzoli.
- Popper K. (1994). *La società aperta e i suoi nemici*. Roma: Armando.
- Quaglia F. (2004). *Gli omicidi tra uomini e donne*. Tesi di laurea. Università di Trieste.
- Ross Ashby W. (1956). *An introduction to cybernetics*. London: Chapman and Hall.
- Said E. (1999). *Orientalismo*. Milano: Feltrinelli.
- Said E. (1998). *Cultura e imperialismo*. Roma: Gamberetti.
- Stoller R. (1968). *Sex and gender. On the development of masculinity and femininity*. Hogarth Press & Inst. of Psycho-Analysis.
- Strathern M. (1988). *The gender of the Gift*. Berkeley and Los Angeles: The University of California.
- Théry I. (2007). *La distinction des sexes*. Paris: Odile Jacob.
- Théry I. (2011). *Qu'est ce que la distinction des sexes*. Bruxelles: Fabert.