

*La maternità è una prova.
Come creare contesti per riconoscere
e comprendere situazioni vulnerabili*

di *Maria Livia Alga*

*Ho piantato un giardino
di pensieri e sentimenti in piena terra
agitati dal vento,
dal vento di un desiderio
che non vuole, non vuole
darsi per vinto.
Il vento folle porta
un atomo di amore
dentro il cuore.*

Giuni Russo

Una fiaba della tradizione inuit (Carter, 2020) racconta che tanto tempo fa le donne trovavano i figli scavando con forza la terra. Kakuarshuk era una donna sterile e passava tutto il tempo a scavare. Uno sciamano le indicò allora un posto preciso, e scava scava Kakuarshuk si ritrovò dall'altra parte del mondo. Lì tutto era capovolto, i bambini erano più grandi degli adulti. Fu adottata da una femmina e un maschio, la bambina la allattava al seno, e la portavano in giro nel marsupio dell'eskimo. Fino al giorno in cui la piccola le chiese se aveva un desiderio. "Avere un figlio" le rispose senza esitare. La mamma-bambina le disse di andare in cima alle montagne e di mettersi a scavare. La buca si fece ad un certo punto così profonda da congiungersi a tante altre. Sembrava una via senza uscita. Incontrò i troll, demoni abitanti di luoghi solitari e custodi dei tesori, che le strapparono le carni con gli artigli e le frustrarono il petto e l'inguine fino a che Kakuarshuk cadde a terra esanime. Una volpina volle salvarla e la sospinse lungo i cunicoli, e poi alla luce. Quando si svegliò, si ritrovò a casa con un neonato tra le braccia.

Dalle profondità viscerali della terra¹ vengono i figli e rinascono le

1. La nascita dalla terra è un motivo simbolico antico, trasversale alle culture. Secondo l'antropologa della Grecia antica Nicole Loraux esistono per l'umanità almeno due modi per provenire dalla terra: in certi miti legati all'autoctonia si nasce dalla terra come le piante dal suolo (si pensi, per esempio, alla nascita di Erittonio, re di Atene, nato dalla terra e dallo sperma di Efesto che Atena aveva rimosso dalla sua gamba); secondo altri

donne, diventando madri. Accolte nel ventre del mondo le instancabili ricercatrici si mettono in un cammino verticale che congiunge le cime delle montagne e le voragini, il buio e la luce, attraverso stretti budelli. Lontane dalle loro case, arrivano nel mondo di sotto dove si vive al contrario ed appaiono le verità di norma invisibili: i bambini nutrono ed accudiscono le madri, indicano loro la via. Nella fiaba, laddove di norma si seppelliscono i morti, si dissotterrano invece i vivi. Scavare² è l'azione principale, l'atto stesso dell'andare in profondità e del riemergere, del custodire e del nascondere, del rinvenire e del ritrovare. La forma biunivoca dell'intenzione del gesto suggerisce che non si nasconde qualcosa perché resti celato, né si va in profondità per restarci, ma per conoscere il movimento che porta da dentro a fuori, dal dritto al rovescio, da sotto a sopra, per impararlo. Questo apprendimento, a volte straziante, del limite – e del suo attraversamento per quanto incommensurabile – accade a molte donne, come racconta la fiaba, grazie all'esperienza della maternità, al suo desiderio, alle sue prove e ferite: mi pare un segno della specifica trasformazione che la relazione con la nascita e la creazione scava dentro colei che si dispone a questo tipo di cammino. D'altra parte scavare, ovvero aprire

miti, per esempio il racconto esiodo della nascita di Pandora, la creatura umana è fatta di terra e modellata da un dio artigiano. «Terra-campo, terra-materia: la zolla o l'argilla» (Loraux, 1998, p. 24). Nel saggio sul sogno e il mondo infero, servendosi della mitologia greca, James Hillman sottolinea l'importanza di distinguere simbolicamente tre diversi livelli della terra: «la prima distinzione è tra la pianura verde, orizzontale di Demetra, con tutte le sue attività preposte alla crescita, e Gea, il sottosuolo, che è la terra al di sotto di Demetra. [...] Gea rappresenterebbe i riti e le leggi che garantiscono la fecondità, una sorta di principio regolatore materno che rende possibile la fertilità materiale e ne costituisce il terreno spirituale. Poi, al di sotto di questi due livelli, abbiamo il terzo, *chthon*, Ecate, il mondo dei morti» (Hillmann, 2003, pp. 51-52) il mondo capovolto che, secondo lo psicanalista, è psiche. Essere nel mondo infero significa “essere dove l'anima viene prima” (Hillmann, 2003, p. 64). Tuttavia è da sottolineare che la mentalità politeista non divide mai in modo netto questi livelli, anzi attraverso gli epiteti e le relazioni tra le figure mitiche instaura connessioni e ambivalenze, per esempio nel mito di Demetra e Persefone.

2. Sullo scavare come azione necessaria nelle fiabe per la trasformazione, si veda anche *Il sorcetto con la coda che puzza* in cui la principessa scava con la forcina per ritrovarsi nel palazzo dove il topo si trasformerà nel giovane sposo (raccolta da Pitrè e poi ripresa da Calvino, a me giunta su suggerimento di Alberto Nicolino). Interessante *The gift*, la serie thriller turca proposta da Netflix: tematizza il potere generativo del femminile nel mondo contemporaneo e usa il motivo dello “scavo” come azione per la ricostruzione di una genealogia di donne, legandolo principalmente all'agire archeologico che, come vedremo, ha avuto anche per questa ricerca una sua rilevanza. Sullo “scavo” come modalità di conoscenza dall'interno, come corrispondenza tra attenzione consapevole e materiali dinamici, si veda Ingold (2013): si scava per cercare un segno di qualcosa che è stato in un tempo preciso ma che ci racconti anche di un immutabile nel quale possiamo riconoscerci e riconoscere la nostra eternità.

in ciò che è pieno uno spazio, è creare a fatica un passaggio, dare una possibilità alla trasmissione.

La fiaba di Kakuarshusk fa parte di una raccolta ad opera di Angela Carter, scrittrice e studiosa di letteratura inglese, che ha riunito fiabe da tutto il mondo per rendere a grandezza naturale le donne, nei loro momenti di audacia e vulnerabilità, leggerezza, ingegno, dolore e innamoramento, raccontando le miniature dell'anima femminile, «la straordinaria ricchezza e varietà di reazioni che abbiamo di fronte alla stessa scomoda condizione – lo stare al mondo – e la varietà di modi in cui la femminilità viene rappresentata nella cultura non ufficiale» (Carter, 2020, p. XVIII). La parte sesta della raccolta si intitola *Famiglie infelici*. Le fiabe di questa sezione

vanno dritte al cuore dell'esperienza umana. La vita familiare, nella fiaba tradizionale, è sempre sull'orlo del disastro. Le famiglie delle fiabe sono per lo più unità disfunzionali in cui i genitori naturali o adottivi sono negligenti a tal punto da contemplare l'omicidio, e la rivalità tra figliastri che contempla l'omicidio è la norma. La famiglia tipo della fiaba europea ha un profilo che nella casistica di un'assistente sociale alle prese col disagio urbano di oggi figurerebbe come famiglie a rischio (Carter, 2020, p. 13).

Il presente volume *Culture della maternità e narrazioni generative* è stato composto a partire da una esperienza di ricerca condotta tra il 2015 e il 2021 sulle pratiche di accompagnamento di madri e famiglie considerate appunto vulnerabili e a rischio di esclusione sociale, specialmente nel periodo perinatale che comprende l'esperienza della gravidanza, della nascita e dei primi sei anni di vita. Il gruppo interdisciplinare che ha condotto la ricerca, composto per lo più da donne, professioniste ed esperte del lavoro sociale e di cura, si sono chieste: che sguardo portare sulle “eroiche dis/avventure” delle madri e dei bambini? E come raccontare le vulnerabilità che emergono nella riflessione delle madri, operatrici ed utenti? Come mantenere la complessità dei punti di vista mettendo a fuoco la consapevolezza dei rapporti di potere in gioco? Chi avrebbe scritto le storie e gli esiti della ricerca, con quali linguaggi? Quali pratiche di restituzione avremmo adottato?

La ricerca ha preso avvio in occasione della partecipazione al progetto europeo Erasmus+ *Taking care of vulnerable women during perinatality*³.

3. I partner del progetto sono: il Centro Broquedis dell'Associazione CAMINANTE (ente capofila: un centro di cura, accompagnamento e prevenzione dalle dipendenze) e l'Università di Paris Nanterre in Francia, l'Università A.I. Cuza di Iasi e Holt Romania Foundation (una ONG di consulenza e servizi per la famiglia e i bambini), il centro di

Gli obiettivi generali del progetto erano: formulare una definizione comune della vulnerabilità delle madri, dei bambini e delle famiglie nel periodo intorno alla nascita; individuare gli strumenti per identificare, analizzare e monitorare i fattori di vulnerabilità; elaborare strumenti specifici di accompagnamento; definire le competenze professionali per gestire al meglio le situazioni a rischio, in particolare in caso di grave precarietà, dipendenze, gravidanza in adolescenza, prostituzione. L'output principale è stata la composizione di moduli di formazione iniziali e/o continua⁴. Considerate le trasformazioni radicali che la famiglia come istituzione sociale ha vissuto negli ultimi decenni (Naldini, Saraceno, 2020; Serbati, Milani, 2013), i progetti europei⁵ che hanno dato continuità a questo primo, conclusosi nel 2017, erano maggiormente centrati sulla promozione della genitorialità positiva, sulla valutazione delle competenze genitoriali, sulle modalità di supporto ed accompagnamento delle famiglie.

I progetti sono stati elaborati e portati avanti da un gruppo misto di assistenti sociali, educatrici, ricercatrici universitarie, mediatrici culturali, donne attive nell'associazionismo, psicologhe e medici in quattro città: Verona (Italia), Bayonne (Francia), Iasi (Romania), Barcellona (Spagna). La composizione interdisciplinare dell'équipe puntava sulla compresenza di visioni diverse al fine di favorire la modificazione dei ruoli ordinari e delle relazioni gerarchiche tra saperi accademici, saperi professionali, teorie e pratiche, saperi che vengono dall'esperienza. Ridefinire queste distinzioni aiuta a riconoscere e valorizzare i contributi di ogni posizionamento così come la loro composizione; recuperare l'esperienza soggettiva nutre una comprensione che incoraggia prese di coscienza delle partecipanti alla ricerca su loro stesse, sui propri modi di conoscere e interpretare, sugli immaginari, gli schemi relazionali e i quadri concettuali che orientano l'operatività, la presenza e l'azione intellettuale di ognuna. Questo ha spinto a sperimentare la capacità di posizionarsi a partire da una visione auto-criti-

ricerca Grisij presso l'Università di Barcellona e Eduvic (una cooperativa sociale, senza scopo di lucro, che lavora con i bambini, gli adolescenti, i giovani e le loro famiglie, sia a livello specialistico che preventivo) in Spagna, il Comune di Verona e l'Università di Verona in Italia.

4. Le produzioni intellettuali, esito del progetto, sono consultabili al sito www.capevfair.eu.

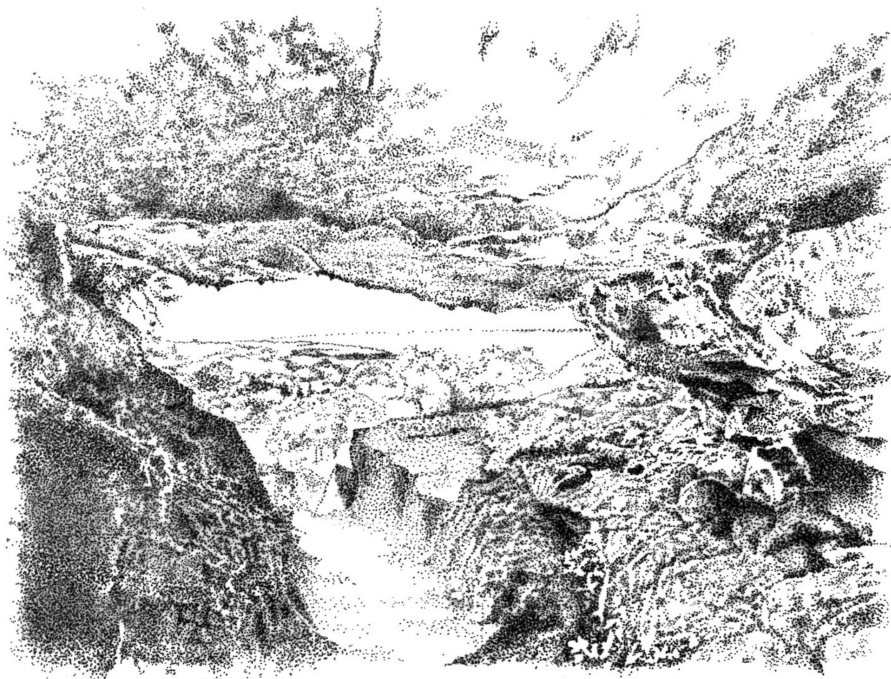
5. I progetti Erasmus+ sono: PAGE (Parental Guidance and Education) 2016-2018 e GIFT (Growing in family today) 2018-2021. Il partenariato si è allargato alla collaborazione di: African Families Services con sede a Londra, un ente che lavora stabilmente con il London Borough of Tower Hamlet apportando competenze specifiche efficaci nell'accompagnamento delle comunità black; il LABRIEF, centro di ricerca dell'Università di Padova, che si occupa di educazione familiare, svolge attività di formazione con i servizi e gli operatori sociali del territorio nella prevenzione di ogni genere di violenza, per la promozione del ben-essere delle famiglie.

ca degli orizzonti culturali, disciplinari e istituzionali ai quali si appartiene al fine di costruire dei significati a partire da sé.

Il presente volume è una forma di restituzione parziale di questa densa ricerca. Ci soffermiamo principalmente sulle fasi che hanno avuto luogo in Italia, includendo una collaborazione con il gruppo di lavoro romeno (Bissoli, Migliavacca, Vaccari, in questo volume), e l'invito alla scrittura a due attiviste di Barcellona (Porn, in questo volume).

A livello tematico e metodologico, tutti i contributi, in misura diversa, sono legati dal filo rosso della sperimentazione della narrazione orale e scritta come forma di ricerca azione e pratica del partire da sé nei luoghi del lavoro sociale, nei gruppi di donne e nei setting formativi. Durante la ricerca è stato evidente che per il gruppo di lavoro in Italia questa metodologia risultava essere la più fruttuosa per mettere a lavoro le asimmetrie che possono avere luogo nella relazione tra professioniste e utenti dei servizi: occupare una posizione nella quale si ha il mandato di definire i bisogni degli altri rappresenta una forma di potere. Pur mantenendo una chiarezza nelle funzioni, come possono le professioniste predisporre ad aprire e condividere queste forme di potere nell'offerta dei servizi e nelle pratiche di accompagnamento e valutazione? Quali contesti di incontro consentono alle operatrici e alle donne utenti dei servizi di negoziare la propria presenza? Nella geometria relazionale tra la madre, i bambini e le operatrici, come si configurano regole d'interazione (distribuzione della possibilità di parola, di potere nella definizione e nell'uso delle categorie, linguaggi utilizzati), pratiche educative e valutative messe in atto?

Chi ha il potere di definire che cos'è essere vulnerabili, cos'è la cura materna, quali sono i segnali di disagio e i modi di affrontarli? Nella teoria del lavoro sociale si parla di analisi comune dei bisogni, ma nella pratica, soprattutto in presenza di diversità culturali importanti, accade che nella relazione diretta operatore/utente il dialogo si stabilisca sulla base di questionari standardizzati di derivazione sanitaria, ai quali le utenti rispondono nel modo che l'operatore si aspetta, per "sbrigare la pratica" e arrivare a ottenere una soluzione. In che modo potrebbe una donna definire la propria situazione a partire dal suo stesso modo di viverla, senza essere guidata dalla paura, dal bisogno o dalla vergogna? (Migliavacca, Boukal, 2020).



Chiara Schiavon, disegno tratto da una foto di Maria Livia Alga della grotta di Polifemo, sita in località Bonagia, Trapani, maggio 2021⁶

I contesti della ricerca: gli spazi terzi

Gli anni di questa ricerca sono stati scanditi da molti viaggi; in occasione delle sessioni formative previste dal progetto, abbiamo visitato le città in cui avevano sede gli altri gruppi di lavoro in Europa e ci siamo riunite spesso in alcuni luoghi della città di Verona, dove abita la maggior parte del gruppo di lavoro in Italia. A Verona i luoghi coinvolti nella ricerca sono: il laboratorio Saperi situati del Dipartimento di Scienze Uma-

6. Tutti i disegni che accompagnano questo testo sono stati realizzati da Chiara Schiavon. La composizione è avvenuta attraverso la ripetizione di un gesto: il picchiettare di una penna pilot 0,4 su un foglio di carta da lucido. Un ritmo che diventa segno. Le immagini rappresentate spesso sono traduzioni di fotografie, dove l'immediatezza di un istante immortalato diventa lenta, punto dopo punto si forma un'immagine di tempo diversa: nel ritmo del gesto risiede spazio per conversare con chi è vicino, per pensare, per non pensare, per ridere e per ascoltare. L'attenzione non risiede nell'immagine finale, ma nel gesto e nel ritmo, nella disposizione e nella pazienza a che qualcosa prenda forma.

ne, Casa di Ramìa, il centro interculturale delle donne del Comune di Verona – e le associazioni che vi hanno sede, in particolare Nissa, Nigerian Women Association e Sapori da ascoltare⁷ –, Aribandus, una cooperativa sociale che si occupa di attività ricreative e formative per scuola, famiglia e comunità⁸. Nel volume è presente anche un testo sui cerchi di yogini (Mostacci) che abbiamo pensato di includere per affinità di metodologie di lavoro applicate nei gruppi e nella gestione dello spazio di incontro. Tutti i luoghi fanno parte della rete dei servizi sociali, sono di natura associativa o sono contesti formativi che abbiamo imparato a definire “spazi terzi”, di cui espongo ora alcuni aspetti – soffermandomi in particolare sull’esemplarità di Casa di Ramìa – per delineare le domande e le posture specifiche che lì emergono sulla vulnerabilità delle madri, sulla circolazione dei saperi esperienziali e professionali.

Quando le donne arrivano e incontrano uno spazio preparato per loro, si sentono accolte. Lo spazio manda a ciascuna questo messaggio: “ti stavo aspettando, sei benvenuta”. A volte ci troviamo in uno studio di yoga, altre in un giardino sul Lago di Garda, altre ancora in una vecchia casa in montagna, e ultimamente in una radura nel bosco. [...] Al centro non c’è un maestro, un insegnante, una divinità: al centro c’è un microcosmo che racconta tante cose, riflette tante energie, rispecchia noi stesse nella nostra multidimensionalità e nel nostro ordine/disordine (Mostacci, in questo volume).

La giornata inizia con una tazza di caffè o una tisana attorno al tavolo, ci raccontiamo com’è andata la settimana, le piccole e grandi conquiste dei bambini, ed è questo il momento in cui le mamme si raccontano nelle loro gioie e stanchezze al di là di ogni formalità. Spesso le mamme raccontano la fatica, la frenesia quoti-

7. Nissa è una associazione transculturale che si occupa di potenziare l’espressività delle donne e delle ragazze attraverso incontri di empowerment linguistico e percorsi di conoscenza della propria manualità creativa, in particolare grazie all’apprendimento delle tecniche tessili. Sapori da Ascoltare è un’associazione che facilita l’inserimento sociale e lavorativo di donne in situazione di vulnerabilità grazie ad attività di catering e laboratori su temi legati alla cucina, al racconto e alla fotografia. Nigerian Women Association è una associazione che offre incontri di counseling su problemi burocratici, familiari e interculturali. Inoltre coordina un laboratorio di cucito come forma di autoproduzione di abiti in stile afro.

8. La ricerca ha coinvolto circa 400 professioniste del lavoro di cura dei servizi sociali territoriali veronesi (assistenti sociali, educatrici, psicologhe e mediatrici culturali) di cui una cinquantina ha partecipato regolarmente alle attività di ricerca (focus group, sessioni formative); le altre hanno preso parte ai momenti formativi pubblici di restituzione dei risultati parziali e poi conclusivi della ricerca, in occasione dei convegni semestrali che si sono tenuti presso l’Università di Verona, il Comune di Verona e sedi delle associazioni implicate (si possono consultare i video all’indirizzo www.laboratoriosaperisituati.com/incontri/convegni).

diana e l'impegno su più fronti (lavoro, famiglia, casa). [...] Dopo il caffè ci sediamo in cerchio nella stanza già preparata con tappeti e cuscini, il voci della cucina lascia il posto ad un silenzio attento, ci predisponiamo all'ascolto (Masotto, in questo volume).

Siamo sedute in cerchio, sul tappeto, quando Houda inizia a cantare. Voci di donne che discutono nella stanza accanto e bambini che giocano fanno da sottofondo sonoro al nostro incontro. Elena ha preso il tamburello, lo xilofono e le maracas, ognuna di noi cerca di accompagnare come può il canto. Inizia Brigitte il giro di narrazione, ci racconta il suo parto in ospedale. Lo fa con una forza che nessuna altra ha. Siamo a Casa di Ramia. È mattina, alcune hanno accompagnato i figli a scuola o dai nonni, il piccolo Zacaria è in braccio a Zem Zem. Ci sono fogli sparsi al centro del cerchio dove Maria Angela e io abbiamo annotato alcune intuizioni, soprattutto domande, che stanno circolando sulla pratica della maternità allargata (Casa di Ramia, ottobre 2017).

Per scrivere questo testo sono partita da quegli appunti. Situare le riflessioni e rendere conto dei contesti nei quali le parole sorgono, vengono riprese e approfondite, illumina la tridimensionalità della scrittura ovvero rende possibile mostrare il processo e le genealogie del pensare in relazione, in presenza di altre. «La scrittura si coniuga sempre con qualcosa d'altro che è il suo stesso divenire», scrive Deleuze (Deleuze, Parnet, 1996, p. 56). In questo caso si coniuga con la vita quotidiana degli spazi terzi.

Nelle scene che introducono il paragrafo ci sono già molti elementi caratterizzanti gli spazi terzi: lo stare sedute per terra in cerchio, tra tappeti e cuscini, vivere l'ambiente comune in modo domestico, condividere lo spazio con i più piccoli, raccontare di sé ad altre, pensare in presenza, dare vita a prime elaborazioni su fogli volanti che racchiudono intuizioni. Ognuna di queste azioni non è casuale. Compone una precisa metodologia del fare ricerca insieme in cui le cose, la loro disposizione e il loro uso, la qualità della presenza orientano il pensare. «Il luogo aperto dalla presenza nostra o dalla presenza di una cosa è un luogo affettivo e cognitivo insieme» (Zamboni, 2009, p. 149). Nel comprendere che tipo di intreccio si crei tra conoscenza, relazioni e affettività in uno spazio terzo, saranno esplicitate caratteristiche, pratiche e questioni che nutrono la vita di questi luoghi.

I mezzi sono strettamente legati al fine. Occorre un luogo in cui le differenze si possono esprimere: uno spazio intermedio tra persone e istituzioni. Deve essere "vuoto", libero da schemi preordinati e accogliente, che permetta l'incontro tra generazioni e lingue. Uno spazio in cui prendere forza con altre donne e sostenere i desideri di ognuna perché diventino dicibili, possibili, reali. Questo si fa solo rispettando l'intento di avere un luogo non già organizzato, ma aperto e poi attrezza-

to da chi vi abita, una casa appunto. Ero pagata dalle pari opportunità del comune di Verona per lavorarci come assistente sociale, ma ero in una posizione di ricerca, di ascolto di questo spazio vuoto, non di “progettazione” (Migliavacca, 2018, p. 5).

Lo spazio terzo, nato dall’iniziativa di gruppi “dal basso” viene a volte fondato a partire da una negoziazione con una istituzione pubblica. Nell’esempio di Casa di Ramia, come scrive la responsabile Elena Migliavacca, le relazioni con le istituzioni hanno inizio quando il nucleo originario del centro interculturale, l’associazione Ishtar, fondata da donne italiane e migranti nel 1998, ha inoltrato la richiesta di un luogo di incontro alla assessora alle Politiche delle differenze.

Questo nome al momento della fondazione apre ad un immaginario specifico. Appesa alle pareti della Casa (inaugurata nel 2004) sta una foto con la ricostruzione della porta di Ishtar esposta al Pergamonmuseum di Berlino. Imponente, blu, decorata da animali sacri alla dea, leoni e tori mitologici con visi da serpente e zampe da uccelli, una delle otto porte di una antica città babilonese, ora irachena, la porta di Ishtar è quella attraverso cui avevano accesso alla città le processioni. Apertura al sacro e ad una presenza che fa comunità, alcune donne si sono associate nel nome di Ishtar, dea babilonese dell’amore e signora della luce, personificazione della stella Venere, dea guerriera e conquistatrice, signora del Mondo di sotto e del mondo di sopra (Baring, Cashford, 2017). La vibrazione di un sapere femminile antico accompagna l’apertura di un varco simbolico e concreto nella città di Verona, l’inaugurazione di una casa per tutte le donne. La richiesta non consisteva nella delega da parte dell’istituzione della gestione di un servizio ma di una collaborazione tra le due parti per provare a dare risposta a problematiche di convivenza inedite tra migranti e nativi rispetto alle quali le prassi consolidate non risultavano efficaci. Nel senso di questa inedita forma di negoziazione con le istituzioni da parte delle donne di Ishtar, si può cogliere il senso del “vuoto”. Un vuoto che non è neutro.

Terre di mezzo

Gli spazi terzi nascono dall’intuizione femminista del vuoto come apertura dello spazio del possibile. Partendo da una critica alla cultura patriarcale e dalla presa di coscienza che, in quanto donne, in questo quadro si subisce una cancellazione del sé, Wanda Tommasi scrive che stare in prossimità del vuoto, proprio per le donne, è particolarmente importante: «una certa prossimità al vuoto va sempre sopportata» (Tommasi, 1990,

p. 57) se si vuole trovare una via di equilibrio, una soluzione non fittizia né consolatoria dei problemi, che non finisca per riprodurre l'ordine esistente. In questa riconosciuta assenza di riferimenti culturali e schemi previsti, il vuoto si presenta come simbolo della potenzialità massima, della resa ad un reale che sorprende perché non giudicato a priori (Muraro, 2013).

Questo aggettivo, il cui senso potrebbe risultare ambiguo e sfuggente, caratterizza gli spazi terzi in modo sostanziale, distinguendoli dagli uffici, dalle sedi associative, dalle comunità di accoglienza, dai centri di diurni e da tutti gli altri servizi regolati da protocolli, registri della presenza, questionari e procedure che quantificano e burocratizzano la partecipazione. A Casa di Ramìa, infatti, l'accesso non è regolato necessariamente da appuntamenti e non ha orari fissi. Le donne che costituiscono il nucleo della vita del centro sono responsabili, di volta in volta, dell'accesso. Le attività sono organizzate sulla base di un calendario elaborato durante le riunioni della Casa con la responsabile e chi si propone per condurre atelier o gruppi. Qualsiasi donna può partecipare, non esiste un target di utenti donne (per esempio donne maltrattate, straniere, vittime di tratta, ecc.). Se senza dubbio nel panorama dei servizi sociali e nell'intero spazio cittadino il centro interculturale si è rivelato uno spazio privilegiato per le donne migranti in cui autonomamente elaborare dei propri contenuti, trovare punti di riferimento validi, aiutarsi a vicenda, sperimentare progetti e fondare associazioni, erroneamente è spesso stato considerato l'unico luogo di accoglienza delle loro richieste di aiuto, di qualsiasi natura fossero. Casa di Ramìa non nasce come un ghetto del sistema dei servizi ma con una vocazione all'incontro e allo scambio, per il superamento delle oppressioni, per la valorizzazione delle differenze e dei saperi irrinunciabili di ognuna.

Uno dei tratti maggiormente distintivi degli spazi terzi è, infatti, che, se pure vi sono delle persone stipendiate che supportano l'organizzazione, nessuna vi respira la divisione, strutturale e caratteristica invece dei servizi, tra le figure delle operatrici e quella delle utenti.

[...] non si tratta più di una "presa in carico" da parte del professionista/servizio, ma di un accompagnamento che prende forma all'interno di contesti relazionali, abilitanti, in cui la dissimetria tra chi "chiede aiuto" e chi aiuta viene meno per lasciare spazio ad una narrabilità di sé che permette di riconoscersi nelle parole dell'altro (Masotto, in questo volume).

Per esempio a Casa di Ramìa, ogni donna che se ne riconosca la competenza può intraprendere una attività e portarla avanti nelle modalità che ritiene opportune o semplicemente frequentare la casa a modo suo, ovvero

stabilendo i tempi e i modi del suo esserci, in relazione alle esigenze delle altre. È una azione che prende spesso vita dal desiderio di presenza, da un impegno comunitario e politico, dal desiderio di trasformare le proprie competenze in un lavoro, in senso ampio. Questa autonoma gestione dello spazio e del tempo è la base per i contesti di maternità allargata perché consente alle donne una elasticità nell'organizzazione quotidiana e un bacino di relazioni orizzontali non ridotte al rapporto con l'operatrice di turno. Ciò è particolarmente evidente nel caso delle donne nigeriane. Quasi tutti i giorni il salone all'ingresso è popolato da mamme, donne e bambini di nazionalità nigeriana: Sandra Faith Erhabor è l'interlocutrice privilegiata di molte. Mangiano insieme, parlano, si aiutano a vicenda, si confrontano sulle modalità di relazione al mondo bianco, si scambiano oggetti utili, fanno piccoli commerci tra loro. La presenza è autogestita. Se questa pratica è considerata la chiave di volta per una relazione più equilibrata tra le donne che ne fruiscono e lo spazio, l'autogestione è di per sé un elemento di vulnerabilità nel senso che ci si espone, pur se in modo responsabile e cosciente, ai rischi e ai disordini che può comportare. Sarebbe difficile, tuttavia, fare diversamente trattandosi di percorsi non scanditi dai protocolli o dai colloqui con le operatrici ma di un contesto in cui se il giudizio è presente non pesa come minaccia per esempio alla valutazione della capacità genitoriale, piuttosto come quello di una donna autorevole o più grande che ha vissuto esperienze simili e le ha rielaborate, dando il tempo all'altra di rielaborarli come può e di chiedere aiuto.

Questo vuoto non neutro può sembrare paradossale ma risulta essere un'immagine molto nitida, invece, se solo si frequenta Casa di Ramia per qualche tempo. È un'idea che si coglie facilmente per esempio rivolgendo uno sguardo attento alla materialità dello spazio. La Casa è composta da una cucina, un soggiorno, un ufficio e un grande salone occupato da librerie e qualche divano lungo le pareti, ma è sostanzialmente vuoto. La funzione dello spazio dipende dalle relazioni, non è già data. I gruppi di danza lo colorano con vestiti e musica, la scuola di italiano con colori e fogli, i cerchi narrativi con candele e tappeti. Lo spazio, in quanto prolungamento vivo dei nostri corpi, si rivela, in questo senso, essenziale, ovvero attento «ai rapporti concreti e alle esigenze più segrete della vita soggettiva» (Zamboni, 2009, p. 149). Per il suo continuo essere attraversata da gruppi “nomadi” che vi si “accampano” lasciando poi lo spazio vuoto ad altre, la vita di questa casa ricorda quella di una steppa. È una immagine di Angela Putino che non parla di spazi terzi, ma di terra di mezzo. La terra di mezzo è abitata da nomadi. La filosofa scrive che la limitatezza del fenomeno stanziale è incredibile se vista dalla parte della territorialità nomadica:

La terra di mezzo è la steppa. Gli stati, limitrofi gli uni rispetto agli altri, la giudicano terra di nessuno, dicono che esiste nella geografia ma non esiste nella politica, e per questo sono terrorizzati dai loro abitanti come se provenissero dal Tartaro, quando avanzano e urtano la politica degli Stati. Quelli che sono abituati allo sguardo delle distese, vedono raggruppamenti e sanno che questi determinano divieti e limiti per i nomadi. [...] Quelli che provengono dalle steppe conoscono perfettamente, pur non essendo il loro, il sistema di parentela e alleanze che regola i rapporti tra gli Stati. La terra di mezzo è quella che fa passare tra le altre: è il divenire (Putino, 1990, p. 68).

In questa visione della terra di mezzo mi sembra si incarni l'essere spazio terzo: l'attenzione di chi lo gestisce e di chi lo frequenta non viene captata dai confini territoriali dei servizi o dai significati che vengono attribuiti a ruoli professionali, ma da altri piani dell'incontro. Non è necessario sintonizzarsi con il sistema maggioritario di valori o di comportamenti: «sgusciare fuori dalla risonanza del sistema maggioritario è fattibile perché si è prese dalla terra di mezzo, dal suo modello inerente al divenire non connesso ai sistemi ma affiorante dalla sua sperimentazione e dai suoi problemi» (Putino, 1990, p. 68).

[...] durante la chiusura del cerchio, molte donne si chiedevano come sarebbe stato tornare alla "vita reale", alla normalità. Ci sono esperienze che segnano un prima e un dopo, e sono sicura che per tutte le donne presenti questo cerchio è stata una di quelle, che lasciano spiazzate quando è ora di tornare a casa, alla "vita vera", sembrano un sogno. In quel momento ho sentito una voce profonda dentro di me, che mi diceva che questa non era stata una bolla, un sogno ma uno spazio di verità, di coraggio, di amore. Uno spazio vero, di vita vera. E che ciò che consideriamo la normalità, la realtà non è altro che la manifestazione della delusione collettiva, della paura collettiva, della diffidenza, del giudizio, della critica e dell'autocritica. Ciò che consideriamo vita vera non è un fatto che possiamo subire, ma che possiamo modificare, trasformare, cominciando a cambiare la narrazione, cominciando a creare le nostre realtà, i nostri spazi, a nutrire la dimensione collettiva a partire dai nostri bisogni reali, a partire da quel sogno circolare, a partire da ciò che ci fa sentire a casa, benvenute (Mostacci, in questo volume).

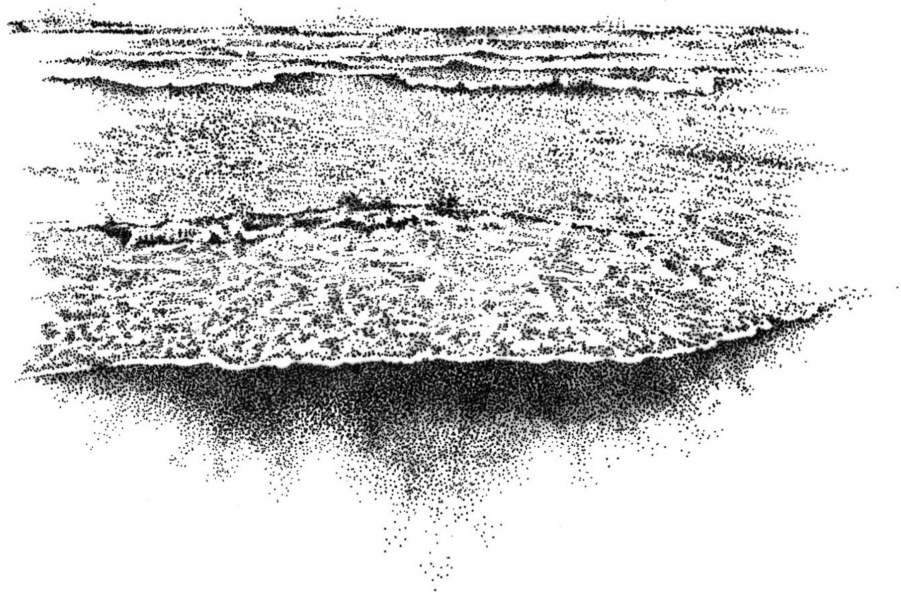
Gli spazi vuoti sono casse di risonanza in cui si smette di fare risonanza alle contraddizioni sociali imposte per dare parola alle più profonde appartenenze e alle contraddizioni vitali che ognuna porta con sé (Libreria delle donne di Milano, 1987). Nel pensiero delle donne, infatti, il vuoto richiama una postura radicale dell'anima che ha a che fare con la consapevolezza del limite, un taglio di natura simbolica secondo Luisa Muraro, ovvero il limite che bisogna accettare per riuscire a pensare.

Questo si coniuga con il «sapere che c'è altro e fargli posto nella maniera più radicale, quella di un vuoto che si apre insieme ad una più profonda intelligenza del reale. Questa precisa abdicazione forse le persone più avvedute la praticano, ma, apparentemente, la nostra cultura la conosce solo nella forma di un cedimento non libero» (Muraro, 2006, p. 9). Tradotto in ambito pedagogico e formativo si è parlato del fare vuoto nel senso di disattivare i dispositivi epistemici abituali, renderli silenti quando si avverte di proiettare ombra su qualcosa, qualcuno, una situazione, ritrarsi perché quanto di più prezioso possa comparire (Mortari, 2006, p. 45). La mossa del silenzio e del passo indietro è parte di una danza del pensiero e della relazione che prevede gesti di separazione e intreccio, di avvicinamento e costruzione.

Una maggiore visibilità dei confini, data dal presentare le proprie appartenenze linguistiche e culturali, rende viva l'esistenza dei diversi punti di vista propri e dell'altro. Lo *spazio terzo* va costruito, non esiste in virtù del fatto che vi sono riuniti più gruppi (operatori, mediatori, studenti, ecc.), ma richiede un osservare e un dire che possano far sorgere le appartenenze dei gruppi stessi. Separare i mondi è far apparire le diversità in un luogo di parola. Occorre uno sforzo per iniziare a entrare nelle parole e nelle prospettive dell'altro, l'azione non è automatica e neppure semplice. [...] È una azione, una posizione dello sguardo che porta con sé l'inquietudine del non dare per scontato e la pacatezza del prendersi tempo per le parole, questo spazio terzo richiede di onorare la parola dell'altra e nostra (Cima, 2005, pp. 77-78).

Per Rosanna Cima uno spazio terzo è un luogo nel quale attraverso le parole emergono le appartenenze. Per farlo è necessario sgombrare il campo da una serie di previsioni. Per esempio che la mediazione sia da considerare per eccellenza la pratica del trovarsi a metà in un luogo comune. Questa pratica del fare sorgere i mondi presenti inizia per l'appunto in un vuoto. In questo vuoto che fa varco o *steppa*, in cui qualcosa di incomprensibile appare, la prima tentazione è “provare a dire la stessa cosa” utilizzando un sistema linguistico differente attraverso l'accezione classica di traduzione. Normalmente tradurre è vissuto come un atto per tentare di riparare alla divisione delle lingue, l'unica speranza e pratica in occidente di una possibile comprensione reciproca. Come se solo la condivisione di oggetti equivalenti potesse metterci d'accordo. Nell'idea che una comprensione reciproca implichi una messa in comune, dimentichiamo troppo spesso di capire se è proprio vero che stiamo mettendo in comune qualcosa, o se stiamo tentando solo di ridurre ad uno quello che invece nasce nella complessità. Il contatto tra lingue differenti non è interessante per le analogie che permette di portare alla luce tra “loro” e “noi” ma lo è

per la creatività, lo spostamento e la perdita del possesso di un senso intero ai quali ci costringe la traduzione se è orientata non a ridurre un contesto linguistico ad un altro ma a moltiplicare i contesti di enunciazione. La diversità linguistica non deve essere considerata un ostacolo alla comprensione del mondo ma al contrario come la possibilità di moltiplicare e rendere complesso quello che si dice (De Pury, 1998). Se di solito la traduzione riduce ad un uno, creduto comune, la pratica di parola a Casa di Ramia invece usa la libera circolazione delle lingue. Sgusciare dal monolinguisimo non per saziare un senso estetico o accostare meramente le lingue le une alle altre quanto per trovare chiavi per modificare i rapporti di potere che normalmente sono instaurati tra le lingue e, quindi, i mondi. Le parole si moltiplicano mentre si moltiplicano i contesti. Non è, infatti, la stessa cosa dire ad una persona, per esempio marocchina, di tradurre in arabo quello che stiamo dicendo in italiano oppure chiedere: cosa direste in arabo in una situazione così? Solo una domanda come la seconda fa accadere degli enunciati che non sono previsti nel contesto occidentale ma che sicuramente sarebbero stati pronunciati in altri contesti (De Pury, 1998, p. 41). Capita in questo modo che, interrogando la lingua, si veda sorgere un mondo sotto i nostri occhi.



Disegno tratto da una foto di Chiara Schiavon del mare di Valencia, Spagna, 24 marzo 2022

In questa città dove posso andare?

Gli spazi terzi sono quindi luoghi di incontro nati dal desiderio di fare emergere, nominare le appartenenze per creare relazioni e tessuto sociale in uno spazio non neutro, ovvero in cui le differenze, a partire da quella sessuale, possano trovare forme di espressione e riconoscimento. Li definiamo “spazi terzi”, in quanto luoghi relazionali che valorizzando il vissuto soggettivo, l’esperienza corporea di ognuna, permettono la mediazione con le istituzioni e la realtà sociale, da una posizione di forza: grazie e attraverso le relazioni instaurate in questi luoghi con altre donne, diventa infatti possibile negoziare diversamente i propri bisogni e la propria esistenza simbolica non più da sole, non più soltanto oppresse. In quanto spazi comuni⁹ aiutano a superare le separazioni imposte dalla dicotomia pubblico/privato o native/migranti, dalle frontiere invisibili che organizzano gli spazi urbani, dai pregiudizi e dalle pareti delle case alle quali ognuna appartiene, in cui può, più o meno facilmente, riconoscersi. Questa visione evoca la ricerca di *home* secondo la risignificazione pensata da Mohanty e Martin che in questa idea fanno confluire il desiderio di riconoscersi in una comunità di valori e affetti e allo stesso tempo la necessità di sapere attraversare le frontiere che, in quanto luogo sicuro, strutturano ogni *casa* (Mohanty, Martin, 1986). L’impegno consiste quindi nel nutrire questo desiderio, accogliendo e elaborando le contraddizioni, dando vita a relazioni che permettano di rinegoziare continuamente la propria soggettività. In questo senso lo spazio terzo è un luogo che incoraggia il lavoro interiore di ognuna in relazione con altre. Così, in un intreccio inestricabile di esigenze materiali e bisogni dell’anima, le donne lavorano con le mani e con le parole, costruiscono scambi grazie a relazioni «senza fine e senza secondi fini, cioè non strumentali ma coltivate per un guadagno d’essere di entrambe le persone coinvolte. Il valore politico della relazione consiste nel passare a un altro ordine di rapporti rispetto a quello disegnato dal potere, dalla competizione, dal legame strumentale con l’altro, nell’intento di dare la priorità a relazioni senza secondi fini, che valorizzano ciascuno per quello che è» (Tommasi, 2016, p. 61).

Nel caso di Casa di Ramìa questo scarto si è guadagnato elaborando la sensazione di diffidenza, disgregazione sociale, insicurezza dello spazio pubblico che nelle percezioni degli abitanti del quartiere diverse ricerche

9. Sui processi geografici e interiori istituenti di spazi comuni sicuri per le donne rimando alle ricerche di Federica Castelli (2015) e Giada Bonu (2019) nel territorio di Roma.

hanno testimoniato essere comuni alle donne native e migranti (Maher, 2005). A partire da questa sensazione di anonimato e disorientamento, alcune donne a Verona hanno scelto di spostarsi dalla corrispondenza netta tra le coppie pubblico/privato, interno/esterno, identità/alterità. “In questa città dove posso andare? Dove posso andare se non voglio stare a casa? Io vengo a Casa di Ramìa tutti i giorni, qui mi rilasso di più, c’è sempre qualcuna che passa. Per me è meglio stare qui, è la mia seconda casa”. La domanda che Sandra Faih Erhabor pone non riguarda soltanto una mera capacità di orientamento spaziale ma apre la questione della possibilità di stabilire dei legami geo-affettivi, ovvero di un radicamento di senso, in una città nella quale non si è nati e dove si è considerati stranieri o si percepisce estraneità. Se a Casa di Ramìa ci fosse un focolare, potremmo dire che sarebbe Sandra a tenerlo acceso. Dea Estia di etnia edo, seduta sul divano a scrivere, rispondere al telefono, infilare perline, cucire a macchina, chiacchierare o disegnare Sandra ha fatto del soggiorno della Casa un luogo di vita quotidiana che non coincide solo con il suo lavoro di mediatrice culturale; vive quel soggiorno come una piazza protetta dove può incontrare chi le chiede aiuto, una consulenza, costruire una presenza politica e nutrire le relazioni comunitarie.

Sulla soglia di Casa di Ramìa, Fatima, una tessitrice marocchina, dice: “Fuori per noi non c’è posto... cioè c’è troppo spazio ma non c’è posto. Casa di Ramìa invece è un posto”. Vicina alla visione di Sandra, Fatima individua nella casa delle donne *un posto* perché è il punto in cui la percezione dell’ambiente esterno come anonimo, “troppo”, in cui ci si perde, talmente insignificante da essere ostile in modo assoluto e senza alcun riferimento, sfuma in qualcosa di significativo. Uno spazio terzo è quindi uno spazio di produzione simbolica. Non si tratta di un luogo privato, è infatti proprietà dell’amministrazione comunale, ma non si tratta neanche della sfera pubblica come può esserlo una strada. Si tratta, infatti, di un’area intermedia tra pubblico e privato, tra ambiente e persona, tra ciò che è soggettivo e ciò che è oggettivamente percepito. È uno spazio terzo laddove si fanno delle esperienze simboliche, si riesce a negoziare dentro di sé e con altre il senso dell’esperienza. Winnicott le chiama esperienze culturali. «Nel fare uso della parola cultura io penso alla tradizione che si eredita. Penso a qualcosa che è parte del patrimonio comune dell’umanità, a cui i singoli e i gruppi di individui possono contribuire, e da cui tutti noi possiamo attingere se abbiamo un posto dove mettere ciò che troviamo» (Winnicott, 2006, p. 158). Per lo psicoanalista pediatra questo *posto* esiste grazie al fatto che è esistito all’inizio, unendo e separando al contempo il bambino e le figure materne «allorché l’amore

materno, espresso e reso manifesto come attendibilità umana, dà in realtà al bambino un senso di fiducia o di sicurezza nel fattore ambientale» (Winnicott, 2006, p. 164). Non mi sembra un caso che la politica delle donne abbia proposto degli spazi ricreando, su altra scala, un'esperienza essenziale alla vita umana che parte dalla relazione tra le figure materne e i piccoli. «Lo spazio potenziale tra bambino e madre, tra bambino e famiglia, tra l'individuo e la società o il mondo, dipende dall'esperienza che conduce alla fiducia. Si può considerare come sacro per l'individuo in quanto è qui che l'individuo fa esperienza del vivere creativo» (Winnicott, 2006, p. 164). Negli spazi terzi si *fa*, quindi, esperienza culturale, creativa: chi sono *qui* in relazione all'altra? Come posso vivere *qui*? Sono domande che è possibile porsi in un clima che favorisce l'immersione e lo scavo in sé, la ricomposizione pezzo dopo pezzo nella fiducia nell'ambiente di vita, preservando il sacro di ognuna. Si ritorna alla tradizione nella quale siamo nate – da dove veniamo? – in dialogo con quella delle altre, per attingere l'una all'altra senza perdersi in questa ricerca singolare e comune allo stesso tempo.

La prima volta che decido di andare, non so perché, non riesco ad entrare, non mi fido dei servizi, di tutto quello che è “comunale”, ti trattano a volte come deficiente. Torno indietro con la bimba, non volevo sentirmi interrogata sulla mia vita; cosa fai, cosa non fai, come mai lei è qua. Non volevo compilare formulari vari dove mi chiedono pure la data di nascita del mio tris-nonno. Giorni dopo però torno, decido di superare le mie paure, il mio desiderio di cambiare qualcosa è più forte. Suono il campanello. Mi apre una signora sorridente, le brillano gli occhi, ufffi!, mi rilasso. Lei è gentilissima, mi spiega come funziona la casa. Mi dice che ci sono diversi gruppi che fanno laboratori, è tutto gratis, posso venire quando voglio. Questa signora mi piace, è molto dolce, mi fa sentire a casa. È un mondo di sole donne, ed io ho bisogno di stare con le donne, mi manca mia mamma. Così nasce la mia relazione con Casa di Ramia (Lebron Oviedo, 2018).

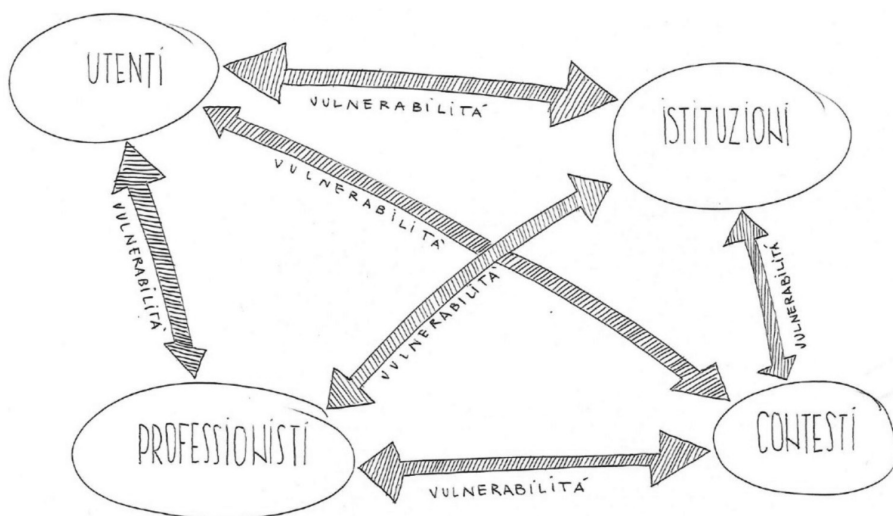
Che idea di vulnerabilità e di maternità emerge da questi spazi non burocratizzati? Come queste visioni si possono confrontare con quella delle politiche sociali e con le prassi dei servizi? Che tipo di scambio e circolarità può instaurarsi tra i diversi saperi? Vulnerabilità, una parola ben nota a chi si occupa di progettazione e politiche sociali, non era in effetti una parola circolante nel quotidiano di Casa di Ramia, prima di questa ricerca. In parte perché nella lingua italiana fa parte di un lessico mediamente colto, poco usato dalle donne italiane e meno ancora dalle donne di altra madrelingua. Sarà per questa non immediatezza e inde-

finitezza della nozione ai nostri occhi che nel corso del progetto si sono rivelati molteplici sensi.

All'interno di un contesto sociale e organizzativo fluido, attraversato da incertezze, instabilità, disorientamenti, spinte contraddittorie, ci siamo trovati, a interrogare le nostre pratiche professionali a partire dalle persone che incontriamo e dai problemi che esse ci portano. Il pensiero che ha preso forma all'interno del laboratorio ci ha permesso di vedere e legittimare quelle forme di vulnerabilità e sofferenza che non appartengono al tradizionale campo d'intervento dei Servizi e che, in una certa misura, ci riguarda tutti: le sofferenze esistenziali e le solitudini che le persone vivono non sono più riconducibili a fattori meramente socio-economici, bensì alla capacità di agire nelle situazioni riposizionandosi rispetto ad un evento che ci ha toccato, esprimendo la capacità di ridare senso alla nostra vita riconoscendone limiti e risorse (Masotto, in questo volume).

La vulnerabilità prende corpo: gli scavi archeologici a Cucuteni

All'inizio, nella riflessione con i partner europei, è stato importante concentrarsi su una definizione di vulnerabilità non riducibile all'equivalente di debolezza né a caratteristica individuale o propria di alcuni gruppi sociali, rilanciandola come cifra umana relazionale ma anche come elemento risultante di dinamiche socio-istituzionali. Per Soulet si tratta di sottolinearne la dimensione strutturale dal momento che «parlare di vulnerabilità in sé non ha senso nella misura in cui gli individui sono vulnerabili solamente in certe specifiche condizioni (variabili e distribuite in modo ineguale nella società)» (Soulet, 2005, p. 25). In una visione sistemica ed ecologica si sono quindi delineati alcuni vettori particolari di vulnerabilità che indicano relazioni e processi biunivoci: parafrasando Laura Formenti più che pensare la competenza e la vulnerabilità di una madre al singolare, è utile pensare in termini di competenze e vulnerabilità collettive, frutto o mancanza di un coordinamento, di una sinergia (Formenti, 2008).



Non potendo adeguatamente esplorare ognuno di questi vettori, nella restituzione di questa parte della ricerca è da sottolineare come uno dei fattori chiave per pensare la vulnerabilità come processo sia una comprensione auto/critica della realtà sociale, ovvero l'esercizio della sensibilità a percepire condizioni di ingiustizia e dei rapporti asimmetrici in atto. In questo senso risulta efficace assumere una visione intersezionale (Esteban, in questo volume) delle soggettività implicate che aiuta a porre l'attenzione di volta in volta sugli assi di differenza in gioco – sessuale, economico, culturale –, le pratiche quotidiane e i microprocessi di costruzione dell'oppressione e del privilegio. Questo approccio percorre la prima sezione del libro nella quale ci soffermiamo sui vettori di vulnerabilità che connettono da una parte i professionisti e le utenti, e allo stesso tempo, anche se marginalmente, i professionisti e le istituzioni per cui lavorano (in particolare Cima, Sità, in questo volume). I professionisti prestano la loro opera presso specifiche organizzazioni ed appartengono a categorie professionali. Questi legami e vincoli sono fonte importante di informazioni e risorse, nutrono l'identità degli operatori e meritano di essere presi in conto: i professionisti sono tenuti ad avere dei chiari riferimenti nelle leggi vigenti, nei protocolli approvati, si servono di paradigmi interpretativi disciplinari. L'impegno, a volte doloroso, nel compiere quotidiane mediazioni tra le norme e la situazione complessa dell'utente è stato spesso testimoniato nel corso della ricerca accanto a racconti in cui, non avendo luogo una mediazione in favore delle madri, si sono determinati episodi di vittimizzazione secondaria e

maltrattamento teorico (Sironi, 2007; Cima, in questo volume); l'istituzione non risulta più un ente tutelante nella presa in carico ma tende a riprodurre dinamiche di penalizzazione per chi è già socialmente vulnerabile.

Un uso ecologico della nozione di vulnerabilità è senza dubbio il frutto anche della svolta epistemologica femminista che nella ridefinizione del soggetto non lo pensa più *faber* assoluto del proprio destino, né indipendente e con il dovere di neutralizzare le proprie emozioni; nell'affermazione femminista di soggetti che si autodeterminano, la dipendenza, il desiderio e la vulnerabilità sono idee guida per la ricostruzione dei rapporti sociali (Tommasi, 2016; Butler, 2004). La vulnerabilità, a partire dalla presa di coscienza della sessuazione dell'essere umano, subisce così un allargamento verso l'universale. Questa dilatazione di orizzonte illumina direttamente una visione dell'essere umano in cui il femminile è fonte di simbolico per tutti. E il vulnerabile perde il suo contrario: un essere umano non *può* definirsi invulnerabile.

È stato in occasione di un viaggio che si sono rivelati altri significati di questa parola in relazione alla differenza sessuale. Ad aprile 2016 abbiamo partecipato ad un meeting internazionale del progetto europeo che aveva luogo in Romania e più precisamente a Iasi, ovvero vicino un importante sito di scavi archeologici chiamato Cucuteni. Questa zona fa parte di un'area della "civiltà dell'antica Europa", così definita da Marija Gimbutas l'Europa sud-orientale che si estende dall'Egeo e dall'Adriatico verso nord fino alla Cecoslovacchia, la Polonia meridionale e l'Ucraina occidentale e verso Sud fino alla Sicilia. In questa ampia regione, tra il 7000 a.C. e il 3500 a.C., gli abitanti fondarono villaggi con economie basate su piante e animali addomesticati, piccoli centri urbani con istituzioni religiose e amministrative, attività artigianali e commerciali. Secondo Giuditta Pellegrini gli studi di Gimbutas ci offrono «una prospettiva radicalmente nuova, in cui il Neolitico non è più un tempo fuori dalla Storia (pre-istoria), ma la culla di una civiltà raffinata che può offrire delle risposte su problematiche più che mai attuali. Di questo importante periodo, in cui nacquero l'agricoltura e la terracotta, sopravvivono numerosi templi e siti dedicati alla Dea Madre» (Pellegrini, 2018, p. 6).

Se il giorno prima avevamo assistito ad una conferenza accademica a Iasi su come i servizi sociali romeni supportano le madri in difficoltà o i figli che le madri hanno affidato a qualcuno una volta emigrate, il giorno dopo ci siamo ritrovate su una collina fiorita primaverile, lontane dalle aule e dalle case accoglienza, in un museo composto da una unica grande sala a forma circolare che racchiudeva un antico tumulo. Potevamo osservare da vicino antichissimi reperti archeologici a forma di vulva, piccoli

corpi di donne modellati con l'argilla con disegni a spirale sulle spalle, i fianchi accentuati e larghi, braccia stilizzate e triangolo pubico ben visibile, losanghe sul ventre, simboli di fertilità. Secondo Gimbutas si tratta di rappresentazioni della Grande Dea. Le statuine esposte avevano le gambe strette, una posa rigida che l'archeologa associa alla crisalide, e venivano collocate nelle tombe ed offerte insieme a vasi decorati che ritraggono scene cosmologiche.

Il triangolo soprannaturale e la nudità non mettono in evidenza l'aspetto erotico. Il seno e il ventre non sono marcati. Nell'atto di incidere un triangolo enorme al centro della scultura forse l'artista rappresenta il ventre universale, l'inesauribile fonte di vita a cui il defunto torna per rinascere a nuova vita. [...] Un pithos ricorda un utero, così come la fossa da cui il bambino e l'adulto possono rinascere a nuova vita. Con finalità propiziatoria in tal senso vasi in miniatura pieni di colore rosso venivano deposti nelle tombe. Questo colore era realistico quanto il sangue vero necessario a ridare la vita (Gimbutas, 2016, p. 169).

Così mentre tra di noi serpeggiava la percezione del permanere in ognuna di qualcosa di arcaico e divino, il nostro immaginario si affacciava su civiltà in cui si celebrava la potenzialità creativa femminile nel dare la vita e stringere un legame assoluto con i cicli cosmici della natura, società definite matriarcali o matrifocali in quanto organizzate intorno alla centralità della madre, al loro essere "all'inizio" della vita (ἀρχή), e non come comunemente si intende, in un rispecchiamento con il termine "patriarcale", basate sul predominio delle donne. Scrivendo questo testo mi è tornato alla memoria un breve dialogo tra me bambina e mia madre. Quando avevo più o meno tre anni mi insegnò come rispondere ad una sua domanda. "Mi vuoi bene?" mi chiedeva. La risposta da dare era "Come tutto l'universo". Questo suo insegnamento che in altri tempi ho interpretato come un semplice vezzo, guardando quelle statuine a Cucuteni ha assunto una nuova luce. Forse mia madre voleva solo darmi una idea di quanto fosse sconfinato il bene tra di noi, ma nel rendere in immagine l'infinito del legame madre-figlia mi insegnava ad amare l'universo attraverso di lei, e a situare la mia nascita e la relazione con la madre in un immenso stellare che prende senso nel mistero.

Avevamo lasciato il meeting transnazionale a Iasi con una visione della vulnerabilità che evidenziasse come i legami con gli altri siano costitutivi della soggettività umana rivelandone la dipendenza da relazioni che al tempo stesso la costituiscono e la destabilizzano, come forma di esposizione soggettiva al mondo che è anche la base della responsabilità etica (Tommasi, 2016). Il sito di Cucuteni e gli oggetti antichi di migliaia di anni

materializzavano una idea di vulnerabilità in cui la differenza sessuale femminile significava qualcosa di più. Nella nostra lettura di quella civiltà si trattava di una vulnerabilità che si stagliava nitidamente sui cicli della vita organica e dell'umano, senza cadere nell'ideologia naturalizzante della maternità (Sità, Esteban, in questo volume). Nei libri di Gimbutas e altre ricercatrici dei moderni studi matriarcali c'è la testimonianza di un rapporto immediato che le donne incarnano con i cicli cosmici di cui si fanno garanti e tramite rispetto alla comunità tutta. L'accezione di ferita, veicolata dalla parola vulnerabilità, si ritrova ritualizzato per esempio nel colore rosso del pythos e celebrato nel segno di fessura, a volte sproporzionato e ipervisibile, che significa la vulva di una donna. Le statue in argilla ci riportavano ad una dimensione corporea, anatomica femminile, che era stata estremamente marginale nei discorsi sulla vulnerabilità tra accademici e professionisti della cura fino a quel momento. È talmente diffusa la tendenza a produrre discorsi decostruttivi sulla medicalizzazione del corpo femminile durante la gravidanza che è diventato un tabù – un atto quasi politicamente scorretto – soffermarsi sulla concreta trasformazione della fisiologia nell'avventura della maternità che rende una donna al limite della vita, nel duplice senso della messa in opera di ogni energia vitale e del sapere stare in prossimità della morte. E questo non solo nel momento del travaglio e del parto ma anche per esempio per la possibilità dell'aborto, volontario quanto involontario, della morte dei neonati o del loro nutrimento. Il fatto che vivere al limite della vita non sia in sé uno stato patologico da medicalizzare, non implica che le donne non facciano esperienza di uno stato d'eccezione, di vulnerabilità e di rischio, che vale la pena ancora oggi nominare, significare, pensare insieme. I reperti archeologici di Cucuteni la ritualizzano e celebrano in termini di continuità e ciclicità, materializzando in questo modo una rappresentazione del divino attraverso immagini del femminile.

D'altra parte, nelle culture antiche, e per esempio in alcune anche più vicine come quella che ci restituisce l'epica omerica, resta traccia di un pensiero che non associa in modo esclusivo la vulnerabilità al fatto di essere umano e quindi mortale; la qualità della vulnerabilità è propria degli esseri sia divini sia eroici, sia maschili che femminili, perché la differenza tra i sessi è pensata in un modo radicalmente diverso, non dicotomico. Gli dei e le dee sono feriti, gli eroi e le eroine lo sono altrettanto, le ferite esaltano il loro valore e la loro resistenza (Loroux, 1991). La vulnerabilità dissociata dalla mortalità, seppure non totalmente dal suo rischio, diventa una rappresentazione del coraggio e della resistenza umana e divina allo stesso tempo.

Di quali rappresentazioni e forme di celebrazione disponiamo nei nostri luoghi per ritualizzare le vulnerabilità e i frammenti di divino di cui sono esempio le esperienze di maternità, biologiche e simboliche, che incontriamo nelle ricerche accademiche, nei luoghi di donne o nei servizi? Il campo semantico del rito e questo inoltrarsi nelle rappresentazioni antiche della vulnerabilità sembra allontanarci non poco dal lessico quotidiano dei servizi, dagli strumenti, dalle pratiche e dai protocolli se non fosse che da alcuni decenni molti antropologi e sociologi hanno studiato le prassi istituzionali o istituzionalizzate proprio in questi termini (Bourdieu, 1982). Sullo sfondo della ricerca sull'assoluto femminile, negli spazi terzi è la forma del cerchio (Bissoli, 2020; Bissoli, Migliavacca, Vaccari, in questo volume) a costituire lo strumento rituale, il contesto nel quale si esprime contemporaneamente la professionalità e la politicità dell'intervento sociale, nel quale le speranze, le domande e le angosce del quotidiano possono trovare ascolto e dare inizio alla ricerca delle risposte a partire da sé.

A Casa di Ramìa abbiamo sperimentato negli ultimi 15 e più anni l'importanza di creare luoghi di ascolto e di libera presa di parola per donne italiane e di diversa cultura. In questi anni nella Casa si sono formate donne migranti che hanno saputo rovesciare il disagio di sentirsi straniere in capacità di accoglienza e stimolo per altre, e donne italiane che hanno sempre più affinato gli strumenti dell'ascolto e della narrazione: questi percorsi intrecciati danno accesso a livelli di comunicazione profonda tra persone provenienti da esperienze molto diverse. Una delle azioni di questa ricerca è stata la proposta del metodo del "cerchio di parola e ascolto" come percorso comune tra mamme, donne, operatrici sociali di diverse organizzazioni e istituzioni, ragazzi e ragazze, persone di alcuni quartieri di Verona che avevano voglia di mettersi in gioco per aprire *uno spazio terzo* in grado di cambiare la qualità delle relazioni umane nei territori. Se l'intenzione principale è quella di creare un luogo di ascolto dei bisogni espressi dal territorio e una prima possibilità di organizzare una risposta, a livello metodologico l'interesse è provare a trasformare la percezione delle relazioni tra chi vi partecipa, disancorarle dai ruoli e linguaggi predefiniti per scorgere l'umano. Infatti anche chi conduce il cerchio si mette in gioco e ognuna prende parola solo a partire da sé. Si parla su piccoli temi di vita quotidiana. Nessuna può discutere o commentare il racconto ma solo ascoltare l'eco che le suscita e narrare a sua volta. Di racconto in racconto, l'io si stanca di identificarsi e giudicare. Questo guadagno di libertà per tutte incoraggia l'elaborazione dei sentimenti di impotenza e vergogna, rabbia e frustrazione, inadeguatezza e incomunicabilità, inferiorità/superiorità dovuti a diversi ruoli, origini e condizioni materiali.



Disegni di alcune statuette di terracotta della dea madre trovate nel sito archeologico di Cucuteni e oggi custodite al Museo di Arte Neolitico di Cucuteni

Pratiche per narrazioni generative

La politica delle donne e il lavoro sociale femminista anti-oppressivo (Dominelli, 2004; Sità, in questo volume) hanno chiaramente indicato alcune pratiche che permettono di vivere in modo efficace, creativo e fecondo le situazioni asimmetriche nelle quali si trovano le donne che si rivolgono ai servizi e le operatrici. Durante la ricerca alcune professioniste hanno sottolineato l'importanza di certe posture nell'incontro: rinunciare a parlare al posto dell'altra, astenersi dall'uso del potere dell'interpretazione, situarsi nel registro della risonanza; nel limite del possibile rilanciare la conversazione a partire da ciò che si sente o si pensa. «Durante l'incontro la donna offre la sua interpretazione personale sul processo della presa in carico, giungendo ad elaborare e a identificare le condizioni di benessere in contrasto con quelle della vulnerabilità. Si tratta di una presa di coscienza» (Migliavacca, Terza produzione intellettuale Capevfair¹⁰). Come prepararsi a riconoscere questi momenti di chiarezza, spesso frammisti a confusione e dolore? Come disporre contesti in cui incoraggiare un lavoro su di sé delle professioniste e delle donne?

In questo volume Susanna Vettorelli, una formatrice ed esperta di etnografia che lavora per lo più a Bolzano, rende conto di una esperienza di ricerca in Senegal con un gruppo di donne. Pur se ambientato in un contesto lontano, questo racconto offre una indicazione chiave per le domande appena formulate. Arrivata a Kolda per raccogliere i dati per la tesi di dottorato sulla gestione della fecondità femminile, prende presto coscienza del fatto che la sua posizione professionale e legittimità accademica agli occhi delle donne incontrate non significava nulla.

Questa sorta di passaporto che nel nostro mondo accademico e scientifico ci consente mosse straordinarie, come l'accesso a documenti protetti, a cartelle cliniche, ma anche incontri privati con esperti nelle materie che studiamo, là, tra le venti donne del gruppo *Dimba-tùlon* che cominciamo a conoscere, sapienti e austere, autorevoli e materne, sempre avvolte nei loro grandi *bubu* pieni di colore, improvvisamente non aveva nessun valore.

Vivere questa esperienza di scacco apre l'orizzonte della conoscenza; non è possibile dare per scontato l'ordine del mondo che conosciamo e i suoi significati. Se l'apprendimento si potesse ridurre a questo, sarebbe sufficiente dettagliare spiegazioni e informazioni per avvicinarsi. La trasformazione della postura nella relazione e nella ricerca che le donne di Kolda hanno suggerito è invece radicale:

10. La produzione intellettuale è gratuitamente scaricabile dal sito www.capevfair.eu/it/accoglienza.

In nome di cosa io pretendevo che Noguay, Binta, Buya, madri di più figli, mi raccontassero cosa vuol dire portare un bambino nel proprio ventre e proteggerlo dai pericoli che lo insidiano, pericoli che spesso hanno origine nel mondo invisibile a cui quel piccolo straniero che giunge tra gli umani era legato da prima del suo concepimento? [...] Marième Bâ scrive «... le madri raccomandano alle figlie maggiori di non svelare i segreti del parto alle cadette. Come per ogni iniziazione bisogna “esserci dentro” per poter comprendere». Ed io, “dentro” cosa mi trovo per poter parlare con loro? C’era un’esperienza che mi *com-prendeva*, affinché questi apprendimenti e i loro racconti potessero essermi trasmessi? Io che giungevo a Kolda, che arrivavo da un altrove lontano, che ero così diversa, straniera in quel mondo, potevo trovare uno spazio in cui sentirmi “dentro” insieme a loro? [...] Ecco che allora quelle donne rigorose e fiere prima di consentirmi di porre loro delle domande mi obbligavano ad interrogare me stessa. Cosa mi muoveva tanto? O anche, cos’era ciò per cui mi stavo muovendo tanto? Giorno dopo giorno ho cominciato a comprendere che a tenere insieme l’intreccio di buone ragioni vi era il filo di un *desiderio personale* di diventare madre, il mio. [...] È stato riconoscendo questo desiderio come la posta in gioco nascosta, ovviamente personale, che ho individuato le “esperienze e le trasformazioni dentro cui già ero e quali relazioni stavo già sostenendo”. [...] Se in un primo momento infatti la mia attenzione era rivolta a conoscere i pensieri e le pratiche femminili relative alla maternità, dovevo riconoscere che questi temi mi mettevano dentro un’esperienza che desideravo. [...] Al contrario ciò che sapevo era cosa volesse dire desiderare un figlio che non arrivava, questa era un’esperienza che potevo condividere con le donne. Era da lì che dovevo partire. Il gruppo mi fece levare la maschera della ricercatrice per mostrare ciò che ero: una donna di trent’anni, senza figli, che giungeva a Kolda da sola, che si *interessava*, nel senso etimologico del termine che cioè *era tra, nel mezzo* della fecondità ed era ospitata nella casa di un conoscente.

Rivelare a sé il proprio desiderio autentico, scorgere sotto le maschere che indossiamo nel quotidiano, consente di sentirsi “da dentro” in relazione con le altre donne, e di svolgere il lavoro con la consapevolezza di cosa ci muove veramente nel farlo. Questo desiderio spesso non è nominabile, ma ha da essere presente al cuore. È una postura necessaria, il primo passo di un metodo per creare un contesto favorevole a pratiche di narrazioni generative. Come si legge in questa scena, ambientata a Casa di Ramia.

La porta a vetri è socchiusa. Sandra parla al telefono con l’agenda sottomano, Vicky cuce a macchina, Elisabeth e Tedla chiacchierano. C’è il gruppo dell’artigianato, un grande viavai. L’aria è satura di vapori di riso bollito. Qualcuna riscalda lo stew. Si sente un urletto, la piccola Wonderful corre avanti e indietro con gli occhioni sorridenti. Helen l’ha lasciata un momento lì, doveva passare in questura. Nel salone grande, sedute in cerchio, ascoltiamo Elena, l’assistente sociale responsabile del centro, raccontare questa storia. «Sheila e sua figlia Meggy di 6 anni sono senza documenti, la scuola ha ammesso comunque Meggy ma

non possono tenerla in mensa. Tutti i giorni Sheila va a prendere Meggy a scuola, mangiano a Casa di Ramia e poi la riaccompagna a scuola. Sembra semplice, in teoria. Meggy è vivace, un po' vergognosa, la madre sembra in preda a una profonda vergogna o incapacità di esprimersi. Sheila porta cibo edo già pronto e si siede in cucina con la bambina. Inizia a imboccarla; Meggy non ne vuole sapere, stringe le labbra e scappa, fino a che la mamma la prende di forza e le caccia in bocca il cucchiaino... un vero dramma, che finisce a urla, e una sberla. Non so come fare, non vorrei criticare la madre ma non posso neanche lasciar andare: mi metto lì con loro, assaggio il cibo. È buono, ma mi vengono le lacrime agli occhi: per me sarebbe meglio meno piccante. Si mettono a ridere. Le altre donne commentano, cerco di tenere a bada le critiche alla madre, che era in quel periodo molto silenziosa. Elisabeth si siede vicino e dice: Su Meggy, sei grande, mangia da sola. Sandra propone: ci mettiamo tutte a mangiare un po' di riso?» (diario di ricerca, ottobre 2018).

Una storia di amore piccante, la definisce, con uno sguardo problematico quando ci dice che il riso le sembra troppo speziato per una bambina di 6 anni. Il cerchio delle donne si apre con la forza di questa domanda e nascono storie dopo storie che fanno eco alla perplessità di Elena. Chi decide cosa è bene mangiare per un bambino? – appunta Maria Angela su un foglietto volante. Le narrazioni ruotano intorno a questo interrogativo, mostrando che si tratta di un punto cruciale di grande vulnerabilità nel vissuto di molte donne. A contatto con la cultura istituzionale della scuola, con le prassi educative dei centri diurni, ma anche con le norme familiari e sociali italiane che regolano la funzione materna attraverso i costumi e i protocolli medici, le storie suggeriscono che il nutrimento di un bambino può diventare uno spazio di negoziazione aspro tra la madre e le figure che la accompagnano nella crescita dei piccoli. Sin dal momento dell'allattamento: un'educatrice italiana ci racconta che ha allattato sua figlia fino a quando aveva due anni e non riusciva a trovare un luogo, né dentro né fuori dalla sua famiglia, in cui questa relazione con la sua bambina fosse accolta e non giudicata male.

In generale nel cerchio di donne emerge la percezione di un peso generato da modelli di maternità in competizione culturale. Molte questioni, hanno avuto a che fare con i malintesi o gli scarti dati dal vivere in un ambiente a maggioranza bianca e di cultura italiana. Vitka Olivera e Fatima Lebron Oviedo, due mediatrici culturali impegnate entrambe in percorsi che problematizzano la colonialità delle relazioni nei servizi, ci raccontano in modo autoironico alcune situazioni dialogiche paradossali nelle quali si sono ritrovate nel tentativo di intessere uno scambio nella vita quotidiana tra visioni occidentali e latinoamericane della maternità. Come lottare dentro di sé con la tendenza all'omologazione e all'integrazione, con quel-

la imposizione costante di dovere aspirare ai valori del “bianco”? E come riappropriarsi della propria storia? Come crescere i figli, in che modo rivolgersi perché avvenga da parte loro un riconoscimento di autorità? Questo peso si avverte in modo tanto più gravoso e minacciante quando la competizione si costruisce implicitamente, e forse inconsciamente, all’interno delle istituzioni di cura. Educatrici, assistenti sociali, insegnanti accompagnano la crescita dei bambini. Ma fino a dove può arrivare il mandato delle istituzioni educative? Cosa accade quando «i modelli di maternità si cristallizzano in un insieme di impliciti che non sono più fatti oggetto di pensiero e discussione» (Sità, in questo volume)? Il linguaggio dei diritti dei bambini non è universale e si aprono voragini conflittuali, e a volte con annose implicazioni legali, tra i mondi di origine e il sistema culturale italiano, tra lo schiaffo e il telefono azzurro, gli omogeneizzati e i cibi piccanti, tra le multiple appartenenze dei figli e le traiettorie biografiche delle madri.

Diversi contributi in questo volume (Esteban, Sità) ed alcune interessanti ricerche (Faircloth, Hoffman, Layne, 2013) rendono conto del conflitto che si crea intorno all’ideologia dell’*intensive parenting*, uno dei principali riferimenti teorici occidentali per l’intervento sociale in cui la genitorialità è centrata sui bisogni del bambino, prevede un grande investimento di tempo, energia e denaro, e attribuisce agli esperti un ruolo di guida. In una ricerca con un gruppo di madri di origini dominicane a Madrid tra il 2002 e il 2007, Jimenez Sedano ha messo in luce come queste donne dominicane non riconoscano la scientificità di questo approccio; sottraendo credibilità e legittimità agli esperti che se ne fanno portatori, lo interpretano come una mera concezione dell’alterità spagnola. In questo modo si disfano dell’opposizione delle categorie del *good intensive parenting* vs. il *bad neglectful parenting* nella quale si ritroverebbero considerate delle cattive madri e negoziano le loro pratiche di maternità, legittimandole in quanto altrettanto culturali, dominicane. Le pratiche di resistenza che si appellano alla cultura di origine sono parte della lotta contro la colonialità che molte donne mettono in atto quotidianamente, soprattutto una volta madri. È una strategia efficace che permette di negoziare spazi identitari e di non subire diagnosi inadeguate, come si evince per esempio dal diario di Fatima Lebron Oviedo e dalla analisi culturale che Linda Porn e Daniela Ortiz svolgono sui fattori di rischio nella tutela minorile in Catalogna.

Se una visione decoloniale della maternità valorizza i saperi tradizionali per proteggere modi di essere al mondo non riducibili alle ideologie dominanti occidentali, è vano il tentativo di ridurre questo orizzonte ad una questione di identità e alterità culturale. Pensare in termini di alterità può essere a volte anche una forma di pigrizia, ha scritto Vanessa Maher.

Recentemente mi è capitato di partecipare ad un corso di formazione con un gruppo di professioniste della cura tenuto da una mediatrice culturale di nazionalità nigeriana. In classe si è aperto un aspro dibattito quando l'operatrice ha dichiarato che aveva dato il suo consenso per praticare delle forme di modificazione genitale su due delle sue tre figlie, giustificando che era stato necessario, come rispetto delle tradizioni culturali, per le ragazze che vivevano in Nigeria mentre non lo era stato per l'ultima che era nata in Italia. Senza addentrarmi nella spinosa questione delle modificazioni e mutilazioni genitali femminili, è interessante ragionare sulle accuse che sono state scagliate contro la mediatrice culturale tacciata di essere incoerente e contraddittoria nel suo essere madre su questioni così fondamentali. L'incongruenza è come un buco nero nel quale l'essere di molte donne, madri, viene risucchiato.

Contraddizioni vitali

Come orientarsi quando ci si trova immerse in tensioni apparentemente inconciliabili? Mentre discutevamo sul senso della ricerca, e poi di questo libro, Elena Migliavacca ha puntualizzato: «la nostra scelta è affrontare il tema a partire dai vissuti delle donne. Anche se sono contrastanti, accostarli e tenere fermo lo sguardo sulla contraddizione con uno spirito di ricerca apre ad un altro livello di comprensione». Pensare senza eliminare le contraddizioni¹¹ dà la possibilità di non mentire né agli altri né a se stesse. Se ogni verità, come scrive Simone Weil, contiene una contraddizione, l'esercizio fondamentale è imparare a cogliere allo stesso tempo più livelli sovrapposti di idee. «La composizione simultanea su più piani è la capacità del pensiero di procedere rimanendo su piani diversi, grazie a elevati gradi di attenzione e reggendo lo sforzo di tenere aperti in contemporanea elementi apparentemente contraddittori senza annullarne uno dei due» (Zanardo, 2017, p. 87). Cosa si sente quando non si cerca, ricorrendo al giudizio, di disfarsi frettolosamente della contraddizione percepita in sé e nelle altre? Quando ci si ferma a contemplarla senza rifugiarsi nella ricerca immediata della soluzione? Due verità pensate insieme, scrive Simone

11. Simone Weil distingue tra un uso legittimo e un uso illegittimo della contraddizione: «ai suoi occhi, vi è un uso illegittimo della contraddizione, quando vi è una combinazione di due affermazioni incompatibili, come se fossero compatibili sul piano in cui oppongono. Al contrario, c'è un uso legittimo della contraddizione, quando la sofferenza inflitta da questa obbliga il pensiero ad elevarsi a un livello superiore; ciò non può avvenire senza soccorso dall'alto» (Devaux, 1991, p. 15).

Weil, grazie al legame del rapporto, permettono di cogliere, come con due bastoni, un punto che è fuori della nostra portata diretta (Devaux, 1991).

[...] emerge la complessità delle cose, con la verità di ciascuno e la possibilità di sentirle tutte insieme, mentre di solito ti arriva una verità alla volta, quella che volevi illustrare all'inizio, la sapevi già di fatto. Invece così entri in ricerca, devi proprio ricomporre i frammenti. Noi stesse ci siamo trovate davanti a nuove domande quando abbiamo raccolto le storie delle badanti, quando è emerso il vissuto di essere dentro un meccanismo che ti stritola, a un certo punto è come se parlassero non solo di loro ma anche di noi, come se tu potessi vedere con una lente di ingrandimento come la tua vita è stritolata dai bisogni (Bissoli, Migliavacca, Vaccari, in questo volume).

Così si legge nel testo polifonico, adeguato alla lettura ad alta voce e ad un uso performativo, risultato della ricerca azione condotta da Bissoli, Migliavacca e Vaccari insieme all'équipe romana di Iasi, per attraversare il luogo comune diffuso sulle donne che, migrando, si separano dai loro stessi figli e figlie. Si può ripensare lo stigma dell'abbandono, di cui spesso sono marchiate, solo se si incontrano le verità sfaccettate delle donne, interpellate come madri, lavoratrici, migranti, e dei figli e delle figlie; l'amore, il dolore e il meccanismo spietato dei bisogni restano allora in tensione e aprono ad un sentire che non trova rifugio nel fantasma della cattiva madre.

Detto in altro modo, ritornando alla visione metodologica sul narrare sposata da Angela Carter nella sua raccolta di fiabe: è necessario portare alla luce ogni sfaccettatura delle situazioni, senza censura, perché se ascoltiamo ogni personaggio, nelle fiabe, la sua presenza è utile nella composizione della storia, dice di una verità, per quanto parziale. È possibile allora mantenere uno sguardo fiabesco lì dove le istituzioni vorrebbero portarcelne uno normativo, difensivo e prescrittivo? In questo libro abbiamo dato spazio alla rabbia senza filtri, alla riflessione e all'analisi, all'impotenza, all'invenzione e alla creazione, alla capacità di risolvere problemi impossibili, alla nostalgia e al lutto.

Il disegno della composizione simultanea è proprio di tutta della prima sezione del libro: i testi di Fatima Lebron Oviedo, Sandra Faith Erhabor e Linda Porn, che aprono il volume e costituiscono un punto saldo da cui iniziare la ricerca, sono posti in dialogo con quelli di Rosanna Cima, Chiara Sità che, a partire da un posizionamento accademico e politico, rendono conto della ricerca con le professioniste mentre ci aiutano a storicizzare le parole che orientano il funzionamento dei servizi. Rosanna Cima si serve della metafora dello specchio, simbolo per eccellenza di un percorso di conoscenza: che riflesso del proprio lavoro e del sistema dei servizi possono ritrovare le professioniste nelle storie narrate dalle mediatrici o dalla viva

voce delle madri? Che immagine di sé ciascuna vi può ritrovare? Che forme di riconoscimento possono avvenire? Quali vulnerabilità si corrispondono? E come possiamo reagire davanti alle inattese visioni? Con chi sarà l'incontro? Ci sentiremo deformate dal terrore, dallo sdegno, dalla rabbia o sentiremo un sollievo, uno stare nuovo: chi, autenticamente in cerca della verità, si sottrarrebbe allo specchio?

Sta alle lettrici e lettori dei saggi di questo volume, allora, trovare il punto di leva del pensiero, creare legami, ritrovarsi dinanzi alla verità che sorge tra queste voci e la propria, trovare l'accordo che non è dato a priori. Questa eterogeneità si riflette anche sul piano stilistico e fa del libro un agevole strumento riflessivo di apprendimento per studenti e professionisti. I testi adottano linguaggi differenti che rispecchiano le specificità del percorso di ogni autrice e danno spazio alla ricerca rilevante per ciascuna, testimoniando di una soggettiva crescita e del desiderio di condividere l'apprendimento, per quanto rischiosa sia stata la via per raggiungerlo. La forma diaristica e introspettiva – una meditazione scritta in seguito ad ogni incontro con le professioniste dei servizi a firma di Lebron Oviedo – è il segno di una pratica precisa: lasciare una traccia di sé come memoria dei percorsi ardui per rileggersi, osservarsi e allo stesso tempo rendere visibile la propria via come un monito per alcune e ispirazione per altre. Sandra Faith Erhabor compie una scelta stilistica più letteraria nella composizione di un racconto lungo, disegnando un personaggio – Tina una donna nigeriana che parte verso l'Italia – in cui convergono le tante storie di amiche e connazionali che ha incontrato, come mediatrice culturale, negli uffici dei servizi sociali, nel salotto di Casa di Ramia, nelle stanze dei reparti. La storia ricuce il prima e il dopo il viaggio, l'immaginario e il reale, gli abusi degli sfruttatori e la violenza istituzionale, per tracciare una continuità, seguire un filo che sembra sempre spezzarsi. Linda Porn e Daniela Ortiz denunciano la continuità nascosta tra l'oppressione coloniale e il sistema di colonialità che abita attualmente i servizi.

Guardare alla contraddizione incoraggia a guardare in diverse direzioni sapendo che c'è un punto in cui tutte si ricongiungono, come suggerisce la forma della croce. Si fa presente allora il sentimento della maternità dolente, la risoluzione estrema della Llorona (la Piangente), fuori e dentro di noi. Nel testo di Linda Porn e Daniela Ortiz serpeggia la voce di questo tremendo “fantasma del sud”, il suo lamento furioso, l'eterna ricerca dei figli perduti. Linda Porn è un'artista che ha incarnato questo fantasma in diverse performance¹². La leggenda della Llorona è molto antica, «alcuni

12. La performance ha avuto luogo il 29 settembre 2020 al Museo MACBA di Barcellona. A questo link è visibile il video www.youtube.com/watch?v=fYMJLXFRoeY.

dicono che abbia origine all'inizio del cinquecento quando i conquistadores assalirono le popolazioni azteche/nahuatl del Messico ma è molto più antico» (Pinkola Estes, 1993, p. 293). È uno spettro, un invisibile che appartiene alla cultura popolare latinoamericana, un archetipo diffuso in molte culture, quello dei fantasmi che eternamente gemono, si lamentano o piangono presso un corso d'acqua per una qualche ragione.

*La Llorona che oggi conosciamo ha due versioni che convergono nello stesso punto. Da una lato Chocacihuatl (dalla lingua náhuatl choka – piangere – e cihuatl – donna –) è una donna indigena che vive nel lago Texcoco. In occasione del suo primo parto perde la creatura e muore. Riappare durante l'invasione imperiale per avvertire della caduta di Tenochtitlán. Il suo lamento è il segno della identità del mondo ancestrale che si “silenzia”. In questo senso, lo spettro, compie la funzione materna di dare la vita, e difendere l'ordine esistente. A questo proposito, ne *La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, Miguel León-Portilla segnala: «Il sesto prodigio e segnale fu che molte volte e molte notti, si sentiva la voce di una donna che urlava e piangeva e diceva, tra pianti, singhiozzi e sospiri: “O figli miei, oh figli miei, stiamo perdendo tutto”... e altre volte diceva: Oh figli miei, dove potrei portarvi per nascondervi?» (in Aguilar, 2014, p. 56). In secondo luogo, la *Llorona* è associata alla Malinche, la traditrice: una donna, probabilmente meticcina innamorata di un colono che dà origine, attraverso la sua maternità, al mondo *mestizo*. Dal momento che non viene mai riconosciuta né le viene dato lo status che merita, sommato al fatto che il suo amore viene sempre considerato sinonimo di “tradimento”, spezza il vincolo che ha instaurato con il conquistatore e uccide i suoi figli¹³ (Garzon Martinez, 2016, p. 83).*

Che sia una donna che perde i suoi figli e la sua stessa vita nell'esperienza del primo parto o sia una donna che decide di ucciderli, sta di fatto che la leggenda tramanda la sua ricerca incessante delle anime erranti dei figli. La revisione di matrice femminista dell'archetipo della *Llorona* (Garzon, 2016; Pinkola Estes, 1993¹⁴; Anzaldúa, 1987) tenta di decostruire il

13. La storia racconta di una donna indigena che viene conquistata da un ricco *hidalgo* con cui avrà due figli senza sposarsi. Un giorno l'uomo annuncia che tornerà in Europa a sposare una donna bianca, scelta dalla famiglia. Ferita, la ragazza lo aggredisce, si fa del male, lascia che i suoi figli anneghino nel fiume e si abbandona al dolore e al lutto. Quando la *Llorona* sale al cielo il custode del cancello le dice che le permetterà di entrare ma solo una volta ritrovate le anime dei figli. Per questo si dice che la *Llorona*, vestita di bianco, cerchi disperatamente i figli smuovendo senza sosta la terra del letto del fiume.

14. Secondo Pinkola Estes il tema centrale affrontato da questa storia è la distruzione del femminile fertile, il deterioramento della corrente creativa delle donne. La figura della *Llorona* è un'indicazione a vegliare sulle chiarezze delle proprie acque interiori, a dragare il fiume alla ricerca della nostra vita-anima.

cliché coloniale della donna mestiza abbandonata e vendicativa, soffermandosi invece su altri aspetti per riappropriarsene. Gazon si domanda per esempio che cosa direbbe la Llorona se al posto dell'inarticolato lamento potesse prendere parola sulla sorte sua e dei suoi figli. «Puede la Llorona hablar? Quien habla por la Llorona?» (Garzon, 2016, p. 86). Mentre scrivo questo saggio, a Verona una mamma toglie la vita alle sue due bambine, il suo corpo viene ritrovato dopo qualche giorno nel fiume. A lei, al mistero che ha portato con sé sono dedicate queste pagine. Nella performance di Linda Porn una donna vestita di nero chiede alla Llorona: “Dicen que asesinaste tus hijos? Me acusaron injustamente” risponde.

Come riaprire il sentire ascoltando queste parole, in presenza della Llorona o chi per lei?

Nei cerchi delle donne si fa esercizio di sospendere il giudizio per trovare le mediazioni giuste, che non cedono al compromesso, non si sbilanciano verso l'integrazione ai valori occidentali come valore in sé. Spesso queste mediazioni arrivano grazie alla pratica delle relazioni, a due o in gruppo, perché l'individualità, la famiglia nucleare o la cultura d'origine non siano i principali e assoluti punti di riferimento quando si cerca una verità soggettiva. Si fa strada l'idea della maternità allargata: l'apprendimento reciproco che ognuna fa con le altre. Ascoltando punti di vista diversi, ciascuna impara a cucire la risposta giusta per sé, più o meno supportata da alcune relazioni. Dal cerchio, infatti, non emerge una risposta operativa sul da farsi. Ma vengono generate storie e domande: in questo senso la figura materna si distribuisce, si diffonde. Il cerchio non evita che ognuna affondi temporaneamente nella vulnerabilità, che la tocchi bruciante, ma fa in modo che ciascuna possa riemergere sapendo di essere insieme. A patto che esistano relazioni solide, la figura materna, scrive Luisa Muraro, ha la funzione di irradiarsi, ovvero può distribuirsi su più donne, proprio come si irradiano i raggi del sole¹⁵.

15. «Bisogna pensare che la figura materna possa distribuirsi, diffondersi. Gli antropologi hanno notato che ci sono società in cui la creatura piccola è allevata, non da tutte le femmine del gruppo, ma da una, da due, tre e che queste donne sembrano come intercambiabili» (Muraro, 2013, p. 36). Questo dipende tra l'altro dal fatto che la competenza simbolica, secondo la filosofa, «si forma nella risposta all'input che dà la creatura piccola, la competenza si crea cioè nella relazione e ne è beneficiario chiunque nella misura in cui ha saputo rispondere alla richiesta, al bisogno, alla domanda della creatura piccola» (Muraro, 2013, p. 37). Senza nulla togliere alla madre biologica. Questa maternità che si irradia suggerisce a Muraro una riflessione sulle forme dell'assoluto femminile: «nella mistica degli uomini bisogna sempre arrivare a fare uno con l'uno, che è dio. Nella mistica femminile non è così che si fa, c'è il “più che uno”, si è due, e poi alle mistiche piace tanto andare ad annidarsi dentro la Trinità divina e dove già sono tre diventano quattro. C'è pluralità» (Muraro, 2013, p. 36).

Colpisce, in effetti, guardando certe tavolette e pitture vascolari attiche, siceliote e campane che le figure di Demetra e Persefone (ed anche Demetra ed Ecate) siano simili come se si guardassero allo specchio, con qualche minimo tratto distintivo, l'una con i capelli sciolti, l'altra raccolti. Come se fosse una sola figura in due forme: «è questa l'unica grande dea nella sua forma duale di madre e ragazza, l'aspetto più vecchio e quello più giovane di una sola figura, madre dei viventi e dei morti? La fanciulla, nata, persa, pianta e ritrovata, rinata dalla vecchia in un ciclo continuo come la rotazione della luna» (Baring, Cashford, 2017, p. 497). Demetra e Persefone sono dee vulnerabili, secondo la psicanalista Bolen (Bolen, 1991). La qualità degli archetipi delle dee vulnerabili è una consapevolezza diffusa descritta come un atteggiamento di accettazione, una consapevolezza dell'unità della vita e una disponibilità alla relazione (Bolen, 1991, p. 133). Dove conduce questa vulnerabilità? Perché la madre scende nel buio della terra? Chi vi incontra?

[...] Persefone, la figlia, è l'aspetto della madre che va di sotto e ritorna alla madre formando un nuovo intero. Questo mito esplora la relazione paradossale tra la vita e la morte poiché quello che muore sopra la terra scende al di sotto e ritorna di nuovo, diverso e tuttavia lo stesso. Nelle figure di Demetra e Persefone, la dea è divisa nei suoi aspetti di sopra e sotto, vivo e morto, però dal momento che questi stati dell'essere generalmente opposti sono immaginati come madre e figlia, qui non sono polarizzati bensì uniti alla radice. Il passaggio tra i mondi, superiore e inferiore è mantenuto aperto. La vita non è percepita come la stessa di prima, ma non è neppure morte. È più come una percezione di continuità e relazione, un vedere attraverso l'una nell'altra, liberando l'umanità dalla loro opposizione (Baring, Cashford, 2017, p. 497).



Alcuni dei simboli della dea madre: spirale, onde e losanga

Bibliografia

- Anzaldúa G. (1987), *Borderland/La frontera: The New Mestiza*, Aunte Lute Books, San Francisco.
- Baring A., Cashford J. (2017), *Il mito della dea. L'evoluzione di un'immagine*, Venexia, Roma.
- Bissoli S. (2020), "Il cerchio narrativo: da ricerca personale a pratica politica", in Alga M.L., Cima R. (a cura di), *Allargare il cerchio. Pratiche per una comune umanità*, Progedit, Bari, pp. 95-117.
- Bolen J.S. (1991), *Le dee dentro la donna. Una nuova psicologia femminile*, Astrolabio, Roma.
- Bonu G. (2019), "Mappe del desiderio. Spazi safe e pratiche transfemministe di riappropriazione dell'urbano", in Belingardi C., Olcuire S., Castelli F. (a cura di), *La libertà è una passeggiata. Donne e spazi urbani tra violenza strutturale e autodeterminazione*, Iaph Italia, pp. 73-84, scaricabile al sito www.iaphitalia.org/la-liberta-e-una-passeggiata-donne-e-spazi-urbani-tra-violenza-strutturale-e-autodeterminazione-a-cura-di-c-belingardi-f-castelli-s-olcuire (ultima consultazione 23 novembre 2021).
- Bourdieu P. (1982), "Les rites comme actes d'institution", in *Actes de la recherche en sciences sociale*, vol. 43, juin 1982. Rites et fétiches, pp. 58-63, scaricabile al link www.persee.fr/doc/AsPDF/arss_0335-5322_1982_num_43_1_2159.pdf (ultima consultazione 23 novembre 2021).
- Butler J. (2004), *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma.
- Carter A. (2020), *Le mille e una donna. Fiabe da tutto il mondo*, Donzelli, Roma.
- Castelli F. (2015), *Corpi in rivolta. Spazi urbani, conflitti e nuove forme della politica*, Mimesis, Milano.
- Cima R. (2005), *Abitare le diversità: pratiche di mediazione culturale. Un percorso fra territorio e istituzioni*, Carocci, Roma.
- Deleuze G., Parnet C. (1996), *Dialogues*, Flammarion, Paris.
- De Pury S. (1998), *Traité du malentendu. Théorie et pratique de la médiation interculturelle en situation clinique*, Synthélabo, Paris.
- Devaux A. (1991), "Prefazione", in Di Nicola G.P., Danese A., *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, Edizioni Dehoniane, Roma.
- Dominelli L. (2004), *Il nuovo femminismo nel servizio sociale*, Erickson, Trento.
- Faircloth C., Hoffman D.M., Layne L.L. (a cura di) (2013), *Parenting in global perspective. Negotiating ideologies of kinship, self and politics*, Routledge, New York.
- Formenti L. (2008), "Genitorialità (in)competente? Una rilettura pedagogica", *Rivista Italiana di Educazione Familiare*, n. 1, pp. 78-91.
- Gimbutas M. (2016), *Le dee e gli dei dell'antica Europa. Miti e immagini del culto*, Stampa alternativa, Viterbo.
- Garzón Martínez M.T. (2020), "'Nunca regalé el llanto' Silencio, lamento y re(ex)istencia en la Llorona", in Cejas M.I. (a cura di), *Feminismo, cultura y política. Practicas irriverentes*, Editorial Itaca, Ciudad del Mexico, pp. 77-98.

- Hillmann J. (2003), *Il sogno e il mondo infero*, Adelphi, Milano.
- Jimenez Sedano L. (2013), “‘Spanish people don’t know how to rear their children!’ Dominican women’s resistance to intensive mothering in Madrid”, in Faircloth C., Hoffman D.M., Layne L.L. (a cura di), *Parenting in global perspective. Negotiating ideologies of kinship, self and politics*, Routledge, New York, pp. 169-183.
- Lebron O. (2019), “Nella mia pelle: l’aspirazione al bianco”, in Cima R., *Attraverso lo sguardo: per una pedagogia dell’incontro*, Carocci, Roma, pp. 53-68.
- Libreria delle donne di Milano (1987), *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Lorax N. (1991), *Il femminile e l’uomo greco*, Laterza, Roma-Bari.
- Lorax N. (1998), *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene*, Meltemi, Roma.
- Maher V. (2005), “Immigrazione e tessuto urbano in due città italiane”, *DiPav Quaderni*, n. 14, pp. 117-136.
- Migliavacca E. (2018), “Note di metodo”, in A.A., *Dire la maternità: dare la parola alle donne migranti*, scaricabile al link www.laboratoriosaperisituati.com/ricerca/allargare-il-cerchio-2018-2019 (ultima consultazione 23 novembre 2021), pp. 6-11.
- Migliavacca E., Boukal H. (2020), “Forza e fragilità de noi”, in Alga M.L., Cima R. (a cura di), *Allargare il cerchio. Pratiche per una comune umanità*, Progedit, Bari, pp. 77-94.
- Mohanty C.T., Bidy M. (1986), “Feminist Politics: What’s Home Got to Do With It?”, in Lauretis T. (a cura di), *Feminist Studies, Critical Studies*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 191-212.
- Mortari L. (2006), *Un metodo a-metodico. La pratica della ricerca in Maria zambrano*, Liguori, Napoli.
- Muraro L. (2006), *Il non pensiero della differenza sessuale*, disponibile online al link <http://siba-ese.unisalento.it/index.php/segnicompr/article/download/4379/3750> (ultima consultazione 23 novembre 2021).
- Muraro L. (2013), *Il lavoro della creatura piccola. Continuare l’opera della madre*, Mimesis, Milano.
- Naldini M., Saraceno C. (2020), *Sociologia della famiglia*, Il Mulino, Bologna.
- Pellegrini G. (2018), *Sulle tracce della dea madre. Viaggio nel grembo della storia*, Venexia, Roma.
- Pinkola E. (1993), *Donne che corrono con i lupi. Il mito della Donna selvaggia*, Frassinelli, Milano.
- Putino A. (1990), “La terra di mezzo. Vie di comunicazione, misura e moneta”, *DWF*, 12, pp. 60-72.
- Serbati S., Milani P. (2013), *La tutela dei bambini. Teorie e strumenti di intervento con famiglie vulnerabili*, Carocci, Roma.
- Sironi F. (2007), *Psychopathologie des violences collectives: essai de psychologie géopolitique clinique*, Jacob, Paris.
- Soulet M.-H. (2005), “Reconsidérer la vulnérabilité”, *Empan*, n. 60, 4, pp. 24-29.
- Tommasi W. (1990), “L’immagine prigioniera. Immaginazione e bellezza in Simone Weil”, in A.A., *Simone Weil: la provocazione della verità*, Liguori, Napoli, pp. 27-68.

- Tommasi W. (2016), *Ciò che non dipende da me. Vulnerabilità e desiderio nel soggetto contemporaneo*, Liguori, Napoli.
- Winnicott D. (2006), *Gioco e realtà*, Armando, Roma.
- Zamboni C. (2009), *Pensare in presenza. Conversazioni, luoghi, improvvisazioni*, Liguori, Napoli.
- Zanardo G. (2017), *Un'apertura di infinito nel finito. Lettura dell'impersonale di Simone Weil*, Mimesis, Milano.