Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN

Politica, Istituzioni, Storia

Ciclo XXVI

Settore Concorsuale di afferenza: 11/A3 Storia contemporanea

Settore Scientifico disciplinare: M-STO/04 Storia contemporanea

TITOLO TESI

**Il dilemma femminista dell'uso politico della violenza in Italia negli anni Settanta e Ottanta:
tra pensiero politico e caso storico**

Presentata da: Marilisa Malizia

Coordinatore Dottorato

Prof. Stefano Cavazza

Relatore

Prof.ssa Maria Laura Lanzillo

Correlatore

Prof. Stefano Cavazza

Esame finale anno 2015

Indice

Introduzione	p.1
I. Politica e violenza: un excursus storico-politico del Novecento	p.17
I.1. <i>Gewalt</i>	p.17
I.2. La violenza rivoluzionaria	p.24
I.3. La violenza dei dannati	p.30
I.4. <i>Potestas e violentia</i>	p.35
I.5. La controviolenza	p.49
II. Politica e violenza: riflessioni nel pensiero politico femminista nel Novecento	p.57
II.1.1. Il poema della forza tra Simone Weil e Rachel Bespaloff	p.58
II.1.2. La precisione e la misura: efficacia della violenza	p.68
II.2. L'ambiguità etica di Simone De Beauvoir	p.71
II.3.1. La distribuzione del maschile e del femminile: maternità e combattimento	p.72
II.3.2. La funzione guerriera nella sua originaria forma femminile	p.77
II.4. Il pensiero materno, le anime belle, i giusti guerrieri, e ciò che eccede	p.80
II.5. L'ontologia della vulnerabilità: il dialogo tra Judith Butler e Adriana Cavarero	p.84
III. «Dove le donne non sparano che cosa stanno facendo?»	p.98
III.1. La difficile sintesi di un «movimento a più voci»	p.98
III.2.1. Politiche del femminismo: il gesto di rottura	p.105
III.2.2. Lo sfasamento uguaglianza/differenza	p.109
III.2.3. Carla Lonzi e l'abbandono della cultura della presa di potere	p.113
III.3. A partire dalla crisi: il caso Moro tra silenzio e rischio di assimilazione	p.117
III.4. Il necessario separatismo? Dilemmi tra pratiche di liberazione e scelte emancipatorie	p.128
III.5. L'extraterritorialità del pensiero donna	p.135
IV. «Né indifesa, né indivisa»: la posizione etica degli anni Ottanta	p.139
IV.1. Il 1979: un anno cerniera	p.139
IV.2. L'esperienza del campo “La ragnatela” di Comiso e del <i>Greenham Common Women's Peace Camp</i>	p.143
IV.3. La guerriglia pacifista	p.146
IV.4. Il gruppo 10 marzo	p.150
IV.5. 8 marzo 1984	p.152
IV.6. Luoghi di invisibilità	p.158
IV.7. Il seminario di Santa Severa	p.161
IV.8. Riflussi?	p.167
IV.9. Genealogie di un movimento	p.169
Considerazioni conclusive	p.171
Fonti e riferimenti bibliografici	p.177

Introduzione

*Per padroneggiare la conoscenza bisognerebbe studiare le parole
come si studiano le piante, gli animali,
e addentrarsi nel possibile per inventarne delle nuove*
Goliarda Sapienza

Nel 1979, in un dialogo a più voci, alcune donne riflettevano e si esprimevano a caldo sulla violenza politica di quel decennio in un volume curato da Luigi Manconi, *La violenza e la politica*, e scrivevano:

«Violenza è quella politica, della politica, dell'uomo sulla donna, delle donne sulle donne; violenza è torturare, procurare la morte, costringere metà dell'umanità in stato di soggezione. Ma la violenza è dentro di noi, anche: liberarla può essere positivo, negarla è altra violenza. Le donne molte volte si sono negate la violenza o, nel reprimerla, l'hanno rivolta contro di sé, paralizzandosi».¹

L'intera riflessione contenuta in quel documento verteva sulla violenza come strettamente connessa alla sessualità e alle pratiche dell'autocoscienza, apparentemente separata dalla concezione della violenza come costante fattore di contrattazione nella storia politica, e che negli anni settanta si configurò come uno strumento di lotta politica, e quindi anche dalla demonizzazione dell'avversario e da una pratica di violenza diffusa che comportarono una vera e propria militarizzazione della politica di quel decennio².

La tensione tra neofascismo ed estrema sinistra alla base di tale processo di militarizzazione è già rintracciabile a metà degli anni Sessanta quando si profila all'orizzonte la crisi del centro-

1 Liliana Boccarossa, Giuseppina Ciuffreda, Mimma De Leo, Gabriella Frabotta, Laura Lugli, Anna Rossi-Doria, *Donne, violenza e identità*, in *La violenza e la politica*, introduzione e cura di Luigi Manconi, *Quaderni di Ombre rosse* 2, Savelli, 1979

2 M. Ridolfi, *Storia politica dell'Italia repubblicana*, Bruno Mondadori, 2010, p.170

sinistra, in un contesto internazionale segnato dal susseguirsi di rivoluzioni e guerre che incrinano l'ordine mondiale stabilito dagli Stati Uniti e dall'Unione Sovietica. La tensione si acuisce con lo scoppio della protesta studentesca ed esplose dopo le elezioni politiche del 19 maggio 1968. Estrema destra e sinistra extraparlamentare percepiscono la crisi del centro-sinistra come crisi di sistema, e intervengono per radicalizzarla. La violenza diventa quindi uno strumento per esasperare il clima di tensione³. La strage di Piazza Fontana, il 12 dicembre 1969, è il momento in cui la violenza si acuisce⁴. Gli attori che prendono parte alla rappresentazione dello scontro sono molteplici: le istituzioni, i partiti, i movimenti. Da quel momento la violenza acquisirà le sue forme più drammatiche, i repertori d'azione saranno sempre più radicali. Sino alla «ferita mortale»⁵, i «funerali della Repubblica»⁶, l'assassinio di Aldo Moro.

L'analisi quantitativa condotta a suo tempo da Sidney Tarrow sugli episodi di violenza che caratterizzarono i movimenti di protesta politica tra il 1965 e il 1975 sottolineava come la violenza fosse un effetto perverso del calo della mobilitazione collettiva, nella fase discendente del ciclo di lotta⁷. Il periodo che va dal 1969 al 1982 è sicuramente un periodo dalle cifre crudeli⁸, come le definisce Donatella Della Porta, un periodo di grandi lacerazioni e lutti non ancora elaborati e che pesano anche sul fronte storiografico. Nel considerare il delicato quanto complesso quadro in cui la violenza politica si diffuse e si radicalizzò durante gli anni settanta⁹, si deve sicuramente rifuggire da schemi esplicativi riduttivi che vedono nell'imporsi del terrorismo sulla scena sociale una deriva quasi scontata del movimento del '68¹⁰. Anna Bravo spiega: «instaurare una continuità tra '68 e terrorismo è un'operazione storiograficamente debole e ideologicamente fortissima: serve poco a capire quegli anni, è perfetta per rappresentarli come un'*escalation* del terrore, in cui tutto era già scritto fin dalle prime occupazioni universitarie»¹¹.

3 Cfr. G. Panvini, *Ordine nero, guerriglia rossa. La violenza politica nell'Italia degli anni Sessanta e Settanta* (1966-1975), Einaudi, 2009

4 Sull'interpretazione della strage di Piazza Fontana come fine dell'innocenza e detonatore della violenza del decennio, cfr. G. De Luna, *Le ragioni di un decennio. 1969-1979. Militanza, violenza, sconfitta, memoria*, Feltrinelli, 2009

5 G. Crainz, *Autobiografia di una repubblica. Le radici dell'Italia attuale*, Donzelli editore, 2009, p.126

6 G. Crainz, *Il paese mancato. Dal miracolo economico agli anni ottanta*, Donzelli editore, 2003

7 S. Tarrow, *Democrazia e disordine. Movimenti di protesta e politica in Italia, 1965-1975*, Laterza, 1990; Cfr. anche D. Della Porta, *Movimenti collettivi e sistema politico in Italia, 1960-1995*, Laterza, 1996. Della stessa autrice, *Il terrorismo di sinistra in Italia*, il Mulino, 1990

8 D. Della Porta, M. Rossi, *Cifre crudeli. Bilancio dei terrorismi in Italia*, 1984

9 Per un recente bilancio di studi, cfr. L. Bosi e M.S. Piretti, *Introduzione a Violenza politica e terrorismo: diversi approcci di analisi e nuove prospettive di ricerca*, a cura di L. Bosi e M.S. Piretti, in «Ricerche di storia politica», 21, n.3, 2008, pp.3-10, S. Neri Sermeri (a cura di), *Verso la lotta armata. La politica della violenza nella sinistra radicale degli anni Settanta*, il Mulino, 2012

10 Cfr. M. Tolomelli, *Militanza e violenza politicamente motivata negli anni Settanta*, in *Gli anni settanta. Tra crisi mondiale e movimenti collettivi*, a cura di A. De Bernardi, V. Romitelli, C. Cretella, Archetipolibri, 2009, pp. 192-210. Della stessa autrice, vedi anche *Terrorismo e società. Il pubblico dibattito in Italia e in Germania*, il Mulino, 2006, B. Armani, *Italia anni settanta*, cit.,

11 A. Bravo, *A colpi di cuore. Storie del Sessantotto*, Laterza, 2008, p.231. Diverse sono le interpretazioni a riguardo. Ventrone ad es. propone lo schema interpretativo di una presunta continuità tra il movimento studentesco e il terrorismo e afferma «se per la destra terroristica la violenza contro le persone fu una scelta precoce, per la sinistra,

Come afferma Barbara Armani, «la costruzione e la percezione sociale del *nemico*, fomenta il conflitto, ne forgia i contenuti, ma resta, ancora oggi, un argomento del tutto ignorato nella ricerca storica»¹². Da una parte è necessario considerare la pregnanza della retorica del guerriero anche nella militanza politica degli anni Settanta. È infatti egemonica una tradizione che ha fatto coincidere la politica con la capacità di fare la guerra e di sopportarne in maniera virile le conseguenze. Il *leitmotiv* delle metafore belliche satura il lessico politico rivoluzionario e colonizza l'immaginario del pensiero politico antagonista. Enzo Traverso, nel suo libro sulla «guerra civile europea», e che si definisce, come ex militante di Potere Operaio, un appartenente all'«ultima generazione d'Ottobre», riflette sul fatto che gran parte dell'esperienza politica “rivoluzionaria” degli anni settanta sia stata condotta, prima ancora che narrata e elaborata secondo «categorie politiche e, più in generale un lessico – partito, masse, tattica, strategia, insurrezione etc. – che risaliva al tempo della guerra civile europea»¹³. E ancora, in maniera significativa, aggiunge, «in mancanza di una milizia, manifestavamo indossando il casco, inquadrati da un servizio d'ordine dai tratti militari. Le nostre canzoni avevano ritornelli guerreschi, lanciavano appelli alle armi e annunciavano a volte la “guerra civile” come l'inno di Potere operaio»¹⁴. Dall'altra, è necessario ricordare come nel recente dibattito pubblico la categoria di «guerra civile» sia stata utilizzata per descrivere gli anni Sessanta e Settanta¹⁵. Se è chiaro che l'utilizzo di tale categoria risenta di un uso pubblico della storia e tenda ad avere un carattere metaforico, non è possibile negare il fatto che l'applicazione di tale categoria alla conflittualità politica e sociale degli anni Settanta abbia radici lontane e si ripresenti nella pubblicistica e memorialistica. Il termine «guerra civile», infatti, come ci ricorda Guido Panvini, era già in uso alla vigilia della contestazione studentesca del 1968. Con l'autunno caldo la categoria fu utilizzata per descrivere la crisi che stava vivendo l'Italia. All'inizio

che dovette affrontare un complesso e contraddittorio percorso che l'avrebbe portata dalla violenza simbolica alla violenza contro le cose a quella contro le persone, si possono distinguere due cicli differenziati di violenza interni: nel primo ciclo, all'incirca 1968-1975 si passò rapidamente dalla ripresa delle forme non-violente di protesta del movimento studentesco e di quello americano per i diritti civili (i sit-in, la resistenza pacifica), alla messa in scena di forme di trasgressione e di provocazione simbolica, alla violenza contro le cose e contro le persone. Nel secondo ciclo, apertosi con la seconda metà degli anni '70, il drammatico passaggio contro la violenza si spinse fino all'eliminazione fisica dei cosiddetti “nemici del popolo”» (A. Ventrone, *L'assalto al cielo. Le radici della violenza politica in L'Italia Repubblicana nella crisi degli anni settanta. IV. Sistema politico e istituzioni* (a cura di G. De Rosa e G. Monina), Rubbettino, pp.181-201 (195-196). Cfr. anche D. Della Porta, *Movimenti collettivi e sistema politico in Italia 1960-1995*, Laterza, 1996, S. Neri Serneri (a cura di), *Verso la lotta armata. La politica della violenza nella sinistra radicale degli anni Settanta*, cit.

12 B. Armani, *Italia anni settanta*, cit., p. 60. Vedi anche L. Manconi, *Il nemico assoluto. Antifascismo e contropotere nella fase aurorale del terrorismo di sinistra*, in Catanzaro, *La politica della violenza*, cit.

13 E. Traverso, *A ferro e fuoco. La guerra civile europea 1914-1945*, Il Mulino, 2007, p.23

14 E. Traverso, *A ferro e fuoco. La guerra civile europea 1914-1945*, cit., p.23

15 Per una breve ricostruzione sulla storiografia che si è occupata degli anni Settanta, cfr. A. Giovagnoli, *Gli anni Settanta e la storiografia sull'Italia repubblicana* in «Contemporanea»/a.XIII, n.1, gennaio 2010, pp.183-195, B. Armani, *Italia anni settanta. Movimenti, violenza politica e lotta armata tra memoria e rappresentazione storiografica*, in «Storica», n.32, anno XI, 2005. Per una breve ricostruzione sulla storiografia degli anni Settanta e Ottanta rispetto in particolare alla violenza politica in Europa, cfr. S. Reichardt, *Nuove prospettive sul terrorismo europeo degli anni Settanta e Ottanta*, in «Ricerche di Storia Politica» 3/2010, pp.343-366

degli anni Settanta, andò sotto il nome di guerra civile il programma dei settori più oltranzisti dell'estremismo di destra e di sinistra. La categoria divenne poi la chiave interpretativa maggiormente diffusa nei media per descrivere la militarizzazione del conflitto e i programmi eversivi del terrorismo nero e rosso. Conclusasi la stagione degli anni di piombo, il termine ritornò nel racconto delle storie di vita raccontate dagli ex terroristi. Nel tempo, è stato riproposto in chiave ideologica sia da destra che da sinistra per interpretare la storia nazionale.¹⁶

Ma negli anni ottanta il clima e la retorica mutarono. Il 1980 annunciò la disfatta del terrorismo, si susseguirono le prime confessioni dei pentiti, e gli arresti a valanga¹⁷. Si avvertì il bisogno di superare quel coacervo di vulnerabilità e lacerazioni con cui il paese aveva attraversato gli anni Settanta. Ci fu il desiderio di archiviare la stagione di violenza politica apertasi con Piazza Fontana e culminata con l'omicidio di Aldo Moro, momento che segnò una cesura nella storia repubblicana, che ebbe importanti ripercussioni nel tessuto istituzionale della Repubblica e nella tela dei rapporti delle forze politiche, fino al crollo dei partiti di massa. L'immobilismo politico risultò una conseguenza della perdita di prospettiva o della difficoltà di costruirne una diversa sia per le forze al governo sia per quelle all'opposizione, mentre emergevano i segni inequivocabili di una crisi strisciante della rappresentanza politica di massa, destinata a conoscere una lunga deriva¹⁸. Se spostiamo la nostra ottica al rapporto con il sistema internazionale, tuttavia, il quadro appare diverso. La fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta furono il momento in cui un meccanismo centrale della storia repubblicana, l'interazione molto stretta tra il sistema internazionale e il contesto nazionale, confermò caratteri di lungo periodo¹⁹. Il nuovo centro-sinistra fondato da Andreotti, Cossiga, Forlani e Craxi nel 1980 si giovò dei vincoli atlantisti rinsaldati dalla risposta della Nato agli ss-20 sovietici e dalla politica dell'amministrazione Reagan. Il governo scelse di accogliere i missili in Italia, e vinse il relativo scontro parlamentare il 6 dicembre 1979²⁰. Quattro anni più tardi Craxi legittimò la propria ascesa alla guida del governo con la posizione di fermezza assunta sugli euromissili²¹. L'episodio di Sigonella del 1985 e più in generale la formulazione della politica mediterranea dell'Italia costruirono l'immagine dell'Italia come “media

16 Vedi G. Panvini, *Ordine nero, guerriglia rossa. La violenza politica nell'Italia degli anni Sessanta e Settanta* (1966-1975), Einaudi, 2009, pp. 3-9

17 Cfr. M. Galfré, *La guerra è finita. L'Italia e l'uscita dal terrorismo. 1980-1987*, Laterza, 2014

18 Cfr. A. Giovagnoli, *Il caso Moro. Una tragedia repubblicana*, Il Mulino 2005; M. Gotor, *Il memoriale della Repubblica. Gli scritti di Aldo Moro dalla prigionia e l'anatomia del potere italiano*, Einaudi, 2011

19 Per una ricostruzione generale del passaggio dalla fine degli anni Settanta al decennio Ottanta, vedi P. Craveri, *La Repubblica dal 1958 al 1992*, Utet, 1995. Cfr. S. Colarizi, P. Craveri, S. Pons, G. Quagliariello (a cura di), *Gli anni Ottanta come storia*, Rubbettino, 2004

20 F. Romero, «L'Italia nelle trasformazioni internazionali di fine Novecento» in *L'Italia contemporanea dagli anni Ottanta a oggi. Vol. 1. Fine della Guerra fredda e globalizzazione*, A cura di Silvio Pons, Adriano Roccucci e Federico Romero, Carocci editore, pp.15-34 (23). Cfr. L. Nuti, *La sfida nucleare. La politica estera italiana e le armi atomiche, 1945-1991*, il Mulino, 2007

21 L. Nuti, *Italy and the Battle of the Euromissiles*, in Njølstad (ed.), *The last decade of the Cold War: from conflict escalation to conflict transformation*, Frank Cass, 2004, pp.346-352

potenza”.²²

In quel periodo, come afferma Silvio Pons, l'Italia fu caratterizzata da un «sensibile dinamismo sociale e da un sostanziale immobilismo politico. Da un lato, l'adeguamento della società italiana a una nuova stagione di “modernità” e di consumismo, che in forme estreme ricalcò modelli di individualismo e di ritiro nel privato diffusi ovunque in Occidente. Dall'altro lato, la staticità del sistema politico, che sembra costituire l'autentica specificità italiana, nel suo rapporto con il sistema bipolare internazionale»²³. La società italiana conobbe una nuova ondata di modernizzazione, segnata dal trionfo dell'individualismo, dal consumo di massa, dalla diffusione dei media televisivi, e si adeguò ai ritmi improvvisamente accelerati della globalizzazione economica sotto l'impulso della deregulation thatcheriana e reaganiana. Più in generale, gli anni Ottanta rappresentano per la storiografia italiana un decennio particolarmente discusso e tuttora fonte di controversie storiche marcate, «c'è chi li percepisce sostanzialmente come gli anni del progresso, quelli in cui il miracolo economico giunge veramente a compimento e arriva al suo apice [...]. Altri, invece, li vedono sostanzialmente come il decennio che segnò l'inizio della deriva morale, legale e dei costumi che avrebbero poi caratterizzato la storia italiana dai primi anni Novanta a oggi.»²⁴

Per il femminismo italiano, gli anni Ottanta furono un laboratorio interessante. La carica innovativa del “soggetto imprevisto” entrò in un più sostanziale contatto con altri soggetti sociali e politici: le organizzazioni storiche del movimento operaio italiano, con partiti, sindacati, associazioni, mitigando «l'attitudine antistituzionale, antipartitica che le élite dei movimenti femministi condividevano con i gruppi extraparlamentari dai quali in maggioranza provenivano»²⁵. Si innescarono processi vari, dalla crisi e dissoluzione della storica Unione donne italiane (UDI)²⁶, all'esperienza della Carta delle donne comuniste²⁷, voluta da Livia Turco e il cui risultato in termini di operazione politica fu l'accresciuta presenza di donne in Parlamento con le elezioni del 1987, un peso e una forza autonoma nel partito (proprio quando diventata inarrestabile il suo declino), un profilo accentuatamente femminista di molte dirigenti sindacali.²⁸ Inoltre il lavoro politico del femminismo si trasferì dalle piazze e dalle case ai centri culturali delle donne, all'autocoscienza si

22 E.Di Nolfo (a cura di), *La politica estera italiana negli anni Ottanta*, Lacaia, 2003

23 S. Pons, «La bipolarità italiana e la fine della Guerra fredda» in *L'Italia contemporanea dagli anni Ottanta a oggi. Vol. 1. Fine della Guerra fredda e globalizzazione*, A cura di Silvio Pons, Adriano Roccucci e Federico Romero, Carocci editore, pp.35-53(35). Cfr. M. Gervasoni, *Storia d'Italia degli anni Ottanta. Quando eravamo moderni*, Marsilio, 2010.

24 D. Raponi, *L'Italia vista dall'estero (1980-2010)* in *L'Italia contemporanea dagli anni Ottanta a oggi. Vol. 1. Fine della Guerra fredda e globalizzazione*, A cura di Silvio Pons, Adriano Roccucci e Federico Romero, Carocci editore, pp.393-412(397). Cfr. le diverse interpretazioni di M. Gervasoni, *Storia d'Italia degli anni Ottanta. Quando eravamo moderni*, Marsilio, 2010; G. Crainz, *Il paese reale. Dall'assassinio di Moro all'Italia di oggi*, Donzelli, 2012

25 F. Izzo, *I dilemmi del femminismo nella Seconda Repubblica* in *L'Italia contemporanea dagli anni Ottanta ad oggi. II. Il mutamento sociale* a cura di Enrica Asquer, Emanuele Bernardi e Carlo Fumian, Carocci editore, 2014, pp.101-117 (104)

sostituì un lavoro di ricerca, di sedimentazione e conservazione della cultura e dei saperi delle donne. Sul piano internazionale, le lotte dei movimenti pacifisti contro gli euromissili, videro una partecipazione dei movimenti femministi attraverso connessioni transnazionali che ridisegnarono le geografie politiche dei femminismi in Italia.

Uno sguardo complessivo sugli anni Settanta e Ottanta mette in luce la continuità del ruolo svolto come soggetto politico dal movimento femminista e come non si possa leggere il decennio Settanta solo attraverso il rapporto con la violenza politica

L'obiettivo di questo studio non è «chiudere dentro l'ombra nefasta delle manifestazioni violente e del terrorismo la varietà indescrivibile di forme che aveva preso l'agire politico per la comparsa di problematiche, luoghi e soggetti "imprevisti" nel panorama tradizionale»²⁹, ma aiutare a comprendere gli spostamenti, le delocalizzazioni, i cambiamenti, gli attraversamenti della categoria di violenza politica e della sfida che il femminismo stesso ha lanciato a tale categoria, riattraversando, ridefinendo, rinominando i confini del personale, del culturale, dell'etico e del politico, del pubblico e del privato, attraverso gli intrecci non lineari tra «felicità pubblica», lutto e sua elaborazione³⁰.

Il «vissuto denso di politica»³¹, come Maria Luisa Boccia ha definito ciò che gli anni Settanta hanno rappresentato per il movimento femminista e la «felicità pubblica»³² esperita in tale decennio non hanno salvato il movimento femminista dal lutto e dalla crisi che la fine della stagione dei movimenti ha provocato. Benché il movimento femminista sia stato l'unico a sopravvivere al terrorismo, la mancata elaborazione del lutto ostruisce tuttora il processo e il lavoro di conoscenza sia sul femminismo politico degli anni Settanta che sulla sua crisi³³.

La tesi prova ad investigare e narrare il momento della crisi, del lutto, e della sopravvivenza e delle forme che l'elaborazione del lutto ha assunto nel passaggio tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta, considerando la violenza come categoria interpretativa per l'analisi del labile confine tra vita e morte.

26 Cfr. M. Michetti, M. Repetto, L. Viviani, *Udi: laboratorio di politica delle donne*, Rubbettino, 1998, M. Rodano, *Memoria di una che c'era. Una storia dell'Udi*, il Saggiatore, 2010

27 *Carta itinerante proposta dalle donne comuniste*, Taccuino, 1986

28 F. Izzo, *I dilemmi del femminismo nella Seconda Repubblica* in *L'Italia contemporanea dagli anni Ottanta ad oggi. II. Il mutamento sociale* a cura di Enrica Asquer, Emanuele Bernardi e Carlo Fumian, Carocci editore, 2014, pp.101-117 (104-105)

29 L. Melandri, *Il revisionismo delle donne*, *Liberazione*, 11 febbraio 2005

30 E. Guerra, «Una nuova soggettività: femminismo e femminismi nel passaggio degli anni Settanta», in T. Bertilotti, A. Scattigno, (a cura di), *Il femminismo degli anni Settanta*, Viella, 2005, p.102

31 M. L. Boccia, «Il patriarca, la donna, il giovane. La stagione dei movimenti nella crisi italiana», in F. Lussana, e G. Marramao, (a cura di), *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni Sessanta, II, Culture, nuovi soggetti, identità. Atti del ciclo di convegni*, Roma, novembre e dicembre 2001, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, p.253

32 A. R. Doria, «Ipotesi per una storia che verrà» in T. Bertilotti, A. Scattigno, (a cura di), (2005), *Il femminismo degli anni Settanta*, Roma, Viella, p.1

33 Ivi, p.16

Il considerare il passaggio tra anni Settanta e anni Ottanta come momento privilegiato per l'analisi in questione può essere giustificato solo se si considera che questo studio non intende analizzare le articolazioni che la violenza politica nel suo complesso ha assunto in Italia negli anni Settanta. Molti e importanti lavori sono stati già dedicati con differenti prospettive a tale analisi³⁴. È obiettivo della tesi guardare alle specificità del movimento femminista in rapporto a tale tema. L'ipotesi di lavoro che ha orientato lo studio consiste nell'idea che il movimento femminista, riflettendo sulla violenza politica di quegli anni, abbia ridefinito il proprio concetto di violenza politica.

L'interrogativo posto da tale ipotesi può essere indagato se si guarda al modo in cui il movimento femminista attraversò il tema della violenza e la definizione che ne scaturì durante tutto il decennio Settanta e la prima metà degli anni Ottanta, dalla nascita dei primi gruppi a quello che è stato definito *femminismo disarmista*³⁵. La violenza e il modo in cui il movimento femminista l'ha attraversata, nominata e definita diventano categoria interpretativa rilevante per analizzare le trasformazioni del femminismo nel passaggio tra anni Settanta e anni Ottanta in Italia. Tale affermazione diventa ipotesi centrale del lavoro di ricerca. Si ipotizza infatti che, in tale passaggio quello che possiamo definire come un cambiamento di forma del movimento femminista si intrecci inestricabilmente alla discussione sulla violenza politica, non così come tradizionalmente intesa, ma in termini di analisi della caratteristica politica di tale violenza. Ipotesi del lavoro è che non sia possibile comprendere le reazioni del femminismo alla violenza politica se non partendo dalle caratteristiche dell'azione politica femminista tra anni Settanta e anni Ottanta. Il momento della crisi e del lutto che il femminismo, insieme agli altri movimenti sociali coevi, attraversò alla fine degli anni Settanta, costituisce la lente d'ingrandimento attraverso la quale guardare e analizzare i meccanismi e i processi di continuità e rottura all'interno della relazione tra pratiche politiche femministe e reazioni femministe all'uso politico della violenza.

I luoghi della cultura femminista nati negli anni Ottanta sembrano sostituire quelli della politica del decennio precedente. E sebbene il confine tra culturale e politico diventi malleabile, la questione violenza ridefinita e riconcettualizzata, modellata e risplasmata nel passaggio tra anni Settanta e Ottanta dal movimento femminista nelle sue varie forme e la politica agita dal movimento femminista stesso all'interno di tale passaggio sembrano inestricabilmente legate.

34 Solo per citarne alcuni, Della Porta, D., (1990), *Il terrorismo di sinistra*, Bologna, Il Mulino, Della Porta, D., (1995), *Social movements and the state: thoughts on the policing of protest*, Firenze, European University Institute, Melucci, A., (1976), *Movimenti di rivolta. Teorie e forme dell'azione collettiva* (a cura di), Etas, Milano, Panvini, G., (2009), *Ordine nero, guerriglia rossa: la violenza politica nell'Italia degli anni Sessanta e Settanta*, Torino, Einaudi, A. Ventrone, *I dannati della rivoluzione. Violenza politica e storia d'Italia negli anni Sessanta e Settanta*, eum, 2010. G. Mario Ceci, *Il terrorismo italiano. Storia di un dibattito*, Carocci editore, 2013

35 E. Baeri, "Violenza, conflitto e disarmo: pratiche e riletture femministe" in Bertilotti, T., Scattigno, A., (a cura di), (2005), *Il femminismo degli anni Settanta*, cit.

All'interno di una realtà molto complessa come è quella delle vicende politiche dell'Italia degli anni settanta, il femminismo emerse come una realtà non inclusa nel progetto politico dei grandi partiti di massa, come una vera e propria variabile indipendente nella vita politica. Le seguenti pagine saranno focalizzate sulla presenza specifica e autonoma delle donne sulla scena pubblica e politica, al di là della vicende, pur importanti della loro presenza all'interno delle organizzazioni sociali e politiche miste o dei movimenti femminili ad esse collegati. Considererò l'insieme delle elaborazioni con cui le donne che hanno creato associazioni, gruppi, movimenti si sono confrontate con la costruzione di un differente soggetto politico nel contesto della “stagione dei movimenti”, e soprattutto nel momento della sua crisi. Il termine di misura è la “cultura politica” nata dalla elaborazione delle donne su se stesse e dai loro movimenti.

In generale, con la fine della stagione dei movimenti la politica si presentava come un allargamento degli apparati, delle burocrazie e del ceto politico professionale, vi fu quindi un'inversione di tendenza da una forte politicizzazione del sociale a una crescente istituzionalizzazione. Diversa fu invece la parabola per la politica femminista. Se anche per il femminismo si esaurì la forma “movimento” nella sua forma più tradizionale, questa non determinò la scomparsa o il restringimento del femminismo³⁶, ma segnò l'inizio di un'altra fase, quella del “femminismo diffuso”³⁷. Si continuò la riflessione su che cosa è politica, senza subire il primato della politica istituzionale. Tale parabola avvenne nel momento in cui la retorica della crisi pervadeva l'analisi sugli eventi che avvenivano nel contesto nazionale. Crisi economica, crisi dei partiti, crisi dello Stato, crisi della governabilità. È esemplificativo che nel 1979, Einaudi pubblicò due volumi dedicati a *La crisi italiana*³⁸. Considerato in retrospettiva storica e alla luce degli sviluppi successivi e dell'esperienza del femminismo, si può convenire con chi ha letto gli anni Settanta senza usare la chiave di lettura del declino o della fine di un'epoca, ma ha messo in luce gli intrecci e le compenetrazioni tra processi sociali che si stavano concludendo e nuovi processi³⁹. Il passaggio tra anni settanta e anni ottanta costituì un'epoca di tramonti, ma anche di albe⁴⁰. Si potrebbe parlare più di transizione della democrazia in Italia e in Europa, «una fase in cui un modello dominato dai principi della rappresentanza o della regolamentazione consociativa di

36 M. L. Boccia, *Il patriarca, la donna, il giovane. La stagione dei movimenti nella crisi italiana*, in F. Lussana, e G. Marramao (a cura di), *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni Sessanta, II, Culture, nuovi soggetti, identità. Atti del ciclo di convegni*, 2001, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, p.278

37 R. Calabrò e L. Grasso, *Dal movimento femminista al femminismo diffuso*, FrancoAngeli, 1985

38 L. Graziano, S. Tarrow, *La crisi italiana*, Einaudi, 1979

39 Cfr. M. Tolomelli, *Militanza e violenza politicamente motivata*, cit., p.209

40 Cfr. G. Moro, *Anni Settanta*, cit., N. Balestrini, P. Moroni, *L'orda d'oro. 1968-1977. La grande ondata rivoluzionaria e creativa, politica ed esistenziale*, SugarCo, 1988, L. Passerini, *Autoritratto di gruppo*, Giunti, 1988, 68. *Une histoire collective (1962-1981)*, a cura di Philippe Artières e Michelle Zancarini-Fournel, Le Découverte, 2008, H. Hamon, P. Rotman, *Generation. 1. Les années de rêve*, Paris, Éditions du seuil, 1987, H. Hamon, P. Rotman, *Generation. 2. Les années de poudre*, Paris, Éditions du seuil, 1987

interessi entrò in crisi in favore di una concezione decisamente più aperta e articolata di partecipazione ai processi di costruzione della volontà politica»⁴¹. La categoria quindi di “anni piombo”⁴² rischia di essere fuorviante rispetto a uno scenario sociale decisamente in movimento, frastagliato, composto da spinte contrastanti in cui le formazioni che praticavano la violenza politica costituivano solo una parte. La tesi cercherà di interrogarsi sulle declinazioni femministe del concetto di crisi e sul riflesso che l’esperienza del femminismo ebbe negli anni Ottanta.

In termine di metodo, il lavoro fa i conti con le difficoltà che si incontrano nel momento in cui ci si imbatte nella complessa ricostruzione della storia del movimento femminista, un «movimento a più voci», come direbbe Maria Schiavo⁴³, un movimento frammentario e frastagliato, difficile alla sintesi. Ci troviamo di fronte a una materia magmatica. La difficoltà nata dalla natura stessa di un movimento che aveva «dichiarato guerra agli imbalsamatori»⁴⁴, era nota già alle soggettività che si muovevano all’interno del femminismo durante gli anni settanta. Nel 1978 Clelia Pallotta e Luciana Percovich scrivevano:

Questa sezione rappresenta la memoria di una parzialità nella parzialità [...]. Scegliere le parole, isolarle e accumularle insieme ad altre per cercare di dire cosa abbiamo fatto in questi anni, cosa ci è successo, è stato faticoso, e la sensazione che ne deriva è ancora di insoddisfazione, di inadeguatezza. Per ogni parola detta rimane fuori dallo spazio della pagina un’emozione, un piccolo ricordo, un particolare, quella sensazione o associazione che è stato il vero modo di vivere i fatti e la realtà nella sua interezza [...]⁴⁵.

La distanza storica non ha aiutato a selezionare parole, per stare al linguaggio usato da Pallotta e Percovich, che potessero aiutare a restituire le esperienze femministe nella loro interezza, ma ha restituito con ancora più lucidità quanto la ricostruzione storica dei movimenti femministi in Italia debba fare i conti con «un’opacità difficile a penetrare»⁴⁶, con un rifiuto di interpretazioni schematiche e di codificazioni, che nonostante il sempre maggiore interesse verso la loro storia, ne rende comunque difficile la loro analisi storiografica. Il lavoro di ricostruzione storica fa i conti quindi con quella che si potrebbe definire come l’instabilità semantica del femminismo.

41 M. Tolomelli, *Militanza e violenza politicamente motivata*, cit., p.209

42 M. Lazar, M.A. Matard-Bonucci (a cura di), *Il libro degli anni di piombo. Storia e memoria del terrorismo italiano*, Rizzoli, 2010

43 Maria Schiavo, *Movimento a più voci. Il femminismo degli anni Settanta attraverso il racconto di una protagonista*, Fondazione Badaracco-Franco Angeli, 2002

44 Mariella Gramaglia, *1968: il venir dopo e l’andare oltre del movimento femminista*, «Problemi del socialismo. Rivista mensile», XVII, 1976, p.179

45 *Introduzione*, in Manuela Fraire (a cura di), *Lessico politico delle donne*, in *Donne e medicina*, II, Edizioni Gulliver, 1978, p.5

46 Teresa Bertilotti, Anna Scattigno (a cura di), *Il femminismo degli anni Settanta*, Viella, 2005, p. VIII. È tuttora imprescindibile per chi si avvicina alla tematica il numero di «Memoria. Rivista di storia delle donne», 19-20 (1-2, 1987), così come il numero di «Genesis» dedicato agli anni settanta, A. Bravo, G. Fiume, (a cura di), *Anni Settanta*, in «Genesis», 1, 2004

È inoltre difficile ricostruire storia e storie a partire da un silenzio, ma il silenzio come caratteristica della narrazione femminile non sembra essere una novità all'interno della cultura politica delle donne. Come ci ricorda Anna Rossi-Doria nella sua raccolta dal titolo significativo *Dare forma al silenzio*:

Il silenzio delle donne, malgrado i secolari stereotipi sul loro troppo parlare, è antico, profondo, tenace, per certi versi più ancora in età contemporanea che in età moderna, con una sola, grande eccezione: la letteratura. Esso è particolarmente pesante nella sfera politica, che fu a lungo, insieme al diritto, il luogo della massima esclusione delle donne. [...] Il silenzio femminile può essere anche frutto non di esclusione ma di scelta: nella sfera interiore può valere a conservare zone segrete, preziose per le donne come rifugi e luoghi di resistenza rispetto alla norma non scritta ma culturalmente ferrea del dover essere per gli altri e non per sé, del dover vivere solo nelle e delle relazioni [...] Di questo tipo di silenzio – legandolo alla crisi del femminismo e ai suoi rischi di diventare un'ideologia – avevo parlato in un convegno del Coordinamento donne dell'Arci del 1983 [...] come “compenso e fuga da quella devastante invasione degli altri con cui ci si identifica”⁴⁷.

Il “compenso e [la] fuga dalla devastante invasione degli altri” ritorneranno in questo lavoro proprio come parte della specificità delle forme politiche che il femminismo assunse nei confronti della violenza diffusa del decennio settanta, tanto da poterle pensare come cifra della sua azione politica.

Continuando in questo calendario delle difficoltà che si incontrano quando il soggetto dell'analisi è la storia del movimento femminista, non si può omettere la constatazione che molte delle pratiche ad oggetto di questo capitolo si basano su un'*indicibilità*. La pratica dalla forte carica innovativa e dal potenziale trasformativo del femminismo degli anni settanta, l'autocoscienza e la pratica dell'inconscio, è basata su una «viscerabilità indicibile»⁴⁸, sulla consapevolezza della difficoltà di “scrivere”, ma anche di “dire” il corpo, le sue passioni, le sue ombre, le sue ferite, il suo lato impresentabile, l'orrore e il piacere che lo attraversano. Come afferma Anna Rossi-Doria, anche le fonti orali, «documenti decisivi per molti aspetti», «non riescono in realtà a descrivere, e ancor meno a narrare» l'esperienza dell'autocoscienza, e «per ora, sembra quasi che chi non l'abbia vissuta non la possa conoscere, il che, se fosse vero, renderebbe impossibile una storia della pratica dell'autocoscienza»⁴⁹. Allo stesso modo, le fonti scritte, o i documenti dei gruppi femministi rivolti all'esterno (volantini, opuscoli, manifesti, quasi sempre senza data) o le trascrizioni di registrazioni di riunioni dei gruppi stessi, non riescono ad esprimere «il modo nuovo, esaltante e commovente, di pensare e di cambiare allo stesso tempo che si realizzava nei primi tempi, attuando in concreto le

47 Anna Rossi-Doria, *Dare forma al silenzio. Scritti di storia politica delle donne*, Roma, Viella, p.IX -X

48 L. Melandri, *Una viscerabilità indicibile. La pratica dell'inconscio nel movimento delle donne degli anni Settanta*, Fondazione Badaracco, FrancoAngeli, 2000

49 A. Rossi-Doria, *Ipotesi per una storia che verrà* in Teresa Bertilotti, Anna Scattigno (a cura di), *Il femminismo degli anni Settanta*, cit., pp. 6-7

parole “il personale è politico” in un intreccio che appariva miracoloso tra scoperta di sé e dei rapporti tra donne, tra costruzione di un soggetto individuale e di una autodefinizione di gruppo»⁵⁰.

È a partire dalla difficoltà di narrare l'indicibile, e di narrarlo senza esserne stata testimone, che l'affermazione di Lea Melandri assume ancora più significato, considerando la questione generazionale implicata nella ricostruzione del femminismo degli anni settanta: «alle donne spetta il triste privilegio dello smemorato, il quale non saprà mai se sta ricostruendo la sua vita o incontrando per la prima volta la sua nascita».⁵¹ È una dannazione carsica quella della memoria delle donne⁵². Considerato il soggetto politico impreveduto, è necessario «un soggetto storiografico impreveduto, che necessariamente mette in questione la tradizione disciplinare ereditata. Sperimentare “nuove parole e nuovi metodi”, come suggeriva Virginia Woolf, apre l'orizzonte della ricerca e della scrittura della storia a impreveduti pari al soggetto che li produce»⁵³. Forse bisognerà rassegnarsi a considerare la storia del femminismo e la sua narrazione come una continua nascita, che segue le tracce lasciate, senz'altro numerose, ma che, tra le tracce, trova nell'indicibile margini di movimento e di reinvenzione. Senza per questo abdicare alla “memoria possessiva” come unico modo per restituire la storia del movimento femminista e che talvolta imbriglia in rigidi paradigmi il tentativo di storicizzazione⁵⁴. Maria Luisa Boccia sintetizza, in un quadro dai tratti rassegnati e nostalgici lo stato della trasmissione della memoria per il periodo considerato:

È difficile, per non dire impossibile, tradurre questa densità in un bilancio trasparente e lineare, molto più semplice è congedarsi, come si addice al tempo della giovinezza, consegnando alla sua intrinseca acerbità ogni eccedenza, tutto ciò che appare incompiuto, irrisolto. Tende cioè a prevalere l'attitudine a cancellare le passioni di cui è intessuta una biografia collettiva, e con esse l'affezione non solo feticistica o nostalgica, a essa. Viceversa quelle passioni andrebbero rintracciate e trascritte nelle “ragioni” di un coinvolgimento soggettivo⁵⁵.

Ad operare da contraltare, il fatto che la reazione alle varie forme di violenza politica diffusa durante gli anni settanta si costruì principalmente attraverso la parola, attraverso prese di posizione i cui luoghi privilegiati furono costituiti dai convegni, da incontri e assemblee nazionali. E, come succederà per altre tematiche, «alla parola si chiedevano acrobatismi e compiti fuori dal comune:

50 A. Rossi-Doria, *Ipotesi per una storia che verrà* in Teresa Bertilotti, Anna Scattigno (a cura di), *Il femminismo degli anni Settanta*, cit., p.7

51 L. Melandri, *Lo strabismo della memoria*, La Tartaruga Edizioni, 1991, p.16

52 E. Baeri, *Prefazione* in Aida Riberio, *Una questione di libertà. Il femminismo degli anni Settanta*, Rosenberg&Sellier, 1999, p.11

53 E. Baeri, *Prefazione* in Aida Riberio, *Una questione di libertà. Il femminismo degli anni Settanta*, cit., p.12

54 Vedi Emmanuel Betta, Enrica Capussotti, *Il buono, il brutto, il cattivo: l'epica dei movimenti tra storia e memoria*, in *Genesis*, III/1, 2004

55 M. L. Boccia, *Il patriarca, la donna, il giovane. La stagione dei movimenti nella crisi italiana*, in F. Lussana, e G. Marramao (a cura di), *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni Sessanta, II, Culture, nuovi soggetti, identità. Atti del ciclo di convegni*, 2001, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, p.253

che prefigurasse una società di eguali e che sciogliesse, nel medesimo tempo, gli annodamenti inconsci di tutte le forme di potere che la fanno apparire lontana o irrealizzabile»⁵⁶.

Inoltre, la problematicità che arriva dal comprendere che la storia *politica* delle donne conserva tutt'ora, così come affermavano già nel 1991 le curatrici di un fascicolo di *Memoria* dedicato alla storia politica⁵⁷, un'«opacità particolare», «una bassa intensità che la mantiene quasi nascosta e separata». «Il sospetto – le curatrici affermano – è [...] che la storia politica delle donne sia vincolata più di altri oggetti di indagine a passaggi politici oltre che a nodi storiografici ancora densi e aggrovigliati»⁵⁸. Se consideriamo la questione della cultura politica delle donne, una premessa più ampia ci richiede di interrogarci sulla possibilità che se ne possa individuare una e quali sono gli intrecci con le diverse culture e contesti spaziali e temporali che segnano la storia del XX secolo. Si comprenderà come, anche nel dibattito sulla violenza, una tensione particolarmente significativa è «tra la rappresentazione delle donne come soggetto sociale ovvero la condizione femminile e la loro autorappresentazione come soggetto politico capace di elaborazione e intervento nei diversi ambiti della vita associata e attento alle relazioni tra pubblico e privato, dimensione collettiva e traiettorie esistenziali»⁵⁹.

Un'altra difficoltà, questa più generale, è la questione delle fonti, preoccupazione continua della ricerca storica⁶⁰, e difficoltà comune a coloro che si avvicinano ai documenti prodotti dai movimenti sociali e politici durante la “stagione dei movimenti”⁶¹. Nel caso di archivi di movimenti, infatti, le operazioni di scavo archivistico risultano piuttosto complesse in quanto la documentazione conservata difficilmente si presta ad essere organizzata sulla base dei criteri del produttore ed inserita in una rigida struttura logica. Inoltre, a differenza delle fonti istituzionali, per lo più cartacee e conservate presso istituzioni pubbliche, si può notare una certa asistematicità delle fonti provenienti dai movimenti e dai soggetti politici extraistituzionali, conservate seguendo le risorse economiche, le iniziative, le possibilità materiali e i profili culturali e politici di singoli⁶². L'analisi di Marco Grispigni sui movimenti e sulla selezione dei documenti e quindi di quale memoria “passare” può essere estesa anche al movimento femminista:

Un movimento non è un ente, né un partito; non possiede un protocollo,

56 L. Melandri, *L'infamia originaria. Facciamola finita col cuore e la politica*, Manifestolibri, 1997, p.8

57 *Memoria. Rivista di storia delle donne*, n.31 (1, 1991)

58 *Memoria. Rivista di storia delle donne*, n.31 (1, 1991), p.3

59 Elda Guerra, *Storia e cultura politica delle donne*, Archetipolibri, Gedit edizioni, 2008, p. 3

60 Marco de Niccolò (a cura di), *Il pane della ricerca. Luoghi, questioni e fonti della storia contemporanea in Italia*, Viella, 2012

61 Sullo stato degli archivi dei movimenti, vedi Marco Grispigni, Leonardo Musci (a cura di), *Guida alle fonti per la storia dei movimenti in Italia (1966-1978)*, Fondazione Lelio e Lisli Basso-Ministero per i beni e le attività culturali-Direzione Generale per gli Archivi, Roma, 2003

62 Per un'analisi sintetica ma efficace delle difficoltà della conservazione e catalogazione del materiale documentario proveniente da soggetti politici extraistituzionali, vedi Emmanuel Betta, *Archiviare fonti multimediali nell'età digitale. Un progetto online per Radio Onda Rossa*, in *Zapruder*, n.34, maggio-agosto 2014, pp.102-107

un'articolazione in uffici e settori; un movimento non ha, fra le sue funzioni, quella di raccogliere e conservare la memoria relativa alla propria produzione e al suo agire politico e sociale. Un movimento non ha una struttura stabile di quadri, un'organizzazione gerarchica che prevede una continua comunicazione interna [...]. Non può esistere una memoria ufficiale di un movimento, esistono al contrario molteplici memorie, legate alle scelte dei singoli militanti, all'operazione continua di selezione della memoria operata da chi, interno alle vicende o spettatore interessato, decide di conservare alcune testimonianze a scapito di altre. In questo caso non c'è un massimario di scarto, ci sono le soggettività, spesso fortemente coinvolte nelle vicende, che selezionano fra i documenti, con un meccanismo di rapporto con la memoria che in alcuni casi appare di per sé una vera e propria fonte.⁶³

In questo lavoro, in particolare, si sono incrociate varie fonti, ma gran parte dell'analisi si è costruita a partire dalle riviste femministe del periodo. A tale fonte, decisamente peculiare, sono applicabili le problematicità e i punti di forza della storia raccontata dai giornali, condannata “a una sorta di permanente inferiorità interpretativa”⁶⁴ se comparata allo statuto scientifico della ricerca storica. Come afferma De Luna, «gli steccati difensivi dietro cui di solito ci si attesta sono del tipo di quelli robustamente innalzati da Habermas con la nota distinzione tra il lavoro storiografico specialistico che adotta la “terza persona” dell'indagine scientifica e il lavoro di giornali, cinema, letteratura, scuola, musei, associazioni, partiti che concorrono a un “uso pubblico” della storia irrimediabilmente viziato da letture “di parte” del passato»⁶⁵. Se è vero che i media non sono in grado di costruire “vulgate” granitiche, i cui soggetti forti per eccellenza sono stati lo Stato, la Chiesa, il Partito, si possono assolutamente inserire in un sistema di discorsi sul passato, possono essere quindi essere considerati “agenti di storia” in grado di informare lo spirito del loro tempo⁶⁶. È bene sottolineare che le riviste rappresentano solo un aspetto della pratica politica dei gruppi che le realizzarono e della loro militanza. Sono state considerate in particolare «Effe», «Quotidiano Donna», «Differenze», «Noi donne», riviste che rappresentano varie anime del movimento femminista e le cui specificità saranno analizzate durante il lavoro. È emblematico che nel passaggio tra un decennio e l'altro entrarono progressivamente in crisi i principali periodici legati al movimento e ne furono creati altri, completamente diversi, che diedero voce ad un modo nuovo di intendere l'azione politica. Come suggerisce Federica Paoli⁶⁷ esiste un'interessante e non casuale

63M. Grispiigni, *Gli archivi della «stagione dei movimenti»* in *Storia d'Italia nel secolo ventesimo. Strumenti e fonti*, a cura di Claudio Pavone, III, Ministero per i Beni e le attività culturali, Roma 2006, pp. 691-712

64 Giovanni De Luna, *La storia sempre «nuova» dei quotidiani e la costruzione del senso comune in Fascismo e antifascismo. Rimozioni, revisioni, negazioni*, a cura di Enzo Collotti, 2000, Laterza, pp.445-461 (445)

65 Giovanni De Luna, *La storia sempre «nuova» dei quotidiani e la costruzione del senso comune in Fascismo e antifascismo. Rimozioni, revisioni, negazioni*, a cura di Enzo Collotti, 2000, Laterza, pp.445-461 (445)

66 Vedi Giovanni De Luna, *La storia sempre «nuova» dei quotidiani e la costruzione del senso comune in Fascismo e antifascismo. Rimozioni, revisioni, negazioni*, a cura di Enzo Collotti, 2000, Laterza, pp.445-461 (446)

67 F. Paoli, *Pratiche di scrittura femminista. La rivista “Differenze” 1976-1982*, FrancoAngeli, 2011

coincidenza cronologica tra l'avvio di alcune esperienze e la fine di altre. «Effe», «Quotidiano Donna», «Differenze» sospendono le pubblicazioni nel 1982. Nel corso del 1981, nascono altri esperimenti editoriali come «Memoria» e l'«Orsaminore» che esemplificano diversi esiti del movimento femminista alle soglie degli anni Ottanta.

Le fonti utilizzate hanno in qualche modo indirizzato lo sguardo verso il ruolo delle emozioni nelle lotte politiche femministe tra anni settanta e anni ottanta. Tale attenzione si inserisce in quella che è stata definita la “svolta affettiva”, la svolta verso lo studio dei sentimenti e delle emozioni negli studi umanistici e nelle scienze sociali.⁶⁸ Il ruolo dell'immaginazione nella lotta politica, tipico dei gruppi della Nuova sinistra che nascono e si sviluppano nel decennio Settanta, assunse connotati ancora più marcati nel caso del movimento femminista se si considera che pochi altri movimenti politici sono stati così permeati nella loro comunicazione politica da un linguaggio emotivo che prendeva spunto da varie forme estetiche e letterarie, da forme narrative che facevano direttamente appello alle emozioni. Tale linguaggio faceva leva più sull'immaginazione e sulle emozioni che sui discorsi tipici della politica⁶⁹.

Questa tesi cerca inoltre di utilizzare anche strumenti e categorie prodotti dalla recente storiografia sugli anni Settanta analizzando il linguaggio della violenza. Sono infatti già presenti lavori che esplicitamente hanno posto la loro attenzione sul lessico⁷⁰.

68 Si veda per esempio V. Agnew, *History's affective turn: historical reenactment and its work in the present*, in “Rethinking history”, 11, 2 (2007), pp. 299-312, *The affective turn: theorizing the social*, a cura di P. Clough, J. Halley, Durham (NC), 2007, *Politica ed emozioni nella storia d'Italia. Dal 1848 ad oggi*, a cura di Penelope Morris, Francesco Ricatti, Mark Seymour, 2012, Viella. Ma anche L. Febvre, *Comment reconstituer la vie affective d'autrefois? La sensibilité et l'histoire*, in “Annales d'histoire sociale”, 3 (1941), pp. 5-20; trad. it. *Come ricostruire la vita affettiva di un tempo? La sensibilità e la storia*, in Id., *Problemi di metodo storico*, Torino, 1976, pp.121-138. Considerato pietra miliare nello studio storico delle emozioni è il libro dello studioso olandese Johan Huizinga, pubblicato nel 1919, tradotto in inglese nel 1923 e in italiano solo nel 1940, con il titolo *L'autunno del Medioevo*, Milano. Per una sintesi recente delle implicazioni delle emozioni nella storiografia si veda S. Ferente, *Storici ed emozioni*, in “Storica”, XV, 43-45, (2009), pp.371-392

69 Alcuni studi che si possono inserire nella storia delle emozioni riguardano esattamente gli anni settanta, come ad esempio, il lavoro di Penelope Morris sulle lettere a «Lotta continua», in cui l'autrice sostiene che la rubrica della posta su «Lotta continua» sfidasse il “regime emotivo” prevalente a quei tempi, per creare una nuova “comunità emotiva” (Penelope Morris, «Cari compagni, sto male...». *Emozioni e politica nelle lettere a «Lotta continua»* in *Politica ed emozioni nella storia d'Italia. Dal 1848 ad oggi*, a cura di Penelope Morris, Francesco Ricatti, Mark Seymour, 2012, Viella, pp.211-240). Sulle nozioni di “regime emotivo” e “comunità emotiva” si veda William Reddy, *The navigation of feeling: a framework for the history of emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 e Barbara Rosenwein, *Emotional Communities in the early middle ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2006. Vedi anche Alberto Banti, *La nazione del Risorgimento: parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Einaudi, 2000, Luisa Passerini, *L'Europa e l'amore. Immaginario e politica tra le due guerre*, Il Saggiatore, 1999, e della stessa autrice *Storie d'amore e d'Europa*, Napoli, L'ancora del Mediterraneo, 2009, Penelope Morris, Francesco Ricatti, Mark Seymour, *Italy and the emotions*, Special issue of «Modern Italy», 17(2), 2012

70 A riguardo cfr. il recente *Parole e violenza politica. Gli anni Settanta nel Novecento italiano*, a cura di G. Battelli e A.M.Vinci, Carocci editore, 2013. Vedi anche B. Armani, *La retorica della violenza nella stampa della sinistra radicale, 1967-1977*, in S. Neri Serneri (a cura di), *Verso la lotta armata*, cit. ; *Sotto attacco. La violenza politica in discussione*, «Zapruder», n.32, 2013, E. Francescangeli, L. Schettini, *Le parole per dirlo. Sull'uso ideologico di alcune categorie nello studio degli anni settanta* in «Zapruder», 4, 2004, pp.142-146. D. Giachetti, *Senso della vita e significato della morte nei movimenti degli anni settanta* in «Zapruder», 3, 2004, S. Casilio, *Il peso delle parole. La violenza politica e il dibattito sugli anni settanta*, «Storia e problemi contemporanei», n.55, 2010, e più in generale il numero in cui tale articolo è inserito, *Violenza politica, comunicazione, linguaggi*. Sono inoltre preziosi i

Prima di entrare nell'analisi vera e propria occorre infatti interrogarsi sulla stessa categoria analitica di violenza politica. Definire i confini della violenza politica è un'operazione complessa, che presenta non poche problematicità. E non solo da parte storica. Ne sono un segno evidente i vari modi, non sempre apparentemente giustificati, di nominarla, di comporre il nome e l'aggettivo della categoria. Il ventaglio è ampio: violenza politica, appunto, violenza politicamente motivata, violenza direttamente politica, uso politico della violenza. O di sostituirla l'aggettivo con altri, altrettanto non ben definiti: violenza agita, violenza rivoluzionaria, che sottintende la violenza come mezzo indispensabile per un cambiamento rivoluzionario⁷¹, una più generale ma non meno problematica categoria di violenza sociale, violenza precaria, violenza diffusa, violenza subalterna, violenza invisibile⁷². O con altri nomi che descrivono altre gradazioni, e che sono sovente sue sottocategorie: pensiamo, ad esempio, al termine terrorismo, al suo uso disinvolto, ma anche contestato, nello studio degli anni settanta, sostituito in alcuni casi dal termine violenza politica, sempre in riferimento alla lotta armata, al fine di attutirne criticità e debolezze⁷³ o all'uso plurale dello stesso termine terrorismo⁷⁴.

Un termine *catch-all*, si potrebbe definire quindi, dai confini labili che non ne permettono una classificazione, e che, come tutte le categorie di cui si allargano le maglie, corre anche il rischio di perdere valenza analitica. Esorcizzando tentativi semplificatori e *reductio ad unum* e considerando che l'eterogeneità stessa sia il segno dei modi in cui la violenza politica si manifesta nell'esperienza storica, ho guardato al termine e alla declinazione del termine che nasceva dall'esperienza femminista degli anni Settanta in Italia, per rintracciarne specificità, per comprendere come il movimento femminista stesso abbia attraversato e significato la categoria.

contributi che provano ad "entrare" nella categoria di violenza politica, a darle respiro per provare a rintracciarne continuità e discontinuità, prendendo sul serio le sfide che il tema della violenza pone alla riflessione storica sul Novecento. I lavori di Enzo Traverso e il saggio di Marcello Flores, *Tutta la violenza di un secolo*, Feltrinelli, 2005, il dibattito curato da Ferdinando Fasce e Elisabetta Vezzosi, *Una storia di violenza? Riflessioni su una categoria controversa*, *Contemporanea*, a. IX, n. 3, luglio 2006, pp. 491-525, il numero *Violenza politica e terrorismo* in «Ricerche di storia politica», n.3, 2008 e in particolare, l'introduzione di Lorenzo Bosi e Maria Serena Piretti, *Introduzione. Violenza politica e terrorismo: diversi approcci di analisi e nuove prospettive di ricerca*, pp. 265-272, sono solo alcuni esempi. Riconoscendo le ancora inadeguate risposte sia in termini di ricerca, sia sul piano dell'elaborazione di categorie analitiche capaci di rendere ragione di tali fenomeni, Luca Baldissara considerando le variegate definizioni di violenza, e fornendo importanti indicazioni di metodo afferma che, più che un problema storico in sé, la violenza si palesa come un fattore disvelatore di questioni storiografiche altrimenti complesse della contemporaneità. Secondo l'autore, la violenza, infatti, proprio per la sua natura multiforme e scivolosa nelle mani dello/a storico/a, non può essere categoria storiografica, ma può illuminarci su altre cruciali questioni (*Culture della violenza e invenzione del nemico* in F. Fasce, E. Vezzosi, *Una storia di violenza? Riflessioni su una categoria controversa*, cit., pp. 509-517)

71 Cfr. A. Ventrone, *Vogliamo tutto. Perché due generazioni hanno creduto nella rivoluzione 1968-1988*, Laterza, 2012, I. Sommier, *La violenza rivoluzionaria*, DeriveApprodi, 2009

72 S. Žižek, *La violenza invisibile*, Rizzoli, 2007

73 Cfr. E. Francescangeli, L. Schettini, *Le parole per dirlo. Considerazioni sull'uso ideologico di alcune categorie nello studio degli anni settanta*, cit., e l'intervento di Marco Grispigni che parte proprio da tale articolo e dalla sua critica sull'uso, anche dal punto di vista epistemologico, dei termini che usiamo per definire dei fenomeni storici, cfr. M. Grispigni, *Terrorismo: uso, abuso e non uso di un termine*, «Zapruder», n.6, 2005, pp.140-144

74 Cfr. D. Della Porta (a cura di), *Terrorismi in Italia*, Il Mulino, 1984

In questo senso la tesi tiene conto delle riflessioni di Benjamin sulla complessità del concetto che sta dietro alla parola tedesca *Gewalt*⁷⁵, allo stesso tempo violenza, autorità e potere; è la postazione teorica da cui questa ricerca parte.

Per raggiungere gli obiettivi della tesi si è reso necessario avviare un'indagine sulle stesse categorie analitiche della riflessione femminista per far emergere l'intreccio tra processi storici e specificità della riflessione teorica, nella certezza che, come afferma Laura Sanò, «donne e violenza non indica soltanto la giustapposizione di due termini, ma segnala piuttosto la peculiarità inconfondibile di un approccio teorico-politico»⁷⁶.

Nello stesso tempo non era intento della tesi ricostruire una storia completa della violenza politica nell'Italia degli anni Settanta, né tanto meno la storia del femminismo italiano di quegli anni, la cui complessità si staglia ben oltre la dimensione della violenza. Sono stati scelti alcuni aspetti, per iniziare a comprendere il fenomeno, per iniziare a interrogarsi su una relazione tutt'altro che semplice e risolta com'è quella tra il femminismo e l'uso politico della violenza tra anni settanta e anni ottanta in Italia.

75 W. Benjamin, *Per la critica della violenza in Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, 1962, pp. 5-28

76 L.Sanò, *Donne e violenza. Filosofia e guerra nel pensiero del '900*, Mimesis, 2012, p.20

Capitolo I

Politica e violenza: un excursus storico-politico del Novecento

È fuori luogo contrapporre semplicemente al rivoluzionario la non violenza assoluta,
che in fin dei conti riposa sull'idea di un mondo *fatto e ben fatto*. (...)
Ci rimane ora da chiederci se la violenza, [...]
ha ovunque il medesimo senso,
e se questo senso è abbastanza evidente perché noi assumiamo una di esse
M. Merleau-Ponty

I.1. Gewalt

Se ci si riferisce alle definizioni fornite dai più accreditati dizionari del pensiero politico per violenza⁷⁷ si intende «l'intervento fisico di un individuo o gruppo contro un altro individuo o gruppo (o anche contro se stesso). Perché si abbia violenza occorre che l'intervento fisico sia volontario [...] Inoltre, l'intervento fisico, in cui la violenza consiste ha lo scopo di distruggere, offendere, coartare»⁷⁸. O ancora «intesa come azione che procura male fisico a fini di autoaffermazione, la violenza è la forma più elementare e primitiva di potere, che preesiste alla formazione di complesse

⁷⁷ La bibliografia sul tema dell'uso politico della violenza è molto vasta. Fra i contributi di carattere generale più significativi si vedano: Aa.Vv., *Sulla violenza*, Meltemi, 1997, D. Riches (a cura di) *The anthropology of violence*, Blackwell, Oxford, 1986; Y. Michaud, *La violenza*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1992; P. Clastres, *Archeologia della violenza*, Meltemi, 1998; W. Sofsky, *Saggio sulla violenza*, Einaudi, 1998; Id. *Il paradiso della crudeltà. Dodici saggi sul lato oscuro dell'uomo*, Torino 2001; G. Aijmer, J. Abbink (a cura di), *Meanings of violence. A cross cultural perspective*, Berg, 2000, V. Das, A. Kleinaman, M. Ramphele, P. Reynolds (a cura di), *Violence and subjectivity*, University of California Press, 2000; B. E. Schmidt, I.W. Schröder (a cura di), *Anthropology of violence and conflict*, Routledge, 2001; E. Traverso, *La violenza nazista. Una genealogia*, Il Mulino, 2002; M. Kaldor, *Le nuove guerre. La violenza organizzata nell'età globale*, Carocci, 2003; N. Scheper-Hughes, P. Bourgois (a cura di), *Violence in War and peace. An anthology*, Blackwell, 2004; M. Flores, *Tutta la violenza di un secolo*, Feltrinelli, 2005; B. Waldenfels, *Violenza come violazione*, in M. Negro, F. Ciaramelli, G. Nicolosi (a cura di), *Figure della corporeità*, Città aperta, 2009, P. Rebughini, *La violenza*, Carocci, 2004, G. Strummiello, *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, Dedalo, 2001, D. Pick, *La guerra nella cultura contemporanea*, Laterza, 1994, R. Girard, *La violenza e il sacro* (1972), Adelphi, 1980, E. Traverso, *Il secolo armato. Interpretare le violenze del Novecento*, Feltrinelli, 2012, G. Bonaiuti (a cura di), *Senza asilo. Saggi sulla violenza politica*, Ombre corte, 2011, L. Zoja, *Contro Ismene. Considerazioni sulla violenza*, Boringhieri, 2009. Sul tema della violenza nel pensiero femminile si veda L. Sanò, *Donne e violenza. Filosofia e guerra nel pensiero del '900*, Mimesis, 2012, R. Rius Gatell, *Sobre la guerra y la violencia en el discurso femenino (1914-1989)*, Universitat de Barcelona, 2006

⁷⁸ M. Stoppino, *Violenza*, in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino (a cura di), *Il dizionario di politica*, Utet libreria, 2004, pp. 1034-1040 (1034)

strutture istituzionali»⁷⁹.

Se ci si attiene all'etimologia del termine, è interessante notare che la parola violenza, di radici indoeuropee, riporta ad una relazione molto stretta con il concetto di vita e forza vitale. Il termine latino *violentia*, infatti deriva da *vis* (che è la traduzione diretta del greco *bia*) e possiede la medesima radice del concetto di vita (*bios* in greco), ma viene utilizzata anche per indicare l'uso della forza fisica⁸⁰.

La subordinazione dello strumento della violenza alla politica che trova in Karl von Clausewitz uno dei suoi massimi pensatori così come la loro mutua esclusione (delle ipotesi umanistiche e pacifiste) tracciano un *continuum* di violenza, potere, e vita, tra l'esercizio legittimo della forza, la violenza, e il potere, «violenza incivilita, che si esercita negli spazi contigui dell'arbitrio e del dominio»⁸¹.

Il ricorso alla violenza è quindi un tratto caratteristico del potere politico e del potere di governo⁸². Una delle definizioni più diffuse del potere politico, che trova le sue origini nella filosofia politica classica e specialmente nel pensiero di Hobbes, ed è stata poi precisata in senso sociologico da Max Weber, punta proprio sul monopolio della violenza legittima.

È il termine tedesco *Gewalt*, di difficile traduzione nelle altre lingue europee, e il cui significato comprende al tempo stesso *potestas* e *violentia*, che ci restituisce l'imprescindibilità dei due termini. Furio Jesi diceva che il termine *Gewalt* può essere tradotto solo «allineando l'una dopo l'altra le parole “violenza”, “autorità”, “potere” come se le pronunciassimo d'un fiato»⁸³. Non è quindi pensabile in termini di «due facce, istituzionale ed anti-istituzionale [...], perché molta della violenza apparentemente anti-istituzionale si iscrive nel registro del diritto. E molta della violenza statale, denunciata come illegittima, è invece di vitale importanza per il mantenimento della macchina statale. In questa ambivalenza si annida il carattere violento del diritto: la violenza che fonda e preserva l'ordinamento giuridico»⁸⁴.

Nel 1921 nell'*Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*⁸⁵, Walter Benjamin pubblica

79 P. P. Portinaro, *Violenza*, in R. Esposito, C. Galli (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, 2000, pp.891-893 (891)

80 Cfr. G. Semerano, *Le origini della cultura europea*, vol. II, *Dizionari etimologici. Dizionario della lingua latina e di voci moderne*, L. Olschki, Firenze, 1964, pp. 614-615

81 F. Giardini, *La forza e la grazia. Per una genealogia*, in *Sensibili guerriere. Sulla forza femminile*, a cura di Federica Giardini, Iacobelli, 2011, pp.130-147 (130)

82 Vedi P. P. Portinaro, *Violenza*, in R. Esposito, C. Galli (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, 2000, pp.891-893

83 F. Jesi, *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke*, Quodlibet, 2002, p.29

84 M. Tomba, *Walter Benjamin: di che cosa la “violenza divina” è il nome?* Introduzione a Walter Benjamin, *Per la critica della violenza*, Alegre, 2010, pp. 3-53 (9)

85 Come ci dice Tomba nell'introduzione a *Per la critica della violenza*, il saggio doveva essere pubblicato secondo le intenzioni di Benjamin, in *Die Weißen Blätter*, ma il pezzo fu respinto perché giudicato troppo lungo e difficile. «Lo scritto, [...] era pensato all'interno di un lavoro più grosso, dal titolo *Politik*, suddiviso in due parti: della prima, che avrebbe dovuto intitolarsi, *Il vero politico (Der wahre Politiker)*, non ci resta nulla, tranne la recensione al

un denso saggio, seppur nella sua brevità: *Zur Kritik der Gewalt*⁸⁶, in cui oppone radicalmente il mondo mitico del diritto a quello spirituale della giustizia, concetti che, egli scrive, definiscono la sfera dei rapporti morali.

Sebbene dal titolo si possa supporre che il saggio di Benjamin si trovi agli antipodi dell'apologia della violenza proposta da George Sorel, il cui saggio, *Réflexions sur la violence*⁸⁷, ispira tra l'altro le riflessioni di Benjamin, una lettura attenta mostra come la questione sia ben più complessa. Il presupposto da cui l'analisi di Benjamin parte è che «il compito di una critica della violenza si può definire come l'esposizione del suo rapporto col diritto (*Recht*) e con la giustizia (*Gerechtigkeit*)»⁸⁸. Queste sono le due colonne che sorreggono il discorso benjaminiano: il rapporto tra *Gewalt* e diritto da una parte, e quello tra *Gewalt* e giustizia dall'altra. Il problema riguarda la possibilità di una violenza di altro genere, oltre la violenza del diritto. Come sottolinea Tomba, «non si tratta della semplice negazione della violenza, spesso sostenuta da posizioni ingenuamente non-violente e ben protette sotto l'ombrello della violenza statale. La dichiarazione di non-violenza, infatti, o resta una mera dichiarazione, o si dissolve in modo autocontraddittorio nella propria indeterminatezza. La questione è piuttosto se sia possibile una *gewaltlose Gewalt*, una violenza non-violenta in quanto violenza di altro genere rispetto a quella del diritto»⁸⁹.

È all'interno della classica alternativa tra mezzi e fini, come «il rapporto fondamentale e più elementare di ogni ordinamento giuridico»⁹⁰, che il discorso di Benjamin si pone, nonostante cerchi di destrutturarne nel suo principio base, ovvero quello che vede nella violenza sempre un mezzo al servizio di altro. Per porre infatti la questione di una *violenza di altro genere* è necessario superare la relazione tra mezzi e fine. In tale cornice, la valutazione della violenza sarebbe implicitamente in un sistema di fini giusti. Ma questo non risolverebbe il problema sulla valutazione della violenza come moralmente accettabile, anche se considerata semplicemente come mezzo a fini giusti. È quindi necessario, secondo Benjamin, introdurre un criterio pertinente sulla violenza e sui mezzi in

Lesabendio di Paul Scheerbart. La seconda, dal titolo, *La vera politica (Die wahre Politik)* avrebbe dovuto essere a sua volta suddivisa in due capitoli: a) la soppressione della violenza (*Der Abbau der Gewalt*) e b) Teologia senza fine ultimo (*Teleologie ohne Endzweck*). Il primo capitolo è racchiuso in *Per la critica della violenza (Zur Kritik der Gewalt)* mentre del secondo si può trovare traccia nel denso *Frammento teologico-politico (Theologisch-politisches Fragment)*. Lo schema di questa progettata *Politik* mostra la costellazione problematica individuata da Benjamin: la questione della *vera politica* si articola lungo una riflessione i cui assi sono costituiti dal ripensamento della *Gewalt* in relazione a una *filosofia della storia*. Questo materiale concettuale non giace però inerte sullo scrittoio dello studioso, perché ciò che esso testimonia, la violenza divina, supera la testimonianza dell'opera, illuminando la prassi del *vero politico*» (M. Tomba, *Walter Benjamin: di che cosa la "violenza divina" è il nome?* Introduzione a Walter Benjamin, *Per la critica della violenza*, Alegre, 2010, pp. 3-53 (10-11))

86 W. Benjamin, *Per la critica della violenza* in *Angelus Novus. Saggi e frammenti* (1920/1921), Einaudi, 1962, pp. 5-28

87 G. Sorel, *Réflexions sur la violence* (1908), BUR, 1997

88 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p.5

89 M. Tomba, *Walter Benjamin: di che cosa la "violenza divina" è il nome?* Introduzione a Walter Benjamin, *Per la critica della violenza*, Alegre, 2010, pp. 3-53 (12)

90 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p.5

generale, senza riguardo ai fini a cui essi servono. L'esclusione di questa più esatta, secondo Benjamin, impostazione critica, sarebbe stato l'errore di fondo della tradizione giusnaturalistica secondo cui «la violenza è un prodotto naturale, per così dire una materia prima, il cui impiego non solleva problemi di sorta, purché non si abusi della violenza a fini ingiusti»⁹¹. È la logica che «emerge potentemente nella prassi rivoluzionaria dove gli scopi, fissati come giusti dai rivoluzionari, legittimano l'impiego di mezzi violenti, cosicché ogni reale riflessione intorno ai mezzi e alla loro giustezza, quindi anche intorno alla *Gewalt*, è obliterata»⁹². La sua temporalità e filosofia della storia, come sottolinea Tomba, è quella del «futuro anteriore: a decidere sulla giustezza dei mezzi sarà l'esito della battaglia, e quindi la forza messa in campo nella guerra»⁹³. È importante sottolineare anche quello che Tomba scrive:

Questa violenza è la stessa che opera all'origine dello Stato. Il potere costituente delle rivoluzioni che hanno dato origine agli Stati moderni può essere giustificato e suoi eroi rivoluzionari celebrati solo in quanto quella *Gewalt* originaria è stata costituzionalizzata e quegli eroi hanno realmente vinto. Una logica chiara già a Kant: se le «rivoluzioni per le quali la Svizzera, i Paesi Bassi o anche l'Inghilterra hanno conquistato la loro attuale costituzione tanto lodata, avessero avuto esito sfortunato, i lettori della storia avrebbero visto nel supplizio dei loro autori, oggi tanto esaltati, null'altro che la pena dovuta a grandi criminali politici»⁹⁴. Lo stesso potrebbe dirsi se i partigiani italiani avessero perso. O viceversa, trent'anni più tardi, se le Brigate Rosse avessero vinto.⁹⁵

Alla tesi giusnaturalistica della violenza come dato naturale si oppone diametralmente quella del diritto positivo che sposta l'attenzione dalla giustizia come criterio dei fini alla legalità come criterio dei mezzi.

A prescindere da questo contrasto, le due scuole s'incontrano nel chiasmo che congiuntamente allestiscono: «fini giusti possono essere raggiunti con mezzi legittimi, mezzi legittimi possono essere impiegati a fini giusti. Il diritto naturale tende a «giustificare» (*rechtfertigen*) i mezzi con la giustizia dei fini (*durch die Gerechtigkeit der Zwecke*), il diritto positivo a «garantire» la giustizia (*Berechtigung*) dei fini con la legittimità (*Gerechtigkeit*) dei mezzi»⁹⁶. È interessante e non sfugge a qualche ambiguità che lo stesso termine, *Gerechtigkeit*, sia usato da Benjamin sia per descrivere la giustizia dei fini che la legittimità dei mezzi. Ma è in

91 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p.6

92 M. Tomba, *Walter Benjamin: di che cosa la "violenza divina" è il nome?* Introduzione a Walter Benjamin, *Per la critica della violenza*, Alegre, 2010, pp. 3-53 (14)

93 M. Tomba, *Walter Benjamin: di che cosa la "violenza divina" è il nome?* Introduzione a Walter Benjamin, *Per la critica della violenza*, Alegre, 2010, pp. 3-53 (14)

94 I. Kant, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria ma non vale per la prassi*, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, 1999, p.147

95 M. Tomba, *Walter Benjamin: di che cosa la "violenza divina" è il nome?* Introduzione a Walter Benjamin, *Per la critica della violenza*, Alegre, 2010, pp. 3-53 (14)

96 W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p.6

quest'antinomia che, secondo il filosofo berlinese, bisognerebbe lavorare per porre «criteri reciprocamente indipendenti per fini giusti come per mezzi legittimi»⁹⁷.

La questione della violenza si pone nell'ambito della legittimità dei mezzi. I principi giusnaturalistici risultano in tal senso inapplicabili in quanto ciechi al condizionamento dei mezzi. Si partirà, allora, dal positivismo giuridico che compie una distinzione di principio tra le varie forme della violenza, in particolare, tra violenza storicamente riconosciuta (quella che si dà come potere)⁹⁸ e violenza non sanzionata. Si tratterà poi di procedere ad una critica anche di tale posizione che, analogamente a quanto detto per la tesi giusnaturalistica ma con segno opposto, rischia di rimanere cieca per l'incondizionatezza dei fini. E si arriverà alla conclusione che in realtà segna l'inizio della *pars costruens* e della procedura affermativa indicata da Benjamin:

Per questa critica si tratta quindi di trovare un criterio al di fuori della filosofia positiva del diritto, ma anche al di fuori del diritto naturale. Vedremo in seguito come questo criterio possa essere fornito solo dalla considerazione del diritto dal punto di vista della filosofia della storia⁹⁹.

Con ancora più precisione, con l'obiettivo di trovare un punto di vista trascendente all'ordinamento giuridico, nelle pagine successive scriverà: «la critica della violenza è la filosofia della sua storia. La *filosofia* di questa storia, in quanto solo l'idea del suo esito apre una prospettiva critica, separante e decisiva, sui suoi dati temporali»¹⁰⁰.

Da tale punto d'accesso alla questione, si procederà per gradi nella distinzione delle forme della violenza. In prima istanza, sarà considerata la distinzione della violenza in violenza legittima e illegittima. L'equivoco giusnaturalistico riporterebbe tale distinzione al fatto che la violenza sia adoperata a fini giusti o ingiusti. Il diritto positivo ricercerebbe, invece, nell'origine storica del potere la sua legittimità. In questo senso, i fini che mancano di tale riconoscimento saranno definiti come fini naturali, gli altri saranno invece dell'ordine dei fini giuridici. La diversa funzione della violenza e di conseguenza la sua diversa valutazione dipenderà dai fini. A titolo esemplificativo, Benjamin considera i rapporti giuridici dei moderni stati europei in cui rinviene la «tendenza a non ammettere fini naturali delle persone singole in tutti i casi in cui questi fini potrebbero essere, all'occasione, perseguiti coerentemente con la violenza»¹⁰¹. Quello che Benjamin rileva è quello che potremmo definire un meccanismo di sostituzione: là dove vi è il rischio che i fini naturali di persone singole possano essere perseguiti con la violenza, l'ordinamento giuridico, quindi lo Stato,

97W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p.7

98 È in tal senso importante ricordare, una volta ancora, e come lo stesso Benjamin sottolinea all'inizio del suo scritto, che il termine tedesco per “violenza”, *Gewalt*, vale anche per “autorità” e “potere”.

99W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, p.7

100W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, p.27

101W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, p.8

tende a stabilire fini giuridici realizzabili solo dal potere giuridico. Il diritto tende quindi a considerare la violenza nelle mani di una persona singola come una minaccia, ma non frustra i fini giuridici. Bisognerà invece prendere in considerazione

la sorprendente possibilità che l'interesse del diritto a monopolizzare la violenza rispetto alla persona singola non si spieghi con l'intenzione di salvaguardare i fini giuridici, ma piuttosto con quella di salvaguardare il diritto stesso. E che la violenza, quando non è in possesso del diritto di volta in volta esistente, rappresenti per esso una minaccia, non a causa dei fini che essa persegue, ma della sua semplice esistenza al di fuori del diritto¹⁰².

La questione quindi non è porre fine a ogni violenza in quanto tale, ma piuttosto porre fine a una temporalità della violenza che ha trovato nello Stato il monopolio. Bertolt Brecht osservava che «ci sono molti modi di uccidere. Si può infilare a qualcuno un coltello nel ventre, togliergli il pane, non guarirlo da una malattia, ficcarlo in una casa inabitabile, massacrarlo di lavoro, spingerlo al suicidio, farlo andare in guerra, ecc. Solo pochi di questi modi sono proibiti nel nostro Stato»¹⁰³. Lo Stato occulta la violenza, non la annulla, così come il diritto che da una parte occulta la reale violenza dei rapporti, dall'altra concentra nelle mani dello Stato l'uso della *Gewalt*.

Interesse des Rechts an der Monopolisierung der Gewalt, l'interesse del diritto a monopolizzare la violenza. In termini molto simili, un anno prima della pubblicazione di *Zur Kritik der Gewalt*, nella conferenza *Politik als Beruf* tenuta a Monaco nel 1919¹⁰⁴, Max Weber parlerà della tendenza a monopolizzare l'uso della *Gewalt* come costitutiva dello Stato moderno. Secondo la sua definizione:

lo stato è quella comunità di uomini che, all'interno di un determinato territorio – un elemento, questo del territorio, che è tra le sue componenti caratteristiche –, pretende per sé (con successo) il monopolio dell'uso legittimo della forza fisica (*Gewaltsamkeit*). Questo, infatti, è il dato specifico dell'epoca presente: che a tutti gli altri gruppi sociali o alle singole persone si attribuisce il diritto all'uso della forza fisica soltanto nella misura in cui sia lo stato stesso a concederlo per parte sua: esso rappresenta la fonte esclusiva del “diritto” all'uso della forza¹⁰⁵.

Nel testo appariranno numerose varianti della medesima elaborazione: «lo stato consiste in una relazione di potere di alcuni uomini su altri uomini fondata sul mezzo dell'uso legittimo (vale a dire: considerato come legittimo) della forza»¹⁰⁶; «lo stato moderno è un gruppo di potere di carattere istituzionale che, all'interno di un dato territorio, si è sforzato con successo di monopolizzare l'uso della forza fisica legittima come mezzo di potere e che, a tale scopo, ha concentrato nelle mani dei

102W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, p.9

103B. Brecht, *Me-ti. Libro delle svolte*, Einaudi, 1991, p.55

104Per l'edizione italiana della conferenza, vedi M. Weber, *La scienza come professione (1917/1919) – La politica come professione (1919)*, Einaudi, 2004, pp.45-121

105M. Weber, *La politica come professione*, p.48

106M. Weber, *La politica come professione*, p.49

suoi capi i mezzi oggettivi dell'esercizio del potere, espropriando tutti i funzionari di ceto che in precedenza ne disponevano a titolo personale e sostituendosi a essi con la sua suprema autorità»¹⁰⁷.

La questione della violenza si ripropone nell'analisi dei rapporti tra etica e politica che Weber solleva alla fine della conferenza. Ci si porrà l'interrogativo se l'etica riguardi la politica, come tutti gli altri campi dell'agire umano, o se, invece, bisognerà riconoscere che non può essere «davvero così indifferente per le esigenze etiche nei confronti della politica che questa operi con un mezzo così specifico come la potenza, dietro cui vi è la *violenza*»¹⁰⁸. Passaggio denso questo in cui ritorna la questione della violenza come mezzo. E ancora «non vediamo che gli ideologi bolscevichi e spartachisti, proprio in quanto fanno uso di questo mezzo della politica, giungono esattamente agli stessi risultati di un qualsiasi dittatore militare?»¹⁰⁹. Trascurando del tutto i fini, Weber circoscrive la violenza come mezzo e, solo in quanto mezzo, ne discute la sua utilizzabilità. Non considerando i precetti etici, per loro natura incondizionati e che non ammettono mezzi violenti, l'«uomo politico» deve seguire altri principi, interrogandosi sulle possibili conseguenze delle sue scelte:

[...] quando in conseguenza di un'etica acosmica dell'amore si dice «Non opporti al male con la violenza», per l'uomo politico vale il principio opposto: devi resistere al male con la violenza, altrimenti sarai responsabile della sua affermazione.¹¹⁰

Ma non è di una separazione netta tra etica e politica che Weber ci sta parlando, ma piuttosto di due forme diverse, inconciliabili e opposte di agire etico: da una parte, un agire secondo la massima dell'etica dei principi, dall'altra, un agire secondo la massima dell'etica della responsabilità. Nel primo caso si rimette l'esito del proprio agire al mondo, alla stupidità di altri uomini, alla volontà di Dio. Nel secondo, invece, si tiene conto dei difetti propri degli uomini.

Ma il problema non si esaurisce in tale distinzione: rimane, infatti, la questione dei mezzi. Per il raggiungimento di fini eticamente «buoni» si possono utilizzare mezzi eticamente dubbi. In un mondo governato da demoni, chi ha a che fare con la politica «stringe un patto con potenze diaboliche e che, per ciò che riguarda il suo agire, non è vero che dal bene può derivare solo il bene e dal male solo il male, ma spesso accade il contrario. Chi non lo vede, è di fatto politicamente immaturo»¹¹¹. O ancora: «Chi vuole fare politica in generale, e soprattutto chi vuole esercitare la politica come professione, deve essere consapevole di quei paradossi etici e della propria responsabilità per ciò che a lui stesso può accadere sotto la loro pressione. Lo ripeto ancora: egli entra in relazione con le potenze diaboliche che stanno in agguato dietro a ogni violenza»¹¹². In

107M. Weber, *La politica come professione*, p.55

108M. Weber, *La politica come professione*, p.106

109M. Weber, *La politica come professione*, p.106

110M. Weber, *La politica come professione*, p.108

111M. Weber, *La politica come professione*, p.113

112M. Weber, *La politica come professione*, p.116-117

ultima istanza quindi, il mezzo decisivo della politica è la violenza¹¹³, mentre la giustificazione dei mezzi attraverso il fine sembra destinata a fallire anche nell'etica dei principi, dove si assiste ad un rovesciamento della non-violenza nella violenza più pura¹¹⁴:

Essa, infatti, ha logicamente soltanto la possibilità di respingere ogni agire che faccia uso di mezzi eticamente pericolosi. Logicamente. Nel mondo reale, tuttavia, noi sperimentiamo continuamente che colui il quale agisce in base all'etica dei principi si trasforma improvvisamente nel profeta millenaristico, e che per esempio coloro che appena predicato di opporre «l'amore alla violenza», nell'istante successivo invitano alla violenza – alla violenza ultima, la quale dovrebbe portare all'annientamento di ogni violenza – così come i nostri militari dicevano ai soldati a ogni offensiva: questa sarà l'ultima, porterà la vittoria e poi la pace. Colui che agisce in base all'etica dei principi non tollera l'irrazionalità etica del mondo.¹¹⁵

Paradossalmente colui che agisce in base all'etica dei principi, non tollerando l'irrazionalità etica del mondo, agirà in maniera irrazionale. Come ci ricorda Weber, l'esperienza dell'irrazionalità del mondo ha rappresentato la forza motrice dello sviluppo di tutte le religioni¹¹⁶.

La relazione costitutiva che la politica intrattiene con la violenza, la loro consustanzialità, che per Weber è un dato insuperabile, e il carattere strumentale della violenza rispetto ai fini politici costituiscono lo scarto decisivo con la riflessione di Benjamin:

Il mezzo specifico della violenza legittima, semplicemente in quanto tale, nelle mani dei gruppi umani, è ciò che determina la peculiarità di tutti i problemi etici della politica. Chiunque scenda a patti con questo mezzo per qualsivoglia scopo - come si trova a fare ogni uomo politico – è esposto alle sue specifiche conseguenze¹¹⁷.

Ancora una volta Weber ci ricorda che, quale che sia il fine perseguito, l'elemento distintivo della politica moderna è costituito dalla capacità di usare *legittimamente* la forza fisica per generare obbedienza.

1.2. La violenza rivoluzionaria

Ritorniamo a Benjamin e alla violenza considerata come minaccia all'ordinamento giuridico per la sua stessa esistenza al di fuori del diritto stesso e quindi al di là dei fini perseguiti *attraverso* la

113M. Weber, *La politica come professione*, p.110

114Su tale opposizione tra etica dei principi e etica della responsabilità, che più avanti il pensatore di Erfurt definirà non in termini assoluti, ma in termini di complementarietà al fine di creare l'uomo autentico, quello che può avere la «vocazione per la politica», Weber scriverà ancora: «Chi aspira alla salvezza della propria anima e alla salvezza di altre anime non le ricerca sul terreno della politica, che si pone un compito del tutto diverso e tale da poter essere risolto solo con la violenza. Il genio o il demone della politica e il dio dell'amore, anche il dio cristiano nella sua forma ecclesiastica, vivono in un intimo contrasto, che in ogni momento può trasformarsi in un conflitto insanabile» (M. Weber, *La politica come professione*, p.117)

115M. Weber, *La politica come professione*, p.111

116M. Weber, *La politica come professione*, p.112

117M. Weber, *La politica come professione*, p.115

violenza. Tale minaccia sarà particolarmente evidente proprio in quella manifestazione della violenza al centro delle riflessioni di Sorel e consentita dall'ordinamento giuridico¹¹⁸, ovvero nella forma del diritto di sciopero, nonostante questa possa apparire un «non-agire», non una forma di violenza ma un mezzo per sottrarsi alla violenza del datore di lavoro¹¹⁹. Ma anche secondo questa seconda accezione, lo sciopero generale politico disprezzato da Sorel e che equivale semplicemente a una «rottura di rapporti», «è il diritto di usare la violenza per imporre determinati scopi»¹²⁰. Il contrasto apparirà invece evidente nella forma dello sciopero generale rivoluzionario, che lo Stato guarderà in termini di “abuso” non essendoci il motivo particolare presupposto dal legislatore. Ciò che lo Stato teme, in queste circostanze, è la capacità dell'evento di modificare i rapporti giuridici esistenti, e quindi di porsi come creatore di diritto. Tuttavia, portando ad esempio la violenza bellica come violenza «originaria e prototipica», Benjamin dimostra come in ogni violenza è insito un «carattere di creazione giuridica»¹²¹. Certo, vi è anche la violenza che conserva il diritto, come quella del «militarismo»¹²² [che] è l'obbligo dell'impiego universale della violenza come mezzo ai fini dello Stato»¹²³, e che quindi consiste in un impiego della violenza a fini giuridici. Ma in entrambi i casi, ne risulta un carattere onnicomprensivo del potere politico per il quale tutto ciò che esiste e che può minacciarlo deve essere parte dell'ordinamento. Il caso della pena di morte è emblematico, secondo Benjamin, del fatto che ogni ordinamento si origini dalla violenza: «il suo significato non è di punire l'infrazione giuridica, bensì di statuire il nuovo diritto. Poiché nell'esercizio di vita e di morte il diritto si conferma più che in ogni altro atto giuridico»¹²⁴. Caso a sé è invece costituito dalla polizia in cui la divisione tra violenza che pone e violenza che conserva la legge è soppressa: «Essa è potere che pone – poiché la funzione specifica di quest'ultimo non è di promulgare le leggi, ma qualunque decreto emanato con forza di legge -, ed è potere che conserva il diritto, poiché si pone a disposizione di quegli scopi»¹²⁵.

Si arriva alla conclusione che «ogni violenza è, come mezzo, potere che pone o che conserva il diritto. Se non pretende a nessuno di questi due attributi, rinuncia da sé ad ogni validità»¹²⁶. Ogni contratto giuridico rinvia alla violenza, che, se non è presente nel contratto come violenza creatrice

118«La classe operaia organizzata è oggi, accanto agli Stati, il solo soggetto giuridico a cui spetti un diritto alla violenza» scriverà Benjamin, *Per la critica della violenza*, p.9

119Tale è il modo, in forma di omissione di azioni, in cui il potere statale ha inteso la concessione del diritto di sciopero ai lavoratori.

120W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, p.10

121W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, pp.11-12

122Benjamin, come intuibile, si riferisce qui al servizio militare obbligatorio.

123W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, p.12

124W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, p.14

125W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, p.15

126W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, p.15

di diritto, lo è sicuramente in termini di *rappresentazione* di quel potere che garantisce il contratto¹²⁷.

Sarà a questo punto necessario chiedersi se ci siano dei mezzi puri della politica analoghi a quelli che governano i rapporti pacifici tra persone. Ed è qui che il riferimento a Sorel¹²⁸ si rende più stringente. Per Sorel la violenza è un mezzo, lo strumento del sindacalismo rivoluzionario come «grande forza educativa»¹²⁹ al fine di preparare le masse alla rivoluzione. Non si tratta, quindi, di ammaestrare le masse all'uso della violenza, ma di guidarle, proprio *attraverso* la violenza, a riassumere il loro ruolo storico. La funzione moralizzatrice della violenza¹³⁰, farà del saggio di Sorel un necessario riferimento per chi scriverà sulla violenza dopo di lui. Il riferimento di Benjamin è soprattutto alla distinzione che Sorel opera tra sciopero generale politico (legato a rivendicazioni parziali) e sciopero generale proletario. Laddove nell'esercizio del primo lo Stato non perderebbe nulla della sua forza e il potere passerebbe semplicemente da privilegiati ad altri privilegiati, nel secondo è in gioco la distruzione del potere statale in quanto non tende a occupare le posizioni dello Stato, ma a sopprimerle. I due tipi di sciopero sono quindi anche antitetici rispetto alla violenza. La prima forma di sospensione del lavoro, è, infatti, secondo Benjamin, violenza, «poiché determina solo una modificazione estrinseca delle condizioni di lavoro»¹³¹, mentre lo sciopero proletario, come mezzo puro, è privo di violenza, poiché tende a riprendere il lavoro ma solo se interamente mutato e non imposto dallo Stato. Come afferma Benjamin, «la prima di queste imprese pone in essere un diritto, mentre la seconda è anarchica»¹³², nel senso che non mira a modificare o a porre in essere un ordinamento¹³³. Con un lavoro terminologico che mira a sovvertire le distinzioni tradizionali, Benjamin afferma quindi che lo sciopero proletario non può più essere definito violento poiché non prevede la creazione di nuovi ordinamenti e quindi non si pone affatto nella sfera del diritto. Gli scioperi politici, al contrario, prevedendo la conservazione o l'istituzione di determinate forme giuridiche (e avendo precedentemente dimostrato che l'origine di ogni contratto rinvia alla violenza), sono per definizione violenti. Si può, tuttavia, individuare una violenza di altro genere,

127A tal proposito, Benjamin riferendosi al parlamentarismo degli stati moderni, riconosce una mancanza del riconoscimento, se non della consapevolezza, della presenza latente della violenza nel loro istituto giuridico, della violenza originaria creatrice di diritto, delle forze originarie a cui devono la loro esistenza. Secondo un modello che lo accomuna a Carl Schmitt, Benjamin riflette quindi sulla crisi storica del modello del parlamentarismo europeo agli inizi del Novecento e che lo porterà a una critica radicale del diritto in quanto tale.

128Il testo di Sorel, *Réflexions sur la violence* (1908) sarà un testo letto da Benjamin negli anni Venti e che il filosofo tedesco utilizzerà molto durante la stesura del suo scritto sulla critica della violenza.

129G. Sorel, *Riflessioni sulla violenza*, cit., p. 300

130Tale aspetto è analizzato in particolare nel capitolo VI e opera da contraltare ai primi capitoli, in particolare al capitolo III in cui l'autore si concentra sui pregiudizi contro la violenza.

131W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, pp.19-20

132W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, p.20

133In tale “chiusura” verso un esito giuridico o istituzionale del movimento rivoluzionario, Benjamin si mostra assolutamente vicino alle tesi sostenute da Sorel.

che non è necessariamente identificata come mezzo e che non si pone all'interno di quel dogma fondamentale dei fini giusti che possono essere raggiunti con mezzi legittimi, e dei mezzi legittimi che possono essere adoperati a fini giusti. Nonostante l'esigenza di Sorel di distinguere tra *force* che muove verso l'autorità, e la *violence* che vuole infrangere l'autorità, egli non riesce a porre la questione di un *altro* genere di *Gewalt*. Benjamin invece vede nello sciopero generale proletario l'evento che pone la questione di una violenza di altro genere.

Il filosofo tedesco individua, quindi, altre forme di violenza. Propone di forzare il circolo della contrapposizione tra la violenza "istituzionale", esercitata dallo Stato o da una classe di oppressori, e la controviolenza di chi intende sottrarsi o reagire alla prima, invocando una violenza non finalizzata alla costituzione di un nuovo ordinamento giuridico, ovvero quella che Benjamin definisce una violenza pura, "divina", messianica. La violenza mitica è pura manifestazione degli dèi, manifestazione del loro essere. Questa apparente eccezione permette una migliore analisi della funzione della violenza nella creazione giuridica. La violenza, infatti non si limita a creare il diritto, ma la creazione di diritto è creazione di potere, e quindi un atto di manifestazione immediata di violenza. In questo modo si svela, secondo Benjamin, il legame che unisce la violenza nel diritto alla violenza mitica:

[...] la manifestazione mitica della violenza immediata si rivela profondamente identica a ogni potere giuridico, e trasforma il sospetto della sua problematicità nella certezza della perniciosità della sua funzione storica, che si tratta quindi di distruggere. E questo compito pone, in ultima istanza, ancora una volta il problema di una violenza pura immediata, che possa arrestare il corso della mitica.¹³⁴

Se si vuole demolire la connessione tra diritto e violenza mitica, sarà necessario introdurre la relazione tra giustizia e violenza divina. Opposta alla violenza mitica (greca), secondo Benjamin, è la violenza divina (giudaica) che si pone proprio come sua antitesi: «se la violenza mitica pone il diritto, la divina lo annienta, se quella pone limiti e confini, questa distrugge senza limiti, se la violenza mitica incolpa e castiga, quella divina purga ed espia, se quella incombe, questa è fulminea, se quella è sanguinosa, questa è letale senza sangue»¹³⁵. Vista la difficoltà della sofisticata analisi di Benjamin a riguardo, ritengo opportuno citare il passaggio per intero. Riferendosi al giudizio di Dio sulla tribù di Korah, come esempio di violenza divina, opposta alla leggenda di Niobe, come esempio di violenza mitica, Benjamin afferma:

Esso colpisce privilegiati, leviti, li colpisce senza preavviso, senza minaccia, fulmineamente, e non si arresta di fronte alla distruzione. Ma esso è anche, e proprio in essa, purificante, e non si può non scorgere un nesso profondo fra il

134W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, p.24

135W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, p.25

carattere non sanguinoso e purificante di questa violenza. Poiché il sangue è il simbolo della nuda vita. La dissoluzione della violenza giuridica risale quindi, come non si può svolgere qui diffusamente, alla colpevolezza della nuda vita naturale, che affida il vivente, innocente e infelice, al castigo, che «espia» la sua colpa – e purga anche il colpevole, non però da una colpa, ma dal diritto. Poiché con la nuda vita cessa il dominio del diritto sul vivente. La violenza mitica è violenza sanguinosa sulla nuda vita in nome della violenza; la pura violenza divina sopra ogni vita in nome del vivente. La prima esige sacrifici, la seconda li accetta¹³⁶.

Si potrà definire “divina” non soltanto la violenza operata da Dio, ma ogni forma di violenza che presenta le stesse caratteristiche, che sia fulminea senza spargimento di sangue, che purifichi l'esistente in nome dei viventi senza portare alla creazione di un nuovo diritto. E tale dovrebbe essere la violenza rivoluzionaria. La violenza rivoluzionaria si potrebbe definire come l'interruzione della violenza mitica. Ciò significa spezzare il rapporto tra mezzi e fini: non sono i fini che, se realizzati, dovranno giustificare i mezzi impiegati, ma sono i mezzi a dover contenere in sé un intrinseco criterio della propria giustizia. Ma le pratiche violente, la sottrazione o disobbedienza della legge, la Gewalt che nega il diritto non fuoriesce dal *continuum* del diritto, non costituiscono nessuna rottura con tale *continuum*. Come sintetizza Tomba:

Se la violenza, anche quella apparentemente più sovversiva, non fa altro che rinnovare il diritto, facendolo diventare «nuovo diritto», la questione rivoluzionaria del cambiamento del cattivo esistente non può più essere posta in termini quantitativi, come escalation della contrapposizione, ma deve necessariamente passare attraverso la teoria e la pratica di un altro genere di *Gewalt* capace di oltrepassare la duplice natura dello Stato: *Stato di diritto* e *Stato di violenza*. [...] la sfida posta da Benjamin riguarda la pensabilità e la praticabilità di un altro genere di *Gewalt*.¹³⁷

Uno sguardo ravvicinato sulle forme di violenza permette, quindi, di identificare meglio le configurazioni della violenza che pone e che conserva il diritto. In questa seconda funzione, a lungo andare e attraverso la repressione delle forze ostili, essa indebolisce la violenza creatrice che aveva dato origine a quello stesso ordinamento. Tale indebolimento dura fino a quando nuove forze o quelle prima oppresse, con una nuova manifestazione di violenza creatrice, istituiscono un nuovo ordinamento. Il ciclo può essere interrotto solo attraverso la violenza che si pone al di fuori del diritto: la violenza divina, la violenza rivoluzionaria, appunto. Ma tale violenza nella sua forza purificante e proprio per la sua natura messianica non è facile da scorgere.

Sono a disposizione della pura violenza divina anche tutte le forme eterne che il mito ha

136W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, p.25

137M. Tomba, *Walter Benjamin: di che cosa la “violenza divina” è il nome?* Introduzione a Walter Benjamin, *Per la critica della violenza*, Alegre, 2010, pp. 3-53 (40)

imbastardito con il diritto. Essa può quindi apparire nella vera guerra come nel giudizio divino della folla sul delinquente. Alla contrapposizione tra teologico e mitico, in cui al primo spetta il compito fondamentale della mitizzazione, si sovrappone quella tra giustizia e diritto, come due ambiti intoccabili, al primo spetta interrompere il primo. Tale antitesi è resa in maniera esplicita da Benjamin nella celebre conclusione del suo scritto:

Ma riprovevole è ogni violenza mitica, che pone il diritto, e che si può chiamare dominante (*die schaltende*). Riprovevole è pure la violenza che conserva il diritto, la violenza amministrata (*die verwaltete Gewalt*), che la serve. La violenza divina, che è insegna e sigillo, mai strumento di sacra esecuzione, è la violenza che governa (*die waltende*)¹³⁸.

In tale passo le tre distinte forme di violenza di cui ci parla Benjamin sono definitivamente esplicitate. Da una parte, quindi, una violenza che pone e conserva il diritto, dall'altra una violenza mitica che domina, dall'altra ancora una violenza divina che governa, che si impone, ma al di fuori del diritto¹³⁹.

È estremamente interessante constatare che *Zur Kritik der Gewalt* si apre con l'affermazione che una critica della violenza non possa prescindere dalla sua relazione con il diritto e con la giustizia, per concludersi invece con una rivendicazione di una violenza originaria che si pone al di fuori del diritto stesso, una violenza non asservita a fini politici, che non persegue una funzione creatrice e che quindi costituisce punto di rottura nella circolarità mezzi-fini, non perché sia fine a se stessa, ma perché è, possiamo dire, mezzo di sé stessa. La violenza pura, nell'accezione che Benjamin ci offre, si pone infatti come puro mezzo. E in tale accezione, Benjamin opera una distanza sia rispetto alla concezione marxista della violenza come levatrice di una nuova società sia rispetto alla concezione schmittiana della violenza come finalizzata alla politica e costitutiva del politico stesso. La mera sottrazione al registro della violenza è ancora interna a una concezione che assume la *Gewalt* statale come l'unica praticabile ed è incapace di pensare la differenza necessaria

138W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, p.28. È importante sottolineare che, come il traduttore ci fa notare, il termine per dominante (*schalten*) e il *walten* della violenza che governa si usano spesso associati (*schalten und walten*) con il significato di «disporre a proprio piacimento», «fare il bello e il cattivo tempo». Laddove *schalten* è dell'ordine del soggettivo, in *walten* prevale l'aspetto ordinato e razionale.

139Non sono di poco conto le conseguenze della violenza divina così come Benjamin ce la mostra e che si presta, nella descrizione dell'esercizio anticipatore della violenza pura e nella questione della decisione, ad alcune ambiguità, tanto da condurre alcuni pensatori ad intravedere nei possibili risultati di una tale descrizione una possibile giustificazione dell'Olocausto come “giustizia divina”. Jacques Derrida, nel testo che ha suscitato non poco clamore, proprio per la polemica nei confronti di *Zur Kritik der Gewalt*, si chiede cosa avrebbe pensato Benjamin o quale pensiero di Benjamin è virtualmente articolato nel suo saggio riguardo alla «soluzione finale». È chiaro che Derrida non affermi, nemmeno provocatoriamente, che Benjamin, vista anche la sua biografia e per un fatto anche puramente cronologico, abbia potuto teorizzare il progetto nazista di sterminio di massa degli ebrei. Tuttavia non esclude che la concezione benjaminiana della violenza possa portare a una tale deriva. Derrida afferma: «Quando si pensa alle camere a gas e ai forni crematori, come intendere senza rabbrivire questa allusione a uno sterminio che sarebbe espiatorio perché non cruento? Si è terrorizzati all'idea di una interpretazione che farebbe dell'olocausto una espiazione e una indecifrabile firma della giusta e violenta collera di Dio». J. Derrida, *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»* (1994), Bollati Boringhieri, 2010, p.142

per porre la questione di un altro genere di *Gewalt*, al di là dell'antinomia tra violenza e non-violenza.

1.3. *La violenza dei dannati*

Nonostante siano diversi gli approdi ai quali pervengono, c'è un'altra grande pensatrice che condivide con Benjamin la collocazione apertamente polemica nei confronti dei termini nei quali la teoria politica contemporanea pone la questione della violenza. Hannah Arendt agli inizi degli anni settanta scrive: «Credo sia piuttosto triste, riflettendo sullo stato attuale della scienza politica, constatare che la nostra terminologia non fa distinzione tra certe parole chiave come “potere”, “potenza”, “forza”, “autorità”, e infine “violenza”»¹⁴⁰. Entrambi, Benjamin e Arendt, l'uno all'inizio, l'altra nella seconda metà del Novecento (e avendo perciò alle spalle, il primo la Grande Guerra, la seconda anche il secondo conflitto mondiale), in un secolo quindi funestato da sanguinosi eventi di stragi collettive e di genocidi di massa, riportano al centro della riflessione il tema della violenza, a testimonianza della crucialità e della persistenza di tale questione durante tutto l'arco del secolo. L'originalità della prospettiva arendtiana, così come quella di Benjamin, si staglia sullo sfondo del pensiero politico contemporaneo, in cui, «pur nella grande varietà ed articolazione delle prospettive teoriche ed orientamenti metodologici, è possibile riconoscere – da Von Clausewitz a Luhmann – [...] un'indelebile impronta hobbesiana, consistente nell'affermazione costante e, talora, perfino scontata di un intreccio indissolubile tra politica e guerra».¹⁴¹

La riflessione di Hannah Arendt sulla natura della politica si muove a ridosso di due fenomeni che nella prima metà del Novecento si impongono con inaudita violenza sulla scena pubblica europea: da una parte il totalitarismo, dall'altra la minaccia di distruggere il mondo attraverso tecnologie militari, e che trova nelle bombe di Hiroshima e Nagasaki una prima feroce prova.

Il denso saggio *On violence* fu elaborato da Arendt, non solo “a caldo”, mentre ancora non si erano spente negli Stati Uniti d'America le polemiche sull'“uso della forza” da parte della guardia nazionale che repressero ferocemente la protesta studentesca del *People's Park* a Berkeley e che innescò la miccia che avrebbe fatto esplodere la rivolta del ghetto nero di Watts a Los Angeles, ma anche considerando «la prima generazione che cresce all'ombra della bomba atomica»¹⁴². Ed è proprio alla luce della deterrenza nucleare che, secondo Arendt, si può ben comprendere come i mezzi di distruzione degli ordigni termonucleari non possano essere proporzionati ad alcun fine.

140H. Arendt, *Sulla violenza* (1970), Guanda, 2011, p. 46

141B. Giacomini, *Postfazione. Idee che accendono la miccia. Politica e violenza nel pensiero di Hannah Arendt* in Laura Sanò, *Donne e violenza. Filosofia e guerra nel pensiero del '900*, Mimesis, 2012, pp.189-210 (191)

142H. Arendt, *Sulla violenza* (1970), Guanda, 2011, p. 18

Nonostante gran parte della riflessione sulla violenza, da Clausewitz a Engels, sia governata dalla categoria mezzi-fine e metta l'accento sulla continuità economica e politica, su ciò che si considera precedere la violenza, tale categoria appare inadeguata, secondo Arendt, se applicata agli affari umani, visto il pericolo che corre il fine di «venire sopraffatto dai mezzi che esso giustifica e che sono necessari per raggiungerlo. Dato che il fine dell'azione umana, a differenza dei prodotti finali della manifattura, non può mai essere previsto in modo attendibile, i mezzi usati per raggiungere degli obiettivi politici il più delle volte risultano più importanti, per il mondo futuro, degli obiettivi perseguiti»¹⁴³. Negli affari internazionali, tale inadeguatezza della categoria mezzi-fine suggerisce ad Arendt una reinterpretazione dell'assunto di Clausewitz: la pace è la continuazione della guerra con altri mezzi¹⁴⁴, l'unica prosecuzione possibile della guerra. Negli affari interni e nella retorica marxista della Nuova Sinistra sulla giustificazione dell'uso della violenza, quella che Arendt definisce «l'amalgama di esistenzialismo e marxismo operata da Sartre»¹⁴⁵ diventa bersaglio polemico di molte pagine del saggio. Per Arendt, l'esaltazione sartriana della violenza¹⁴⁶ rappresenta una sorta di tradimento della tradizione marxiana, andando persino oltre sia a quanto proposto da Sorel, che pensando alla lotta di classe in termini militari, «finì per proporre niente di più violento del famoso mito dello sciopero generale, una forma di azione che oggi ci parrebbe appartenere piuttosto all'arsenale della politica non violenta»¹⁴⁷, sia a quanto proposto dallo stesso Fanon¹⁴⁸ che, consapevole delle nuove configurazioni dei rapporti di potere che si stavano disegnando, scrive il libro manifesto del Terzo Mondo, all'indomani del 1960, data in cui molti degli stati africani raggiunsero l'indipendenza. Più in generale, la polemica che la filosofa sviluppa nei confronti di autori come Sorel e Sartre si basa su un loro approccio ingenuamente ottimistico al problema della violenza, trattata come una parentesi di breve durata, necessaria al superamento definitivo della violenza stessa.

Il testo dello psichiatra martinicano diventa ispirazione per i militanti afroamericani dagli anni Settanta in avanti, alla luce non tanto della guerra d'Algeria, dove nel 1965 il colonnello Houari Boumédiène aveva preso il potere *manu militari*, quanto delle connessioni con il movimento dei neri americani, con il Vietnam e con Che Guevara. Lo stesso Fanon, tuttavia, è molto più scettico sulla violenza rispetto ai suoi ammiratori. Arendt coglie la complessità di un libro in cui il

143H. Arendt, *Sulla violenza*, p.6

144H. Arendt, *Sulla violenza*, p.13

145H. Arendt, *Sulla violenza*, p.16

146Il riferimento è, come intuibile, alla prefazione a *I Dannati della terra*, in cui Sartre radicalizza la stessa lettura della violenza anticoloniale di Fanon, descrivendo quest'ultimo, «scartate le chiacchiere fasciste di Sorel», come «il primo dopo Engels a rimettere in luce l'ostetrica della storia» (p.XLVII)

147H. Arendt, *Sulla violenza*, p.16

148Quello che invece Arendt rimprovera a Fanon, oltre alle «grandiose e irresponsabili affermazioni», è una lettura della decolonizzazione che ripete «le peggiori illusioni di Marx, su scala molto più vasta e con giustificazioni infinitamente inferiori»

tema della violenza anticoloniale non può essere isolato da quello dell'alienazione, se non collocando Fanon in una prospettiva alquanto ristretta, non considerando, quindi, che «la decisione del colonizzato, espropriato dalla propria soggettività, di partecipare alla lotta armata ha poco a che vedere con le forme di una scelta agita consapevolmente»¹⁴⁹. Basti pensare alle pagine dedicate da Fanon ai disturbi mentali come esiti spersonalizzanti della guerra anticoloniale per comprendere che, per lo psichiatra martinicano, la violenza non è l'apice del momento rivoluzionario, ma dispositivo, per dirla in termini foucaultiani, di una razionalità che si è autonomizzata. Attingendo alla sua esperienza di psichiatra e alla difficoltà riscontrata nel «guarire» correttamente un colonizzato ovvero a renderlo integralmente omogeneo ad un ambiente sociale di tipo coloniale, Fanon rileva che i disturbi mentali appaiono, sia negli attori della «pacificazione» sia in seno alla popolazione «pacificata», come la prosecuzione della guerra; in tale movimento, mettendo in discussione una lettura semplicistica della violenza, pone il problema cruciale della responsabilità nella cornice rivoluzionaria.

Vale la pena soffermarsi sul testo fanoniano che offre indicazioni preziose sulla relazione tra oppresso e oppressore a partire dal corpo sulla cui superficie si scrive violentemente la relazione coloniale, e che percorre temi che sarebbero stati cruciali per la critica del pensiero femminista alle categorie eurocentriche e fallocentriche del marxismo.

Il dualismo oppresso/oppressore è al centro del testo sin dal primo saggio che si apre con la descrizione della città coloniale spaccata in due: da una parte le zone abitate dai coloni, dall'altra quelle dei colonizzati.

La decolonizzazione è l'incontro di due forze congenitamente antagoniste che traggono la loro originalità precisamente da quella specie di sostantivazione prodotta e alimentata dalla situazione coloniale. Il loro primo scontro si è svolto sotto il segno della violenza e la loro coabitazione – più precisamente lo sfruttamento del colonizzato da parte del colono – è continuata a forza di baionette e di cannoni¹⁵⁰.

Non vi è nessun hegeliano riconoscimento, nessuna conciliazione possibile, visto che la linea che divide i due mondi non è definita dalla materialità dei rapporti di forza, ma si riproduce in un discorso coloniale che tende alla governabilità dell'alterità e non semplicemente alla sua negazione. Ed è perseguendo il risultato evangelico della decolonizzazione come processo in cui «gli ultimi saranno i primi»¹⁵¹ che lo scontro decisivo tra le due parti non può che avvenire attraverso coltelli insanguinati, «gettando sulla bilancia tutti i mezzi, compresa, si capisce, la violenza»¹⁵²:

149L. Ellena, *Introduzione* a F. Fanon, *I dannati della terra* (1961), Einaudi, 2007, p.XI

150F. Fanon, *I dannati della terra*, p.4

151F. Fanon, *I dannati della terra*, p.4

152F. Fanon, *I dannati della terra*, p.5

Incitando allo scontro finale, Fanon intravede le nuove articolazioni del potere. Chiamando i dannati della terra a scrivere una nuova storia, è consapevole che la storia è già sempre bianca. Prefigurando l'uomo totale, ha davanti a sé un'umanità dimezzata: quella delle masse sradicate, della miseria quotidiana dei contadini o degli inurbati delle *bidonvilles*, di tutti coloro che non riescono a gettare la propria ombra sulla storia¹⁵³.

La violenza che ha presieduto all'assetto del mondo coloniale sarà assunta dalla massa colonizzata, quando, decidendo di essere la storia in atto, farà saltare il mondo coloniale, riversandosi nelle città proibite, seppellendole, distruggendole, per farsi storia. Il manicheismo del mondo coloniale rimane intatto nel periodo della decolonizzazione; il colono non cessa mai di essere il nemico, l'antagonista, l'uomo da far fuori.

Ci si chiederà dunque cosa è questa violenza? È l'intuizione delle masse colonizzate che la loro liberazione deve farsi e non può farsi se non con la forza. La speranza di poter trionfare contro la potenza economica e militare dell'occupante, credendo che solo la violenza possa essere mezzo di liberazione, nasce dal fatto che la violenza, ed è qui lo scandalo, dirà Fanon, può farsi parola d'ordine di un partito politico. È solo la follia di uomini senza tecnica, affamati e indeboliti che prendono le armi che può liberare gli stessi uomini dall'oppressione coloniale. Sarà preciso Fanon: «L'uomo colonizzato si libera nella e per la violenza. Questa prassi illumina colui che agisce perché gli indica i mezzi e il fine»¹⁵⁴. Ma la violenza liberatrice non è solo dell'ordine della storia collettiva, del destino nazionale, non illumina solo la coscienza del popolo che si ribella contro qualsiasi pacificazione. La violenza è anche mezzo individuale per liberare il colonizzato dal suo complesso d'inferiorità, lo riabilita ai propri occhi. La violenza di cui ci parla Fanon è una violenza strutturale, dei rapporti psichici di potere, che conducono l'oggetto muto e immobile della storia dell'Occidente a fare necessariamente violenza a quella struttura per appropriarsi del diritto a farsi una storia.

La sentimentale promessa per un umanistico “mondo del tu” è sicuramente abbandonata dalle parole di Sartre, nella prefazione al saggio di Fanon, percorsa nella sua interezza da un instancabile scontro articolato nell'opposizione noi/voi, e in quello che prende la forma di un vero e proprio appello agli europei ad “entrare” nel libro per ricordare che «fate finta di dimenticare che avete colonie e che là massacrano in vostro nome»¹⁵⁵.

Così l'Europa ha moltiplicato le divisioni, le opposizioni, forgiato classi e talvolta razzismi, tentato con tutti gli espedienti di provocare e di accrescere la stratificazione delle società colonizzate. Fanon non dissimula nulla: per lottare contro di noi l'ex colonia deve lottare contro se stessa. O piuttosto i due fanno

153L. Ellena, *Introduzione* a F. Fanon, *I dannati della terra*, p.XXII

154F. Fanon, *I dannati della terra*, p.45

155J. Sartre, *Prefazione* a F. Fanon, *I dannati della terra*, p.XLVI

uno. Nel fuoco della battaglia, tutte le barriere interne devono liquefarsi, l'impotente borghesia di affaristi e di *compradores*, il proletariato urbano, sempre privilegiato, il Lumpenproletariat delle bidonvilles, tutti devono allinearsi sulle posizioni delle masse rurali, vero serbatoio dell'esercito nazionale e rivoluzionario [...]. Fanon parla a voce alta; noi, europei, possiamo udirlo¹⁵⁶.

È nella violenza coloniale che disumanizza, oltre che tenere a bada uomini asserviti, che il soggetto belligerante ricompare al centro della scena:

Denutriti, malati, se ancora resistono la paura finirà l'opera: si puntano sul contadino fucili; vengono civili che si stabiliscono sulla sua terra e lo costringono con lo scudiscio a coltivarla per loro. Se resiste, i soldati sparano, lui è un uomo morto; se cede, si degrada, non è più un uomo; la vergogna e la paura incrinano il suo carattere, disintegreranno la sua persona [...] Picchiato, sottoalimentato, ammalato, impaurito, ma fino ad un certo punto soltanto, egli ha, giallo, nero o bianco, sempre gli stessi tratti di carattere: è un pigro, dissimulatore e ladro, che vive di nulla e non conosce altro che la forza¹⁵⁷.

La violenza, una volta diventata diffusa e pervasiva, è necessaria. L'aggressione colonialista viene interiorizzata dai colonizzati e si trasforma in terrore, in pulsione omicida. La loro è una violenza di ritorno, per usare un'espressione presa in prestito da Maurice Bloch: «non è, da principio, la *loro* violenza, è la nostra, rivoltata, che cresce e li strazia [...] Questa furia trattenuta, non potendo scoppiare, gira a tondo e sconvolge gli oppressi stessi»¹⁵⁸, scriverà Sartre. Arriva il terzo tempo della violenza, il momento del boomerang: la violenza da parte del colonizzato ritorna sul soggetto che l'ha agita, il colonizzatore, come *mezzo* per cacciare il colonialismo.

Sartre offre una spietata definizione della violenza dell'oppresso: «non è un'assurda tempesta né il risorgere d'istinti selvaggi e nemmeno effetto del risentimento: è l'uomo stesso che si ricompone [...] i segni della violenza, nessun dolore li cancellerà: è la violenza soltanto che può distruggerli. E il colonizzato si guarisce dalla nevrosi coloniale cacciando il colono con le armi»¹⁵⁹. Il colonizzato è figlio della violenza, la utilizza per farsi uomo. Portando all'estremo il discorso di Fanon, e restituendo la descrizione che lo psichiatra martinicano fa della violenza al «colono che è in ciascuno di noi», Sartre abbandona qualsiasi possibilità di nonviolenza, di essere *né vittime né carnefici*. Non è un pensiero edificante quello di Sartre, non vi è possibilità d'uscita dalla spirale della violenza e nemmeno dall'opposizione vittima/carnefice: «ma se il regime per intero e fin i vostri nonviolenti pensieri son condizionati da un'oppressione millenaria, la passività vostra non serve che a schierarvi dal lato degli oppressori»¹⁶⁰.

Anche il presunto umanesimo dell'uomo europeo, che è in realtà opera di disumanizzazione e

156J. Sartre, *Prefazione* a F. Fanon, *I dannati della terra*, pp.XLIV-XLV

157J. Sartre, *Prefazione* a F. Fanon, *I dannati della terra*, pp.XLVII-XLVIII

158J. Sartre, *Prefazione* a F. Fanon, *I dannati della terra*, pp.XLIX-L

159J. Sartre, *Prefazione* a F. Fanon, *I dannati della terra*, p. LII

160J. Sartre, *Prefazione* a F. Fanon, *I dannati della terra*, p. LV

saccheggio, viene attaccato: «occorre affrontare questo spettacolo inaspettato: lo *strip-tease* del nostro umanesimo. Eccolo qui tutto nudo, non bello, non era che un'ideologia bugiarda, la squisita giustificazione del saccheggio; le sue tenerezze e il suo preziosismo garantivano le nostre aggressioni»¹⁶¹.

«“Chi spara a un europeo prende due piccioni con una fava... risultato: per un uomo morto un uomo libero” dice Sartre nella sua prefazione. Una frase che Marx non avrebbe mai potuto scrivere» afferma perentoriamente Arendt. Ma la critica sulla retorica della violenza di Arendt non è solamente indirizzata ai portavoce del pensiero dei rivoluzionari, come Arendt li definisce¹⁶², ma ai militanti stessi e a parte del movimento studentesco della generazione del '68: «Mentre la retorica dei nuovi militanti è chiaramente ispirata da Fanon, le loro argomentazioni teoriche non contengono in genere nient'altro che un miscuglio eterogeneo di avanzi del marxismo. È piuttosto sconcertante per chiunque abbia mai letto Marx o Engels»¹⁶³. Quello che Arendt a più riprese sottolinea è la sconcertante inconsapevolezza della Nuova Sinistra su quanto il carattere della rivolta urti con la sua retorica marxista.

I.4. Potestas e violentia

Il tratto caratteristico dell'opera di Arendt rispetto al problema della violenza si trova, tuttavia, nel rifiuto esplicito della connessione o sovrapposizione tra *potestas* e *violentia*, tra potere e violenza. Prendendo ad esempio la città-stato ateniese o la *civitas* romana, come forme di governo in cui l'essenza del concetto di potere non si basava sul rapporto comando/obbedienza, Arendt, in controtendenza alla diffusa tesi che «la violenza non è altro che la più flagrante manifestazione del potere»¹⁶⁴, e quindi che l'efficacia del comando sia l'essenza del potere, sostiene come l'appoggio del popolo dia potere alle istituzioni e come il consenso abbia dato originariamente vita alle leggi¹⁶⁵:

Tutte le istituzioni politiche sono manifestazioni e materializzazioni del potere; esse si fossilizzano e decadono non appena il potere vivente del popolo cessa di sostenerle [...]. Anche il tiranno, l'Uno che comanda contro tutti, ha bisogno di aiutanti nell'esercizio della violenza, anche se il loro numero può essere piuttosto ristretto. Tuttavia, la forza dell'opinione pubblica, cioè il potere del governo, dipende dai numeri [...] e la tirannide, come ha scoperto Montesquieu, è quindi la più violenta e meno potente delle forme di governo¹⁶⁶.

Da qui Arendt pone la prima distinzione tra violenza e potere: la prima si affida agli strumenti di cui dispone, il secondo ai numeri; la forma estrema della prima è Uno contro Tutti, del secondo è Tutti

161J. Sartre, *Prefazione a F. Fanon, I dannati della terra*, p. LIV-LV

162H. Arendt, *Sulla violenza*, p.17

163H. Arendt, *Sulla violenza*, p.24

164H. Arendt, *Sulla violenza*, p.37

165H. Arendt, *Sulla violenza*, p.43

166H. Arendt, *Sulla violenza*, pp.43-44

contro Uno¹⁶⁷. Ciò che Arendt propone è, quindi, una precisa distinzione tra termini che vengono erroneamente sovrapposti e il cui corretto uso è una questione non solo di grammatica logica ma di prospettiva storica: potere, potenza, forza, autorità, violenza. Nello schema interpretativo che Arendt propone, potere «corrisponde alla capacità umana non solo di agire ma di agire di concerto. Il potere non è mai proprietà di un individuo; appartiene a un gruppo e continua a esistere soltanto finché il gruppo rimane unito»¹⁶⁸. La potenza, al contrario, «indica in modo inequivocabile qualcosa al singolare, un'entità individuale», è una proprietà intrinseca ad un oggetto o a una persona, che può manifestarsi rispetto ad altre cose o persone, senza tuttavia essere dipendenti da esse¹⁶⁹. La forza, nonostante sia spesso usata come sinonimo di violenza, si dovrebbe solamente riferire all'energia sprigionata da movimenti fisici o sociali, la forza della natura, o *la force des choses* ovvero la forza delle circostanze. L'autorità, il più inafferrabile di questi fenomeni, ha come caratteristica specifica il riconoscimento indiscusso da parte di coloro cui si chiede di obbedire, e che non ha bisogno né di coercizione né di persuasione. La violenza, infine, si distingue per il suo carattere strumentale, vicino alla forza individuale, visto che è creata allo scopo di moltiplicare la forza naturale. È evidente che sebbene tali distinzioni non siano arbitrarie, raramente si manifestano allo stato puro; nondimeno, la comune combinazione tra violenza e potere non conduce a pensare il potere in termini di comando e obbedienza o a sovrapporre in termini di significato potere e violenza. Per sostenere tale tesi, Arendt porta l'esempio del fenomeno della rivoluzione, che avviene quando la disintegrazione del governo al potere ha consentito ai ribelli di armarsi, quando, quindi, è già venuto meno il consenso alla precedente forma di governo:

È insufficiente dire che il potere e la violenza non sono la stessa cosa. Il potere e la violenza sono opposti; dove l'una governa in modo assoluto, l'altro è assente. La violenza compare dove il potere è scosso, ma lasciata a se stessa finisce per far scomparire il potere. Questo implica che non è corretto pensare all'opposto della violenza in termini di non violenza; parlare di potere non violento è di fatto una ridondanza. La violenza può distruggere il potere; è assolutamente incapace di crearlo¹⁷⁰.

O ancora: «un governo basato esclusivamente sui mezzi di violenza non è mai esistito. Anche il dittatore totalitario, il cui principale strumento di violenza è la tortura, ha bisogno di una base di potere: la polizia segreta e la sua rete di informatori»¹⁷¹. Solo la produzione di soldati robot cambierebbe questa superiorità del potere sulla violenza. Nemmeno la schiavitù prova la superiorità, secondo Arendt, dei mezzi di coercizione, ma al contrario, una superiore organizzazione

167H. Arendt, *Sulla violenza*, p.44

168H. Arendt, *Sulla violenza*, p.47

169H. Arendt, *Sulla violenza*, p.47-48

170H. Arendt, *Sulla violenza*, p. 61

171H. Arendt, *Sulla violenza*, pp.53-54

del potere, nella forma della solidarietà organizzata dei padroni¹⁷². Tale costante superiorità ci dice che se il potere è sicuramente costitutivo di tutti i governi, è un fine in sé e non ha bisogno di giustificazione, ma di legittimazione, la violenza, vista la sua natura eminentemente strumentale che necessita in ogni caso di una giustificazione per il fine che persegue, non possiede tale carattere costitutivo. Legittimazione e giustificazione benché siano incorrettamente usati come sinonimi sono in rapporto rispettivamente con un appello al passato e con un fine che sta nel futuro¹⁷³.

Se la violenza prevale è perché il consenso a sostegno del potere si è già sfaldato, permettendo una sorta di rovesciamento tra mezzi e fini:

Laddove la violenza non è più sostenuta e controllata dal potere, significa che ha avuto luogo il famoso rovesciamento nell'individuazione dei mezzi e dei fini. I mezzi, i mezzi di distruzione, ora determinano il fine, con il risultato che il fine sarà la distruzione di tutto il potere¹⁷⁴.

Violenza e potere sono in relazione inversamente proporzionale, ogni contrazione del potere è un invito alla violenza.

Alla fine del suo denso saggio, si troverà quella che possiamo considerare una definizione della violenza secondo Arendt: «la violenza, essendo strumentale per natura, è razionale nella misura in cui è efficace nel raggiungere il fine che deve giustificarla. E dato che quando agiamo non sappiamo mai con un minimo di sicurezza quali potranno essere le conseguenze ultime di quello che stiamo facendo, la violenza può rimanere razionale soltanto se persegue obiettivi a breve termine»¹⁷⁵. Ponendosi, in questo caso, a netta distanza da Benjamin, dal circolo tra violenza fondatrice e violenza conservatrice, così come dalla possibilità di ogni forma di controviolenza, Arendt riconosce un'improduttività della violenza, «che non promuove cause, né la storia né la rivoluzione, né il progresso, né la reazione»¹⁷⁶. L'unico ruolo che le riconosce è quello di drammatizzare le ingiustizie e sottoporle all'attenzione dell'opinione pubblica: «e in effetti la violenza, contrariamente a quanto i suoi profeti cercano di dirci, è più un'arma della riforma che della rivoluzione»¹⁷⁷.

La presupposta superiorità del potere sulla violenza è tuttavia messa in discussione nel caso in cui i due fenomeni appaiano allo stato puro, come nel caso di invasione e occupazione straniera. Lo scontro fra i carri armati russi e la resistenza del tutto non violenta del popolo cecoslovacco è

172H. Arendt, *Sulla violenza*, p.54

173H. Arendt, *Sulla violenza*, p.56

174H. Arendt, *Sulla violenza*, p.59. A tal proposito, Arendt sottolinea come nell'uso del terrore per mantenere la dominazione sia evidente il fattore di autodistruzione nella vittoria della violenza sul potere. Il terrore è la forma di governo che viene in essere quando la violenza, avendo distrutto tutto il potere, non abdica, ma al contrario rimane in una posizione di controllo assoluto.

175H. Arendt, *Sulla violenza*, p.86

176H. Arendt, *Sulla violenza*, p.86

177H. Arendt, *Sulla violenza*, p.86

esemplificativa del confronto tra violenza e potere allo stato puro.

La violenza può sempre distruggere il potere; dalla canna del fucile nasce l'ordine più efficace, che ha come risultato l'obbedienza più immediata e perfetta. Quello che non può mai uscire dalla canna di un fucile è il potere¹⁷⁸.

A più riprese Arendt sottolinea il disaccordo tra i «nuovi predicatori di violenza»¹⁷⁹ e gli insegnamenti di Marx, o «per dirla in altri termini, del perché rimangono attaccati con tanta tenacia a concetti e a dottrine che non solo sono state smentite dagli sviluppi di fatto della realtà, ma sono anche chiaramente in contrasto con la politica da loro stessi propugnata»¹⁸⁰.

Se guardiamo alla storia in termini di processo cronologico ininterrotto, il cui progresso, per giunta, è inevitabile, la violenza sotto forma di guerra e di rivoluzione può apparire come l'unica interruzione possibile. Se fosse così, se soltanto la pratica della violenza permettesse di interrompere processi automatici nel campo degli affari umani, i predicatori di violenza avrebbero segnato un punto importante a loro vantaggio. (Teoricamente, per quanto ne so, questa considerazione non è mai stata fatta, ma mi sembra incontestabile che le attività di rottura praticate dagli studenti in questi ultimi anni siano effettivamente basate su questa convinzione.) Questa è tuttavia la funzione di tutte le azioni, in quanto distinte da un puro e semplice comportamento: interrompere ciò che altrimenti sarebbe andato avanti automaticamente e quindi in modo prevedibile.¹⁸¹

La supposizione che la violenza possa cambiare gli ordinamenti politici si basa, secondo Arendt, sulla fiducia hegeliana nel potere dialettico della negazione¹⁸². La violenza costituirebbe il caso estremo della negazione e l'unica possibilità di interrompere il corso storico. In tale ingenuità non si considera, secondo Arendt, che qualsiasi azione comunicativa sarebbe sufficiente a tale scopo e che la violenza come puro strumento appare quella più debole visto che dipende dalla giustificazione di ciò che si dovrebbe porre in essere.

Come già sottolineato, violenza e potere non sono solo asimmetrici e in relazione di proporzionalità inversa. Nonostante Arendt riconosca alla violenza, in quanto manifestazione di un processo vitale appartenente alla sfera politica delle cose umane, una qualità palingenetica, una capacità di dare inizio a qualcosa di nuovo¹⁸³, l'impostazione disgiuntiva che propone porterebbe non solo a una specie di assoluzione del potere, ma a una concettualizzazione della violenza come antipolitica. In opposizione alle teorie di Schmitt che andando ben oltre la mera congruenza tra politica e violenza, rintraccia in quest'ultima il presupposto stesso della politica¹⁸⁴, per Arendt la

178H. Arendt, *Sulla violenza*, p.57

179H. Arendt, *Sulla violenza*, p.26

180H. Arendt, *Sulla violenza*, p.26

181H. Arendt, *Sulla violenza*, pp.35-36

182H. Arendt, *Sulla violenza*, p.61

183Sebbene sostenga, in maniera quasi paradossale, che l'esaltazione della violenza del momento in cui scrive, quindi i disordini dei ghetti e le rivolte nell'università, siano piuttosto provocate dall'acuta frustrazione della facoltà di agire nel mondo.

184C. Schmitt, *Il concetto di politico* in Id., *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, Il Mulino, 1972

giustificazione della violenza è ciò che segna il passaggio all'antipolitica.

Radicalmente diverso rispetto alle definizioni di potere e violenza così come formulate da Arendt, è l'itinerario di ricerca seguito da Foucault, che negli anni Settanta opera un'analisi decostruzionista e genealogica della politica statale moderna. Rinunciando ad una visione monolitica del potere, la stessa domanda-perno “che cos'è il potere?” risulta per Foucault una domanda mal formulata che rimanda a una concezione di potere fissa, unilaterale, data una volta per tutte. Piuttosto, si tratterebbe di determinare quali sono, nei loro meccanismi, nei loro effetti, nei loro rapporti, i diversi dispositivi che si esercitano, a diversi livelli della società, in settori e con estensioni così varie.

Il faut défendre la société, attraverso l'analisi del progetto di emancipazione del potere dalla sovranità e dal giuridico è il corso, tenuto nel 1976 al *Collège de France*, che segna lo spostamento d'interesse nella ricerca foucaultiana dal tema del potere disciplinare a quello del biopotere.

«L'analisi del potere o l'analisi dei poteri può, in un modo o in un altro dedursi dall'economia?»¹⁸⁵ si chiede Foucault all'inizio del corso. Il termine economico è preso in senso lato, così da poter includere tanto le teorie classiche della sovranità che considerano il potere come un bene che possa essere posseduto e scambiato, quanto la teoria marxiana della dipendenza dei rapporti politici da quelli economici. Per procedere ad un'analisi non economica del potere, si dispone di due affermazioni: da una parte, il potere non si dà, non si scambia né si riprende, ma si esercita, e non esiste che in atto¹⁸⁶. Dall'altra sappiamo che il potere non è principalmente il mantenimento e la riproduzione delle relazioni economiche, ma è innanzitutto in se stesso, un rapporto di forza¹⁸⁷. Partendo da tale constatazione, e quindi dal fatto che il potere si esercita, ci si chiede che cos'è questo esercizio, qual è la sua meccanica. Foucault propone due “risposte-occasione”, due modelli, quello repressivo e quello bellico. Nel primo si definirà il potere come essenzialmente quello che reprime, reprime la natura, gli istinti, una classe, degli individui. Se così fosse, l'analisi del potere coinciderebbe con l'analisi dei meccanismi di repressione. La seconda “risposta-occasione” analizzerebbe il potere «in termini di lotta, di scontro e di guerra, invece che in termini di cessione, contratto, alienazione, o in termini funzionali di mantenimento dei rapporti di produzione»¹⁸⁸. Di fronte alla prima ipotesi se ne aprirebbe un'altra: rovesciando la tesi di Clausewitz, il potere sarebbe la guerra continuata con altri mezzi. Dal capovolgimento del noto aforisma deriverebbero le seguenti tre conseguenze: la politica è la sanzione e il mantenimento del disequilibrio delle forze manifestatosi nella guerra; all'interno della “pace civile”, le lotte per il

185M. Foucault, *Bisogna difendere la società* (1976), Feltrinelli, 2009, p.20

186M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, p.22

187M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, p.22

188M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, p.22

potere e qualsiasi modificazione dei rapporti di forza di un sistema politico dovrebbero essere interpretate come la prosecuzione della guerra e quindi scrivere la storia della pace e delle sue istituzioni significherebbe scrivere la storia della guerra; in ultimo, «la decisione finale non può venire se non dalla guerra, cioè da una prova di forza in cui, alla fine, solo le armi dovranno essere i giudici. L'ultima battaglia sarebbe la fine del politico, solo l'ultima battaglia cioè sospenderebbe alla fine, e solo alla fine, l'esercizio del potere come guerra continua»¹⁸⁹.

Più in generale, e riassumendo, si avrebbero due ipotesi conciliabili e concatenate: da una parte, il meccanismo del potere sarebbe la repressione, dall'altra, la base del rapporto di potere sarebbe lo scontro bellicoso delle forze. Ma poiché, come ormai da tempo Foucault aveva dimostrato, la repressione non sembra essere un tratto essenziale del potere, l'obiettivo che il filosofo francese si pone nell'opera che in maniera più diretta e esaustiva affronta la questione della violenza e della guerra è analizzare in che modo lo schema binario della guerra, della lotta, dello scontro delle forze possa essere identificato come il principio dell'esercizio del potere politico e della società civile:

E dietro il tema, [...] secondo cui il potere ha il compito di difendere la società, dobbiamo o no intendere che la società, nella sua struttura politica, è organizzata in modo tale che alcuni possano difendersi contro gli altri, o difendere il proprio dominio contro la rivolta degli altri, o semplicemente ancora difendere la propria vittoria e renderla perenne attraverso l'assoggettamento?¹⁹⁰

In tal senso, il diritto è visto non dal lato di una legittimità da stabilire, ma da quello delle procedure di assoggettamento che mette in opera, quindi non solo come strumento di dominazione, ma anche nelle modalità in cui trasmette e mette in opera rapporti che non sono rapporti di sovranità, ma di dominazione. Detto in altro modo, il problema che pone Foucault non è quello di mettere al centro dell'analisi del diritto la questione della sovranità e dell'obbedienza degli individui ad essa sottomessi, ma la questione della dominazione e dell'assoggettamento.

In tale analisi, le precauzioni di metodo che Foucault pone contribuiscono a delineare un'idea di potere che attraversa tutte le relazioni umane e in cui la sua identificazione con la violenza è tutt'altro che immediata. La prima precauzione consiste nel non guardare alle forme regolate e legittime del potere a partire dal loro centro, ma di considerarne le estremità, le capillarità che si manifestano nelle sue istituzioni più locali là dove «scavalcano le regole di diritto che l'organizzano e lo delimitano, il potere si prolunga di conseguenza al di là di esse investendosi in istituzioni, prende corpo in tecniche e si dà strumenti di intervento materiale che possono anche essere violenti»¹⁹¹. La seconda precauzione consiste nel cogliere l'istanza materiale

189M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, p.23

190M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, p.25

191M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, p.32

dell'assoggettamento in quanto costituzione dei soggetti, a partire dalla molteplicità dei corpi, delle forze, delle energie, delle materie, dei desideri, dei pensieri, guardando, quindi, non a come il sovrano appare al vertice, ma a quei «processi continui e ininterrotti che assoggettano i corpi, dirigono i gesti, reggono i comportamenti»¹⁹². Piuttosto che porre il problema dell'anima centrale, dell'anima del Leviatano come la definirebbe Hobbes, si tratta di studiare i corpi periferici e molteplici, quei corpi che gli effetti di potere costituiscono come soggetti; si tratta di analizzare la fabbricazione dei soggetti piuttosto che la genesi del sovrano.

La terza precauzione, intrinsecamente legata alle prime due, consiste nel considerare il potere non come un elemento che si applica agli individui, ma che transita attraverso gli individui che ha costituito, non come fenomeno di dominazione compatto e omogeneo, univoco ed esclusivo che si divide tra coloro che lo detengono e coloro che lo subiscono. Da qui consegue la quarta precauzione di metodo: quella che Foucault propone è un'analisi ascendente del potere, ovvero «partire dai meccanismi infinitesimali (che hanno la loro storia, il loro tragitto, la loro tecnica e la loro tattica) e poi vedere come questi meccanismi di potere (che hanno la loro solidità, e in un certo senso, la loro tecnologia specifica) sono stati e sono ancora investiti, colonizzati, utilizzati, piegati, trasformati, spostati, estesi da meccanismi sempre più generali e da forme di dominazione globale»¹⁹³. La quinta precauzione considera il potere non solo in termini di produzione ideologica, ma anche nei suoi meccanismi sottili che formano, organizzano e mettono in circolazione degli apparati di sapere.

Il discorso dal basso che Foucault propone, gli effetti che il potere genera nella società, nelle forme di cultura e di sapere (sorvolando su una sua interpretazione meramente repressiva), conducono a porre le seguenti questioni centrali nel corso che il filosofo francese tiene al *Collège de France* nel 1976:

come, a partire da quando e perché si è cominciato a percepire o a immaginare che quello che funziona dietro e all'interno delle relazioni di potere è la guerra? Come, a partire da quando e perché si è giunti a pensare che una sorta di combattimento ininterrotto travaglia la pace e che l'ordine civile – al fondo, nella sua essenza, nei suoi meccanismi essenziali – non è che un ordine di battaglia? Chi ha immaginato che l'ordine civile è un ordine di battaglia? [...] Chi, nella filigrana della pace, ha scorto la guerra; chi, nel clamore e nella confusione della guerra, nel fango delle battaglie, ha cercato il principio di intelligibilità dell'ordine, dello stato, delle sue istituzioni e della sua storia?¹⁹⁴

Dietro la pace occorre saper guardare la guerra: la guerra è la cifra stessa della pace. La legge non è pacificazione, poiché dietro la legge la guerra continua a infuriare all'interno di tutti i meccanismi di potere. Foucault, quindi, disarticola il potere in relazioni di potere che attraversano la totalità delle

192M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, p.32

193M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, p. 34

194M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, pp.46-47

relazioni umane e ne costruisce una topologia. Il potere, quindi, non è il male e non può essere assimilato alla categoria di dominio o a quella di violenza.

Se è indubbio che Foucault sia molto più interessato all'analisi della rete dei poteri piuttosto che alla violenza in quanto tale, è altrettanto indubbio che le grandi opere di Foucault si aprono con terribili scenari di violenza: basti pensare alla descrizione del grande programma di internamento a Parigi che, a partire dal 1656, portò all'internamento di circa seimila persone, l'un per cento della popolazione parigina di allora, e a cui sono dedicate alcune pagine di *Storia della follia*¹⁹⁵, o alla orrificata descrizione del supplizio di Damiens sempre a Parigi nel 1757 con cui si apre *Sorvegliare e punire*¹⁹⁶, proprio le due opere che narrano la storia dei meccanismi d'addolcimento delle forme di quel potere che Foucault distingue dalla violenza. In *Il soggetto e il potere* troviamo una definizione precisa di tale distinzione che vale la pena di riportare nella sua interezza:

Si deve forse cercare il carattere specifico delle relazioni di potere nella violenza, la quale ne sarebbe la forma primitiva, il suo segreto permanente, e la sua risorsa ultima, la quale in fondo apparirebbe come la sua verità nel caso esso fosse costretto a gettare la maschera e a mostrarsi come realmente è? Ciò che definisce una relazione di potere è un modo di azione che non agisce direttamente e immediatamente sugli altri. Al contrario agisce sulle loro azioni: una azione su un'azione, su azioni attuali, oppure su azioni eventuali, future o presenti. Un rapporto di violenza agisce su un corpo o sulle cose; esso forza, sottomette, tortura, distrugge, o impedisce ogni possibilità. Il suo polo opposto può essere soltanto la passività; e se urta contro una qualsiasi resistenza, non ha altra possibilità che tentare di ridurla. Per contro, una relazione di potere può soltanto essere articolata sulla base di due elementi che le sono indispensabili per essere propriamente una relazione di potere: che l'«altro» (colui sul quale viene esercitato il potere) sia interamente riconosciuto e conservato fino all'estremo come soggetto che agisce; e che, di fronte ad una relazione di potere, tutto un campo di risposte, di azioni, di reazioni, di effetti e possibili invenzioni, possa essere aperto.

Ovviamente la messa in gioco delle relazioni di potere non esclude l'uso della violenza, non più di quanto lo escluda l'acquisizione del consenso; senza dubbio l'esercizio del potere non può avvenire senza l'uno o l'altra; anzi, spesso ricorre contemporaneamente ad entrambi. Ma anche se il consenso o la violenza ne sono gli strumenti o i risultati, essi non costituiscono il principio, o la natura fondamentale del potere. L'esercizio del potere può certo suscitare tanta accettazione quanta ne occorre: esso può accumulare i morti e ripararsi dietro tutte le minacce che riesce ad immaginare. Ma in sé l'esercizio del potere non è violenza; e neppure un consenso implicitamente rinnovabile. È un insieme strutturato di azioni che verte su azioni possibili; esso incita, induce, seduce, rende più facile o difficile; al limite, costringe o impedisce assolutamente; nondimeno è sempre un modo di agire su un soggetto, o su dei soggetti che agiscono in virtù del loro agire o del loro essere capaci di azioni. Una serie di azioni su altre azioni.¹⁹⁷

195M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica* (1961), BUR, 2001

196M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), Einaudi, 1993

197M. Foucault, *Il soggetto e il potere* (1982) in *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del*

La distinzione tra relazioni di potere e relazioni di violenza verte principalmente intorno a tre punti: 1) le relazioni di potere si basano su un modo di agire che non è diretto immediatamente verso gli altri, ma verso altre azioni; la violenza, invece, agisce sempre su dei corpi, su delle cose, essa forza, rompe, piega, distrugge, chiude tutte le possibilità; 2) laddove le relazioni di potere presuppongono sempre un agire che si esercita su un altro agire, e che quindi entrambi i termini siano attivi, la violenza prevede anche la passività della vittima; 3) laddove la violenza tende a ridurre le possibilità di resistenza, di fronte alle relazioni di potere si apre un campo di risposte, reazioni, effetti, invenzioni possibili. La messa in gioco delle relazioni di potere non è quindi esclusiva delle relazioni di violenza. La violenza rappresenta solo uno dei mezzi attraverso i quali esercitare il potere e la possibilità di resistenza ad esso. Essendo un mezzo, il suo esercizio non entra strutturalmente nella definizione o nella natura di potere.

Si potrebbe dire, quindi, che anche Foucault elabori una visione strumentale della violenza. La questione, in realtà, è ben più complessa. Vista l'entità non unitaria del potere, anche il discorso sulla violenza che il potere usa non è possibile da ricostruire una volta per tutte. Ma in linea con quanto precedentemente scritto, non è la storia della repressione che a Foucault interessa, ma un'analisi dell'insieme delle tecniche di potere disciplinare che attraverso un continuo controllo sul corpo producono forme di assoggettamento, ma anche di soggettivazione, di creazione di nuove forme di soggettività, come il criminale, il folle, il deviante. Il corpo è attraversato da una molteplicità di relazioni di potere che non possono riferirsi totalmente alla categoria di violenza: in *Sorvegliare e punire* si possono identificare le tecniche di disciplinamento e di controllo che cercano di rendere il corpo docile; è al legame strettissimo tra genitori e figli, al loro corpo a corpo che la società delega il controllo della sessualità del bambino, di cui è parte il controllo della masturbazione; è il corpo delle isteriche del reparto di Charcot che deve rispondere al potere psichiatrico. L'obiettivo dell'analisi foucaultiana non è allora la violenza, ma la descrizione delle tecniche di assoggettamento. Il corpo, in tal senso, non è per Foucault dato naturale, ma attraversato da tecnologie del potere e di soggettivazione. Ed è proprio in *Sorvegliare e punire* che Foucault scioglie in maniera precisa l'intreccio tra corpi, potere e violenza:

Ma il corpo è anche direttamente immerso in un campo politico: i rapporti di potere operano su di lui una presa immediata, l'investono, lo marchiano, lo addestrano, lo suppliziano, lo costringono a certi lavori, l'obbligano a delle cerimonie, esigono da lui dei segni. Questo investimento politico del corpo è legato, secondo relazioni complesse e reciproche, alla sua utilizzazione economica. È in gran parte come forza di produzione che il corpo viene investito da rapporti di potere e di dominio, ma, in cambio, il suo costituirsi come forza di

presente, a cura di H.L. Dreyfus, P. Rabinow, Ponte alle Grazie, 1989, pp. 237-254 (248)

lavoro è possibile solo se esso viene preso in un sistema di assoggettamento (il cui bisogno è anche uno strumento politico accuratamente preordinato, calcolato e utilizzato): il corpo diviene forza solo quando è contemporaneamente corpo produttivo e corpo assoggettato. Questo assoggettamento non è ottenuto coi soli strumenti sia della violenza che dell'ideologia; esso può assai bene essere diretto, fisico, giocare della forza contro la forza, fissarsi su elementi materiali, e tuttavia non essere violento; può essere calcolato, organizzato, indirizzato tecnicamente, può essere sottile, non fare uso né di armi né del terrore, e tuttavia rimanere di ordine fisico. Ciò vuol dire che può esserci e un «sapere» del corpo che non è esattamente la scienza del suo funzionamento e una signoria sulle sue forze che è più forte della capacità di vincerle: questo sapere e questa signoria costituiscono quello che potremmo chiamare la tecnologia politica del corpo. [...] Si tratta in qualche modo di una microfisica del potere che gli apparati e le istituzioni mettono in gioco, ma il cui campo di validità si pone in qualche modo tra questi grandi meccanismi e gli stessi corpi, con la loro materialità e le loro forze¹⁹⁸.

Nell'analisi foucaultiana, la riflessione sulla storia delle relazioni di potere prende origine dallo sguardo sulle forme di addolcimento dei procedimenti fisici di dominio, cui consegue un'aspirazione crescente alla conoscenza dell'individuo. A seguito di questo duplice movimento, la violenza viene a caratterizzarsi come insita nelle forme generali di interpretazione, piuttosto che come forma dell'esercizio del potere sugli individui.

Se per quel che riguarda il potere, la storia è un susseguirsi di forme di dominio, per quel che riguarda il sapere, la storia è un susseguirsi di interpretazioni. Ed è proprio l'interpretazione, secondo Foucault, il luogo proprio della violenza. Esempiativo di tale tesi è il racconto di *Io, Pierre Rivière*¹⁹⁹. In tale saggio, nel 1973, Michel Foucault e i suoi allievi del *Collège de France* hanno raccolto e discusso tutta la documentazione apparsa sulla vicenda di Pierre Rivière, un giovane contadino normanno che il 3 giugno 1835 sgozza sua sorella, suo fratello e la madre per “liberare” il padre dalle persecuzioni della moglie. Arrestato, Rivière stende una “memoria” in cui racconta la storia della sua famiglia e i moventi del suo gesto che, nella sua lucidità, tutto appare

198M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, pp.29-30. Foucault aveva già parlato in tali termini della violenza, anche se in maniera meno compiuta, durante il corso dedicato al “Potere psichiatrico” tenuto tra il 7 novembre 1973 e il 6 febbraio 1974, riferendosi in particolare al *Traité médico-philosophique* sulla mania di Philippe Pinel. Parla di un fastidio che egli prova rispetto al ricorso che Pinel fa alla violenza intesa nella sua accezione di potere fisico, passionale, irregolare, scatenato. Secondo Foucault da tale accezione si può dedurre, erroneamente, che il «buon potere», non attraversato da violenza, non sia un potere fisico, laddove ogni potere, secondo Foucault, prevede tale “fisicità”, una connessione diretta tra corpo e potere politico. Inoltre, tale accezione implicherebbe che l'esercizio fisico di una forza squilibrata non faccia parte di un gioco razionale e calcolato del funzionamento del potere. Ma il potere esercitato nel manicomio ci fa comprendere come il potere sia meticoloso e le sue strategie perfettamente definite: «Considerato nelle sue ramificazioni ultime, al suo livello capillare, là dove esso giunge a toccare l'individuo stesso, il potere è fisico, e perciò stesso violento, nel senso che è perfettamente irregolare, ma non perché scatenato bensì, al contrario, perché obbedisce a tutte le disposizioni che fanno parte di una sorta di microfisica dei corpi». È proprio per questo che Foucault preferisce parlare di microfisica del potere piuttosto che di violenza, di tattiche delle forze che si affrontano piuttosto che di istituzioni. M. Foucault, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Feltrinelli, 2010, p.26.

199M. Foucault, *Io, Pierre Rivière, avendo sgozzato mia madre, mia sorella e mio fratello... Un caso di parricidio nel XIX secolo* (1973), Einaudi, 1976

tranne l'opera di un folle. Foucault, attraverso l'insieme d'archivi nel quale si confrontano diversi punti di vista circa il fatto avvenuto, cerca di ricostruire la battaglia combattutasi tra testi, le perizie medico-legali, le dichiarazioni dei testimoni, gli articoli dei giornali, la "memoria" di Rivière. Ogni locutore conduce la propria battaglia: i magistrati che non vogliono essere ingannati da un accusato che scrive di aver simulato la follia; i contadini che, sottolineando le stranezze dell'accusato, tentano di attenuare il disonore di una famiglia contadina; gli psichiatri che per far riconoscere la loro nascente disciplina hanno strappato Pierre Rivière alla ghigliottina, facendolo riconoscere incapace di intendere e di volere; i medici locali che non sapendo come interpretare i testi lucidi di Rivière, ricorrono ai più prestigiosi psichiatri dell'epoca, che intendono far riconoscere la nozione di "circostanza attenuante" per giustificare il loro ruolo di esperti nel processo giudiziario. Ed è proprio in questa lotta tra testi che la violenza, secondo Foucault, va analizzata, piuttosto che nel segreto del crimine di Rivière. Se Rivière attraverso le memorie sperava di vedere riconosciuta la propria consapevolezza e attendeva una esecuzione spettacolare, gli psichiatri useranno tali memorie per sostenere la tesi della follia, obbligando in tal modo Rivière alla carcerazione e a darsi da sé la morte.

Come scrive Daniel Defert:

Senza dubbio il trionfo degli psichiatri addolcisce la pena di Rivière: il sapere obbedisce a delle regole, producendo delle norme sociali nuove che Rivière ha vissuto come un'espropriazione violenta del senso del suo crimine, perché le norme stesse si sono appropriate del suo destino. Lo si era fatto rientrare in una nuova categoria di soggetti, al fine di gettare le basi dello statuto sociale del gruppo degli psichiatri: la violenza si spostava dal potere al sapere²⁰⁰.

Vi è un altro esempio in cui è possibile riconoscere la trama foucaultiana della violenza dell'interpretazione: è il commento di Foucault al racconto autobiografico di Alexina B.²⁰¹, ritrovato negli *Annales d'Hygiène Publique*, e scoperto in origine da un medico legale al capezzale di un giovane operaio suicidatosi nel 1857 a Parigi: il racconto del presente è scritto al maschile, il ricordo del passato al femminile. Herculine Barbin fu dichiarato alla sua nascita di sesso femminile, ma dopo la pubertà vive una strana incertezza riguardo allo statuto del proprio corpo: peloso, senza forma né petto, senza mestruo. Gli è così imposto per sentenza di tribunale di assumere sesso e nome maschile. Rivestiti i suoi panni di giovane operaio, oggetto di scandalo per il suo ermafroditismo, distrugge tutti i legami sociali. Solo e abbandonato, si suicida. Per Foucault è una delle testimonianze più eclatanti della problematizzazione della sessualità come luogo di verità

200D. Defert, *La violenza tra poteri e interpretazioni nelle opere di Michel Foucault* in *Sulla violenza*, a cura di F. Héritier, 1997, Meltemi, p.77

201H. Barbin, *Una strana confessione. Memorie di un ermafrodito presentate da Michel Foucault* (1978), Einaudi, 2007

dell'individuo. Non è solo necessario denunciare la violenza o criticare un'istituzione, ma rimettere in discussione la forma di razionalità che ci si trova davanti.

La rationalité est ce qui programme et oriente l'ensemble de la conduite humaine. Il y a une logique tant dans les institutions que dans la conduite des individus et dans les rapports politiques. Il y a une rationalité même dans les formes les plus violentes. Le plus dangereux, dans la violence, est sa rationalité. Bien sûr, la violence est en elle-même terrible. Mais la violence trouve son ancrage le plus profond et tire sa permanence de la forme de rationalité que nous utilisons. On a prétendu que, si nous vivons dans un monde de raison, nous pourrions nous débarrasser de la violence. C'est tout à fait faux. Entre la violence et la rationalité, il n'y a pas d'incompatibilité. Mon problème n'est pas de faire le procès de la raison, mais de déterminer la nature de cette rationalité qui est compatible avec la violence²⁰².

Quella che Foucault definisce la *matrice di verità del discorso storico* e che costituisce l'intreccio tra storia, sapere e violenza afferma che, contrariamente a ciò che la filosofia e il diritto hanno voluto far credere, la verità e il *logos* non cominciano là dove cessa la violenza.

Al contrario, qualcosa come il discorso storico, almeno come lo conosciamo attualmente, ha potuto istituirsi solo quando la nobiltà ha iniziato a condurre la sua guerra politica contro il terzo stato e contro la monarchia insieme. Il discorso storico attuale ha potuto cominciare a esistere solo all'interno di questa guerra e pensando alla storia come guerra²⁰³.

Ogni discorso sulla guerra è un discorso di guerra, ogni forma di sapere è interna alla dinamica conflittuale del potere, ogni interpretazione della violenza è violenza essa stessa²⁰⁴.

In *Nietzsche, la genealogia, la storia*, il filosofo francese scrive:

Si avrebbe torto a credere, seguendo lo schema tradizionale, che la guerra generale, esaurendosi nelle proprie contraddizioni finisca per rinunciare alla violenza ed accetti di sopprimere se stessa nelle leggi della pace civile. La regola, è il piacere calcolato dell'accanimento, è il sangue promesso. Permette di rilanciare senza posa il gioco della dominazione; mette in scena una violenza meticolosamente ripetuta. Il desiderio di pace, la dolcezza del compromesso, l'accettazione tacita della legge, lungi dall'essere la grande conversione morale [...] non ne sono che il risultato e a dir vero la perversione²⁰⁵.

Se la violenza è sempre nell'interpretazione, valorizzare la pace civile significa svalutare la violenza degli oppressi. La violenza rimane, nell'opera foucaultiana, principio di interpretazione del reale. Se è eliminata in apparenza dall'esercizio del potere, essa continua ad esistere nelle forme del sapere,

202M. Foucault, *Foucault étudie la raison d'État* (1979), in *Dits et écrits.III:1976-1979*, pp. 801-805 (803)

203M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, p.144

204Sulla stessa linea è l'opera di Judith Butler, che sarà analizzata in maniera approfondita nel prossimo capitolo, in cui la definizione dell'umano non può prescindere dalla violenza dei regimi discorsivi che la producono in una forma atta a includere alcune vite e a escluderne altre (Vedi, tra gli altri, J. Butler, *Frames of War. When is life grievable?*, Verso, 2010)

205M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia* (1971) in M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, 2001, pp.43-64 (52)

del diritto, delle norme sociali.

È la regola appunto che permette che violenza sia fatta alla violenza, e che un'altra dominazione possa piegare quelli stessi che dominano. In se stesse le regole sono vuote, violente, non finalizzate; sono fatte per servire a questo o a quello; possono essere piegate al volere di tale o tal'altro. Il grande gioco della storia, sta in chi s'impadronirà delle regole [...]. Ma se interpretare è impadronirsi, attraverso violenza o surrezione, di un sistema di regole che non ha un significato essenziale in sé, ed imporgli una direzione, piegarlo a una volontà nuova [...], allora il divenire dell'umanità è una serie d'interpretazioni. E la genealogia deve esserne la storia²⁰⁶.

Da un punto di vista storico, non si deve quindi partire dallo Stato per studiare i regimi di potere, ma dai processi di governo che ne hanno oggettivato le forme.

Nonostante i suoi critici facciano notare che rifiutando di pensare il potere come attributo, come localizzato, privilegiandone una sua lettura circolare e vedendo la violenza ovunque, Foucault metta in discussione le immagini tradizionali della resistenza e della rivoluzione, il tema della resistibilità al potere è centrale per comprendere il modo in cui il filosofo francese rilegge un'immagine semplicistica del mondo diviso in termini manichei tra oppressori e oppressi. Il potere infatti non deve essere visto come caratteristica del nemico, ma un insieme di relazioni di cui facciamo parte, una molteplicità di rapporti di forza, presente in ogni relazione umana, in tutti i casi in cui qualcuno cerca di orientare la condotta di un altro, non necessariamente in modo coercitivo²⁰⁷.

La condizione di possibilità del potere, o comunque il punto di vista che permette di rendere intelligibile il suo esercizio fin nei suoi effetti più “periferici”, e che permette anche di utilizzare i suoi meccanismi come griglia d'intelligibilità del campo sociale, non bisogna cercarla nell'esistenza originaria di un punto centrale, in un centro unico di sovranità dal quale si irradierebbero delle forme derivate e discendenti; è la base mobile dei rapporti di forza che inducono senza posa, per la loro disparità, situazioni di potere, ma sempre locali ed instabili.

Onnipresenza del potere: non perché avrebbe il privilegio di raggruppare tutto sotto la sua invincibile unità, ma perché si produce in ogni istante, in ogni punto, o piuttosto in ogni relazione fra un punto ed un altro. Il potere è dappertutto non perché inglobi tutto, ma perché viene da ogni dove. E “il” potere, in quel che ha di

206M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p.53

207Tale tesi è ben evidente nel tardo Foucault, quando all'idea di potere disciplinare si sostituisce quella di governamentalità, e il potere è descritto più come gioco delle libertà che come rapporti di dominazione. «Adesso ho una visione molto più chiara di tutto ciò; mi sembra che si debbano distinguere le relazioni di potere in quanto giochi strategici tra le libertà – giochi strategici che fanno sì che gli uni cerchino di determinare la condotta degli altri e gli altri rispondano cercando di non lasciar determinare la propria condotta o cercando di determinare, a loro volta, la condotta degli altri – dagli stati di dominio, che sono quelli che ordinariamente vengono definiti come il potere. E tra i due, tra i giochi di potere e gli stati di dominio, ci sono le tecnologie di governo, attribuendo a questo termine un senso molto più ampio – è la maniera in cui si governa la propria moglie, i propri figli, come anche la maniera in cui si governa un'istituzione. L'analisi di queste tecniche è necessaria, perché, molto spesso, è attraverso questo genere di tecniche che gli stati di dominio vengono stabiliti e mantenuti. Nella mia analisi del potere, ci sono tre livelli: le relazioni strategiche, le tecniche di governo e gli stati di dominio» in M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà* (1984) in *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, 1998, pp.273-294 (292)

permanente, di ripetitivo, d'inerte, di autoriproduttore, non è che l'effetto d'insieme che si delinea a partire da tutte queste mobilità, la concatenazione che si appoggia su ciascuna di esse e cerca a sua volta di fissarle. Bisogna probabilmente essere nominalisti: il potere non è un'istituzione, e non è una struttura, non è una certa potenza di cui alcuni sarebbero dotati. È il nome che si dà ad una situazione strategica complessa in una società data²⁰⁸.

Le relazioni di potere sono dunque per loro natura strutturalmente mobili, reversibili, instabili. Ma ritorniamo alla questione della resistenza. Foucault, nonostante le critiche che gli vengono sollevate, riconosce che nelle relazioni di potere, vi è necessariamente possibilità di resistenza, «perché, se non ci fosse possibilità di resistenza - di resistenza violenta, di fuga, di sotterfugio, di strategie che ribaltano la situazione – non ci sarebbero affatto relazioni di potere»²⁰⁹. La resistenza non è in nessun caso in posizione di exteriorità rispetto al potere, i punti di resistenza sono presenti dappertutto nella trama del potere. «Non c'è dunque rispetto al potere *un* luogo del grande Rifiuto – anima della rivolta, focolaio di tutte le ribellioni, legge pura del rivoluzionario. Ma delle resistenze che sono degli esempi di specie: possibili, necessarie, improbabili, spontanee, selvagge, solitarie, concertate, striscianti, violente, irriducibili, pronte al compromesso, interessate o sacrificali; per definizione, non possono esistere che nel campo strategico delle relazioni di potere»²¹⁰ afferma Foucault.

Daniel Defert evidenzia come in *La volontà di sapere* Foucault metta in luce una correlazione inquietante:

proprio nel momento in cui si attenuava la violenza propria dell'esercizio del potere sugli individui avevano inizio i massacri di massa, dalle guerre napoleoniche ai regimi totalitari. In questa trasformazione egli intravedeva già la futura modificazione del punto di applicazione del potere: non si trattava più degli individui, ma della loro stessa vita nelle sue manifestazioni individuali e collettive. La resistenza diventava via via un fenomeno da interpretare non più nei termini di una fisica sociale, ma in quelli della costruzione antiegemonica di nuove immagini dell'individualità, vale a dire di costituirsi di alterità²¹¹.

In parallelo al processo di addolcimento delle forme di violenza repressiva si sono verificati, nella storia recente, fenomeni impressionanti di sterminio di massa.

L'avvento del biopotere, che, come già accennato precedentemente, costituisce il tema principale del corso di Foucault del 1976 ed è un punto di svolta rispetto al precedente interesse sul potere disciplinare, cambia anche le forme storiche della violenza. L'esperienza del nazismo è la prova evidente dello spostamento della violenza verso l'uomo-specie e dell'esercizio del biopotere come

208M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I* (1976), Feltrinelli, 2005, pp.82-83

209M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985: Estetica dell'esistenza, etica, politica*, cit., pp.284-285

210M. Foucault, *La volontà di sapere*, p.85

211D. Defert, *La violenza tra poteri e interpretazioni nelle opere di Michel Foucault*, p.84

potere di morte.

La morte dell'altro – nella misura in cui questa morte rappresenta la mia sicurezza personale – non coincide semplicemente con la mia vita. La morte dell'altro, la morte della cattiva razza, della razza inferiore (o del degenerato, o dell'anormale) è ciò che renderà la vita in generale più sana; più sana e più pura. [...] La razza, il razzismo, sono – in una società di normalizzazione – la condizione d'accettabilità della messa a morte.²¹²

È esattamente in tal senso che la teoria della guerra perpetua è indicata, durante tutto il corso del 1976, come guerra delle razze, come scissione del corpo sociale in due razze che porterà dalle origini (XVII secolo) al razzismo biologico del nazismo come tentativo di sopprimere lo schema originariamente binario per adottare un modello in cui l'altra razza si infiltra nel corpo sociale e si riproduce al suo interno. Il razzismo secondo Foucault rappresenta, infatti, il modo in cui, nell'ambito di quella vita che il potere ha preso in gestione, è stato possibile introdurre una *separazione tra ciò che deve vivere e ciò che deve morire*, istituendo delle cesure all'interno di quel *continuum* biologico che il biopotere investe.

Nel regime nazista dove tutti hanno diritto di vita e di morte sul proprio vicino, si assiste allo scatenamento del potere omicida e del potere sovrano attraverso tutto il corpo sociale. Non solo si pone come obiettivo la distruzione delle altre razze, l'omicidio collettivo illimitato, ma si espone anche la propria al pericolo assoluto e universale della morte, il suicidio assoluto. È solo in tale esposizione che esiste la riprova che la propria razza potrà costituirsi come razza superiore e potrà essere definitivamente rigenerata di fronte alle razze che saranno state totalmente sterminate o asservite. Con il nazismo, «abbiamo assistito cioè all'emergere di uno stato assolutamente razzista, di uno stato assolutamente omicida e di uno stato assolutamente suicida. Stato razzista, stato omicida, stato suicida»²¹³. Il razzismo svolge quindi il ruolo di far funzionare un biopotere e, allo stesso tempo, esercitare i diritti della guerra, dell'omicidio e della funzione di morte.

1.5. La controviolenza

La contrapposizione tra una violenza di tipo istituzionale, e una controviolenza destinata a contrastare la prima ritorna attraverso diverse varianti in tutto l'exkursus storico-concettuale di cui si è voluto dare conto fin qui. Sartre ne ritrova una forma laica, demitizzata. Nonostante il filosofo e scrittore francese non abbia mai progettato un organico trattato sulla violenza, nella sua opera vi è una presenza costante di tale tema, le cui tappe per una linea interpretativa si possono trovare in numerosi suoi scritti: penso in particolare a *L'Essere e il Nulla*²¹⁴, alla *Critica della ragione*

212M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, p.221

213M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, p.225

214J.P.Sartre, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica* (1943), Il Saggiatore, 1965

*dialettica*²¹⁵, e alla controversa prefazione a *I dannati della terra* sulla quale mi sono già soffermata. È possibile notare una lenta ma costante radicalizzazione del pensiero sartriano sul tema, tanto da far apparire la scandalosa celebrazione della violenza della prefazione de *I dannati della terra*, una prosecuzione naturale delle riflessioni sulla questione che, con toni più smorzati, si ritrovano in tutta la produzione sartriana, dai cinque racconti di *Il muro* alle sue opere teatrali, all'opera filosofica dell'immediato dopoguerra *L'essere e il nulla* con la descrizione dell'antagonismo delle relazioni umane, alla *Critica della ragion dialettica*, in cui la violenza è la struttura di tutta la storia umana. Ma è nei *Quaderni per una morale* che troviamo l'analisi più compiuta della riflessione di Sartre sul tema²¹⁶.

Il discorso sartriano mira a delineare, da un punto di vista ontologico e esistenziale, i confini di quello che il filosofo francese definisce l'«universo della violenza», l'universo cioè in cui la violenza si impone come unico orizzonte di senso, mezzo e fine al tempo stesso, e come ciò che determina la relazione di un soggetto con gli altri e con il suo stesso sé.

L'universo della violenza è senza dubbio un certo modo di affermazione dell'uomo. Non è affatto, come si dice troppo spesso il ritorno alla bestialità. È ovvio che le bestie si uccidono, ma noi non abbiamo alcun mezzo per determinare se i loro combattimenti si situano in un progetto di violenza²¹⁷.

Rifiutando le spiegazioni biologistiche o deterministiche, la violenza appare nell'analisi sartriana come interruzione, negazione del tempo, modifica, sovversione di un mondo dato attraverso una scelta determinata da parte di una libertà. Nel tentativo di raggiungere il proprio scopo, l'uomo sceglie di utilizzare *qualsiasi mezzo*, compresa la violenza, che non è un mezzo fra altri per raggiungere lo scopo, ma la scelta deliberata di raggiungere lo scopo, (con qualunque mezzo appunto), quando la forza si è rivelata inefficace:

Non è il fine che giustifica i mezzi, è il mezzo che giustifica il fine conferendogli attraverso la violenza (sacrificio del mondo intero al fine) un valore assoluto. In questo caso la violenza ha come scopo quello di far apparire l'universo della violenza.²¹⁸

La violenza, nel suo uso, conferisce al fine un valore assoluto, tale da richiedere il sacrificio dell'intero mondo:

L'intransigenza del violento è l'affermazione del diritto divino della persona umana ad avere tutto, subito. L'universo non è più il mezzo ma l'ostacolo denso e inessenziale posto tra il violento e l'oggetto del suo desiderio. [...] La violenza è una meditazione sulla morte. Avere tutto, subito e senza compromessi, facendo

215 J.P. Sartre, *Critica della ragione dialettica* (1960), Il Saggiatore, 1963

216 Con il titolo *L'universo della violenza* sono state raccolte in italiano le parti dei *Quaderni* dedicati alla violenza e alla rivolta, J. P. Sartre, *L'universo della violenza*, a cura di F. Scanzio, Edizioni Associate, 1997

217 J.P. Sartre, *L'universo della violenza*, cit., p.34

218 J.P. Sartre, *L'universo della violenza*, cit., p.34

saltare l'ordine del mondo, oppure distruggermi trascinando il mondo con me²¹⁹.

Attraverso l'«affermazione incondizionata della libertà» e perseguendo lo scopo di un recupero del mondo agendo il «diritto di distruggere questo mondo», l'uomo violento nega il fatto di essere al mondo e quindi la propria condizione umana costituitasi attraverso gli altri individui. È esattamente la tensione tra il «rifiuto di essere nato nel mondo in mezzo ad altri» che pone l'uomo come essere puro e la libertà pura assoluta che Sartre definisce «la curiosa ambiguità del violento». Se da una parte la violenza si fonda sulla distruzione dell'altro, sull'annientamento del mondo come intermediario, dall'altra, il mondo rimane continuamente necessario come ostacolo da annientare, e la violenza chiede di essere riconosciuta dall'altro; l'altro è, quindi, allo stesso tempo essenziale e inessenziale alla violenza. In termini psicoanalitici, la violenza è rifiuto di essere nati e rifiuto di andare dalle parti al tutto.

La violenza si fonda e si afferma sulla distruzione dell'Altro, essa gli nega il diritto di giudicarla. Ma precisamente, in quanto esigenza, essa esige che egli riconosca di non avere il diritto di giudicarla. In altri termini, essa ha bisogno della libertà che nega. Distruttrice del mondo umano, è necessario che il mondo umano riconosca la sua distruzione²²⁰.

Oltre alla violenza offensiva, Sartre riconosce una violenza difensiva e una controviolenza, laddove quest'ultima è una risposta ad un'aggressione o è un tentativo di liberarsi da un giogo mantenuto con la forza, mentre la violenza difensiva implica la presenza di un processo nonviolento contro il quale si ricorre alla violenza. La controviolenza si configura per Sartre come l'unica forma di violenza giustificabile, è il ricorso alla forza da parte dell'oppresso e non partecipa alla realizzazione di quello stesso universo, ma mira a superarlo. La violenza quindi si produce a partire dall'oppressione, di cui Sartre analizza le cinque condizioni esistenziali, le condizioni ontologiche: 1) l'oppressione viene dalla libertà, è necessario, quindi, che sia l'oppresso sia l'oppressore siano liberi; 2) l'oppressione viene dalla molteplicità delle libertà, il fatto d'oppressione, quindi, si fonda sul rapporto ontologico delle libertà fra di loro; 3) l'oppressione è un momento dialettico della libertà, può giungere ad una libertà *solo* da un'altra libertà, solo una libertà, quindi, può limitare un'altra libertà; 4) l'oppressione implica che né lo schiavo né il tiranno riconoscano a fondo la loro libertà, le libertà a confronto non sono che parzialmente coscienti di se stesse, l'oppressore, quindi, è oppresso dall'oppresso, ma anche da se stesso; 5) c'è complicità dell'oppressore e dell'oppresso.²²¹

In generale, la violenza come possibilità della libertà umana è definibile non come peccato

219 J.P. Sartre, *L'universo della violenza*, pp.35-36

220 J.P. Sartre, *L'universo della violenza*, pp.41-42

221 Vedi J.P. Sartre, *Quaderni per una morale (1947-1948)*, Edizioni Associate, 1991, pp.315-384

ma come modo di essere nella relazione, «pura possibilità con il sorgere dell'uomo» e come tipo di rapporto con l'altro. Non a caso alla sua analisi sull'universo della violenza, Sartre fa seguire l'analisi dei «diversi tipi di domanda all'altro», la preghiera, l'appello, l'attesa, la proposta, l'esigenza, e le risposte dell'altro, il rifiuto e l'accordo, la minaccia e la sfida. Da queste modalità di relazionarsi all'altro si traggono, i due presupposti ontologici della violenza, ovvero che le due libertà non sono sullo stesso piano e che una si afferma sull'altra. Quando tale dominio avviene, la violenza dà luogo all'oppressione, che nell'analisi di Sartre, quindi, parte dalla nozione di libertà e dalle possibilità che si danno nelle scelte effettuate in determinate circostanze storiche. In tale senso, Sartre compie una mediazione tra l'interpretazione “politica” di Dühring e quella in chiave economicista di Engels. Se il primo riconosce l'origine dell'oppressione in un atto di volontà e libertà all'interno della relazione, come quella tra Robinson e Venerdì, Engels riconosce nelle forze economiche la condizione sufficiente a comprendere i rapporti d'oppressione tra gli uomini che non nascono necessariamente da un atto violento.

Per Sartre, l'irriducibile presenza dell'altro nell'io e l'esistenza di una pluralità di libertà che si limitano a vicenda comportano non solo il fatto che l'oppressore è sempre in prima istanza un oppresso, ma anche una sorta di complicità tra oppressore e oppresso stesso. La rivolta appare come l'unica possibilità di rompere tale complicità e affermarsi come libertà che rivendica la propria liberazione come gesto singolo, di «terrorismo anarchico», un atto di violenza distruttrice contro una oppressione istituzionalizzata e che quindi non può comportare un atto collettivo come forma di rifiuto di quelle condizioni che determinano l'impossibilità dell'esistenza di un uomo. La rivolta è un sentimento *nero*, come afferma Sartre: lo schiavo sceglie la fine del conflitto e visto che egli stesso è conflitto, sceglie la sua fine e quella del padrone, l'annientamento di entrambi gli elementi della coppia padrone-schiavo. Poiché non è possibile l'esistenza dell'uno senza l'altro, rifiuta l'avvenire: «lo schiavo, trasformato in cosa dall'avvenire alienante che il padrone gli prepara, si difende distruggendo ogni avvenire e rifugiandosi nel presente assoluto della pura soggettività che sfugge in questo modo allo sguardo dell'Altro».²²²

Il rifiuto concreto degli atti del potere del padrone nasce in un atto isolato, puramente individuale, di violenza puramente negativa. Se da una parte la violenza distruttrice è diretta all'interno dell'ordine costituito e quindi non genera nulla, dall'altra mira a superare la contraddizione vissuta dallo schiavo che, se è vero che ricorre alla violenza distruttrice, cioè alla negazione dell'uomo come possibilità per affermare la propria libertà, a partire dalla sua impossibilità d'essere, e quindi “comincia” sempre, ne rivela anche il *mondo della forza*: «la violenza viene *realizzata* dallo schiavo ma la possibilità della violenza sorge nel mondo per mezzo

222J.P. Sartre, *L'universo della violenza*, cit., pp.104-105

dell'Altro perché l'Altro crea per alcuni uomini l'impossibilità permanente di essere uomini»²²³. Nonostante attraverso la violenza si opti per il male, questa è l'unica possibilità per affermarsi, l'unica risorsa disponibile per il riconoscimento reciproco delle libertà, e pertanto giustificata e giustificabile. La violenza è la sola forma che la libertà può assumere, e visto che la schiavitù è ordine, la libertà sarà disordine, anarchia, terrorismo. Sebbene improduttiva, visto che, secondo Sartre, non può essere intesa hegelianamente, come momento dialettico in vista della liberazione, ma realizza la liberazione della coscienza astratta con la morte dell'individuo, conduce alla soppressione del desiderio con la soppressione del desiderante, non sopprime la schiavitù e l'alienazione come fenomeni collettivi e, allo stesso titolo della rassegnazione, è una delle strutture della servitù, la violenza è comunque scoperta singola e tragica della propria libera soggettività:

come possiamo qualificare questa violenza? È un male assoluto, come pretendono i pacifisti cristiani, un Male necessario, come dice Camus, o un Bene come vuole Sorel? La risposta è chiara: la Violenza è un Male assoluto dal punto di vista dell'Altro e dal punto di vista dell'Altro in me. E d'altra parte è solo da questo punto di vista che essa si costituisce come violenza. Per contro, non è possibile giudicarla dal punto di vista dello Stesso e dell'ipseità, perché questo giudizio sarebbe semplicemente retrospettivo, essendo lo Stesso l'esito della violenza. Possiamo però constatare che [la violenza] porta in sé, nel suo progetto, la distruzione di tutti i giudizi che si possono portare su di essa in nome dell'Altro e che essa, è, di conseguenza, insieme il prodotto dell'Alterità e il superamento dell'Alterità. Sorta dall'impossibilità di essere uomo e quindi inumana, essa è la sola strada possibile verso l'umano e contiene in sé la comprensione implicita dell'umano²²⁴.

La violenza come strumento necessario e inevitabile di liberazione e emancipazione troverà risonanza nel testo di Fanon, nel quale la violenza dell'oppresso non è altro che la violenza dell'oppressore che ritorna indietro, l'unico mezzo inumano per diventare umani.

La *Critica della ragion dialettica*²²⁵ costituisce un'evoluzione significativa del pensiero sartriano degli anni Sessanta sul problema della violenza, che viene affrontato in tale testo attraverso la lente della nozione di «penuria», alla luce della quale Sartre interpreta l'intera storia umana. La violenza, infatti, costituisce la cifra del processo storico, il segno che accompagna la storia, caratterizzata da una lotta accanita contro la *rareté*, la penuria appunto, che ci fa percepire l'altro uomo come minaccia, un potenziale pericolo per la sopravvivenza. A causa della *rareté*, ogni uomo è portato a considerare l'altro uomo come pericoloso e a cogliere sé stesso come possibile eccedenza:

223 J.P. Sartre, *L'universo della violenza*, cit., pp.108-109

224 J.P. Sartre, *L'universo della violenza*, cit., pp.109-110

225 Si veda in particolare J.P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, cit., tomo 1, libro 1, p.248 sgg. Per un approfondimento di tale evoluzione, si veda G. Invitto, *L'algebra della violenza*, in G. Invitto, A. Montano (a cura di) *Gli scritti postumi di Sartre*, Marietti, 1993

Tramite la materia socializzata e la negazione materiale come unità inerte, l'uomo si costituisce come Altro rispetto all'uomo. Per ciascuno, l'uomo esiste in quanto *uomo disumano* o, se si preferisce, come specie estranea. [...] la *semplice esistenza* di ciascuno è definita dalla penuria come rischio costante di non-esistenza *per un altro e per tutti*. Meglio ancora, non soltanto scopro negli Altri questo rischio costante d'annientamento di me stesso e di tutti, ma io stesso sono questo rischio in quanto Altro, cioè in quanto designato *con gli Altri* come eccedente possibile dalla realtà materiale circostante²²⁶.

Finché la penuria non sarà finita, ci sarà in ogni uomo una struttura inerte di disumanità che regola le relazioni, basate sempre sulla reciprocità tra gli uomini.

L'origine della violenza nell'interiorizzazione della penuria, «come relazione vissuta di una molteplicità pratica con la materialità circostante e all'interno di se stessa»²²⁷, elimina la possibilità della violenza come dato naturale: l'uomo è violento solo nella storia, solo nelle circostanze ambientali e nelle condizioni oggettive, l'uomo è il prodotto storico della penuria; se la *rareté* dovesse scomparire, scomparirebbe anche la violenza tra gli uomini.

È nella cornice di una violenza definita come risposta alla penuria che va inserito il concetto di controviolenza: «si deve definire *la violenza* come struttura dell'azione umana dominata dal manicheismo nell'ambito della penuria. La violenza si presenta sempre come *controviolenza* ossia come replica alla violenza dell'Altro»²²⁸. Il carattere morale della controviolenza non rende quest'ultima, però, un diritto, che per Sartre non è altro che una forma particolare di violenza. Se le condizioni tra individui fossero paritarie, il diritto, che non è altro che il sintomo di una situazione in cui i rapporti di forza si sono consolidati in forme giuridiche, non avrebbe necessità di esistere.

È chiaro come la distinzione operata nei *Quaderni* tra violenza, violenza difensiva e controviolenza viene abbandonata nella *Critica della ragion dialettica* per definire la violenza tutta come controviolenza. In generale, violenza e *rareté* appaiono nell'opera di Sartre come, in negativo, il motore della storia. Ritornando alla polemica tra Engels e Dühring, Sartre afferma:

In realtà, la violenza non è necessariamente un atto ed Engels ha ragione di mostrare [*contra* Dühring] che è assente, in quanto atto, da numerosi processi storici; e non è neppure un aspetto della Natura o una virtualità nascosta. È invece la disumanità costante delle condotte umane, in quanto penuria interiorizzata, insomma ciò che fa sì che ciascuno veda in ciascuno l'Altro e il principio del Male²²⁹.

Se Engels non ha tenuto conto della violenza originaria e la presenza del negativo nella Storia che il pensiero di Dühring poneva, ovvero la perenne possibilità, nell'esistenza dell'uomo, di essere colui

226J.P. Sartre, *Critica della ragion dialettica*, cit., p.255

227J.P. Sartre, *Critica della ragion dialettica*, cit., p.251

228J. P. Sartre, *Critica della ragion dialettica*, cit., p.259

229J. P. Sartre, *Critica della ragion dialettica*, cit., p.274

che fa morire gli Altri o che gli Altri fanno morire, ossia la penuria, Dühring chiama in causa la natura umana, dà immediatamente all'uomo un potere di violenza. Sartre rifiuta sia di credere in una natura umana violenta sia di considerare la violenza come atto. È la «disumanità costante delle condotte umane, in quanto penuria interiorizzata, insomma ciò che fa sì che ciascuno veda in ciascuno l'Altro e il principio del Male»²³⁰. È la stessa maniera di vivere lo scambio come duello che caratterizza l'uomo della penuria. La violenza è così un'infinita controviolenza imposta dall'originaria divisione in oppressori e oppressi. Sebbene, per Sartre, nessuna violenza sia mai giustificabile, essa può essere inevitabile, proprio perché la libertà non può essere impossibile e l'atto di distruzione è l'affermazione dell'impossibilità della libertà di affermarsi altrimenti, è l'operazione necessaria a cui deve prestarsi la libertà per “liberarsi”.

Partendo dal problema della definizione della violenza e dalla polisemia del termine *Gewalt*, che oltrepassa i limiti di una teorizzazione del potere, e nel quadro di una teoria hegeliana della storia e della costituzione dello Stato, Étienne Balibar definisce l'economia della violenza, ovvero una violenza primaria del potere, e una controviolenza diretta contro il potere, o un tentativo di costruire dei contro-poteri, che assume la forma di controviolenza appunto, sebbene riconosca dei livelli della violenza che non ruotano attorno all'alternativa del dualismo potere/contro-potere, anche se inevitabilmente vi fanno ritorno²³¹. Al fine della nostra analisi, l'operazione compiuta da Balibar è sicuramente di notevole interesse. Egli riconosce che la politica e la civiltà non possono essere mai pensate come un *puro* programma di eliminazione della violenza, benché non debbano in alcun modo rinunciare a porsi questo problema²³². Riferendosi in particolare a quelli che egli definisce gli aspetti totalitari della globalizzazione, va al cuore della relazione tra violenza e politica, scardinandola, ammettendo una possibile non politicità della violenza, ma prevedendone una sua sistematicità. Nelle sue parole:

Violence can be highly “unpolitical”, [...], but still form a system or be considered “systematic” if the various forms reinforce each other, if they contribute to creating the conditions for their succession and encroachment, if in the end they build a chain of “human(itarian) catastrophes” where actions to prevent the spread of cruelty, extermination, etc., or simply limit their effects, are systematically obstructed. This teleology without an end is exactly what I suggested calling, in the most objective manner, “preventive counter-revolution”, or better perhaps, “preventive counter-insurrection”²³³.

Allontanandosi da una visione foucaultiana del potere, Balibar afferma che la violenza che definiamo come autodistruttrice e che sfugge alla logica dei fini e dei mezzi è quel tipo di violenza

230J. P. Sartre, *Critica della ragion dialettica*, cit., p.274

231E. Balibar, *Violenza: idealità e crudeltà*, in *Sulla violenza*, a cura di Françoise Héritier, Meltemi, 1997, p.50

232E. Balibar, *Violenza: idealità e crudeltà*, cit.

233E. Balibar, *Outlines of a topography of cruelty: citizenship and civility in the era of global violence in Constellations*, volume 8, No 1, 2001, p.26

che sembra sfuggire alla logica del potere e del contro-potere.

Tuttavia, il contro-potere è ancora un potere, incluso nel potere che non è tutto, anzi, è essenzialmente “non-tutto”, incompleto, anche se configurato insieme al suo opposto, ovvero la rivoluzione, la rivolta, i movimenti “antisistemici”, come li definirebbe Wallerstein. L'incompiutezza dialettica della *Gewalt* conduce Balibar a cercare un terzo termine nell'antitesi tra forza e violenza. Avendo in mente che qualsiasi scelta è comunque frutto di una convenzione ed escluso il termine terrore che comporterebbe riferimenti storici troppo datati o troppo limitati, così come il termine barbarie, per le sue connotazioni etnocentriche, il filosofo francese opta per il termine crudeltà:

la fenomenologia della violenza deve includere, assieme alla sua relazione intrinseca con il potere, la sua relazione con la crudeltà [...]. In altri termini, la fenomenologia del potere implica una dialettica “spirituale” tra potere e contro-potere, fra Stato e rivoluzione, ortodossia ed eresia che, lungo tutto il suo sviluppo, è fatta di atti violenti e di rapporti di violenza. Ma essa include anche, non in un altrove o in un al di là, cioè fuori dai limiti bensì in un permanente intreccio con questo sviluppo, una manifestazione della crudeltà come realtà *altra*, quasi fosse il venire a galla o la percezione di un altro scenario²³⁴.

Non è solo lo scontro tra potere e contro-potere e la conseguente manifestazione continua ed episodica della violenza e della controviolenza che si deve analizzare. C'è dell'altro. La violenza è legittimata solo se agita all'interno dello schema che include una *controviolenza preventiva*. Ogni *Gewalt* è legittimata solo se si presenta come castigo o repressione di forze che abbiano distrutto o turbato un ordine originariamente pacifico, o che si siano presentate come potenziale minaccia alla sua distruzione. È in tal senso che ciò che chiamiamo violenza esiste solo nella misura in cui se ne anticipa la repressione violenta. La sua individuazione e definizione non può, quindi, che essere retrospettiva. Lo Stato non ha solo weberianamente il monopolio della violenza, ma ha anche, per usare l'espressione di Heide Gerstenberger, «la puissance de définir»²³⁵.

La crudeltà senza volto della violenza, o quella che Balibar definisce la forma *ultra-oggettiva* della violenza, è la manifestazione di una violenza nella quale i limiti di ciò che è umano e di ciò che è naturale sono tendenzialmente confusi²³⁶. L'alternativa non è nella non-violenza, che si potrebbe opporre alla figura del guerriero ma che, secondo Balibar, lascia il dibattito ancora aperto, poiché è in parte legata ad uno sforzo che facciamo per contenere o sopprimere l'istinto di violenza in noi stessi, “il male in noi”, lo definirebbe Freud²³⁷. L'autodistruzione, l'annientamento di sé,

234E. Balibar, *Violenza: idealità e crudeltà*, p.51-52

235H. Gerstenberger, *La violence dans l'histoire de l'Etat, ou la puissance de définir*, in *Lignes* nr. 25 (1995), pp.23-33

236Per un'analisi sintetica del pensiero di Balibar sulla relazione tra politica e violenza e sulle connessioni tra il suo pensiero e quello di altri autori in questa sede considerati, in particolare Foucault e Schmitt, rimando a C. Aradau, *Only Aporias to Offer? Etienne Balibar's Politics and the Ambiguity of War in New Formations*, 58, pp. 39–46.

237S.Freud, *Il disagio della civiltà* (1930), Boringhieri, 1971

l'autodistruzione è la contrapposizione alla *controviolenza*, alla rappresaglia.

Extreme violence arises from institutions as much as it arises against them, and it is not possible to escape this circle by “absolute” decisions such as choosing between a violent or a non-violent politics, or between force and law. The only “way” out of the circle is to invent a *politics of violence*, or to *introduce the issue of violence*, its forms and limits, its regulation and perverse effects on agents themselves, *into the concept and practice of politics* (whereas, traditionally, the “essence” of politics was either represented as the absolute negation of violence, or identified with its “legitimate” use)²³⁸.

Se l’“essenza” della politica è stata tradizionalmente definita come la negazione della violenza o il suo monopolio, Balibar, abbandonando la possibilità di una decisione nonviolenta, propone una politica della violenza, l’inserimento della questione della violenza nel cuore della pratica della politica stessa.

238E. Balibar, *Politics and the other scene*, Verso, 2002, pp. XI-XII

Capitolo II

Politica e violenza: riflessioni nel pensiero politico femminista nel Novecento

...i cavalli
facevano risuonare i carri vuoti sui sentieri di
guerra,
in lutto per i loro condottieri senza macchia.
Essi sulla terra giacevano,
agli avvoltoi assai più cari che alle
loro spose.
Omero, *Iliade*

L'eroe è una cosa trascinata nella polvere, dietro a un carro.
S. Weil, *L'Iliade o il poema della forza*

En polèmoi, lechòì: Ainetos, morto in guerra; Aghippia, morta di parto

Il problema politico, etico, sociale e filosofico oggi,
non è tanto di liberare l'individuo dallo Stato,
quanto di liberare noi stessi sia dallo Stato
che dal tipo di individualizzazione che è legato allo Stato.
Occorre promuovere nuove forme di soggettività
attraverso il rifiuto di quel tipo di individualità che ci è stato imposto
per così tanti secoli.
M. Foucault, *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*

II.1.1. Il poema della forza tra Simone Weil e Rachel Bespaloff

All'interno della riflessione, di cui si è dato conto nello scorso capitolo, sul significato di *Gewalt* e sulla relazione tra politica e violenza nel corso del Novecento, colpisce la sotterranea avventura intellettuale di due filosofe coinvolte in una ricerca rigorosa e appassionata sulle origini e il significato della violenza. Nel cuore del ventesimo secolo e negli stessi anni, Rachel Bespaloff²³⁹ e

²³⁹Tra i lavori su Rachel Bespaloff si vedano: Jean Wahl, *Cheminements et Carrefours par Rachel Bespaloff*, "Revue philosophique de la France et de l'Étranger", janvier-février 1940, rist. in *Lettres à Jean Wahl 1937-1947*, Éditions Claire Paulhan, Paris 2003, M. Jutrin, *Une lectrice de Péguy: Rachel Bespaloff*, "Le Porche", n.8, Orléans,

Simone Weil²⁴⁰, due donne ebreo, destinate all'esilio, danno una risposta, per molti versi simile all'interrogativo riguardante l'origine della violenza che si scatena in Europa nel Novecento. Partendo dallo scenario inaugurato con la seconda guerra mondiale, e nello sforzo quindi di entrambe di pensare il loro tempo, le due filosofe individuano la necessità di trovare delle chiavi di lettura alla violenza contemporanea, e avvertono ciò che potrebbe sembrare un paradosso, ovvero che «la novità del conflitto che esse avevano di fronte poteva essere colta in tutta la sua radicalità soltanto se veniva riportata a quella prima guerra storicamente conosciuta descritta nell'*Iliade*, nella quale furono forgiati i valori e le idealità della civiltà occidentale, e insieme con essi anche gli orrori della violenza e del male»²⁴¹. Rileggere il poema omerico²⁴² è il tentativo per le due filosofe di

décembre 2001, O. Salazar-Ferrer, *Rachel Bespaloff et la nostalgie de l'instant*, "Cahiers Léon Chestov", n.3, 2002, M. Jutrin, *R. Bespaloff, L. Chestov, B. Fondane: différences et convergences*, Peter Lang, Paris 2004, AA. VV., *Artists, Intellectuals and World War II. The Pontigny encounters at Mount Holyoke College, 1942-1944*, a cura di C. Benfey e Remmler, University of Massachusetts Press, Amherst e Boston, 2006, L. Sanò, *Un pensiero in esilio. La filosofia di Rachel Bespaloff*, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli 2007

240Tra i numerosi lavori su Simone Weil si vedano: M. Zani, *Invito al pensiero di Simone Weil*, Mursia, 1994; S. Pétrement, *La vita di Simone Weil*, Adelphi, 1994; Georges Hourdin, *Simone Weil*, Borla, 1992; Gabriella Fiori, *Simone Weil. La biografia interiore di una delle intelligenze più alte e pure del novecento*, Garzanti, 1990; Angela Putino, *Simone Weil. Un'intima estraneità*, Città Aperta Edizioni, 2006; Massimiliano Marianelli, *La metafora ritrovata. Miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*, Città Nuova, Roma, 2004; Franco Ferrarotti, *Simone Weil. La pellegrina dell'assoluto*, EMP, 2003; Stefania Carta Macaluso, *Il metaxy. La filosofia di Simone Weil. Un approccio al femminile*, Armando, Roma, 2003; Giuseppe Maccaroni, *Simone Weil. Dalla parte degli oppressi*, Marco, Lungro di Cosenza, 2003; Gabriella Fiori, Mariolina Graziosi, Adriano Marchetti, *Simone Weil. Poesia e impegno*, Unicopli, 2003; Francesca Veltri, *La città perduta. Simone Weil e l'universo di linguadoca*, Rubbettino, 2002; Rita Fulco, *Corrispondere al limite. Simone Weil: il pensiero e la luce*, Studium, 2002; Ines Testoni, *Il sacrificio del corpo. Dialogo tra Caterina da Siena e Simone Weil*, Il Nuovo Melangolo, 2002; Mario Cattaneo, *Simone Weil e la critica dell'idolatria sociale*, Edizioni Scientifiche Italiane, 2002; Jean-Francois Thomas, *Simone Weil ed Edith Stein. Infelicità e sofferenza*, Borla, Torino, 2002; Giovanna Borrello, *Il lavoro e la grazia. Un percorso attraverso il pensiero di Simone Weil*, Liguori, Napoli, 2001; Miklos Vetö, *La metafisica religiosa di Simone Weil*, Arianna Editrice, 2001; Peter Winch, *Simone Weil: la giusta bilancia*, Palomar, Bari, 1995; Roberto Rondanina, *Simone Weil. Mistica e rivoluzionaria*, Paoline, 2001; Angela Putino, *Simone Weil e la passione di Dio. Il ritmo divino nell'uomo*, EDB, 1998; Domenico Canciani, *Tra avventura e bellezza. Riflessione religiosa e esperienza mistica in Simone Weil*, Edizioni Lavoro, 1998; Giovanni Trabucco, *Poetica soprannaturale. Coscienza della verità in Simone Weil*, Glossa, 1997; Wanda Tommasi, *Simone Weil. Esperienza religiosa, esperienza femminile*, Liguori, Napoli, 1997; Thomas R. Nevin, *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, Bollati Boringhieri, Torino, 1997; Roberto Esposito, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil*, Donzelli, 1996; Domenico Canciani, *Simone Weil. Il coraggio di pensare. Impegno e riflessione politica tra le due guerre*, Edizioni Lavoro, 1996; Guglielmo Forni Rosa, *Simone Weil, Politica e mistica*, Rosenberg & Sellier, 1996; Gisella Maiello, *L'attesa. Simone Weil*, Edisud Salerno, 1995; Miranda Corbascio Contento, *Scienza, etica e religione nel pensiero di Simone Weil*, Levante, Bari, 1992; Salvatore Calasso, *Simone Weil. Una profetessa per il nostro tempo*, Logos, Roma, 1992; Gabriella Fiori, *Simone Weil. Una donna assoluta*, La Tartaruga, 1991; Giulia Paola Di Nicola, *Simone Weil: abitare la contraddizione*, Dehoniane, Roma, 1991; Giovanni Invitto, *La rivoluzione di Simone Weil*, Capone, 1990; Adriano Marchetti, *Simone Weil. La critica disvelante*, CLUEB, 1989; Paola Melchiori, *Simone Weil: il pensiero e l'esperienza al femminile*, La Salamandra, Milano, 1986; Domenico Canciani, *Simone Weil prima di Simone Weil: gli anni di formazione di un'intellettuale francese degli anni trenta*, CLUEB, Padova, 1983; Mario Castellana, *Mistica e rivoluzione in Simone Weil*, Lacaita, Manduria, 1979; Antonio Sfamurri, *L'umanesimo cristiano di Simone Weil*, Japadre, L'Aquila, 1970; T. R. Nevin, *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare*, Bollati Boringhieri, 1997; D. Canciani, *Pensare la forza. Simone Weil dalla guerra di Spagna alla Resistenza*, in "DEP", reperibile al seguente indirizzo internet: http://www.unive.it/media/allegato/dep/n13-14-2010/Ricerche/riflessione/11_Canciani.pdf

241L. Sanò, *Donne e violenza. Filosofia e guerra nel pensiero del '900*, Mimesis, 2012

242L'*Iliade* descrive analiticamente un solo episodio dell'assedio alla città di Troia durato dieci anni, ovvero la lite tra Achille ed Agamennone e il ritiro di Achille dalla battaglia. La causa della guerra è stato un atto di violenza, il rapimento di una donna, Elena, e la vendetta che ne consegue. Un'altra donna viene sottratta proprio ad Achille,

ritrovare le risorse per comprendere il presente storico. La coincidenza d'indagine e dei suoi tempi è di per sé rilevante, così come curiose sono le coincidenze, relative ad eventi della loro vita, che avvicinano senza mai unirle del tutto le strade delle due pensatrici²⁴³: nel 1938 Rachel è ricoverata nella stessa clinica svizzera per malattie nervose dove l'anno precedente era stata ricoverata Simone Weil; si soffermano entrambe, a lungo e a distanza di poco tempo l'una dall'altra, presso la mostra di quadri di Goya, momentaneamente ospitata a Ginevra²⁴⁴; entrambe ebreo, in fuga dalla Gestapo, si ritrovano negli stessi giorni del 1942 a Marsiglia a richiedere un visto per lasciare l'Europa e approdare nella stessa estate a New York, dove sosterranno entrambe per poco tempo, Simone in attesa di trasferirsi a Londra, per compiere, come desiderava, il proprio destino nel bel mezzo della guerra, Rachel di passaggio verso Mount Holyoke, dove l'aspetta una cattedra di insegnamento presso il college locale, procurata da Jean Wahl. È proprio la conoscenza di quest'ultimo che costituisce un'altra convergenza nella vita delle due pensatrici, il filosofo francese curò, tra l'altro, l'introduzione del saggio di Bespaloff e fu grande sostenitore del lavoro di Weil. Nonostante questo, Weil ignorava del tutto l'esistenza della filosofa ucraina, e Bespaloff lesse a posteriori il testo della Weil²⁴⁵. Quello che, al di là delle seppur curiose coincidenze relative agli eventi della loro vita, è significativo sottolineare è che entrambe le filosofe, di fronte all'orrore degli anni in cui scrivono, rivedono le loro posizioni pacifiste e si rivolgono, negli stessi mesi e l'una all'insaputa dell'altra, al mito per tentare di comprendere il senso tragico della storia, e di quel male oscuro che dal 1933 sembrava aver invaso il territorio europeo e che sembrava sfuggire a ogni tentativo di comprensione. Riattualizzare il conflitto nel mito, come quello tra Greci e Troiani, non è freddo artificio, ma necessaria operazione per reggere lo sguardo davanti alla sopraffazione e alla violenza degli anni in cui le due filosofe scrivono. Il mondo omerico viene a costituirsi come luogo privilegiato del passato dove meglio rispondere all'angoscia del presente²⁴⁶.

Tra il 1936 e il 1939, Simone Weil dà alla luce *L'Iliade o il poema della forza*, pubblicato, mentre l'autrice era ancora in vita, tra il 1940 e il 1941 sui «*Cahiers du sud*» a Marsiglia, ancora ospitale nei confronti di chi non era allineato al governo collaborazionista di Vichy. Non è possibile comprendere il pensiero di Weil senza intrecciarlo con la sua vita, con la sua passionale attenzione verso la storia e gli avvenimenti del suo tempo che la riguardavano e coinvolgevano

generando in lui la cosiddetta *menis*, l'ira funesta: si tratta della schiava Briseide, di cui si appropriò Agamennone, il comandante in capo degli Achei. Il poema narra quindi della *stasis*, la guerra interna, la detestabile "guerra civile", che, a differenza del *polemos* - la guerra esterna combattuta contro il nemico straniero e considerata inevitabile - è necessario eliminare (Vedi l'Introduzione di Maria Grazia Ciani a Omero, *Iliade*, Marsilio, 2007, pp. 11-51)

243Vedi C. Benfey, *Introduction: a tale of two Iliads*, in *War and the Iliad. Simone Weil e Rachel Bespaloff*, Nyrev, 2005

244Vedi C. Benfey, *Introduction: a tale of two Iliads*, cit., p.19

245Vedi A. Di Grazia, *Introduzione a S. Weil, L'Iliade o il poema della forza*, AD, 2012, pp. 9-37

246Vedi Anna Maria Mazziotti, *War and the Iliad, Simone Weil, Rachel Bespaloff*, pubblicato al seguente indirizzo: <http://www.progettoprisma.it/editoria/war%20and%20the%20iliad.htm>

profondamente. Il suo non è pensiero speculativo, ma è pensiero impregnato di vita, è filosofia che diventa indistinguibile dalla sua autobiografia. Tale caratteristica della produzione di Weil è a maggior ragione vera se si considera lo sguardo di Weil sulla necessità della guerra, sulla possibilità dei passaggi rivoluzionari violenti, sulle discontinuità, quindi, nel suo pensiero sul tema della pace e della guerra, discontinuità che sono intrinsecamente legate agli avvenimenti del suo tempo e alla sua avventura esistenziale. Se solo in una prima fase del suo pensiero è riscontrabile un pacifismo ad oltranza, tale posizione è ridimensionata negli anni in cui Hitler prende il potere, anni in cui Weil è tuttavia scettica sulle possibilità reali di emancipazione della classe operaia attraverso un passaggio rivoluzionario violento. Se la possibilità della guerra le sembrava chiudere possibilità di liberazione, tale posizione sarà definitivamente abbandonata con dichiarazione esplicita di pentimento intorno al 1936 quando partecipa alla guerra civile spagnola arruolandosi nella milizia internazionale dell'anarchico Durruti. Le sue riflessioni sulla forza, contigue a quelle sulla guerra, risalgono proprio a quegli anni, trovando una prima elaborazione nel saggio del 1937 *Méditation sur un cadavre*, riprese in *Ne recommençons pas la guerre de Troie*. Quest'ultimo saggio è contenuto in un volume dal titolo *Sulla guerra. Scritti 1933-1944*²⁴⁷, interessante perché documenta, attraverso la serie di articoli, lettere, frammenti di Simone Weil, il difficile passaggio, nell'elaborazione della filosofia francese, «da un iniziale pacifismo ancorato alla storia e alle prospettive del movimento operaio, ad un periodo in cui invece la Weil si concentra nell'individuare mediazioni e compromessi che possano evitare l'esplosione della guerra, per sfociare poi, irrimediabilmente, in un atteggiamento che prevede invece una partecipazione attiva alla Resistenza contro il nazismo. Sono documenti che evidenziano un'evoluzione di pensiero tesa e drammatica»²⁴⁸.

L'esperienza di operaia in fabbrica, prima alla Alshtom poi alla Renault, insieme alla partecipazione alla guerra civile spagnola sono altre tappe decisive che conducono Weil a occuparsi del tema della forza. In fabbrica così come in guerra non è la sofferenza fisica il peggiore dei mali, ma la condizione di alienazione totale, la perdita della propria identità, la schiavitù che mortifica il pensare. È a partire dal 1938 che Weil «inizia a concettualizzare per iscritto la sua convinzione che la forza rappresenti una costante universale e invariabile della natura umana, da intendersi come la forma di espressione più radicale di ogni potere politico»²⁴⁹. Il tema della forza²⁵⁰ è una

247S. Weil, *Sulla guerra. Scritti 1933-1944*, Net, 2005

248L. Sanò, *Donne e violenza. Filosofia e guerra nel pensiero del '900*, cit., p. 113

249L. Sanò, *Donne e violenza. Filosofia e guerra nel pensiero del '900*, cit., p. 110

250Per un approfondimento del concetto di forza nel pensiero di Simone Weil, cfr. M. Bettioli, *Simone Weil: riflessioni sulla forza*, in "I Quaderni dell'AEF", accessibile attraverso il seguente link:

<http://www.gianfrancobertagni.it/autori/weilcampo.htm>; D. Canciani, *Pensare la forza. Simone Weil dalla guerra di Spagna alla Resistenza*, in "DEP", reperibile al seguente indirizzo internet:

http://www.unive.it/media/allegato/dep/n13-14-2010/Ricerche/riflessione/11_Canciani.pdf; G. Di Salvatore, *L'inter-*

responsabilità intellettuale, resa ancora più urgente dalla minaccia di una guerra che in quegli anni rappresentava una possibilità concreta per l'Europa. Ma sarà la guerra di Spagna²⁵¹ a costituire per Weil la possibilità di pensare alla guerra, come forma più radicale della violenza; sarà un momento di crisi, e un passaggio di riflessione importante per considerare la forza come inalienabile della natura umana, e di ogni forma politica di potere²⁵².

All'inizio degli anni '40 è centrale quindi per Weil soffermarsi sullo statuto ontologico della forza, a cui è inestricabilmente legata la questione del rapporto tra la politica e la violenza. Bisognerà innanzitutto sottolineare che la filosofa francese utilizza indifferentemente i concetti di “forza” e “violenza”. Ne *L'Iliade o il poema della forza*²⁵³ accade a volte che sostituisca alla parola “violenza” la parola “forza” senza stabilire la minima distinzione tra le due parole. Prima di riflettere più analiticamente sul contenuto del poema della forza, sarà anche necessario chiarire la funzione del poema omerico nella lettura di Weil. *L'Iliade*, per riprendere una terminologia tipica del pensiero della filosofa francese, può essere inteso come un *metaxy*, un termine greco composto da *meta* (tra, in mezzo) e *xyn* (*syn*: con, insieme a), e significa qualcosa che congiunge, che accomuna. Non è da intendersi come qualcosa che sta in mezzo a due parti, e che quindi non è né l'una né l'altra parte insieme, ma come qualcosa che è sia l'una sia l'altra parte insieme. È quindi riconducibile alla *coesistenza* di due termini²⁵⁴. Per Weil, metaforicamente, le *metaxy* sono dei ponti

esse come “metaxù” e “praxis”. Assonanze e dissonanze tra Simone Weil e Hannah Arendt, G.Giappichelli Editore, 2006, pp.119-158

251Dopo lo scoppio della guerra civile spagnola, nel 1936, Simone Weil parte per la Spagna, l'8 agosto, come corrispondente di guerra. Tornerà poche settimane dopo, il 19 agosto, a causa di un'ustione al piede. Ma l'esperienza spagnola segnerà profondamente la vita e il pensiero della filosofa francese. A tal proposito, Canciani in *Pensare la forza. Simone Weil dalla guerra di Spagna alla Resistenza*, cit., p.5, scrive: «La riflessione sulla forza, che secondo Simone Weil domina e determina l'intero corso della storia umana, è tematizzata per la prima volta nella lettera [...] che nella primavera del 1938 invia a Georges Bernanos, dopo aver letto *Les Grands cimetières sous la lune*. La contingenza storica della guerra di Spagna che è all'origine di questa intuizione – anticipata in *Non ricominciamo la guerra di Troia* (aprile 1937), in *Meditazione sull'obbedienza e la libertà* (estate 1937); esposta nelle *Riflessioni sulle barbarie* (inizio 1940) e soprattutto nel mirabile saggio intitolato *L'«Iliade», poema della forza* (inizio 1940) – sarà in seguito travolta e superata dalla più atroce tragedia della seconda guerra mondiale. La guerra di Spagna, però, rimarrà nella sua mente la “brutta ferita” di cui parla Camus e, allusivamente o in maniera diretta, sarà di continuo richiamata come “esempio” o come “criterio” per leggere e capire le nuove dimensioni dell'impero della forza e delle barbarie. In quella massa di frammenti che sono i Quaderni, il riferimento dell'esperienza spagnola è frequente, ossessivo al punto da costituire una sorta di pietra miliare, un segnavia fisso lungo il percorso di un pensiero avviato ormai verso la radicalità».

252Per un approfondimento del rapporto di Weil con la politica, cfr.: D. Canciani, *Simone Weil nel dibattito politico e culturale degli anni trenta* in Aa.Vv., *Simone Weil. La passione della verità*, Morcelliana, 1984, pp.74-111; W. Tommasi, *Le possibilità della politica: realismo e utopia in S. Weil*, in U. Curi (a cura di) *I limiti della politica*, Franco Angeli, 1991, pp.58-112; R. Esposito (a cura di), *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli Editore, 2014, P. Winch, *Simone Weil. La bilancia della giustizia*, a cura di R. Recchia Luciani, Palomar, 1996.

253S. Weil, *L'Iliade o il poema della forza*, Asterios, 2012

254Cfr. l'elaborazione sulla *metaxy* che Simone Weil sviluppa in *L'ombra e la grazia*, Bompiani, 2002, pp. 258-263. Sul concetto di *metaxy* in Simone Weil si vedano, W. Luppolo, *Il senso della mediazione di Simone Weil*, in G. Invitto (a cura di), *Le rivoluzioni di Simone Weil*, Capone, Lecce, 1990, pp. 29-34; A. Danese, G.P. Di Nicola, *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, Dehoniane, 1991; G. Di Salvatore, *L'inter-esse come “metaxù” e “praxis”*. Assonanze e dissonanze tra Simone Weil e Hannah Arendt, cit., S. C. Macaluso, *Il metaxy. La filosofia di Simone Weil. Un approccio al femminile*, Armando, 2003. Weil si riferisce al concetto di *metaxy* così come definito da Platone nel

nei confronti dei quali si è «creduto che fossero fatti per costruirci case. (...) Non sappiamo più che sono ponti, cose fatte per passarci su»²⁵⁵.

Considerando in particolare il testo in cui si rende evidente il pensiero di Weil sulla forza, si può dire che l'*Illiade* di Weil è una lotta per il riconoscimento in cui le posizioni tra assoggettato e vincitore sono continuamente rovesciate. Il riferimento alla figura del servo-padrone è chiaro, ma le conclusioni del pensiero di Weil vanno in altra direzione. L'essere riconosciuto è desiderare il desiderare dell'altro. Solo attraverso la conoscenza del desiderio dell'altro, la brama di esistenza dell'autocoscienza verrebbe soddisfatta. Ma per ottenere questo risultato è necessario rendersi padroni dell'altro. Il problema della guerra non è tanto vincere – anche nella vittoria può esserci misura – ma sta originariamente in questo: nel portare a nullità il movimento dell'altro. L'idea di pietrificazione che Simone Weil ci presenta è l'annullamento di qualsiasi movimento; una stasi carica di angoscia che elimina ogni possibilità di considerarsi portatore di alcun diritto e della stessa qualità di esseri umani.

L'intensificarsi della lotta fa dimenticare i motivi per cui si lotta. La distruzione appare allora nella sua vera natura: essa è il risultato dell'assoggettamento alla forza sia da parte di chi la esercita sia da parte di chi la subisce. Nei *Quaderni*, Weil, in riferimento alla dialettica hegeliana e al rapporto servo-padrone, si era già espressa, riconoscendo l'intelligibilità della dialettica solo nella nozione di rapporto, ben più riconoscibile, secondo il parere della stessa Weil, in Platone che in Hegel. Weil affermerà: «Nella natura delle cose non è possibile alcun sviluppo illimitato. Il mondo riposa del tutto sulla misura e l'equilibrio. La stessa cosa accade nella città. Ogni ambizione è dismisura...ciò che l'ambizione dimentica è la nozione di *rapporto*»²⁵⁶. Ed è proprio l'idea di misura e di equilibrio che caratterizza molta della produzione di Weil sulla violenza e sulla forza. Sebbene sia necessario sottolineare che per Weil, così come per Hobbes, lettore di Tuciddide, la violenza è

Simposio per descrivere la natura di Eros. Nei *Quaderni* Weil scrive: «Se si pensa che l'Amore del Simposio, che è mediatore, messaggero di Dio, sacerdote, che è nato da Poros e dalla Miseria, da un padre molto saggio e da una madre molto ignorante» (vol. III, cit., p.119). Ha in mente il concetto di *metaxy*, con il quale Platone indica la natura di Eros, che deriva dalla fusione della natura opposta dei suoi due genitori: «Dunque, come figlio di Pòros e di Penia, ad Amore è capitato questo destino: innanzitutto è sempre povero, ed è molto lontano dall'essere delicato e bello, come pensano in molti, ma anzi è duro, squallido, scalzo, peregrino, uso a dormire nudo [...]; perché conforme alla natura della madre, ha sempre la miseria in casa. Ma da parte del padre è insidiatore dei belli e dei nobili, coraggioso, audace e risoluto [...] intento tutta la vita a filosofare, e terribile ciurmatore, stregone e sofista. E sortì una natura né immortale né mortale, ma a volte, se gli va dritta, fiorisce e vive nello stesso giorno, a volte invece muore e poi risuscita, grazie alla natura del padre [...] così che Amore non è mai né povero né ricco. Anche fra sapienza ed ignoranza si trova a mezza strada» (Platone, *Simposio*, in *Opere complete*, Laterza, 1971, pp. 190-192). Se Penia è la mancanza, Poros è la risorsa, la capacità di trovare una strada. Eros è *metaxy*, partecipa alla natura di entrambi i genitori, povero come la madre, aspira alla ricchezza del padre, è nello stato di privazione e aspira all'eccedenza.

255S. Weil, *L'ombra e la grazia*, cit., p. 259. *La Grecia e le intuizioni precristiane*, che comprende tra l'altro L'*Illiade* poema della forza, inoltre è un'opera espressamente dedicata alle individuazioni delle *metaxy* nella cultura greca (Borla Editore Torino, 1967)

256S. Weil, *Quaderni I*, Adelphi, 1991, p.126

costitutiva dell'essere umano, laddove la genealogia maschile della forza-violenza ha sempre cercato vie per neutralizzarle, per sopirle, partendo da tale costitutività, aprendo a famiglie di soluzioni che considerano l'esercizio legittimo del potere come contenimento della forza, Weil diversamente da Hobbes, non ritiene che la forza-violenza possa essere risolta o contenuta in termini solamente umani: lo stesso potere, lo stesso diritto, non fosse che perché sono forme umane, ne sono «macchiati». Non c'è umano che sia immune dalla forza-violenza è il monito di Weil. Già i miti ce l'avevano detto, nonostante la forza violenta femminile sia consegnata a figure «liminari» che segnano il bordo del sostenibile. Basti pensare alla furia di Medea o alla rivolta di Antigone: la prima per vendetta finisce per stravolgere l'equilibrio della discendenza, dell'amore materno per i figli, la seconda in nome di quello stesso amore disconosce la legge del potere. Non sono figure che segnano un'eccedenza, sono strettamente imparentate alla donna non aggressiva. Proprio perché liminari, evocano il limite, il controllo da esercitare, pena la vita stessa, e ribadiscono la «partizione, istituita nella genealogia maschile antica e moderna, tra una regione in preda alla violenza senza limiti e una regione che si staglia perché mette ordine in ciò che ha definito come caos».²⁵⁷

Il vero eroe, il vero soggetto, il centro dell'Iliade è la forza. La forza usata dagli uomini, la forza che sottomette gli uomini, la forza davanti alla quale la carne degli uomini si ritrae. L'anima umana vi appare di continuo alterata dai suoi rapporti con la forza: trascinata, accecata dalla forza di cui crede di disporre, curva sotto il giogo della forza che subisce.²⁵⁸

Così Weil apre la sua originale interpretazione del poema omerico. Netta, chiara: il soggetto dell'*Iliade* è la forza di cui non si dispone, ma che si subisce, senza differenza alcuna. Né tra vinti né tra vincitori: «nasce allora l'idea di un destino per il quale i carnefici sono altrettanto innocenti delle vittime, i vincitori e i vinti si ritrovano fratelli nella stessa miseria. Il vinto è causa di sventura per il vincitore come il vincitore lo è per il vinto»²⁵⁹.

La forza annienta tanto impietosamente, quanto impietosamente inebria chiunque la possiede o crede di possederla. Nessuno la possiede veramente. Nell'Iliade gli uomini non sono divisi in vinti, schiavi, supplici da un lato e in vincitori, capi dall'altro; non vi è un solo uomo che non sia in qualche momento costretto a piegarsi alla forza. I soldati, benché liberi e armati, nondimeno subiscono ordini e offese.²⁶⁰

L'interpretazione del poema omerico da parte di Weil, sollecitata dalla guerra e dalla violenza a lei contemporanee, si traduce in queste righe:

257F. Giardini, *La forza e la grazia. Per una genealogia in Sensibili guerriere. Sulla forza femminile*, a cura di F. Giardini, Iacobelli, 2011, p.135

258S. Weil, *L'Iliade o il poema della forza*, cit., p. 39

259S. Weil, *L'Iliade o il poema della forza*, cit., p. 62

260S. Weil, *L'Iliade o il poema della forza*, cit., p. 51

questo poema è una cosa miracolosa. In esso l'amarezza verte sull'unica giusta causa di amarezza: la subordinazione dell'anima umana alla forza, vale a dire, in fin dei conti, alla materia. Questa subordinazione è la stessa in tutti i mortali, sebbene l'anima la porti diversamente secondo il grado di virtù. Nessuno vi si sottrae nell'*Iliade*, così come nessuno vi si sottrae sulla terra. E nessuno di coloro che vi soccombono è per questo considerato spregevole. Tutto ciò che all'interno dell'anima e nei rapporti umani sfugge all'imperio della forza è amato, ma amato dolorosamente per quel pericolo di distruzione continuamente sospeso.²⁶¹

La condizione umana si caratterizza per la sua subordinazione alla forza, alla natura, attraverso le quali si uccide e si viene uccisi seguendo le logiche immutabili della fortuna, del destino, del volere degli dei. Ciò che resiste a tale forza compare nella sua fragile bellezza.

Ciò che rende grande il poema della forza, secondo Weil, non è l'esaltazione della violenza e della sopraffazione, ma la capacità di riconoscere, nei vincitori come nei vinti, la comune condizione di precarietà e di vulnerabilità. Chiunque venga toccato dalla forza diventa cosa. La forza innesta processi di reificazione: chi è toccato da essa perde la propria umanità. La distruzione è il risultato dell'assoggettamento alla forza sia da parte di chi la esercita sia da parte di chi la subisce. Weil quindi evidenzia il paradosso dell'eroe, e della civiltà guerriera: la sua vincibilità e quindi fragilità temporale. Vi è un legame tra immortalità e vulnerabilità, tra violenza e *vulnus*. Achille è un eroe, ma un eroe vulnerabile. Si inscena l'orizzonte guerriero per celebrarne la sconfitta. Laddove si vede nel poema la supremazia dell'eroe ellenico, Weil scorge le tracce di una vulnerabilità celebrata. Se l'immagine che *Iliade* ci restituisce è quella di una natura umana violenta, essa è costantemente contrastata dall'arte della narrazione poetica, dall'etica della memoria e della fragilità. La pensatrice francese evidenzia l'imparzialità con cui Omero canta dei vincitori e dei vinti, entrambi equamente sottoposti alla forza del destino. Alla luce dell'impadroneggiabilità di tale forza, emerge un'etica che mette in guardia dall'odiare il nemico, dal disprezzare gli sventurati, dall'ammirare la forza.

Nulla di quanto hanno prodotto i popoli d'Europa vale quanto il primo poema conosciuto, apparso presso uno di essi. Ritroveranno forse il genio epico quando sapranno credere che nulla è al riparo dalla sorte, quindi sapranno non ammirare mai la forza, non odiare i nemici e non disprezzare gli sventurati. È dubbio che tutto ciò sia imminente.²⁶²

È l'idea dell'eroe che a questo punto viene compromessa. Nell'interpretazione weiliana dell'*Iliade*, l'eroe non è più l'immortale, colui che sopravvive agli altri e che nella sopravvivenza trova la sua forza, ma dalla forza è ridotto a cosa, a cadavere, trascinato nella polvere.

Come sottolineato precedentemente, negli stessi anni in cui Weil scrive sull'*Iliade*, un'altra filosofa, Rachel Bepaloff, si dedica alla rilettura del testo classico ponendo al centro della

261S. Weil, *L'Iliade o il poema della forza*, cit., p. 81

262S. Weil, *L'Iliade o il poema della forza*, cit., p.86

riflessione la violenza e la forza. Secondo Bessaloff, Omero non sembra avere dubbi sul fatto che la guerra sia l'evento per eccellenza in cui gli uomini sfidano la loro mortalità ed esplorano i loro limiti, ma suggerisce anche che solo la guerra può scuotere gli dei, facendoli diventare gli spettatori indispensabili del racconto:

Ciò che i greci domandano devotamente ai loro dèi non è l'amore ma la benevolenza – la consacrazione dello sforzo che raggiunge l'equilibrio attraverso le sofferenze dovute all'eccesso e le negazioni legate all'estremo.²⁶³

Il pubblico divino permette la possibilità della misura e dell'equilibrio nella sofferenza.

Se è vero per Omero che l'emulazione guerriera generatrice dell'energia individuale e delle virtù virili della collettività rimane ai suoi occhi la molla dell'azione creatrice, ne rileva anche quanto tale guerra consumi le differenze fino all'umiliazione totale dell'uomo: «il vincitore somiglia a tutti i vincitori, il vinto a tutti i vinti»²⁶⁴. È lo sguardo degli dèi che umanizza:

Basta questo sguardo sereno, che domina dall'alto le lontane conseguenze, perché la guerra di Troia sia altra cosa che non una mischia sanguinaria e un'assurda tenzone, perché essa acquisti un senso che la restituisce all'economia dell'universo e insieme la isola, la singolarizza, la sottrae, la sottrae al flusso degli eventi.²⁶⁵

Ma è anche lo sguardo della madre:

E Teti non è mai la madre orgogliosa dell'eroe trionfante, ma sempre la madre straziata del figlio agonizzante. La sua presenza riconduce Achille a più giuste proporzioni umane, gli impedisce di dissolversi nel mito. Ogni ampollosità, ogni enfasi scompare: dell'eroe della forza non udiamo più che le grida della frustrazione.²⁶⁶

Teti, la madre di Achille, non ha saputo renderlo invulnerabile, ed è questo di lui che ci commuove. Più di Ettore egli è costretto dalla sua forza: «votato all'ingiustizia, Achille non può scegliere se non di imporla o di subirla».²⁶⁷

Il quadro interpretativo sull'*Iliade* che Bessaloff ci sembra suggerire non riguarda tanto lo spirito guerriero e la sua ira, quanto gli aspetti peculiarmente umani che eccedono lo spirito guerriero. I massacri, i duelli, le vittorie, le sconfitte sono gli eventi indispensabili al fine di comprendere l'umano nella sua vulnerabilità:

Contrariamente a ciò che afferma Nietzsche, Omero non è il poeta delle apoteosi. Quel che egli esalta, santifica, non è il trionfo della forza vittoriosa, ma l'energia umana nella sventura, la bellezza del guerriero morto, la gloria dell'eroe

263R. Bessaloff, *Iliade*, cit., p.42

264R. Bessaloff, *Iliade*, p.19

265R. Bessaloff, *Iliade*, cit., p. 46

266R. Bessaloff, *Iliade*, cit., p. 27

267R. Bessaloff, *Iliade*, cit., p. 27

sacrificato, il canto del poeta nel tempo futuro: tutto ciò che, vinto dalla fatalità, continua a sfidarla e la sconfigge.²⁶⁸

L'ira è motore delle azioni umane perché attraverso essa può prendere forma l'umanità degli eroi, la loro presenza carnale, la loro grandezza nella mortalità. E anche il loro amore: non è nelle loro azioni, ma è nella scelta d'amore che Omero svela la natura profonda degli esseri. Nel pieno della guerra e dell'odio, fiorisce la perfetta intimità di due esseri: l'amore di Andromaca e di Ettore, l'amicizia di Teti e di Achille. Weil parlerà in termini molto simili: l'arte della guerra ha a che fare con l'anima dei guerrieri e nell'*Iliade* sono rappresentate quasi tutte le forme pure dell'amore tra gli uomini: l'amore del figlio per i genitori, quello del padre e della madre per il figlio, le parole rivolte dalla sposa a colui che sta per morire, le parole rivolte allo sposo morto, l'amicizia tra compagni d'armi e quella che sgorga dal cuore dei nemici mortali.²⁶⁹

Ma in tale accento, non vi è giudizio poco edificante sulla forza. La forza rimane bellezza, e come la bellezza sfugge a chi la crea come a chi la contempla, essa soggioga e distrugge, scioglie e libera. È questa la chiave interpretativa dell'*Iliade* che, in maniera molto simile a Simone Weil, Besseloff ci consegna. Ed in tale umanità, così come in Weil, è compreso il senso del limite, della misura: «non vi è bassezza in Achille: la sua forza pura è sufficientemente forte per disprezzare la menzogna e disdegnare l'astuzia; essa uccide, ma non avvilisce, né si avvilisce della soddisfazione»²⁷⁰.

E come Weil, Besseloff si affida alla poesia:

Dove la storia non mostra che baluardi e frontiere, la poesia scopre, al di là dei conflitti, la misteriosa predestinazione che rende degni l'uno dell'altro gli avversari chiamati a un incontro inesorabile. Omero, dunque, non chiede riparazione se non alla poesia, che rapisce alla bellezza riconquistata il segreto della giustizia vietato alla storia. Essa sola restituisce al mondo oscurato la fierezza offuscata dall'orgoglio dei vincitori, dal silenzio dei vinti [...] All'eterna cecità della storia si oppone la lucidità creatrice del poeta, che indica alle generazioni future eroi più divini degli dèi, più uomini degli uomini.²⁷¹

Le due pensatrici ci restituiscono un *controcanto radicale alle ideologie militariste e nazionaliste* del Novecento. L'*Iliade* non è l'esaltazione del sacrificio del guerriero, ma contiene in sé una vitalità politica del tutto nuova. La loro originale lettura ci permette di riformulare una lettura critica del rapporto tra politica e violenza, sin dalle sue origini eroiche e arcaiche, formulando l'ipotesi che guerra e violenza, sin dall'*Iliade*, siano celebrate per essere trascese.

268R. Besseloff, *Iliade*, cit., p.46

269S. Weil, *L'Iliade o il poema della forza*, cit., pp. 73-75

270R. Besseloff, *Iliade*, cit., p. 28

271R. Besseloff, *Iliade*, cit., p. 23-24

In generale, e come ci ricorda Adriana Cavarero, la cui elaborazione sul tema sarà sviluppata più avanti in questo capitolo, *Illiade* è un buon banco di prova per evidenziare alcune delle fondamentali intersezioni problematiche che si cristallizzano intorno alla semantica del *vulnus*.

Nel testo epico, il rapporto tra mortalità e vulnerabilità, lungi dal fondere i due termini in una sostanziale coincidenza, si mostra infatti come il luogo di un'essenziale distinzione, alla quale conseguono diverse letture della corporeità e della furia guerriera, ma anche della fragilità umana e del ruolo della comunità. Ciò che emerge, dalla narrazione omerica, è inoltre la specificità di un immaginario incentrato sulla fisica del ferire e, sostanzialmente, su un'apertura del derma che, dandosi anche in forma di cicatrice o di piaga, non si esaurisce nell'ambito del colpo letale ma coinvolge anche l'ambito della cura, della sutura e della riparazione. Si tratta di un immaginario, per molti versi, decisivo che, oltre a gettare una luce diversa su alcuni filoni tradizionali della filosofia politica, costringe a ripensare le premesse ontologiche e le complicità etiche della medesima. Se la morte eroica parla di fama e di eccellenza, facendo così di un mortale un immortale, la ferita parla infatti di pelle squarciata, di scempio dell'involucro corporeo come garante dell'unicità, di una carne che si apre non solo al dolore. La morte in battaglia, per lo meno ai tempi di Omero, passa dalla ferita da taglio, ma la ferita appartiene a una semantica che il letale duello per la gloria non può cogliere.²⁷²

È a questo punto possibile, spingendoci oltre un'analisi basata sulle affinità e sulle differenze tra Simone Weil e Rachel Bespaloff, rintracciare una postura analitica che di fatto attualizza la prospettiva weiliana e della pensatrice ucraina sulla violenza. A tale scopo sarà necessario isolare dei nuclei della riflessione delle due pensatrici al fine di evidenziare in maniera stringente l'eredità della loro originale riflessione teorica sulla violenza all'interno del pensiero politico femminista. Si considereranno le eredità del pensiero weiliano che rintracciano le peculiarità di un pensiero femminista sulla violenza non nella sua assenza e nella sua indicibilità, ma nella sua precisione e misura.

II.1.2. La precisione e la misura: efficacia della violenza

Non c'è bisogno di un carro armato o di un aereo per uccidere un uomo. Basta un coltello da cucina. Quando tutti coloro che ne hanno abbastanza dei boia nazisti si leveranno insieme, mentre le forze armate infliggeranno il colpo decisivo, la liberazione sarà rapida. Bisogna solo stare attenti, fino ad allora, a non sprecare vite umane inutilmente e al tempo stesso a non cadere nell'inerzia, a non credere che la liberazione sarà compiuta da altri. Bisogna che ognuno sappia che un giorno avrà la responsabilità di prendervi parte e si tenga pronto.²⁷³

L'uomo si ritrova preda dell'antico demone dell'eccesso e della dismisura che induce ad una distruzione che va ben al di là di un ragionamento strategico o di una contingente necessità bellica.

272A. Cavarero, *Editoriale in Filosofia politica*, XXIII, n. 1, aprile 2009, p.6

273S. Weil, *Sulla guerra. Scritti 1933-1943*, Net, 2005, p.117

Il pensiero di Weil sulla violenza è pervaso dalla questione dell'efficacia. Se lo sforzo è quello di sostituire la non-violenza *efficace* alla violenza, Weil ci dice esattamente che la non-violenza da perseguire è quella efficace: «fai uso della forza, a meno che tu non sia tale da poterla difendere, senza violenza, con altrettante possibilità di successo. A meno che tu non possieda una capacità di irradiazione la cui energia (vale a dire l'efficacia possibile, nel senso più materiale) sia eguale a quella contenuta nei tuoi muscoli»²⁷⁴.

«Chi possiede la forza procede in un ambiente privo di resistenze, senza che nulla, nella materia umana che lo circonda, possa suscitare tra l'impulso e l'atto, quel breve intervallo in cui abita il pensiero. Gli uomini che non impongono ai loro atti quel tempo di sospensione da cui solamente procede il rispetto verso i nostri simili, concludono che il destino ha dato loro ogni licenza e ai loro inferiori nessuna».²⁷⁵ Nei *Quaderni* scrive «Quel che il potere ha di terribile è ciò che contiene di *illimitato*»²⁷⁶. La filosofa lo definisce il tempo della sospensione, l'unica imposizione sui propri atti da cui possa procedere il rispetto verso i nostri simili. Inoltre parla di un uso moderato della forza, «una virtù sovraumana, rara quanto costante dignità nella debolezza»²⁷⁷. Nelle parole di Bespaloff: «l'estremo con misura e l'eccesso senza eccesso».²⁷⁸

E arriviamo a una prima conclusione: scopriamo che il pensiero femminile sulla violenza non la rifiuta, ma è costellato da una caratteristica precisa, la precisione appunto, la misura. In tempi molto più recenti, in un breve e denso libricino che non ha evitato di suscitare scalpore per la possibilità di ammettere la violenza per parte di donne, per il tentativo di «trovare vedute alte e larghe sull'uso della violenza»²⁷⁹, Luisa Muraro offre una definizione, una ricetta quasi, della violenza che non è possibile non rimandare all'ordine della misura, a un'eredità weiliana dell'uso della forza: «quanto basta per combattere senza odiare, quanto serve per disfare senza distruggere»²⁸⁰. In opposizione a una monumentalizzazione delle virtù della donna, Muraro elabora come la forza morale attribuita alle donne suoni come una trappola, nonostante, dall'altra parte, una forza brutta senza pensiero non si riesca ad avere. La forza morale diventa sinonimo di forza simbolica, nonostante secondo Muraro, la forza simbolica non sia solo forza morale. È un libro di poche pagine quello di Muraro, ma chiaro: «a chi detiene un potere quale che sia, io non mi presento dichiarando che ho rinunciato all'uso della forza fino alla violenza se necessario. Non penso tuttavia che rinunciare all'uso della forza equivalga *ipso facto* a un'automutilazione. Può

274S. Weil, *L'ombra e la grazia*, Bompiani, 2002, p.155

275S. Weil, *L'Iliade o il poema della forza*, cit., p. 56

276S. Weil, *Quaderni*, vol. I, cit., p.126

277S. Weil, *L'Iliade o il poema della forza*, cit., p. 62-63

278R. Bespaloff, *Iliade*, cit., p. 56

279L. Muraro, *Dio è violent*, Nottetempo, 2012, p.11

280L. Muraro, *Dio è violent*, cit., p.72

essere il contrario, se la rinuncia, come una potatura ben fatta, contribuisce a far nascere o a potenziare la forza morale insieme alla determinazione politica»²⁸¹.

È una messa a disposizione della forza quella di cui ci parla Muraro e che quindi non la esclude aprioristicamente. Come in un gioco a somma zero, se in certi contesti e a certe condizioni è opportuno non usare tutta la forza disponibile, è necessario però tenerla a disposizione, se non si vuole concederla ad altri: «alla propria forza non si rinuncia senza soccombere ad altre forze. Si tratterà dunque di dosarla senza perderla»²⁸². Anche per Muraro è una questione di misura e precisione, una misura da cercare anche nella coincidenza tra la giustizia, parente dell'efficacia e che è soprattutto dei mezzi, e la giustizia dell'agire che è soprattutto dei fini; una coincidenza che lavora in opposizione al cinismo del fine che giustifica i mezzi, ma anche alla paralisi di un agire conforme alle regole stabilite.

Dosare l'uso della forza di cui si dispone fa parte della strategia dell'agire politico non come un'opzione qualsiasi ma come un sapere necessario; lo insegna molto bene l'antico filosofo taoista Sun Tzu nell'*Arte della guerra*. La giustizia, per il generale che comanda l'esercito, consiste nell'obbedire agli ordini dell'Imperatore, ma il generale sa che, tra le non-azioni efficaci, “ci sono ordini dell'Imperatore ai quali non si deve obbedire”: bisogna saperlo se vogliamo accorciare le distanze tra la cosa giusta da fare qui e ora, e la giustizia del nostro fare, riconoscibile anche domani e dopodomani.²⁸³

Solo da questo assunto è possibile aprire una discussione sull'idea di violenza, e in particolare sull'idea di violenza giusta. Sulla scorta delle riflessioni di Walter Benjamin sulla violenza, qui esposte nel capitolo I, Muraro considera la violenza giusta non come una categoria del diritto, ma quella le cui condizioni storiche possono essere riconosciute dal diritto solo a posteriori, scopi che sono giusti, universalmente validi e universalmente riconoscibili per una situazione, non lo sono per nessun'altra. Ovviamente, ancor prima di domandarsi se quella forma specifica di violenza possa essere giusta oppure no, bisognerà chiedersi se si ha veramente la capacità di agire con tutta la forza che potenzialmente si possiede, se si dispone effettivamente di quella forza o se ci sia un “difetto di energia”. Sono le parole di Clarice Lispector, la scrittrice brasiliana, che in una sorta di articolazione di una genealogia femminile, descrivono meglio il pensiero di Muraro. In una lettera alla sorella, Lispector fa questa confessione: «Mi sono dovuta tagliare gli artigli – ho tagliato in me la forza che avrebbe potuto far male agli altri e a me stessa. E così ho tagliato anche la mia forza»²⁸⁴. È alle donne, secondo Muraro, che spetta riformulare la questione della violenza, sollevarla pubblicamente e con radicalità, proprio perché sono le donne a sapere tutta la parte di frode che c'è nel racconto

281L. Muraro, *Dio è violent*, cit., p. 28

282L. Muraro, *Dio è violent*, cit., p.30

283L. Muraro, *Dio è violent*, cit., p. 31

284Berna, 6 gennaio 1948 in L. Muraro, *Dio è violent*, cit., p. 36

moderno del contratto sociale e nel principio del monopolio statale della violenza. «Lo sanno per una duplice, opposta, competenza: quella che dà loro l'essere dentro-fuori dal contratto sociale e quella che dà loro la frequentazione intima della violenza sessuale, la violenza cioè che le colpisce a causa del fatto che sono di sesso femminile»²⁸⁵. C'è un agire efficace che comporta una certa violenza, su cui bisognerà regolarsi, ci dice Muraro, come le cuoche con il sale: “quanto basta”.

II. 2. *L'ambiguità etica di Simone De Beauvoir*

Il “regolarsi”, il “quanto basta” sono espressioni che, per identificare un agire efficace nell'uso politico della violenza, evidenziano anche un'irrimediabile difficoltà del giudizio sulla violenza nel pensiero politico femminista. Alla fine degli anni quaranta, al fine di affrontare tale difficoltà Simone De Beauvoir propone il livello dell'ambivalenza come risposta alla possibilità di giustificazione della violenza politica.

Il mancato riconoscimento all'interno della teoria e pratica femminista del saggio di Simone De Beauvoir, in cui la filosofa francese affronta la questione dell'uso politico della violenza, ovvero *Per una morale dell'ambiguità*²⁸⁶, dice qualcosa di rilevante rispetto a quella che Clare Hemmings definirebbe «la grammatica politica della teoria femminista»²⁸⁷. Sebbene il pensiero di De Beauvoir sia fondativo nella teoria politica femminista, la sua riflessione sulla violenza politica non ha giocato un ruolo determinante nel dibattito sull'etica femminista della violenza politica. Diverse le motivazioni per tale mancato riconoscimento: da una parte, la questione della violenza politica non è centrale nella riflessione etica di De Beauvoir così come sviluppata nel *Il secondo sesso*; dall'altra, la sua riflessione sulla violenza politica è stata interpretata considerando più la sua matrice esistenzialista, che quella femminista. Il saggio *Per una morale dell'ambiguità* (1947), pubblicato poco prima del *Il secondo sesso* (1949), non fornisce espliciti riferimenti al femminismo o alla differenza sessuale e molti lettori ne hanno evidenziato le sue derivazioni sartriane. Ma sebbene il testo non sia esplicitamente femminista, esso offre delle indicazioni rilevanti per un'etica femminista sulla violenza politica.

Si parte dalla constatazione che la violenza, quando interpretata politicamente, stenta ad assumere un “valore eticamente univoco”. Le teorie politiche della violenza sono coinvolte in espressioni paradossali di cui raramente sono evidenziati i tratti aporetici. De Beauvoir comprende l'ambivalenza verso quello che lei alternativamente individuava come inadeguatezza e come risorsa per pensare. In *Per una morale dell'ambiguità*, la filosofa francese fornisce materiale importante per l'elaborazione femminista della questione della legittimazione della violenza politica, sia che si tratti

285L. Muraro, *Dio è violent*, cit., p. 64

286S. De Beauvoir, *Per una morale dell'ambiguità*, Se, 2001

287Clare Hemmings, *Why stories matter? The political grammar of feminist theory*, Duke University Press, 2011

della violenza rivoluzionaria sia che si tratti della violenza di Stato. La sua etica dell'ambiguità suggerisce che un'adeguata risposta etica alla violenza politica non possa essere determinata *a priori*. Non fornendo una “ricetta” per determinare la legittimazione dell'uso politico della violenza, De Beauvoir sottolinea una costitutiva difficoltà di un giudizio sulla violenza. Scrive De Beauvoir:

Non bisogna confondere la nozione di ambiguità con quella di assurdit. Dichiarare assurda l'esistenza significa negare che possa darsi un senso; dire che ambigua significa asserire che il senso non mai fissato, che deve continuamente conquistarsi. L'assurdit rifiuta ogni morale; ma anche la compiuta razionalizzazione del reale non lascerebbe posto alla morale; attraverso lo scacco e lo scandalo l'uomo cerca di salvare la sua esistenza perch la sua condizione ambigua. Cos, dire che l'azione deve essere vissuta nella sua verit, ossia nella coscienza delle antinomie che comporta, non significa che si debba rinunciarvi.²⁸⁸

La filosofa francese, nell'analisi della violenza rivoluzionaria, muove una critica a due assunzioni fondamentali nei tentativi di giustificare tale violenza: la capacit di controllare i risultati dell'azione stessa e la possibilit di tracciare una distinzione chiara tra mezzi e fini. La mancanza di certezza nel definire i risultati delle nostre azioni non pu, argomenta De Beauvoir, assolverci dalla responsabilit di tenere aperte le possibilit di azione, e quindi di non giustificare la violenza politica sulla base delle aspettative per il futuro, o di non praticarla sulla base dell'incertezza. E De Beauvoir stessa ci lascia nell'incertezza, suggerendo l'impossibilit di trovare una soluzione stabile all'ambiguit etica in risposta alla violenza politica.

Recentemente Kimberly Hutchings, analizzando anche il pensiero di De Beauvoir sul nodo della violenza, ha definito come “realismo etico femminista”, l'etica inquieta, che in qualche modo eccede l'universalismo imparziale dell'etica della giustizia e il particolarismo contestuale dell'etica della cura, e le concezioni violente dell'etica che pretendono di fondare un io sovrano e autotrasparente. La teoria etica femminista non un progetto monolitico, anche se sicuramente l'etica della cura la teoria etica pi significativa all'interno dell'analisi femminista, fin dalle sue origini. Attraverso il realismo etico femminista si cambia in qualche modo l'ordine del dibattito: la domanda cruciale non pi qual l'etica necessaria, ma come certi valori e pratiche sono considerati eticamente necessari; si riarticola in qualche modo una geografia delle responsabilit.²⁸⁹

II.3.1. La distribuzione del maschile e del femminile: maternit e combattimento

Sul registro dell'ambiguit si possono leggere anche i lavori dell'antichista francese Nicole Loraux che negli anni ottanta si dedica, rivolgendosi ai miti greci, a un'opera minuziosa di analisi della

288S. De Beauvoir, *Per una morale dell'ambiguit*, Se, 2001, pp.106-107

289K. Hutchings, *Simone de Beauvoir and the ambiguous ethics of political violence*, in *Hypatia*, vol.22, n.3, 2007, pp.111-132; K. Hutchings, *Towards a feminist international ethics*, in *Review of international studies*, 26, 2000, pp.111-130

mancata incompatibilità del partorire con il combattere.

Sebbene la retorica e anche una certa vulgata storiografica e politica ci parlino di donne essenzialmente pacifiche che in quanto portatrici di vita non possono portare morte, la questione è ben più complessa e ambigua.

Partiamo dalla parola greca *anèr* che designa l'uomo considerato nella sua virilità. Nella sua accezione plurale, *àndres*, sta ad indicare la collettività degli uomini maschi-cittadini-soldati, al punto che, come ci ricorda Nicole Loraux, si può creare l'equivalenza *àndres-pòlis*, ovvero la città sono gli uomini; la cittadinanza si esprime in termini di virilità quale nome del coraggio, di *andrèia*, appunto. Il politico greco si basa, quindi, su una negazione, ripetuta, del femminile. Se si prende alla lettera tale divisione, nella sua nettezza, quello che si otterrà sarà sicuramente un certo grado di chiarezza, conquistato però eliminando posizioni confuse, ma produttive. Applicando quindi la rigida griglia dei ruoli sociali, si guarderà ad Achille come l'individuo eroico, sottraendo a questo individuo esemplare le sue lacrime versate, la sua disperazione all'annuncio della morte di Patroclo. Si eviterà la possibilità di guardare al maschile e al femminile come due componenti essenziali e inscindibili, alle comunanze tra Achille e Elena, a Andromaca, che nel cordoglio soffrirà come un guerriero che muore, alla «tenera pelle» dei guerrieri dell'*Iliade*, al fatto, quindi, che nell'*Iliade*, un guerriero degno del nome di *anèr* «conosce inevitabilmente la paura, trema, piange e si fa trattare da donna senza perdere per questo la propria virilità»²⁹⁰. È nell'esperienza del dolore che si noterà maggiormente come il modello dell'*anèr* sia catturato dalla femminilità. Se il dolore penetrante e in particolare il dolore acuto e pensato vicino al piacere, ovvero quello del parto, esperienza peculiare del sesso femminile che attraverso la riproduzione diventa un essere sociale compiuto, è sognato dall'uomo greco che soffrendo come una donna rafforza in sé la virilità, l'*andrèia* esige la prova eroica della sofferenza, e «la sofferenza più acuta appartiene al letto, non alla guerra [...] Per mezzo della stessa opportunità, l'*anèr* si appropria di qualcosa della maternità»²⁹¹. Sono note le maternità di Zeus; il parto maschile, come ci ricorda Loraux, è un fantasma squisitamente greco, e se non si tratta di un'usurpazione, di una negazione della maternità delle donne, ci si appropria come Zeus della femminilità per rafforzarne la virilità. Si potrebbe parlare di un'«invidia della gravidanza»²⁹²: «il desiderio di sentire su di sé il peso di sensazioni acute che per la loro intensità tutta femminile dovrebbero essere vietate al cittadino virile esemplare»²⁹³.

Come sintetizza Loraux:

tra la riproduzione e il combattimento, tra il piacere e la sofferenza e un coraggio

290N. Loraux, *Il femminile e l'uomo greco*, cit., p.XI

291N. Loraux, *Il femminile e l'uomo greco*, cit., p.XVIII

292Su questa espressione si veda M-C. Pouchelle, *Le corps féminin et ses paradoxes: l'imaginaire de l'intériorité dans les écrits médicaux et religieux (XIIe-XIVe s.)*, citato in N. Loraux, *Il femminile e l'uomo greco*, cit., p.XXIV

293N. Loraux, *Il femminile e l'uomo greco*, cit., p.XXIV

che non può avere un nome, il femminile è doppio e come sfaldato. Complesso, addirittura contraddittorio, proprio come può esserlo un operatore ricchissimo. L'operatore dal quale ci si aspetta *sia* un certo distacco dalle tassonomie civiche *sia* un'articolazione della politica proprio con ciò di cui non vuol sapere nulla.²⁹⁴

Lo storico greco che si chiede quale sia la vera natura delle donne non ha un compito semplice da assolvere: da una parte si ritrova donne virili come Clitemnestra, il «tiranno», dall'altra donne timorose, visto che l'*andrèia* appartiene agli uomini. La risposta prevede un abbandono delle opposizioni canoniche, delle fantasticherie sul femminile per riflettere invece su questa categoria solo all'interno del contesto di una città tormentata dove la differenza dei sessi e la politica trovano il loro terreno di articolazione nell'esperienza del conflitto.

È interessante notare come i rilievi funerari delle necropoli ateniesi rappresentano il defunto per ciò che fu in vita, senza alludere alla sua morte. Le due uniche eccezioni sono riservate alla morte di un soldato e alla morte di una puerpera. Tali eccezioni nelle menzioni sulla stele dei defunti producono un'equivalenza tra il parto e la guerra: la donna sopporta il parto come l'oplita sopporta l'assalto del nemico. Se non è una simmetria, è uno scambio: la presenza della guerra nel parto. La parola *lòchos* che ha la stessa radice di *lechò*, la puerpera e *lèchos*, il letto coniugale, sta ad indicare sia il nome del parto che dell'agguato. Ma questa è una sola delle rappresentazioni guerriere della maternità. Si semplificherà il discorso pensando che la simmetria sia composta dalla seguente equivalenza: gli uomini danno la propria morte, le donne i figli. Ma la questione è più complicata di quello che tale simmetria può far apparire. È Medea che ci aiuta a comprendere, con la sua esclamazione alla fine di un discorso sulla sofferenza:

Dicono che noi donne, vivendo in casa, viviamo senza pericoli, mentre gli uomini combattono in guerra. Ragionamento insensato. Vorrei tre volte trovarmi in prima linea, con lo scudo al fianco, anziché partorire una sola.²⁹⁵

In controtendenza rispetto alla tradizionale divisione greca dei compiti tra i sessi, Medea afferma che il parto è di per sé un combattimento più pericoloso di quello dell'oplita. Ma l'affermazione di Medea è solo un eccesso di quello che la tradizione greca osserva: il parto è un combattimento. Se servisse un'ulteriore conferma, il termine *pònos* ci offre del materiale su cui riflettere. Sta ad indicare il travaglio come prova, impresa e sofferenza al tempo stesso: è il *pònos* virile della guerra, ma anche il *pònos* del parto per le donne. È il nome del lungo sforzo, della fatica, quella dell'eroe, dei guerrieri, ma anche quella dei dolori e dei travagli del parto. È quindi il parto, «la prova virile più compiuta della donna»?²⁹⁶ Sicuramente alcuni dei segni della virilità ne escono rovesciati. Loraux porta alla nostra attenzione il momento in cui le Supplici di Euripide affermano di aver

294N. Loraux, *Il femminile e l'uomo greco*, cit., p.XXIII

295Euripide, *Medea*, 248-251

296N. Loraux, *Il femminile e l'uomo greco*, cit., p.12

portato il loro figlio sotto il loro fegato. Mi limiterò a riportare le conclusioni dell'antichista francese:

Non è forse fuor di luogo vedervi qualcosa di più di una semplice indicazione fisiologica, un modo, per le donne, di porsi rispetto all'universo del guerriero. Parte vitale del corpo, il fegato proteggerebbe il bambino; la riflessione ginecologica dei Greci non dice niente di simile, ma gli scritti medici evocano lo stato critico della donna ferita al fegato durante il parto, perché la ferita al fegato figura tra quelle che arrecano la morte. Ora, la ferita al fegato è innanzitutto una ferita maschile. È al fegato, sotto il diaframma, che viene colpito il guerriero omerico al quale si sciolgono le ginocchia, è al fegato che preferibilmente l'avversario colpisce il nemico, al fegato che ci si ferisce per suicidarsi, se il protagonista è un uomo o una donna che si uccide da uomo.²⁹⁷

I simboli della guerra sono nella narrazione greca della maternità, attraverso il rimando alla sofferenza e al coraggio. Si passa così dalla bellezza della guerra alla guerra che fa male. Ma non vi è solo la componente della guerra nella maternità, come gli esempi finora riportati dimostrano. Può succedere che talvolta il rapporto si rovesci, quando le caratteristiche del parto rientrano nella descrizione della guerra. Come Menelao che si pone al fianco del cadavere di Patroclo per difenderlo «come accanto a una giovenca appena nata fa la madre primipara, gemente, ignara fin allora del parto».²⁹⁸ La parola *odines* che sta ad indicare il travaglio del parto diventa la designazione generica della sofferenza lancinante, anche quella dell'anima malata; il modello della sofferenza è femminile, dal dolore morale al dolore dell'uomo ferito nel corpo. La sofferenza del guerriero ferito è accomunata a quella della puerpera. È interessante a tal proposito riportare che nel canto XI dell'*Iliade*, la lancia di Coone ha ferito Agamennone e l'Atride si lancia allora in una carneficina,

finché dalla ferita uscì ancor tiepido il sangue. Ma poi che si fu stagnata la piaga, e il sangue cessò, dolori acuti invasero l'anima dell'Atride. Come quando donna in travaglio colpisce il dardo acuto, lancinante, che scagliano le Ilizie, strazio del parto, figlie di Era, dee dalle doglie amare; tali acuti dolori invasero il cuor dell'Atride.²⁹⁹

Numerose sono inoltre nel poema le somiglianze tra le *odynai* di Agamennone, i dolori che similmente alle definizioni che darà Platone, affondano nella carne e le *odynai* delle donne. Rendendo necessario un ripensamento dell'idea ben consolidata sull'*Iliade* come poema della supposta prevalenza maschile, è interessante osservare come nel poema dedicato alla sofferenza dei guerrieri, persino Zeus, il re degli dèi, ferito in combattimento, patisce le sofferenze di una puerpera. Nell'epopea, il corpo del guerriero diventa la sede di ogni sofferenza, compresa quella

297N. Loraux, *Il femminile e l'uomo greco*, cit., p.13

298Citazione riportata in N. Loraux, *Il femminile e l'uomo greco*, cit., p. 15

299*Iliade*, XI, 264-83 citato in N. Loraux, *Il femminile e l'uomo greco*, cit., p.19-20

delle donne, la più dolorosa. Sebbene si potrebbe tracciare uno sviluppo lineare, con il rischio di non vedere ripensamenti e resistenze, della storia del pensiero greco sul ruolo dei due sessi intorno ai due poli del soffrire come una donna e morire come un uomo, non è tale distinzione e tale sviluppo che interessa la nostra analisi. Ci dovremo fermare qui: la realtà della divisione dei ruoli sessuali in epoca classica è ben più complessa di come la possiamo affrontare in questa sede. Si potrebbe persino arrivare ad Eracle, l'eroe tragico che muore soffrendo come una donna e, a differenza dei guerrieri dell'epopea, a causa di questo. Ma la tragedia mette in scena non solamente uomini che muoiono per sofferenze uguali a quelli delle donne, ma anche donne che muoiono da uomini. Come Deianira. Per una donna tragica morire vuol dire suicidarsi. Deianira si ucciderà come un oplita, con un pugnale, tra il fegato e il diaframma, nella regione del corpo in cui vengono colpiti i guerrieri, dove Aiace affonda la spada, dove l'Eracle di Euripide affonda la spada, dove una donna porta suo figlio. La distribuzione del maschile e del femminile non è acquisita una volta per tutte, soprattutto nei comportamenti che caratterizzano l'uomo e la donna nella città, sul piano sociale: il partorire e il combattere. Certo, è ancora un modello maschile quello delle donne che muoiono come gli uomini e degli uomini che soffrono come le donne, visto che la morte appartiene all'uomo e il corpo vissuto nella sofferenza è femminile, ma non si può negare che inseguendo il proprio fantasma, e nel combattimento, l'uomo identifica in sé la femminilità.

In maniera molto simile, Olivia Guaraldo guarda all'arte funeraria greca nell'Atene del V secolo e alla rappresentazione tragica delle trasformazioni del lutto nell'Atene democratica così come alle elaborazioni contemporanee sul lutto e sulla perdita per proporre una diversa lettura dell'opposizione guerra/cura, maschile/femminile, opposizione nota, nonostante non sia tuttavia chiaro quale ne sia il cuore, e per svelare la presenza di una resistenza, tutta femminile e privata, alle celebrazioni collettive della morte in guerra, laddove il discorso politico maschile ha sempre visto esclusivamente la privatezza del lutto, l'arcaicità del lamento, o l'etica della cura. Guaraldo propone di rideclinare la tradizionale estraneità femminile alla logica della guerra e del sacrificio, alla luce di quella che è stata definita un'ontologia della vulnerabilità³⁰⁰. L'ipotesi è quella di considerare l'atteggiamento femminile rispetto alla morte e alla perdita, non come lato oscuro della luce pubblica, «il cono d'ombra della gloria democratica», ma come autonoma e originale risposta politica. La premessa da rendere esplicita è la contrapposizione tra due opposti angoli visuali da cui guardare la politica, quelli che Adriana Cavarero ha definito il “ punto di vista del guerriero” e il “punto di vista della vittima inerme”, contrapposizione tanto più efficace se si considera che la presenza e l'attività del guerriero saturano l'orizzonte di senso all'interno del quale il pensiero politico ha da sempre collocato la violenza e la morte. Come afferma Guaraldo,

300Vedi O. Guaraldo, *La comunità della perdita*, «Filosofia politica», XXIII, n.1, aprile 2009

Tradizionalmente, infatti, l'esistenza simmetrica di due opposti punti di vista - quello del guerriero e quello della vittima - non ottiene alcuna soglia di intelligibilità, essendo infatti il *coté* passivo delle vittime un mero esito, necessario ma ininfluenza, dell'attivismo del guerriero, il suo *collateral damage*. Azzardare invece una contrapposizione, un *dissidio* tra i due punti di vista, significa decostruire tale attivismo, necessariamente dislocandone la centralità, il protagonismo assoluto nell'immaginario e nella concettualità politici.³⁰¹

È nelle pieghe di tale *dissidio* che questo lavoro prova ad intervenire, riconoscendo che «il punto di vista del guerriero, banalmente evocato da ogni teoria politica che pretenda di inglobare e ridurre alle logiche del governo e dell'ordine la violenza, impedisce una vera e propria critica della violenza che si assuma il compito di andare oltre lo scenario politico militarizzato, sfondandone la scenografia onnipervasiva.»³⁰².

II.3.2. *La funzione guerriera nella sua originaria forma femminile*

Nella ricostruzione di una genealogia femminile della forza e di una lettura femminile alla funzione guerriera, vi è un'altra autrice che, in particolare nella tradizione italiana, si deve ricordare. Anche Angela Putino³⁰³, riprendendo la tradizione di Loraux e partendo dall'analisi di George Dumézil sulle società indoeuropee, si concentra sull'azione guerriera. Circostrivendo in maniera puramente indicativa la lezione di Dumézil, è possibile cogliere nel guerriero, sia esso dio o uomo, alcune disposizioni fondamentali: non è possibile giudicare un'azione senza considerare le sue conseguenze, e se queste sono spesso disastrose per l'agente, sono invece nel contesto assolutamente benefiche. È infatti tipico che dai peccati del guerriero scaturisca un risultato equilibrante per la società e per il mondo. L'azione guerriera, nel suo aspetto trasgressivo e pur varcando dei limiti, diviene indispensabile per la comunità umana, per quello che Dumézil definisce il "miracolo dell'umanità": «inserendo un transito tra individualità e bene comune, la memoria dell'evento è indissolubile dell'azione guerriera, e ne rivela la profonda complessità che nasce appunto dalla sua interna composizione»³⁰⁴. La necessità guerriera è la capacità di introdurre un nuovo come bene, anche passando per il male.

Rispetto al congelamento degli statuti, all'irrigidirsi delle regole di cui pure vive un gruppo, è compito dell'azione guerriera introdurre quel rinnovamento che solo consente di stare effettivamente dalla parte della vita. Nello stesso modo in cui Loraux parla della femminea tenera pelle degli eroi, Putino sottolinea la circolazione del guerriero con il femminile: il peplo di Eracle,

301O. Guaraldo, *La comunità della perdita*, «Filosofia politica», cit., p. 84

302O. Guaraldo, *La comunità della perdita*, «Filosofia politica», cit., p. 89

303Angela Putino, *La funzione guerriera nella sua originaria forma femminile* in *Filosofia Donne Filosofie*, a cura di M. Forcina, A. Prontera, P. I. Vergine, Milella, 1992

304A. Putino, *La funzione guerriera nella sua originaria forma femminile*, cit., p.183

gli ornamenti di Arjuna, il travestimento di Achille; ne evidenzia i molti aspetti che tendono un filo particolare tra guerra e femminile, tanto che i giovani armati sembrano tradire continuamente l'immagine che vuole che tutto ciò che riguarda la guerra e le armi abbia spiccata connotazione virile. Se ai due sessi viene conferito un ruolo inamovibile, definito una volta per tutte dal sistema binario cittadino, ovvero agli uomini la guerra negli eserciti alle donne i figli nel matrimonio, il guerriero è per il compito che ha, per la sua stessa azione, estraneo al sistema binario, visto il «non accidentale femminile nell'eroe». Quale immagine di donna agisce nella funzione guerriera, si domanda Putino. È la donna adolescente, sarà la risposta della filosofa: «è l'invenzione femminile, il divenire, che circola attraverso il guerriero: l'uomo di guerra assorbe non la naturalità della giovinezza della donna, ma la combinazione di intensità e di segni, in questa presenti»³⁰⁵. Considerando le varie rappresentazioni del guerriero e della presenza femminile accanto a lui, Putino sintetizza che «dove è un guerriero è un'Amazzone». A ribadirlo, la scomparsa delle Amazzoni nel mondo greco che segnerà la fine della stirpe degli eroi. Putino chiama in causa anche altre tradizioni legate al mito e all'epopea, come le descrizioni della scrittrice cino-americana Maxine Hong Kingston³⁰⁶, al fine di ricostruire l'azione guerriera come azione inventiva, luogo delle risorse e delle capacità, delle virtù femminili. Un excursus che comprende il carattere narrativo legato al mito e all'epopea della funzione guerriera, e che, come afferma la stessa pensatrice, viene troppo spesso marcata, nella analisi critica, e nell'immaginazione, di tanti caratteri virili – spesso in contrasto con i testi – da suscitare il sospetto di un'antica rimozione. Sono le Sirene, come sviamento delle Amazzoni e con il loro canto fatale che si prolunga fino alla disarticolazione, la sostituzione simbolica dell'uomo occidentale a un suo proprio rimosso.

E anche l'azione guerriera di cui ci parla Putino, così come quella di Muraro e Weil, è protesa verso la necessità, è azione necessaria, espelle l'interiorità: «l'azione guerriera elimina le sequenze con cui noi seguiamo le scene delle azioni, cioè elimina la messa in scena con tutte le quinte e i suoi sensi riposti, ossessionata dalla ricerca del punto più pieno, dell'interpretazione più centrale e quindi più vera»³⁰⁷.

Nella riflessione di Putino, la donna guerriera appare anche come figurazione d'intensità della relazione tra donne. In tale relazione «traspaiono delle regole che sono un'argomentazione mobile, quasi corporea, di flessibilità e di fermezza, sono arte di guerra e arte di danza»³⁰⁸. Alla prima si sottrae la dismisura, alla seconda il carattere dell'effimero e dell'ornamentale. «È attività, risalto,

305A. Putino, *La funzione guerriera nella sua originaria forma femminile*, cit., p.187

306Vedi, Maxine Hong Kingston, *La donna guerriera*, Edizioni e/o, 1992

307A. Putino, *La funzione guerriera nella sua originaria forma femminile*, cit., p.187

308A. Putino, *Donna guerriera*, DWF, 1988, n.7, p.11

capacità di distaccarsi o di piegare o allontanare altre forze»³⁰⁹. Il riconoscimento e la relazione tra due donne che è questione politica avviene anche nel gesto di cura che è il «raccolgere energia da qualcuna e riportargliela»³¹⁰. Ma la donna guerriera è anche il gesto solitario di Penthesilea che rompe il codice di guerra come scontro frontale, fronteggiamento del potere³¹¹. Viene accompagnata da altre figure: gli scavalcatori di frontiere, i mongoli, i nomadi che traversano la steppa, terra di mezzo e intermedio³¹².

A cogliere l'eredità del pensiero di Putino sulla funzione guerriera nella sua originaria forma femminile è un recente lavoro a cura di Federica Giardini.

Come e quanto le donne di oggi stanno producendo simbolico intorno alla propria forza? È da questa domanda che parte il lavoro delle autrici di *Sensibili Guerriere*³¹³. Da tale domanda si muove un'operazione di decostruzione culturale, indirizzata verso alcune figure della forza femminile: la "donna virile", la "donna isterica", la "donna paziente". La donna forte vista come "virile" presuppone una presunta deficienza iniziale che viene colmata una volta che, abbandonata la propria natura, migliora se stessa diventando simile all'uomo, senza quindi poter mai raggiungere il proprio modello. Il delirio isterico è tipicamente associato al femminile, è la forza furiosa, efficace talvolta e in alcune situazioni, ma non ancora riconosciuta culturalmente. La figura della "donna paziente", infine, richiama una serie di immagini positive, associate alla possibilità di dare e conservare la vita, ma evoca anche strategie di santificazione per la giustificazione della subordinazione femminile³¹⁴.

Ci si chiede se sia ancora possibile distribuire così la partecipazione alla violenza, e se davvero la violenza si manifesta come irruzione solo e immediatamente fisica. Attorno alla questione della relazione tra donne e violenza, ci sono delle domande che probabilmente dobbiamo assumere come punto di equilibrio della questione da verificare di volta in volta: «come posizionarsi in modo autonomo e relazionale in questo paesaggio così composito? Come trovare una posizione che non sia sempre reattiva – dettata dalla dominante altrui – ma che non si collochi nemmeno fuori dal contesto e dai tempi in cui viviamo?»³¹⁵ E più in generale, è possibile una grammatica della forza per parte di donne?

In risposta all'autocensura a cui conduce il rischio di morte evocato dallo scontro diretto con l'altra, Weil offre un'apertura, invitando a riconoscere che «si possiede una forza limitata» e a

309A. Putino, *Donna guerriera*, DWF, 1988, n.7, p.11

310A. Putino, *Donna guerriera*, DWF, 1988, n.7, p.10

311Vedi. F. Giardini, *Pensieri guerrieri*, DWF, 2007, n.73

312A. Putino, *La terra di mezzo*, DWF, 1990, n. 12

313F. Giardini (a cura di), *Sensibili guerriere. Sulla forza femminile*, iacobelli, 2011

314Vedi F. Giardini (a cura di), *Sensibili guerriere. Sulla forza femminile*, cit.

315F. Giardini, *La forza e la grazia. Per una genealogia in Sensibili guerriere. Sulla forza femminile*, a cura di F.

Giardini, cit. p. 132

«volerne farne uso limitatamente. Niente più»³¹⁶. È nuovamente nella sua concretezza che la forza viene elaborata nel pensiero femminista. Rifacendosi alla tradizione weiliana, Giardini afferma: «la forza, esercitata limitatamente, su un oggetto preciso, dissipa i fantasmi dell'illimitato, della violenza annichilente»³¹⁷. È ancora il limite, il “quanto basta” a essere invocato, un limite che non riguarda né l'intensità, né i suoi obiettivi, il suo orizzonte, ma la sua *precisione*, appunto. Ritorno a Weil che afferma:

se si è consapevoli delle ragioni dello squilibrio sociale, occorre fare ciò che è in proprio potere per aggiungere peso sul piatto troppo leggero. Anche se il peso fosse il male, forse maneggiandolo con questa intenzione non ci si macchia.³¹⁸

È un capovolgimento rispetto al pensiero maschile sulla forza-violenza, su una forza assente di pensiero e codificazione: la forza è tale solo se innervata di pensiero. È un pensiero dell'esperienza che interroga ciascuna rispetto alla disponibilità della propria forza e al potere generativo di essa, non stabilendo una distinzione tra l'azione violenta e quella non-violenta, «come se ritenesse l'agire umano sempre “ombrato” dalla violenza»³¹⁹.

II.4. Il pensiero materno, le anime belle, i giusti guerrieri, e ciò che eccede

Tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta, numerose sono le pubblicazioni che si sono concentrate sul tema della violenza da un punto di vista femminista. Sono gli anni delle guerre jugoslave, della guerra del Golfo, di quella che Cynthia Enloe ha definito la militarizzazione della vita delle donne³²⁰. Alcune delle analisi sviluppate in questi decenni, nelle loro varianti, concepiranno l'esperienza della maternità come cartina di tornasole di una presunta naturale nonviolenza delle donne. Non parliamo di un pensiero omogeneo, senza sfaccettature. Varie sono le declinazioni del concetto di maternità utilizzate a tal proposito; il tema è quindi difficile da dipanare, complesso. E spesso il discorso si trova schiacciato nel conflitto ideologico tra chi rivendica il diritto per le donne di agire violenza e chi ne sostiene l'incompatibilità con il ruolo materno. La questione madre-figlia è uno dei nodi del femminismo. Il nodo della maternità sconvolge l'immaginario femminista. Come sintetizza Braidotti: «Mentre negli anni Ottanta il femminismo ha tendenzialmente celebrato la matrice materna della sessualità e della soggettività femminili, fino ai paradigmi “labiali” di Irigaray; il materno simbolico di Luisa Muraro e la cosmologia materna di Hélène Cixous negli anni Novanta cambia tutto. La psicoanalisi femminista

316S. Weil, *Quaderni I*, Adelphi, p.253

317F. Giardini, *La forza e la grazia. Per una genealogia in Sensibili guerriere. Sulla forza femminile*, a cura di F. Giardini, cit. p. 132

318S. Weil, *Quaderni III*, Adelphi, p.158

319Jean-Marie Muller, *Simone Weil. L'esigenza della nonviolenza*, Edizioni gruppo Abele, 1994, p. 112

320C. Enloe, *Maneuvers : the international politics of militarizing women's lives*, University of California Press, 2000

cessa di essere gino-centrica e si apre a nuove influenze. Il che segna [...] una crisi assai seria del lacanismo e dei suoi risvolti femministi. Ritorna in forza la “mamma cattiva” di Melanie Klein, con una teoria assai aggressiva del rapporto figlia-madre»³²¹.

Nel 1989, Sara Ruddick nel suo libro *Maternal thinking: toward a politics of peace*³²², argomenta a favore di un'etica nonviolenta basata sulle virtù intrinseche nella maternità, sviluppando una critica non solo al militarismo ma anche alla *just war theory*.

Il potente stereotipo del materno, la sua valorizzazione, seppur carica di ambivalenze e di contraddittorietà, assume una valenza decisiva nel contrastare la figura dell'“uomo in armi”, del “primato del guerriero”, proprio perché in essa sono distinguibili in maniera precisa i tratti del sé non belligerante. Questa è solo una delle declinazioni del materno, la più (ri)conosciuta, ma anch'essa esemplificativa della dipendenza e della vulnerabilità, di un'ontologica relazione.

Jean Berthke Elshtain è autrice di uno dei testi³²³ che maggiormente ha influenzato le interpretazioni delle storiche del rapporto tra donne e violenza. Nelle figure dell'*anima bella* e del *giusto guerriero* ha individuato la divisione sessuata dei ruoli sociali, la costruzione nazionale della storia dell'occidente in cui guerra, politica e cittadinanza sono fortemente intrecciate ed assimilabili. Ha inoltre analizzato quello che definisce il “congelamento delle identità di genere”, cioè la motivazione per cui storicamente le donne sono state escluse dalla narrazione di guerra e gli uomini da quella della maternità. In maniera poco edificante, l'autrice trae la conclusione che se esiste tanta letteratura femminista e non femminista che mira a rappresentare le eccentricità rispetto alle canonizzazioni del genere – come ad esempio le *martial women* e i *maternal men* – come una anomalia o una minaccia, significa che non siamo pronti a fare un passo successivo e questo è in sostanza il nostro punto di equilibrio³²⁴, nonostante la storia occidentale sia costellata di episodi che hanno visto come protagoniste coloro che Elshatin definisce le *poche feroci*, «donne che si sono comportate in maniera opposta a quella che culturalmente ci si attendeva da loro, indossando i panni del guerriero e del combattente»³²⁵. Paola Di Cori, in maniera del tutto simile, individua tale punto di equilibrio come la base su cui poggia la quasi totalità delle ricerche sul rapporto tra donne e violenza, che tendono a considerare «anomalie psichiche o fisiologiche, perversioni del comportamento, prodotte da circostanze del tutto eccezionali ed irripetibili» le esperienze che contraddicono questa «convinzione»³²⁶.

321Rosi Braidotti, *Corpi sull'orlo della crisi*, in *Sintomi, corpo, femminilità: dall'isteria alla bulimia*, a cura di Claudia Zanardi e Francesca Molfino, Clueb 1999, pp.41-60 (50)

322Sara Ruddick, *Maternal thinking: toward a politics of peace*, Ballantine books, 1989, trad. it. *Il pensiero materno*, rededizioni, 1993

323Cfr. Jean Berthke Elshtain, *Donne e guerra*, il Mulino, 1991.

324Cfr. J. B. Elshtain, *Women and war: ten years on*, «Review of international studies», n. 24, 1998, pp. 447-460.

325J. B. Elshtain, *Donne e guerra*, cit., p. 42.

326Paola Di Cori, *Donne armate e donne inermi. Questioni di identità sessuale e di rapporto tra le generazioni*, in

Di Cori, in maniera originale, ha posto inoltre la questione metodologica di come leggere la presenza consistente di donne armate negli eventi bellici e nei conflitti del Novecento. Mettendo al centro dell'attenzione la soggettività femminile propone un ribaltamento dell'ottica con la quale si usa guardare le donne che agiscono la violenza:

Se la esaminiamo facendo astrazione degli elementi che politicamente e affettivamente la collocano accanto agli uomini (la partecipazione a una lotta comune, l'adesione agli stessi ideali etici e civili, e agli stessi obiettivi di natura politica), si otterrà di mettere in evidenza quei caratteri che, mentre da un lato la separano dal gruppo di riferimento maschile e dalle altre donne, dall'altro la spingono invece entro una precisa tipologia nella quale sono sistemate anche repubblicine e terroriste³²⁷.

La provocazione di Di Cori che accosta soggettività femminili appartenenti a culture politiche fortemente e conflittualmente distanti aspira a decostruire la categoria «donna» mettendo in discussione «quei caratteri universali, fondativi e normativi che per secoli l'hanno caratterizzata».³²⁸

All'opposto di tale decostruzione, troviamo un altro *topos* nell'analisi della relazione tra donne e violenza, ovvero quello costituito dalla sottrazione di *agency* alle donne che agiscono la violenza, attraverso la giustificazione di tale violenza come adesione al modello maschile. Robin Morgan mette a tema la questione attraverso la sua efficace espressione *cherchez l'homme*, ad indicare appunto il seguire il modello e l'approvazione maschile delle donne che decidono di agire la violenza. Analizzando l'attrazione fatale che la violenza esercita su alcune donne, Morgan sancisce che «la donna “rivoluzionaria” ha aderito alla linea “radicale” maschile [...]. Ha capito che per essere una vera rivoluzionaria, deve prendere le distanze dalla propria femminilità, dalle proprie aspirazioni e realtà – e soprattutto, dalle altre donne»³²⁹. È un punto di vista che rimane aperto ancora oggi e che implica la difficoltà di leggere la potenza di rottura di elementi di genere all'interno dell'agire nei conflitti.

Anna Bravo, riflettendo sul rapporto tra donne e violenza agita a partire dalla sua esperienza politica durante gli anni settanta, ex militante di Lotta Continua e femminista, si pone una domanda centrale, che mette invece a fuoco un rovesciamento di prospettiva, ovvero la volontà di non essere più vittime (o marginalizzate) come grosso motore di azione: «Anche oggi non mi è chiaro se e quanto la violenza agita in quelle occasioni fosse inquinata dalla volontà di capovolgere il binomio vittima/carnefice con la forza che veniva dall'approdo al femminismo»³³⁰. Bravo così come Elshtain

Laura Derossi (a cura di), *1945. Il voto alle donne*, F. Angeli, 1998, p. 142.

327P. Di Cori, *Partigiane, repubblicine, terroriste: le donne armate come problema storico*, in Gabriele Ranzato et al.

(a cura di), *Guerre fratricide: le guerre civili in età contemporanea*, Bollati Boringhieri, 1994, p. 308.

328P. Di Cori, *Partigiane, repubblicine, terroriste: le donne armate come problema storico*, p. 328.

329Robin Morgan, *Il demone amante. Sessualità del terrorismo*, La Tartaruga edizioni, 1998, p. 103.

330 A. Bravo, *Noi e la violenza. Trent'anni per pensarci*, «Genesis», n. III/1, 2004, p. 54. Il contributo di Bravo nonostante ponga questioni centrali sul femminismo degli anni Settanta e sul «rapporto irrisolto con la violenza [...] di cui in vario grado portiamo una responsabilità per averla agita, tollerata, misconosciuta, giustificata», rischia di

evidenzia lo straordinario potere dei momenti di violenza politica o degli eccezionali eventi di partecipazione collettiva di mettere in crisi il congelamento dei modelli culturali, e di creare spazi di uguaglianza tra uomini e donne³³¹; i vuoti che la pace lascia nelle identità di genere vengono colmati dalla violenza.

Mettere in discussione questo “congelamento” e la continua riproposizione di una divisione sessuata dei ruoli sociali che si richiama ad un “ordine naturale” senza tenere conto dei tanti condizionamenti culturali che invece lo producono, significa invertire tale tendenza. Joan Scott suggeriva:

Quel che ci occorre è un rifiuto della qualità fissa e permanente della contrapposizione binaria, una genuina storicizzazione e destrutturazione dei termini della differenza sessuale. [...] Dobbiamo trovare il modo (anche se imperfetto) di sottoporre continuamente le nostre categorie alla critica e le nostre analisi all'autocritica.³³²

Mitscherlich, nella sua opera di re-interpretazione *di genere* di Freud, indagando il motivo per cui la pulsione aggressiva risulti così differenziata se per natura le donne non sono meno violente degli uomini, individua nell'educazione specifica riservata ai bambini e alle bambine e nell'atteggiamento inconscio dei genitori la costruzione di quel sistema di valori nel quale si delinea questo divario tra maschile e femminile. Per le donne essere “conformi alla realtà” vuol dire rivolgere al proprio interno l'aggressività, sacrificarsi per il marito e il figlio, scegliere professioni assistenziali. Di contro ogni ribellione, ogni atteggiamento combattivo, ogni autoaffermazione vengono classificati dalle teorie psicoanalitiche come “invidia del pene” o “comportamento fallico”. Ma Mitscherlich in più si chiede come sia possibile non «sviluppare una forma di invidia del maschio» in una società che tiene così in gran conto la virilità³³³.

Le rivendicazioni emancipazioniste basate sull'idea che le donne possano o debbano “essere come gli uomini” sul terreno del conflitto non ci aiutano a comprendere meglio il rapporto tra donne e violenza agita. Come sarcasticamente nota Elshtain ci dicono solo che le donne, come i giovani soldati, possono tornare a casa in sacchi da morto e che alle Madri di Sparta è così chiesto di sopportare il doppio peso del ruolo femminile e maschile.

essere ricordato più per le feroci ricadute che ha avuto sul dibattito politico nuovamente apertosi sull'aborto, essendo stato pubblicato nel periodo in cui in Italia era in corso la campagna referendaria sulla legge 40 in materia di procreazione medicalmente assistita. Nell'articolo infatti si fa riferimento al rapporto tra femminismo e violenza, considerando anche l'esperienza dell'aborto, e quella che l'autrice considera la scarsa sensibilità che le donne avrebbero allora manifestato nei confronti del dolore del feto, insieme al tacito consenso nei confronti della violenza diffusa e presente nei gruppi della sinistra extraparlamentare.

331J. B. Elshtain, *Women and war: ten years on*, cit., p. 448.

332Joan W. Scott, *Il «genere»: un'utile categoria di analisi storica*, «Rivista di storia contemporanea», n. 1, 1985, p. 575.

333Cfr. Margarete Mitscherlich, *La donna non aggressiva. Una ricerca psicoanalitica sull'aggressività nell'uomo e nella donna*, La Tartaruga edizioni, 1992.

Se come sostiene Morgan «anche solo per avvicinarsi alla realtà femminile, bisogna innanzitutto smascherare le menzogne a una a una»³³⁴, solo contrastando la produzione di rigide dicotomie con elementi di complessità e di contestualizzazione il tema donne e violenza agita potrà smettere di provocare disagio. Gianna Pomata attribuisce alla storia delle donne un compito importante in tal senso:

Quando ci si limita a ribaltare semplicemente uno stereotipo infatti non si crea una visione alternativa del mondo, perché si è ancora dipendenti dallo stereotipo negato. Mi sembra che il problema posto su natura-cultura fosse proprio questo: la paura che la ricerca delle donne possa riconfermare, pur cambiate di segno, certe categorie fondamentali. Mi pare invece che quello che sta succedendo, ed è una cosa intellettualmente molto importante, sia proprio il fatto che la ricerca delle donne modifica questi stereotipi³³⁵.

Seguendo le indicazioni di Pomata, credo che il dibattito femminile e femminista su violenza/non-violenza nelle pratiche politiche delle donne possa essere arricchito, riuscendo a superare l'antitesi tra le due ricorrenti posizioni, anche nell'indagine storica, di sottrazione ed emulazione, che sebbene siano linee contrapposte, sono entrambe speculari e subalterne al modello maschile.

II.5. L'ontologia della vulnerabilità: il dialogo tra Judith Butler e Adriana Cavarero

In queste ultime pagine proverò a tracciare quella che considero la torsione più recente nel discorso sulla violenza da parte del pensiero femminista. Isolando un nucleo della riflessione di Judith Butler e di Adriana Cavarero, mi concentrerò sull'ontologia della vulnerabilità come contributo prezioso a ripensare il rapporto, apparentemente inscindibile, tra politica e violenza. Tale lavoro mi sembra necessario al fine di ricostruire una genealogia femminile alla questione che possa superare «l'immaginario sacrificale e bellico della politica maschile»³³⁶. «In qualsiasi modo lo si aggiorni, guerra non è più un nome adatto per catalogare la violenza contemporanea. E, alla luce dei corpi martoriati di civili inermi, neanche il guerriero è più una figura credibile»³³⁷, afferma Adriana Cavarero. E ancora: «è la contingenza epocale, oggi, a destituire materialmente la lingua del guerriero: sia questi una creatura robotica che colpisce a distanza causando «danni collaterali» oppure un corpo che si fa esplodere in prossimità, contando sulla calca di gente ignara per incrementare la produttività dell'eccidio. Nell'ambito di un crimine talmente estraneo alla modernità da non riconoscere più il sopravvivere come istanza politica primaria, il compito di fornire le

334R. Morgan, *Il demone amante*, cit., p. 99.

335Intervento di Gianna Pomata al dibattito "Oggetti d'analisi" pubblicato in *Percorsi del femminismo e storia delle donne*, supplemento a «Nuova DWF», n. 22, 1982, Atti del convegno Modena 2-4 aprile 1982, p. 43.

336O. Guaraldo, *La comunità della perdita*, «Filosofia politica», a. XXIII, n.1, aprile 2009, p. 96

337A. Cavarero, *Editoriale* in *Filosofia politica*, a. XXIII, n.1, aprile 2009, p.3

cornici di senso del tempo presente tocca, oggi, alla fenomenologia corporea del *vulnus*»³³⁸. Se Cavarero parte dall'evento del *nine-eleven* e dalla “contingenza epocale” per le sue riflessioni, la destituzione della lingua del guerriero trova le sue origini in epoche ben più lontane. Appartiene a una tradizione femminista, di cui Cavarero assume pienamente l'eredità, che mette proprio il *vulnus* al centro del conflitto.

Ne trovo continuità con le figurazioni e gli elementi evidenziati nelle pagine precedenti. Sono accomunati da inusuali prospettive - in opposizione a una tradizione politica che celebra la morte dell'eroe - che ripensano il complesso rapporto tra politica e violenza mettendo in evidenza le strategie di legittimazione che postulano la loro coappartenenza e elaborando una teoria politica che ribadisce la centralità della relazione e della dipendenza. Anche in questo caso, si modificano le priorità concettuali provando ad indagare la relazione tra violenza e politica, prendendo a riferimento altri concetti, come quello di *vulnus* e *vulnerabilità*, *forme femminili della funzione guerriera*. Il fuoco prospettico della proposta di Adriana Cavarero e Judith Butler può quindi solo apparentemente sembrare distante dalla tradizione weiliana della forza. Entrambe si riconoscono e ricongiungono nel nucleo del *vulnus* come accesso alla comprensione della forza e specularmente del dolore.

Muovendosi sul terreno dell'ontologia, si ripensa la violenza alla luce di una “questione dell'umano” che evidenzia una sua costitutiva vulnerabilità. L'operazione ha quindi la sua efficacia ermeneutica, cambia radicalmente l'impianto dell'indagine, e in qualche modo inverte il fuoco prospettico, guarda nel cannocchiale dal verso sbagliato, o come afferma Giovanni De Luna, in un'operazione che per parte storica è molto simile a quella compiuta dalle due pensatrici³³⁹, “guarda l'erba dalla parte delle radici”. A mio parere, il dialogo, così come i singoli lavori delle due filosofe femministe sul nesso violenza/vulnerabilità, offrono categorie analitiche per cambiare la prospettiva metodologica, ma anche le priorità concettuali sulla spigolosa questione della violenza politica, operazione indispensabile anche per l'analisi del fenomeno durante gli anni Settanta.

Butler afferma che «una critica della violenza è un'indagine sulle condizioni della violenza, ma è anche un'interrogazione su come la violenza viene circoscritta in anticipo dalle domande che poniamo su di essa»³⁴⁰. Il lavoro genealogico sulla prospettiva femminista alla violenza così come il tentativo di comprendere che cosa si intenda per violenza politica nello sguardo ravvicinato sul

338A. Cavarero, *Editoriale in Filosofia politica*, a. XXIII, n.1, aprile 2009, p.4

339Mi riferisco in particolare al testo *Il corpo del nemico ucciso: violenza e morte nella guerra contemporanea*, Einaudi, 2006, in cui l'autore riflette sulla guerra da una prospettiva inusuale, quella del corpo dei morti. Laddove l'analisi di Cavarero si concentra sulle vittime inermi, De Luna indaga il trattamento riservato al cadavere dell'amico o del nemico. Si conosce storicamente la guerra, quindi, partendo da quei morti che rappresentano il suo concreto prodotto finale.

340J. Butler, *Critica, coercizione e vita sacra in “Per la critica della violenza” di Benjamin in aut aut*, 344, 2009, 65-100, p.65

movimento femminista negli anni Settanta parte da tale assunto.

La filosofa statunitense, partendo da tale significato di critica, lavora sulla doppia soglia di un'analisi delle condizioni e delle posizioni che rendono la violenza possibile e di uno sforzo continuo per ricercare spazi che si potrebbero aprire alla non-violenza, che, secondo la tesi della stessa filosofa, non è un principio o una presa di posizione astratta, ma sempre un'apertura, precaria e instabile, contingente in una situazione di *impasse*, che non può che nascere dall'iterazione della violenza stessa.

Partiamo, quindi, da una definizione precisa, che apre alla nonviolenza, ma che allo stesso tempo definisce un metodo di interpretazione consolidata nell'analisi sulla violenza: «se per violenza si intende l'atto per cui un soggetto tenta faticosamente di riassumere una padronanza e un'unità di sé, allora nonviolenza sarà lasciare aperta la sfida ininterrotta che i vincoli che abbiamo nei confronti degli altri inducono e impongono alla nostra autorità egoica»³⁴¹.

C'è una violenza, quella che Butler definisce violenza etica, che «esige che manifestiamo e conserviamo sempre una nostra identità costante nel tempo, e pretende che gli altri facciano la stessa cosa»³⁴². Ed è esattamente questo uno dei punti della trattazione. Nei prossimi capitoli bisognerà tenere a mente anche questa definizione nell'indagare la reazione complessa del femminismo alla violenza: definire e mantenere un'identità e richiedere ad altri di conservarla è di per sé un atto violento.

Se è vero che gli scritti di Butler assumono come evento da cui partire l'esperienza del *nine-eleven*, questo è appunto un evento liminale utile alla comprensione di una “teoria del soggetto” che interroga i poteri del lutto e della violenza. Ed è esattamente questo il nostro punto di accesso alla questione. Consci della prima applicazione delle teorie butleriane al *nine-eleven*, il rapporto tra la dimensione soggettiva della perdita e quella collettiva della comunità diventa questione centrale al di là dell'evento stesso. A mio parere, le conclusioni a cui giunge Butler sull'esperienza collettiva della perdita partono dalla lettura degli eventi del *nine-eleven*, ma non si fermano a questi. È a partire da questi che la filosofa statunitense interroga le dimensioni della perdita e del lutto come elementi costitutivi di una *soggettività post-bellica*. Il *nine-eleven* diventa evento da cui partire per analizzare come il legame tra soggettività e dipendenza, tra identità e mancanza si proietta dall'esperienza individuale alla collettività, *innestando sul lessico politico statuale la lingua del dolore personale*³⁴³. Per Butler, interrogarsi su come porre freno alle spirali di violenza comporta il chiedersi quale uso si possa fare dell'angoscia al fine di produrre una politica pubblica in cui l'improvvisa violenza subita, la perdita e l'aggressione reattiva non siano accettate come la norma

341J. Butler, *Critica della violenza etica*, trad. it di F. Rahola, Feltrinelli, 2006, p.89

342J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 60

343O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, ETS, 2012, p.9

della vita politica.

Come afferma Guaraldo,

l'evento-trauma dell'11 settembre può configurarsi come un momento proficuo per mettere a fuoco la crisi del presente e elaborare una concettualità che ai lemmi di comunità e di dolore, di perdita e di lutto, faccia *politicamente* riferimento. [...] il punto di vista privilegiato è quello di una prospettiva sessuata, di uno sguardo collocato in una linea genealogica femminile che, a partire da una certa estraneità – e resistenza – ai meccanismi bellici e sacrificali della politica, rende visibile il vuoto e palpabile la vertigine da esso prodotta.³⁴⁴

Sebbene l'elaborazione nasca dall'evento dell'11 settembre, il tentativo non è quello di inventare una formula *ex novo* per comprendere la contemporaneità, bensì sottolineare «che questa antropologia e questa politica sono già nate: nella pratica della differenza sessuale, della singolarità in relazione, di un patto sociale non più edipico e sacrificale».³⁴⁵

La proposta di Butler è quindi un'ontologia della vulnerabilità - da contrapporre all'ontologia individualistica della modernità statuale - secondo la quale ciascuno è vulnerabile non solo alla perdita di sé, ma anche, probabilmente prima, alla perdita altrui. Negli stessi termini psicoanalitici, Lea Melandri afferma: «perdere e perdersi sono meno lontani di quel che si creda. Accompagnare qualcuno verso la morte vuol dire in qualche modo addomesticare il pensiero della propria fine»³⁴⁶: vale per la vita personale e per quella pubblica e per il senso connaturato alla passione politica. Indagare la dimensione politica della perdita causata dalle manifestazioni della violenza pubblica è parte integrante di questo progetto, che deve fare i conti con quella che viene definita la *mancata elaborazione del lutto* da parte del femminismo degli anni settanta, con la trasformazione delle sue pratiche politiche dagli inizi degli anni ottanta, con le forme plasmate dal femminismo/femminismi dopo il dolore e il lutto della fine del decennio precedente. Ci si deve soffermare, e uno sguardo incrociato sui testi di Butler e sul caso storico considerato sembra richiederlo, sul senso complesso di comunità politica come rielaborazione del lutto, una comunità politica che sembra trovarsi tra una politica dell'identità e una costruzione di coalizioni, una comunità, quindi, che ridefinisce le forme politiche, partendo dalla violenza. Una comune precarietà umana diventa un luogo promettente per uno scambio di coalizione, per le condizioni per la formazione di alleanze.

Butler propone di ripensare la condizione umana così come le alleanze e le coalizioni a partire dalla centralità del lutto e della perdita. Possono il lutto e la perdita costruire gesti politici? O meglio, si può partire dal lutto e dalla perdita per formare alleanze politiche? L'ontologia della

344O. Guaraldo, *La comunità della perdita*, «Filosofia politica», cit., p. 96

345I. Dominijanni, *Nella piega del presente*, in Diotima, *Approfitte dell'assenza*, Napoli, Liguori, 2002, pp.187-212, p.203

346E. Fraire, R. Rossanda, *La perdita*, a cura di L. Melandri, Bollati Boringhieri, 2008

vulnerabilità appare negli scritti della filosofa statunitense, quindi, non come assunto eternamente impolitico, bensì come proficuo punto di vista per leggere il rapporto che lega tradizionalmente violenza e politica, offrendo una prospettiva altra rispetto al “punto di vista del guerriero” e inserendosi in un discorso di matrice post-strutturalista, post-coloniale e femminista che assume il vulnerabile come questione essenziale per ripensare la comunità, la cittadinanza e la politica. Guaraldo scrive:

La vulnerabilità come tratto distintivo dell'umano, diversamente dalla categoria di «mortalità» celebrata dai filosofi, non si fonda su una fuga dal corporeo bensì si radica in un corpo, nella sua costante esposizione alla cura e alla violenza altrui. Vulnerabilità e mortalità si toccano, nella *conditio humana* della finitezza, ma non coincidono. Se la mortalità accomuna l'umano alla natura animale degli esseri viventi, la vulnerabilità, al contrario, pertiene all'umano in senso esclusivo, in qualità di essere relazionale, esposto e dipendente da altri. La vulnerabilità è un modo del darsi della relazione, una sua intrinseca possibilità, e in questo senso si distingue dall'esposizione umana – ed animale – al rischio generico della morte. Che nel sostantivo «vulnerabilità» sia contenuto il suffisso della potenzialità (a differenza della certezza prevista dal termine «mortalità») non è certo un caso: in essa si presenta la possibilità – ma non la certezza - di venir vulnerati da altri. L'umano si colloca in questo orizzonte di possibilità vulnerante che presenta, crucialmente, due facce³⁴⁷.

L'ambiguità è insita nella duplicità della risposta alla vulnerabilità – e il 9/11 mostra tale ambiguità in tutta la sua evidenza. Da una parte, la reazione alla vulnerabilità può essere politicamente proficua, percependo una comunanza nell'essere vulnerabili, che conduce al rifiuto di esercitare violenza in risposta all'offesa subita e parte dalla condivisione di una perdita come possibile risorsa politica. Dall'altra si può tentare di eliminare testardamente la vulnerabilità, continuando ad esercitare coercizione e offesa. Il punto di vista della vittima, sebbene non goda di un arsenale simbolico tanto potente quanto quello del guerriero, diventa proficuo e assume una valenza criticamente politica solo se non si inserisce meramente nell'orizzonte di senso del guerriero, ovvero se non diventa un mero esito, *resto*, dell'attività del guerriero stesso, ma svela la radicale assunzione ontologica della vulnerabilità, smascherando il circolo vizioso che lega politica e violenza.

L'ontologia della vulnerabilità appare come la più recente risposta butleriana alla questione della violenza. Tale nodo tematico è infatti a mio parere una costante del suo lavoro, sebbene analizzata attraverso fuochi prospettici differenti e sebbene Butler sappia perfettamente le differenze che intercorrono tra la crudezza della violenza bellica e la sottigliezza della violenza normativa. In *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità* (1990)³⁴⁸ è a tema la possibilità di articolare risposte alla violenza dell'universalismo che impone la naturalizzazione di concezioni

347O. Guaraldo, *La comunità della perdita*, «Filosofia politica», cit., p. 101

348 J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, 2013

normative dell'umano fondate su opposizioni binarie di genere; le riletture del fallo lesbico, della comunità di *drag queen*, o del *passing* ci fanno vedere delle opere alternative, necessarie e impossibili, a quella violenza, proprio perché inestricabilmente legate all'esibizione iterata della violenza stessa. In *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto* (1997)³⁴⁹, l'elaborazione sulla violenza passa attraverso l'interrogazione sulla complicità che lega il desiderio dei soggetti a quelle pratiche di potere che sono responsabili tanto dell'assoggettamento quanto della costruzione di quel margine di libertà che permette ai soggetti di elaborare la narrazione del sé. Il funzionamento del linguaggio violento, delle parole che "fanno male" è al centro della trattazione di *Parole che provocano. Per una politica del performativo* (1997)³⁵⁰. Il discorso di Butler sul tema della violenza è quindi un discorso in divenire, di cui si possono riconoscere le torsioni interne: l'universale, in cui Butler prima vedeva una violenza senza condizioni, diventa invece la chiave per presupporre qualcosa a-venire, una sorta di enunciazione anticipatoria del futuro, un accadere che produce un'ulteriore articolazione o un'ulteriore possibilità e dunque apre nuove strade per quello che la stessa Butler definisce come un lavoro ai «margini teorici di un progetto politico di sinistra»³⁵¹.

Butler, inoltre, in riferimento alla violenza parla di una situazione di "impantanamento" (*mired* in inglese): il pantano sarebbe, per la filosofa statunitense, la situazione in cui si subisce l'effetto della violenza. In *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte* (2000)³⁵², Butler, attraverso l'analisi dell'eroina della tragedia greca, pone domande cruciali che passano per l'interrogazione sia della violenza che della politica. Antigone, come afferma Butler, «punta il dito altrove, non verso la politica come questione di rappresentazione ma verso quella possibilità politica che si delinea quando si palesano i limiti della rappresentazione e della rappresentabilità»³⁵³. Come intendere quindi la politica? «È sempre e solo una questione di rappresentanza istituzionale? È sempre e solo una dimensione che seleziona, esclude, delimita con la violenza? È possibile articolare etica e politica per porre il problema di quei soggetti sempre opachi a se stessi che la politica sembra voler escludere?»³⁵⁴

Per la maggior parte dei critici, spiega Butler, Creonte rappresenta lo Stato e Antigone rappresenta la resistenza. Nell'interpretazione di Hegel³⁵⁵, Antigone assurge a emblema della parentela e della

349 J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, Mimesis, 2013

350 J. Butler, *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Raffaello Cortina Editore, 2010

351J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingency, hegemony, universality*, Verso, 2000, p.11

352J. Butler, *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, Bollati Boringhieri, 2003

353J. Butler, *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, cit., p.12

354S. Adamo, *Judith Butler. Un pensiero che provoca* in *Aut aut*, 344, 2009, pp.6-7

355Non mi soffermo in questa sede su un'analisi dell'interpretazione hegeliana della tragedia sofoclea, né tanto meno su come la parentela venga raffigurata come marginale rispetto a ciò che Hegel chiama l'ordine etico, aspetto quest'ultimo su cui Butler dedica alcune pagine del libro in riferimento soprattutto alla differenza con l'interpretazione lacaniana di Antigone. Sebbene prosegua una certa tradizione hegeliana, Lacan intende certi rapporti di parentela come norme simboliche e quindi non esattamente sociali. Laddove per Hegel la parentela è proprio un rapporto di "sangue" e non di norme, per Lacan si dilata come struttura linguistica abilitante, appartiene

sua dissoluzione, mentre Creonte rappresenta l'ordine etico emergente e l'autorità dello Stato fondata sui principi di universalità. Antigone, secondo la formulazione che troviamo nella *Fenomenologia dello spirito*, è per Hegel «l'eterna ironia della comunità», si colloca fuori dei rapporti della *polis*, ma senza il suo essere-fuori la *polis* non potrebbe esistere. Nella lettura butleriana, il destino di Antigone secondo Hegel è il segno tangibile del fallimento e della fatalità ineludibili della trasgressione sia alle norme di genere che alle norme di parentela.

Ma il linguaggio di Antigone è molto simile a quello di Creonte, come se Antigone lo imitasse, lo citasse. E tuttavia gli effetti del discorso di Antigone non coincidono con quelli delle parole di Creonte. Secondo l'analisi di Butler, Antigone assorbe il linguaggio stesso dello Stato contro cui si ribella, sfrutta il linguaggio della sovranità al fine di produrre una nuova sfera pubblica per la voce della donna. La sua non è la politica della purezza dell'opposizione, ma quella di chi è scandalosamente impuro. La sua figura è poco chiara, direi, una volta ancora, ambigua, pare assumere la forma di una particolare sovranità maschile; ma ha davvero varcato il confine? Ha davvero assunto mascolinità? È davvero entrata nel genere della sovranità?

L'atto di Antigone è ambiguo sin dall'inizio, non solo nel gesto ardito di seppellire il fratello (atto anche questo di per sé ambivalente, visto che non risponde linearmente agli dèi della parentela, ma viola proprio il mandato di quegli dèi, conferendo alla parentela la sua dimensione proibitiva e normativa), ma nell'atto verbale che risponde alla domanda di Creonte: «confermo di averlo fatto e non lo nego». Il suo è un atto nella sfera del linguaggio:

rendere pubblico un atto nel linguaggio è in un certo senso il compimento dell'atto stesso, ma è anche il momento in cui Antigone è coinvolta nell'eccesso maschile detto *hybris*. Così, quando Antigone comincia ad agire nella sfera del linguaggio, si allontana anche da sé. Il suo atto non è mai pienamente suo, e sebbene essa usi il linguaggio per rivendicarlo, per affermare un'autonomia «maschile» e insolente, può compiere l'atto soltanto incarnando le norme del potere al quale si oppone. In verità, ciò che conferisce forza a questi atti verbali è l'operazione normativa di potere che essi incarnano senza compiersi pienamente.³⁵⁶

quindi alla sfera del simbolico, ed è quindi rimossa dalla sfera del sociale. Tale separazione della parentela dal sociale ossessiona le posizioni anche più antihegeliane. Luce Irigaray non intende i rapporti di sangue in senso strettamente letterale. Per lei il sangue non è da intendersi in termini di linea di consanguineità, quanto come qualcosa di più simile allo spargimento di sangue; il femminile è ciò che resta e il sangue è la figura visibile di questa «traccia della parentela densa di echi, la riconfigurazione della figura della linea di consanguineità che pone in rilievo l'oblio violento dei rapporti primari di parentela nel momento dell'inaugurazione dell'autorità simbolica maschile. Per Luce Irigaray Antigone rappresenta quindi il passaggio dal principio di legalità basato sulla maternità, un ordine fondato sulla parentela, al principio di legalità basato sulla paternità» (J. Butler, *La rivendicazione di Antigone*, cit., p. 14). Butler, invece, in opposizione alle interpretazioni che leggono la contrapposizione tra Antigone e Creonte come uno scontro tra le forze della parentela e quelle dello Stato, sottolinea come Antigone si sia già staccata dalla parentela, lei stessa figlia di un legame incestuoso come incestuoso è l'amore che prova per il fratello, e come il suo linguaggio si avvicini molto a quello di Creonte. Le due figure sono in rapporto chiasmatico e non sembra quindi darsi una facile separazione tra le due. Per una trattazione pressoché esaustiva della figura di Antigone, cfr. G. Steiner, *Le Antigoni*, Garzanti, Milano, 1990

356J. Butler, *La rivendicazione di Antigone*, cit., p.24

Appropriandosi della retorica della capacità di agire dello stesso Creonte, Antigone rifiuta di rispettare l'ordine di Creonte, ma il linguaggio di questo rifiuto assimila i termini stessi della sovranità che essa respinge. Conquista la propria autonomia attraverso, paradossalmente, un sacrificio della propria autonomia, appropriandosi della voce dell'altro, della voce autorevole di colui cui resiste, un'appropriazione che allo stesso tempo rifiuta e assimila quella stessa autorità.

La figura di Antigone eccede la visione duale vittima/carnefice, accede ad altri giri di senso. Nei termini di Butler, «la citazione del potere che [Antigone] sta mettendo in scena è una citazione che è sì impantanata nel potere costituito – è impantanata nelle convenzioni del potere costituito – ma utilizza anche quella citazione al fine di produrre la possibilità di un atto linguistico politico»³⁵⁷.

Antigone, prosegue Butler, non è affatto libera dalle tradizionali forme del potere, non può “chiamarsene fuori”, ma proprio citando le norme pre-esistenti riesce a produrre qualcosa di nuovo.

In *La rivendicazione di Antigone*, Butler, quindi, prende le distanze dalle interpretazioni tanto di Hegel quanto di Irigaray, che utilizza la tragedia sofoclea per difendere la necessità, per il movimento femminista, di sfidare il potere politico anziché pretendere da esso riconoscimento e legittimazione. Secondo Butler, Antigone non rappresenta la purezza del femminile fuori o contro le leggi dello stato, ma è figura “scandalosamente impura”, la cui rivendicazione particolare, inassimilabile alla sovranità statale, non può che essere avanzata pubblicamente al cospetto della sovranità statale.

«Si può fare di Antigone la rappresentante di un certo tipo di politica femminista, se la funzione rappresentativa di Antigone è di per sé in crisi?»³⁵⁸ si domanda Butler all'inizio del testo. La figura di Antigone, dimostrerà la filosofa, non rappresenta i principi normativi della parentela e difficilmente rappresenta un femminismo distante e in alcun modo implicato in quel potere al quale si oppone. Antigone non segnala la questione del deficit della rappresentanza, bensì il fatto che la politica sia entrata nella catacresi: non ha più nome proprio, è uscita dai suoi confini, è - in tutti i sensi - «fuori di sé». Il desiderio di politica che muove la politica oltre i suoi confini deputati, il *desiderio femminile di politica* che ha già spostato e modificato quei confini, è un desiderio tombale, come quello di Antigone secondo Lacan, o è piuttosto generativo di una nuova nascita della politica? Tra la vita e la morte, è là dove si trovano coloro la cui vita sociale non si conforma alla norma prestabilita: essi rappresentano il non umano, il quale per potersi dichiarare umano deve impossessarsi del linguaggio dell'altro. In questo modo coloro che stanno tra la vita e la morte possono scegliere di vivere nella necessaria malinconia di chi è escluso dal riconoscimento pubblico

357G.A. Olson, L. Worsham, *Changing the Subject: Judith Butler's Politics of Radical Resignification*, “jac”, 4, 2000, pp. 740-741, p.741, cit. in D. Zoletto, *Nel pantano della violenza. Il linguaggio dello Stato-nazione e le “secondo generazioni in aut aut*, 344, ottobre-dicembre 2009, cit., p.149

358J. Butler, *La rivendicazione di Antigone*, cit., p.12

o, come Antigone, andare incontro alla tragica fatalità di chi si oppone alla legge. Di fronte al problema della convergenza della proibizione sociale e della malinconia, il finale tragico potrebbe forse essere evitato lasciando ad Antigone la possibilità di istituire un linguaggio proprio con cui esprimere la propria rivendicazione.

Ritornando alla questione della vulnerabilità, c'è da ricordare che Butler guarda al dopo 11 settembre con gli stessi occhi e la stessa scandalizzata denuncia di quanti come lei sono stati oggetti delle politiche di repressione del dissenso e vittime del binarismo neocons che recita «chi non è con noi è con i terroristi». È da tale vulnerabilità, anche individuale, che il discorso butleriano inizia a tessersi, un discorso che non attiene solo alla struttura del politico, ma *anche* e direi *prima*, allo statuto dell'umano, all'ontologia politica non all'ordine politico. Se è esattamente l'11 settembre che porta in evidenza l'ineluttabilità della vulnerabilità umana, della condizione di dipendenza, e se la teoria butleriana prova ad articolare un discorso pubblico a partire da tale condizione di dipendenza, è necessario ricordare che tale articolazione si pone come strategia alternativa, come opposizione al paranoico ribadimento della sovranità, della guerra e della forza come uniche vie della politica.

Come afferma Ida Dominijanni:

Vulnerabilità, dolore, perdita, lutto, entrano così nel lessico politico, per il tramite dell'attualità e con il soccorso della psicoanalisi, e delineano il paradigma di una ontologia dell'interdipendenza che riguarda tanto il singolo quanto la comunità. Perché – lo sanno meglio di tutti le donne, ricorda Butler, che da sempre su questo hanno dovuto negoziare – la vulnerabilità è un dato della condizione umana, dell'essere esposti al rapporto con l'altro e alla sua imprevedibilità, dell'essere soggetti e oggetti non solo di violenza annichilente ma anche di desideri e passioni destabilizzanti. Ed è nel momento della perdita che ce ne accorgiamo, quando con un altro viene a mancare una parte di noi, e qualcosa ci spossa del nostro io e della nostra identità. È il lutto dunque l'esperienza in cui si può stringere il legame fra un “noi” tenuto insieme non da un pieno, ma da una ferita, non da un potere ma da una perdita, non da rivendicazioni di autonomia ma dalla consapevolezza dell'interdipendenza. Al nocciolo c'è la rinuncia all'illusione, tutta moderna, della sovranità dell'individuo. Che com'è noto fa tutt'uno, nella storia del Moderno, con la sovranità dello stato³⁵⁹.

All'irruzione della fragilità nella sfera pubblica che può generare un nuovo legame sociale, il potere contrappone uno statuto dell'umano che torni a dividere la comunità in vinti e vincitori, umani e non-umani. È l'altra faccia della stessa medaglia la strategia estetica sulla visibilità e invisibilità della morte, sui morti da compiangere e sui morti senza compianto, sulle vite degne e su quelle non degne di lutto, sulla differente ripartizione del dolore che decide quale soggetto merita o meno di essere compianto. Butler prova a disarticolare i nessi che legano alcuni dei temi cruciali della politica moderna: soggetto e Stato, nemico e guerra, nazione e cittadinanza, politica e

359I. Dominijanni, *La comunità della perdita*, «il manifesto», 19 giugno 2004

violenza, sottolineando la fatica di dare loro un senso. Come afferma Olivia Guaraldo,

Se per Thomas Hobbes, il padre della filosofia politica moderna, la condizione di violenza diffusa dello stato di natura, la celebre «guerra di tutti contro tutti», è la premessa indispensabile alla creazione dello Stato in quanto meccanismo securitario di difesa e protezione della vita, nella visione di Butler, la violenza diffusa dell'epoca presente ci pone perentoriamente di fronte alla necessità di fare i conti in maniera non-violenta con la nostra vulnerabilità, di cercare risposte nuove alla strutturante relazione che ci lega gli uni agli altri³⁶⁰.

È considerando l'impossibilità di applicare i nessi tradizionali della politica moderna all'esperienza della violenza diffusa che il tentativo butleriano di articolare un'*ontologia della vulnerabilità* sembra particolarmente riuscito, considerando l'altro non come un nemico ma come un simile nella vulnerabilità, un compagno nella perdita. L'esperienza concreta è al centro della riflessione teorica e politica di Butler sulla vulnerabilità esperita e la violenza inflitta, sulla propria vulnerabilità, ben oltre la visione politica tradizionale che vede nella guerra l'indispensabile contrapposizione tra amico e nemico. Tale cambio di prospettiva rispetto alla logica belligerante e al soggetto che le corrisponde è il centro focale dell'intero discorso di Butler: «dolore e perdita, nella sua visione, diventano dimensioni politiche chiamate esplicitamente a disattivare l'automatismo della violenza, la risposta bellica, la ritorsione»³⁶¹, laddove si alimentano e sostengono certe concezioni esclusive relative alla definizione normativa di “umano” che ci conducono a pensare quando una vita può dirsi “vivibile”, una morte “compatibile”, la perdita di alcune vite dolorosa, la perdita di altre no. Come afferma Guaraldo, «rideclinare la contrapposizione maschile femminile rispetto al lutto può essere d'aiuto per ripensare la politica alla luce di una nuova percezione collettiva: quella di una diffusa e ineludibile *vulnerabilità*».³⁶² Il lutto non è l'obiettivo della politica, ma senza la capacità di elaborarlo si perde quel senso della vita di cui abbiamo bisogno per opporci alla violenza, nonostante la ritualizzazione di alcune forme di lutto pubblico reiterizzino le condizioni di perdita e vittimizzazione che portano a giustificare una guerra più o meno permanente.

Sebbene si innesti nell'esperienza individuale e intima, il dolore può dare vita a un senso complesso di comunità politica, attraverso i legami e le relazioni necessari a teorizzare ogni forma di dipendenza fondamentale e di responsabilità etica. Olivia Guaraldo, partendo dalle indicazioni butleriane e stimolata dalle elaborazioni di Dominijanni³⁶³, suggerisce la proposta teorica di una comunità della perdita. Ancora una volta lo scenario dell'11 settembre è paradigmatico. Laddove la risposta istituzionale all'evento rimane nella catena di vendette della logica guerriera, è messa in scena una pratica del lutto da parte dei newyorchesi che risponde al trauma riconoscendo

360O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, cit., pp. 10-11

361O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, cit., pp.11-12

362O. Guaraldo, *La comunità della perdita*, «Filosofia politica», XXIII, n.1, aprile 2009, p.83

363I. Dominijanni, *La comunità della perdita*, «il manifesto», 19 giugno 2004

nell'esposizione al *vulnus* una condizione umana condivisa. La scritta «missing» seguita da nome e cognome e la fotografia di ognuno degli “scomparsi” che compare sui muri della città, tenta di restituire agli stessi “scomparsi” la dignità ontologica dell'unicità incarnata. Il contare con nome e cognome ogni vittima che manca è misura della perdita che resiste politicamente alla logica personalizzante della mattanza. Come afferma Cavarero, per riprendere l'analisi di Guaraldo, «la comunità della perdita non appartiene alla rubrica sociologica del rito bensì alla forma di una politica sganciata dalla solidarietà tradizionale tra ordine e violenza.»³⁶⁴

E sempre seguendo il registro della vulnerabilità, Adriana Cavarero conia il neologismo “*orrorismo*” per descrivere la forma di violenza odierna che non si riconosce più nelle distinzioni tra guerra e terrorismo, guerra giusta e ingiusta, nemico e criminale, uso legittimo e illegittimo delle armi, e che eccede qualsiasi contrapposizione tra soggetti in armi, qualsiasi logica bellica incasellabile nei rigidi binari del combattimento tra guerrieri o tra Stati, concentrandosi invece su bersagli casuali privi di un'appartenenza che ne giustifichi la morte. Cavarero ci invita a compiere un lavoro genealogico attorno ai termini di terrore e di orrore, operando una trasformazione nell'oggetto stesso dell'analisi politica e ponendo al centro la figura della vittima inerme. L'*orrorismo*, nella figura della vittima qualunque, svela una qualità essenziale della violenza, il suo imprescindibile bersaglio, la vulnerabilità dell'umano. Come ci ricorda Guaraldo, a essa la violenza punta *da sempre*, come si apprende del resto dalle pagine dell'*Iliade*.

I repertori dell'orrore attuale rimandano ad un'interpretazione medusiana, potremmo dire, dell'essere umano e dell'inguardabilità della propria morte, in cui gli aspetti estetici sono prevalenti su quelli politici nella violenza. Tale nodo tematico è al centro dell'analisi di Adriana Cavarero. La filosofa veronese, riferendosi alla figura che costituisce l'incarnazione dell'orrore nella mitologia greca, afferma:

La fisica dell'orrore non ha a che fare con la reazione istintiva di fronte alla minaccia di morte. Ha piuttosto a che fare con l'istintivo disgusto per una violenza che, non accontentandosi di uccidere perché uccidere sarebbe troppo poco, mira a distruggere l'unicità del corpo e si accanisce sulla sua costitutiva vulnerabilità. Ciò che è in gioco non è la fine di una vita umana, bensì la condizione umana stessa in quanto incarnata nelle singolarità di corpi vulnerabili³⁶⁵.

Ma se l'iconografia della rivoluzione francese ha reso famigliari le teste decollate mostrate dal boia alla folla, gli orrori dell'epoca presente non presentano la stessa razionalità meccanica della ghigliottina: «più che semplicemente portato a termine, il crimine è messo in scena come un'intenzionale offesa alla dignità ontologica della vittima. Con tutta evidenza, la questione qui non

364A. Cavarero, Editoriale in «Filosofia politica», cit. p. 9

365A. Cavarero, *Orrorismo ovvero della violenza sull'inerme*, Feltrinelli, 2007, p. 15

è uccidere bensì disumanizzare, infierire sul corpo in quanto corpo, distruggerlo nella sua unità figurale, sconciarlo [...] Come se la ripugnanza che esso suscita fosse più produttiva dell'uso strategico del terrore o come se la violenza estrema, volta a nientificare gli esseri umani prima ancora che a ucciderli, dovesse contare sull'orrore piuttosto che sul terrore»³⁶⁶. Balibar parla in tal senso di una forma ultra-oggettiva della violenza o crudeltà senza volto o dal volto di Medusa, contemporaneamente umano e sovraumano³⁶⁷. Così come Butler, Cavarero riconosce che è la contingenza epocale, oggi, a destituire materialmente la lingua del guerriero. Il sopravvivere non è istanza politica primaria, non più; spetta quindi alla fenomenologia corporea del *vulnus* il compito di fornire le cornici di senso del tempo presente.

Ed è impossibile non ricordare in tale scena, le riflessioni che Emmanuel Lévinas, che non a caso ispirano l'analisi butleriana, offre sull'importanza del volto come principio elementare per un'ontologia dell'unicità che comunica sia la precarietà della vita, sia l'interdizione della violenza. L'etica levinasiana approda a un'ontologia altruistica dell'umano nel nome della vulnerabilità di un volto che è essenzialmente inerme in quanto sottratto alla regola guerriera della simmetria e a ogni figura della reciprocità e dello scambio. Nelle parole di Butler: «rispondere al volto, capirne il significato, vuol dire essere consapevoli di ciò che è precario nella vita altrui, o, piuttosto, della precarietà della vita stessa. Non si tratta, per dirla con Lévinas, di risvegliarsi alla propria vita, e di qui, estrapolare dalla comprensione della propria precarietà quella della vita precaria altrui. Deve essere una comprensione della precarietà dell'Altro. È questo che permette al volto di appartenere alla sfera dell'etica»³⁶⁸. Butler diffida di una definizione dell'umano che non faccia i conti con la violenza dei regimi discorsivi che la producono in una forma atta a includere alcune vite e ad escluderne altre. E in effetti, laddove va a sollecitare i testi levinasiani, si domanda anche se l'accezione levinasiana dell'umano nei termini di una vulnerabilità essenziale sia sufficiente per garantire una “risposta” che è invece storicamente legata alle cornici sociali ed epistemiche che ne costituiscono la condizione.

In sostanza, l'operazione, comune a Butler e Cavarero, è quella di una *radicale critica del soggetto*, nel tentativo ambizioso di tracciare i confini di una nuova “ontologia dell'umano”. Le due pensatrici non hanno rinunciato all'orizzonte di senso fornito dal femminismo teorico, ma lo hanno affrancato da una nicchia teorica autoreferenziale e da un orizzonte politico esclusivamente rivendicazionista. Il punto di vista situato e sessuato inaugurato dalla tradizione femminista è «divenuto, nelle loro teorizzazioni, parte integrante di una più ampia sfida ai paradigmi del pensiero

366A. Cavarero, *Orrorismo ovvero della violenza sull'inerme*, cit., pp.16-17

367E. Balibar, *Violenza: idealità e crudeltà*, cit., p.60

368J. Butler, *Vite precarie*, cit., p.163

etico-politico e di un radicale ripensamento della soggettività».³⁶⁹ Il femminismo che non può limitarsi a un discorso delle donne/sulle donne diventa, quindi, la postazione teorica attraverso la quale operare una critica al soggetto e che contamina la riflessione contemporanea sulla politica e sull'etica.³⁷⁰

I differenti femminismi delle due pensatrici sono quindi punto di partenza per interrogare un soggetto violato, precario, vulnerabile ed inerme, a cui dovrebbe forse poter corrispondere un diverso tipo di comunità, assumendo il rischio di rinunciare a un soggetto sovrano e monolitico, senza abdicare alla possibilità di una capacità di agire politicamente.

Cavarero e Butler propongono una sfida radicale che assume il crollo e l'inapplicabilità di un intero apparato categoriale: il tempo presente sfugge alle cornici di senso, ormai obsolete, ereditate dal lessico tradizionale. Se non ci si può più affidare alle categorie tradizionali della violenza per parlare *sensatamente* della violenza, è necessario «tematizzare la violenza in un orizzonte di comune vulnerabilità, sottraendola sia alle logiche monopolistiche – e funzionali – degli Stati, sia a quelle dei vari attori politici non statali che a essi si oppongono»³⁷¹. La questione della violenza in relazione alla perdita e alla vulnerabilità è in grado di forgiare un nuovo modo di intendere la politica che «aspira, in primo luogo, a sganciarsi sia dalle logiche razionalizzanti del paradigma della sovranità, sia dalle logiche estetizzanti del paradigma “vitalistico” che consegna alla violenza il compito di redimere l'umanità»³⁷². La traiettoria che il pensiero di Butler illumina è leggere la violenza dal punto di vista della perdita, come comunanza, insistendo, quindi, «sulla necessità di rendere la vulnerabilità percepibile e comprensibile entro un orizzonte pubblico e plurale»³⁷³. Il legame tra violenza e politica, quindi, *si legge attraverso il termine perdita*, legando l'esperienza individuale del lutto e quella collettiva della politica. Proprio dalla perdita come momento di articolazione della relazione tra politica e violenza inizierà la ricostruzione del caso storico a cui è dedicato il capitolo III, il momento in cui, alla fine degli anni settanta in Italia, l'“altra” politica irrompe in modo drammatico nelle vicende del femminismo, costringendo a interrogarsi sul rapporto col nemico e il suo annientamento, sulla polarizzazione della scena che sembra non prevedere una possibile nuova forma di politica.³⁷⁴ Teresa Bertilotti e Anna Scattigno nel volume collettaneo *Il femminismo degli anni Settanta*³⁷⁵, nell'intento di promuovere una riflessione a più

369O. Guaraldo, *Introduzione in Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero* (a cura di L. Bernini e O. Guaraldo), Ombre corte, 2009, pp.7-14 (7)

370 O. Guaraldo, *Introduzione in Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero* (a cura di L. Bernini e O. Guaraldo), cit.

371O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, cit., p.13

372O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, cit., p.13

373 O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, cit., p.14

374 Cfr. E. Guerra, *Storia e cultura politica delle donne*, Archetipolibri, 2008, p. 193

375T. Bertilotti, A. Scattigno, *Il femminismo degli anni Settanta*, Viella, 2005

voci sul femminismo degli anni Settanta, invitano alla ricerca sulle ragioni di una crisi, quella degli anni Settanta appunto, che se non risultò nella fine del femminismo, costituì sicuramente un lutto che ancora ostacola il lavoro di conoscenza³⁷⁶. Interrogarsi sulle reazioni del femminismo alla crisi è imprescindibile per indagare le ragioni di tale lutto.

376T. Bertilotti, A. Scattigno, *Il femminismo degli anni Settanta*, cit., p. xii

Capitolo III «Dove le donne non sparano che cosa stanno facendo?»

«Le donne saranno sempre divise le une dalle altre? Non formeranno mai un corpo unico?»
Olympe De Gouges

«quelle che il terrorismo non c'entra con la nostra storia
quelle che con il terrorismo bisogna farci i conti
quelle che “passami la boccia”»³⁷⁷

«per scrivere la storia del femminismo,
occorrerà riuscire a intrecciare, come esso ci aveva insegnato a fare,
ragione e sentimenti»³⁷⁸

«Ciò che non si è voluto capire, perché significava davvero “lasciarsi terremotare”,
è che l'analisi del rapporto uomo-donna e della sessualità
costringono ad un ripensamento dell'immagine tradizionale del nemico,
della violenza e quindi anche dei modi dello scontro»³⁷⁹

«Non siamo tutte uguali anche se siamo tutte donne:
siamo ricche o povere, siamo vecchie o giovani,
siamo terroriste o autonome o pacifiste»³⁸⁰

«noi ci chiediamo cos'è quest'angoscia dell'uomo
che percorre luttuosamente tutta la storia del genere umano
e riconduce sempre a un punto di insolubilità
ogni sforzo per uscire dall'aut-aut della violenza»³⁸¹

III.1. La difficile sintesi di un «movimento a più voci»

Il presente capitolo verte sul caso storico prescelto al fine di analizzare l'intricata relazione tra femminismo e uso politico della violenza, ovvero la reazione del movimento femminista alla violenza politica tra la fine degli anni settanta e gli anni ottanta.

377Passaggio contenuto all'interno di un articolo comparso su *Lotta Continua*, 8/3/1979

378Anna Rossi-Doria, *Dare forma al silenzio. Scritti di storia politica delle donne*, Viella, p.243. Non è un caso che la storica rivista *Memoria* scelga come tema per il suo primo numero: *Ragione e sentimenti. Memoria: rivista di storia delle donne*, I, 1981

379Lea Melandri, *Una barbarie intelligente*, in *L'infamia originaria. Facciamola finita col cuore e la politica*, Manifestolibri, 1997, p.77

380Gusmana Bizzarri, *Il movimento femminista “tra i fucili e la mamma”* in *Lotta continua*, 13/3/1980

381Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Scritti di Rivolta femminile, 1974, p.51

A tal fine è necessario dapprima evidenziare le difficoltà insite nel processo di ricostruzione storica di un movimento frammentato come è il femminismo degli anni settanta. La seconda parte del capitolo verte sull'analisi di alcune pratiche femministe del decennio. Ipotesi del capitolo è infatti che non sia possibile comprendere le reazioni del femminismo alla violenza politica se non partendo dalle caratteristiche dell'azione politica femminista durante il decennio. Il momento della crisi e del lutto che il femminismo, insieme agli altri movimenti sociali coevi, attraversa alla fine degli anni settanta, costituisce la lente d'ingrandimento attraverso la quale guardare e analizzare i meccanismi e i processi di continuità e rottura all'interno della relazione tra pratiche politiche femministe e reazioni femministe all'uso politico della violenza.

La domanda di Olympe De Gouges del 1791, in *exergo*, apre il capitolo non solo perché è la frase di apertura del primo documento del gruppo di *Rivolta femminile*³⁸², il *Manifesto di Rivolta* appunto, pubblicato da Carla Lonzi, con Carla Accardi e Elvira Banotti nel luglio 1970, ma anche perché pone degli interrogativi importanti sulle difficoltà che si incontrano nel momento in cui ci si imbatte nella complessa ricostruzione della storia del movimento femminista.

Essa porta dentro di sé, nella sua natura e radice, la consapevolezza della differenza femminile, la presa di distanza da ogni forma possibile di omologazione o mimetismo con l'altro. Tale consapevolezza si riflette sulle difficoltà che lo/la studioso/a può incontrare nel processo di ricostruzione storica di un «movimento a più voci», come direbbe Maria Schiavo³⁸³, un movimento frammentario e frastagliato, difficile alla sintesi. Ci troviamo di fronte a una materia magmatica.

Vorrei citare un documento che nel linguaggio irriverente e provocatorio adottato dal femminismo durante gli anni settanta descrive in maniera significativa la mancanza di omologazione e quindi, nello specifico contesto di questa ricerca, la difficoltà di un'analisi univoca delle variegate posizioni e scelte del femminismo di fronte alla violenza politica del decennio:

Quelle che riprendiamoci il nostro corpo/quelle che riprendiamoci la vita/quelle che non prendiamoci per il culo/quelle che gestiscono i loro rapporti/quelle che gestiscono la loro sessualità/quelle che gestiscono locali alternativi/quelle che le differenze non ci dividono/quelle che si dividono per le differenze/quelle che continuano a scrivere su *Differenze*/quelle che sono in cerca di identità/quelle che hanno una forte identità/quelle che hanno solo la carta d'identità/quelle che il lavoro ti emancipa ma non ti libera/quelle che il lavoro non ce l'hanno proprio/quelle che lavorano da vent'anni e non lo sanno/quelle che un uomo solo per tutte le stagioni/quelle che un uomo diverso per ogni stagione/quelle che: odio con chi passo il week-end/quelle che il problema è il rapporto con la madre/quelle che il problema è il rapporto con il padre/quelle che non c'è

382Sull'esperienza di Rivolta femminile, vedi in particolare Maria Luisa Boccia, *L'io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*, La Tartaruga edizioni, 1990, Lara Conte, Vinzia Fiorino, Vanessa Martini (a cura di), *Carla Lonzi. La duplice radicalità. Dalla critica militante al femminismo di Rivolta*, Edizioni ETS, 2011

383Maria Schiavo, *Movimento a più voci. Il femminismo degli anni Settanta attraverso il racconto di una protagonista*, Fondazione Badaracco-Franco Angeli, 2002

problema/quelle che l'aborto è il rapporto con le istituzioni/quelle che l'aborto è l'autogestione/quelle che non si capisce perché ma vanno sempre a Londra/ quelle che il terrorismo non c'entra con la nostra storia/ quelle che con il terrorismo bisogna farci i conti/quelle che «passami la boccia»/quelle che per fortuna non esiste più il partito/quelle che bei tempi quando c'era il partito/quelle che cercano un buon partito³⁸⁴.

La difficoltà nata dalla natura stessa di un movimento che aveva «dichiarato guerra agli imbalsamatori»³⁸⁵, era nota già alle soggettività che si muovevano all'interno del femminismo durante gli anni settanta. Nel 1978 Clelia Pallotta e Luciana Percovich scrivevano:

Questa sezione rappresenta la memoria di una parzialità nella parzialità [...]. Scegliere le parole, isolarle e accumularle insieme ad altre per cercare di dire cosa abbiamo fatto in questi anni, cosa ci è successo, è stato faticoso, e la sensazione che ne deriva è ancora di insoddisfazione, di inadeguatezza. Per ogni parola detta rimane fuori dallo spazio della pagina un'emozione, un piccolo ricordo, un particolare, quella sensazione o associazione che è stato il vero modo di vivere i fatti e la realtà nella sua interezza [...]³⁸⁶.

La distanza storica non ha aiutato a selezionare parole, per stare al linguaggio usato da Pallotta e Percovich, che potessero aiutare a restituire le esperienze femministe nella loro interezza, ma ha restituito con ancora più lucidità quanto la ricostruzione storica dei movimenti femministi in Italia debba fare i conti con «un'opacità difficile a penetrare»³⁸⁷, con un rifiuto di interpretazioni schematiche e di codificazioni, che nonostante il sempre maggiore interesse verso la loro storia, ne rende comunque difficile la loro analisi storiografica. Il lavoro di ricostruzione storica fa i conti quindi con quella che si potrebbe definire come l'instabilità semantica del femminismo.

È inoltre difficile ricostruire storia e storie a partire da un silenzio, ma il silenzio come caratteristica della narrazione femminile non sembra essere una novità all'interno della cultura politica delle donne. Come ci ricorda Anna Rossi-Doria nella sua raccolta dal titolo significativo *Dare forma al silenzio*:

Il silenzio delle donne, malgrado i secolari stereotipi sul loro troppo parlare, è antico, profondo, tenace, per certi versi più ancora in età contemporanea che in età moderna, con una sola, grande eccezione: la letteratura. Esso è particolarmente pesante nella sfera politica, che fu a lungo, insieme al diritto, il luogo della massima esclusione delle donne. [...] Il silenzio femminile può essere anche frutto non di esclusione ma di scelta: nella sfera interiore può valere a conservare zone segrete, preziose per le donne come rifugi e luoghi di resistenza rispetto alla norma non scritta ma culturalmente ferrea del dover essere per gli altri e non per

384 *Lotta Continua*, 8/3/79

385 Mariella Gramaglia, *1968: il venir dopo e l'andare oltre del movimento femminista*, «Problemi del socialismo. Rivista mensile», XVII, 1976, p.179

386 *Introduzione*, in Manuela Fraire (a cura di), *Lessico politico delle donne*, in *Donne e medicina*, II, Edizioni Gulliver, 1978, p.5

387 Teresa Bertilotti, Anna Scattigno (a cura di), *Il femminismo degli anni Settanta*, Viella, 2005, p. VIII

sé, del dover vivere solo nelle e delle relazioni [...] Di questo tipo di silenzio – legandolo alla crisi del femminismo e ai suoi rischi di diventare un'ideologia – avevo parlato in un convegno del Coordinamento donne dell'Arci del 1983 [...] come “compenso e fuga da quella devastante invasione degli altri con cui ci si identifica”³⁸⁸.

Il “compenso e [la] fuga dalla devastante invasione degli altri” ritorneranno in questo capitolo proprio come parte della specificità delle forme politiche che il femminismo assume nei confronti della violenza diffusa del decennio settanta, tanto da poterle pensare come cifra della sua azione politica.

Un'altra difficoltà, questa più generale, è la questione delle fonti, preoccupazione continua della ricerca storica³⁸⁹, e difficoltà comune a coloro che si avvicinano ai documenti prodotti dai movimenti sociali e politici durante la “stagione dei movimenti”³⁹⁰. Nel caso di archivi di movimenti, infatti, le operazioni di scavo archivistico risultano piuttosto complesse in quanto la documentazione conservata difficilmente si presta ad essere organizzata sulla base dei criteri del produttore ed inserita in una rigida struttura logica. Inoltre, a differenza delle fonti istituzionali, per lo più cartacee e conservate presso istituzioni pubbliche, si può notare una certa asistematicità delle fonti provenienti dai movimenti e dai soggetti politici extraistituzionali, conservate seguendo le risorse economiche, le iniziative, le possibilità materiali e i profili culturali e politici di singoli³⁹¹.

L'analisi di Marco Grisogni sui movimenti e sulla selezione dei documenti e quindi di quale memoria “passare” può essere estesa anche al movimento femminista:

Un movimento non è un ente, né un partito; non possiede un protocollo, un'articolazione in uffici e settori; un movimento non ha, fra le sue funzioni, quella di raccogliere e conservare la memoria relativa alla propria produzione e al suo agire politico e sociale. Un movimento non ha una struttura stabile di quadri, un'organizzazione gerarchica che prevede una continua comunicazione interna [...]. Non può esistere una memoria ufficiale di un movimento, esistono al contrario molteplici memorie, legate alle scelte dei singoli militanti, all'operazione continua di selezione della memoria operata da chi, interno alle vicende o spettatore interessato, decide di conservare alcune testimonianze a scapito di altre. In questo caso non c'è un massimario di scarto, ci sono le soggettività, spesso fortemente coinvolte nelle vicende, che selezionano fra i documenti, con un meccanismo di rapporto con la memoria che in alcuni casi appare di per sé una

388Anna Rossi-Doria, *Dare forma al silenzio. Scritti di storia politica delle donne*, Roma, Viella, p.IX -X

389Marco de Nicolò (a cura di), *Il pane della ricerca. Luoghi, questioni e fonti della storia contemporanea in Italia*, Viella, 2012

390Sullo stato degli archivi dei movimenti, vedi Marco Grisogni, Leonardo Musci (a cura di), *Guida alle fonti per la storia dei movimenti in Italia (1966-1978)*, Fondazione Lelio e Lisli Basso-Ministero per i beni e le attività culturali-Direzione Generale per gli Archivi, Roma, 2003

391Per un'analisi sintetica ma efficace delle difficoltà della conservazione e catalogazione del materiale documentario proveniente da soggetti politici extraistituzionali, vedi Emmanuel Betta, *Archiviare fonti multimediali nell'età digitale. Un progetto online per Radio Onda Rossa*, in *Zapruder*, n.34, maggio-agosto 2014, pp.102-107

vera e propria fonte.³⁹²

Considerato tutto questo, si intuisce come vi possano essere molteplici modi di ricostruire e narrare la storia del movimento femminista. A maggior ragione quando il fuoco dell'analisi verte sulla relazione con un altro termine, come si è analizzato nei precedenti capitoli, semanticamente instabile e che non lascia spazio a facili categorizzazioni, come quello di violenza politica.

In questo capitolo scelgo di soffermarmi sulle pratiche politiche del femminismo degli anni settanta, pratiche che hanno risemantizzato il politico, reinventato il politico. Alla base di tale scelta, vi è l'ipotesi di lavoro che se non si analizzano le pratiche femministe, poco o nulla si può capire della riappropriazione del termine violenza politica da parte del femminismo, e della sua reazione ad esso. Avverrà la stessa cosa nelle pratiche politiche degli anni ottanta, su cui mi soffermerò nel quarto capitolo, e che confermano la tesi appena descritta. A delle pratiche politiche corrispondono reazioni e contenuti politici. La pratica politica, o meglio, le differenti pratiche politiche sono *fondative* del posizionamento dei femminismi rispetto alla violenza. L'analisi non può prescindere da esse. In un articolo che si inserisce nel complesso dibattito e nella reazione alla pubblicazione dell'intervento di Anna Bravo *Noi e la violenza: trent'anni per pensarci*³⁹³, Ida Dominijanni afferma:

C'era un nesso eccome, fra la domanda “per il piacere di chi abortiamo?” e la domanda “per il piacere di chi dovremmo fare politica come la fanno i nostri compagni?”. C'era un nesso eccome, fra l'esercizio microfisico della violenza nei rapporti quotidiani e il ricorso alle forme violente di lotta nella vita pubblica; fra il godimento maschile nell'aderenza ai modelli della forza e del potere, e il senso di estraneità (o viceversa il mimetismo) femminile nei loro confronti. Che altro voleva dire “il personale è politico” se non questo taglio del discorso? E a che cosa rispondeva, se non a questo taglio del discorso, il taglio politico operato con la scelta di separarci dai compagni e inventarci un'altra politica?³⁹⁴

La pratica è già politica, diremmo, per riprendere un importante testo dell'elaborazione politica femminista³⁹⁵. Scardinando la dicotomia pensiero/pratica, fare/pensare, la performatività della pratica politica forma posizionamenti, soggettività³⁹⁶, restituisce analisi complesse dell'elaborazione del pensiero femminista, in questo caso sul nodo femminismo-violenza, mettendo in discussione le analisi semplicistiche di coloro che non intercettando nella «parola parlata»³⁹⁷ nette prese di

392M. Grisogni, *Gli archivi della «stagione dei movimenti»* in *Storia d'Italia nel secolo ventesimo. Strumenti e fonti*, a cura di Claudio Pavone, III, Ministero per i Beni e le attività culturali, Roma 2006, pp. 691-712

393A. Bravo, *Noi e la violenza, trent'anni per pensarci* in *Genesis. Rivista della società italiana delle storiche*, III/1, 2004. Ho già fatto riferimento nel precedente capitolo alle criticità dell'articolo e al contesto e momento storico in cui viene pubblicato.

394I. Dominijanni, *Il taglio dimenticato* in *Il manifesto*, 7 marzo 2005

395È già politica, testi di Marta Lonzi, Anna Jaquinta, Carla Lonzi, *Scritti di Rivolta Femminile*, Milano 1977

396J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, 2013

397Roberta Fossati, *Oralità e femminismo. Storia delle donne, storia del genere e fonti orali*, in Cesare Bermanni, (a cura di), *Introduzione alla storia orale. Storia, conservazione delle fonti e problemi di metodo*, vol.1, Odradek, 1999, p.129

posizione del femminismo contro la violenza diffusa degli anni settanta, ne hanno decretato l'assenza di pensiero a riguardo. L'agire politico precede il pensiero politico³⁹⁸. Nelle prossime pagine, si vedrà l'articolazione e configurazione di tale questione, considerando in maniera specifica il dibattito attorno alla presunta mancanza di presa di parola del femminismo durante il caso Moro.

Se consideriamo la questione della cultura politica delle donne, una premessa più ampia ci richiede di interrogarci sulla possibilità che se ne possa individuare una e quali sono gli intrecci con le diverse culture e contesti spaziali e temporali che segnano la storia del XX secolo. Si comprenderà come, anche nel dibattito sulla violenza, una tensione particolarmente significativa è «tra la rappresentazione delle donne come soggetto sociale ovvero la condizione femminile e la loro autorappresentazione come soggetto politico capace di elaborazione e intervento nei diversi ambiti della vita associata e attento alle relazioni tra pubblico e privato, dimensione collettiva e traiettorie esistenziali»³⁹⁹.

Continuando in questo calendario delle difficoltà che si incontrano quando il soggetto dell'analisi è la storia del movimento femminista, non si può omettere la constatazione che molte delle pratiche ad oggetto di questo capitolo si basano su un'*indicibilità*. La pratica dalla forte carica innovativa e dal potenziale trasformativo del femminismo degli anni settanta, l'autocoscienza e la pratica dell'inconscio, è basata su una «viscerabilità indicibile»⁴⁰⁰, sulla consapevolezza della difficoltà di “scrivere”, ma anche di “dire” il corpo, le sue passioni, le sue ombre, le sue ferite, il suo lato impresentabile, l'orrore e il piacere che lo attraversano. Come afferma Anna Rossi-Doria, anche le fonti orali, «documenti decisivi per molti aspetti», «non riescono in realtà a descrivere, e ancor meno a narrare» l'esperienza dell'autocoscienza, e «per ora, sembra quasi che chi non l'abbia vissuta non la possa conoscere, il che, se fosse vero, renderebbe impossibile una storia della pratica dell'autocoscienza»⁴⁰¹. Allo stesso modo, le fonti scritte, o i documenti dei gruppi femministi rivolti all'esterno (volantini, opuscoli, manifesti, quasi sempre senza data) o le trascrizioni di registrazioni di riunioni dei gruppi stessi, non riescono ad esprimere «il modo nuovo, esaltante e commovente, di pensare e di cambiare allo stesso tempo che si realizzava nei primi tempi, attuando in concreto le parole “il personale è politico” in un intreccio che appariva miracoloso tra scoperta di sé e dei rapporti tra donne, tra costruzione di un soggetto individuale e di una autodefinizione di gruppo»⁴⁰².

398Vedi Luisa Muraro, *In realtà* in Annarosa Buttarelli, Federica Giardini (a cura di), *Il pensiero dell'esperienza*, Baldini Castoldi Dalai Editore, 2008, pp. 19-27

399Elda Guerra, *Storia e cultura politica delle donne*, Archetipolibri, Gedit edizioni, 2008, p. 3

400L. Melandri, *Una viscerabilità indicibile. La pratica dell'inconscio nel movimento delle donne degli anni Settanta*, Fondazione Badaracco, FrancoAngeli, 2000

401A. Rossi-Doria, *Ipotesi per una storia che verrà* in Teresa Bertilotti, Anna Scattigno (a cura di), *Il femminismo degli anni Settanta*, cit., pp. 6-7

402A. Rossi-Doria, *Ipotesi per una storia che verrà* in Teresa Bertilotti, Anna Scattigno (a cura di), *Il femminismo degli anni Settanta*, cit., p.7

È a partire dalla difficoltà di narrare l'indicibile, e di narrarlo senza esserne stata testimone, che l'affermazione di Lea Melandri assume un ancora più accurato significato, considerando la questione generazionale implicata nella ricostruzione del femminismo degli anni settanta: «alle donne spetta il triste privilegio dello smemorato, il quale non saprà mai se sta ricostruendo la sua vita o incontrando per la prima volta la sua nascita».⁴⁰³ È una dannazione carsica quella della memoria delle donne⁴⁰⁴. Considerato il soggetto politico impreveduto, è necessario «un soggetto storiografico impreveduto, che necessariamente mette in questione la tradizione disciplinare ereditata. Sperimentare “nuove parole e nuovi metodi”, come suggeriva Virginia Woolf, apre l'orizzonte della ricerca e della scrittura della storia a impreveduti pari al soggetto che li produce»⁴⁰⁵. Forse bisognerà rassegnarsi a considerare la storia del femminismo e la sua narrazione come una continua nascita, che segue le tracce lasciate, senz'altro numerose, ma che, tra le tracce, trova nell'indicibile margini di movimento e di reinvenzione. Senza per questo abdicare alla “memoria possessiva” come unico modo per restituire la storia del movimento femminista e che talvolta imbriglia in rigidi paradigmi il tentativo di storicizzazione⁴⁰⁶. Maria Luisa Boccia sintetizza, in un quadro dai tratti rassegnati e nostalgici lo stato della trasmissione della memoria per il periodo considerato:

È difficile, per non dire impossibile, tradurre questa densità in un bilancio trasparente e lineare, molto più semplice è congedarsi, come si addice al tempo della giovinezza, consegnando alla sua intrinseca acerbità ogni eccedenza, tutto ciò che appare incompiuto, irrisolto. Tende cioè a prevalere l'attitudine a cancellare le passioni di cui è intessuta una biografia collettiva, e con esse l'affezione non solo feticistica o nostalgica, a essa. Viceversa quelle passioni andrebbero rintracciate e trascritte nelle “ragioni” di un coinvolgimento soggettivo⁴⁰⁷.

Ad operare da contraltare, il fatto che la reazione alle varie forme di violenza politica diffusa durante gli anni settanta è costruita principalmente attraverso la parola, attraverso prese di posizione i cui luoghi privilegiati sono costituiti dai convegni, da incontri e assemblee nazionali. E, come succederà per altre tematiche, «alla parola si chiedevano acrobatismi e compiti fuori dal comune: che prefigurasse una società di eguali e che sciogliesse, nel medesimo tempo, gli annodamenti inconsci di tutte le forme di potere che la fanno apparire lontana o irrealizzabile»⁴⁰⁸.

403L. Melandri, *Lo strabismo della memoria*, La Tartaruga Edizioni, 1991, p.16

404E. Baeri, *Prefazione* in Aida Ribero, *Una questione di libertà. Il femminismo degli anni Settanta*, Rosenberg&Sellier, 1999, p.11

405E. Baeri, *Prefazione* in Aida Ribero, *Una questione di libertà. Il femminismo degli anni Settanta*, cit., p.12

406Vedi Emmanuel Betta, Enrica Capussotti, *Il buono, il brutto, il cattivo: l'epica dei movimenti tra storia e memoria*, in *Genesis*, III/1, 2004

407M. L. Boccia, *Il patriarca, la donna, il giovane. La stagione dei movimenti nella crisi italiana*, in F. Lussana, e G. Marramao (a cura di), *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni Sessanta, II, Culture, nuovi soggetti, identità. Atti del ciclo di convegni*, 2001, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, p.253

408L. Melandri, *L'infamia originaria. Facciamola finita col cuore e la politica*, Manifestolibri, 1997, p.8

Last but not least, la problematicità che arriva dal comprendere che la storia *politica* delle donne conserva tutt'ora, così come affermavano già nel 1991 le curatrici di un fascicolo di *Memoria* dedicato alla storia politica⁴⁰⁹, un'«opacità particolare», «una bassa intensità che la mantiene quasi nascosta e separata». «Il sospetto – le curatrici affermano – è [...] che la storia politica delle donne sia vincolata più di altri oggetti di indagine a passaggi politici oltre che a nodi storiografici ancora densi e aggrovigliati»⁴¹⁰.

Le seguenti pagine saranno focalizzate sulla presenza specifica e autonoma delle donne sulla scena pubblica e politica, al di là della vicende, pur importanti della loro presenza all'interno delle organizzazioni sociali e politiche miste o dei movimenti femminili ad esse collegati. Considererò l'insieme delle elaborazioni con cui le donne che hanno creato associazioni, gruppi, movimenti si sono confrontate con la costruzione di un differente soggetto politico nel contesto della “stagione dei movimenti”, e soprattutto nel momento della sua crisi. Il termine di misura è la “cultura politica” nata dalla elaborazione delle donne su se stesse e dai loro movimenti.

III.2.1. Politiche del femminismo: il gesto di rottura

Parto da quella che può apparire la fine del movimento femminista come movimento di massa, perché è, a mio parere, il momento di una sfasatura, di un cortocircuito temporale che, come spesso avviene nelle mancate coincidenze, ci aiuta ad illuminare meglio quello che c'è stato prima, lo scarto tra ciò che è stato e ciò che è, tra quello che ci si aspetta e ciò che non è.

Negli anni settanta l'Italia era ancora una democrazia fondata sui grandi partiti di massa all'interno dei quali le donne erano collocate in una sorta di cittadinanza “asimmetrica”, ai margini dei più importanti ruoli decisionali. Quale fosse lo spazio, all'interno di tale sistema, per l'espressione di movimenti differenti e autonomi è una domanda cruciale al fine di comprendere il posizionamento del movimento femminista durante il decennio, nonostante non sia comunque possibile fornire un'immagine stabile e risolta di tale posizionamento.

Se pensiamo alla storia degli anni settanta considerando il femminismo, o meglio usare la sua declinazione plurale, i femminismi, come lente per una loro periodizzazione, non possiamo non considerare quanto questa storia segua altre traiettorie, altre cesure, altri punti di svolta, rispetto alla storia e alle periodizzazioni dei movimenti coevi, quella che Elda Guerra ha definito «la doppia storia di una generazione»⁴¹¹.

Se c'è un ampio consenso nell'individuare nella fine degli anni settanta la conclusione della parte più significativa e innovativa del femminismo recente, diverse sono invece le interpretazioni

409 *Memoria. Rivista di storia delle donne*, n.31 (1, 1991)

410 *Memoria. Rivista di storia delle donne*, n.31 (1, 1991), p.3

411 Vedi E. Guerra, *Storia e cultura politica delle donne*, cit., p.48

sui suoi eventi di cesura. Anna Rossi-Doria, ad esempio, individua nella legge sull'aborto il momento di lutto del femminismo degli anni settanta. Luisa Passerini lo anticipa alla metà degli anni settanta con la crisi dei gruppi di autocoscienza e alla “perdita” della pratica che teneva assieme mente e corpo, pensiero e sessualità. Anche Lea Melandri parla di perdita in riferimento al passaggio agli anni ottanta, con una svolta culturale che abbandonava la capacità originaria del femminismo di tenere insieme esperienza e pensiero. Alla luce di tali ipotesi e considerando le parole ricorrenti a cui si consegnano gli anni settanta, lutto e perdita, Elda Guerra delinea i due grandi lutti: «da una parte, la perdita della parola autocoscienziale, dall'altra l'allontanamento dal corpo, insomma le due originali scoperte che avevano segnato il femminismo delle origini»⁴¹². Se è vero che gli inizi degli anni settanta sono caratterizzati da una forte spinta utopistica e al cambiamento, il femminismo prosegue ben oltre la fine del decennio e nonostante il lutto e le cesure, si possono intercettare continuità – e non solo discontinuità – rispetto alla «felicità pubblica»⁴¹³ di inizio decennio.

In tali passaggi e processi di continuità e discontinuità, si dovrà mettere a tema lo “scarto” che, nonostante la modificazione dei confini tra privato e pubblico, rimane tra tempi interni e tempi sociali, il tempo che si dà nell'esperienza del singolo, legato alle vicende e alla memoria del corpo - quello che lo psicanalista Elvio Fachinelli ha chiamato “il tempo tartaruga” per la lentezza con cui si modifica – e il “tempo freccia” della storia, del contesto sociale in cui viviamo⁴¹⁴. Tale sfasamento nel tempo, di questa duplice dimensione del tempo, si potrebbe declinare attraverso la falsa dicotomia liberazione/emancipazione. Una sfasatura che è chiave di lettura anche per l'analisi del rapporto tra movimenti femministi e movimenti sociali coevi, un rapporto che impone anche i propri tempi, che è anche una rivendicazione attenta a sentire il “tempo tartaruga”, la distanza dai tempi sociali imposti, considerando anche che i gesti iniziali nelle “pratiche della distanza”, distanza rispetto agli uomini, alle istituzioni patriarcali, alle generazioni precedenti, alle proprie madri, sono dell'ordine della frattura. Emblematica la frase di Carla Lonzi, la rottura come gesto di inizio che sin dal *Manifesto di Rivolta* si pone: «la civiltà ci ha definite inferiori, la Chiesa ci ha chiamate sesso, la psicoanalisi ci ha tradite, il marxismo ci ha vendute alla rivoluzione ipotetica»⁴¹⁵. Il gesto di rottura è il gesto originario della pratica politica femminista. Solo attraverso la rottura si potrà dare forma a un inizio, a una nascita nel senso arendtiano del termine.

Molteplici articolazioni del rapporto continuità/rottura si intrecciano, quindi. Non vi sono

412E. Guerra, *Il corpo: presenze e assenze nei femminismi del passaggio di secolo* in Laura Gambi, Maria Paola Patuelli et al. (a cura di), *Partire dal corpo. Laboratorio politico di donne e uomini*, Ediesse, 2011, pp. 25-45 (26)

413A. Rossi-Doria, *Ipotesi per una storia che verrà*, cit., p.1

414E. Fachinelli, *La freccia ferma. Tre tentativi di annullare il tempo*, L'erba voglio, 1979

415 *Manifesto di Rivolta femminile* in Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, cit., p.16

solo le configurazioni che il terrorismo rosso assume a metà degli anni settanta in termini di continuità/discontinuità con il '68. Nel caso del movimento femminista questa configurazione è di fatto più complessa e va analizzata non solo rispetto agli eventi del '68, non solo rispetto alle fratture che all'interno dei movimenti della nuova sinistra si pongono in termini di eredità/distanza tra i movimenti che nascono nel '68 e l'emersione della lotta armata, ma anche rispetto alle fratture che il movimento femminista assume nei confronti del movimento studentesco prima e dei gruppi della nuova sinistra poi.

Se è vero che il '68 e più in generale, i luoghi della socializzazione “mista” giovanile, università e scuola, sono un terreno fertile per la presa di coscienza, per sperimentare il disagio nel portare il proprio corpo di donna nella società, essi rendono anche difficile attenersi alla radicale asimmetria del “muoversi su un altro piano” proposto da Lonzi. È il luogo di un'inespressa contraddizione, di forze contrastanti che difficilmente trovano la forma di una sintesi, sospese tra l'orizzonte del proprio progetto di liberazione e il progetto politico di rivoluzione. Porsi in dialettica con il maschile, ci dice Lonzi, è ancora significare il femminile come il polo dell'alterità, opposto e complementare al maschile che si pone come umano assoluto. Sono sostanzialmente d'accordo con Maria Luisa Boccia quando afferma che l'intero arco del movimento femminista, dalla formazione dei primi gruppi alla grande mobilitazione di massa, fino al dissolversi dello stesso movimento come soggetto collettivo unitario è segnato dall'intreccio tra la componente ideologica e quella autocoscienziale⁴¹⁶, tra “analisi del vissuto” e “pratica sociale”, tra “tendenza marxista” e “tendenza radicale”. Ciò ovviamente non esclude la possibilità di un esito ideologico di pratiche autocoscienziali. L'intreccio non è lineare. È certo che il considerare la proposta radicale del movimento femminista rimette in discussione quella narrazione tradizionale che vede una sorta di “filiazione” tra '68 e movimenti degli anni settanta e femminismo. È la stessa Carla Lonzi che fa luce su questa supposta filiazione che, se assunta, non riuscirebbe a far comprendere l'esperienza stessa di *Rivolta*, tra l'altro marginalizzata durante quegli anni e vista come caso anomalo. Carla Lonzi, come già scritto precedentemente, vede una pura coincidenza generazionale, e in una lettera a *L'Espresso* scrive:

Il femminismo non è un movimento giovanile, in particolare Rivolta Femminile che è nata come gruppo nel luglio del '70...all'inizio ha espresso donne dai trenta ai trentacinque anni in avanti, che con il '68 non avevano nulla a che vedere. D'altra parte per entrare in uno spirito femminista le giovani hanno dovuto scardinare non poco le parole d'ordine, i modi e miti sessantotteschi. È stato *malgrado il '68 e non grazie al '68* che hanno potuto farlo⁴¹⁷.

416 Maria Luisa Boccia, *L'io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*, cit., p.95

417 Riportato in Marta Lonzi e Anna Jaquinta, *Biografia in Scacco ragionato Poesie dal '58 al '63*, Scritti di Rivolta Femminile, 1985, p.50, mio corsivo

Nonostante al centro della trattazione di questo capitolo, come già scritto, ci sia la presenza specifica e autonoma delle donne sulla scena pubblica e politica, c'è un evento emblematico che ci restituisce il diverso ordine di priorità tra femminismo e movimenti della nuova sinistra e la pratica femminista “malgrado il '68”, considerato nella sua accezione “lunga”: lo scontro fisico avvenuto a Roma il 6 dicembre 1975 in una manifestazione per «l'aborto libero, gratuito, assistito», tra le donne di *Lotta Continua* e gli uomini del servizio d'ordine e della sezione di Cinecittà della stessa organizzazione, che mal tollerando l'invito delle “compagne” a tenersi ai margini del corteo, lo sfondano in nome dell'unità di classe. La sera del 6 le donne di *Lotta Continua* invadono la riunione del Comitato nazionale pronunciando quella che apparirà come una bestemmia: “fascisti”. Qualcosa inizia a sgretolarsi. Al congresso di Rimini dell'anno successivo (31 ottobre - 4 novembre 1976) *Lotta Continua* arriva attraversato da una grave crisi, che trova le sue radici in quell'evento avvenuto l'anno prima. *Lotta Continua* scopre il soggetto imprevisto, che mette in discussione il suo modo di fare politica, «il “vecchio” partito, strumento di perpetuazione del potere maschile»⁴¹⁸. Le donne attive nel gruppo pretendono che i loro discorsi siano considerati a tutti gli effetti “politici” e che la sessualità così come vissuta nel gruppo sia messa a tema. Tale messa in discussione sarà radicale. Adriano Sofri, nella frase di maggior effetto dell'introduzione al congresso, dirà: «Dobbiamo abituarci a vivere col terremoto». Quel terremoto invece, a dispetto dei propositi del leader di *Lotta Continua*, decreterà la fine del gruppo extraparlamentare. Ed è proprio il decisivo secondo congresso nazionale di *Lotta Continua* e che non lasciava spazio a ricuciture ideologiche, che mette a tema in maniera emblematica le fratture che nascono proprio dal riconoscimento e dalla molteplicità dei bisogni alla luce del rapporto uomo-donna e della sessualità considerati come condizioni materiali oggettive che attraversano tutti i rapporti sociali.

Come afferma Lea Melandri, «ciò che non si è voluto capire, perché significava davvero “lasciarsi terremotare”, è che l'analisi del rapporto uomo-donna e della sessualità costringono ad un ripensamento dell'immagine tradizionale del nemico, della violenza e quindi anche dei modi dello scontro»⁴¹⁹. L'«autenticità del gesto di rivolta» si pone in contrapposizione alla modalità con cui la politica tradizionalmente organizza la ribellione e «la politica va ripensata a partire da tutto il cumulo del non detto, del negato che c'è dentro»⁴²⁰.

Il rapporto è tra l'affermazione di una specifica cultura politica delle donne che elabora una complessa e variegata accezione di politica, legata a una determinata analisi di potere, e le altre

418Stefania Voli, *Quando il privato diventa politico: Lotta Continua 1968-1976*, Edizioni Associate, 2006, p. 187.

Rimando all'intero libro per un'analisi della “questione femminile” in *Lotta Continua*. Vedi anche Mariella

Gramaglia, *Affinità e conflitto con la nuova sinistra in Memoria. Rivista di storia delle donne*, 19-20 (1-2, 1987)

419L. Melandri, *Una barbarie intelligente*, in *L'infamia originaria. Facciamola finita col cuore e la politica*, cit., p.77

420L. Melandri, *Per un'analisi della diversità*, in *L'infamia originaria. Facciamola finita col cuore e la politica*, cit., p.

culture politiche presenti nel territorio nazionale, le cui tensioni originarie si trovano nel dilemma uguaglianza-differenza.

III.2.2. Lo sfasamento uguaglianza/differenza

Tenendo come punto fermo il fatto che il femminismo sia cresciuto nel contesto dei movimenti della nuova sinistra, quasi come coincidenza generazionale, come direbbe Carla Lonzi, ma si è presto scontrato con essi, si possono distinguere due momenti nel rapporto tra femminismo e sistema politico negli anni settanta. Riporto le considerazioni di Yasmine Ergas:

Nel primo, che va dagli inizi del decennio fino all'incirca al 1976, la crisi del sistema dei partiti apre spazio politico ai movimenti sociali, arrivando addirittura a favorire la mobilitazione politica di ampi gruppi sociali. Il femminismo registra i segni di una situazione che sembra naturalmente incoraggiare la politicizzazione della società civile. Nella seconda fase riemerge il primato della politica tradizionalmente intesa. I movimenti sociali si vedono chiudere lo spazio politico, e la dinamica fra partiti e società civile sembra ridursi alla mediazione delle domande provenienti dai gruppi di interesse ed alla gestione del terrorismo. [...] Ma è soprattutto il femminismo che riesce a vivere con i tempi della politica: cambiano le forme e le sedi di aggregazione, mutano i termini dei discorsi, ma la problematica dell'identità e del rapporto tra sesso, genere e potere continua ad alimentare una vasta rete culturale⁴²¹.

Se è necessario comprendere e approcciarsi con una lente d'ingrandimento alle modalità con cui il femminismo riesce a vivere con i tempi della politica, e considerando lo scetticismo con cui movimento delle donne e politica istituzionale si guardavano, è significativo il dato che molte delle leggi di compimento della parità appartennero alla grande stagione riformista degli anni settanta e costituirono, almeno in parte, la risposta in termini di modernizzazione del sistema politico a un nuovo movimento ormai largamente presente sulla scena pubblica⁴²².

Vi si intercetta un'ambiguità: da una parte la separatezza, un necessario sancire la differenza sessuale per pensare la politica altrimenti, dall'altra la ricerca di un'uguaglianza sul piano formale. Già il gruppo di *Rivolta* era entrato nel merito di quello che è decisamente un nodo spinoso e complesso nell'articolazione della politica femminista:

L'uguaglianza disponibile oggi non è filosofica, ma politica: ci piace, dopo millenni, inserirci a questo titolo nel mondo progettato da altri? Ci pare gratificante partecipare alla grande sconfitta dell'uomo? Per uguaglianza della donna si intende il suo diritto a partecipare alla gestione del potere nella società mediante il riconoscimento che essa possiede capacità uguali a quelle dell'uomo. [...] Il porsi della donna non implica una partecipazione al potere maschile, ma una messa in questione del concetto di potere. È per sventare questo possibile attentato della donna che oggi ci viene riconosciuto l'inserimento a titolo di

421 Yasmine Ergas, *Tra sesso e genere in Memoria. Rivista di storia delle donne*, 19-20 (1-2, 1987), pp.11-18 (17)

422 E. Guerra, *Storia e cultura politica delle donne*, cit., p.44

uguaglianza. L'uguaglianza è un principio giuridico: il denominatore comune presente in ogni essere umano a cui va reso giustizia. La differenza è un principio esistenziale che riguarda i modi dell'essere umano, la peculiarità delle sue esperienze, delle sue finalità, delle sue aperture, del suo senso dell'esistenza in una situazione data e nella situazione che vuole darsi. Quella tra donna e uomo è la differenza di base dell'umanità. [...] La differenza della donna sono millenni di assenza dalla storia. Approfittiamo della differenza: una volta riuscito l'inserimento della donna chi può dire quanti millenni occorrerebbero per scuotere questo nuovo giogo? Non possiamo cedere ad altri la funzione di sommuovere l'ordinamento della struttura patriarcale⁴²³.

Per poi escludere in maniera definitiva l'uguaglianza come possibilità dall'orizzonte femminista:

L'uguaglianza è quanto si offre ai colonizzati sul piano delle leggi e dei diritti. E quanto si impone loro sul piano della cultura. È il principio in base al quale l'egemone continua a condizionare il non-egemone. Il mondo dell'uguaglianza è il mondo della sopraffazione legalizzata, dell'unidimensionale; il mondo della differenza è il mondo dove il terrorismo getta le armi e la sopraffazione cede al rispetto della varietà e della molteplicità della vita. L'uguaglianza tra i sessi è la veste in cui si maschera oggi l'inferiorità della donna.⁴²⁴

Lo sfasamento dell'articolazione uguaglianza/differenza getta un cono d'ombra sul nodo apparentemente inconciliabile tra femminismo e democrazia⁴²⁵. Tale sfasamento trova diverse declinazioni. Nel Manifesto del gruppo *Demau*⁴²⁶ del 1967 si esplicita che l'integrazione delle donne nella sfera pubblica da cui erano state escluse per secoli, se fosse avvenuta senza mettere in discussione l'ordine sociale, economico e politico esistente – e quindi la divisione sessuale del lavoro, l'identificazione del femminile col corpo, la natura – avrebbe solo caricato la donna di un duplice peso, lasciando a lei sola la responsabilità di “conciliare” famiglia, cura e lavoro extradomestico. Saranno, questi, dei temi cari, a una parte del femminismo, quello che, vicino a

423Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, cit., pp.20-21

424Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, cit., p.21

425Emma Baeri, in tempi più recenti, interrogandosi su come entrare nella *polis* con corpo di donna, ha sottolineato tale inconciliabilità, ravvisabile anche nel decennio settanta, coniando il termine *dividua* (E. Baeri, *Dividua.*

Femminismo e cittadinanza, Il Poligrafo, 2013) Vedi anche N.M. Filippini, A. Scattigno (a cura di), *Una democrazia incompiuta. Donne e politica in Italia dall'Ottocento ai nostri giorni*, FrancoAngeli, 2007; R. Rossanda, *Femminismo e politica, una relazione tempestosa*, in A. Del Re (a cura di) *Donne, politica, utopia*, Il Poligrafo, 2011

426Il gruppo *Demistificazione autoritarismo patriarcale*, noto con la sigla *Demau*, si forma nel 1966. Si può considerare come il primo collettivo femminista formatosi in quegli anni. Stando alla descrizione che ne fa Yasmine Ergas, «fra i suoi referenti polemici figurano le tradizionali associazioni femminili. Prendendo a bersaglio la cultura emancipazionista vigente, il Demau critica l'obiettivo convenzionale dell'“integrazione” delle donne negli assetti sociali esistenti e chiama all'elaborazione dei nuovi valori capaci di riconoscere e promuovere l'autonomia femminile. Esso avvia così una riflessione politico-culturale le cui tematiche echeggeranno nelle teorie e pratiche della nuova sinistra, soprattutto nel suo anti-autoritarismo e anti-istituzionalismo» (Y. Ergas, *Tra sesso e genere in Memoria. Rivista di storia delle donne*, n.19-20, 1987, pp.11-18 (12). Vedi anche R. Spagnoletti (a cura di), *I movimenti femministi in Italia*, La nuova sinistra, 1971. L'antiautoritarismo viene più in generale interpretato come l'ideologia caratteristica dei movimenti sociali degli anni Sessanta e Settanta in Italia. Vedi R. Lumley, *1968 e oltre: spazio dei movimenti e “crisi d'autorità”* in *Le radici della crisi. L'Italia tra gli anni Sessanta e Settanta*, a cura di Luca Baldissara, Carocci editore, 2001, pp.243-259; e dello stesso autore, *Dal '68 agli anni di piombo. Studenti e operai nella crisi italiana*, Giunti, 1994

Lotta femminista, vedeva nella famiglia un pilastro dell'organizzazione capitalistica del lavoro, e che impegnato soprattutto, ma non solo, sul terreno delle lotte per il salario al lavoro domestico, considerava il lavoro domestico come lavoro produttivo, sottolineando la centralità della famiglia e del ruolo femminile rispetto all'accumulazione capitalistica. Due testi in questo senso sono particolarmente significativi. Il primo è *La coscienza di sfruttata*⁴²⁷ ad opera del gruppo di Trento *Il cerchio spezzato* in cui viene ripreso il concetto di casta, elaborato dai movimenti neri e femministi degli Usa. Il secondo è quello di Mariarosa Dalla Costa, *Potere femminile e sovversione sociale*⁴²⁸. Ne parlerò più in dettaglio nel prossimo capitolo.

Entrare nella *polis* con corpo di donna. La questione è di quelle cruciali e non può escludere, proprio perché complessa, contraddizioni e divergenze. Si può come per altri aspetti sottolineati in questi capitoli, imparare a stare nella contraddizione, non provare ad eliminarla.

Si può iniziare affermando che il femminismo degli anni settanta appare come un movimento che, in un linguaggio del tutto diverso dai femminismi precedenti, pur apparendo contrassegnato, rispetto a quello di altri paesi, dalla rivendicazione della differenza, non esclude affatto l'uguaglianza. Il numero monografico sul tema della rivista *Memoria. Rivista di storia delle donne* comparso nel 1987 (19-20), di particolare rilievo nel comprendere cosa è stato il movimento femminista durante gli anni settanta, è emblematico nell'evidenziare tali contraddizioni: il rapporto irrisolto, ma per nulla inconciliabile tra uguaglianza e differenza, il desiderio di incidere sulla scena politica e la constatazione dell'intraducibilità dei temi e delle priorità delle pratiche femministe nei rapporti politici esistenti.

Nella presentazione al fascicolo, gettando nuova luce anche su obiettivi e destini del separatismo, si sottolinea come uno degli elementi⁴²⁹ che si delineano come portanti del numero è «*la volontà di tradurre originalità e radicalità dei temi (e della pratica che ne aveva consentito l'individuazione, ovvero i rapporti tra donne) in forme tali da incidere sulla scena politica complessiva, da incrociare e influire sulla politica maschile*»⁴³⁰. Contrariamente a quanto tradizionalmente si era fino ad allora sostenuto, nel numero si afferma che

il movimento femminista italiano non si è costituito come comunità separata, come mondo a parte, dotato di una propria sottocultura, fin dall'inizio. Il separatismo non rappresentò in quegli anni la scelta di separarsi dalla politica generale, di recidere i legami con il contesto. Risulta nettamente da tutti i contributi raccolti che il movimento si propose di incidere, che delineò su questo il proprio progetto politico, calibrò la propria azione, chiamò in causa altri

427Luisa Abbà, Gabriella Ferri, Giorgio Lazzaretto, Elena Medi e Silvia Motta, *La coscienza di sfruttata*, Mazzotta, 1972

428Maria Rosa Dalla Costa, *Potere femminile e sovversione sociale*, Marsilio, 1972

429L'altro sarà quello della politica e della politicità come le «coordinate lungo le quali procede la navigazione del movimento femminista» (*Memoria. Rivista di storia delle donne*, n.19-20, 1987, p.4)

430*Memoria. Rivista di storia delle donne*, n.19-20, 1987, p.8, mio corsivo

soggetti. La radicalità dei temi, l'innovazione profonda che rappresentarono rispetto alle culture politiche esistenti indicano quanto alta fosse la posta su cui il movimento giocò la propria presenza politica. Se di questo parlano i testi, si sottolineano anche le difficoltà ardue incontrate in questa opera di correlazione tra pratica femminista e contesto generale. Ne risulta l'immagine di una oscillazione irrisolta tra quest'opera di costruzione di una pratica in grado di significare la presenza e la rilevanza nella scena sociale e politica dei propri temi e la ricorrente scoperta di una intraducibilità di questi stessi temi nelle forme date dei rapporti sociali e politici⁴³¹.

Il desiderio di *significare la presenza* incontra nell'esistente un ostacolo, nelle forme già date della politica. Se da una parte non si vogliono recidere i legami con il contesto generale, dall'altra, tale correlazione appare così ardua da risultare in un'intraducibilità di quelle che sono le rilevanze delle pratiche femministe nella “politica con la p maiuscola”, come allora si definiva la politica istituzionale.

Considerata la qualità dei temi a cui il movimento voleva dare esistenza pubblica, il fascicolo invita a riconsiderare «quale fu il punto limite della politica che allora il movimento incontrò; e quale il punto limite della *traducibilità in politica* dei propri temi»⁴³².

Certo, non si può omettere che il fascicolo appare nel 1987 e si devono quindi considerare, con qualche ragione, alcuni aspetti, appartenenti più alla cultura politica degli anni ottanta che al decennio precedente: il femminismo degli anni ottanta intrattiene un dialogo sempre più intenso, ma non per questo meno complicato, con le istituzioni; è proprio di quegli anni, del 1984, la costituzione della “Commissione Nazionale per la parità e la pari opportunità tra uomo e donna” presso la Presidenza del Consiglio; in qualche modo e in parte, si prova ad avviare un processo – difficoltoso, è necessario dirlo - di istituzionalizzazione del femminismo; in quegli anni si sancisce “il passaggio al simbolico”, processo non lontano dalla spinta emancipazionista implicata nel processo di istituzionalizzazione. Come scrive Lea Melandri, con il “passaggio al simbolico” si indicava «tutto ciò che “trascende” il corpo, la vita psichica, la soggettività». Tale passaggio avvenne

all'insegna della dimenticanza e di nuove immotivate certezze. Nel nome della “differenza” e del valore attribuito al semplice fatto di appartenere a un sesso, prendeva avvio, legittimata questa volta da un femminismo che era stato intransigente sostenitore dell'idea di “liberazione”, un'ondata emancipatoria diversa dal passato ma incline a ricalcare antiche fratture tra storia personale e impegno pubblico, tra vita e cultura, tra problematiche del corpo e norme, linguaggi, istituzioni della vita sociale⁴³³.

431 *Memoria. Rivista di storia delle donne*, n.19-20, 1987, p.8

432 *Memoria. Rivista di storia delle donne*, n.19-20, 1987, pp.8-9, mio corsivo

433L. Melandri, *Una viscerabilità indicibile. La pratica dell'inconscio nel movimento delle donne degli anni Settanta*, FrancoAngeli, 2000, p.7

Si assiste a un corto circuito del nesso liberazione/emancipazione che, non solo, parla ai tentativi, a volte malriusciti, dei processi di istituzionalizzazione degli anni ottanta e dei decenni seguenti, ma costringe anche a un ripensamento o comunque a una riflessione sull'articolazione di tale nesso nel decennio settanta. Raffaella Baritono offre un'interessante ipotesi sul corto circuito che il movimento femminista degli anni settanta si è trovato ad affrontare: considerata «la debolezza del liberalismo come cultura politica dell'individualità», che ha «finito per sottrarre al movimento femminista italiano un interlocutore e anche un avversario importante», il movimento

stretto tra le culture politiche comunista e cattolica, ha dovuto addossarsi il fardello di una rivoluzione liberale – affermando in maniera forte i concetti di libertà e autonomia femminile, di autodeterminazione – e allo stesso tempo [ha] dovuto combattere una battaglia contro le mistificazioni del liberalismo stesso. Ha contribuito cioè a fare entrare prepotentemente nel dibattito pubblico italiano, forse per la prima volta in maniera così efficace, il linguaggio dei diritti, ma allo stesso tempo ha dovuto sottoporlo a critica e superarlo per dare spazio a una pratica e a una riflessione centrata sul soggetto sessuato femminile⁴³⁴.

Nel rapporto con le istituzioni e nelle istanze tra emancipazione e liberazione si giocano i difficili equilibri tra desideri di realtà e desideri di possibilità, tra il reale e il possibile, per usare delle espressioni che si possono rintracciare nelle riviste femministe dell'epoca.

III.2.3. Carla Lonzi e l'abbandono della cultura della presa di potere

Lonzi nel *Manifesto di Rivolta femminile* scriveva: «Noi cerchiamo l'autenticità del gesto di rivolta e non la sacrificheremo né all'organizzazione né al proselitismo»⁴³⁵. Qualche anno più tardi, in una lettera inviata ad un giornalista e pubblicata su *È già politica*, chiarirà meglio la frase che termina il *Manifesto di Rivolta*:

alcune donne avevano assunto i modi demagogici dei partiti di sinistra e erano un esempio di operazione maschile riuscita, altre avevano preoccupazioni di classe più genuine e personali, che le portavano però ugualmente a aggirare i loro problemi. Impostavano questioni ideologiche con citazioni di Marx e Engels, si chiedevano se le donne fossero o no una classe, se il patriarcato fosse nato dalla proprietà privata, se fosse possibile una rivoluzione socialista senza la rivoluzione delle donne, ecc. [...] La nostra era la strada dell'autenticità, la strada imprevista della scoperta e della manifestazione di noi stesse [...] Solo attraverso un'espressione personale può venir fuori il percorso della nostra liberazione che prosegue ora veramente senza modalità fisse: non è scontata, non è uniforme, non è edificante, non è rivoluzionaria⁴³⁶.

434R. Baritono, *La cittadinanza incompiuta delle donne*, in *Passato e Presente*, XXVI, 2008, n.75, p.141

435 *Manifesto di Rivolta femminile* in Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, cit., p.18

436 *Lettera inviata a un giornalista che aveva proposto di farsi tramite per una diffusione non alterata della identità di Rivolta femminile e dei suoi scritti. Senza né pubblicazione né risposta*, firmata Rivolta femminile del 17 gennaio

È un soggetto, quello di cui parla Lonzi, che abbandona la cultura della presa di potere, esce dalla posizione di soggetto vinto. Irrompere come soggetto imprevisto non corrisponde a una mossa di presa di potere: «la donna non va definita in rapporto all'uomo. [...] L'uomo non è il modello a cui adeguare il processo della scoperta di sé da parte della donna»⁴³⁷. L'irruzione, però, non ha nulla di idilliaco, riprendere lo spazio della vita contro l'ordine del potere è un conflitto costante, va oltre lo scontro per il riconoscimento. Il conflitto così come delineato da Lonzi è scontro tra due piani diversi. Lo scontro non avviene perché si contende sullo stesso terreno. Nel momento in cui si produce vita, lo spazio che si guadagna per la vita, per un sapere carnale e vitale, va a scontrarsi con spazi ordinati altrimenti, c'è un attrito che può diventare conflitto distribuito in ogni luogo in cui si compie disfacimento del potere per produrre altro.

L'irruzione del soggetto imprevisto è inizialmente quindi l'irruzione che disfa gli effetti del potere e che il potere ha sulle vite. Carla Lonzi possiede un'estrema coerenza nell'interesse che avrà in tutta la sua elaborazione sull'io femminile, sull'io soggetto sessuato del pensiero e dell'agire, «che trova in sé il principio e il senso del proprio essere[...] Un io che, a partire da qui, si rivolge al mondo, per ridefinirne codici, forme, rapporti»⁴³⁸. È questo il perno attorno al quale elaborerà la sua visione di politica. È una delle sue più attente studiose che ci aiuta a precisare tale questione. Maria Luisa Boccia, riferendosi al pensiero di Lonzi, scrive:

ella non pone mai il problema della donna a partire da un dato oggettivo. Come se fosse una realtà definibile fuori di sé. Non vi è per lei un “problema donna” come tale, ma il problema di una donna e/o di un'altra, a pensarsi “io donna” e a porsi come tale nel mondo. Il suo pensiero – e la sua pratica da esso non separabile – è coerente all'esigenza di elaborare le forme in cui il soggetto femminile può dirsi e porsi come “io”. Qui è la forza della sua critica alle forme astratte e universali della politica; qui si presentano ovviamente anche i rischi e i limiti di un'ipersoggettivismo, di una difficoltà e resistenza ad “alienarsi” nel mondo, a porre fuori di sé le condizioni del proprio stesso realizzarsi»⁴³⁹.

Riporto questo passaggio perché, a mio parere, non solo tocca una delle questioni fondative del pensiero di Lonzi, quella dell'io femminile, ma perché in maniera lucida traccia i limiti delle politiche del femminismo basate appunto sull'“io donna” e che saranno limiti ben visibili ai mass media nelle loro accuse sul silenzio delle donne durante il caso Moro. Vi è, a mio parere, una rielaborazione, almeno in alcuni luoghi, di quello che appare come un dubbio lecito, ovvero che la rivendicazione di una pratica femminista abbia finito per rivelarsi una trappola: il separatismo

1974 e contenuta in *È già politica*, testi di Marta Lonzi, Anna Jaquinta, Carla Lonzi, cit., pp.110-111

437 *Manifesto di Rivolta femminile* in Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, cit., 1974, p.11

438 Maria Luisa Boccia, *L'io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*, cit., p.146-147

439 Maria Luisa Boccia, *L'io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*, cit., p.147

infatti può anche apparire come «una legittimazione della propria indifferenza al mondo e in tal modo ribadire l'insignificanza femminile nel mondo»⁴⁴⁰.

È necessario a questo punto soffermarsi sulla pratica dell'inconscio come «il metodo adatto alla politicizzazione del privato femminile», come scriverà *Rivolta femminile* in un suo scritto proprio dal titolo *Autocoscienza*⁴⁴¹, non solo perché tale pratica rappresenta una delle peculiarità della politica del femminismo degli anni settanta, ma anche perché la rappresentazione dell'autocoscienza come abbandono della politica merita una riflessione nell'economia di questo capitolo. Sicuramente negli scritti di Lonzi si elabora un necessario abbandono dell'agire “politico” per l'agire autocoscienziale femminista. La critica alle ideologie socialiste, ai movimenti rivoluzionari, al marxismo che «esprime una teoria rivoluzionaria dalla matrice di una cultura patriarcale» è parte integrante del percorso per tale necessario abbandono. Hegel, secondo Lonzi, non riconosce «l'origine umana dell'oppressione della donna» diversamente da quella del servo, che legata all'ethos della famiglia, è impedita nel raggiungere «l'autocosciente forza dell'universalità per cui l'uomo si fa cittadino»⁴⁴². Questo ha condotto a considerare, sempre secondo Lonzi, la dialettica servo-padrone come fondativa dell'intera dinamica sociale e della concezione della lotta politica come lotta per la presa del potere: «sul piano donna uomo non esiste una soluzione che elimini l'altro, quindi si vanifica il traguardo della presa del potere»⁴⁴³, passaggio, questo, più volte ripreso nell'elaborazione femminista, a significare una concezione altra del potere, abbandonato qualsiasi desiderio di presa del Palazzo d'inverno. Maria Luisa Boccia in una spiegazione dell'elaborazione di Lonzi scrive:

Ciò che Lonzi mette acutamente in questione è piuttosto il fondamento e legittimazione della stessa dinamica sociale, nel potere e nell'eliminazione del nemico, del farsi della storia come storia eminentemente politica. Dare all'oppressione della donna lo statuto di condizione umana avrebbe infatti implicato l'impossibilità di ricondurre l'intera dimensione del dominio alla dialettica servo-padrone. Solo la cancellazione dell'inferiorità della donna dallo scenario umano-sociale ha consentito di fondare quella dialettica sulla presa del potere e di fare di questo il cuore della teoria politica. Se non vi è forma di lotta politica che non abbia al suo centro una posta di potere, non vi è modo di ridurre entro questo schema il rapporto tra i sessi, «poiché la donna come soggetto non rifiuta l'uomo come soggetto, ma lo rifiuta come assoluto»⁴⁴⁴.

Il rifiuto della logica del potere è il rifiuto di farsi definire dall'altro e tale rifiuto assume una connotazione ancora più stringente quando si giustifica una «mitizzazione dei fatti» che

440 Maria Luisa Boccia, *L'io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*, cit., p.98

441 Alice Martinelli, *Autocoscienza, Rivolta femminile*, 1975

442C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, cit., p.25

443C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, cit., p.27

444C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, cit., p.12 in Maria Luisa Boccia, *Per una teoria dell'autenticità. Lettura di Carla Lonzi in Memoria. Rivista di storia delle donne*, 19-20 (1-2, 1987), pp.85-108 (91-92)

corrispondono ad un indirizzo dell'agire umano al potere: «il pensiero maschile ha ratificato il meccanismo che fa apparire necessari la guerra, il condottiero, l'eroismo, la sfida tra le generazioni»⁴⁴⁵ e «noi ci chiediamo – scrive Lonzi - cos'è quest'angoscia dell'uomo che percorre luttuosamente tutta la storia del genere umano e riconduce sempre a un punto di insolubilità ogni sforzo per uscire dall'aut-aut della violenza»⁴⁴⁶. Sembra profetica Carla Lonzi in questo passaggio, impossibile non venga in mente l'aut-aut di chi richiedeva alla fine degli anni settanta, anche al movimento femminista, uno schieramento: o con lo Stato, o con le Br. Altrettanto profetica, quanto irriverente quando riconosce che «sul piano della gestione del potere non occorrono delle capacità, ma una particolare forma di alienazione»⁴⁴⁷. È ovvio quanto tale discorso sul rifiuto della logica al potere abbia le sue ripercussioni anche sul rifiuto di ogni analogia tra genere e classe e sull'impossibilità di fare del genere una categoria sociale. Lonzi si esprimerà in maniera precisa a riguardo in una nota a *Mito della proposta culturale* nel libello *La presenza dell'uomo nel femminismo*:

Alla ripresa del femminismo negli anni '70 alcune donne consideravano una conquista teorizzare che le donne costituiscono una classe allo stesso modo in cui questa categoria è applicata al proletariato e alla borghesia. Sembrava un buon argomento per mettere in evidenza come nel patriarcato, anche le convinzioni rivoluzionarie stiano dalla parte di collettivi di uomini. Ma io risentivo come una violenza che questo argomento finisse per mascherare l'appropriazione di concetti che attengono ad un'altra storia e sono stati elaborati da altri, e per coprire il fatto che senza identificarsi come classe, le donne non si sentissero autorizzate a riunirsi tra loro. È stato per reagire alla violenza di questo aggancio culturale travestito da autonomia di giudizio che ho scritto *Sputiamo su Hegel*. O almeno vi ho trovato lo spirito contingente per farlo⁴⁴⁸.

Bisognerà ricordare che tra i primi gruppi di autocoscienza che partecipano all'iniziale fase di discussione, come il *Demau* e *Anabasi*, solo *Rivolta* espliciterà sin da subito la scelta della pratica separatista contrapposta alla politica tradizionale e la critica alla teoria marxista e all'ideologia rivoluzionaria, così come alle forme di mobilitazione e di lotta proprie del movimento operaio. Il *Demau* è composto, almeno nel primo periodo (1966-1969) da donne provenienti dalle organizzazioni partitiche di sinistra e nel 1970 è ancora un gruppo misto. Ad *Anabasi* partecipano donne che provengono dal '68 e, anche se inizia come un gruppo di sole donne, non ha un'indicazione politica in tal senso⁴⁴⁹.

L'agire politico nasce quindi dal desiderio di liberazione che per la donna «non vuol dire

445C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, cit., p.48

446C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, cit., pp. 50-51

447Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, cit., p.20

448Carla Lonzi, *La presenza dell'uomo nel femminismo*, Scritti di Rivolta femminile, Milano, 1978, p.146

449A proposito della differenza tra i tre gruppi in cui si avvia l'autocoscienza, vedi *Dal movimento femminista al femminismo diffuso*, a cura di Annarita Calabrò e Laura Grasso, FrancoAngeli, 1985

accettare la stessa vita dell'uomo perché è invivibile, ma esprimere il suo senso dell'esistenza»⁴⁵⁰, un'espressione del proprio senso che passa attraverso la scelta del separatismo e la determinazione a muoversi in «un universo senza risposte»⁴⁵¹.

III.3. A partire dalla crisi: il caso Moro tra silenzio e rischio di assimilazione

La categoria di crisi può contribuire efficacemente all'interpretazione dei processi di mutamento in corso quando è ricondotta alla dialettica continuità/rottura, quando diviene una lenta d'ingrandimento che consente di osservare il dipanarsi dei meccanismi e degli elementi di rottura di un equilibrio⁴⁵². La crisi che si avvia in Italia con il rapimento Moro non è solo una crisi di legittimità del sistema politico italiano. È una crisi che pervade anche il femminismo italiano.

Pietro Scoppola poco prima della sua morte scrive che le vicende del 1978 hanno scavato quel solco che a tutt'oggi separa la classe politica dai comuni cittadini⁴⁵³. Il terreno della maturazione di una cittadinanza democratica si ferma alla soglia dei tragici 55 giorni del rapimento Moro che, prima ancora che nel sistema politico, rappresentano un trauma mai elaborato nella coscienza profonda del paese. Se il dibattito, anche durante quei giorni si è fundamentalmente concentrato sulla falsa alternativa tra la trattativa con le Brigate Rosse e l'intransigenza verso il “partito armato”, e sull'atteggiamento che i politici hanno assunto di fronte ad essa, e anche gran parte della ricostruzione storica successiva è rimasta imbrigliata in tale quadro di riferimento, poco si sa della lacerazione provocata da tale evento nell'opinione pubblica e nella sensibilità popolare. «Non si è visto – suggerisce Scoppola – il frutto complessivo di quella imponente mobilitazione di passioni e di sentimenti»⁴⁵⁴. Quei 55 giorni, continua Scoppola,

hanno accumulato nel paese una riserva di valori, di solidarietà, di sentimenti di condivisione e di responsabilità comune; hanno svolto quel ruolo misteriosamente fecondo che nella vita collettiva come in quella individuale è riservato al dolore e ai momenti più duri di prova. Ebbene se si guarda agli sviluppi politici della vicenda durante e dopo i 55 giorni è difficile sfuggire all'impressione che quella riserva di valori etici non solo non sia stata rispettata e valorizzata ma sia stata anzi oggettivamente dissipata e calpestata da un lato da uomini di cultura preoccupati di dare a quegli eventi significati simbolici, dall'altro dalla

450 *Manifesto di Rivolta femminile* in Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, cit., p.11

451 C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, cit., p.18

452 Vedi L. Baldissara (a cura di), *Le radici della crisi. L'Italia tra gli anni Sessanta e Settanta*, Carocci editore, 2001; R. Starn, *Historians and “crisis”*, in “Past and present”, 1971, n.52, pp.3-22; A. Mastropaolo, *La Repubblica dei destini incrociati. Saggio su cinquant'anni di democrazia in Italia*, La Nuova Italia, 1996; Id., *Perché è entrata in crisi la democrazia italiana? Un'ipotesi sugli anni Ottanta*, in M. Caciagli, F. Cazzola, L. Morlino, S. Passigli (a cura di), *L'Italia fra crisi e transizione*, Laterza, 1994. Per un documento dell'epoca si vedano gli atti del seminario della Fondazione Einaudi del marzo 1977, L. Graziano, S. Tarrow (a cura di), *La crisi italiana*, 2 voll. Einaudi, 1979

453 Pietro Scoppola, *La coscienza e il potere*, Laterza, 2007

454 Pietro Scoppola, *La coscienza e il potere*, Laterza, 2007, p. IX

spregiudicatezza del gioco politico⁴⁵⁵.

Quasi contemporaneamente in *Anni Settanta*⁴⁵⁶ Giovanni Moro sostiene che il modo in cui i partiti hanno risposto in generale agli eventi di quegli anni ha comportato che, a tutt'oggi, la nostra sia una «democrazia in condominio tra partiti senza fiducia e cittadini senza rilevanza»⁴⁵⁷. L'«energia civica» che si manifestò all'epoca non fu più disponibile nei decenni successivi, almeno nella misura in cui era stata generata e morì sotto il peso della «rottura del legame di fiducia tra cittadini e leadership politica, di obsolescenza delle classi dirigenti e soprattutto della loro cultura»⁴⁵⁸.

Si sottrae a tale ragionamento - o almeno si sorvola in entrambi i casi- la frattura politica e teorica apportata dal femminismo e «che mette allo scoperto la mistificazione intrinseca a un concetto neutro di cittadinanza che si fonda in realtà sull'individuo maschio assunto come individuo universale»⁴⁵⁹, sulla pratica e sulla «riflessione politica ambiziosa» avviata dal femminismo degli anni settanta, «che vuole riplasmare il concetto stesso di politica, a partire dal riconoscimento della differenza sessuale e di una soggettività femminile che non può che pensarsi in relazione»⁴⁶⁰.

Alcune delle pratiche del movimento femminista che ho provato a tracciare nel testo costituiranno la struttura entro cui leggere gli eventi e le riflessioni femministe che descriverò in questa parte. La rivoluzione del politico si attesta sul fronte di una conflittualità non meno sconvolgente degli scontri di piazza, ma di una natura totalmente diversa.

Dal 25 al 27 marzo 1978, dieci giorni dopo il rapimento Moro, si tenne a Roma, al Governo Vecchio, il noto palazzo occupato un anno prima dal *Movimento di Liberazione della donna* (MLD), un convegno internazionale sulla violenza contro le donne. L'incontro fu organizzato sia dal *Movimento di Liberazione della donna* sia da *Effe*, una rivista femminista mensile nata nel 1973 e che si pose sin dal suo primo numero come la prima rivista femminista italiana, nata come rivista di attualità e cultura legata al movimento⁴⁶¹. Ed è proprio tramite le pagine di *Effe* che si può ricostruire il convegno, i temi discussi, le ragioni e gli obiettivi dell'incontro, le ragioni per la scelta molto discussa di non menzionare il rapimento Moro e quindi i terribili avvenimenti che stavano accadendo proprio nei giorni del convegno e che influenzarono non solo la scena politica istituzionale ma l'intera storia dell'Italia repubblicana. L'incontro fu considerato di enorme rilevanza, alla luce del fatto che la lotta contro la violenza sulle donne aveva costituito una delle più importanti lotte femministe dell'ultimo anno: basti ricordare l'iniziativa “riprendiamoci la notte”,

455Pietro Scoppola, *La coscienza e il potere*, Laterza, cit., p. IX-X

456Giovanni Moro, *Anni Settanta*, Einaudi, 2007

457G. Moro, *Anni Settanta*, cit., p. 79

458G. Moro, *Anni Settanta*, cit., p. 78-79

459Raffaella Baritono, *La cittadinanza incompiuta delle donne*, in *Passato e Presente*, XXVI, 2008, n.75, p.136

460Vedi Raffaella Baritono, *La cittadinanza incompiuta delle donne*, in *Passato e Presente*, cit., p.136

461La rivista uscirà per i 10 anni successivi fino all'ultimo numero del dicembre 1982

quella che rappresentò un'enorme vittoria per il femminismo, ovvero la presenza del movimento femminista durante i processi chiesti dalle donne che avevano denunciato gli stupri subiti, pretendendo, attraverso una difesa femminista, il processo a porte aperte, il processo per direttissima contro gli stupratori e la costituzione come parte civile del movimento. Inoltre, nell'anno e mezzo prima della conferenza, il MLD riuscì ad aprire in tutta Italia alcuni centri antiviolenza. Per tutte queste ragioni, la condivisione di informazioni ed esperienze riguardo alle lotte contro la violenza sulle donne che si stavano portando avanti in tutta Italia fu considerata prioritaria. I terribili eventi che stavano scuotendo l'opinione pubblica nazionale in quei giorni non furono nemmeno menzionati durante il convegno, e questo valse molte delle accuse che i mass media rivolsero contro il movimento femminista e la sua posizione "non-politica". *Effe*⁴⁶² rappresentò il "megafono" attraverso cui il movimento femminista replicò a tali accuse. In maniera decisamente interessante, solo una volta concluso, il convegno rappresentò un'opportunità per il movimento femminista di esprimere punti di vista e opinioni sull'atmosfera mortifera che l'Italia stava respirando in quei giorni. Leggere circa 40 anni dopo le pagine di *Effe* dedicate al convegno significa in qualche modo ricostruire la biografia del movimento femminista, le sue paure e contraddizioni, durante il rapimento Moro. Solamente un altro nodo della questione sollevò una discussione così accesa, lunga, partecipata: la messa a tema della scelta di alcune donne di partecipare alla lotta armata. Ma parlerò meglio di questo delicato aspetto nel prossimo capitolo.

Nel loro articolo *Processo per direttissima*, Liliana Ingargiola e Viviana Papetti scrissero:

Vogliamo dire che individuare la violenza che le istituzioni operano su di noi attraverso la famiglia, la divisione dei ruoli, la repressione della nostra sessualità, è per noi fare politica. Dedicare l'ultima giornata del dibattito generale al rapimento Moro, avrebbe significato porre avanti, come sempre finora abbiamo fatto, esigenze generali alle nostre rinnegando la nostra identità di movimento quale siamo. Avremmo solo reso contento chi continua a fare politica solo attraverso "le prese di posizioni" senza di fatto cambiare la realtà quotidiana⁴⁶³.

Sin dall'inizio il dibattito sulla rivista si focalizzò sulla specificità di quello che il movimento femminista considerava politica e quindi sulle differenze nell'intendere la politica tra il movimento femminista e i suoi "accusatori". Dacia Maraini in maniera breve ma eloquente scrisse: «Ci rifiutiamo al ricatto delle "urgenze" politiche»⁴⁶⁴. Il femminismo non rimediò alle accuse di

462 Gran parte delle fonti utilizzate in questo lavoro sono costituite da alcune delle riviste femministe del periodo. La scelta delle riviste non è ovviamente casuale. La forma della pubblicazione è molto prossima alla trascrizione della parola orale e tenta di restituire la qualità comunicativa propria della pratica autocoscienziale. Sulle motivazioni della scelta delle riviste e sulle implicazioni di metodo da considerare nella scelta di raccontare un movimento soprattutto attraverso le sue riviste, ho dato conto nell'introduzione. Sulle pratiche di scrittura femminista del periodo, vedi Federica Paoli, *Pratiche di scrittura femminista. La rivista "Differenze" (1976-1982)*, FrancoAngeli, 2011

463 *Effe*, 1978, April, n.4, p.2

464 *Noi donne*, 1978, April, 17-23, p.31

“ignorare la realtà politica”, “di vivere nelle nuvole”, “ripiegate” su se stesse e sul personale, anche durante i terribili 55 giorni del rapimento Moro, esprimendo la propria posizione contro la lotta armata e contro la violenza diffusa negli anni settanta, più in generale. Le pagine di *Effe*, al contrario, sono un'occasione di autoriflessione sulla propria (non)posizione, sul silenzio del movimento femminista a riguardo. Grazia Francescato e Sandra Sassaroli spiegarono:

Ci troviamo a dover fare i conti con una oggettiva restrizione degli spazi conquistati dai movimenti (non solo dal nostro, ma di tutta la sinistra)[...]. La restrizione degli spazi è correlata alla difficoltà di portare avanti con chiarezza un progetto politico complessivo a cui partecipino non solo “le femministe” ma tutte le donne. Tale difficoltà è dovuta anche alle divergenze interne al movimento su questioni vitali, come il problema dell'autonomia (dai referenti maschili), dell'organizzazione, del confronto con le istituzioni, dell'uso della violenza⁴⁶⁵.

L'operazione si articolò attraverso lo spostamento dello sguardo dall'arena principale del dibattito. Alla richiesta sempre più pressante di politici e mass media di «uscire dalla bolla» delle proprie priorità, il movimento femminista iniziò un processo di riflessività per comprendere la sua storia degli ultimi anni e per analizzare le mancanze all'interno del movimento e nella relazione tra donne. Tuttavia se si giustificò la volontà di andare avanti ostinatamente sui “propri contenuti”, si era anche consapevoli dell'«incapacità del movimento di fare chiarezza in modo deciso al proprio interno sulla violenza politica»⁴⁶⁶.

Daniela Colombo, Donata Francescato, Stefania Raspini, Maricla Tagliaferri e Marina Viridis in un articolo dal titolo *Le cattive ragazze dicono no* scrissero:

Ma ci chiediamo, progetto politico o pluralità di progettazioni politiche? Siamo un movimento o un'organizzazione? [...] Il nostro modo di far politica ha – per fortuna – mille facce: è questo che ci ha salvate dall'essere ingoiate dagli ultimatum istituzionali sul terrorismo⁴⁶⁷.

Si evidenziarono le molteplici progettualità del femminismo ma si rivendicò anche il diritto di posizionarsi fuori dalle priorità politiche nazionali, e dal tempo politico-istituzionale-nazionale che richiedeva schieramenti; logica, quella dello schieramento, percepita dal movimento femminista come di per sé violenta, visto che avrebbe rappresentato, secondo il movimento femminista, mascherare le proprie priorità. Anche il famoso slogan adottato da molti gruppi della sinistra extraparlamentare “Né con lo Stato né con le BR” rimaneva nella stessa logica, nello schieramento “forzato” a cui il movimento femminista non intendeva acconsentire. Un mese dopo, qualcosa che assomigliava a uno schieramento arrivò, iniziava ad esserci un'elaborazione e le maglie del termine violenza politica cominciarono ad allargarsi; nel contenitore vita-morte - e gli anni ottanta

465 *Effe*, 1978, Aprile, p.6

466 *Effe*, 1978, Aprile, p.6

467 *Effe*, 1978, Aprile, p.7

erediteranno e radicalizzeranno tale operazione - si andava declinando una particolare attribuzione di significato alla categoria di violenza politica. Per l'interessante documento che rappresenta, vorrei citare per intero quello che appare ad oggi un manifesto della redazione di *Effe* sulla violenza politica:

Chiunque esse siano, le Brigate Rosse sono nostre nemiche. Ci opprime la loro logica, perché sono lo specchio distorto del potere di cui ripropongono le peggiori caratteristiche di stampo maschilista: il culto della violenza, del militarismo, della gerarchia, dell'ideologia al di sopra di qualunque «ragion umana», dell'efficienza, della tecnologia sofisticata.

Ci opprimono perché le loro azioni (o quelle di chi si serve di loro) ci tolgono spazi per i quali abbiamo lottato duramente; perché forse non si discuterà in Senato neppure quella brutta e inaccettabile legge sull'aborto; perché forse non faremo il 12 maggio la manifestazione per Giorgiana Masi; perché qualunque lotta vorremo fare d'ora in poi si sarà resa doppiamente difficile dalla repressione che l'assassinio di Moro avrà contribuito a «giustificare».

Ci fa rabbia che la strategia delle BR servirà a distogliere l'attenzione dagli altri tipi di violenza che ogni giorno la società in cui viviamoci fa subire con l'avallo delle istituzioni: quante donne continueranno a morire d'aborto senza che nessuno lanci appelli umanitari o si inginocchi davanti ai cucchiari d'oro, quante donne si vedranno rifiutare dai primari l'aborto terapeutico, quante partoriranno in condizioni inumane, quante quotidianamente subiranno violenza in famiglia, sul lavoro, a scuola?

Ci fa orrore il sadismo delle BR, ma altrettanto orrore ci fanno la tragedia di Seveso, gli aborti bianchi, i baraccati del Belice, la disperazione dei disoccupati. Ci fa orrore la morte di Moro, ma altrettanto quello che è successo negli ultimi due mesi a cui i giornali hanno dato molto spazio: il deragliamento del treno Firenze-Bologna, dovuto al dissesto geologico favorito da trent'anni di malgoverno democristiano, i suicidi dei giovani disoccupati, le morti per droga, le donne morte ammazzate dai padri e dai mariti, i bambini uccisi a botte.

Deprecare la violenza «fuorilegge» delle BR non ci fa dimenticare la violenza istituzionale.

Reagire contro il terrorismo significa per noi come cittadine democratiche combattere per mantenere gli spazi, benché non sufficienti, di libertà e di democrazia che le lotte precedenti alle nostre ci hanno conquistato; come femministe proseguire le nostre lotte partendo dai nostri bisogni senza farci spaventare e condizionare dalla gravità del momento⁴⁶⁸.

La logica mortifera dello schieramento ritornerà anche un anno dopo quando l'attenzione dei mass media si concentrerà in maniera quasi morbosa sulle donne attive nei gruppi di lotta armata: «Siamo costrette alla sopravvivenza di sempre, o ad una scelta di emancipazione totale, identificarci col maschio da una parte e dall'altra, o terroriste superemancipate o donne superemancipate nelle istituzioni dello Stato; in mezzo la emarginazione nelle sue solite forme»⁴⁶⁹. Anche in questo articolo, si optò per quella che costituisce un'operazione ricorrente nei vari articoli e documenti del

468*Effe*, 1978, Maggio, p.2

469*La violenza, il movimento delle donne, emancipazione e liberazione in Lotta Continua*, 22/2/1979, p.5

periodo prodotti dal femminismo sulla violenza politica: attraverso un elenco delle varie forme di violenza, si tende ad allargare le maglie della categoria, a rideclinarla, considerando alcuni aspetti della vita delle donne, e allontanandola dalla “logica del versus”, dall'opposizione Stato contro movimenti e aggregati politici antagonisti e dalla declinazione del termine violenza data dalla politica tradizionale; «torniamo perciò, noi donne almeno, a denunciare i livelli di violenza che si vogliono nascondere e le nostre stesse complicità: la comprensione giustificatoria di tipo materno in noi stesse verso le altre donne; le donne annullate come persone; la depressione che in donne e anziani non può sfogarsi in nessun modo; la violenza di un lavoro ripetitivo e invivibile; la violenza del richiamo al cuore per annullare la ragione e fomentare sensi di colpa; la paura che leva a poco a poco la voglia di vivere, il coraggio di uscire di casa, di comunicare e infine ti lascia solo il silenzio; la frustrazione del sentirsi impotenti in un gioco più grande di noi; la grettezza delle piccole complicità che irretiscono giorno per giorno trasformandoci in automi incapaci di reagire; la sessualità repressa e non compresa»⁴⁷⁰. Quello che tale operazione sembra comunicare è l'impossibilità di sfuggire alle analisi storiche, strutturali, di condizione materiale sulla violenza. Già all'epoca si analizzò la *ratio* dell'operazione terminologica. Franca Rosti del collettivo femminista *Studio Ripetta* di Roma scrive:

Ebbene, le donne hanno fatto un lungo, serio, anche se a volte confuso discorso sulla “violenza” del quotidiano, sulla interiorizzazione della violenza, sull'intrico di chi è soggetto e oggetto di violenza ecc. Questa analisi è stata tacciata di pressapochismo, di confusione terminologica. Era tuttavia un'analisi che scaturiva dalla nostra esperienza diretta, vissuta o storica, essa proprio provando a mettere insieme usi diversi del termine, contaminando universi di discorso che le scienze ufficiali tengono distinti ribaltava l'ordine definitorio imposto dai discorsi dei poteri. In altri termini, possiamo dire che quel nostro tentativo scopriva il potere specifico dell'ordine del discorso, lo rifiutava, costituiva *politicamente* un altro ordine di discorso che si poneva fuori e contro il primo⁴⁷¹.

L'operazione è più politica che squisitamente linguistica, e prova a eliminare, nell'aut-aut del “con me o contro di me”, il rischio di un'assenza, di essere cancellate dalla propria storia, riaffermando di riconoscersi come soggetto politico sulla contraddizione uomo-donna.

Ritornando al convegno che si tenne durante il rapimento Moro, c'era un altro aspetto, tuttavia, nella mancanza di presa di parola o nella presa di parola che passava attraverso il silenzio. Stefania Giorgi e Annamaria Guadagni ammettono sullo speciale di *Noi donne, Interrogiamoci sul terrorismo*, la consapevolezza che il silenzio sul terrorismo al convegno sulla violenza esprimeva non solo la necessità di difendere una specificità di contenuti, evitando “pronunciamenti a

⁴⁷⁰La violenza, il movimento delle donne, emancipazione e liberazione in *Lotta Continua*, 22/2/1979, p.5

⁴⁷¹Franca Rosti, *Perché ci è difficile prendere posizione sul terrorismo* in *Il manifesto*, 11/3/1979, p.5

comando”, ma anche il timore di una spaccatura⁴⁷².

Il gesto politico avveniva nell'affermazione o rivendicazione dei contenuti politici dell'incontro sulla violenza, nonostante tali contenuti non coincidessero con l'agenda politica nazionale:

Il fatto stesso che il convegno sia andato avanti sui suoi contenuti, dimostrandone così la piena politicità, è stato un modo di rispondere alla violenza politica. Dove violenza diventa anche quella di chi ti dice: finora ti abbiamo lasciato giocare, adesso che la situazione è seria preoccupati della vera politica⁴⁷³.

In questo senso, anche le parole di Vania Chiurlotto su *Noi donne*, anche se non specificamente riguardanti il convegno, sono interessanti:

I mitra dei terroristi, verniciati di rosso, vogliono sottrarci un progetto veramente rivoluzionario perché veramente nostro e, ancora una volta, “rimandarci a casa”⁴⁷⁴.

La posizione di estraneità si tradusse pragmaticamente in una posizione silente. Benché animata dalle intenzioni di creare spazi altri di politica, quello che fu visibile ai mass media, a chi non era riuscito ancora a cogliere la radicalità delle pratiche femministe, fu la tradizionale arma femminile del silenzio. In risposta a Anna Maria Mori che nel testo *Il silenzio delle donne e il caso Moro* chiedeva a caldo ad alcune politiche e giornaliste le ragioni per tale silenzio durante il caso Moro, Rossana Rossanda disse, con tono irriverente: «Se non me l'avessi detto, non l'avrei notato»⁴⁷⁵, a sottolineare la non eccezionalità di tale assenza. Certo, una posizione, quella di Anna Maria Mori, che non accontentò alcune femministe. Dure furono le parole rivolte al testo riportate su *Effe*: «ci sembra allora il caso di chiederci se la Mori non si confonda nel giudicare sinonimi concetti quali: silenzio=consenso/non presenza; rifiuto=non giudizio; estraneità=non opinione; ci domandiamo fino a qual punto essa possa aver dimenticato che silenzio e rifiuto talvolta sono sinonimi di giudizio e presa di posizione. Nel caso specifico l'unico punto di vista possibile [...] il silenzio è (qualche volta) simbolo di coerenza politica»⁴⁷⁶.

Rossanda fornì delle indicazioni in più per comprendere tale assenza, al di là delle categorie poco pertinenti di delega o di gesto di indifferenza, categorie che poco avrebbero spiegato di quello scenario complesso:

Tendo a vedere nel silenzio delle femministe non tanto una fase di “ritardo”, quanto una fase di “intuizione inarticolata”[...]. E allora [il movimento femminista] ripiega su di sé, parla, ha lunghe pause. Penso che siano pause davanti a un vuoto che vedono, non pause di indifferenza. C'è la inarticolatezza dei bambini e il silenzio di alcune persone molto anziane e non disposte a dare alle

472 *Noi donne*, 1978, Maggio, 22-28, p. 41

473 *Effe*, 1978, Aprile, p.7

474 *Noi Donne*, 1978, 21 Maggio, p.13

475 Anna Maria Mori, *Il silenzio delle donne e il caso Moro*, 1978, p.39

476 *Effe*, giugno 1979, p.37

domande sul senso della vita troppo facili risposte. Il movimento femminista non è nato giovane; sa secoli di cose, e ne è spesso atterrito⁴⁷⁷.

Ma ci sono anche altre intuizioni, che provengono dall'esperienza, dalla storia delle donne:

La certezza che non sarebbero contate niente. Allora hanno taciuto. E tanto più taciuto in quanto la violenza astratta, crudele, della “ragione di Stato” [...] unita a quella concreta d'un uomo legato, urlante e poi massacrato, le ha annichilate⁴⁷⁸.

Tutto ciò, *ça va sans dire*, richiama la politicità del gesto femminista, su cui mi sono soffermata precedentemente in questo capitolo. Il convegno internazionale sulla violenza contro le donne e soprattutto la discussione che si aprì successivamente, apparve come il luogo privilegiato dove tracciare e rendere intellegibile il confine tra politica del femminismo e politica istituzionale, priorità femministe e priorità istituzionali. Era in corso un processo che si potrebbe definire di “alterizzazione” del contesto politico nazionale che si poneva in un altro tempo rispetto ai processi e alle priorità politiche femministe. Questo non vuol dire che quell'evento e la situazione drammatica passò inosservato al femminismo e alle pratiche femministe. Si ritornerà a fare i conti con quella drammaticità, qualche anno più tardi, in altre forme politiche e in altre lotte, e in forme di elaborazione sedimentate attorno al “contenitore vita-morte”. Ma non allora. In quel momento, nei titoli di coda di molti dei movimenti sociali nati durante quella stagione, quello che apparve necessario fu l'imposizione da parte del femminismo di altri tipi di urgenze, anche a rischio di apparire “fuori dalla storia”. Che sia questo gesto di sottrazione ad aver salvato il movimento femminista dalla crisi e dalla fine che toccò alla maggior parte dei movimenti sociali, non dal suo lutto, è un'ipotesi ancora tutta da vagliare.

In un documento del collettivo romano *Donna e politica* di via Germanico di Roma si legge: «Non siamo più disposte a lottare per l'obiettivo che esce dall'orizzonte della nostra vita. Si è rotta la solidarietà con il futuro per l'orizzonte di altri se non ci siamo anche noi dentro»⁴⁷⁹. Il posizionamento durante il caso Moro, considerando ciò che il movimento femminista aveva voluto affermare come sua politicità, apparve coerente, anche a rischio di essere giudicato privo di *pietas*.

La terribile vicenda del leader della Democrazia Cristiana fu vista dal movimento femminista nell'ottica del «potere maschile come potere di sopraffazione, che usa tutti i mezzi possibili per rimanere se stesso»⁴⁸⁰. L'estraneità non era solo verso l'evento in sé, il rapimento Moro, ma verso il potere considerato maschile. In appoggio a tale riflessione più ampia sul potere, sono da portare i numeri di maggio e di giugno sempre della rivista *Effe*, che divenne lo spazio per un'elaborazione

477Anna Maria Mori, *Il silenzio delle donne e il caso Moro*, 1978, p.41

478Anna Maria Mori, *Il silenzio delle donne e il caso Moro*, 1978, p.43-44

479Documento pubblicato in *Effe*, giugno 1978, n.6, p.39

480*Effe*, 1978, Aprile, p.7

sul potere. Giuseppina Ciuffreda nel suo articolo *Liberarsi donne* scrisse:

È molto importante per noi capire se il potere ci riguarda e in quali forme[...], se dobbiamo lavorare per il potere delle donne o per la fine di ogni potere, se il potere è propria della società maschile o se riappare tra le donne e in che forme, cominciando dai rapporti reciproci nei collettivi. Intanto credo che dobbiamo chiarirci meglio il nostro rapporto con le istituzioni, culturali, politiche, economiche; la nostra natura extra-istituzionale è stata e continua ad essere la nostra forza ma anche il nostro punto debole⁴⁸¹.

Riecheggia la considerazione che Anna Maria Mori farà all'interno del suo libro, per provare a spiegare proprio le ragioni di tale silenzio: «Il Palazzo del Potere ignora le donne e il movimento delle donne ignora il Potere»⁴⁸², a sottolineare un'antica divisione dei ruoli. Se la critica al potere, condotta anche durante quei giorni terribili per la storia repubblicana, condusse a una forma alternativa di politica che potesse far acquisire alle istanze femministe maggior “potere contrattuale” nel contesto nazionale è una questione ancora aperta. Certo è che la “pratica della distanza” condusse anche a un differente modo di attraversare la morte e il lutto che colpì profondamente gli altri movimenti sociali. Come costruire nuove comunità partendo dall'esperienza della perdita e del lutto è un interrogativo a cui si può rispondere nella sua specificità guardando ai cambiamenti che l'esperienza femminista vivrà nel passaggio tra anni settanta e anni ottanta. E non per leggere i due decenni in termini di andamento evolutivo che ignora e rimuove discontinuità e fratture. Il senso di perdita è infatti rintracciabile anche ad uno sguardo superficiale sulle narrazioni dell'epoca e sulle narrazioni che di quell'epoca si faranno nei decenni successivi. Ne sceglierei una su tutte, chiara nella sua emblematicità, tra l'altro di una storica che racconta gli eventi anche alla luce della sua testimonianza. Anna Rossi-Doria scrive:

Sentii quella stagione chiusa irreparabilmente dagli eventi del 1977 e soprattutto dal delitto Moro. Ricordo che nel terribile giorno in cui fu ritrovato il suo cadavere, girai a lungo smarrita nel centro della città, incontrando più volte altre, che vagavano sgomento come me; non ci dicevamo nulla, se non talvolta: “è tutto finito”. Pensavo – né ho cambiato idea – che il terrorismo avesse ucciso, oltre agli uomini, anche i movimenti, ma non sapevo che quello delle donne sarebbe sopravvissuto, passando dal lavoro direttamente politico a quello culturale. Dalla crisi, infatti, si uscì fondando librerie, centri, riviste, associazioni, università delle donne, quasi si volesse riflettere sulle cause profonde di quello che ci aveva fermato. Avvenne così che via via venisse affidato ai luoghi della cultura femminista quasi un ruolo sostitutivo di quelli della politica da cui pure erano nati, ma che come tali quasi non esistevano più⁴⁸³.

Non è opportuno leggere i due decenni in chiave lineare, come se alla narrazione egemonica del riflusso si possa opporre un'altra che consideri i momenti di continuità invece che di frattura

481 *Effe*, 1978, Maggio, p.3

482 Anna Maria Mori, *Il silenzio delle donne e il caso Moro*, cit., p.12

483A. Rossi-Doria, *Dare forma al silenzio*, cit., p. XI

all'interno dei movimenti e in particolare del movimento femminista. Tale lettura, probabilmente forzata, non darebbe conto della sconfitta e della percezione della sconfitta, che per il movimento femminista non fu solo legata al delitto Moro. Citando sempre Anna Rossi-Doria:

Mi parve che avessimo subito due sconfitte: la prima, in molte negli anni Settanta, *del* femminismo, nel sogno di trasformare non solo i rapporti privati e pubblici tra i sessi ma addirittura tutta la politica; la seconda, in poche, negli anni Ottanta, *nel* femminismo, opponendoci alle proposte politiche della Libreria delle donne di Milano e di quello che si chiamò il “pensiero della differenza” [...]. E tuttavia nel momento stesso in cui prendevo atto di queste due sconfitte – a differenza del senso di fine che avevo avuto dieci anni prima - , mi parve che ciò che contava davvero del femminismo non si fosse perduto e che avrebbe dato nuovi frutti più avanti, come i fatti hanno dimostrato⁴⁸⁴.

Il senso di perdita e le trasformazioni che da tale senso avverranno saranno centrali nella riflessione femminista del decennio successivo e non solo. Un articolo comparso su *Effe* nel 1979 racconta l'esperienza dei collettivi che si riunivano nella sede di via Germanico, a Roma, e che nell'ottobre del 1978 decidono di sciogliersi. Facendo una sintesi della diverse difficoltà che portarono i collettivi a dichiarare terminata la loro esperienza, si individuano cause interne ed esterne: «le cause esterne sono più identificabili: la legge che regola l'aborto pone il movimento, o quella parte di esso che aveva partecipato attivamente alla lotta, di fronte al rapporto con le istituzioni, il movimento del '77 ne mette in crisi il separatismo e la pratica dell'autocoscienza, l'uccisione di Moro e il terrorismo ne restringono gli spazi politici ed aprono contraddizioni laceranti tra le donne femministe. Nascerà la definizione scostante di “femministe storiche” e le giovani saranno le “altre”. Le cause interne vanno probabilmente ricercate nelle pratiche dei collettivi e nei loro limiti sia per la crescita delle donne coinvolte sia per un approccio a donne diverse»⁴⁸⁵.

Nella molteplicità dei vari piani di analisi nell'indagine, di ciò che è andato perduto e di ciò che è rimasto, anche in termini di soggettività politica femminile e del suo potenziale trasformativo, e al fine di indagare continuità e discontinuità nella storia del femminismo, è importante la suggestione di metodo di Elda Guerra:

Anche un primo superficiale lavoro di scavo evidenzia il senso di perdita che pervade la fine degli anni Settanta, il passaggio doloroso che porta molte all'allontanamento e al silenzio. Tuttavia sono convinta che una periodizzazione del femminismo, inteso come espressione sul piano politico della soggettività femminile, debba tener conto delle forme molteplici e plurali che si sono delineate nell'ultimo trentennio del Novecento, dunque dei molti femminismi e di come essi si siano misurati con la transizione e la crisi di fine secolo, in altre parole con la crisi della modernità⁴⁸⁶.

484A. Rossi-Doria, *Dare forma al silenzio*, p.XII

485Effe, 1979, Aprile, p.36

486E. Guerra, *Femminismo/femminismi: appunti per una storia da scrivere* in *Genesis*, III/1, 2004, p.111

Ritornando all' "espressione del silenzio", anche in altre riviste femministe del periodo si provò a darne conto, a interpretarlo. Vale la pena riportare una parte delle riflessioni contenute nell'articolo *Le donne tra reale e possibile* comparso in *Differenze*⁴⁸⁷:

È riduttivo a nostro avviso interpretare a questo proposito il silenzio del Movimento tout court come delega ai partiti politici e a quei movimenti femminili che da sempre hanno rapporti con le istituzioni in quanto ne sono già parte integrante. Questo silenzio ci appare invece come l'espressione della contraddizione che il Movimento si trova a vivere. Il superamento di questa contraddizione oggi si pone come una necessità, e poiché non ci sono soluzioni precostituite, è dalla riflessione del Movimento che dovranno emergere delle indicazioni, se non vogliamo che il "bisogno del possibile", bisogno oggi presente che si manifesta sempre più spesso, non ci conduca ad un entrismo nei partiti politici nell'illusione di una possibile azione parallela, nell'equivoco meccanicistico di una doppia lotta necessariamente separata nella struttura e nella sovrastruttura⁴⁸⁸.

Nell'articolo si sottolineò in più punti la difficoltà di imporre i contenuti del femminismo come movimento di massa «cosicché nella violenza dei dati di fatto sfuma anche ai nostri occhi la specificità della nostra lotta»⁴⁸⁹. E ancora «lo scarto tra noi e le istituzioni non è tra l'irrealtà e la realtà ma tra il reale ed il possibile. Come dunque attraversare il possibile? Quali sono in punti di intersezione tra questi due piani?»⁴⁹⁰.

Quello che si sviluppò attorno al tema della violenza riprende le fila di un discorso che si ripete all'interno della storia delle donne: il trovarsi

come permanentemente in bilico tra il rischio dell'assimilazione al mondo che critica, e la presa di distanza, la dichiarazione di estraneità, la scelta del silenzio. Se poi ci scostiamo dall'area ancora limitatissima del femminismo, la delimitazione di frontiera tra ragione intima e ragione sociale, esperienza di sé e esperienza del mondo, è ancora più marcata. [...] La dichiarazione di estraneità è la stessa sia quando ci si prepara a partire per un viaggio fantastico alla conquista di sé nella solitudine e nel silenzio di una stanza, sia quando ci si dispone, proprio malgrado, a imparare le regole di una civiltà che non si è voluta né scelta, conservando a lato l'illusione che esista un tempo proprio, un universo di esperienza che il mondo non può intaccare. In questo modo si finisce per non avere esperienza concreta né di sé né del mondo, pensati all'interno di una contraddizione che non esiste⁴⁹¹.

487 *Differenze* esce con il suo primo numero nel giugno del 1976. Saranno pubblicati 12 fascicoli della rivista, fino al 1982, e ogni fascicolo sarà realizzato in completa autonomia da un diverso collettivo femminista che, libero di gestire le forme e i contenuti del numero, si concentrerà prevalentemente sulle sue pratiche politiche.

488 *Le donne tra reale e possibile* – giugno '77 in *Differenze*, 8, aprile-maggio-giugno 1978, p.46

489 *Le donne tra reale e possibile* – giugno '77 in *Differenze*, 8, aprile-maggio-giugno 1978, p.45

490 *Le donne tra reale e possibile* – giugno '77 in *Differenze*, 8, aprile-maggio-giugno 1978, p.46

491 L. Melandri, *Lo strabismo della memoria*, La Tartaruga Edizioni, 1991, pp.30-31

Come si sarà già notato, molte delle postazioni, anche teoriche, del femminismo attorno al nodo dell'uso politico della violenza attraversano tale punto di equilibrio: da una parte, il rischio di assimilazione al mondo che critica, dall'altra, la dichiarazione di estraneità che si risolve pragmaticamente nella scelta del silenzio.

III.4. Il necessario separatismo? Dilemmi tra pratiche di liberazione e scelte emancipatorie

In un documento del collettivo *Donna e politica* di via Germanico, Roma, si legge:

Ci si vede da più di un anno: il nodo è stretto intorno alla difficoltà di rapportarci alla politica: di criticarla senza rifiutarla e di trasformarla. Il rapimento di Moro ha accentuato la crisi su alcune nostre «certezze»: ci sono sembrati inadeguati il discorso sulla specificità ad esempio della violenza subita dalle donne e la scoperta della diversità femminile, quindi del separatismo. La discussione è iniziata subito dopo via Fani; la situazione appariva esterna al nostro gruppo, agli altri collettivi e all'assemblea del Governo Vecchio. *Disarmate rispetto al fuori. Eppure il fuori pesava materialmente, anche se costituiva un «non detto» fra di noi*⁴⁹².

Era evidente, anche in quegli stessi momenti complicati per la vita nazionale, la difficoltà di entrare nella *polis* con corpo di donna. Sembrava che il separatismo non bastasse più e la relazione con la politica istituzionale fosse necessaria, ma ci si ritrovava “disarmate”. La messa in discussione dell'efficacia del separatismo era emersa anche l'anno prima, nel 1977, anche se in maniera meno insistente, in quello che è identificabile anche come un conflitto generazionale: da una parte le “femministe storiche”, dall'altra le nuove generazioni di donne che si affacciavano al femminismo, le donne dell'autonomia, e che alcune femministe storiche identificano come le “donne degli autonomi”. L'entrata delle giovani donne dell'autonomia nella scena del femminismo costrinse ad un'analisi più approfondita rispetto a quanto si fosse fatto fino ad allora sul nodo della violenza. A partire dalla questione del separatismo. Dopo il rapimento Moro ci si chiedeva che prezzo si stesse pagando per il separatismo ma allo stesso tempo alcune riconfermavano che «è troppo presto per pensare che possiamo riunirci con i compagni in una unica organizzazione di lotta, che troppo poco è cambiato in questi anni» in cui alcune donne avevano deciso di non militare più nei partiti⁴⁹³.

Nel verbale di una riunione che si tenne a Torino nel marzo del 1978, dopo il convegno tenutosi a Roma durante il rapimento Moro, e a cui parteciparono circa centocinquanta donne di vari collettivi e consultori, le questioni che emersero riguardarono la necessaria o idealistica separatezza, e il confronto con le autonome⁴⁹⁴. Il confronto generazionale è elaborato non solo in termini di differenze, ma anche di passaggio di memoria, in particolare per quel che riguarda la messa in

492 Documento pubblicato in *Effe*, giugno 1978, n.6, p.39

493 *Quando rapiscono Moro...* in *Lotta continua*, 14/4/1978, p.12

494 Vedi verbale comparso nel *Quotidiano dei Lavoratori*, 22/3/1978

discussione dell'emancipazione, l'interrogarsi se la «coscienza anti-emancipatoria», che nel 1968 aveva spinto alcune donne a fare delle «scelte radicali e di separatismo nel femminismo», avesse raggiunto le giovani donne che si affacciavano 10 anni più tardi al femminismo⁴⁹⁵. Pia Candinas, a tal proposito, scrisse:

Perché discutere delle donne che sparano ha senso solo se si riesce a vederlo in un'ottica di non comunicazione tra le varie pratiche politiche del movimento femminista oggi, tra i vari livelli di emancipazione esistenti. E solo in questo modo si potrà riuscire a confrontarsi e a discutere con le femministe giovani e con quelle dell'area dell'autonomia, che esprimono richieste del tutto esistenzialiste dovute al massimo del precariato e ad una mancanza di punti di riferimenti politici. [...] Non si tratta allora di rispondere in quanto madri [...] ad un'esigenza (anche nostra) di maggiore politicità che viene dalle giovani. Ma con spazi di azione che forniscano continue sollecitazioni e memoria critica, a tutte le donne che, oggi più di ieri, chiedono di affermarsi e riconoscersi nel sociale⁴⁹⁶.

Il nodo della violenza spinse a rimettere a tema la “necessaria separatezza”, di volta in volta difesa come conquista e peculiarità del movimento a cui non poter rinunciare o come strumento non più attuabile visto il modificato contesto politico nazionale. In maniera interessante, il movimento femminista romano di via Pompeo Magno l'8 marzo 1979 uscì con un ciclostilato che, a distanza di circa 10 anni dai primi gruppi femministi che decidono di «comunicare solo con donne», appare quasi “fuori tempo” nella sua necessità di spiegare il separatismo. Il separatismo, come metodo di reazione alla violenza “maschile” e considerando la “nuova” indecidibilità del femminismo a riguardo, era necessario, da rivendicare, una volta ancora. Riporto il ciclostilato che a mio parere offre in maniera precisa l'idea della configurazione che assumeva il nesso separatismo/reazione all'uso politico della violenza.

IL SEPARATISMO è la coscienza di noi e la conoscenza della realtà vista da noi per cui non siamo fuori dalla realtà ma fuori dalla logica maschile e lottiamo contro la società e la cultura patriarcale basata sullo sfruttamento e sulla distruttività.

Contro i nostri strumenti, autocoscienza, piccoli gruppi, collettivi, iniziative autogestite, CON LA PRATICA DI VITA FRA DONNE, abbiamo creato e stiamo creando il FEMMINISMO.

Per questo motivo tutto ciò che appartiene alla logica patriarcale e che usa rapporti di potere all'interno delle istituzioni: nella famiglia, nel posto di lavoro, nei tribunali, negli ospedali, nelle scuole, nei parlamenti, nelle chiese, nei partiti, CI È NEMICO.

Ma altrettanto nemico è il TERRORISMO che usando gli stessi rapporti di potere si pone come obiettivo il rovesciamento del sistema dominante per sostituirlo.

LE RIVOLUZIONI MASCHILI NON SONO ALTRO CHE UN CAMBIO

495Vedi Pia Candinas, *Il terrorismo risospinge le donne nella clandestinità* in Rs-Cedoc-Violenza Politica VI, Terrorismo, Fondo depositato ad Archivia, Roma, e non ancora catalogato.

496Pia Candinas, *Il terrorismo risospinge le donne nella clandestinità* in Rs-Cedoc-Violenza Politica VI, Terrorismo, Fondo depositato ad Archivia, Roma, e non ancora catalogato.

DELLA GUARDIA.

Il nostro fare politico è la solidarietà fra donne che sola modificherà davvero i rapporti e quindi annullerà il potere⁴⁹⁷.

Rilevata dalle fonti dell'epoca l'incertezza anche da parte delle femministe che il separatismo l'avevano praticato e che iniziavano a interrogarsi sulla sua efficacia nel modificato contesto politico nazionale, letto 40 anni dopo, il ciclostilato appare come un ultimo estremo tentativo, un ritornare alle origini quando le condizioni originarie non c'erano più e all'orizzonte si prefigurava qualcosa di ben diverso dall'allegria separatezza che “da sola”, per riprendere il linguaggio del ciclostilato, avrebbe portato, a una «modificazione di sé e del mondo» e avrebbe “annullato il potere”. Ancora più emblematica nell'articolazione separatismo/reazione alla violenza è la citazione che si trova alla fine del ciclostilato: «La strategia dell'unione non è mai stata e non sarà mai quella di mettere a repentaglio la vita umana. Lasciamo questa tattica al nemico. La lasciamo agli uomini nelle loro guerre. NON È IL METODO DELLE DONNE». Una frase di Emmeline Goulden Pankhurst del 1903. In molti dei documenti trovati durante lo scavo archivistico si chiama in causa il separatismo come opposto alla scelta violenta, in virtù di una violenza agita per mimesi del modello maschile a cui si rispondeva appunto con la relazione tra donne, ammettendo implicitamente che tale relazione fosse di segno opposto alla politica - violenta – che in quel momento il maschile stava praticando. Un articolo intitolava emblematicamente «La mia arma è il separatismo»⁴⁹⁸.

Vi fu un altro evento che riaccese la discussione sulle riviste femministe dell'epoca, e condusse all'organizzazione sul territorio nazionale di numerosi incontri dedicati al tema della violenza politica, rilevando quanto fosse considerato necessario il confrontarsi a riguardo.

Il 5 febbraio 1979 un commando composto di sole donne dell'organizzazione *Prima Linea* sparò alle gambe di Raffaella Napolitano, una sorvegliante delle carceri *Nuove* di Torino. Non mi interessa tanto in questo momento procedere all'analisi delle intenzioni e dei modelli, dell'aderenza al maschile oppure no delle donne che praticarono la violenza, facendo parte della lotta armata. Dedicherò parte del prossimo capitolo alla complessa questione che non può essere liquidata facilmente e ritornerò anche su questo evento. Quello che vorrei sottolineare è che la gambizzazione avvenne con l'intento di provocare la rottura dell' «ambiguità femminista» e «imporre nel movimento una discussione», secondo le parole del volantino di *Prima Linea*. L'evento costituì sicuramente il pretesto per discutere del rapporto tra donne e terrorismo, considerando soprattutto la

⁴⁹⁷8 marzo 1979, *giorno di lotta*, Ciclostile del movimento femminista romano di via Pompeo Magno. Archivia, Fondo Pompeo Magno, 1979, fasc. 9, doc.17. Ho lasciato i caratteri maiuscoli così come si trovano nel testo originale.

⁴⁹⁸Articolo comparso su *Quotidiano Donna*, 3/3/1979, p.4

presenza nelle organizzazioni armate di donne che si definirono femministe. Il confronto fu intenso, in un momento in cui il femminismo avvertiva il passaggio dal «terrore della politica alla politica del terrore»⁴⁹⁹. Silvia Costantini della redazione di *Effe*, intervistata da Norma Rangeri, affermò, una volta ancora, la difficoltà di prendere posizione: «La posizione sulla violenza [...] è molto frammentaria. Abbiamo un problema di ambivalenza per esempio, nei confronti del terrorismo e delle terroriste. Con la ragione riusciamo facilmente a condannare, ma poi l'idea della morte, della cancellazione eroica di sé, per le donne ha radici proprio nella storia della propria oppressione»⁵⁰⁰.

Partendo da tale evento si provò a elaborare e a puntualizzare meglio alcuni nodi già emersi nella discussione durante il rapimento Moro. Il volantino di *Prima Linea* era chiaro a riguardo: per autonomia si deve intendere «lotta contro la propria condizione specifica che si fa solo all'interno della pratica di programma su cui si fonda l'esercizio del contro potere proletario e non pratica separata che si ripropone anziché distruggere la subalternità della condiziona della donna». E ancora: «chi oggi pretende ancora di riproporre una pratica separata e di mantenere su questa una falsa ideologia femminista si pone oggettivamente al di fuori del movimento rivoluzionario e finisce con il legittimare chi in questo movimento ha una funzione di delazione e controllo»⁵⁰¹. Franca Fossati parlò di una macabra scimmiettatura della pratica femminista del separatismo, del “lascia stare guerriero, alle donne sparo io”⁵⁰². Ma, nonostante la novità di trovare in un comunicato di *Prima Linea* che rivendicava una gambizzazione parole come “autonomia femminista” e “pratica di liberazione”, fu esattamente il nodo del separatismo che le donne di *Prima Linea* sembravano non poter accettare. «Ogni [...] autonomia femminista non può significare altro che il ribaltamento della propria condizione subalterna e pratica di liberazione all'interno di un programma comunista»⁵⁰³...la liberazione non sarà separatista.

Dopo i fatti di Torino, si prese voce con più chiarezza, anche se tale chiarezza comportò il tenere aperte le contraddizioni e «mantenere un margine di ambiguità»: confrontarsi con il terrorismo significò «proseguire sul terreno politico della risposta politica attraverso un lavoro separato di donne, in gruppo e collettivi. Elaborare risposte autonome, ripercorrendo le nostre storie, dando voce ai fantasmi di morte che la violenza armata e la violenza quotidiana ci suscitano, non avendo paura di ammettere che, a modo nostro, siamo un movimento violento quando lottiamo per

499Norma Rangeri, *Ci sono donne che scelgono il terrorismo, altre che lo appoggiano, altre che non scelgono. Fra autonomia della violenza e autonomia della politica la ricerca difficile di un'altra strada* in *Il manifesto*, 11/3/1979, pp.4-5

500Norma Rangeri, *Dal lungo silenzio dopo il caso Moro al convegno di Roma. Ne parliamo con Silvia Costantini, della redazione di Effe* in *Il manifesto*, 11/3/1979, pp.4-5

501Comunicato del 5/2/1979 di *Prima Linea* pubblicato su *Quotidiano Donna*, 17/2/1979, n.7, p.4

502Franca Fossati, *Credo che ciascuna di noi debba assumersi la responsabilità di un giudizio* in *Quotidiano Donna*, 17/2/1979, n.7, p.5

503Comunicato del 5/2/1979 di *Prima Linea* pubblicato su *Quotidiano Donna*, 17/2/1979, n.7, p.5

l'abbattimento della famiglia, e dei ruoli. La nostra scelta di non violenza non è una scelta “morale”, ma una scelta che deriva da una storia di violenza subita ma anche praticata seppure in forme non mortifere»⁵⁰⁴. In virtù della particolare storia della donna, si rifiutava «la necrofilia come metodo di lotta», come scrive Laura F. del Collettivo di Pompeo Magno sulle pagine di *Lotta Continua* il 24 febbraio del 1979⁵⁰⁵.

In un articolo comparso il 27 febbraio del 1979 sempre su *Lotta Continua*, «Teoria della violenza-Violenza della teoria»⁵⁰⁶, le due autrici Gabriella e Marina scrissero:

Intendiamo dire che non è l'attentato delle donne di Prima Linea a costringerci a riflettere, quanto la nostra storia, il significato della violenza, partendo da quella che è dentro di noi e che concretamente finiamo con il manifestare secondo schemi probabilmente prefissi e radicati. Abbiamo ascoltato compagne che ponevano l'attentato di Prima Linea fuori da sé, ma anche fuori dal movimento e ciò ci ha fatto riflettere. È vero che noi, come donne, come «nuovo» vissuto politico e femminista, non sentiamo di riconoscerci con le azioni di quante sparano e programmano l'eliminazione fisica del nemico, del maschio, e del maschile (che può essere anche una donna), attraverso la guerra armata, è altrettanto vero che il problema della violenza, indipendentemente dalle scissioni nelle manifestazioni più concrete, ci si pone comunque come cosa che vive dentro di noi. [...] A Torino Prima Linea ha sparato ad una donna, una secondina delle carceri femminili, che esercitava inaudita e quotidiana violenza su altre donne detenute. Allora: il nostro metodo come donne femministe, non è quello dell'eliminazione fisica dell'avversario, ma quello di colpire e combattere i contenuti del potere maschile, il metodo della sopraffazione, e questo è vero. Ma è anche vero che la violenza dentro di noi esiste e non è patrimonio solo delle donne della sezione femminile di Prima Linea, esiste a partire dalla violenza quotidiana che subiamo dentro casa, da quella che siamo costrette a sopportare per le strade, dai pregiudizi e dai falsi valori che ci relegano nei ruoli di moglie, di madre, di sorella, di serva-regina di una gabbia d'oro. E questa violenza esce fuori non solo quando qualcuno spara, ma esce nelle nostre assemblee al Governo Vecchio, nelle manifestazioni, nei nostri collettivi, ecc. [...] Ora, il discorso che vorremmo fare è come e con quale «metodologia» femminista è giusto affrontare la realtà di questa nostra violenza. È giusto reprimerla dicendo che noi siamo comunque non violente e per la vita? O è giusto fare come quel gruppo di compagne di Siracusa che si sono organizzate per picchiare uno stupratore? Se pensiamo che il femminismo oggi ha assunto un volto nuovo che è forse meno codificabile, più eterogeneo, con spinte diversificate, con pratiche anche diverse, ma lucido ed efficace, la deduzione logica è che non è possibile codificarlo in nessun modo, non possono farlo gli altri, ma non possiamo farlo nemmeno noi, quindi non siamo in grado di escludere tutta una serie di spinte che sono nostre e al nostro interno. In questo senso non ci sentiamo di dire che il movimento femminista è non violento, ad esempio pensiamo non sia possibile dire che le compagne che alle manifestazioni esprimono slogan e contenuti violenti non sono femministe.

504 *Per fare i conti con la violenza armata* in *Effe*, marzo 1979, p.16

505 *Il Dio fallo, fucile, vittoria, potere, morte* in *Lotta Continua*, 24/2/79, p.5

506 *Archivia, Fondo Crac*, UA8, doc.52

L'azione “femminista” delle donne di *Prima Linea* condusse ad un'elaborazione sull' “ambiguità femminista” sul tema della violenza. Postazione politica quella dell'ambiguità che è anche una postazione teorica, con una sua precisa genealogia e storia all'interno del pensiero femminista, e che ho provato ad analizzare nel precedente capitolo. Gli incontri organizzati dopo i fatti di Torino furono numerosi. Nei primi mesi del 1979 numerose assemblee sul terrorismo si tennero al Governo Vecchio. L'11 marzo 1979 un altro convegno su “Donne e violenza politica” fu organizzato in un convento occupato di via del Colosseo, sempre a Roma. Si avvertiva in generale la necessità di comprendere le scelte di chi giustificava la lotta armata anche alla luce della lotta femminista: «Non possiamo dare giudizi su una scelta di lotta armata che non pratichiamo, possiamo però cercare di capire le motivazioni, ed eventualmente le conseguenze che ci coinvolgono tutte per arrivare a costruire un'analisi politica nostra»⁵⁰⁷. Purtroppo il convegno sarà ricordato più per i suoi esiti negativi, dati anche dalla scelta contestata della sede, occupata dal gruppo marxista-leninista “Stella Rossa”⁵⁰⁸.

Il 27 marzo del 1979, sulle pagine de *L'Unità*, comparve, firmato da Francesca Raspini, un articolo dal significativo titolo «Femminismo e violenza possono convivere?». Il pretesto è l'incontro “Donna violenza e terrorismo” organizzato due settimane prima dai collettivi femministi romani. È un intervento a mio parere importante per la sua capacità di sintetizzare molti dei nodi problematici emersi e sviluppati in questo capitolo. Mi permetto quindi di citare alcune sue parti:

Non è quindi questione di «riflusso», quanto piuttosto di quei «tempi lunghi» delle donne segnati dalle pause di riflessione interna ai collettivi, da tappe e lunghi silenzi anche su temi che premono. [...] Il tema della violenza d'altronde non è tema da poco. Confrontarsi con esso significa ripensare la stessa elaborazione femminista e il suo modo di far politica: significa riflettere sul rapporto con le istituzioni nel dialettico vivere dentro o fuori la legalità (gli aborti delle donne sono stati per decenni atti illegali). La violenza ci circonda, chiede una scelta di campo. Per il movimento femminista questo significa riconsiderare la scelta del «non progetto», come rifiuto non della storia, ma dello sviluppo storico – conoscenza razionalità – scritto e raccontato dagli uomini, nel tentativo di individuare, per lo meno nei suoi contorni un «progetto alternativo». Significa infine ridiscutere la pratica dell'esperienza, quella del vissuto, del privato come modo nuovo di far politica, e ragionare di nuovo sull'esperienza della negazione: «Io non sono terrorista, quindi non mi pronuncio». «Io non faccio politica tradizionale, quindi, non faccio comunicati pro o contro la violenza». «C'è violenza nel mio cuore, quindi io non posso condannare la violenza delle autonome o della nappista». È proprio nel carattere tutto politico del tema violenza la difficoltà del movimento femminista di raggiungere una posizione omogenea e specifica. Abbandonati i problemi della sessualità, maternità, aborto il confronto su un terreno che non gli è proprio porta il movimento a ripensarsi: e da questo nasce la difficoltà a seguire un filo organico nel dibattito. [...] E allora

507 *Sperare, sparare...Roma. Convegno su «Donna e violenza politica» in Lotta Continua, 13/3/1979, p.9*

508 *Vedi Quotidiano Donna, 17/3/1979, n.11, p.3*

perché non uscire dall'ambiguità? A noi sembra di poter concludere che «la politica» ha preso in contropiede il femminismo e che il problema è, proprio per non scivolare nel riflusso, come dare oggi collettivamente una risposta alla logica della violenza, recuperando spazi, temi, iniziative (lavoro, donne e istituzioni, donne e politica, sanità e salute ecc.) su cui affermare una nuova identità politica. «Nei nostri cortei c'è di tutto – ha detto una ragazza – falce e martello, P38, simboli femministi. Ma oggi chi siamo?»⁵⁰⁹

In un intervento letto al convegno sulla violenza tenutosi a febbraio del 1979⁵¹⁰, organizzato sempre per rispondere all'urgenza e alla necessità di discutere tra donne dopo i fatti di Torino, il «Gruppo per il salario al lavoro domestico» di Roma ricordava un volantino del maggio 1977 per la morte di Giorgiana Masi⁵¹¹. Nel volantino si esprimeva il rifiuto di lasciarsi trascinare su un terreno di lotta «tutto determinato dallo scontro fisico di piazza». Si concludeva che «rifiutare di manifestare la nostra lotta nello scontro fisico con l'apparato repressivo dello Stato, laddove per noi esso è perdente non significa ritirarsi su posizioni difensive, scegliere un terreno di lotta che è nostro. La lotta contro lo sfruttamento del nostro corpo, il rifiuto del lavoro domestico, lo sciopero delle donne, può essere il livello più alto di attacco alle istituzioni dello Stato, alla famiglia, alla fabbrica, alla scuola». Nello stesso intervento, le donne del «Gruppo per il salario al lavoro domestico» ricordavano un altro volantino, del luglio 1977, in cui esprimevano il loro stato d'animo di fronte a donne che avevano lottato contro lo stato, secondo il loro parere con armi maschili: Maria Pia Vianale, Franca Salerno, Petra Krause. Nell'intervento, riaffermando la diversità delle loro armi di lotta, non determinata da moralismo pacifista, ma dalla consapevolezza di soggetti politici sul terreno della produzione e della riproduzione di forza lavoro, rivendicavano, tuttavia, la ribellione di queste donne «come parte di noi e della nostra lotta contro l'obbedienza sociale». È chiaro nell'intervento il nodo dell'ambiguità femminista. Il gruppo inoltre identificava nella lotta armata un'esperienza in parte riconducibile alla mancanza di concrete alternative esistenti all'interno del movimento femminista e che potessero rappresentare uno sbocco nella lotta, della presa di coscienza dello sfruttamento. La violenza come in altre occasioni e documenti diventava “pretesto” per un'analisi sulle debolezze del femminismo, per una critica allo stato del femminismo o a parte di esso:

il femminismo che ha individuato unicamente nella pratica dell'autocoscienza e dei modi alternativi di vita la via per la liberazione delle donne è oggi in crisi

509Francesca Raspini, «Donne e violenza possono convivere?», *L'Unità*, 27/3/1979

510*Uno sguardo agli ultimi 2 anni per parlare di oggi - Un intervento letto al convegno sulla violenza tenutosi a Roma due settimane fa* in *Lotta Continua*, 23/3/79

511Il 12 maggio 1977, durante una manifestazione incandescente indetta dal *Partito Radicale* per celebrare il terzo anniversario della vittoria al referendum sul divorzio, Giorgiana Masi, giovane studentessa di 18 anni, viene colpita da una calibro 22 nei pressi di Ponte Garibaldi, dove si trovavano i reparti della polizia. Per la sua morte non si è mai trovato il colpevole.

proprio perché accessibile a poche e proprio perché la coscienza e la possibilità di ristrutturare la propria vita dipendono dal proprio livello di potere e sono quindi soluzioni privatistiche e inevitabilmente borghesi, i cui margini tra l'altro vanno restringendosi a causa della crisi. La quale crisi ha dilagato soprattutto a spese della donna anche perché ci ha trovato immerse fino al collo nell'utopia e nel velleitarismo a bollare come “emancipatorio” o “riformista” qualsiasi obiettivo concreto che si riferisse all'immane sfruttamento che subiamo in quanto donne, fornendo così un generoso alibi ai programmi di austerità di una sinistra complice dell'attuale processo di ristrutturazione capitalistica⁵¹².

I temi sono quelli cari a *Lotta femminista*, con la sua particolare attenzione all'analisi economica e sociale e all'intreccio tra produzione e riproduzione. Una pratica meno vicina all'autocoscienza e più attenta all'analisi economica porterà ad altre risposte e ad altre azioni rispetto all'uso politico della violenza, che saranno analizzate nel prossimo capitolo.

III.5. L'extraterritorialità del pensiero donna

Vorrei concentrarmi, in quest'ultima parte, su un documento che ad oggi appare emblematico del punto di “fine”, o meglio del momento del lutto. Il numero speciale di *Differenze*, rivista nata a Roma nel 1976 e di particolare rilievo nelle vicende del femminismo italiano, numero curato da un gruppo di donne, molte delle quali legate al centro “Virginia Woolf” di Roma, appare come un testamento della stagione che alla fine degli anni settanta si andava chiudendo, un congedo con linee di fuga. È un termometro del tempo: si guarda a quello che si è diventate, a quello che ha spaventato, a quello che la vita politica del femminismo ha rappresentato fino a quel momento. Molte delle questioni affrontate in questo capitolo sono condensate in quel numero.

Il numero nuovamente ritornò a interrogarsi sulla parola politica, sul «sussurro politico» come scrissero le autrici del numero, consapevoli della difficoltà del momento che anche il movimento femminista stava attraversando, quando, come si legge nel numero, «la privatizzazione, non ultima conseguenza di un esterno sempre più aggressivo, ha grandemente contribuito a gettare uno spesso velo di solitudine su percorsi individuali che molte donne hanno individuato all'interno di una discussione e analisi collettiva, spegnendo e distorcendo quella che comunque era nata come una scelta tutta politica»⁵¹³. Il numero fu considerato una possibilità per domandarsi le motivazioni sull'esigenza, nata in quel clima, di quella che la redazione del numero definì “voglia di politica”. Le riflessioni partirono dalla repressione e in particolare dal processo del 7 aprile. Ma non solo. Era necessaria, secondo la redazione una riflessione sui “tempi delle donne”, su «un tempo che misurava i confini di una extraterritorialità del pensiero-donna» e che «era comunque distante dalle

⁵¹²Uno sguardo agli ultimi 2 anni per parlare di oggi - Un intervento letto al convegno sulla violenza tenutosi a Roma due settimane fa in *Lotta Continua*, 23/3/79

⁵¹³*Differenze. Speciale di politica*, 1979, p.3

scadenzialità esterne»⁵¹⁴. Il numero scaturiva anche da una domanda di senso sul potere, che non fosse né quello dell'istituzione né quello dell'insubordinazione e quindi del sabotaggio e della appropriazione. Il desiderio era quello, secondo le parole della redazione, di «permettere alla nostra angelica delinquenzialità di esistere e di (faticosamente) continuare a spostare i confini del possibile»⁵¹⁵. Era una richiesta di vita, una richiesta di parola politica malgrado l'atmosfera mortifera che si respirava: «questo “sussurro” quasi un gesto per interrompere un silenzio, la volontà di ricucire pensieri; il desiderio di sapere di più di quello che abbiamo pensato da sole, evidenziare così i luoghi soggettivi di una antica passione. [...] Sapere di un sussurro, l'espressione e la misura di una distanza»⁵¹⁶. Il metodo è quello di chiedere ad alcune donne qual è la loro parola politica, la parola che in quel momento raccontava dei legami di ciascuna tra processi individuali e il sociale. Il primo intervento è quello di Annalisa Biondi, *Spezzare la memoria*. Preciso l'inizio: «Spezzare la memoria distruggere l'origine privare di senso l'esistente assumere costantemente l'impossibilità: per noi la nostra pratica politica»⁵¹⁷. Nel numero si suggeriva di tenere aperta la contraddizione tra desiderio di rappresentazione e desiderio di silenzio: «solo attraversando costantemente questo interno/esterno, solo praticando la volontà di definirci potremo sapere dei nostri reali spostamenti»⁵¹⁸. Era non solo una postazione teorica e politica, ma un posizionamento preciso alla luce di tutto quello che in quel momento si stava elaborando sulla necessità di una parola politica chiara verso il terrorismo. L'articolo di Roberta Tatafiore, *Uno sguardo «fuori» la lotta armata*, contenuto all'interno del numero, si può considerare come una delle prese di parola sul tema più articolate espresse in quegli anni e pubblicate sulle riviste femministe che ho avuto modo di consultare. Attraverso il suo racconto personale, ci dà conto non solo del clima, ma anche delle contraddizioni che il femminismo stava attraversando: «ho praticato di volta in volta, nei confronti della lotta armata il sentimento della paura, il rifugio dell'esorcizzazione, il riconoscimento della complicità»⁵¹⁹. Nel restringimento e privatizzazione degli spazi, Tatafiore concepì lo spazio della rivista come spazio di liberazione: «Io vorrei sempre avere la possibilità di dire che chi pratica la lotta armata *lo capisco*, che quando intravedo nella vita di un “combattente” la sofferenza personale, la scelta tra soggettività ed oggettività consapevolmente calcolata o, per contro, la confusione della mancanza di prospettive emancipatorie, vorrei non essere mai chiamata a dare un giudizio». Ma la lotta armata metteva anche davanti al mondo delle vittime e, non rinunciando alla ricerca di un concetto diverso di giustizia e alla passione per la verità, Tatafiore esplicitava un giudizio: «Lottare

514 *Differenze. Speciale di politica*, 1979, p.4

515 *Differenze. Speciale di politica*, 1979, p.5

516 *Differenze. Speciale di politica*, 1979, p.6

517 *Differenze. Speciale di politica*, 1979, p.3

518 *Differenze. Speciale di politica*, 1979, p.8

519 *Differenze. Speciale di politica*, 1979, p.9

con la pistola è come prendersi il compito di pensare per gli altri, non solo il momento della rottura, della ribellione, ma ipotecare il modello di vita che ha sotteso la rottura ed imporlo»⁵²⁰. Tatafiore concludeva con un'impossibilità che traduce bene il momento di immobilizzazione che il femminismo stava vivendo, il momento del fermarsi, per la fatica, per la difficoltà di trovare un orizzonte di senso. A distanza di 40 anni e considerando gli sviluppi successivi, era il momento del lutto, della difficoltà di articolare la perdita ma anche di intravedere le possibilità, del riprendere fiato, della pausa prima di cambiare pelle: «Io vorrei “vedere” sempre le persone, ma la lotta armata mi ha oppresso con i cadaveri che hanno ricacciato indietro la fatica di trovare nella mia testa un concetto diverso di giustizia. [...] La mia passione per la verità, e gli spazi per esercitarla, si sono certamente bloccati alle soglie della lotta armata»⁵²¹. Anche l'intervento di Michi Staderini riprendeva il tema della paura. La parola politica da lei prescelta fu emblematicamente “ambiguità”, che è «l'ambiguità di esprimersi politicamente su certi fatti, quali il terrorismo»⁵²², ma anche l'ambiguità della teoria che non coincide con la pratica, di chi è a favore della lotta armata ma non la pratica, l'ambiguità «del dire e non dire, condannare e giustificare su piani diversi»⁵²³.

Una citazione fornisce la motivazione stringente al titolo di questo capitolo. Il libro *Mara e le altre*⁵²⁴, sulle donne nella lotta armata e su cui ritornerò nel prossimo capitolo, suscitò un importante dibattito nei collettivi femministi che furono costretti a comprendere e a rideclinare il nesso emancipazione/liberazione attraverso l'esperienza delle donne che scelsero la lotta armata, esperienza che non poteva essere più interpretata, o non solo, come aderenza al modello maschile. In una recensione al libro pubblicata su *Lotta Continua*, le autrici scrissero:

Leggendo “Mara e le altre” ci siamo rese conto di come sia indice di superficialità e di paura tentare di liquidare il problema della donna e della violenza, sentenziando che solo assumendo come propria l'ideologia maschile, quindi tradendo se stesse, si può “andare a sparare”. [...] Dobbiamo impostare ora i problemi rispetto alla totalità, confrontarci con il mondo, mettere in atto questa cosa della debolezza che diventa forza. Naturalmente fare propria questa affermazione non significa tradurre la necessità di un confronto con il mondo in “lotta armata”, ma perché questo non avvenga è necessario capire che cosa è la lotta armata e quindi capire anche, ma non soltanto, perché alcune donne sparano ma anche perché non lo fanno tutte le altre. A questo punto ci viene spontanea una domanda: Dove le donne non sparano che cosa stanno facendo?»⁵²⁵.

È stata una domanda-occasione da cui ha preso spunto l'elaborazione di questo capitolo.

Come scriveva Luisa Passerini all'inizio degli anni novanta, «per vedere gli anni settanta

520 *Differenze. Speciale di politica*, 1979, p.10

521 *Differenze. Speciale di politica*, 1979, p.10

522 *Differenze. Speciale di politica*, 1979, p.16

523 *Differenze. Speciale di politica*, 1979, p.16

524 Ida Farè, Franca Spirito, *Mara e le altre. Le donne e la lotta armata: storie, interviste, riflessioni*, Feltrinelli, 1979

525 Una recensione come pretesto (a cura di Michela e Stefania) in *Lotta Continua*, 8 marzo 1979, p.10

compiutamente in prospettiva storica sarà necessario tenere in conto le novità in corso di attuazione negli anni ottanta, che sostituiscono alla pratica dei piccoli gruppi aggregazioni di donne (centri di documentazione e ricerca, librerie, gruppi di studio) impegnate nel campo della cultura oppure, sotto forma di associazioni, consorzi, organismi anche interni alle istituzioni, attive nella rivendicazione di spazi professionali. [...] Tutto questa sembra andare al di là dei piccoli gruppi, verso quello che Raffaella Lamberti ha definito una politica da “popolo delle donne”, capace di non negare né il piccolo gruppo né la singola»⁵²⁶. Tali processi e fattori di innovazione nella politica delle donne saranno al centro della trattazione nel prossimo capitolo.

⁵²⁶L. Passerini, *Il movimento delle donne*, in *La cultura e i luoghi del '68*, a cura di Aldo Agosti, Luisa Passerini, Nicola Tranfaglia, Franco Angeli, 1991, pp.366-379 (378)

IV Capitolo
«Né indifesa, né indivisa»:
il pacifismo come posizione etica degli anni Ottanta

*The past is a past present- a history
that is in some sense a genealogy of the historian.
What is marked is the site of desire.*

Gayatri Chakravorty Spivak, 1999

*The law doth punish man or woman
Who steals the goose from off the common
But lets the greater felon loose
Who steals the common from the goose.*

Verso anonimo del XVIII secolo
comparso sulla recinzione della base nucleare di Greenham Common⁵²⁷

IV. 1. Il 1979, un anno cerniera

Nel 1979 uscì un volume curato da Luigi Manconi, *La violenza e la politica*⁵²⁸, nel quale era inserito un dibattito tra alcune donne del movimento femminista⁵²⁹ sul tema *Donne, violenza, identità*. Il dibattito ruotava attorno ai vari significati che la parola violenza poteva assumere e le donne coinvolte nel dibattito iniziarono a nominare tali significati: la più grande violenza è quella che le

⁵²⁷Women's Library, London, Greenham Common Collection, GB 106 5GCC – B, pamphlets

⁵²⁸L. Manconi (a cura di), *La violenza e la politica*, Savelli, 1979

⁵²⁹Liliana Boccarossa, Giuseppina Ciuffreda, Mimma De Leo, Gabriella Frabotta, Laura Lugli, Anna Rossi-Doria

donne fanno a se stesse quando non scelgono, la violenza del rapimento Moro è stato il ritorno al privato, la violenza interna al movimento studentesco non è stata risolta dal separatismo. Inoltre esisteva una violenza tra donne, dentro e fuori il movimento⁵³⁰. La fine delle pratiche dei movimenti e dei suoi luoghi (collettivi, assemblee, piazze), inoltre, si configurava come privazione, quindi, come forma subdola, imprevista, di violenza⁵³¹. Considerando la vita quotidiana delle donne, e aggirando per tale via le tappe obbligate del discorso politico, pur nella consapevolezza delle sue urgenze “generali”, si sottolineava la ricchezza della declinazione della parola violenza, a partire dall'esperienza femminile.

Nello stesso 1979, il 9 gennaio, nella sede di *Radio Città futura*, in via dei Marsi, a San Lorenzo, Roma, attorno alle 10:30 lo spazio settimanale condotto dal *Collettivo delle casalinghe*, e quel giorno dedicato alla discussione del disegno di legge sull'aborto di Silverio Corvisieri (*Democrazia Proletaria*), stava per iniziare quando tre uomini col passamontagna appartenenti ai *Nar*, fecero irruzione nel locale, lanciarono due bombe incendiarie, scaricarono numerosi colpi di mitra contro le donne e, mentre Annunziata Miolli, Gabriella Zignone, Rosetta Padula e Carmela Ingafu si dibattevano tra le fiamme del rogo neofascista, Anna Attura fu colpita allo stomaco da alcuni colpi di pistola:

Anna è stata presa, sbattuta contro il muretto e poi le hanno sparato, appoggiandole la pistola contro la pancia, sei colpi. Uno – due – tre – quattro – cinque – sei. La pistola con il silenziatore. Le hanno tolto l'utero e un pezzo d'intestino.⁵³²

Il *Collettivo delle casalinghe* coinvolgeva per lo più quarantenni che avevano deciso di unirsi per parlare, a partire da sé, della condizione della donna lavoratrice domestica, per ribellarsi all'immagine della casalinga “regina della casa” e per «fornire un aiuto e un incoraggiamento a coloro che non sapevano ancora dare un nome al loro disagio».⁵³³ Si era formato nel giugno 1977 e stabilì la sua sede all'interno della casa della donna di via del Governo Vecchio. Qualche anno più tardi, in quel 1984 che vide molti collettivi femministi europei costruire reti e connessioni transnazionali attorno al tema del disarmo nucleare, il *Collettivo delle casalinghe*, in occasione del procedimento penale contro i neofascisti⁵³⁴, che per l'assalto alla radio erano stati imputati di tentata strage e di lesioni aggravate, ricevette il sostegno del collettivo femminista olandese, *Domitila*,

530 Si parlerà più in dettaglio di tale forma di violenza nello scritto di F. Molfino, *L'aggressività nel gruppo: la rabbia, il silenzio, la vendetta* in *Differenze*, 11, 1980 a cura del collettivo romano *Donne e psicoanalisi*, pp.36-45

531 Liliana Boccarossa, Giuseppina Ciuffreda, Mimma De Leo, Gabriella Frabotta, Laura Lugli, Anna Rossi-Doria, *Donne, violenza e identità*, in *La violenza e la politica*, introduzione e cura di Luigi Manconi, *Quaderni di Ombre rosse* 2, Savelli, 1979

532 *Anna, la più grave, chiedeva come stanno le altre*, in «Quotidiano donna», n.2, 1979, p.2

533 P. Stelliferi, *Una radio tutta per sé. L'esperienza di Radio Donna a Roma*, in *Zapruder*, n.34, 2014, p. 54

534 Gabriele de Francisci, Valerio Fioravanti, Livio Lai, Dario Pedretti, Paolo Pizzonia, Alessandro Pucci, Patrizio Trochei

Aktiegroep Internationale vrouwen-solidariteit, che si costituì parte civile nel procedimento penale⁵³⁵. Il gruppo olandese espresse la sua solidarietà al Collettivo delle casalinghe

informando il popolo olandese attraverso i mass-media su quanto era accaduto a Roma ed esprimendo la sua condanna; sostenendo le donne del collettivo casalinghe tramite corrispondenza e aiuti finanziari, ottenuti in seguito ad una campagna di solidarietà per le donne colpite; organizzando e finanziando nel 1980 una settimana di incontri con gruppo di donne olandesi. Da questi confronti [si era] potuto constatare che gli scopi e gli interessi del movimento delle donne sia in Italia che in Olanda sono identici⁵³⁶.

Una solidarietà che stava ad indicare la presenza di un movimento internazionale delle donne anche attorno al tema della violenza politica. Per maggior chiarezza, nel volantino si scriveva:

L'intenzione dei N.A.R., con quest'azione era di colpire ed intimidire tutte le donne. Per questo anche noi donne olandesi, ci sentiamo offese e minacciate, perché gli atti terroristici contro le donne non hanno frontiere. Poiché noi donne olandesi siamo state moralmente gravemente danneggiate esigiamo la condanna di quest'attentato il cui obiettivo era di far rientrare le donne in casa chiuse nel loro isolamento⁵³⁷.

In Italia a sostegno del collettivo delle casalinghe si formò il “Comitato femminista per la giustizia” che, in occasione del procedimento penale contro i Nar, organizzò l'11 novembre 1984, una manifestazione-spettacolo a Piazza Navona a Roma.⁵³⁸

In occasione del convegno sul separatismo dell'ottobre del 1983⁵³⁹, al fine di una rapida analisi di quello che era accaduto dall'ultimo convegno sul separatismo nel gennaio del '77, il 1979 fu ricordato come l'anno della violenza contro il femminismo⁵⁴⁰. Non solo per l'attentato a *Radio Città futura*, ma anche perché in quello stesso anno fu mandato in onda “Processo per stupro”, il primo documentario su un processo per violenza sessuale trasmesso dalla Rai, e diretto da Loredana Rotondo. La trasmissione mise in luce l'atteggiamento ostile che i tribunali riservavano alle donne vittime di violenza, esercitando ulteriore violenza sulle donne stesse, ed ebbe una notevole eco nell'opinione pubblica. Ci si rese conto di quanto gli stessi avvocati che difendevano gli accusati di stupro potessero essere violenti nei confronti delle donne. Ad ottobre inoltre fu lanciata da femministe e donne dell'UDI la raccolta di firme per la legge di iniziativa popolare contro la violenza sessuale.

Le manifestazioni dell'8 marzo di quello stesso anno furono caratterizzate dallo slogan

535Archivia, Fondo Cedoc, b.1984, fasc.3

536Archivia, Fondo Cedoc, b.1984, fasc.3

537Archivia, Fondo Cedoc, b.1984, fasc.3

538Intervento del “Comitato femminista per la giustizia” alla manifestazione spettacolo dell'11 novembre 1984 a Piazza Navona in Archivia, Fondo Cedoc, b.1984, fasc.3

539Archivio di Stato di Catania, Coordinamento per l'autodeterminazione della donna di Catania (CAD), II g

540Archivio di Stato di Catania, CAD, II c, 177

“Riprendiamoci la parola”⁵⁴¹. In quell'occasione si scese nuovamente in piazza dopo mesi di silenzio per riprendere la parola contro la violenza politica, contro le centrali nucleari, contro Seveso, contro gli aborti bianchi, l'inquinamento. Si parlò meno di violenza sessuale, si pose più l'attenzione sulla violenza politica, quella dei commandos di Torino, quella di chi «al posto della ragione e della lotta capillare sceglie la bomba e la P38»⁵⁴².

Il 12 dicembre 1979, una decisione della NATO pose fine ad anni di negoziazioni e contrattazioni bilaterali per la limitazione degli armamenti strategici, segnati da vari accordi *Salt* (*Strategic Arms Limitation Talks*). La decisione fu quella di installare in Europa occidentale 572 missili nucleari di produzione americana. Dal sentimento diffuso circa l'inutilità della risposta della NATO agli SS20 sovietici prese forma il movimento pacifista internazionale. Grandi manifestazioni pacifiste furono organizzate nell'ottobre del 1981 in tutta Europa, a Bonn, a Roma, a Parigi, a Bruxelles⁵⁴³. A Comiso, uno dei luoghi scelti per installare le basi nucleari, dove il Comitato per la pace mobilitava 30000 persone, molte donne parteciparono alla lotta per il disarmo nucleare e distribuirono il documento *Contro il nucleare e oltre (se è possibile pensare “oltre” noi vogliamo pensarlo)*⁵⁴⁴. Il documento sarà tradotto in inglese e in francese e portato al Congresso internazionale di donne per la pace, cinquecento donne riunite ad Amsterdam nel novembre del 1981⁵⁴⁵. A quell'esperienza ne seguirono altre dando vita ad una sorta di circuito internazionale che attraverserà vari campi di donne impegnati per il disarmo nucleare e che approderanno a Comiso l'8 marzo 1983⁵⁴⁶.

Si possono delineare così due forme del femminismo degli anni ottanta: da un parte, ci fu un processo di “acculturamento” del movimento che abbandonò le pratiche del decennio precedente, come la pratica dell'autocoscienza, per dedicarsi all'apertura di centri antiviolenza, centri culturali delle donne, biblioteche dove poter custodire e diffondere il sapere delle donne⁵⁴⁷. Dall'altra, il femminismo fu presente sulla scena nazionale e internazionale, e in soluzione di continuità con il decennio precedente, e alla luce delle pratiche di autocoscienza, ripensava il nesso vita-morte applicandolo alle lotte contro il nucleare. Per quel che riguarda la prima anima del movimento

541Archivia, Fondo Cedoc, b. “femminismo, 8 marzo, 1979-1987”

542Gusmana Bizzarri, *Riprendiamoci la parola* in *La Repubblica*, 8 marzo 1979

543Archivio do Stato di Catania, CAD, VIII d

544Archivio di Stato di Catania (ASC), Archivio del coordinamento per l'autodeterminazione della donna di Catania, IX e X, *Donne e disarmo*, 1980-1984

545Women's Library, London, Greenham Common Collection, GB 106 7JTR, papers of Jill Truman

546Archivio di Stato di Catania (ASC), Archivio del coordinamento per l'autodeterminazione della donna di Catania, IX e X, *Donne e disarmo*, 1980-1984

547Vedi C. Cotti, F. Molfino, *L'apprendimento dell'incertezza : i centri culturali delle donne : {Convegno} Roma, 26-28 maggio*, Centro Virginia Woolf, 1989, Atti del congresso, *Le donne al Centro. Politica e Cultura dei centri delle donne negli anni '80*, Utopia, Roma 1988, A. Cosentino, *Al posto della dote. Case delle donne: desideri, utopie, conflitti*, Villaggio Maori, 2013, A. R. Calabrò, L. Grasso, *Dal movimento femminista al femminismo diffuso*, Fondazione Badaracco, 2004. Sull'aspetto culturale del femminismo degli anni ottanta in un'ottica internazionale, vedi L. J. Rupp, V. Taylor, *Women's culture and lesbian feminist activism: a reconsideration of cultural feminism* in *Signs*, vol. 19, n.1 (1993), pp. 32-61

descritta, Lea Melandri afferma,

Dall'inizio degli anni Ottanta in avanti, il femminismo si è “acculturato”, le problematiche del corpo, da luogo fisico, psichico e intellettuale del cambiamento quale erano state nell'autocoscienza, sono divenute materia o disciplina per nuovi corsi accademici; nella fretta di farsi presente “autorevolmente” nella vita pubblica con un segno inconfondibile di “differenza”, il movimento delle donne ha smesso in molti casi di gravitare su piedi, sentimenti, vite reali, di dar parola e generalizzazione al “vissuto”, si è “emancipato”, verrebbe da dire, da se stesso, dall'originalità e radicalità del proprio assunto iniziale⁵⁴⁸

La seconda anima, invece, riprendeva le eredità delle pratiche femministe del decennio precedente, e ripensava, attraverso aperture e connessioni transnazionali⁵⁴⁹, la questione della violenza e della “qualità della vita”, a cui anche alla fine degli anni settanta si faceva riferimento per elaborare un riflessione femminista sul tema della violenza.

IV.2. L'esperienza del campo “La ragnatela” di Comiso e del *Greenham Common Women's Peace Camp*

Considerata la tematica ad oggetto della tesi, mi pare significativo quindi guardare alle connessioni translocali del femminismo italiano nei primi anni ottanta e in particolare analizzare i movimenti delle donne coinvolti durante gli anni ottanta nelle lotte per il disarmo nucleare, considerando le esperienze del campo “La ragnatela” di Comiso⁵⁵⁰ e del *Greenham Common Women's Peace Camp*⁵⁵¹ e i nessi tra la dimensione locale e quella internazionale che in tali esperienze si disegnano⁵⁵². Nella cornice di un'azione collettiva che assumeva caratteristiche diverse rispetto al

548L. Melandri, *Si può insegnare l'autocoscienza?* In www.universitadedelledonne.it/melandri2014.html

549Sull'identità dei movimenti femministi come movimenti internazionali, vedi in particolare L.J. Rupp, V. Taylor, *Forging feminist identity in an international movement: a collective identity approach to twentieth-century feminism* in *Signs*, vol.24, n.2 (1999), pp.363-386, sul transnazionalismo come pratica politica che si delinea nei movimenti delle donne, considerando in particolare le conferenze internazionali delle donne durante gli anni ottanta, vedi R. Baritono, *Soggetti globali/soggetti transnazionali: il dibattito femminista dopo il 1985* in *Genesis*, VII/2, 2009, pp.187-204

550Per un racconto a caldo dell'esperienza del campo “La ragnatela” vedi *La guerra delle donne per la pace* in *Bollettino delle donne*, anno IV, n. 8. maggio 1985, pp.28-29

551All'esperienza del *Greenham Common Women's Peace Camp*, solo nel 1984 dopo la manifestazione nazionale “Io donna per la pace” che si svolse il 10 marzo a Roma, fu dedicato spazio sulle riviste femministe del periodo. Vedi in particolare le pagine “I dieci giorni di Greenham” di *Noi donne*, ottobre-novembre 1984, pp.18-22

552Sull'esperienza di Comiso e del campo “La Ragnatela” al momento non è presente nessuna monografia. La stessa cosa avviene, nel contesto storiografico italiano, per l'esperienza del *Greenham Common Women's Peace Camp*, che invece viene descritta in diversi lavori in lingua inglese. Vedi J. Liddington, *The long road to Greenham. Feminism and Anti-Militarism in Britain since 1820*, Virago, 1989; S. Roseneil, *Disarming patriarchy. Feminism and Political Action at Greenham*, Open University Press, 1995; B. Junor, *Greenham common. Women's Peace Camp: A History of Non-Violent Resistance 1984 – 1995*, Working Press, 1995; W. Brown, *Black Women and the Peace Movement*, International Women's Day Convention, 1983; B. Harford & S. Hopkins, *Greenham common: women at the wire*, The Women's Press, 1984; A. Pettitt, *Walking to Greenham. How the Peace-camp began and the Cold War ended*, Honno, 2006; C. Blackwood, *On the perimeter: Carolie Blackwood at Greenham Common*, William Heinemann, 1984; S. Hipperson, *Greenham. Non-Violent Women - v - The Crown Prerogative*, Greenham publications 2005; A. Cook & G. Kirk, *Greenham Women Everywhere. Dreams, Ideas and Actions from the Women's Peace Movement*,

decennio precedente e dell'avanzamento di un movimento ecologista caratterizzato da un orientamento pragmatico alla politica, l'esperienza dei due campi è un *exemplum*, per una varietà di ragioni. Sul registro della storiografia femminista, l'esperienza dei movimenti delle donne impegnati nelle lotte per il disarmo nucleare, in continuità con il femminismo movimentista e politico del decennio precedente, mette in discussione la narrazione sul femminismo degli anni ottanta come movimento essenzialmente culturale. Ne traccia i movimenti di inclusione ed esclusione e i luoghi di invisibilità rispetto a un modello centro/periferia presente anche nella narrazione del femminismo italiano, evidenziando le complesse relazioni che i movimenti intrattengono all'interno e oltre tale modello.

Sul registro della storiografia del decennio ottanta, l'esperienza del campo “La ragnatela” di Comiso e del *Greenham Common Women's Peace Camp* si pose in controtendenza rispetto a una certa vulgata storiografica che descrive gli anni ottanta come caratterizzati da una scarsa partecipazione politica e dal riflusso, mettendo in discussione i tradizionali confini che caratterizzano gli anni Ottanta come oggetto storiografico. In altre parole, Greenham e le sue connessioni translocali mettono in discussione la narrazione consolidata degli anni ottanta come decennio del rapido passaggio dalle tradizionali forme di militanza politica al rapporto individualistico con la politica⁵⁵³. Come si può notare anche in altre fasi della storia politica delle donne, ad esempio nel movimento politico delle donne negli anni Venti e Trenta, nell'intervallo di tempo che intercorre tra le due guerre mondiali, il femminismo appare “sotto assedio” da un parte, dall'altra vi è la persistenza di un'azione e dell'elaborazione di una cultura politica autonoma dall'altra: tale lettura complicherebbe la visione diffusa dell'andamento carsico del movimento delle donne per cui a una fase di visibilità seguirebbero fasi di silenzio e sparizione⁵⁵⁴.

Sia se consideriamo l'analisi storiografica del femminismo, sia se consideriamo gli anni ottanta come oggetto storiografico, le connessioni translocali di Greenham e del campo “La Ragnatela” evidenziano una coesistenza di elementi di continuità e rottura che scandiscono una struttura temporale complessa. Non di poco conto è inoltre l'intrinseco e costitutivo carattere transnazionale di tali movimenti⁵⁵⁵. Nel caso italiano, i movimenti delle donne impegnati nella lotta

Pluto Press, 1983; S. Roseneil, *Common Women, Uncommon Practices. The queer feminism of Greenham*, Cassell, 2000; D. Fairhall, *Common Ground. The Story of Greenham*, I.B.Tauris, 2006; A. Harris & Y. King, *Rocking the Ship of State. Toward a Feminist Peace Politics*, Westview Press, 1989; J. Kippin, *Cold War Pastoral: Greenham Common*, Black Dog, 2001; R. Johnson, *Alice Through the Fence: Greenham Women and the Law*, in *Nuclear Weapons, the Peace Movement and the Law*, Dewar et al. (a cura di), Macmillan, 1986, pp. 158-177; J. Hickman, *Greenham Women Against Cruise Missiles and others v. Ronald Regan and others*, in *Nuclear Weapons, the Peace Movement and the Law*, Dewar et al. (a cura di), Macmillan, 1986, pp. 200-218

553Le lotte per il disarmo nucleare non sono gli unici controesempi di tale narrazione. Nel Regno Unito, penso in particolare all'ondata di scioperi dei lavoratori nelle miniere di carbone del 1984-85, quando il governo della Thatcher smantellò il loro comparto industriale.

554Vedi E. Guerra, *Storia e cultura politica delle donne*, cit., p.28

555C'è da riconoscere che il carattere transnazionale non è peculiare della componente femminista presente all'interno

per il disarmo nucleare riprendono parola sulla violenza politica del decennio precedente attraverso una rideclinazione della categoria stessa, introducendo elementi di novità anche rispetto all'elaborazione del femminismo degli anni settanta.

All'inizio degli anni ottanta, la protesta contro l'installazione da parte della NATO dei missili a testata nucleare Cruise e Pershing II coinvolse numerose formazioni politiche e di movimento. La partecipazione delle donne a tale protesta condusse a sviluppare nuove forme e modelli di attivismo ecofemminista e una politica ecologista dei corpi sessuati che, da una parte furono ripensati attraverso l'autocoscienza, ed entrarono nella scena pacifista elaborando un ritorno a forme di separatismo necessario, dall'altra, modellarono tendenze *queer*, tanto da poter parlare, come afferma Sasha Roseneil di un *Greenham queer feminism*⁵⁵⁶. In tal senso, i due campi e le loro connessioni translocali diventano uno spazio generativo di invenzione retorica femminista.

Vi è anche un altro aspetto che intreccia, sovrappone tradizioni e grammatiche politiche e

dei movimenti pacifisti e dei movimenti per il disarmo nucleare. Come afferma Claudio Martini, «I movimenti per la pace, molto simili ai movimenti globali di oggi, hanno avuto un forte orientamento internazionale, unendo i Paesi europei coinvolti nello schieramento degli euromissili Cruise e Pershing II, stabilendo alleanze con la Freeze Campaign statunitense per il congelamento delle armi nucleari e con attivisti in Asia e nel Pacifico e, soprattutto costruendo rapporti con la società civile e i gruppi pacifisti indipendenti dell'Europa orientale, praticando una strada originale di “distensione dal basso”. Gli eventi chiave che hanno costruito tali collegamenti internazionali sono state le Conventions of European Nuclear Disarmament (END), iniziate a Bruxelles nell'estate del 1981 e tenutesi ogni anno per un decennio da Amsterdam a Coventry, da Perugia a Parigi e, dopo la conclusione della guerra fredda, a Mosca nel 1991. Organizzate dal gruppo britannico END, guidato dallo storico Edward P. Thompson e da Mary Kaldor, insieme a una rete di gruppi pacifisti europei, le convention comprendevano conferenze, azioni e manifestazioni pacifiste. Da un lato erano rivolte all'“interno” del movimento per la pace – costruendo contatti, discutendo problemi e strategie – e dall'altra avevano l'obiettivo “esterno” di influenzare la politica di sicurezza dei governi». (C. Martini, *Capaci di sognare: riflessioni sul nuovo pacifismo*, cit., p.257-258)

556S. Roseneil, *Common Women, Uncommon Practices: The Queer Feminisms of Greenham*, Cassell/Continuum, 2000. Il lavoro di Sasha Roseneil mi sembra importante non solo nella ricostruzione storica dell'esperienza di Greenham ma anche come contributo ad un'esplorazione sistematica delle potenziali connessioni tra le teorie ecofemministe e quelle queer, esplorazione ancora tutta da fare. Per uno dei pochi lavori sull'“ecofemminismo queer”, cfr. *Hypatia*, volume 12, numero 1, 1997. A tal fine, vorrei ricordare, a mò di rassegna, per nulla esaustiva, alcuni lavori che possono aiutarci in tale riflessione. La visione organica della realtà costituisce un classico del pensiero ecofemminista e dell'analisi di genere dentro la questione ecologica (dal bestseller e principale fonte di ispirazione per il movimento ambientalista *Silent Spring* della biologa statunitense Rachel Carson all'altrettanto pietra miliare della storiografia femminista e ecologista *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, di Carolyn Merchant). Karen Warren, inoltre, afferma che i dualismi di valore sono modi di organizzare concettualmente il mondo in termini binari e disgiuntivi, laddove ogni lato del dualismo è «visto come esclusivo (piuttosto che inclusivo) e oppositivo (piuttosto che complementare), e dove un maggior valore o una maggiore superiorità vengono attribuiti a un lato del dualismo piuttosto che all'altro» (1987,6). Chaia Heller va oltre: «L'amore per la natura è un processo di presa di coscienza e di decostruzione delle ideologie del razzismo, del sessismo, dell'eterosessismo, della discriminazione basata sull'età, così che possiamo smettere di ridurre la nostra idea di natura a quella di una bellissima donna, madre, eterosessuale» (1993, 231). La critica alla filosofia Occidentale realizzata nel 1993 da Val Plumwood riunisce le caratteristiche più salienti di queste ed altre critiche ecofemministe in quello che lei chiama il “modello del padrone”, l'identità che è al centro della cultura Occidentale e che ha dato vita, perpetuato, e beneficiato dall'alienazione della cultura Occidentale e dal dominio della natura. L'identità del padrone, secondo Plumwood, crea e dipende da “una struttura dualistica di alterità e negazione” (1993, p. 42). Gli elementi chiave in quella struttura sono le seguenti serie di coppie dualistiche: cultura/natura, ragione/natura, maschio/femmina, mente/corpo (natura), padrone/schiavo, ragione/materialità (fisicità), razionalità/animalità (natura), ragione/emozione (natura) mente, spirito/natura, libertà/necessità (natura), universale/particolare, umano/natura (non-umano), civilizzato/primitivo (natura), produzione/riproduzione (natura), pubblico/privato, soggetto/oggetto, sé/altro (Plumwood 1993, p. 43)

inventa retoriche femministe: la produzione material-simbolica di Greenham rivela infatti l'emergere di quello che Noel Sturgeon ha definito *cyborg ecofeminism*, una politica femminista che integra principi ecologici e spirituali in sostegno ad un uso etico della tecnologia⁵⁵⁷. L'immaginario cyborg è costellato da figure che "animano" il campo di Greenham: "Cybil the snake", "the rainbow dragon", "the metal goddess"⁵⁵⁸. La concezione dell'azione simbolica che rimanda a una divisione tra simbolico e materiale viene sfidata dalle donne di Greenham; leggere il simbolico in opposizione alla materialità dei processi politici si rivela, in questo caso, un falso dilemma⁵⁵⁹. Il *craft-based activism* o *craftivism*, come Anna Feigenbaum l'ha definito⁵⁶⁰, un attivismo basato sulla produzione artigianale, potremmo dire, evidenzia infatti come la produzione di simboli richieda anche coinvolgimenti incarnati con/nella tecnologia. Il disarmare il patriarcato, per dirla con Sasha Roseneil⁵⁶¹, avveniva, attraverso pratiche non routinizzate, attraverso lo straordinario delle azioni politiche che utilizzava, depolarizzandole, le idee radicali e liberali del femminismo del decennio precedente⁵⁶². Il nesso che veniva evidenziato era quello tra "sesso-conflitto-violenza-guerra" che avrebbe reso problematico l'incontro tra donne e uomini sul nesso tra militarismo e violenza sessuale e che avrebbe comportato la scelta separatista del femminismo disarmista. Un pacifismo materialisticamente fondato nella vita quotidiana come esperienza peculiarmente femminista di intervenire sul tema della pace. Gli oggetti della vita quotidiana appesi alla rete della base di Greenham, di Comiso, di Seneca Falls⁵⁶³, raccontavano e mostravano il conflitto tra i sessi. Come afferma Emma Baeri, «l'imprevisto delle donne a Comiso fu nel mostrare la normalità del conflitto quotidiano tra i sessi come radice della eccezionalità del conflitto nucleare annunciato»⁵⁶⁴.

IV.3. La guerriglia pacifista

557N. Sturgeon, *Ecofeminist Natures: Race, Gender, Feminist Theory, and Political Action*, Routledge, 1997, p.194

558J B Priestley, Bradford, Special Collections, Papers of Sarah Meyer relating to Greenham Common Women's Peace Camp, GB 532 Cwl SMA

559Non mi concentrerò in questa sede sulle retoriche utilizzate nelle azioni di protesta dei due campi – dalle simbologie al *topos* del corpo – che offrono, a mio parere, importanti e dirompenti riflessioni su come le specifiche forme assunte dall'attivismo femminista contro l'installazione dei missili nucleari abbiano non solo contestato i simboli patriarcali ma anche problematizzato le connessioni tra materno e antimilitarismo delle donne e gli imperativi morali sottesi al modello di attivismo della "madre pacifista".

560A. Feigenbaum, *Tactics and technology: cultural resistance at the Greenham Common Women's Peace Camp*, PhD thesis, Department of Art History and Communication Studies, McGill University, Montreal, 2008

561S. Roseneil, *Disarming Patriarchy: Feminism and Political Action at Greenham*, Buckingham, Open University Press, 1995.

562È interessante notare che anche per altri movimenti di donne impegnati per il disarmo nucleare vi è una sovrapposizione di linguaggi e forme di protesta. Penso al *Pine Gap women's peace camp* in Australia. Alison Bartlett parla di tale evento in termini di «microcosmo del femminismo australiano della seconda ondata» con il suo controverso ruolo della maternità, ruolo controverso riscontrabile anche negli eventi di Comiso e di Greenham. Cfr. A. Bartlett, *Feminist protest and maternity at Pine Gap women's peace camp*, Australia 1983, Women's Studies International Forum, vol.34, issue 1, 2011, pp.31-38

563Women's Library, London, Greenham Common Collection, GB 106 5GCW, a/box 1

564 E. Baeri *Violenza, conflitto e disarmo: pratiche e riletture femministe*, cit., p.134

Concentrandomi in particolare sulle pratiche politiche, tracerò brevemente gli eventi delle esperienze del campo “La ragnatela” di Comiso⁵⁶⁵ e del *Greenham Common Women’s Peace Camp* e delle loro connessioni translocali, per introdurre, successivamente, alcuni elementi interpretativi e alcuni nodi teorici e metodologici che emergono da tale narrazione e che sono a mio parere significativi per la nostra trattazione.

Il 27 agosto 1981, 36 donne e 4 uomini, tra i 25 e gli 80 anni, e alcuni bambini lasciarono Cardiff e iniziarono la loro marcia di 120 miglia verso Greenham, una marcia che sotto lo slogan “Women for Life on Earth” si sarebbe conclusa il 5 settembre 1981 fuori dalla base statunitense di Greenham Common in Newbury, Inghilterra, in segno di protesta contro la decisione NATO di accogliere i missili nucleari Cruise statunitensi all’interno delle basi militari in Europa⁵⁶⁶. Il governo Labour guidato da James Callaghan aveva infatti accettato le nuove “European theatre nuclear weapons” e Greenham Common era stata designata come la prima base a ricevere i missili, le 96 testate nucleari che la U.S. Air Force programmava di inviare per l’autunno del 1983⁵⁶⁷. Il gruppo, dopo il rifiuto alla propria richiesta di un dibattito televisivo con il Ministro della Difesa John Nott, decise, insieme ad altre donne che si aggiunsero alla protesta, di occupare il campo⁵⁶⁸. Già tre giorni prima che la marcia giungesse a Greenham, inoltre, tre donne si incatenarono alla rete che circondava la base⁵⁶⁹. Alcuni mesi dopo, il 21 dicembre, la prima vera e propria “azione diretta nonviolenta”: le donne del campo boicottarono i lavori di costruzione delle fognature, stendendosi per terra di fronte alle ruspe, intralciando le macchine con complicate reti di fili di lana, ostruendo le fosse che vengono scavate. Da allora, la vita del campo si intrecciò con un numero sempre più frequente di azioni di piccola e grande illegalità, di disturbo e boicottaggio non violento di tutti i lavori della base⁵⁷⁰.

Il *Greenham Common Peace Camp* è sicuramente uno dei simboli più potenti e popolari del rifiuto di accettare le armi nucleari, considerato un punto di svolta, una cristallizzazione delle diverse modalità della politica che lavoravano insieme nello spazio del campo e nell’estensione del suo network. Spesso considerato dalle sue partecipanti come “l’ultimo movimento prima di internet”, attraverso anche l’enorme produzione di quella che venne definita la “fabbrica di Greenham”, dagli

565Rimando per un’ampia ricostruzione di tale esperienza all’esauriente lavoro di Emma Baeri che offre una validissima panoramica di quella che è stata la questione dei missili a Comiso, nella quale la composizione del femminismo disarmista fu sostanzialmente legata all’esperienza di due gruppi: il coordinamento per l’autodeterminazione della donna di Catania e il campo di donne “La ragnatela”. Vedi E. Baeri, *Violenza, conflitto e disarmo: pratiche e riletture femministe* in T. Bertilotti, A. Scattigno, (a cura di) *Il femminismo degli anni Settanta*, Viella, 2005

566Women's Library, London, Greenham Common Collection, GB 106 5GCW, e/2 box 16

567Women's Library, London, Greenham Common Collection, GB 106 5GCW, e/2 box 16

568Women's Library, London, Greenham Common Collection, Papers of Jayne and Juliet Nelson, GB 106 7Jan

569Women's Library, London, Greenham Common Collection, Papers of Jayne and Juliet Nelson, GB 106 7Jan

570Women's Library, London, Greenham Common Collection, GB 106 5GCW, e/2 box 16

articoli di giornale, alle newsletters, dai volantini per le manifestazioni, ai libri di canzoni, dalle lettere agli editori ai pamphlets pubblicitari⁵⁷¹, Greenham costituì un luogo straordinario per le tecniche innovative di azione diretta, per l'essersi trasformato in epicentro per proteste altrove, e per la sua durata⁵⁷².

Il 12 dicembre 1982, trentamila donne convocate solo con il tam tam del movimento e nel silenzio dei media si riunirono attorno alla base Cruise⁵⁷³, circondando la base tenendosi per mano, tessendo una ragnatela con fili di lana⁵⁷⁴. In quello stesso giorno il Coordinamento per l'autodeterminazione delle donne di Catania e le pacifiste di Comiso, bloccavano l'ingresso dell'aeroporto Magliocco, intrecciando a loro volta fili di lana colorati⁵⁷⁵. Sia i repertori d'azione (la violazione del perimetro della base, i girotondi attorno ai silos, il taglio del reticolato) sia le ragioni separatiste del campo furono accolte a Comiso e sia la trasgressione messa in atto dalle donne di Greenham furono riprese nei volantini del coordinamento catanese⁵⁷⁶. Nacque quindi in quell'occasione, sia a Comiso che a Greenham, la pratica di decorare la rete con oggetti e simboli di vita alternata a quella di scuotere quella stessa rete tutte insieme, violentemente, e poi tagliarla, scavalcarla, aprire un varco⁵⁷⁷:

Buttare giù la rete era per me una celebrazione di grande forza, un modo di dire NO. NO alla macchina di guerra e alle barriere che crea, di cui la rete è un esempio concreto e visibile, ma anche NO ad altre barriere invisibili che ci fanno vivere così estranei e separati, tra est e ovest, fra neri e bianchi, fra eterosessuali e omosessuali... barriere di classe, di religione, di privilegio, di privazione...⁵⁷⁸

Il filo della trasgressione che legava le diverse pratiche e i diversi repertori d'azione (dai fili di lana che circondavano le due basi Nato, a Greenham e a Comiso, agli oggetti della vita quotidiana appesi sui recinti delle due basi militari, alla stanzialità dell'esperienza inglese a quella del campo "La Ragnatela" che si costruì su un pezzo di terra acquistato con una quota simbolica anche da femministe di altri parti del mondo)⁵⁷⁹ fu la cifra dell'impatto trasformativo dell'esperienza di

571 Women's Library, London, Greenham Common Collection, GB 106 5GCC e J B Priestley, Bradford, Special Collections, Papers of Sarah Meyer relating to Greenham Common Women's Peace Camp, GB 532 Cwl SMA

572 Il campo sopravvisse, infatti, nonostante le ostilità, ben oltre l'abbandono dei Cruise nel 1990. La fine si decretò, infatti, nel 2000, quando l'Airforce chiude la base e quel luogo ritorna alla gente di Newbury come *Common Land*. (Women's Library, London, Greenham Common Collection, GB 106 5GCW, e/2 box 16)

573 Archivio di Stato di Catania, CAD, Xc

574 Archivio di Stato di Catania, Archivio del Coordinamento per l'autodeterminazione della donna di Catania, XII h, Campo di donne per la pace, 1039

575 Archivio di Stato di Catania, CAD, IX

576 Archivio di Stato di Catania, CAD, Ie 43

577 Archivio di Stato di Catania, CAD, IX d.

578 Intervista citata in L. Menapace, C. Ingrao (a cura di) *Né indifesa, né indivisa*, Gruppo misto sinistra indipendente, 1988, pp.183-185. A tal proposito, è interessante anche l'analisi che Feigenbaum propone sulla recinzione come luogo di lotta politica. Vedi A. Feigenbaum, *Concrete needs no metaphor: Globalized fences as sites of political struggle*, «Ephemera», vol. 10(2), 2010, pp. 119-133

579 Archivio di Stato di Catania, CAD, IX d.

Greenham. Come affermavano negli anni ottanta Lidia Menapace e Chiara Ingrao, la “guerriglia pacifista” era fatta di

blocco dei cancelli, taglio delle reti di protezione, irruzioni di piccoli gruppi nella base, nel silos dei missili, nei pulmini dei militari americani, nelle garitte delle sentinelle, nella torre di controllo del traffico aereo – segnando della propria presenza questi luoghi con scritte, dipinti, canti, deposito di oggetti simbolici, ecc. Azioni analoghe vengono svolte a Londra e in altre città. Appena iniziano le esercitazioni militari, che comportano viaggi segreti dei missili fuori dalla base (novembre 1983) si crea un servizio permanente di “Cruise Watch”, che controlla ogni convoglio in partenza e in entrata, informa l’opinione pubblica, rompe ripetutamente la segretezza e la funzionalità delle operazioni.⁵⁸⁰

L’analisi degli eventi di protesta e la dimensione territoriale di tali azioni che legano il locale all’internazionale, la distribuzione delle attività pacifiste e femministe nello spazio, e la trama di rapporti intessuti tra il Coordinamento per l’autodeterminazione della donna a Catania, il campo separato “La ragnatela” di Comiso, il campo separatista di *Greenham Common*, il *Women’s Peace Encampment* di Seneca Falls e altre esperienze analoghe come il *Pine Gap* in Australia e il *Kerzetskamp* in Olanda⁵⁸¹, operano a mio parere una ricontestualizzazione del femminismo “storico”, mettendone in luce una sua dimensione transnazionale spesso ignorata, ed evidenziando questioni rilevanti sui rapporti di interscambio fra il femminismo italiano degli anni settanta e ottanta e quello di altri contesti culturali e politici. La riflessione sugli eventi e sulle pratiche politiche al centro di tali proteste, sottoposta alle sollecitazioni provenienti dalla world history e alla luce del vizio di “nazionalismo metodologico” nella tradizionale narrazione del movimento politico degli anni settanta, conduce, a mio parere, a una problematizzazione delle differenze interne allo stesso movimento femminista italiano e alla seria considerazione della circolazione di temi e linguaggi a livello internazionale⁵⁸². Attraverso una riconfigurazione della spazialità politica che procede per repertori d’azione e per complessi movimenti di contaminazione e traduzione, la storia dei movimenti ecologisti delle donne e le reti spaziali e geografiche che si costruiscono nel rapporto tra locale e nazionale sovvertirono infatti le relazioni tra micro e macro e tra centro e periferia. Come afferma Liliana Ellena,

In questo senso, il legame che si instaura tra locale e globale, interpreta quello tra personale e politico, sulla base della convinzione che cambiando se stesse si stesse contribuendo a smantellare l’ordine costituito. Il trascorrere tra la singola e il genere, tra la sfera della soggettività e lo spazio del mutamento globale, avviene lungo un asse che esclude o salta a piè pari dimensioni intermedie, come lo spazio nazionale o quello europeo, che avevano costituito la territorialità privilegiata

580L. Menapace, C. Ingrao (a cura di) *Né indifesa, né indivisa*, cit., pp.173-175

581Archivio di Stato di Catania, CAD, IX e.

582 Vedi T. Bertilotti, E. Bini e C. Papa (a cura di), *Attraversare i confini. Pratiche culturali e politiche del femminismo italiano*, «Genesis», X/2, 2011, p.10

della cultura novecentesca della “presa del potere” rispetto alla quale il femminismo segna una rottura⁵⁸³.

IV.4. Il gruppo 10 marzo

Uno dei luoghi più significativi di connessione tra Greenham e le esperienze che in Italia si costruirono attorno al tema della pace fu il “gruppo 10 marzo”, un gruppo di donne che dal 1984 lavorava a Roma e a Perugia sui temi della pace e della guerra e che doveva il suo nome al giorno in cui nel 1983 una corte inglese condannava tre donne del campo di *Greenham Common* a non parlare più di pace in pubblico⁵⁸⁴. Scherzo ironico, grottesco e paradossale del linguaggio quello che permetteva che proprie quelle donne che si stavano battendo contro i missili nucleari e per la pace fossero incolpate di “breaching the peace”⁵⁸⁵. Numerosi furono inoltre i campi e le iniziative su femminismo e pacifismo che nell’estate del 1984 si organizzano sul territorio nazionale: dopo la manifestazione delle donne per la pace del 10 marzo, a Santa Severa dal 25 al 27 maggio si organizzò un seminario su “femminismo e pacifismo”, così come inviti a campi pacifisti organizzati in varie nazioni europee affollavano i giornali femministi di quegli anni.

Se poco è stato scritto sull’esperienza di Comiso e sul campo “La ragnatela”, nato per gemmazione dal campo pacifista misto di Comiso, e che si è unito al movimento misto, ai Comitati per la pace e al gruppo “10 marzo”, molto di più si è detto e scritto su Chernobyl, altro evento che ha portato molte donne a confrontarsi e a prendere iniziative sul tema della guerra e del nucleare. Sarebbe interessante interrogarsi, come già allora si chiedevano Ingrao e Menapace, il perché di un mancato incontro, se non episodico, fra il filone “verde” e quello “pacifista”. Anche fra le donne.

Eppure le parole “scienza potere coscienza del limite” che così efficacemente hanno segnato la riflessione del dopo Chernobyl, potevano con altrettanta efficacia essere riferite alla questione dei missili e degli arsenali nucleari. E lo scenario di Chernobyl era, come sottolineano le donne della Ragnatela, uno “scenario di guerra”.⁵⁸⁶

Il gruppo “10 marzo”⁵⁸⁷ comprendeva anche donne provenienti dal gruppo femminista “donne contro le armi” che denunciavano la struttura patriarcale come radice del militarismo e dell’autoritarismo e negavano qualsiasi possibilità di collaborazione con il movimento misto, tanto da rifiutare persino la definizione di pacifiste. Entrambi i gruppi si impegnarono nella preparazione

583L. Ellena, *L’invisibile linea del colore nel femminismo italiano: viaggi, traduzioni, slittamenti* in T. Bertilotti, E. Bini e C. Papa (a cura di), *Attraversare i confini. Pratiche culturali e politiche del femminismo italiano*, cit., pp.17-39 (22)

584Archivio di Stato di Catania, CAD, IX e.

585Le donne di Greenham risposero a tale accusa con uno striscione che proclamava “Cruise missiles breach our peace!”

586L. Menapace, C. Ingrao (a cura di) *Né indifesa, né indivisa*, cit., p.8

587 Una storia del gruppo e della relazione tra Comitati per la pace e il legame tra esperienza femminista e esperienza pacifista che in tale occasione si crea è una ricerca ancora tutta da fare

del seminario di Santa Severa su cui mi soffermerò più avanti. Tra i principali filoni di discussione del seminario, quello più fecondo sarà quello che affronterà il nesso tra conflittualità/violenza/rapporto tra i sessi. Un secondo gruppo indagherà il tema della paura. Il terzo filone analizzerà il legame autodeterminazione/nonviolenza che sarà fondamentale nell'elaborazione del gruppo delle donne del 10 marzo e verrà ripreso alla terza convenzione europea per il disarmo nucleare a Perugia.

Nel gruppo "10 marzo" si discuteva della necessità di una pratica di "distensione dal basso", oltre i tatticismi e i limiti dell'esperienza pacifista che proprio a Perugia aveva evidenziato le sue falle: alla convenzione di Perugia infatti non parteciparono, nonostante fossero stati inviati dal comitato organizzatore, le organizzazioni pacifiste indipendenti dell'Est Europa che facevano capo alla dissidenza, ma solo i Comitati per la pace di ispirazione governativa. Ad eccezione dell'Ungheria, tutti gli altri paesi dell'Est negarono il visto di uscita o di rientro agli indipendenti⁵⁸⁸. Nel blocco orientale, le interlocutrici naturali del gruppo 10 marzo furono le donne cecoslovacche di Charta '77, il movimento per i diritti civili che nei suoi documenti individuava nel riarmo uno degli ostacoli principali alla propria lotta per l'autodeterminazione, le "Frauen für den Frieden" della Germania dell'Est che lottavano da anni nel loro paese contro la militarizzazione, contro il servizio militare per le donne, contro l'educazione militare nelle scuole⁵⁸⁹. Nacque dall'incontro con quest'ultime l'iniziativa che porterà alla diffusione, l'8 marzo 1985, di una "Lettera aperta delle donne dell'est e dell'ovest a tutti i cittadini d'Europa per la distensione dal basso, per un'Europa denuclearizzata"⁵⁹⁰. La lettera costruita con l'apporto delle donne dei cinque paesi europei in cui furono installati i missili nucleari sovietici e americani (Italia, Germania ovest, Germania est, Inghilterra, Cecoslovacchia) prendeva corpo attraverso una serie avventurosa di viaggi e incontri.

Il 13 febbraio del 1987, *il manifesto*⁵⁹¹ dava notizia dell'appello-invito del Comitato promotore di tre referendum antinucleari a celebrare l'anniversario di Chernobyl congiungendo con una catena umana la centrale di Caorso con la base di San Damiano. In quelle settimane circolò anche l'appello "Fuori la guerra dalla storia" promosso da varie organizzazioni di donne. Elisabetta Donini, di fronte all'orrore dell'occupazione dei campi palestinesi in Libano nel 1987 proponeva la produzione di un campo internazionale di donne a Beirut "per far uscire la guerra già dal presente, proprio là dove la morte è il quotidiano". Scrive ne *il manifesto* del 22 febbraio 1987: «Le esperienze che le donne hanno tessuto nelle ragnatele di Comiso o di Greenham Common non ci danno forse la capacità di affrontare non solo il rischio ma la realtà in atto della guerra? Riuscire a

588Archivio di Stato di Catania, CAD, IX e X

589Women's Library, London, Greenham Common Collection, Papers of Jayne and Juliet Nelson, GB 106 7Jan

590Archivio di Stato di Catania, CAD, X

591Archivio di Stato di Catania, CAD, VIII d.

impedire oggi anche una sola morte, portare materialmente cibo, assistenza e solidarietà non ci riguarda profondamente almeno quanto le manifestazioni contro le installazioni che comportano pericoli futuri?»⁵⁹².

Attorno all'esperienza di Greenham, numerose donne si ritrovarono per parlare di pace e non solo: ecologia, divisione dell'Europa in blocchi, rapporti nord-sud, sessismo, razzismo, rapporti tra donne bianche e donne nere all'interno del movimento⁵⁹³. Parallelamente, gruppi di donne di Greenham partirono per andare ad incontrare altre esperienze, in Irlanda, a Comiso, nelle convenzioni del pacifismo europeo, negli incontri più o meno clandestini con le pacifiste indipendenti dei Paesi dell'Est⁵⁹⁴. Gli incontri personali diretti costituirono la forma della rilevanza politica, che non era tuttavia intessuta nel paradigma della sorellanza globale. Tutt'altro. Ancora una volta il femminismo nero e postcoloniale svelava i meccanismi e le asimmetrie di potere. La questione dei diritti delle minoranze all'interno della questione ecologica ambientale fu infatti un motivo di primo sgretolamento dell'esperienza di Greenham. Wilmette Brown scrisse un pamphlet, *Black women and the Peace movement*, in cui raccontava come sesso, razza e classe avrebbero dovuto confluire nella lotta per la pace. *Pay women not military* fu lo slogan col quale queste donne chiedevano salari per il lavoro domestico di tutte, bianche e nere⁵⁹⁵.

IV.5. 8 marzo 1984

In Italia le manifestazioni e i volantini legati all'8 marzo del 1984 avevano come tema principale quello della pace, una pace, così come era avvenuto nel decennio precedente con il dibattito sulla violenza, una volta ancora pensata attraverso la differenza uomo-donna. In un volantino del Movimento femminista romano di via Pompeo Magno dell'8 marzo del 1984⁵⁹⁶ si legge:

Neutralizzare, stravolgere, cancellare il potere dell'uomo sulla donna è l'unica strada per costruire la pace; affermare la nostra identità di soggetti con potere decisionale a tutti i livelli è l'unica strada per decidere la pace; evidenziare come negativi i "valori" del maschile – potenza, aggressività, competizione – è l'unica strada per realizzare la pace; potere esprimere liberamente una sessualità autonoma, non etero-diretta è l'unica strada per vivere la pace; mettere fine alla discriminazione e alla violenza psicologica contro le donne lesbiche è condizione essenziale della pace; lottare contro i violentatori e gli stupratori ed estirpare la cultura della violenza sessuale è condizione essenziale per far nascere la pace. I "peggiori" per riaffermare una superiorità controversa, minacciano di distruggere tutte, tutti e tutto. Prospettiva sconvolgente e totalizzante che paralizza ogni altro tipo di lotta. I "buoni" promuovono manifestazioni e comitati inutili per la pace, ma strumentali alla conquista di consensi partitici e al tentativo di togliere di

⁵⁹²Archivio di Stato di Catania, CAD, VIII d.

⁵⁹³Women's Library, London, Greenham Common Collection, Papers of Jayne and Juliet Nelson, GB 106 7Jan

⁵⁹⁴Women's Library, London, Greenham Common Collection, Papers of Jayne and Juliet Nelson, GB 106 7Jan

⁵⁹⁵W. Brown, *Black Women and the Peace Movement*, International Women's Day Convention, 1983

⁵⁹⁶Archivia, fondo Cedoc, b.1984, fasc.3

togliere energia al femminismo. Noi dobbiamo pretendere un movimento tutto maschile per la pace, come dobbiamo pretendere un movimento tutto maschile contro la violenza sessuale, perché al loro protagonismo di guerra e di violenza sessuale, non corrisponde alcuna pratica di autocoscienza ed autocondanna. Noi non vogliamo riempire con la nostra presenza nei movimenti della pace il totale vuoto etico dei maschi. L'attivismo pacifista è l'ennesima trappola con cui il patriarcato – fallito il tentativo di dare per morto il femminismo – vorrebbe distoglierci dai nostri obiettivi. Per questo consideriamo grave scorrettezza e miopia politica l'aver scelto, per la prima manifestazione nazionale delle donne per la pace, una data così a ridosso dell'8 marzo [...]. Da anni noi donne, lesbiche-femministe e femministe-separatiste, siamo impegnate in una lotta pacifista che non ha precedenti nella storia o almeno precedenti di cui si abbia memoria. Il separatismo è il solo femminismo, il femminismo è il solo pacifismo⁵⁹⁷.

Ritornarono i temi e le impostazioni retoriche incontrati ai tempi della presa di parola sugli eventi tragici che stavano sconvolgendo l'Italia del 1978. Si affermava nuovamente un'autonomia e un processo di soggettivazione femminista che attraversava i temi dell'agenda nazionale con una propria specificità. Il decidere sulla pace doveva costruirsi attraverso dei corpi sessuati che non aderivano a nessun tipo di schieramento e di politica istituzionale, anche se a favore del disarmo. «L'attivismo pacifista è l'ennesima trappola con cui il patriarcato – fallito il tentativo di dare per morto il femminismo – vorrebbe distoglierci dai nostri obiettivi», una frase da sottolineare perché ripeteva, così come durante il rapimento Moro, il desiderio femminista di imporre le proprie urgenze, al di là dell'agenda politica nazionale. La posizione ambigua del volantino proprio sull'attivismo pacifista come trappola del patriarcato, attivismo in cui il femminismo era però impegnato in prima linea, era la conseguenza di un dato contingente: l'organizzazione, il 10 marzo del 1984, a ridosso della festa della donna, della prima manifestazione nazionale delle donne per la pace. Scelta, quella della data, infelice per il femminismo e che sollevò molte critiche. Ma c'è anche una torsione importante da rilevare: laddove nel decennio precedente il separatismo portava a gesti politici che interrogavano solamente la soggettività femminile, nel decennio ottanta la pratica femminista interrogava anche la soggettività maschile, chiedeva agli uomini una presa di parola sulla pace e sulla violenza sessuale. Il gruppo femminista “donne contro le armi”, in un volantino ciclostilato l'8 marzo del 1984 sottolineava la connessione violenza sessuale-violenza militare e scriveva: «la subordinazione di un sesso all'altro è il principale ostacolo al progresso umano. Noi donne vogliamo la liberazione. Noi donne vogliamo la pace con l'abolizione di tutte le armi»⁵⁹⁸. La presa di parola contro il militarismo e contro ogni forma di violenza partiva dalla differenza uomo-donna ed era solo in virtù di tale differenza che le diverse forme di violenza potevano essere

597Volantino del Collettivo “Vivere lesbica” e Movimento femminista romano di via Pompeo Magno, 94 in Archivia, Fondo Cedoc, b.1984, fasc.3

598Archivia, Fondo Cedoc, b. 1984, fasc.3

equiparate. A Catania, le parole d'ordine del coordinamento per l'autodeterminazione della donna, impegnato a Comiso nella lotta per il disarmo nucleare, si riferivano a un rapporto tra donne «Le donne con le donne possono» c'era scritto. «Cercarci, unirici, trasgredire, è ormai per noi l'unica possibilità di strappare le maschere deformanti e soffocanti con cui di volta in volta la società patriarcale tenta di nascondere le nostre identità e i nostri bisogni»⁵⁹⁹.

Era significativo inoltre che lo striscione di apertura della manifestazione nazionale “io donna per la pace fosse “contro la violenza delle loro armi, la forza della nostra utopia”, a sottolineare nuovamente una divisione degli spazi e dei ruoli.

Riguardo al 10 marzo 1984, Edda Billi, una personalità importante del femminismo romano, il 23 marzo del 1984 scrisse degli appunti di riflessione a margine della prima manifestazione nazionale delle donne per la pace dal significativo titolo “La nostra reprivata, la loro repubblica”. Il militarismo, allo stesso modo della violenza politica e della violenza sessuale, era manifestazione di quello che Edda Billi definiva maschismo. Il separatismo era ancora una volta la chiave di volta per affermare un altro modo di fare politica. Nel documento Edda Billi scrisse:

Il militarismo, con la violenza sessuale, è la punta emergente di quell'orrido iceberg che è il maschismo. La nostra biofilia contro la loro necrofilia. Le donne dovevano fermarlo. Sul “dovevano” qualche riflessione, oggi, mi sento di farla. Noi donne abbiamo sempre “dovuto” fare qualcosa. Possibilmente per qualcuno. Anni di riflessione e ribaltamenti di visioni di mondo hanno cambiato questo modo d' essere. Agente, non agita. Persona. Io sono mia. Decido autonomamente. Fuori dagli schemi che imbrigliano, svuotano, annullano. Non voglio compromessi. Con le donne posso. Non devo. Posso. Allora la domanda nuova che mi rivolgo e vi rivolgo. Possiamo fermarli? Di quali scandali grandi abbiamo bisogno per riconoscerli e ritrovare quei “barlumi di donnità” che soli ci salveranno e dal ricatto dell'invivibilità e dal terrore che stanno tessendo, maglia su maglia, intorno a noi? Ritrovo voglie di presa di coscienza; le donne non possono riconoscersi nelle sfilate pacifiste se non per briciole irrilevanti cariche d'impotenza. Dagli anni cinquanta ad oggi di sfilate, parole e gesti se ne sono visti tanti quanti le proliferazioni di armamenti e di guerre guerreggiate. Quasi direttamente proporzionali, quasi funzionali al sistema. Da questo dubbio, che pongo come domanda, forse lo smascheramento. La parola pace per noi donne ha altro sapore. Nasce dalle nostre pance. La nostra reprivata contro la loro repubblica. La nostra donnità contro la loro umanità.⁶⁰⁰

Era una politica ancora separatista quella delle donne, nonostante il movimento pacifista fosse un movimento misto. Non vi era riconoscimento nelle “sfilate pacifiste” se la parola pace non fosse stata pronunciata attraverso la declinazione che l'esperienza femminile e femminista ne dava. La pratica dell'autocoscienza che si costruiva attraverso una presa di parola tra donne impregnava i discorsi femministi pacifisti degli anni ottanta, nonostante quella pratica fosse stata caratteristica del

599Archivio di Stato di Catania, CAD, II c. 25

600Archivia, Fondo Cedoc, b.1984, fasc.3

decennio precedente; nonostante inoltre la battaglia pacifista fosse comune anche a molti uomini impegnati nel movimento per la pace, si riteneva ancora necessario elaborare una politica autonoma e separatista: da una parte la “reprivata”, e la “donnità”, dall'altra la “repubblica”.

La scelta separatista nel movimento per la pace fu sicuramente un argomento dibattuto, fonte di riflessione. Roberta Tatafiore nel 1984 e dopo la manifestazione del 10 marzo si domandava: «esiste una specificità delle donne nel movimento per la pace, e questa specificità richiede le categorie e le scelte del separatismo?»⁶⁰¹ Per rispondere a questa domanda, Tatafiore intervistò tre donne femministe e pacifiste, Anna Pia di Udine, Anna di Roma e Antonella di Milazzo, incontratesi a Roma durante un'assemblea nazionale indetta da “La ragnatela” e svoltasi al Governo Vecchio. Emblematiche le loro risposte per il ripensamento della pratica femminista e della scelta separatista alla luce dell'esperienza e dei non detti sulla violenza politica di qualche anno prima. Riporto l'intervista di Tatafiore ad Antonella che si esprimeva così:

Il separatismo per me è la ricchezza della quotidianità che ho con le donne non il rifiuto del maschio, perché i maschi noi li stiamo conoscendo in un modo diverso. Ho la memoria del movimento del Settantasette e ho fatto mia l'autodeterminazione, la riappropriazione dei miei bisogni. Questo mi spinge ad agire per dire no ai missili. Ma proprio l'azione porta a rifondare i valori: dopo le lacerazioni del movimento del Settantasette che proponeva una politica scissa, inconciliabile tra violenza e repressione, antistituzionalismo e chiusura degli spazi istituzionali, coraggio e paura, privato e politico, quello che ci ha ridato vita e voglia di lottare è la scelta delle azioni dirette non-violente. La non-violenza come pratica politica cambia tutti, uomini e donne”. Nel senso che elimina le disuguaglianze? [chiede Tatafiore] “Nel senso che uomini e donne si modificano nella stessa esperienza. Per fare un blocco a una base, per non cadere nella trappola della violenza che ti fa la polizia, ma anche per non cadere nella trappola dei partiti che, con il loro attendismo, ti vogliono immobilizzare, devi essere serena, fidarti di chi ti sta vicino, non dissociarti tra l'emotività e la razionalità. In questo i compagni ti sono pari, vivono la stessa ricerca. Oggi scegli i compagni che ti sono simili: io mi sento forte con il mio linguaggio critico, trasgressivo rispetto al potere, e loro devono in un certo senso adeguarsi a me, esprimersi, non più per contrapporsi al potere ma per modificare se stessi.”⁶⁰²

La scelta del separatismo fu ripensata attraverso l'esperienza della crisi del decennio appena trascorso, una crisi che aveva provocato lacerazioni all'interno del movimento femminista così come all'interno dei movimenti sociali coevi e che aveva imposto aut aut a cui il femminismo aveva risposto con molta difficoltà. Nel decennio ottanta, la scelta pacifista e le azioni non violente dirette portarono a un ripensamento del separatismo che acquisito come eredità avrebbe dovuto prendere forma in altri modi, non più come separazione dai maschi ma come pratica politica che chiamava in causa, interrogava gli uomini stessi. Il tema della trasgressione, più che quello dell'estraneità era al

601R. Tatafiore, *Ritratto di pacifista* in *Noi donne*, n.3, marzo 1984, p.46

602 R. Tatafiore, *Ritratto di pacifista* in *Noi donne*, n.3, marzo 1984, pp.46-47

centro delle pratiche politiche femministe pacifiste, una trasgressione a cui anche gli uomini erano chiamati a partecipare. Tuttavia, Anna Pia, nell'intervista di Tatafiore specificava:

Naturalmente questo non si verifica a tutti i livelli del movimento [...] quando è in gioco il potere, nelle varie “segreterie tecniche”, dove si sceglie in base alle componenti politiche di appartenenza, le donne tornano a fare l'angelo del ciclostile, e lì capisco che un atteggiamento di rifiuto dei maschi e delle loro logiche è necessario.⁶⁰³

Permaneva in alcuni luoghi del potere la pratica di un separatismo necessario. E allora la domanda di Tatafiore si riformulò: «non è: esiste una specificità delle donne nel movimento per la pace? Piuttosto: esisterebbe una specificità del movimento per la pace, se non ci fosse stata – e non continuasse – la pratica politica delle donne?»⁶⁰⁴ Non era più tempo di ribadire l'estraneità come pratica politica né tanto meno di abbracciare il separatismo come dogma o come finalità.

Qualche settimana dopo, il 26 marzo 1984, l'allora ministro della Difesa Spadolini annunciò che i primi missili Cruise sarebbero stati operativi a Comiso entro la fine di quel mese⁶⁰⁵. Alcuni giorni dopo, il 13 aprile, a Ragusa iniziò il processo contro 12 donne di diversa nazionalità (tedesche, danesi, irlandesi, inglesi, olandesi e un'italiana, Anna Luisa L'Abate), arrestate l'11 marzo del 1983 per un'azione nonviolenta contro l'installazione dei missili a Comiso⁶⁰⁶. Sdraiate a terra davanti ai cancelli dell'ex aeroporto Magliocco avevano tentato di impedire il passaggio dei camion che trasportavano il necessario per allestire la base missilistica: strutture prefabbricate, materiale edilizio, macchinari. Rilasciate dopo cinque giorni di carcere, e immediatamente espulse le straniere, le dodici donne dovevano rispondere dei reati di blocco stradale e di occupazione di suolo privato (un'aggravante che aveva impedito che fossero processate per direttissima): rischiavano pene dai due ai dodici anni di carcere⁶⁰⁷.

Chiara Ingrao, consapevole dei processi di traduzione e trasmissione tra pratiche politiche femministe e movimento pacifista, dopo la manifestazione del 10 marzo scriveva:

dopo anni che mi rompo la testa con le doppie e le triple militanze, mi sono trovata ancora una volta a ricominciare daccapo, ambigua e sdoppiata, a fare la femminista nel movimento per la pace, e a parlare di pace nel movimento delle donne, e ancora una volta a intrigarmi a voler scoprire quale può essere un rapporto non del tutto frustrante tra politica “delle donne” e politica “di tutti”... Dico “ancora una volta”, ma non lo credo. Perché così come il pericolo nucleare è qualcosa di inedito nella storia umana, altrettanto inediti e “storici” sono secondo me i cambiamenti che esso impone nel linguaggio, nei contenuti, negli strumenti della politica. Lo abbiamo ripetuto fino alla nausea, ma giova ricordarlo: finora la

603 R. Tatafiore, *Ritratto di pacifista* in *Noi donne*, n.3, marzo 1984, pp.47

604 R. Tatafiore, *Ritratto di pacifista* in *Noi donne*, n.3, marzo 1984, pp.47

605A. Stabili, *Sui missili Cruise è già battaglia* in *La repubblica*, 27 marzo 1984, p.5

606Archivio di Stato di Catania, CAD, IX g.

607Missili: pacifiste alla sbarra in *Noi donne*, n.3, supplemento marzo 1984, p.3

politica “di tutti” è stata pensata, praticata, dominata dagli uomini, dalla loro visione del mondo. Noi abbiamo alternativamente protestato, pianto, taciuto, o invece, per esserci dentro, ci siamo adattate, rimodellate, “emancipate”. Sempre comunque alla rincorsa di qualcosa che non ci apparteneva e che, gli uomini, sentivano gli apparteneva da sempre. [...] Non si tratta quindi di “perdere la nostra identità”, appiattendola su un tema “di tutti”: ma di riaffermarla caparbiamente, anche su temi che molti vorrebbero considerare “asessuati”, e fautori di riconciliazione tra i sessi e tra le classi. Non si tratta di di dichiararsi “materne e pacifiche”: ma conflittuali al massimo, perché solo un aumento della conflittualità sociale, politica, personale,- non *distruttiva*, ma *costruttiva* di rapporti diversi – può far inceppare i meccanismi che ci stanno portando al conflitto “definitivo” che tutto distrugge. Non si tratta di scegliere o giudicare cosa ha più importanza oggi: se la legge sulla violenza sessuale o i blocchi nonviolenti a Comiso. Si tratta di mettere a confronto, come abbiamo sempre fatto, l'infinita ricchezza dei nostri diversi percorsi, sapendo ritrovare il filo che li lega, al di là delle etichette e delle divisioni che altri vorrebbero imporci. È “utopia”, questa?⁶⁰⁸

In quegli stessi mesi veniva pubblicato dalle edizioni e/o di Roma *Cassandra*, l'ultimo romanzo di una delle più note scrittrici dell'allora Repubblica democratica tedesca, Christa Wolf. L'autrice riprendeva la situazione narrativa dell'Agamennone di Eschilo: la guerra decennale tra troiani e greci è finita, Troia è caduta, Cassandra, la figlia di Ecuba e Priamo, è stata trascinata a Micene dal vincitore, Agamennone. Mentre attende che il suo destino si compia (Clitennestra, la sposa di Agamennone, ucciderà prima il marito e poi la profetessa troiana), Cassandra ricostruisce la propria vita in un incalzante flusso di ricordi. Pezzo per pezzo il mito viene rifatto e diventa la storia di una donna che acquista lentamente una nuova coscienza, distaccandosi dai valori della classe dominante. Cassandra si ribella ai meccanismi polizieschi che dal Palazzo sono stati progressivamente allargati all'intera città. Svela le finzioni attraverso cui è propagandata l'ideologia della guerra a Troia. Registra con orrore il diffondersi della cultura patriarcale, della violenza e dell'oppressione di cui sono portatori i greci. La voce di Cassandra diventa così un atto d'accusa contro il potere “maschile” e contro la sua logica distruttiva, cui è contrapposto il ruolo fondamentale della dissidenza, la necessità di imparare a dire “no”⁶⁰⁹. Abbiamo già visto nei capitoli precedenti che per elaborare un pensiero femminista sulla violenza spesso si ritorna ai classici. Al momento la storia culturale del femminismo così come dei movimenti sociali e politici di quegli anni è il luogo di un vuoto storiografico. È quindi azzardato pronunciarsi sull'influenza del libro nel dibattito femminista. Sta di fatto però che alcune parti del libro furono pubblicate in alcune riviste femministe del periodo. Era un libro quello della Wolf che parlava sia alle femministe del decennio settanta e al loro rapporto problematico con la violenza e con il potere sia alle donne che nel

608C. Ingrao, *Non siamo pacifiche e materne*, in *Noi donne*, n.6, giugno 1984, p. 27

609L'ira di Achille in *Noi donne*, n.3, marzo 1984, p.49

decennio ottanta presero parola per il disarmo nucleare, e che impararono a dissentire, a dire no, a trasgredire per usare un termine che spesso ritornava nelle elaborazioni femministe sul tema della pace.

IV. 6. Luoghi di invisibilità

Laddove, nel passaggio da un decennio all'altro, la rete femminista nazionale sperimentava processi di trasformazione dal femminismo movimentista a quello culturale, l'esperienza del campo "La ragnatela" e i nessi tra la dimensione locale e quella internazionale che in tale esperienza si disegnavano, evidenziavano il carattere eminentemente «magmatico» del femminismo in termini di sovrapposizioni, fratture, slittamenti e tensioni nelle forme assunte dal suo agire politico e nei suoi processi non lineari di politicizzazione. Le connessioni tra il campo "La ragnatela" e il *Greenham Common women's peace Camp* mettono in luce infatti nuovi aspetti della politicizzazione dei movimenti delle donne e delle sue genealogie composite⁶¹⁰.

Ça va sans dire che tale evento, insieme alle varie connessioni translocali che ho tracciato nelle precedenti pagine, reinterroga le periodizzazioni di un "femminismo politico" e l'immagine del femminismo degli anni ottanta come un movimento essenzialmente culturale.

Come afferma Liliana Ellena, inoltre,

il tentativo di articolare i rapporti tra il femminismo italiano e la questione della differenza culturale, non in termini di geografia – i femminismi altri/dell'altrove – ma in termini di sedimentazione di processi storici che hanno dato forma a silenzi, scambi e conflitti, ci mette di fronte al problema non solo di reinterrogare l'archivio femminista a partire da domande nuove, ma anche sul piano interpretativo di fare i conti con una pluralità di temporalità che interrompe il tempo vuoto e omogeneo che ha segnato il farsi memoria del femminismo italiano⁶¹¹.

Le connessioni translocali considerate interpellano una narrazione altra nella storiografia

⁶¹⁰Non è tuttavia l'unico esempio in tale direzione. Nel segno della continuità con gli anni settanta e tracciando genealogie composite, si può evidenziare l'apporto del femminismo organizzato all'ambientalismo cittadino (fuori dalla fabbrica) e alla battaglia per il riconoscimento del danno. Il ruolo della soggettività femminile, oltre naturalmente all'aspetto dell'azione legale, avvicina la vicenda di Manfredonia a quella dei movimenti per la "giustizia ambientale". Anche le conferenze internazionali delle donne possono essere viste, a mio parere, come eventi di "sfasatura", che incidono sulla destabilizzazione dei confini del decennio in termini di agire politico del femminismo, ma anche sui rapporti tra locale e globale. L'emergere di un movimento delle donne come soggetto globale opera una dislocazione teorica e politica dei movimenti femministi e delle donne. Cfr. R. Baritono, *Soggetti globali/soggetti transnazionali: il dibattito femminista dopo il 1985*, «Genesis», VIII/2, 2009, pp.187-204. In tale intervento, in particolare, Baritono si concentra, tra le altre questioni, e seguendo la periodizzazione proposta da Aili Mari Tripp, sulla data del 1985 come «anno di svolta nella costituzione dei movimenti delle donne come soggetti transnazionali non solo per ciò che riguarda l'ampiezza della loro azione, ma anche per le istanze politiche e teoriche che essi esprimono» (p.192). A tale proposito, vedi anche il testo di Judith P. Zinsser, *From Mexico to Copenhagen to Nairobi: the United Nations Decade for Women, 1975-1985*, «Journal of World History», vol.13, n.1, 2002,

⁶¹¹L. Ellena, *L'invisibile linea del colore nel femminismo italiano: viaggi, traduzioni, slittamenti* in T. Bertilotti, E.Bini e C.Papa (a cura di), *Attraversare i confini. Pratiche culturali e politiche del femminismo italiano*, cit., pp.17-39 (19)

femminista, caratterizzata da movimenti che privilegiano «il “fare” rispetto al “dire” e, soprattutto allo scrivere; e la comunicazione [...] fatta di gesti e parole simboliche, più che di lunghe elaborate riflessioni»⁶¹². Probabilmente è da riconoscere anche in tali caratteristiche le ragioni per una “invisibilità” del femminismo disarmista agli occhi del movimento femminista nazionale.

Per quel che riguarda il contesto femminista nazionale, nel febbraio del 1980 la Libreria delle donne di Milano apriva un breve dibattito sul nesso donne-guerra-terrorismo scrivendo un documento, *Cosa fanno quattro donne sul teatro della guerra*⁶¹³. Un documento che rimarrà isolato nella riflessione del femminismo italiano, ma i cui temi verranno ripresi nel 1983, nel *Sottosopra verde*. Lungi dal celebrare il pacifismo delle donne e dal sostenere la dualità vita-morte, le milanesi ribadivano l'estraneità woolfiana come posizione politica; si riconosceva inoltre un difetto di linguaggio del femminismo nei confronti delle parole “vita” e “morte”: «Noi stiamo cercando parole nostre, ma cambiare l'ordine simbolico è un processo lento», si affermava nel documento⁶¹⁴. Più avanti si parlava di terrorismo e si stigmatizzava l'astrattezza del suo antagonismo contro lo stato, che annichiliva i movimenti politici e sociali. Poi, all'interno del documento, una torsione sulla violenza sessuale. Non per caso. Qualche mese prima nell'ottobre del 1979 la Libreria aveva promosso un importante incontro all'Umanitaria, a Milano, sul tema Contro la violenza sessuale: le donne, la legge, nel corso della quale era stata criticata la proposta di legge di iniziativa popolare, a conferma delle diversità interne al femminismo. E sulla parola nemico, riferita allo stupratore che si chiudeva il documento e la riflessione della Libreria, per allora, sul nesso donne-guerra-violenza⁶¹⁵.

Nel 1979, inoltre, nasceva a Roma il Centro Virginia Woolf, una presenza autorevole nel dibattito femminista di quegli anni. La libreria delle donne di Milano nel 1984, quando l'esperienza e la riflessione femminista comisana erano già da tempo avviate, scriveva un intervento dal titolo significativo «inizio di discorso sulla guerra e sulle donne»⁶¹⁶ in risposta ad Alessandra Bocchetti del Centro Virginia Woolf, appunto, e al suo «discorso sulla guerra e sulle donne»⁶¹⁷ in cui ignorava un movimento femminista disarmista ed autonomo dai partiti. Alessandra Bocchetti nelle provocatorie parole iniziali del testo, si domandava: «Il tema della pace, si dice, dovrebbe appartenere soprattutto alle donne. A molti piacerebbe che il Movimento delle donne si convogliasse, planasse sul tema della pace, forse sarebbe meno fastidioso, più innocuo e servirebbe a tutti finalmente. Da parte del Movimento invece c'è una certa difficoltà ad accettare questo punto di vista, perché in effetti la guerra non la vogliono né gli uomini né le donne, perché non la

612L. Menapace, C. Ingrao (a cura di) *Né indifesa, né indivisa*, cit., p.7

613Archivio di Stato di Catania, CAD, IX g.

614Archivio di Stato di Catania, CAD, IX g.

615Archivia, Fondo Cedoc, b.1984, fasc.3

616Libreria delle donne di Milano, *Inizio di discorso sulla guerra e sulle donne*, in «Via Dogana», 4, 1984, pp.1-4

617Archivia, Fondo Cedoc, b.1984, fasc.3

dovrebbero volere soprattutto le donne? Perché soprattutto le donne dovrebbero chiedere la pace?». Per poi concludere alla fine del documento: «esiste un discorso di donne contro la guerra? Esiste nella lotta per la pace uno specifico femminile che fa delle donne i soggetti-agenti principi di questa lotta?» Nel merito Bocchetti prendeva le distanze dai fili di lana di Comiso e Greenham e dalle marce rifiutando una specificità femminile rispetto alla pace, e si chiedeva «Cosa ci fa un corpo di donna a Comiso?»⁶¹⁸

L'estraneità appariva ancora e in alcuni luoghi del femminismo italiano come l'unica pratica collettiva delle donne. Il ragionamento seguiva questi passi: poiché le donne sono portatrici di un pensiero materiale legato al corpo materno e al corpo preda, quindi all'amore e alla paura, esse non possono dimenticare mai il proprio corpo e lo specifico femminile sarebbe quindi l'estraneità. Per questo le donne dovevano cominciare ad abbandonare l'altro, l'uomo, il quale doveva parlare da solo sulla scena della guerra; occorrerebbe pertanto scrivere un documento sull'estraneità, concludeva Bocchetti, da tradurre in tutte le lingue. Bocchetti, nello scongiurare la sovrapposizione tra movimento femminista e movimento pacifista, dimenticava quello che fu un punto d'intersezione tra i due, il femminismo disarmista, appunto, e le connessioni translocali di tale femminismo.

Come si chiede Emma Baeri, come mai i grandi centri del dibattito femminista italiano hanno rimosso l'esperienza comisana?⁶¹⁹ Nel 1981, nel documento *Contro il nucleare e oltre (se è possibile pensare "oltre" noi vogliamo pensarlo)*⁶²⁰, le donne di Comiso si erano già chieste «se esiste un modo specifico al femminile di parlare di guerra e di pace». La risposta passava per il tema della «qualità della vita» incontrato alla fine del decennio precedente: «esso significa [...] rispetto per la natura e cioè lotta all'inquinamento e alla privatizzazione delle risorse naturali, energia pulita, diritto alla salute e quindi prevenzione della malattia, una casa per tutti, lavoro liberato, recupero sociale degli anziani, rispetto dell'infanzia, solidarietà fra gli sfruttati, tolleranza della diversità fisica e mentale, abolizione delle discriminazioni sessuali nelle leggi e nei comportamenti sociali e altro ancora». Appare un *topos* femminista quello di allargare le maglie della categoria quando si parla di violenza; si procede, così come abbiamo osservato per il decennio precedente ad un elenco delle varie declinazioni a partire dall'esperienza delle donne. Interessante anche l'affermazione che si trova alla fine del documento: in un volantino che sottolinea un modo specifico femminile di parlare di pace e considerando che dal pensiero materno proviene la matrice pacifista del femminismo, le donne di Comiso, qualora le spese militari non fossero state convertite in una migliore qualità della vita, minacciavano la «sospensione della maternità». Era già comparsa

618Vedi per una ricostruzione a caldo delle differenti visioni sullo stare nei movimenti per la pace «con corpo di donna», C. Ingrao, *Il tabù della pace*, in *Noi donne*, ottobre-novembre 1984

619 E. Baeri, *Violenza, conflitto e disarmo: pratiche e riletture femministe*, cit., p.121

620Archivio di Stato di Catania, Archivio del coordinamento per l'autodeterminazione della donna di Catania, IX e X, *Donne e disarmo*, 1980-1984

la stessa proposta da parte di alcune femministe l'anno precedente a Napoli in occasione dell'8 marzo.⁶²¹

IV.7. Il seminario di Santa Severa

Dal 25 al 27 maggio 1984 si svolse a Santa Severa un incontro su “Femminismo e pacifismo”⁶²², organizzato dal movimento femminista romano e da alcune femministe comuniste. All'incontro parteciparono circa cento donne di tutta Italia e con le più diverse esperienze politiche, personali, culturali.

È di grande interesse per il tema al centro di questa tesi la relazione del gruppo composto da Paola Baglioni, Maria Luisa Boccia, Joan Crowley, Chiara Ingrao, sul tema *Femminismo e conflittualità, conflitto, violenza, non violenza*⁶²³. Nel documento la conflittualità era analizzata nella vita privata, nella vita sociale, nella vita politica. Il rifiuto della violenza era indagato considerando i rapporti interpersonali, la politica, e in particolare nelle forme di antagonismo, intolleranza, sdegno, violenza tra donne, e guardando agli anni di piombo. Le partecipanti al gruppo affermavano che «il femminismo non è certo stato “portatore di pace”». Nel movimento la conflittualità politica si era agita attraverso il trasferimento della «conflittualità dei rapporti interpersonali sul piano dei rapporti politici». Il “personale è politico” stava ad indicare proprio tale spostamento e tale modalità di agire il conflitto. «Il separatismo – si legge nel documento – ha consentito di vedere dentro la dimensione politica con l'occhio e la prospettiva della diversità. Ci ha dato forza e lucidità. Ci ha permesso di riflettere e verificare quanto poco ci corrispondesse anche la politica della sinistra, dei partiti e dei movimenti in cui pure eravamo o eravamo state presenti». Il rifiuto della violenza, sempre secondo il documento, era stato percepito innanzitutto come rifiuto della risposta maschile al conflitto, nel momento in cui si esplicitava la «contraddizione uomo-donna»: «percepire la violenza dei rapporti, in particolare del rapporto con l'uomo ci ha posto di fronte al problema del nostro modo di vivere la violenza dell'altro, e potenzialmente, la nostra», scriveva il gruppo. Inoltre si facevano risalire le lotte che il femminismo del decennio precedente aveva portato avanti a due forme di violenza: l'aborto e la violenza sessuale, entrambe legate «alla negazione che subiamo nel rapporto con l'uomo». Ancora una volta, ed è indicativo che lo si faccia nuovamente a partire dalle lotte per il disarmo nucleare e per un discorso sulla pace, al fine di elaborare una posizione sulla violenza, il femminismo parte dalla violenza nei rapporti: «è stato uno dei fili del femminismo aver portato allo scoperto ciò che lega le violenze più macroscopiche con la violenza quotidiana, intrecciata al rapporto uomo-donna». Nel documento, il gruppo si domandava se fossero state violente

621 Marina Iacovelli, *Proposte per l'8 marzo. Narcisi contro le centrali nucleari* in *Lotta continua*, 14/2/1980

622 Archivio di Stato di Catania, CAD, IX c., 638

623 Archivio di Stato di Catania, CAD, IX c., 638

politicamente, se avessero espresso sul piano politico quella risposta violenta che nei rapporti risultava più difficile esternare. Sebbene vi siano stati fenomeni di violenza politica delle donne (escludendo la partecipazione di alcune donne a gruppi terroristi), questi sono rimasti isolati; si menzionavano nel documento le aggressioni e le denunce pubbliche ai “cucchiai d'oro”, o le azioni anti-pornografia nei cortei, contro i cinema a luci rosse o contro negozi che espongono immagini offensive contro le donne, ad indicare il coinvolgimento ambivalente con il comportamento violento femminile. La violenza politica nel movimento invece si era esperita, secondo il documento, come modo di esprimere il proprio antagonismo, l'estraneità delle donne alle istituzioni, alle mediazioni (a riguardo si citava lo scontro con Lotta continua e le assemblee del Pci sull'aborto), come contrapposizione rispetto ad altre donne (si citava lo scontro tra femministe storiche e autonome nel '77, o tra femministe e donne dell'UDI), come sdegno, rabbia, bisogno di vendetta, ad esempio nei processi per stupro o nelle elaborazioni sulla legge contro la violenza sessuale. La violenza degli anni di piombo era invece considerata come «la faccia esterna» del confronto con la violenza, il momento di crisi in cui il nesso tra conflittualità e rifiuto della violenza si era andato perso, il momento in cui «ci siamo sentite impotenti, mute». La politica di unità nazionale così come il terrorismo avevano ridotto gli spazi e appiattito le forme di vita politica. «Lo spazio naturale del femminismo – continua il documento – è stato quello di confine (tra sociale, politico, culturale, personale) [...] Quanto questa complessiva semplificazione della conflittualità ha inciso sul percorso del femminismo, divenuto (apparentemente?) meno visibile, meno politico?», in un momento storico in cui il terrorismo era sembrato la sola forma di conflittualità rimasta sulla scena. La questione del terrorismo si dipanava attraverso due nodi: da una parte lo sguardo sulle terroriste, il riconoscerle simili o il proclamarsi diverse e quindi condannarle, da una parte il terrorismo, e la continua richiesta di schieramento, di pronunciamento. E nemmeno la linea del «non schieramento “né con lo Stato né con le BR [...] era meno inquinata come linea politica di parte, non di donne. Né si è mai presentata come un tentativo vero di uscire dallo stato di guerra in cui tutti eravamo coinvolti». Le partecipanti al gruppo consideravano criticamente anche alcune delle posizioni adottate dal femminismo di fronte alla violenza politica: «il silenzio, il ritirarsi, l'estraneità non ci hanno nemmeno loro tutelato, garantito un'integrità: si sono piuttosto tradotti in impotenza, perdita di identità». «L'identità – continua il gruppo – infatti viene meno non solo quando “si abbandona lo specifico”, ma quando la possibilità di agire lo specifico ci viene sbarrata e anziché affrontare l'ostacolo, lo ignoriamo, ci rifuggiamo nell'estraneità. Oppure quando in nome dello specifico neghiamo parti di noi stesse, delle nostre vite, della nostra voglia di esserci, di trovare un modo di vivere la realtà, anche “esterna” da donne». In una discussione sulla relazione tra femminismo e pacifismo, a partire dalle lotte per il disarmo nucleare, ritornavano, tracciando continuità, i temi cari

alla discussione sulla violenza politica del decennio precedente. Lo spiazzamento vissuto dal femminismo di fronte alla conflittualità agita come conflitto armato aveva ancora le sue conseguenze: «ci siamo trovate “spiazzate”, impotenti, deprivate. A questo problema non siamo ancora riuscite a dare spazio alla nostra riflessione. È forse il momento di cominciare». Il tema del disarmo nucleare e della pace non rappresentava una cesura nell'elaborazione femminista del decennio ottanta rispetto all'elaborazione sulla violenza politica del decennio precedente. Era piuttosto una cerniera: «di fronte al nodo pace/guerra è sembrato in questi anni che si corresse il rischio ancora una volta dello stesso impasse, dello stesso silenzio a cui ci aveva inchiodate il terrorismo. A questo si riferiva l'appello per la manifestazione del 10 marzo quando diceva: “vogliamo rompere il silenzio”. Non un silenzio di tutte: poiché moltissime sono le donne che si sono impegnate nei comitati per la pace, e molti i gruppi che hanno tentato, su questo terreno, un discorso di donne (la Ragnatela a Comiso, il gruppo femminista donne contro le armi, e vari collettivi o gruppi “donne per la pace”, ecc.)» Ma «la separazione – e ancora una volta si riprende un tema che era una paura del decennio precedente – la barriera di estraneità, e a volte, persino di diffidenza, fra queste esperienze di donne e tutte “le altre”, e il movimento delle donne nel suo insieme, ci fa vedere come niente affatto superato il rischio di una nostra “invisibilità”, di uno schiacciamento della contraddizione uomo/donna, di un prevalere ancora una volta dell'idea che la Grande Politica è asessuata e tratta di “interessi superiori”». Anche nel conflitto nell'era nucleare, l'elaborazione femminista passava attraverso un'interrogazione autoriflessiva del posizionamento femminista rispetto al potere e alla politica istituzionale, un chiedersi come agire il conflitto, alla luce del conflitto fra le superpotenze che delimitava gli spazi dell'azione politica femminista. Si ritornava alla questione dell'estraneità come postazione politica, passando attraverso il tema della necessaria autodeterminazione. Si delineavano meglio, tuttavia, rispetto al decennio precedente, le forme e i confini di tale estraneità: «l'estraneità che sentiamo, tanto nei confronti dei “giochi di guerra” quanto rispetto agli “equilibri di pace” [...] ha una base strettamente “politica”: siamo estraniare dal potere di sapere, decidere – persino dal poter essere “complici” plaudendo a una possibile dichiarazione di guerra (di cui non faremo mai in tempo ad accorgerci); siamo estranee a questo conflitto [...]; siamo coscienti che l'esistenza di questa guerra “già in atto” tarpa le nostre possibilità di decidere dei nostri destini, di sviluppare la conflittualità sociale: tanto ad ovest che ad est, tanto a nord, come a sud, in un appiattimento “verso il basso” che ci ha mostrato in questi anni una costante degenerazione di tutte le società in cui avevamo riconosciuto i germi di un'idea di liberazione». Approfondendo il tema dell'estraneità, si delineava con maggiore lucidità anche il posizionamento femminista rispetto al tema della violenza, anche quella rivoluzionaria: «si fa [...] sempre più strada in noi l'idea che la violenza (anche quella “rivoluzionaria”) lascia comunque il

segno – che chi la sceglie o è costretto a sceglierla come strumento, non rimane comunque mai “innocente”». Ma se l'estraneità risultava una costante e una prima posizione rispetto alla conflittualità maschile, il gruppo di Santa Severa iniziava anche ad interrogarsi sull'efficacia di tale estraneità: «ma davvero ci basta proclamare l'estraneità, scegliere il silenzio, “chiamarci fuori” da tutto ciò?» si domandavano, intravedendo dei rischi, anche alla luce della privatizzazione del politico, di quello che fu definito il “ritorno al privato” alla fine degli anni settanta. «Il rischio è che anziché chiamarsi fuori, ci si chiuda dentro: che si tenti di chiudere affannosamente le porte su tutto ciò che in questa società non ci piace, non ci rappresenta, è estraneo/opposto al percorso che abbiamo scelto: un chiudere le porte che si configura sempre di più come assedio, accerchiamento, piuttosto che come un percorso autonomo delle donne. Un chiudere le porte che si rivela sempre più illusorio: non solo perché nella realtà comunque ci stiamo tutti i giorni, perché abbiamo un corpo e una vita che può essere spezzata... ma perché non potremo mai chiudere le porte su ciò che è già dentro di noi: la paura, l'impotenza, ma anche la ribellione, la rabbia, la voglia di uscire fuori, di rompere l'accerchiamento...di cambiare». Ci si interrogò profondamente su come stare nel conflitto, considerando l'estraneità e i suoi rischi e le modalità attraverso le quali agire il cambiamento sperato. Il discorso non poteva che ripartire dalle differenze tra donne. «Ci si interroga su quale possa essere il filo di un discorso comune fra donne: ma, ancora una volta, parte di questo “filo” consiste anche nel saper indagare sulle nostre differenze». Interrogarsi sulle differenze significava elaborare le sfumature e le declinazioni del posizionamento politico dell'estraneità a partire da tali differenze: «vi sono donne per le quali l'estraneità si traduce in estraneità del movimento per la pace: e non sono certo le più “guerrafondaie” o le meno femministe. Vi sono invece donne che proprio a partire dalla propria identità di femministe sono entrate nel movimento per la pace. Per molte, l'interesse per il femminismo è nato da dentro il movimento della pace, come un dopo, o un'ulteriore precisazione e assunzione di identità. Per altre ancora, la scelta del movimento per la pace è valida proprio in quanto scelta “per tutti e di tutti”». Si ritrova nel documento, inoltre, un'importante riflessione sulla nonviolenza, che apparentemente legata all' “assenza di violenza” e a un'idea di passività correva il rischio di relegare nuovamente le donne ad una posizione di silenzio: «come donne, come femministe, il discorso è ancor più complesso. In questi anni anche noi abbiamo fatto “battaglie”, ci siamo “mobilitate”. Abbiamo faticosamente “combattuto” contro un ruolo tradizionale che ci inchiodava alla passività e al silenzio e sappiamo quanto sia forte – oggi forse ancor più che ieri – la pressione per farci tornare indietro e rivestire le vesti di sempre», si scriveva nel documento e, in maniera ancora più incisiva, si affermava: «siamo quindi più che mai sospettose di qualsiasi proposta culturale e/o politica che possa privarci di forza, di identità e (perché no?) di aggressività». Si sottolineava nel documento la consapevolezza che un'idea della

nonviolenza come sinonimo di passività avrebbe relegato le femministe pacifiste nell'antica posizione del silenzio. Allo stesso tempo, però, si era consapevoli di «quanto il rifiuto della violenza [fosse] un elemento determinante della storia, e dell'identità stessa del movimento delle donne. Sappiamo – si legge ancora nel documento – che il femminismo è un tentativo di uscire dalla gabbia di quanto è stato finora pensato, praticato, organizzato». Era un tentativo che si applicava anche alla nonviolenza e ai suoi punti di debolezza, secondo il gruppo. Se la si intendeva come sopportazione, il gruppo si domandava «e che senso può avere, allora, per noi “sopportare pazientemente” le manganellate di un poliziotto? Per un uomo, può trattarsi di un gesto di rottura con la propria immagine di sé, la propria cultura, il ruolo che impone come difesa “dell'onore” prima di tutto saper rispondere con la violenza allo schiaffo, all'insulto, all'offesa. Ma per noi, non si tratta di un modo puro e semplice per ribadire il nostro ruolo di sempre? E se così fosse, quali sarebbero le conseguenze pratiche di questo tipo di critica? Che bisogna evitare ogni forma di azione diretta nonviolenta, ogni forma di illegalità, ogni sfida al potere che comporti una risposta violenta da parte del potere stesso?». L'elaborazione sul tema della violenza politica diventò sempre più lucida anche alla luce del silenzio di fronte ad essa di qualche anno prima e considerando la violenza agita nello scontro con le forze dell'ordine: «ci sembra che ancora una volta sia necessario riflettere e fare dei distinguo. La paura, il rischio di “prendere le botte” non è un fatto nuovo portato dal pacifismo. [...] nel momento dello scontro con la polizia, ci siamo sentite tremendamente sole, sole con la nostra paura, sole di fronte all'alternativa assurda se impugnare la spranga/il sasso/la molotov, o invece fuggire, per poi ritrovarsi ancora più sole, ancora più irrazionalmente sopraffatte dalla paura. Rispetto a queste esperienze, le azioni dirette nonviolente ci sembrano un enorme passo avanti. Per la prima volta non sentiamo più sole, per la prima volta abbiamo la certezza di come si comporterà chi ci sta vicino e la certezza che non si dimenticherà di me, né io di lui/lei». Una pratica, questa dell'azione diretta nonviolenta all'interno del femminismo che aveva come punto di riferimento le pratiche adottate dalle donne di Greenham: «le donne di Greenham Common insistono molto su questo, e sull'importanza nei momenti di più grossa tensione, dei gruppi d'affinità, del conoscersi/parlarsi/toccarsi. Per la prima volta la paura non è un'onda che ci sopraffà ma qualcosa con cui si possono fare i conti, insieme, usando alcune “tecniche” e soprattutto riconquistando fiducia in se stessa e nelle altre/negli altri (come per la preparazione al parto?)». Come evidenziato in altre parti nel presente e nel precedente capitolo, sono le pratiche femministe che portano ad un'elaborazione e ad un'acquisizione rispetto al tema della violenza; se la paura sembrava prevalere nello scontro con la polizia nel decennio precedente, la scoperta, anche attraverso le connessioni transnazionali del femminismo disarmista, delle pratiche di azione nonviolenta diretta condussero ad un ripensamento di come stare di fronte alla violenza con corpo di donna. Con posizioni nuove

anche rispetto alla nonviolenza: «il rischio che vediamo nel nuovo pacifismo e nei movimenti nonviolenti – si legge nel documento - è che [...] si rifletta troppo poco sul significato in sé dell'azione prescelta: e che il valore stia prevalentemente proprio nel “martirio”, nel ruolo di vittima inerme che noi ci scegliamo e “sbattiamo in faccia” ad una società violenta, sperando di farla sentire in colpa. Noi che le botte le abbiamo sempre prese nessun alone di gloria, e molto raramente date (e anche lì senza gloria), non abbiamo nessun tipo di eroismo: certo non quello del “vincitore”, ma nemmeno quello del “martire”». Anche il discorso sulla nonviolenza passava attraverso il tema della violenza sessuale e del rapporto uomo/donna; un discorso sulla violenza del nucleare, sull'azione nonviolenta durante i sit-in o le manifestazioni per il disarmo nucleare doveva analizzare, mettere a nudo le singole complicità con la violenza e quindi anche la violenza agita da uomini su corpi di donne. Su un altro versante e sempre rimanendo legate alle pratiche e ad alcuni nodi dell'elaborazione femminista del decennio precedente, nel documento si considerava come le pratiche e le forme di lotta nonviolenta mettessero in discussione la separazione tra tempo della vita e tempo della politica. È importante sottolineare questo punto, si trovano continuità con alcune lotte condotte dal femminismo degli anni settanta, e con le sue pratiche: «se prendiamo per esempio la disubbidienza civile, è una pratica pensata nella quotidianità, ed intrecciata ad essa. Così è stato, d'altronde, anche per la disubbidienza civile che abbiamo sperimentato in massa sul tema dell'aborto: praticando gli aborti nell'illegalità, organizzando i viaggi a Londra, autodenunciandoci, etc. Ma, in questo caso, la pratica dell'illegalità si è accompagnata anche ad una richiesta di mutamento della legge, e ad iniziative fatte per sostenere questa richiesta. È così è stato per il rapporto self help/richiesta di consultori/presenza ai processi per stupro/legge di iniziativa popolare sulla violenza sessuale. Per il movimento femminista, le “azioni dirette” hanno avuto un carattere provocatorio, di testimonianza, ma hanno anche portato cambiamenti immediati nella vita delle donne: abortire in condizioni migliori, conoscere il proprio corpo, non trovarsi sole ad affrontare la violenza di un processo. Parallelamente, l'azione politica “generale” ha portato nuove leggi, e i due livelli insieme hanno portato cambiamenti nelle coscienze di molti». Si riconsiderarono le pratiche del decennio precedente attraverso il lessico e le pratiche che si stavano utilizzando nel decennio ottanta, mettendo in dialogo forme di lotta così come forme di violenza apparentemente distanti tra loro.

Mi sono concentrata in maniera approfondita sul documento, di grande ricchezza, elaborato durante il seminario di Santa Severa e ritrovato nell'Archivio di Stato di Catania, perché a mio parere evidenzia in maniera emblematica le continuità e le discontinuità tra l'elaborazione femminista sulla violenza politica del decennio settanta e la presa di posizione femminista sul tema della pace e del disarmo nucleare nel decennio successivo. In una parte del documento si legge:

«Crediamo [...] che se oggi rinasce un'interesse per queste teorie/pratiche [della nonviolenza] ciò non sia solo dovuto solo al fatto che siamo di fronte alla possibile violenza “finale” della guerra nucleare, né solo al desiderio di chiudere definitivamente con gli anni di piombo. Ci sembra che questo interesse abbia radici anche in qualcos'altro: che è il bisogno, maturato in tutti gli anni '70, di una politica in cui il ruolo e i bisogni dell'individuo non fossero più visti contrapposti alla costituzione di una forza e di un cambiamento di dimensione “collettiva”. Su questo terreno ci pare che il femminismo (che è stata ed è l'espressione più avanzata di questi bisogni) e la nonviolenza, possono incontrarsi ed arricchirsi a vicenda». Se apparentemente i due decenni possono sembrare due momenti diversi e distanti nella storia dei movimenti sociali e nella storia stessa del movimento femminista, il documento ci dice con estrema lucidità come il tema della violenza sia ripensato dal femminismo nel decennio ottanta alla luce della violenza politica e della reazione femminista alla violenza politica del decennio precedente. I corpi sessuati, ripensati attraverso l'autocoscienza, ritornano nella scena prendendo parola, e in maniera più chiara, rispetto alla violenza, riattraversando le questioni care apparse nella discussione femminista sul caso Moro e più in generale sul terrorismo e alla fine della “stagione dei movimenti”: l'estraneità, il chiamarsi fuori sfuggendo al rischio di accerchiamento, le differenze tra donne, il mettere a tema la vita, l'esistenza, come metodo eminentemente femminista per elaborare una riflessione sulla violenza, l'elenco delle violenze a partire dalla quotidianità e dall'esperienza delle donne per allargare le maglie della categoria della violenza, tracciano continuità e cerniere nel passaggio tra anni settanta e anni ottanta.

IV. 8. Riflussi?

Nella pratica consuetudinaria di assimilare il femminismo agli altri movimenti sociali, gli anni ottanta sono stati considerati anche per il movimento femminista quelli del riflusso. Ma le riflessioni sulla violenza, così come le riflessioni sulle pratiche politiche si pongono, a mio parere, nel segno della continuità con gli anni settanta e rovesciano la prospettiva consacrata sul rapporto tra tale decennio e gli anni ottanta. Come afferma Emma Baeri:

Il corpo esposto, conflittuale e nonviolento, delle femministe disarmiste è il medesimo che chiude la rivoluzione degli anni Settanta, che rivive nel faccia a faccia vita/morte nucleare il nesso vita-morte affrontato al tempo delle battaglie per l'aborto: l'obbligazione etico politica delle donne non può prescindere dal dare gravidanza politica a questo nesso, e solo da qui può essere ripensata un'idea condivisa di cittadinanza.⁶²⁴

Il disarmismo femminista appartiene più alla fase politica degli anni Settanta che a quella degli anni

624E. Baeri, *Violenza, conflitto e disarmo: pratiche e riletture femministe*, cit., p.165

ottanta dei quali subisce le spinte contestuali. Tale continuità ci pone interrogativi metodologici più ampi: come fare storia degli anni ottanta e - più radicalmente - come fare degli anni ottanta un oggetto storiografico? Affrontare la fisionomia del decennio, significa anche metterne in discussione i confini, considerarlo nella sua temporalità complessa, nelle sue caratteristiche relazionali, nei suoi, se consideriamo la storia dei movimenti, multipli processi di traduzione e contaminazione con la stagione precedente. Se gli anni settanta sono stati narrati, anche in alcune analisi storiografiche, come segnati dalla mobilitazione, dall'impegno politico totalizzante e dallo scontro ideologico, gli anni ottanta, nella narrazione e nella vulgata storiografica, sono contrassegnati dalla fine della lunga fase rivendicativa, dal declino della partecipazione politica, dalla sconfitta del movimento sindacale e dal cosiddetto riflusso. In tale contrapposizione appare il riflesso di una "cornice egemonica" più ampia che ha cristallizzato la memoria pubblica in un duplice movimento: da una parte ha prodotto la stigmatizzazione degli anni ottanta (identificati con un contro-movimento di ritorno al privato, con l'autorealizzazione di sé, con un'attenzione all'individuale in contrasto con il collettivo); dall'altra, ha comportato la collocazione di ogni nuovo evento di movimento nel solco di un lunghissimo '68, costringendo gli stessi movimenti dagli anni ottanta a oggi, a un confronto serrato con una presunta irriducibile eredità.

Gli anni ottanta come oggetto storiografico sono ancora largamente inesplorati⁶²⁵, sia nella storia dei movimenti sia in altri campi della ricerca storica; renderli un oggetto storiografico può condurre a rileggere criticamente il decennio precedente e in esso il ruolo dei movimenti del '68, a ripensare una nuova narrazione delle esperienze politiche solitamente collocate nel decennio Settanta. Come afferma Beppe De Sario, in uno dei pochi lavori che mettono a tema tale decennio non appiattendolo sulla retorica del liberismo e dell'individualismo sfrenato, «con difficoltà si è riconosciuto negli anni Ottanta qualcosa di diverso dalla fine della politica, dall'esaurirsi dei movimenti e delle loro spinte utopiche, in una sindrome spesso implicita di fine della storia»⁶²⁶. In termini di teoria, storia e memoria dei movimenti sociali, il ripensare gli anni Ottanta può condurre a concepire nuovi luoghi di fondazione della genealogia politica dei movimenti che, se da una parte libera gli attivisti del '68 dal peso delle origini, e dal senso di colpa per gli sviluppi successivi, dall'altra libera le generazioni successive da un'irriducibile eredità a senso unico⁶²⁷.

Il superamento di questo blocco è un auspicio anche per l'indagine storiografica sul

625Per i pochi lavori sul decennio, vedi M. Gervasoni, *L'Italia degli anni Ottanta: tra individualismo e società dello spettacolo*, Marsilio, 2010; Zapruder, n. 21, 2010; G. Crainz, *Autobiografia di una Repubblica. Le radici dell'Italia attuale*, Donzelli, 2009; S. Colarizi, P. Craveri, S. Pons, G. Quagliariello (a cura di), *Gli anni Ottanta come storia*, Rubbettino, 2004

626B. De Sario, *Resistenze innaturali*, Agenzia X, 2010, p.3

627Vedi E. Betta, E. Cappussotti, "Il buono, il brutto, il cattivo": *l'epica dei movimenti tra storia e memoria*, «Genesis», III/1, 2004, pp.113-123

femminismo italiano nel passaggio tra i due decenni. Mi sembra importante in tal senso trovare *luoghi e tempi di cerniera*, che costituiscono momenti di sfasatura e sovrapposizione di tradizioni e pratiche politiche. Se è vero che l'impegno politico extraistituzionale ha visto un ridimensionamento rispetto al decennio precedente, la mancanza di mobilitazione di una non ben definita società civile appare come una conclusione affrettata che chiama in causa una più approfondita analisi dei processi di politicizzazione.

Mi sembra inoltre significativo indagare le correlazioni tra femminismo lesbico, femminismo radicale, e componente *queer*, non limitandoli e costringendoli in decenni separati, non quindi attraverso una contrapposizione da innestare in un tempo lineare, ma prevedendo la possibilità di una loro "imprevedibile" articolazione e configurazione.

IV.9. Genealogie di un movimento

In quest'ultima parte vorrei delineare brevemente delle riflessioni sull'eredità del femminismo disarmista e delle connessioni translocali del campo "La ragnatela" nei movimenti contemporanei. L'attenzione agli artefatti e alle pratiche politiche offre infatti importanti suggestioni non solo sulle culture che plasmarono Greenham e Comiso ma anche sulle eredità di tale esperienza per le pratiche attiviste attuali. Gli oggetti furono parte integrante della protesta e della quotidianità delle donne di Greenham e possono essere considerati a tutti gli effetti artefatti storici e culturali. L'iconico reticolato che circondava la base di Newbury e segnalava il confine del campo divenne un luogo fisico e di pratiche discorsive per l'attività di protesta delle donne⁶²⁸. Funzionò come artefatto fisico del militarismo, separando le donne dalla base militare, ma serviva anche a marcare lo spazio di quello che era diventato il luogo delle soggettività in protesta. Tagliare il reticolato assumeva in tale modo significati che "oltrepassavano" il semplice atto illegale e non erano più identificabili con esso. Il materiale e il simbolico si riconfiguravano. La permeabilità del reticolato e la vulnerabilità generata dal suo essere barriera generavano numerose strategie di comunicazione. Il decorare, il tagliare, il saltare il reticolato, la continua lotta delle forze di polizia e del personale militare a mantenere il reticolato come perimetro fisico e significante di sicurezza costituivano le modalità in cui i corpi sessuati agivano e reagivano al filo spinato e che esprimevano l'«*embodiment at the fence*»⁶²⁹ come luogo di lotta politica. Più che una tecnologia sovraccaricata di significati politici e culturali, il reticolato era un oggetto attivo che plasma pratiche politiche e di comunicazione⁶³⁰.

628 Women's Library, London, Greenham Common Collection, Papers of Jayne and Juliet Nelson, GB 106 7Jan

629 A. Feigenbaum, *Concrete needs no metaphor: Globalized fences as sites of political struggle*, «Ephemera» vol.10(2), pp. 119-133, 2010.

630 Cfr. A. Feigenbaum, *Concrete needs no metaphor: Globalized fences as sites of political struggle*, «Ephemera» vol.10(2), pp. 119-133, 2010. Sul reticolato come «intenso registro visuale» con delle particolari storie scritte sulla sua superficie, vedi anche A. Snitow, *Pictures for 10 million women*, «Frontiers: A journal of women's studies»,

Considerando opportunamente il livello di intraducibilità nelle lotte, calcolandone la distanza, non limitando, non appiattendolo la complessità dei movimenti a un evento e all'interrogazione tra vecchio e nuovo intrinseco nella riproposizione di quell'evento ad anni di distanza o in luoghi differenti, ma reinterrogando la configurazione e la composizione di tali lotte, è possibile rintracciare eredità di “pratiche illegali”, legate alla legittimità della forza che un conflitto mette in campo.

Il primo sgombero forzato a Greenham da parte della polizia avvenne nel maggio del 1982, e da allora diventò una pratica quotidiana. Ciò significò per le donne spostare continuamente il campo da un pezzo di terreno all'altro, e rinunciare a ogni rifugio che abbia una qualche solidità e struttura: niente camper, niente tende, niente capanne⁶³¹. Lo strabismo del nesso legale/illegale non passò inosservato nemmeno alle donne del gruppo 10 marzo che si recano in Cecoslovacchia per incontrare le donne di Charta '77: «Ribaltata la logica di ciò che è umanamente legale e illegale, le “illegali” in questo caso saremmo noi; i governi, i loro funzionari che assecondano i piani di riarmo nucleare delle due superpotenze, i piani di una difesa militare destinata, se attivata, ad annientarci, sono invece l'illegalità autolegalizzata».⁶³²

Se nessun luogo è legale, qualsiasi gesto e pratica diventa un atto di disobbedienza civile. Le azioni e le pratiche quotidiane diventavano gesti di risignificazione della base, gesti di riqualificazione che sottintendevano una messa in discussione del suo fine. L'occupazione era un gesto di sottrazione e di inizio per generare, attraverso una riappropriazione che non era dell'ordine della chiusura comunitaria, sia un nuovo significato, materiale e concreto, della risorsa occupata, sia delle relazioni che attraverso connessioni transnazionali, costituivano il vivere comune femminista.

Adottando una visione di lungo corso e provando a comprendere le tendenze e le radici culturali e sociali di un movimento come quello di Occupy, il carattere della protesta rende Greenham, così come Comiso, un importante antecedente al movimento “nato” a Zuccotti Park⁶³³. Tale antecedente invita a considerare alcuni dei nodi attorno ai quali reinterrogare le grammatiche politiche dell'archivio femminista, attraverso le sue dislocazioni spazio-temporali.

8(2), pp. 45-49, 1985

631 Women's Library, London, Greenham Common Collection, Papers of Jayne and Juliet Nelson, GB 106 7Jan

632 S. Zamboni, *Roma, Berlino, Praga: un incontro di donne oltre il muro*, in L. Menapace, C. Ingrao (a cura di) *Né indifesa, né indivisa*, cit., pp.208-213 (209)

633 Vedi <http://www.opendemocracy.net/5050/rebecca-johnson/occupy-movement-and-women-of-greenham-common>.

Considerazioni conclusive

Degli anni Settanta si parla, ormai quasi canonicamente, come gli anni della crisi, una crisi che compare quasi simultaneamente fuori e dentro i confini nazionali, e si configura come vera e propria crisi di sistema. Tony Judt li ha definiti “*post-everything era*”⁶³⁴, l'epoca del post-tutto. Se tale espressione indica, secondo l'autore, il più deprimente periodo del XX secolo, un periodo di cinismo e limitate aspettative, è sicuramente utile per sottolineare la profonda rottura con il passato che gli anni Settanta hanno segnato, quando «il sistema politico-istituzionale e quello economico-sociale non paiono più in grado di garantire risposte adeguate alle sollecitazioni dei processi di mutamento in corso e quando i paradigmi politico culturali su cui avevano appoggiato le soluzioni sino ad allora offerte si rivelano incapaci di leggere e interpretare adeguatamente la realtà»⁶³⁵.

Considerando il *turning point* rappresentato dai *Seventies*, è diffusa l'interpretazione nel contesto italiano del paradigma politologico secondo il quale è in tale mancanza e nelle assenze del sistema politico-istituzionale alle domande di modernizzazione democratica provenienti dalle soggettività che emergono in quella che è stata definita la “stagione dei movimenti” che andrebbero individuate le radici *prima* della scelta della violenza come strumento di lotta politica e *poi* del cosiddetto “riflusso”⁶³⁶. Se non è possibile comprendere tali risvolti solo in termini di causa/effetto o di domanda (politica e sociale)/risposta (istituzionale), né tanto meno attraverso una lettura impostata su una logica di causalità cronologica, secondo cui le origini della lotta armata andrebbero individuate nella fase di declino di alcuni gruppi del movimento del '68, tale interpretazione e lo sguardo sul rapporto tra '68 e successivi movimenti in termini di continuità o discontinuità con la violenza politica come strumento per agire il conflitto politico e sociale hanno in qualche modo inciso sulla possibilità di intraprendere un'analisi “culturale” della violenza

634T. Judt, *Postwar: A history of Europe since 1945*, The Penguin Press, 2005, p.478

635L. Baldissara, *I lunghi anni Settanta. Genealogie dell'Italia attuale* in *Parole e violenza politica*, a cura di G. Battelli e A.M. Vinci, cit., p. 29

636D. Della Porta, *Movimenti collettivi e sistema politico in Italia 1960-1995*, Laterza, 1996. Per una lettura storiografica, cfr. A. De Bernardi, M. Flores, *Il sessantotto*, il Mulino, 1998. Cfr. L. Baldissara, *I lunghi anni Settanta. Genealogie dell'Italia attuale* in *Parole e violenza politica*, cit., B. Armani, *Italia anni settanta. Movimenti, violenza politica e lotta armata tra memoria e rappresentazione storiografica*, cit..

all'interno dei movimenti. Si pone quindi la questione e la necessità di comprendere le formazioni discorsive all'interno dei singoli movimenti che hanno agito durante un decennio dalla “violenza diffusa”, riconoscendo le differenze e le specificità di un “discorso” attorno alla violenza. Parafrasando Foucault⁶³⁷, si tratta di rinunciare ad una visione monolitica della violenza, per chiedersi non che cos'è la violenza, ma come la violenza viene ad assumere una determinata articolazione e configurazione in un determinato periodo storico.

Questo studio ha cercato di analizzare le dinamiche e gli sviluppi nella relazione tra movimento femminista e violenza politica in Italia tra anni settanta e anni ottanta. Per comprendere ed analizzare le dinamiche di tale sviluppo è stato necessario prima ricostruire la genealogia del concetto di violenza politica elaborato dalla filosofia politica nel XX secolo e poi confrontarlo con il concetto di violenza proposto dal pensiero femminista nello stesso arco temporale. Il problema principale era avviare una ricostruzione che tenesse insieme più piani: quello della ricostruzione storica del femminismo, quello della riflessione teorico-politica e quello del fenomeno della violenza politicamente motivata agita nel decennio settanta, considerando le specificità del femminismo stesso, ma anche, la possibilità di individuare lo scarto – politico, ideologico e esistenziale – tra le definizioni date dalla pratica femminista alla categoria di violenza e le peculiarità degli altri movimenti che si muovevano nella scena politica e sociale degli anni settanta.

Come si è già sottolineato nel corso dei capitoli, Anna Rossi-Doria ha proposto due ipotesi sulle cause della crisi del femminismo degli anni Settanta: una causa interna, ovvero, le divisioni e contraddizioni sul tema dell'aborto, l'altra esterna, ovvero gli spazi tolti dal terrorismo ai movimenti, che ne furono uccisi, e al femminismo in particolare, anche se fu l'unico a sopravvivere⁶³⁸. Ed è in questa ottica che questa tesi, partendo dall'analisi delle riflessioni sulla violenza negli anni Settanta, ha cercato di indagare le forme attraverso cui il movimento femminista è sopravvissuto alla stagione degli anni Settanta.

Negli anni settanta l'Italia era ancora una democrazia fondata sui grandi partiti di massa all'interno dei quali le donne erano collocate in una sorta di cittadinanza “asimmetrica”, ai margini dei più importanti ruoli decisionali. Se pensiamo alla storia degli anni settanta, alla crisi associata a tale periodo e a quello che è stato definito il “ritorno al privato” caratterizzante gli anni ottanta, considerando i femminismi come lente per una loro periodizzazione, non possiamo non considerare quanto questa storia, quella che Elda Guerra ha definito «la doppia storia di una generazione»⁶³⁹, abbia seguito altre traiettorie, altre cesure, altri punti di svolta, rispetto alla storia e alle

637Cfr. M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, 2001

638A. Rossi-Doria, *Ipotesi per una storia che verrà* in T. Bertilotti, A. Scattigno (a cura di), *Il femminismo degli anni Settanta*, cit., p.16

639Vedi E. Guerra, *Storia e cultura politica delle donne*, cit., p.48

periodizzazioni dei movimenti coevi. Molteplici articolazioni del rapporto continuità/rottura si intrecciano, quindi, in tale discorso. Non vi sono solo le configurazioni che il terrorismo rosso assunse a metà degli anni settanta in termini di continuità/discontinuità con il '68. Nel caso del movimento femminista questa configurazione è di fatto più complessa e va analizzata non solo rispetto agli eventi del '68, non solo rispetto alle fratture che all'interno dei movimenti della nuova sinistra si pongono in termini di eredità/distanza tra i movimenti del '68 e l'emersione della lotta armata, ma anche rispetto alle fratture che il movimento femminista assunse nei confronti del movimento studentesco prima e dei gruppi della nuova sinistra poi. Come afferma Lea Melandri, «ciò che non si è voluto capire, perché significava davvero “lasciarsi terremotare”, è che l'analisi del rapporto uomo-donna e della sessualità costringono ad un ripensamento dell'immagine tradizionale del nemico, della violenza e quindi anche dei modi dello scontro»⁶⁴⁰. È nella riflessione su tale ripensamento che questo studio si colloca. Come si è osservato durante questo lavoro, l'«autenticità del gesto di rivolta» si pose in contrapposizione alla modalità con cui la politica tradizionalmente organizzava la ribellione, ripensando la politica «a partire da tutto il cumulo del non detto, del negato che c'è dentro»⁶⁴¹.

Anche per quel che riguarda il nesso donne-violenza è stato necessario indagare le forme di dell'accesso alla *polis* con “corpo di donna”. La questione è di quelle cruciali e non poteva escludere, proprio perché complessa, contraddizioni e divergenze. Si è notato come lo sfasamento dell'articolazione uguaglianza/differenza ha gettato negli anni settanta e anche riguardo al fenomeno della violenza politica un cono d'ombra sul nodo apparentemente inconciliabile tra femminismo e democrazia⁶⁴². Nel rapporto con le istituzioni e nelle istanze tra emancipazione e liberazione si sono giocati difficili equilibri tra desideri di realtà e desideri di possibilità, tra il reale e il possibile, per usare delle espressioni che, durante lo studio, si sono rintracciate nelle riviste femministe dell'epoca. «Noi ci chiediamo – scrive Lonzi - cos'è quest'angoscia dell'uomo che percorre luttuosamente tutta la storia del genere umano e riconduce sempre a un punto di insolubilità ogni sforzo per uscire dall'aut-aut della violenza»⁶⁴³. Molte delle posture, anche teoriche, del femminismo attorno al nodo dell'uso politico della violenza, analizzate in questo studio, attraversano tale punto di equilibrio: da una parte, il rischio di assimilazione al mondo maschile, patriarcale dell'agire politico che il

640L. Melandri, *Una barbarie intelligente*, in *L'infamia originaria. Facciamola finita col cuore e la politica*, cit., p.77

641L. Melandri, *Per un'analisi della diversità*, in *L'infamia originaria. Facciamola finita col cuore e la politica*, cit., p. 107

642Emma Baeri, in tempi più recenti, interrogandosi su come entrare nella *polis* con corpo di donna, ha sottolineato tale inconciliabilità, ravvisabile anche nel decennio settanta, coniato il termine *dividua* (E. Baeri, *Dividua*.

Femminismo e cittadinanza, Il Poligrafo, 2013) Vedi anche N.M. Filippini, A. Scattigno (a cura di), *Una democrazia incompiuta. Donne e politica in Italia dall'Ottocento ai nostri giorni*, FrancoAngeli, 2007; R. Rossanda,

Femminismo e politica, una relazione tempestosa, in A. Del Re (a cura di) *Donne, politica, utopia*, Il Poligrafo, 2011

643C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, cit., pp. 50-51

femminismo critica, dall'altra, la dichiarazione di estraneità.

Si sono inoltre prese in prestito le indicazioni di metodo di Judith Butler, quando quest'ultima afferma che: «una critica della violenza è un'indagine sulle condizioni della violenza, ma è anche un'interrogazione su come la violenza viene circoscritta in anticipo dalle domande che poniamo su di essa»⁶⁴⁴. Si sono quindi analizzate alcune delle pratiche femministe tra anni settanta e ottanta, scelta basata sull'ipotesi che solo partendo da tali pratiche si sarebbe potuta comprendere la riappropriazione del termine violenza politica da parte del femminismo, e della sua reazione ad esso. Nello specifico, si è analizzato come a determinate pratiche politiche siano corrisposte specifiche reazioni e contenuti politici, il che ha permesso di riconoscere che la pratica politica, o meglio, le differenti pratiche politiche furono *fondative* del posizionamento dei femminismi rispetto alla violenza. In un articolo che si inserisce nel complesso dibattito e nella reazione alla pubblicazione dell'intervento di Anna Bravo *Noi e la violenza: trent'anni per pensarci*⁶⁴⁵, e di cui si è dato conto in questo lavoro, Ida Dominijanni afferma:

C'era un nesso eccome, fra la domanda “per il piacere di chi abortiamo?” e la domanda “per il piacere di chi dovremmo fare politica come la fanno i nostri compagni?”. C'era un nesso eccome, fra l'esercizio microfisico della violenza nei rapporti quotidiani e il ricorso alle forme violente di lotta nella vita pubblica; fra il godimento maschile nell'aderenza ai modelli della forza e del potere, e il senso di estraneità (o viceversa il mimetismo) femminile nei loro confronti. Che altro voleva dire “il personale è politico” se non questo taglio del discorso? E a che cosa rispondeva, se non a questo taglio del discorso, il taglio politico operato con la scelta di separarci dai compagni e inventarci un'altra politica?⁶⁴⁶

Lo studio ha posto l'attenzione su tali nessi, sul nesso sessualità-potere così come sulle “microfisiche della violenza” in rapporto all'esercizio del potere e della forza nella vita pubblica. La pratica è già politica, si potrebbe dire, per riprendere un importante testo dell'elaborazione politica femminista⁶⁴⁷. Si è richiamata l'attenzione su tale aspetto, considerando in particolare due momenti: da un lato, l'articolazione della parola violenza durante quelli che sono stati definiti i “funerali della Repubblica”, considerando in maniera specifica il dibattito attorno alla presunta mancanza di presa di parola del femminismo durante il caso Moro e i suoi successivi sviluppi, dibattito che è stato analizzato anche in termini di ripensamento sia del posizionamento femminista rispetto alla violenza sia della necessità del separatismo come scelta politica; dall'altro, la riflessione femminista sulla violenza nelle connessioni “translocali” dei movimenti delle donne

644J. Butler, *Critica, coercizione e vita sacra* in “Per la critica della violenza” di Benjamin in «Aut-aut», 344, 2009, 65-100 (65)

645A. Bravo, *Noi e la violenza, trent'anni per pensarci* in *Genesis. Rivista della società italiana delle storiche*, III/1, 2004. Cfr. cap. III.

646I. Dominijanni, *Il taglio dimenticato* in *Il manifesto*, 7 marzo 2005

647È già politica, testi di Marta Lonzi, Anna Jaquinta, Carla Lonzi, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1977

coinvolti durante gli anni ottanta nella lotta per il disarmo nucleare, con particolare riferimento all'esperienza del campo "La Ragnatela" di Comiso e al *Greenham Common Women's Peace Camp*.

Nel mettere sotto la lente d'ingrandimento il femminismo e le sue parole, azioni e analisi della violenza politica e il significato che essa assumeva tra anni settanta e anni ottanta, si è voluto affrontare l'analisi dei nessi tra politica, società e violenza da una diversa prospettiva. Il nesso donne-violenza è un tema difficile da dipanare, complesso, ambiguo, che sconta spesso una deriva ideologica di tale riflessione, schiacciata sia «tra chi rivendica il diritto per le donne di agire la violenza e chi ne sostiene l'incompatibilità con il ruolo materno»⁶⁴⁸, sia tra chi vede una netta e probabilmente semplicistica contrapposizione tra le "anime belle" e il "giusto guerriero"⁶⁴⁹. Ciò che invece la ricerca condotta ha dimostrato è che, rifuggendo da analisi riduzioniste, il femminismo degli anni settanta non si attestò sulla contrapposizione tra violenza e non violenza, ma invece, denunciando e discutendo l'esercizio microfisico della violenza nel quotidiano, pose al centro del discorso le implicazioni soggettive del discorso sulla violenza e sulla "sua politica".

Si sovrappongono due aspetti: la politica della violenza e la violenza della politica. Nel caso del femminismo, la questione dell'«aggettivo appare più rilevante del sostantivo»⁶⁵⁰. In questo studio si è potuto comprendere come il "soggetto impreveduto" che mise a tema e in discussione che cosa potesse essere definito come politica, attraverso il metodo del partire da sé, del "personale che è politico", si stagliò con una sua precisa fisionomia all'interno di tale contesto, provando a produrre trasformazioni e sottraendosi all'idea di partito e rappresentanza e reinterrogando la definizione di violenza politica.

Sulla scorta degli apporti del decostruzionismo e del pensiero politico femminista degli anni Ottanta e Novanta, nel corso del lavoro si è svolto un lavoro sui termini, sulle retoriche che il femminismo utilizzò, lavorando in particolare su alcune riviste centrali nel dibattito dell'epoca, quali «Effe», «Quotidiano Donna», «Differenze», «Noi donne», per considerare quali esperienze erano associate alla categoria di violenza politica. Si è arrivato a scoprire una specificità della declinazione del termine, una specificità che andava ben oltre i distinguo tra violenza legale e violenza illegale o persino tra violenza e non violenza.

Da questo punto di vista è opportuno riprendere la complessità concettuale del concetto di violenza che è stata richiamata sulla scia di Benjamin nell'introduzione e nel primo capitolo, che il termine tedesco *Gewalt* ben rappresenta e il cui significato comprende al tempo stesso *potestas* e *violentia*, e che restituisce l'imprescindibilità dei due termini, è stato punto di partenza nell'indagine

648L. Martin, "Come ti ho fatto ti disfo". *Intorno a donne e violenza agita nella Resistenza*, in «Zapruder», 32, 2013

649J.B. Elshtain, *Donne e guerra*, il Mulino, 1991

650Eros Francescangeli, *Stato e insurrezione. La violenza rivoluzionaria e gli scontri di piazza: definizioni, periodizzazioni e genealogie*, «Zapruder» n.27, 2012

terminologica. Furio Jesi diceva che il termine *Gewalt* può essere tradotto solo «allineando l'una dopo l'altra le parole “violenza”, “autorità”, “potere” come se le pronunciassimo d'un fiato»⁶⁵¹. Non è quindi pensabile in termini di «due facce, istituzionale ed anti-istituzionale»⁶⁵². Da tale punto di partenza, l'indagine si è spostata verso un lavoro genealogico sulla riflessione dell'uso politico della violenza anche da un punto di vista delle tradizioni filosofiche femministe.

In questo lavoro ho tentato di tenere insieme i diversi piani che la reazione del femminismo italiano alla violenza politica degli anni settanta ha chiamato in causa, esaminandone le molteplici espressioni, da una prospettiva storiografica e storico-politica. Riconosco la provvisorietà di questo lavoro sotto molti aspetti. Ciò che si è offerto in queste pagine è un contributo alla comprensione dell'intricata relazione tra violenza politica e movimento femminista in Italia tra anni Settanta e anni Ottanta, in considerazione anche del fatto che a oggi non esistono studi scientifici monografici sul tema.

L'agenda è ancora densa di interrogativi e di questioni da analizzare riguardo a un periodo complesso della storia dell'Italia repubblicana, un periodo che non è ovviamente pensabile e riducibile esclusivamente sulla base delle sue derive violente. Il tentativo portato avanti nelle pagine di questo lavoro si propone allora come indagine sulla riflessione femminista sulla violenza a partire dalle pratiche politiche agite dal femminismo italiano tra anni settanta e anni ottanta e fornisce nuovi sguardi interpretativi sul nesso violenza-forme di partecipazione politica e sociale, che non riducano l'analisi alla violenza a metodo delle forme di partecipazione - ben consapevole, tuttavia, che la violenza fu uno strumento di lotta politica di quel decennio -, ma analizzino la radice “culturale” della violenza a partire dalle domande stesse che si pongono sulla violenza e sulle sue forme.

651F. Jesi, *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke*, Quodlibet, 2002, p.29

652M. Tomba, *Walter Benjamin: di che cosa la “violenza divina” è il nome?* Introduzione a Walter Benjamin, *Per la critica della violenza*, Alegre, 2010, pp. 3-53 (9)

Fonti e riferimenti bibliografici

Fonti primarie

- Arendt, H., *Sulla violenza* (1970), Guanda, 2011
- Benjamin, W. *Per la critica della violenza in Angelus Novus. Saggi e frammenti* (1920/1921), Einaudi, 1962, pp. 5-28
- Bespaloff, R., *Iliade* (1943), Castelvecchi, 2012
- Butler, J., (2004), *Vite precarie*, Meltemi
- Butler, J., (2006), *Critica della violenza etica*, Milano, Feltrinelli
- Cavarero, A., (2007), *Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale*, Pazzini Editore
- Cavarero, A., (2007), *Orrorismo. Ovvero della violenza sull'inerte*, Milano, Feltrinelli
- De Beauvoir, S., (1975), *Per una morale dell'ambiguità*, Garzanti
- Fanon, F., *I dannati della terra* (1961), Einaudi, 2007
- Foucault, M., *Bisogna difendere la società* (1976), Feltrinelli, 2009
- Foucault, M., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, 2001
- Foucault, M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), Einaudi, 1993
- Loroux, N., (1991), *Il femminile e l'uomo greco*, Laterza
- Putino, A., *La funzione guerriera nella sua originaria forma femminile* in M. Forcina, A. Prontera, P. I. Vergine (a cura di), *Filosofia donne filosofie: atti del Convegno internazionale : Lecce, 27-30 aprile 1992*, Milella
- Ruddick, S., (1989), *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, London, Women's Press
- Sorel, G., (1908) *Riflessioni sulla violenza*, BUR
- Weber, M., *La scienza come professione* (1917/1919) – *La politica come professione* (1919), Einaudi, 2004, pp.45-121
- Weil, S. (2005), *Sulla guerra. Scritti 1933-1943*, Il Saggiatore
- Weil, S. (2012), *L'Iliade o il poema della forza*, Asterios editore

Fonti archivistiche

Archivia, Centro di documentazione della Casa Internazionale delle Donne, Roma
Fondo Alma Sabatini; Fondo Pompeo Magno; Fondo Lia Migale; Centro Simonetta Tosi,
(Fondo Crac)

Archivio di Stato di Catania

Archivio del Coordinamento per l'autodeterminazione della donna di Catania

Centro di documentazione delle donne di Bologna

Fondazione Badaracco, Milano
Archivio Maddalena (Lea) Melandri, Archivio del femminismo

JB Priestley Library, Special Collections, Bradford
Papers of Sarah Meyer relating to Greenham Common Women's Peace Camp
Archives of Peace News

Women's Library, London
Campaign for Nuclear Disarmament
Greenham Common Collection
Papers of Jayne and Juliet Nelson

Periodici

«Differenze», 1976-1982, Roma, trimestrale ma irregolare.
«Effe», [1972] 1973-1982
«Memoria», 1981-1991
«Noi Donne», consultato dal 1968 al 1984
«Quotidiano Donna», 1978-1982
«Sottosopra», 1973-1976 e «Sottosopra» verde, *Più donne che uomini*, 1983

Fonti secondarie

- Aa. Vv. *Progetto Memoria. La mappa perduta*, Sensibili alle foglie, 2009
- Baldissara, L. *I lunghi anni Settanta. Genealogie dell'Italia attuale* in *Parole e violenza politica*, a cura di G. Battelli e A.M. Vinci, Carocci editore, 2013
- Balibar, E. *Outlines of a topography of cruelty: citizenship and civility in the era of global violence* in *Constellations*, volume 8, No 1, 2001
- Balibar, E. *Violenza: idealità e crudeltà*, in *Sulla violenza*, a cura di Françoise Héritier, Meltemi, 1997
- B. Brecht, *Me-ti. Libro delle svolte*, Einaudi, 1991
- Baeri E., Fichera S., *Inventari della memoria. L'esperienza del Coordinamento per l'Autodeterminazione della Donna a Catania (1980-1985)*, Franco Angeli, 2002
- Baeri E., *Violenza, conflitto e disarmo: pratiche e riletture femministe*, in Bertilotti T, Scattigno A, *Il femminismo degli anni Settanta*, Viella, 2005
- Balestrini Nanni, Moroni Primo, *L'orda d'oro. 1968-1977: la grande ondata rivoluzionaria e creativa, politica ed esistenziale*, Feltrinelli, 2007
- Balibar E., *Violence et civilité. Wellek Library Lectures*, Galilée, 2010
- Barus D., *Venere a mano armata. Donne e violenza politica nella stampa italiana (1969-1989)*, «Zapruder», 2004 Settembre/Dicembre, pp. 31-45
- Bascetta Marco, *Millenovecentosettantasette*, Manifestolibri, 1997
- Battelli Giuseppe, Vinci Anna Maria, *Parole e violenza politica: gli anni Settanta nel Novecento italiano*, Carocci, 2013
- Benjamin W., *Per la critica della violenza*, in Angelus Novus. Saggi e frammenti (1920/1921), Einaudi, 1962, pp. 5-28
- Berman P., *A tale of two utopias. The political journey of the generation of 1968*, W.W. Norton and Company, 1996
- Bertilotti T., Scattigno A., *Il femminismo degli anni Settanta*, Viella, 2005
- Betta E., Capussotti E., *Il buono, il brutto, il cattivo: l'epica dei movimenti tra storia e memoria*, in *Genesis : rivista della Società Italiana delle Storiche*, III-1, 2004, Roma, Viella Libreria Editrice
- Blackwood C, *On the perimeter. Carolie Blackwood at Greenham Common*, William Heinemann, 1984
- Bocca G, *Il terrorismo italiano*, Rizzoli, 1978
- Boccia M L, *Il patriarca, la donna, il giovane. La stagione dei movimenti nella crisi italiana*, in Lussana F. e Marramao G. (a cura di), *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni Sessanta, II, Culture, nuovi soggetti, identità. Atti del ciclo di convegni*, Roma, novembre e dicembre 2001, Soneria Mannelli, Rubbettino, 2003
- Bono, P, Kemp, S.(a cura di), *Italian feminist thought: a reader*, Oxford, Basil Blackwell, 1991
- Bono, P. Kemp S. (a cura di), *The lonely mirror: Italian Perspectives on feminist theory*, London, Routledge, 1993
- Braghetti L, Mambro F, *Nel cerchio della prigione*, Sperling and Kupfer Editori, 1995
- Braidotti R, *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia University Press
- Braunstein P, *Possessive memory and the Sixties Generation* in *Culture-Front*, Summer 1997, pp.66-69
- Bravo, A., “Noi e la violenza. Trent’anni per pensarci”, in *Genesis*, Anni Settanta, 2004, n. III/1
- Bravo, A., (2005, 15 febbraio), Noi, l'aborto, la violenza. *Repubblica*
- Bravo, A., (2008), *A colpi di cuore*, Bari, Laterza
- Brezzi, F., (2012) *Piccolo manuale di etica contemporanea*, Donzelli
- Brown W., *Black Women and the Peace Movement*, International Women's Day Convention, 1983

- Butler, J., (2003), *La rivendicazione di Antigone*, Torino, Bollati Boringhieri
- Butler, J., (2004), *Vite precarie*, Meltemi
- Butler, J., (2006), *Critica della violenza etica*, Milano, Feltrinelli
- Butler, J., *Critica, coercizione e vita sacra in "Per la critica della violenza" di Benjamin* in «Aut aut», 344, 2009, 65-100
- Calabrò, A.R., Grasso, L. (1985), *Dal movimento femminista al femminismo diffuso. Storie e percorsi a Milano dagli anni '60 agli anni '80*, Milano, Franco Angeli
- Canetti, E., (1972) *Massa e potere*, Rizzoli
- Caredda G, *Le politiche della distensione 1959 - 1972*, Carocci, 2008
- Carolyn Pedwell e Anne Whitehead, «Affecting feminism: questions of feeling in feminist theory», *Feminist theory*, 13 (2) 2012, pp.115-129
- Casilio, S. «*Il cielo è caduto sulla terra!*» *Politica e violenza politica nell'estrema sinistra in Italia (1974-1978)*, Edizioni Associate, 2005
- Ceci Giovanni Mario, *Il terrorismo italiano : storia di un dibattito*, Carrocci, 2013
- Cento Bull, A., Giorgio, A., (eds), (2006), *Speaking out and silencing. Culture, Society and Politics in Italy in the 1970s*, London, Modern Humanities Research Association and Maney Publishing
- Centro di documentazione delle donne di Bologna, (1990), *Il movimento delle donne in Emilia-Romagna. Alcune vicende tra storia e memoria (1970-1980)*, Bologna, Analisi
- Charzat Gisele, *Femmes, violence, pouvoir*, Simoen, 1979
- Chodorow, N., (1978), *The reproduction of mothering*, Berkeley, University of California Press
- Cockburn, C., (2007), *From where we stand: war, women's activism and feminist analysis*, London, Zed Books
- Colarizi, S., *Storia politica della Repubblica 1943-2006*, Laterza, 2007
- Cole, E.B and Coultrap-McQuin, S. (eds) (1992), *Explorations in Feminist Ethics: Theory and Practice*, Indiana University Press
- Colombo, D. "The Italian feminist movement", *Women's studies international quarterly*, 4, 1981, pp.461-469
- Cook A & Kirk G, *Greenham Women Everywhere. Dreams, Ideas and Actions from the Women's Peace Movement*, Pluto Press, 1983
- Cooke, P., (2006), "The Neo-Resistance of the 1970s" in Cento Bull, A., Giorgio, A., (eds), *Speaking out and silencing. Culture, Society and Politics in Italy in the 1970s*, London, Modern Humanities Research Association and Maney Publishing
- Cosslett, T, Lury, C., and Summerfield, P. (eds), 2000, *Feminism and Autobiography. Texts, theories, methods*, London and New York, Routledge
- Crainz, G., (2003), *Il paese mancato. Dal miracolo economico agli anni Ottanta*, Roma, Donzelli
- D'Cruze, S., Rao, A., (2005), *Violence, Vulnerability and Embodiment: Gender and History*, Malden, Wiley-Blackwell
- Daly, M. (1979), *Gyn/ecology: the methaethics of radical feminism*, Women's Press
- Dauphin Cécile, *De la violence et des femmes*, Albin Michel, 1997
- De Cataldo, L., Valentini, T., (1992), *Il filo di Arianna, Donne, eversione armata e pentitismo*, Padova, Cedam
- De Luca, E., "Eravamo tutti assassini potenziali" in *Micromega*, 2, 1996
- De Luna Giovanni, *Le ragioni di un decennio : 1969-1979 : militanza, violenza, sconfitta, memoria*, Feltrinelli, 2009
- De Sario, B., "Anni Ottanta. Passato prossimo venturo" in *Zapruder*, n. 21, gen. 2010, pp. 2-8
- De Sario, B., (2009), *Resistenze innaturali. Attivismo radicale nell'Italia degli anni Ottanta*, Milano, Agenzia X
- Della Porta, D., (1990), *Il terrorismo di sinistra*, Bologna, Il Mulino
- Della Porta, D., (1995) *Social movements and the state: thoughts on the policing of protest*, Firenze, European University Institute

- Della Porta, D., Rossi, M. (1984), *Cifre crudeli. Bilancio dei terrorismi italiani*, Milano, Il Mulino
- Di Cori, P. (2012), *Asincronie del Femminismo. Scritti 1986-2012*, Edizioni ETS.
- Di Cori, P., 'Partigiane, repubblicane, terroriste. Le donne armate come problema storiografico', in Ranzato, G. (ed), *Guerre fratricide*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994, pp.304-329
- Di Cori, P., "Silenzio a più voci", in *Zapruder*, n.5, dic. 2004
- Di Cori, P., (2005, 8 febbraio), Femminismo, ma quali colpe? *Liberazione*
- Di Cori, P., (2005), "Listening and silencing. Italian feminists in the 1970s: between autocoscienza and terrorism" in Cento Bull, A., Giorgio, A., (eds), *Speaking out and silencing. Culture, Society and Politics in Italy in the 1970s*, London, Modern Humanities Research Association and Maney Publishing
- Dominijanni, I., (2005, 7 Marzo), Il taglio dimenticato. *Il Manifesto*
- Douglass, W.A., Zulaika, J., (1996), *Terror and Taboo: the follies, fables and faces of terrorism*, New York and London, Routledge
- Elshtain, J.B., *Donne e guerra*, il Mulino, 1991
- Enloe, C., (1988), *Does khaki become you? The militarization of women's lives*, London, Pandora Press
- Ergas, Y., (1982), "Biografie femministe. La militanza tra cultura e politica negli anni '70 in Italia" in *Memoria*, n. 4, giugno 1982
- Ergas, Y., (1986), *Nelle maglie della politica. Femminismo, istituzioni e politiche sociali nell'Italia degli anni Settanta*, Milano, Franco Angeli
- Evans, S., (1980), *Personal Politics: The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left*, New York, Vintage Books
- Francescangeli, E. *Stato e insurrezione. La violenza rivoluzionaria e gli scontri di piazza: definizioni, periodizzazioni e genealogie*, «Zapruder» n.27, 2012
- Giardini, F. *La forza e la grazia. Per una genealogia*, in *Sensibili guerriere. Sulla forza femminile*, a cura di Federica Giardini, Iacobelli, 2011
- Fairhall D., *Common Ground. The Story of Greenham*, I.B.Tauris, 2006
- Fanon, F., *I dannati della terra* (1961), Einaudi, 2007
- Faranda, A., (2006), *Il volo della farfalla*, Milano, Rizzoli
- Faranda, A., Mazzocchi, S., (2000), *Nell'anno della tigre*, Milano, Baldini Castoldi Dalai
- Faré, I., Spirito, F., (1979), *Mara e le altre. Le donne e la lotta armata: storie interviste riflessioni*, Milano, Feltrinelli
- Fasce, F., Vezosi, E. (a cura di), *Una storia di violenza? Riflessioni su una categoria controversa*, «Contemporanea», 2006, n.3, pp.491-525
- Fattorini, E., (2005, 15 febbraio), Ma quella violenza era figlia di opposti integralismi. *Corriere della Sera*
- Federica Paoli, "La controinformazione femminista nelle pagine di Effe", *Genesis*, VII, (1/2), 2008, pp.247-278
- Fiamma Lussana, *Il movimento femminista in Italia*, Roma, Carocci, 2012
- Fiori, S., intervista con Castellina, L., (2005, 5 febbraio), Quando il sesso faceva paura ai compagni dirigenti. *Repubblica*
- Flores, M. (a cura di), *Nazismo, fascismo, comunismo*, Bruno Mondadori, 1998
- Flores, M., (2005) *Tutta la violenza di un secolo*, Feltrinelli
- Foucault, M., (1978), *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli
- Foucault, M., *Bisogna difendere la società* (1976), Feltrinelli, 2009
- Foucault, M., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, 2001
- Foucault, M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), Einaudi, 1993
- Frabotta Biancamaria, *Femminismo e lotta di classe in Italia : 1970-1973*, Savelli, 1973
- Frabotta Biancamaria, *La politica del femminismo : 1973-76*, Savelli, 1976
- Fraire Manuela, Rossanda Rossana, *La perdita*, Bollati Boringhieri, 2008

- Freud, S., *Totem e tabù* (1913), Boringhieri, 1969
- Friedman, S., (1988) "Women's Autobiographical Selves. Theory and Practice", in: S. Benstock (ed) *The private self: theory and practice of women's autobiographical writings*, London, The University of North Carolina Press, pp. 34-62
- G. Aijmer, J. Abbink (a cura di), *Meanings of violence. A cross cultural perspective*, Berg, 2000
- G. Bonaiuti (a cura di), *Senza asilo. Saggi sulla violenza politica*, Ombre corte, 2011
- G. Semerano, *Le origini della cultura europea*, vol. II, *Dizionari etimologici. Dizionario della lingua latina e di voci moderne*, L. Olschki, Firenze, 1964
- Galleni, M., ed. (1981), *Rapporto sul terrorismo*, Milano, Rizzoli
- Gambi Laura, *Partire dal corpo : laboratorio politico di donne e uomini*, Ediesse, 2011
- Gasparini, M., (2005, 4 febbraio), *Discutiamone, ma per dire che ci mancano. Liberazione Genesis : rivista della Società Italiana delle Storiche*, III-1, 2004, Viella
- Giardini, F. (a cura di), (2011) *Sensibili guerriere. Sulla forza femminile*, Iacobelli
- Gilmore, L., (1994) "Autobiographics", in: *Autobiographics: A Feminist Theory of Women's*
- Gilmore, L., (2001), *The Limits of Autobiography. Trauma and testimony*, Ithaca and London, Cornell University Press, pp. 1-15
- Giovanna Cereseto, Anna Frisone, Laura Varlese, *Non è un gioco da ragazze. Femminismo e sindacato: i coordinamenti donne Flm*, Ediesse, 2009
- Girard, R., *Portando Clausewitz all'estremo*, Adelphi, 2008
- R. Girard, *La violenza e il sacro* (1972), Adelphi, 1980
- Glynn, R., (2006), "Trauma on the Line: Terrorism and Testimony in the anni di piombo", in M. Jansen and P. Jordão (eds), *The Value of Literature in and after the Seventies: The Case of Italy and Portugal*, University of Utrecht Igitur Publishing and Archiving, pp. 317-335
- Gramaglia, M., "Affinità e conflitto con la nuova sinistra", in *Memoria*, 19-20, 1987
- Graziella Gaballo, *Né partito né marito... : i fatti del 7 marzo 1978 e il movimento femminista genovese degli anni Settanta*, Joker, 2014
- Grispigni, M., (2006), *1977*, Roma, ManifestoLibri
- Guaraldo, O. (2012), *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, Edizioni Ets
- Guerra, E., "Una nuova soggettività: femminismo e femminismo nel passaggio degli anni Settanta" in Bertilotti, T., Scattigno, A., (eds), (2005), *Il femminismo degli anni Settanta*, Roma, Viella
- Guerra, E., (2002), "Il '68 e il movimento delle donne: ipotesi per una storia di genere" in Fasano, N., Renosio, M., (a cura di), *I giovani e la politica: il lungo '68*, Torino, EGA
- Guerra, E., (2005), "Una nuova soggettività: femminismo e femminismi nel passaggio degli anni Settanta", in Bertilotti, T., Scattigno, A., (eds), *Il femminismo degli anni Settanta*, Roma, Viella
- H. Arendt, *Sulla violenza* (1970), Guanda, 2011
- H. Barbin, *Una strana confessione. Memorie di un ermafrodito presentate da Michel Foucault* (1978), Einaudi, 2007
- Haen Marshall, I., Webb, V. and Hoffman, D. (1986) "A Review of explicit and implicit propositions about women as terrorists" in *Resources for Feminist Research*, Vol.14, No. 4: 20-22
- Hajek, A., *Negotiating memories of protest in western europe*
- Hamilton, C., (2003), "Memories of violence in interviews with Basque nationalist women" in Hodgkin, K., Radstone, S., (eds), *Contested pasts. The politics of memory*, London and New York, Routledge
- Hamilton, C., (2007) *Women and ETA: The Gender Politics of Radical Basque Nationalism*, Manchester, Manchester University Press
- Hamilton, C., (2007a) "Political violence and body language in life stories of women ETA activists" in *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 32 No.4, pp.911-932
- Hamon, H., Rotman, P., (1987), *Generation. 1. Les années de rêve*, Paris, Éditions du seuil
- Hamon, H., Rotman, P., (1987), *Generation. 2. Les années de poudre*, Paris, Éditions du seuil
- Harford B & Hopkins S, *Greenham common: women at the wire*, The Women's Press, 1984

- Harris A & King Y, *Rocking the Ship of State. Toward a Feminist Peace Politics*, Westview Press, 1989
- Hearn, J., (2008, September), *Men/Masculinities, Violence/War/Militarism: Searching for the obvious connections?* Paper presentato alla conferenza “The war question for feminism” tenuto alla Örebro University, Sweden
- Held, V. (eds), (1995), *Justice and Care: essential readings in feminist ethics*, Westview Press
- Hemmings, C., (2005), “Telling feminist stories” in *Feminist Theory* 6 (2): 115-139
- Hemmings, C., (2011), *Why Stories Matter: The Political Grammar of Feminist Theory*, Duke University Press
- Hickman J, *Greenham Women Against Cruise Missiles ad others v. Ronald Regan and others*, in *Nuclear Weapons, the Peace Movement and the Law*, Dewar et al, Macmillan, 1986, pp. 200 – 218
- Hipperson S, *Greenham. Non-Violent Women - v – The Crown Prerogative*, Greenham publications 2005
- Hodgkin, K., Radstone, S., (eds), (2003), *Contested pasts. The politics of memory*, London and New York, Routledge
- Hutchings, K., *Feminist ethics and political violence in International Politics* (2007) 44, 90-106
- I. Kant, Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria ma non vale per la prassi, in I. Kant, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, 1999
- Id. Il paradiso della crudeltà. Dodici saggi sul lato oscuro dell'uomo, Torino 2001
- Illuminati, A., (2007), *Percorsi del '68. Il lato oscuro della forza*, Roma, DeriveApprodi
- J. Butler, *Frames of War. When is life grievable?*, Verso, 2010
- J. Derrida, *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»* (1994), Bollati Boringhieri, 2010
- J.P. Sartre, *Critica della ragione dialettica* (1960), Il Saggiatore, 1963
- J.P. Sartre, *Quaderni per una morale* (1947-1948), Edizioni Associate, 1991
- J.P. Sartre, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica* (1943), Il Saggiatore, 1965
- Jaggar, A. (2000), “Feminism in Ethics: Moral Justification”, in M. Fricker and J. Hornsby (eds.) *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Cambridge University Press
- Judith Adler Hellman, *Journeys among women: Feminism in Five Italian Cities*, Cambridge, Polity Press, 1987
- Jesi, F. *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke*, Quodlibet, 2002
- Judt, T., *Postwar: A history of Europe since 1945*, The Penguin Press, 2005
- Junor B, *Greenham common. Women's Peace Camp: A History of Non-Violent Resistance 1984 – 1995*, Working Press, 1995
- Kippin J, *Cold War Pastoral: Greenham Common*, Black Dog, 2001
- Kristeva, J., (1981), “Women's Time”, Transl. Alice Jardine and Harry Blake in *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 7(1): 13-35
- L. Ellena, Introduzione a F. Fanon, *I dannati della terra* (1961), Einaudi, 2007
- L. Sanò, *Donne e violenza. Filosofia e guerra nel pensiero del '900*, Mimesis, 2012
- L. Zoja, *Contro Ismene. Considerazioni sulla violenza*, Boringhieri, 2009
- LaCapra, D., (2001), *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore and London, Johns Hopkins University Press
- Lara Conte, Vinzia Fiorino e Vanessa Martini (a cura di), *Carla Lonzi: la duplice radicalità. Dalla critica militante al femminismo di Rivolta*, Ets, 2011
- Laub, D., (1992), “Bearing Witness or the Vicissitudes of Listening”, in: Felman, S. and Laub, D. *Testimony. Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, London, Routledge, pp. 57- 74
- Leydesdorff, S., Passerini, L., Thompson, P., (eds.), (2007), *Gender and Memory*, New Brunswick, New Jersey, Transaction Publishers
- Liddington J, *The long road to Greenham. Feminism and Anti-Militarism in Britain since 1820*, Virago, 1989

- Lonzi, M., Jaquinta, A., Lonzi, C. *È già politica*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1977 Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1977
- Loraux, N., (1991), *Il femminile e l'uomo greco*, Laterza
- Lotta Femminista, *Il personale è politico*, Musolini, 1973
- Lumley, R., (1990), *States of Emergency: Cultures and Revolt in Italy from 1968 to 1978*, London and New York, Verso
- MacDonald, E., (1991), *Shoot the Women First*, London, Arrow
- Mafai, M., (2005, 3 febbraio), Cara Bravo c'eravamo anche noi. *Repubblica*
- Manconi, L., Dini, V., (1981), *Il discorso delle armi. L'ideologia terroristica nel linguaggio delle Brigate Rosse e di Prima Linea*, Roma, Savelli
- Marcus, L. (1994), *Auto/Biographical discourses*, Manchester and New York, Manchester University Press
- Marino, M., Vingelli, G., (2006), *Utopia della memoria. Percorsi di gruppi organizzati di donne nella Provincia di Catanzaro*, Soveria Mannelli, Rubbettino
- Marshall, C., M., (2005), "Resisting Attrition in Stories of Trauma" in *Narrative*, Vol.13, No 3, pp.294-298
- Martin, L., "Come ti ho fatto ti disfo". *Intorno a donne e violenza agita nella Resistenza*, in «Zapruder», 32, 2013
- McElroy, R., "Bringing it home. Autobiography and contradiction" in Cosslett, T, Lury, C., and Summerfield, P. (eds), 2000, *Feminism and Autobiography. Texts, theories, methods*, London and New York, Routledge
- Meinhof Ulrike, *Ammutinamento : storie di adolescenti in un riformatorio femminile tra solitudine e rivolta*, Savelli, 1980
- Melandri Lea, *L'infamia originaria : facciamola finita col cuore e la politica*, Manifestolibri, 1997
- Melandri Lea, *Lo strabismo della memoria*, La tartaruga, 1991
- Melandri, L., "La "protesta estrema del femminismo" in Bertilotti, T., Scattigno, A., (eds), (2005), *Il femminismo degli anni Settanta*, Roma, Viella
- Melandri, L., (2005, 11 Febbraio), Il revisionismo delle donne. *Liberazione*
- Melandri, L., (2008) *2008-1968: Il paradosso dei movimenti*. Consultato da <http://www.universitadelledonne.it/Lea10-12-08.htm>
- Melucci, A., (1976), *Movimenti di rivolta. Teorie e forme dell'azione collettiva* (a cura di), Etas, Milano
- Melucci, A., (1979), *Sistema politico, partiti e movimenti sociali*, Milano, Feltrinelli
- Melucci, A., (1981), "New movements, terrorism and the political system" *Socialist review*, 56.
- Morgan, R., (2001), *The Demon Lover: The Roots of Terrorism*, Piatkus, London
- Mori, A.M., (1978), *Il silenzio delle donne e il caso Moro*, Cosenza, Lerici
- Moro, G., (2007), *Anni Settanta*, Torino, Einaudi
- Moroni, P., Gallo, E., Negroni, A., (2009), *Le parole e la lotta armata. Storia vissuta e sinistra militante in Italia, Germania e Svizzera*, Milano, Shake
- Moser, C. O. N. and Clark, F. C., (2001), *Victims Perpetrators or Actors ? Gender, Armed Conflict and Political Violence*, Zed Books, London
- N. Scheper-Hughes, P. Bourgois (a cura di), *Violence in War and peace. An anthology*, Blackwell, 2004
- P. Clastres, *Archeologia della violenza*, Meltemi, 1998
- P. P. Portinaro, *Violenza*, in R. Esposito, C. Galli (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, 2000
- P. P. Portinaro, *Violenza*, in R. Esposito, C. Galli (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, 2000
- P. Rebughini, *La violenza*, Carocci, 2004, G. Strummiello, *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, Dedalo, 2001, D. Pick, *La guerra nella cultura contemporanea*, Laterza, 1994

- Panvini Guido, *Ordine nero, guerriglia rossa : la violenza politica nell'Italia degli anni Sessanta e Settanta, 1966-1975*, Einaudi, 2009
- Paoli, F., "Diversità fantastiche" in *Zapruder*, n. 21, gen. 2010, pp. 25-40
- Paoli, F., *Pratiche di scrittura femminista. La rivista "Differenze" 1976-1982*, Fondazione Badaracco 2011
- Passerini, L., (2002) working paper, "Shareable Narratives? Intersubjectivity, Life Stories and Reinterpreting the past" presentazione tenuta alla University of Berkeley, Advanced Oral History Summer Institute
- Passerini, L., "Memories between silence and oblivion" in Hodgkin, K., Radstone, S., (eds), (2003), *Contested pasts. The politics of memory*, London and New York, Routledge
- Passerini, L., (1988), *Autoritratto di gruppo*, Firenze, Giunti
- Passerini, L., (1988a), *Storia e soggettività. Le fonti orali, la memoria*, Firenze, La Nuova Italia
- Passerini, L., (1991), *Storie di donne e femministe*, Torino, Rosenberg e Sellier
- Passerini, L., (1992), "Lacerations in the memory: women in the Italian underground organizations", *International Social Movement Research*, 4, pp. 161-212
- Passerini, L., (2005), *Storia e memoria degli anni Settanta*. Consultato da http://www.societadellestoriche.it/allegati/all_1114260332_aprile_200.pdf
- Peach, L. (1994), *An alternative to Pacifism? Feminism and Just War Theory*, *Hypatia* 9/2, 152-172
- Penelope Morris, *Feminism and emotion: Love and the couple in the Magazine Effe (1973-1982)*, «Italian studies: cultural studies», 68(3), November 2013, pp.378-398
- Penelope Morris, «"Cari compagni, sto male...": emozioni e politica nelle lettere a Lotta Continua», in Penelope Morris, Francesco Ricatti e Mark Seymour (a cura di), *Politica ed emozioni nella storia d'Italia dal 1848 ad oggi*, Viella, 2012, pp.211-240
- Perks, R., Thomson. A. (eds.), (1998), *The oral history reader*, London and New York, Routledge
- Perry Wilson, *Women in twentieth century Italy*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010
- Pettitt A., *Walking to Greenham. How the Peace-camp began and the Cold War ended*, Honno, 2006
- Podda, S., (2007), *Nome di battaglia Mara. Vita e morte di Margherita Cagol, il primo capo delle BR*, Milano, Sperling e Kupfer
- Poggio A., *Ambientalismo. Storia dei Movimenti e delle Idee*, Editrice Bibliografica, 1996
- Portelli, A., (2007), *Storie orali. Racconto, immaginazione, dialogo*, Roma, Donzelli Editore
- Portinaro, P.P., (2002) "Violenza", in Id. (a cura di), *I concetti del male*, Einaudi
- Portinaro, P.P., (2007) "Violenza", in R. Esposito, C. Galli, (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, Laterza, pp.891-893
- Putino, A. *Simone Weil, Un'intima estraneità*
- Putino, A., *La funzione guerriera nella sua originaria forma femminile* in M. Forcina, A. Prontera, Quadrelli, E., (2008), *Autonomia operaia. Scienza della politica e arte della guerra dal '68 ai movimenti globali*, Rimini, NdA Press
- R. Johnson, *Alice Through the Fence: Greenham Women and the Law*, in *Nuclear Weapons, the Peace Movement and the Law*, Dewar et al, Macmillan, 1986, pp. 158 – 177
- R. Rius Gatell, *Sobre la guerra y la violencia en el discurso femenino (1914-1989)*, Universitat de Barcelona, 2006
- Radstone, S., (2001), "Social bonds and psychical order: testimonies", *Cultural Values*, vol 5, no 1, 2001, pp.59-78
- Ribero A. *Una questione di libertà: il femminismo degli anni settanta*, Rosenberg e Sellier, 1999
- Rigney, A., (2005), "Plenitude, scarcity and the circulation of cultural memory", in: *Journal of European Studies*, vol 35, no 11, pp. 11-28
- Roseneil S., *Common Women, Uncommon Practices. The queer feminism of Greenham*, Cassell, 2000
- Roseneil S., *Disarming patriarchy. Feminism and Political Action at Greenham*, Open University Press, 1995

- Ross, K., (2002), *May '68 and its afterlives*, Chicago and London, The University of Chicago Press
- Rossanda Rossana, *Le altre : conversazioni a Radiotre sui rapporti tra donne e politica, liberta, fraternita, uguaglianza, democrazia, fascismo, resistenza, stato, partito, rivoluzione, femminismo*, Bompiani, 1979
- Rossi-Doria, A., "Ipotesi per una storia che verrà" in Bertilotti, T., Scattigno, A., (a cura di), (2005), *Il femminismo degli anni Settanta*, Roma, Viella
- Rossi-Doria, A., (2007) *Dare forma al silenzio. Scritti di storia politica delle donne*, Roma, Viella
- Ruddick, S., (1989), *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, London, Women's Press
- Salvati, E. *Donne senza veline: l'informazione e le sfide del movimento femminista attraverso le pagine di Quotidiano donna*, Roma, Teseo editore, 2012
- Sartre, J. P., *L'universo della violenza*, a cura di F. Scanzio, Edizioni Associate, 1997
- Schiavo, M., (2002), *Movimento a più voci. Il femminismo degli anni Settanta attraverso il racconto di una protagonista*, Milano, Fondazione Badaracco-Franco Angeli
- Schiavo, M., (2005, 4 Febbraio), Volevamo cambiare il mondo. A partire da noi. *Liberazione*
- Schmitt, C., *Teoria del partigiano* (1963), Adelphi, 2008
- Seroni Adriana, *La questione femminile in Italia : 1970-1977*, Editori Riuniti, 1977
- Soccorso Rosso (1976), *Brigate Rosse, che cosa hanno fatto, che cosa hanno detto e che cosa se ne è detto*, Milano, Feltrinelli
- Sofsky, W., (1998), *Saggio sulla violenza*, Einaudi
- Sorel, G., (1908) *Riflessioni sulla violenza*, BUR
- Steedman, C., "Enforced narratives. Stories of another self" in Cosslett, T, Lury, C., and Summerfield, P. (eds), 2000, *Feminism and Autobiography. Texts, theories, methods*, London and New York, Routledge
- Stelliferi, P. *Una radio tutta per sé. L'esperienza di Radio donna a Roma* in *Zapruder*, n. 34, maggio-agosto 2014
- Stoppino, M., (1990), "Violenza", in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino (a cura di), *Dizionario di Politica*, Utet, pp.1221-1227
- Strobel, M., "Becoming a Historian, Being an Activist, and Thinking Archivaly: Documents and Memory as Sources" in *Journal of Women's History* 11.1 (1999) 181-192
- Tarrow, S., (1989), *Democracy and Disorder. Protest and Politics in Italy 1965-1975*, Oxford, Oxford University Press
- Tilly, C., (2004), "Terror, terrorism, terrorists" in *Sociological Theory*, 22, pp.5-13
- Tolomelli, M., *Terrorismo e società. Il pubblico dibattito in Italia e in Germania negli anni Settanta*, il Mulino, 2006
- Tomba, M. *Walter Benjamin: di che cosa la "violenza divina" è il nome?* Introduzione a Walter Benjamin, *Per la critica della violenza*, Alegre, 2010, pp. 3-53
- Traverso, E. *La violenza nazista. Una genealogia*, Il Mulino, 2002
- Traverso, E. (2012), *Il secolo armato. Interpretare le violenze del Novecento*, Feltrinelli
- Trouillot, M.R., (1995), *Silencing the past. Power and the production of history*, Boston, Beacon Press
- Ventrone Angelo (a cura di), *I dannati della rivoluzione : violenza politica e storia d'Italia negli anni Sessanta e Settanta*, EUM, 2010
- Ventrone Angelo, *L'ossessione del nemico : memorie divise nella storia della Repubblica*, Donzelli, 2006
- Vergine P.I. (a cura di), *Filosofia donne filosofie: atti del Convegno internazionale : Lecce, 27-30 aprile 1992*, Milella
- Zoni Zanetti, T. (1999), *Rosso di Maria*, Roma, DeriveApprodi
- Zoni Zanetti, T., (2000), *Clandestina*, Roma, DeriveApprodi
- Zwerman, G., (1994), "Mothering on the lam: politics, gender fantasies and maternal thinking in women associated with armed, clandestine organizations in the United States" in *Feminist Review*,