

Ines Testoni

L'alienazione della donna tra esibizione e occultamento del corpo: dall'oscenità alla costruzione tecnica¹

Abstract

L'articolo discute della contrapposizione tra la modalità italiana di considerare il corpo della donna, quale mero oggetto di desiderio sessuale, attraverso la sua esibizione e il denudamento mediatici versus quella musulmana che, invece, lo nasconde sotto khimar, jilbab o burqa. L'analisi fa perno sui diritti umani fondamentali che nel loro percorso storico, promuovono il primato dell'individuo e della sua autodeterminazione, per arrivare a considerare i concetti di alienazione e di oscenità e verificare come le due posizioni siano in continuità. Si discute, quindi, delle possibili cause che, anche nell'attuale società occidentale, potrebbero ripristinare forme di tradizionalismo, a partire dalla stessa volontà delle donne.

Keywords: Alienazione femminile, Oscenità, Diritti umani, Autodeterminazione, Gender studies.

Introduzione

Negli ultimi anni la glocalizzazione - garantita dai mezzi di comunicazione e dai processi migratori potenziati dalla caduta del bipolarismo USA-URSS - ha prodotto grandi interrogativi su specifici valori e costumi che vengono inevitabilmente messi a confronto. In termini di progresso umano, il punto di riferimento che sembra orientare l'intero dibattito vede nell'area della promozione dei diritti umani fondamentali lo spazio specifico di tutela delle diversità (Gray&Kittilson, Sandholtz, 2006).

Ratificati subito dopo aver constatato, tra i processi di Norimberga (1945-46) e di Gerusalemme (1961), quale abisso di banalità caratterizzi il male più atroce che l'umanità abbia mai realizzato contro se stessa - per l'incapacità di pensarsi come principio di valore intrinseco ad ogni propria singola componente - essi hanno fissato un punto di non ritorno che, per la prima volta nella storia, ha sancito la parità di tutti e di ciascuno. Promuovendo la rimozione di ogni ostacolo normativo (*de jure*) e fattuale (*de facto*), l'obiettivo delle norme sui diritti umani fondamentali è estendere a tutti e ovunque la libertà di autodeterminazione individuale.

¹ Il presente contributo si inserisce nelle attività di riflessione, studio e ricerca del progetto europeo Empower del Programma Daphne III.

Il percorso è impervio, ma lo è in modo forse più severo nell'ambito delle differenze di genere, perché la violenza pervasiva contro la donna caratterizza tutte le geografie e le epoche storiche, e ciò che rende più complesso il problema è l'incapacità femminile di agire contro l'oppressione (Testoni, 2007, 2012). Similmente a quanto indicato da Hannah Arendt (1963) e da Primo Levi (1947) a proposito del destino patito dagli Ebrei, paralizzati dinanzi alla violenza nazista esclusi rari casi, le donne del Sud Europa e dei Paesi del Mediterraneo, e in questi ultimi anche dopo un intenso a volte violento processo di occidentalizzazione, sembrano ancora sostanzialmente incapaci di affrancarsi da umilianti pratiche di discriminazione.

Una possibile spiegazione del problema può essere rintracciata analizzando i termini dell'opposizione tra il denudare e l'occultare il corpo femminile. L'ampia discussione per un verso sul diritto delle donne musulmane a nascondere il corpo e il volto con il *burqa* anche nei Paesi occidentali (Gal-Or, 2011) e, per l'altro, sulle caratteristiche di "indecenza" dell'immagine della donna italiana, così come appare a livello mediatico, rischia di cogliere solo l'epifenomeno della questione. In questa sede vogliamo dunque rintracciare la continuità tra occultamento e spettacolarizzazione, considerandole entrambe espressioni violente della reclusione del corpo femminile nell'oscenità, che di fatto cedono all'imperio della civiltà della tecnica. Per rendere visibile questo percorso, nell'alveo del pensiero che riconosce l'ineludibilità dei diritti umani - qui invocati sia per giustificare il valore dell'emancipazione di tutti i gruppi minoritari sia per riconoscere le cause che lo rendono ancora un miraggio, anche in Occidente - riteniamo utile impostare l'analisi riprendendo la storica categoria dell' "alienazione" la cui assunzione ha caratterizzato processi di ribellione contro l'oppressione, dai quali la donna sembra essere esclusa da sempre.

Il tema del corpo femminile e del suo essere il substrato fondamentale su cui si impongono le dinamiche di subordinazione femminile appartengono, forse, a tutta la storia del femminismo, ma è dagli anni Novanta che esso ha acquisito una specificità in rapporto al tema delle differenze sessuali e dei cambiamenti apportati dalla tecnica. Nell'intento di rimuovere ogni forma di categorizzazione da cui deriva discriminazione, all'interno delle prospettive sociocostruzioniste vi è sviluppata la volontà di marginalizzare ogni forma di essenzialismo che definisca una irriducibilità tra generi sessuali (cfr. Testoni, 2012). Il fondamento di tale scelta non è semplicemente etico, ovvero la negazione delle prospettive essenzialiste non è giustificata dal fatto che il loro uso causa esiti socialmente infausti, quanto piuttosto teoretico. Infatti, l'essenzialismo è stato efficacemente confutato dal sociocostruzionismo discusso in particolare da Donna Haraway (1991), la quale mostra come il corpo non sia ormai più un prodotto di leggi immutabili dettate dalla natura portatrice delle volontà originarie divine, quanto piuttosto della tecnica umana, di cui il fenomeno transgenderismo è forse esempio prototipico. Peraltro, il femminismo preoccupato di rispettare in modo rigoroso qualsiasi riferimento alla violenza della tradizione ha, altresì, messo in questione che esista non solo una differenza essenziale tra generi ma che si dia una differenza tra donne occidentali e di altre culture; si veda in tal senso il concetto di post-colonialismo di Gayatri Chakravorty Spivak (1999) e di fallologocentrismo di Judith Butler (1990). In questa sede, adottiamo una prospettiva pragmatica che si colloca a livello intermedio. Rileviamo infatti che attual-

mente esistono ancora delle differenze tra uomini e donne, sebbene non irriducibili o assolute, e per l'altro verso consideriamo che si danno diversità tra Paesi occidentali e Paesi che si stanno occidentalizzando e se assumiamo l'idea politica secondo cui i diritti umani sono storicamente il traguardo più avanzato del pensiero sociale occidentale verso cui i diversi Paesi del mondo si stanno orientando, è inevitabile rilevare che si danno delle distanze più o meno ampie rispetto al raggiungimento di tali mete. Questo approccio è già stato parzialmente ammesso dalla stessa Spivak (1999), la quale parla di "essenzialismo strategico", ovvero di un "errore necessario" da compiere scientemente ogni qual volta si renda necessario rimuovere una discriminazione rispetto a gruppi svantaggiati i quali, per essere riconosciuti, non possono che essere linguisticamente definiti. Per altro verso, riteniamo cruciale il concetto d'individuazione della persona che raggiunge l'autodeterminazione indicato da Martha Nussbaum (1999, 2004) già implicato nei diritti umani. Sottolineiamo questo, perché riteniamo che l'uso convenzionale del concetto di "donna", emendato da tentazioni assolutistiche, sia lapalissianamente ineludibile se si vogliono considerare i problemi che la riguardano.

Diritti umani e promozione dell'empowerment femminile

I diritti umani possono essere considerati il traguardo più avanzato che l'umanità si è data per riconoscersi come tale in ogni propria componente, in modo che nessun individuo ne venga escluso (Cingranelli, 1988; Cranston, 1973). In tale ambito può essere riconosciuto il notevole valore della discussione psicosociale sui processi di deumanizzazione che indagano le modalità con cui le forme di esclusione siano processi tanto oggettivamente rilevabili quanto difficili da riconoscere, a causa della pervasività e invisibilità del loro potere d'influenzamento inconscio sul comportamento sociale (cfr. Waytz & Epley, 2012). Da quando essi sono stati riconosciuti come punti di riferimento per garantire il superamento di ogni forma d'inferiorizzazione dei gruppi minoritari, è cominciato un processo di cambiamento che sovverte secoli di tradizione con le classificazioni, da sempre statuite, di merito/demerito per amministrare privilegi e abusi, a seconda del posizionamento degli individui e dei gruppi sulla scala sociale (cfr. Arendt, 1951; Gramsci, 1934).

L'operazione coinvolge anche la donna, da sempre collocata nelle posizioni più svantaggiate all'interno di ogni categoria, grazie al superamento degli arcaismi tradizionalisti che la rendono dipendente dalla propria disposizione corporea e psicologica alla maternità. L'ineludibile parità dei diritti tra donna e uomo è stata ribadita a cominciare, infatti, dalla Conferenza Internazionale delle Nazioni Unite sui Diritti dell'Uomo, tenutasi a Teheran nel 1968. Furono definiti, all'epoca, i diritti riproduttivi e tra essi venne ammesso il controllo delle nascite e la diffusione di metodi contraccettivi. Da qui sono successivamente derivati i lavori per l'operazionalizzazione di tale intento, da parte dell'Organizzazione per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa (OSCE), fino all'Atto Finale di Helsinki del 1975 con cui è stato sancito il principio di libertà e di autodeterminazione individuale, discusso poi in numerose occasioni fino al Trattato di Amsterdam (1999). In Europa, a tutto ciò hanno fatto seguito le più recenti Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione e la Struttura Direttiva sull'Uguaglianza sul Lavoro del Consiglio europeo, con la quale è stata definitivamente legittimata la proibizione e dunque

L'alienazione della donna tra esibizione e occultamento del corpo: dall'oscenità alla costruzione tecnica

IL TEMA

l'eliminazione di ogni discriminazione diretta o indiretta che si basi su genere, sessualità, etnia, status, salute e condizioni fisiche o opinioni (Clapham, 1991). Più specificamente, la discussione relativa ai diritti civili delle donne si è sviluppata all'interno delle Conferenze mondiali (cfr. ONU, 1995) in cui è stato ribadito il suo diritto di controllare e decidere liberamente della propria vita, del proprio benessere e salute, senza subire coercizioni, discriminazioni e violenza.

Sebbene tutto l'Occidente sia molto più avanzato in via di principio rispetto ai Paesi in via di sviluppo, sta di fatto che anche la situazione europea rimane molto arretrata nel confronto con gli USA, ove femminismo, *women studies* e *gender studies* hanno saputo tradursi in azione politicamente rilevante, raggiungendo livelli ancora non eguagliati in Europa. E dunque, sebbene siano stati messi in essere percorsi importanti di presa di coscienza, le donne dell'Europa meridionale e orientale sembrano non potersi svincolare dalle logiche di subordinazione che si manifestano sia con le tradizionali modalità di nascondimento del corpo sia con la sua parossistica ostentazione, non solo mediatica.

Se, come dimostra la ricerca psicosociale, consideriamo il linguaggio come uno degli elementi fondamentali e latenti nella costruzione delle rappresentazioni sociali (Moscovici, 1998; Howarth, 2006), nonché degli stereotipi e dei comportamenti discriminatori (Van Dijck, 1987), pensiamo che sia possibile rintracciare le radici del problema oscenità/alienazione in alcune parole chiave, usate per erigere e mantenere le barriere che impediscono l'autentica autodeterminazione femminile. Riprendendo quindi quanto indicato da Hannah Arendt (1963) rispetto alla banalità del male, intesa come trasparenza/invisibilità di ciò che sembra ovvio in quanto esito di adattamento e apprendimento sociale (cfr. Zamperini, 2007), in questa sede vogliamo rintracciare alcune matrici arcaiche del linguaggio che mantengono la donna in uno stato di sostanziale subordinazione, manifestata attraverso le rappresentazioni del corpo.

Alienazione come reificazione feticistica

Nel linguaggio giuridico "alienazione" indica il trasferimento del diritto di proprietà su un determinato bene da un soggetto a un altro. Questa operazione prevede dunque la perdita e il trasferimento ad altri di qualcosa che abbia valore e, in questo nostro contesto, si tratta del corpo femminile attraverso la manifestazione che ne annuncia la funzione. Nelle società occidentali l'alienazione non può riguardare l'identità dell'individuo *de jure*, ma ciò può accadere *de facto*; per quanto riguarda le donne, questo problema non viene sufficientemente considerato, dal momento che esse sembrano in maggioranza acconsentire alle forme con cui la società gestisce i loro corpi come merce per la produzione, o come meccanismo per la riproduzione.

Derivato dal greco *állos* e dal latino *alienus/alius* per indicare la condizione dell'essere altro, in campo psichiatrico il termine alienazione era utilizzato, già prima della classificazione nosologica di Kraepelin, per descrivere la condizione in cui si trova il malato mentale che abbia perso la facoltà di amministrare se stesso, in quanto privo delle facoltà coscienti (cfr. Salomone, Arnone, 2009).

Era questa una semplificazione di quanto già annunciato da Hegel, il quale con *Entfremdung* nella *Phänomenologie des Geistes* indica una dimensione certamente più ra-

dicale, ovvero quella dell' Idea assoluta che – pensandosi – si oppone a se stessa diventando Natura. Da questo passo iniziale il percorso idealista procede secondo la dialettica necessaria che toglie la negazione verso il raggiungimento del livello di coscienza superiore in cui consiste lo Spirito. La “coscienza infelice” (*unglücklichen Bewußtseins*) è quindi la condizione umana dello stare all'interno della scissione, senza poterla risolvere in quanto mancante di consapevolezza (*Bewußtsein*). Nella nostra discussione questo punto di riferimento assume una rilevanza specifica, specialmente se messo in rapporto agli sviluppi della sinistra hegeliana che, dalla dialettica Idea-Natura-Spirito, giunge a identificare l'alienazione nella condizione d'infelicità umana che mantiene nell'incoscienza parti di se stessa, per subordinarle.

Negli *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* che precedono il *Manifesto del partito Comunista*, Karl Marx concepisce l'alienazione come la condizione specifica dei gruppi minoritari (proletariato) i quali lavorano senza conoscere il fine della propria azione. Il lavoro è alienato in quanto tra produttore e prodotto si dà assenza di coscienza da parte del primo del processo di produzione e del proprio ruolo rispetto ai risultati. Il risultato è *Fetisch*. *Fetischismus* è per Marx l'alienazione che caratterizza la trasformazione della merce che l'uomo crede di dominare e da cui invece da ultimo viene dominato. L'idea è presa dalla dialettica servo-padrone di Hegel che Marx, appunto, descrive come asservimento dell'umano ai processi di produzione per garantire il vantaggio di chi li attiva in funzione dell'incremento indefinito del proprio capitale. A partire da Marx, il *factitium* (termine latino da cui deriva “feticcio” e che indica appunto il manufatto) indica quindi un duplice aspetto della produzione: le cose materiali e la reificazione di chi le produce.

Il discorso psicoanalitico inaugurato da Sigmund Freud ha accolto il tema dell'alienazione e del feticismo limitandosi a inscrivere la fenomenologia nei perimetri delle biografie individuali; al contrario, la denuncia marxiana della disfatta del principio kantiano che considera l'uomo sempre come fine e mai come mezzo è stata accolta dalla Scuola di Francoforte, la quale ha altresì assunto la questione della sofferenza umana estendendo il tema dell'alienazione feticistica oltre i confini del capitalismo - e quindi all'intero complesso delle dinamiche sociali - poiché nessuno è sufficientemente competente rispetto alle finalità che guidano qualsiasi processo di produzione (Marcuse, 1964). Il tema è stato ulteriormente sviluppato da György Lukács il quale nell'opera *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923) riconosce l'essenza dell'alienazione nell'isolamento di parti da una totalità. In questa discussione può dunque essere inserito il tema relativo al corpo della donna che, in quanto alienato, ovvero isolato dalla comunità, è osceno.

Dell'oscenità femminile e del suo delirio

Tra oscenità e alienazione intercorre un legame importante per la nostra analisi. Se il latino *de – lira* indica “dal solco”, ovvero l'uscire dalla via che il gruppo sociale traccia, il *delirium* si riferisce all'alienazione dell'esser fuori dal tracciato condiviso. Già gli studi sull'isteria di Jean Martin Charcot, Pierre Janet e, infine, di Sigmund Freud, ma anche quelli antropologici di Ernesto di Martino sul tarantismo (1959, 1961), hanno discusso del corpo della donna e di come nella tradizione occidentale esso sia stato e-

spressione del *delirare* che deve essere disciplinato all'interno di riti (dionisie, misteri eleusini, tarante ...) o istituti che lo occultino in quanto osceno (clausure, manicomi, bordelli ...).

Secondo l'enciclopedia Treccani, il termine "osceno" deriva dal latino "obscenus" o "obscaenus" il cui etimo è incerto. Condivide questa ipotesi il *Dizionario etimologico* di Ottorino Pianigiani (1993), secondo cui il termine latino è collegato a "caenum" o "coenum" che secondo l'autore è traducibile con *koinòn* secondo l'autore traducibile con "fango". Analisi più consolidate considerano *koinòn* (κοινόν) come il neutro dell'aggettivo *koinòs* (κοινός, -ή, -όν), traducibile con "comune" (verbo *koinonèo* - κοινώνεω: "aver parte", "partecipare") (Rocci, 1993), nonché a κοινωμία, ovvero al principio che nel *Parmenide* di Platone stabilisce la partecipazione/comunanza tra realtà e idee, rendendo dunque possibile l'intelligibilità della prima. Se consideriamo la dimensione delle idee come la forma dell'immutabile (Severino, 1982), appare ancor più esaustivo quanto proposto da Giovanni Semerano, secondo il quale κοινός significa "appartenenza a una comunanza stabile, a una istituzione duratura" e risalente all'accadico *kannu* che significa "stabilire la fondazione della città" (1994, p. 144) attraverso la legge immutabile che dà forma alle relazioni giuridico-sociali in cui è in gioco la costruzione della comunità. L'idea è suffragata anche da Émile Benveniste che, riprendendo la *Politica* di Aristotele, chiama κοινωμία (πολιτικὴ κοινωμία) la comunità fondata su regole consolidate di comportamento collettivo, ove il rapporto fondamentale è quello che intercorre tra divinità e umanità. Questa struttura è rintracciabile anche nel discorso di fondazione della comunità cristiana degli *Atti degli apostoli* (At 4, 32-35), ove la *koinonía* rimanda all'unità di tutti i fedeli in Cristo. La *pólis* e la "civitas" riconoscono dunque nel *kanòn* il nucleo intorno al quale si costituisce la civiltà come processo di partecipazione e condivisione dei costumi negoziati con il divino. "Ob" similmente a "propter" è una preposizione che indica causalità o, quando utilizzata come prefisso, opposizione/resistenza (es. "ob-sto" = ostacolo). In tal senso, l'osceno è ciò che resiste alla costruzione della città. La parola "ob-scaenus" cioè laido, turpe aveva anche in latino il significato di *infausto*, definendo quindi persone, animali e oggetti da non guardare, da non toccare, da segregare per difendersi da cattivi influssi, perché chi sta fuori dal patto condiviso è portatore di disordine e caos. Infatti, il delirare indica un'ulteriore aspetto dell'alienazione, quella relativa all'esser fuori dal tracciato comune perché estraniato dal gruppo e dunque osceno. E per osceno s'intende perlopiù lo spettacolo di una sessualità animale, che appunto de-lira dal tracciato delle regole che guidano l'andamento delle relazioni sociali. L'osceno è il *delirium* che si contrappone al canone. In termini lukácsiano possiamo dire che ciò che innanzitutto è escluso dalla κοινωμία è la natura: *physis* (Φύσις) ovvero l'originaria materia e madre (cfr. *mater materia*, Campe-se, Manuli, Sissa, 1983), e in senso esteso l'intera dimensione del femminile. In tal senso, la *physis* femminile, che significa anche "vagina", è ciò che deve essere alienato per impedirne il delirio, recludendola appunto nella "casa" ove si consuma il patto matrimoniale o nel "casino" dove la relazione è dissipata nel contratto prostituzionale.

Sebbene la letteratura femminista abbia offerto diverse interpretazioni relativamente al *veiling* musulmano, tanto da rivalutarlo come espressione di autodeterminazione (cfr. Ahmad, 2008; Bullock, 2002), probabilmente l'idea più condivisa considera le donne

islamiche molto impegnate nel voler continuare a rappresentare il loro corpo tra sacralità e oscenità, pur godendo - specialmente se abitanti in Occidente o in Paesi che si stanno occidentalizzando - di una libertà forse impensabile in passato in quanto libere di muoversi nel mondo anziché rimanere relegate nel gineceo o nell'harem. L'originaria istanza occidentale dell'occultamento dell'esser *physis* è ancora consono alla gestione teocratica della politica tradizionalista, di cui l'Islam è certamente oggi prototipo, ove si dimostra l'aderenza all'idea che la natura femminile è sacra in quanto portatrice della volontà divina di pro-creare. Là, dove la teocrazia è stata superata dalla storia, sembra accadere il contrario, ma non per annunciare il superamento dell'alienazione della donna, bensì per manifestare una forma di "reificazione" - direbbe Lukács - ancora più radicale.

Dall'alienazione religiosa a quella della tecnica

Le donne che nascondono l' "oscenità" del proprio corpo indossando *khimar*, *jilbab* o *burqa* abitano perlopiù in Paesi teocratici, ove i rappresentanti del potere politico incarnano la presenza di Dio inscrivendo il senso di ogni azione collettiva nell'obbedienza assoluta alle sue volontà. Ma anche negli Stati democratici moderni in cui da tempo si ritiene che la definizione di leggi e politiche sia compito prettamente umano accade che di fatto la "volontà divina" prevarichi le decisioni civili. È questo il caso delle strategie teonomiche². Se con teonomia intendiamo la capacità di collocare nei posti chiave uomini di potere che vanificano il mandato sociale laico assecondando i principi religiosi del proprio credo (si pensi per esempio ai primari di reparti di ginecologia che hanno guadagnato tale carica dopo aver dichiarato di essere obiettori di coscienza su aborto e sterilizzazione; cfr. Sansonetti, 2011), possiamo riconoscere l'Italia come un Paese fortemente teonomico, ove il principio di autodeterminazione è ammesso talvolta *de jure* e, per quanto riguarda le donne, quasi mai *de facto*. L'enigma più difficile da decifrare consiste nel fatto che le italiane, similmente alle musulmane, sembrano non ravvisare il problema subendo passivamente l'umiliazione del proprio corpo senza pretendere che venga rispettato il loro diritto di fruire delle libertà di autodeterminazione che la legge positiva espressa nei diritti umani ammette.

Una delle conseguenze più interessanti è il fatto che proprio in Italia, il corpo femminile, anziché essere umiliato come sembra esserlo nelle culture musulmane - in quanto sacro e non appartenente alla donna ma a Dio e all'uomo a cui Dio lo affida - viene esibi-

² L'opposizione teonomia-autonomia appartiene alla discussione teologica interconfessionale sviluppatasi specialmente nella seconda metà del Novecento dopo il Concilio Vaticano II e collegata alla costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, interamente sviluppata nell'enciclica *Veritatis Splendor* di Giovanni Paolo II (Luño, 1995), la quale, definendo l'intera umanità come popolo di Dio, delinea il rapporto tra etica e politica stabilendo che la prima rispetta principi cattolici che sono portatori della volontà di Dio mentre la seconda deve metterli in pratica. Il problema consiste nel fatto che non tutta l'umanità concorda con l'essere popolo di un Dio e ancora minore è quell'umanità che si riconosce nelle prospettive cattoliche. L'impegno cattolico nella politica peraltro corrisponde al principio tomistico secondo cui il sommo bene corrisponde all'adesione alla volontà divina mentre qualsiasi volontà minore può offrire solo beni minori e in quanto tali il prediligerli è dunque male. Questa catena di sillogismi impegna quindi il mondo cattolico a negare le volontà di autodeterminazione umana e individuale (autonomia) e dunque a far in modo che la κοινωμία venga tradotta in teonomia "partecipata" (cfr. Einwechter, 1995). Ma quando il popolo non si riconosce come popolo del Dio cristiano, la teonomia diventa strategica e colloca in posti di potere persone che operano secondo la volontà di Dio.

to, a partire dalle camere parlamentari, come corpo-feticcio per produrre eccitazione sessuale nell'uomo di potere, e specialmente ove gli accordi teonomici tra politici e Chiesa sembrano essere caratterizzati da grande armonia.

In realtà l'idea di riempire il parlamento di donne sessualmente attraenti non era mai appartenuta alla cultura cattolica in precedenza. Al contrario essa era stata lanciata con successo dal Partito radicale, negli anni Ottanta, dopo le vittorie che avevano garantito la libertà del divorzio e dell'aborto. Era infatti il 1987 quando la pornodiva Ilona Staller veniva assunta come testimonial per le battaglie radicali finalizzate alla promozione dei diritti umani ed eletta come deputato nella X legislatura. Di seguito, la stessa sorte venne tentata da Moana Pozzi durante l'agonia della prima repubblica, con la fondazione del Partito dell'Amore, che, forse a causa dei terribili tempi dell'AIDS, ebbe vita breve e dovette quindi passare il testimone, nella strategia di esibire l'oggetto primo della pornografia, alla politica del nostro ultimo ventennio che ha popolato le camere parlamentari di soubrette, veline ed escort, cioè a dire donne il cui lavoro consiste nel sollecitare l'eccitazione sessuale maschile venendo perciò remunerate, similmente a quanto già facevano da tempo i palinsesti televisivi preoccupati di garantire un divertimento "naturale" al pubblico, ovvero di poco costo per i produttori.

Visto che molte parlamentari, in anni recentissimi, sono passate direttamente dall'area del divertimento mediatico a quella politica, mantenendo lo stesso livello di ignoranza di sé e del mondo, possiamo certamente dire che ciò che è stato "messo in lista" ed eletto, di queste donne, era il corpo-feticcio, ovvero il suo uso come cosa svincolata da qualsiasi ordine di significazione unitaria. Vedendo infine come il premier e il suo seguito, in modo ridicolo, siano inciampati nella necessaria dominazione della *physis* - se non fosse una pericolosa e costosa tragedia quella che stiamo attraversando potremmo riderne come dinanzi a una farsa - è certamente necessario riconoscere che l'hegeliana/marxiana inversione mezzo-fine si è puntualmente avverata. Ma al di sotto di tutto ciò sta qualcosa di più radicale, che giustifica il fallimento delle strategie teonomiche italiane, e che porta altresì a ridicolizzare la stessa politica, mostrandone il lato deterioro, e anche la vis comica, proprio attraverso l'abuso dell'immagine femminile.

Si tratta dell'inversione più complessa e attuale, ovvero quella che vede l'umano interamente subordinato alla tecnica, dove al corpo femminile o femminilizzato è dato il compito di esserne espressione simbolica. In questo senso, si può dire estremizzando che per le donne la chirurgia estetica ha in occidente la stessa valenza di cancellazione della *physis* che ha il velo integrale nei regimi teocratici mussulmani.

Seguendo la riflessione di Hannah Arendt (1978) sulle dinamiche tra apparenza e apparire, la *physis* in quanto natura è anche ciò che si nasconde e la sua esibizione, ovvero l'apparire senza consapevolezza dell'esser sé, è ciò che si presta alla dissimulazione sociale. Se riprendiamo dunque il rapporto tra alienazione ed essere e il senso lukácsiano della reificazione in cui consiste il feticcio, la *physis* nella cultura italiana è ciò che sta dominando in quanto "serva" che prende il sopravvento sul padrone, ma poiché si tratta di una "cosa", che di per sé non è tenuta ad esser competente, l'esito che ne deriva è estremo. Infatti, sia l'esibizione reificata del femminile sia il suo effetto sono sostanzialmente giocati da un ulteriore e più potente fattore di dominazione di entrambi - quella della tecnica.

Di fatto dall'iniziativa radicale alle più recenti performance politiche, il corpo della donna non può più essere considerato "osceno" nel senso dianzi descritto, in quanto il feticcio è appunto entrato interamente a far parte della vita politica, piazzandosi saldamente nel suo stesso cuore. Ciò che in verità sorprende è la passività delle masse femminili rispetto a questa riduzione, quindi rispetto al senso della loro partecipazione alla costruzione sociale della *pólis*. Tale sconcertante inerzia mostra che esse sono evidentemente irretite in un paradosso, di cui è necessario decifrare le componenti. Ed è quello che ora vorremmo fare, anche se brevemente.

Se osserviamo attentamente il tipo di immagine femminile che viene spettacolarizzata ci rendiamo conto che non si tratta tanto del corpo naturale della donna, quanto piuttosto di quello costruito dalla medicina estetica, al punto che i profili di uomini transessuali e quelli delle donne sono quasi indistinguibili e comunque parimenti esibiti. Non è quindi tanto il corpo femminile ad essere usato come feticcio, quanto piuttosto il corpo che si dispone come materia plastica per l'azione tecnica che lo trasforma. L'idea è stata ampiamente sviscerata in campo artistico dalla *Body art* e vale la pena di ricordare come esempio emblematico il lavoro di Gina Pace la quale, anziché esibirsi si rappresenta, ovvero compie quell'azione che Arendt (1978) definisce come il mostrarsi autocosciente del sé dinanzi al mondo. Ma questo messaggio è profondamente angosciante perché tale auto-manifestazione evoca, innanzitutto, l'auto dissacrazione del proprio essere corpo, definitivamente ridotto a sola materia. Ed è su questo che si gioca la volontà femminile di mantenersi nella condizione d'inconsapevolezza, che ne caratterizza l'inerzia.

L'alienazione è dunque un processo per un verso di estraneazione, intesa come rescissione di un rapporto di appartenenza a un'interessa auto-consapevole, e per l'altro di reificazione, produzione di cose intese come feticci. Già problematizzato rispetto alla banalità del male da Arendt, l'ultimo e più recente livello di alienazione prodotto dall'inversione dialettica mezzi-fini è quello che Emanuele Severino (2009) indica come "destino della tecnica", la cui cruciale indicazione consiste nel seguente schema: ideologie in conflitto per poter ottenere il primato devono costantemente perfezionare il proprio apparato di funzionamento. Ciò che permette di perseguire scopi ideologici utilizzando mezzi è la tecnica: poiché gli apparati tecnici si usurano, per evitare di soccombere dinanzi a ideologie dotate di tecniche migliori è necessario invertire i rapporti tra fini e mezzi, per cui viene eletto come primario l'obiettivo che prevede il potenziamento illimitato della tecnica, la quale è così giunta ad essere il fine che subordina a sé tutti gli altri obiettivi, compreso l'uomo che non è più kantianamente inteso come fine ma come mero strumento dell'apparato di produzione tecnica. In questo temibile scenario di sfondo, ciò che celebriamo dell'oscenità femminile non è più, appunto, il corpo di donna ma il suo essere prodotto della tecnica, tanto che lo stesso effetto di eccitazione sessuale su maschi che si definiscono eterosessuali può essere garantita da genotipi maschili che grazie alla scienza medica appaiono eguali a fenotipi femminili.

I diritti umani annunciano l'idea che ognuno possa e debba arrivare a saper essere padrone di sé, ovvero capace di autodeterminarsi, ma non hanno ancora definito come superare la reificazione dell'uomo come strumento dell'apparato tecnico, perché il problema evidentemente non è stato sufficientemente mentalizzato a livello culturale e politico. L'inerzia delle donne è tra i fattori che ritardano questo processo, per-

ché esse sembrano ancora fortemente ancorate a schemi che le legano alla tradizione, dunque alla subordinazione che aliena il loro diritto di autodeterminarsi. La questione più attuale non è dunque la cosiddetta oscenità femminile, in quanto repressa sotto il *burqa* o esibita come nudità mediatizzata, ma la sostanziale passività della donna rispetto al diritto di esser persona che gestisce come un proprio inalienabile diritto la rappresentazione di se stessa, a partire dal sé come corpo. Se celare il corpo in quanto osceno significava mantenerlo nell'area in cui doveva essere "custodita" la natura, considerata matrice e vettore dell'originaria volontà divina, la liberazione da questa prospettiva celebrata attraverso l'esibizione di artefatti che testimoniano l'indifferenziazione tra femminile e maschile come risultato tecnico - non è ciò che la donna sembra desiderare. Lo scambio infatti è in perdita, proprio e innanzitutto rispetto a ciò che alla donna preme forse di più, ovvero l'esser corpo in un rapporto – dice Luce Irigaray (2006) – d'amore che orienti il senso del disporsi alla dualità della maternità. Ma forse proprio qui si nasconde un aspetto cruciale su cui e dunque intendiamo impostare la riflessione di chiusura.

Conclusioni su tecnica, religione e scelta d'inconsapevolezza della donna

Per concludere, vogliamo riprendere il tema del disporsi all'altro come maternità partendo da una importante discussione sviluppata da Caterina Arcidiacono (1992, 1994, 2001) relativamente al materno. La studiosa, prendendo avvio da una disamina critica dei contenuti psicoanalitici con cui il linguaggio femminista ha saputo tracciare significativi percorsi di autocoscienza, rintraccia una questione che riteniamo fondamentale. Si tratta dell'essere "altra" come "seconda" riferendosi alla condizione di figlia, derivante dalla difficoltà di costruire un'identità paritaria di potere attraverso la separazione dal materno, come al contrario accade al figlio maschio. Arcidiacono, sviluppando i temi delineati da Silvia Vegetti Finzi (1990) e Mardy Ireland (1994), peraltro recentemente ripresi in una bella rassegna e ricerca qualitativa da Eija Sevón (2005), considera le modalità di rappresentazione di se stessa da parte della figlia, che si percepisce come non dotata di potere rispetto alla madre, perché per poter essere come lei dovrà trovare un uomo che la ingravidì per diventare a propria volta madre. La parità si gioca, quindi, con la rappresentazione del materno che viene garantito dall'incontro con l'uomo. Siffatta difficoltà gioca un ruolo primario nella costruzione dell'identità paritaria con l'altro, in quanto l'essere figlia implica rappresentarsi nella subalternità all'uomo che garantirà in un futuro ipotetico e lontano la parità con la madre. Poiché la fecondazione per opera dell'incontro sessuale con il maschio è un esito naturale, quindi – dice Arendt – ama il proprio "nascondimento" circolando a livello inconscio, subliminare, latente, il potere materno sulla figlia è inevitabilmente extralinguistico e non offre opportunità di separazione. Al contrario di quanto accade, ribadisce Arcidiacono, al maschio che si identifica con il padre attraverso i linguaggi che lo separano dal determinismo della natura attraverso la costruzione tecnica della società e del mondo. Proprio perché custodito nel naturale, il mandato generazionale materno mantiene dunque inalterate da millenni le dinamiche che segregano l'identità femminile nella subalternità al principio fecondatore maschi-

le (cfr. Russo, 1976, 1979). Se il dialogo è autenticamente tale quando – come insegna il discorso psicoanalitico – esso promuove individuazione e acquisizione di potere relazionale tra individui, mentre tutto ciò che cade nel dominio extralinguistico della natura è osceno, l’alienazione femminile consiste nel voler permanere nell’afasia antistorica che la esclude dalla soggettività autodeterminata (*subjectivity*) oltre il materno e la mantiene dunque nella condizione “naturale” di diventare prodotto dell’elaborazione tecnica operata dall’immaginario maschile. La “natura” è infatti esattamente lo spazio che il maschio è chiamato non solo dalla cultura contemporanea ma specialmente dalle religioni storiche (ebraismo, cristianesimo e islamismo) a dominare e trasformare attraverso la tecnica in funzione dei propri scopi di adattamento e di risposta ai propri bisogni.

Peraltro la tecnica, in quanto essenza della separazione dal materno funzionale alla costruzione della società che domina la natura, è sorda al sentimento d’amore e di appartenenza. L’arroccamento del femminile all’idea extralinguistica dell’amore materno come potere precipuo del femminile che si manifesta in dedizione all’altro trova dunque un’espressione eccellente nel *veiling* scelto dalle donne musulmane, le quali intendono mostrare che non tutto dell’umano è decodificabile e dominabile dal sordo linguaggio scientifico-tecnologico. La loro attestazione di autodeterminazione rispetto al *veiling* consiste nel rimandare il “nascosto” al “divino”, ovvero, come discute Umberto Galimberti (2000), alla dimensione dell’ulteriorità in cui si sostanzia il “sacro” che sfugge al linguaggio tecnico. In tal senso, nella dicotomia sacro-sociale si manifesta interamente l’oscena alienazione femminile consistente nel mantenersi da parte della donna come “natura”, la quale da un lato per l’Occidente non può che esporsi come “materia” plasmabile da mostrare come artefatto e, dall’altro, per l’Oriente, come ultimo baluardo di ciò che nel nascondimento palesa l’invisibilità del divino. La tentazione che le donne occidentali subiscono dinanzi alle orientali è quello di subire l’idea che per impedire che il divino soccomba interamente alla tecnica, bisogna “sacrificare” il corpo femminile, ovvero renderlo “sacro” custodendolo nella recinzione che umilia l’individualità autodeterminata della soggettività che ne è portatore: la singola donna.

La decodifica di tutto questo è difficile, perché i livelli di complessità culturale e simbolica in gioco sono estremamente elevati e non facilmente accessibili. La tentazione dunque per la donna occidentale, che intende sfuggire alla violenza della tecnica e del suo spettacolo mediatico autocelebrativo, è quella di tornare ai compiti tradizionali che non pretendevano affatto che lei parlasse perché bastava che facesse il proprio dovere naturale di moglie e di madre. Queste tentazioni antistoriche la rendono peraltro facile preda di retaggi regressivi religiosi che tentano anche nella realtà italiana attraverso le volontà teonomiche cattoliche di “sacrificare” il suo corpo impedendole di autodeterminarsi rispetto alla procreazione. Questa volontà è stata resa evidente nella strategia di definire “genio” – come hanno fatto Giovanni Paolo II con la *Lettera Apostolica Mulieris Dignitatem*, la *Lettera alle famiglie*, la *Lettera alle donne* e gli *Orientamenti educativi sull’amore umano. Lineamenti di educazione sessuale* e Benedetto XVI con la *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell’uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo* – il muto disporsi all’esser natura da parte della donna, quale vettore dell’originaria volontà divina che passa at-

traverso l'atto sessuale fecondante dell'uomo all'interno del sacro vincolo del matrimonio. Probabilmente è la prima volta nella storia dell'umanità che la donna in quanto donna e non in quanto dea o madre di un dio, viene considerata geniale anche se non fa altro che fare figli. E la tentazione di crederci è sicuramente da prendere sul serio. Sebbene infatti i *Gender studies* cerchino di promuovere una prospettiva rigorosamente laica e antitradizionalista delle modalità con cui procedere nel riconoscimento, affermazione e difesa dei diritti della donna come diritti umani, pur nel rispetto delle singole scelte individuali (Antrobus, 2004; Howard-Hassmann, 2011), di fatto anche nei Paesi che tali diritti riconoscono e difendono, dal punto di vista ordinamentale e giuridico, le donne rimangono irretite in modelli tradizionalisti ove le logiche della subordinazione all'uomo appaiono loro sostanzialmente meno angoscianti di quelle di subordinazione alla tecnica.

Il problema che le donne ancora non sembrano voler affrontare è quello di trovare un modo autenticamente nuovo e non regressivo per non cedere alle lusinghe di ciò che sembra essere più facile, perché la storia – anche nei suoi “ricorsi” non torna indietro. Ma di questo è necessario parlare in ulteriori lavori.

Bibliografia

- Ahmad, I. (2008). Cracks in the 'mightiest fortress': Jamaat-e Islami's changing discourse on women. *Modern Asian Studies*, 42(2-3), 549-575.
- Antrobus, P. (2004). *The Global Women's Movement: Issues and strategies for the new century*. London, Zed Books,.
- Arcidiacono, C. (a cura di)(1992). *Identità genere differenza. Lo sviluppo psichico femminile nella psicologia e nella psicoanalisi*. Milano, Franco Angeli.
- Arcidiacono, C. (1994). *Identità femminile e psicoanalisi. Da donna a donna alla ricerca del senso di sé*, Milano, Franco Angeli.
- Arcidiacono, C. (2001). Donne e madri: dalla madre all'amore con l'altro, in Cleis F., Varini-Ferrari O. (a cura di) (2001). Atti del corso di formazione sulla presenza femminile nella storia e nella cultura del XX secolo, *Saperi femminili nella scienza, nella società e nella letteratura*. Lugano, Centro Didattico Cantonale.
- Arendt, H. (1951). *The origins of totalitarianism*. New York, Harcourt Brace, tr. it. *Le origini del totalitarismo*. Milano, Edizioni di Comunità 1967.
- Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York, Viking; tr. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*. Milano, Feltrinelli, 2003.
- Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind*. Harcourt Brace, New York; tr. it. *La vita della mente*. Il Mulino, Bologna, 1987.
- Benedetto XVI (2004). *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*. Roma, Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

- Benveniste, É. (1969). *le Vocabulaire des institutions indo-européennes* (2 voll.). Paris, Minuit; tr. it. *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*. Einaudi, Torino, 1981.
- Bullock, K. (2002). *Rethinking Muslim women and the veil: Challenging historical and modern stereotypes*. Herndon VA, International Institute of Islamic Thought.
- Campese, S., Manuli, P. & Sissa, G. (1983). *Madre materia*. Torino, Boringhieri.
- Cingranelli, D. L. (1988). *Human rights: Theory and measurement*. New York, St. Martin's Press.
- Clapham, A. (1991). *Human rights and the European Community: A critical overview*. Florence-Baden-Baden, Nomos.
- Cranston, M. (1973). *What are human rights?* New York, Taplinger.
- Di Martino, E. (1959). *Sud e magia*. Milano, Feltrinelli.
- Di Martino, E. (1961). *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Milano, Il Saggiatore.
- Einwechter, W. (1995). *Ethics and God's law: An introduction to theonomy*. Mill Hall, PA Preston Speed Publications.
- Galimberti U. (2000). *Orme del sacro*. Milano, Feltrinelli.
- Gal-Or, N. (2011). Is the law empowering or patronizing women the dilemma in the French burqa decision as the tip of the secular law iceberg. *Religion and Human Right*, 6 (3), 315-333.
- Giovanni Paolo II (1988). *Mulieris Dignitatem*. Roma, Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Giovanni Paolo II (1994). *Lettera alle famiglie*. Roma, Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Giovanni Paolo II (1995). *Lettera alle donne*. Roma, Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Gramsci, A. (1934). *Ai margini della storia: Storia dei gruppi sociali subalterni*, in "Quaderni dal carcere", pp. 2277-2294, III vol. Einaudi, Torino, 1977.
- Gray, M. M., Kittilson, M. C. & Sandholtz, W. (2006). Women and globalization: A Study of 180 Countries, 1975-2000. *International Organization*, 60 (2), 293-333.
- Haraway, D. J. (1991). *A cyborg manifesto*. Routledge, New York; tr. it. *Manifesto cyborg*. Feltrinelli, Milano, 1995.
- Hegel, G. W. F. (1807). *Phänomenologie des Geistes*, 1807. Verlag Joseph Anton Goebhardt, Würzburg; tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero. Bompiani, Milano, 1995.
- Howarth, C. (2006). A social representation is not a quiet thing: Exploring the critical potential of social representations theory. *British Journal of Social Psychology*, 45 (1), 65-86.
- Howard-Hassmann, R. E. (2011) Universal women's rights since 1970: The centrality of autonomy and agency. *Journal of Human Rights*, 10 (4), 433-449.
- Ireland, M. S. (1994). *Reconceiving women. Separating motherhood from female identity*. New York, London. Guilford Press.
- Irigaray, L. (2006). *In tutto il mondo siamo sempre due*. Milano, Baldini Castoldi Dalai.

L'alienazione della donna tra esibizione e occultamento del corpo: dall'oscenità alla costruzione tecnica

IL TEMA

- Leslie, L. M. (2008). The who and when of internal gender discrimination claims: An interactional model, *Organizational Behavior & Human Decision Processes*, 107 (2), 123-140.
- Levi, P. (1947). *Se questo è un uomo*. Torino, Einaudi.
- Lukács, G. (1923). *Geschichte und Klassenbewußtsein*. In "Werke", voll. II. Berlin, 1968; tr.it. *Storia e coscienza di classe* (1923), a cura di G. Piana. SugarCo, Milano, 1967.
- Luño, A. R. (1995). "Veritatis Splendor" un anno dopo, *Acta Philosophica*, 4, pp. 223-260.
- Marcuse, H. (1964). *One-dimensional Man*. Boston, Beacon Press; tr. it. *L'uomo a una dimensione*, a cura di L. Gallino, T. Giani Gallino. Einaudi, Torino, 1967.
- Marx, K. (1844). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. In K. Marx, F. Engels, *Werke*, Ergänzungsband, 1. Teil, S.465-588, Dietz, Berlin, 1968.; tr. it *Manoscritti economico-filosofici*, a cura di N. Bobbio. Einaudi, Torino, 1976.
- Melander, E. (2005). Political gender equality and state human rights abuse. *Journal of Peace Research*, 42 (2), 149-166.
- Moscovici, S. (1998). *The history and actuality of social representations*. In U. Flick (Ed.). *The psychology of the social*. pp. 209-247, Cambridge. Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (1999). *Sex & social justice*. Oxford University Press, New York; tr. it. *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, Il Mulino, Bologna, 2002.
- Nussbaum, M. (2004). *Hiding from humanity: Shame, disgust, and the law*. Princeton, Princeton University Press; tr. it. *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Carocci, Roma, 2005.
- ONU (1995). Report on the Fourth World Conference on Women A/Conf. 177/20, <http://www.un.org/esa/gopher-data/conf/fwcw/off/a--20.en>
- Pianigiani, O. (1991). *Dizionario etimologico della lingua italiana* (1907), Genova, Edizioni Polaris.
- Rocci, A. (1993). *Vocabolario Greco Italiano*. Città di Castello. Dante Alighieri.
- Russo, N. F. (1976). The motherhood mandate" *The Journal of Social Issues* 32(3), 143-153.
- Russo, N. F. (1979). Overview: Sex Roles, Fertility and the Motherhood Mandate. *Psychology of Women Quarterly*, 4(1); 7-15.
- Sansonetti, S. (2011). VII Rapporto sulla secolarizzazione: L'indice di secolarizzazione cresce fino a 1,524, *Critica liberale*, 18 (193-194), 233-237.
- Semerano, G. (1994). *Le origini della cultura europea*, IV voll., Leo S. Firenze. Olschki Editore.
- Severino, E. (1982). *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi.
- Severino, E. (2009). *Destino della tecnica*, Milano, Rizzoli.
- Salomone, G. & Arnone, R. (2009). La nosografia psichiatrica italiana prima di Kraepelin, *Giornale Italiano di Psicopatologia*, 1, 75-88.

Sevon, E. (2005). Timing motherhood: Experiencing and narrating the choice to become a mother. *Feminism and Psychology*, 15(4); 461-482.

Spivak, G. C. (1999). *A critique of post-colonial reason: Toward a history of the vanishing present*. Cambridge, London. Harvard University Press.

Testoni, I. (2007). *La frattura originaria*. Napoli, Liguori.

Testoni, I. (2012). Essenzialismo tra psicologia sociale e studi di genere: Paradossi italiani intorno alla differenza, *Psicologia sociale*, 2, 285-299.

Van Dijck, T. A. (1987). *Communicating racism. Ethnic prejudice in thought and talk*. London Sage.

Vegetti Finzi, S. (1990). *Il bambino della notte*. Milano, Mondadori.

Waytz, A. & Epley, N. (2012). Social connection enables dehumanization. *Journal of Experimental Social Psychology*, 48, 1, 70-76.

Zamperini, A. (2007). *L'indifferenza*. Torino, Einaudi.

Ines Testoni è Professoressa di Psicologia sociale, presso il Dipartimento FISPPA sezione di Psicologia Applicata, direttrice del master Death Studies & the End Of Life e del Corso di Alta Formazione per il Contrasto Sociale alle Mafie all'Università di Padova. Relatrice esperta in un centinaio di congressi e conferenze nazionali e internazionali, è autrice di una sessantina di articoli scientifici e capitoli, di una decina di monografie e curatrice di altrettanti volumi collettanei, è altresì affiliata a numerosi organismi di ricerca di rilevanza internazionale.