

PENSARE LA VIOLENZA

Premessa [<i>Sanja M. Bojanić, Damiano Cantone</i>]	3
Judith Butler Interpretare la non violenza	9
Sergia Adamo Violenza, non violenza, vulnerabilità	33
Sanja M. Bojanić Retorica dell'emancipazione vs. retorica della misoginia	43
Adriana Zaharijević Vedere la violenza: immagini e critica	58
Massimo Palma Violenza ascetica. Note sul lavoro in Weber	77
Petar Bojanić, Gazela Pudar Draško Che cos'è la polizia? L'istituzione della violenza universale e la violenza dell'universale	94
Başak Ertür Note sulla difficoltà di scrivere a proposito della violenza di Stato	113
Peter Fenves Il diritto e la violenza: da Kant a Benjamin	127

NUOVE FORME DI SORVEGLIANZA

Premessa [<i>Alessandro Dal Lago, Matteo F.N. Giglioli</i>]	141
Alvaro Bedoya, Cindy Cohn "Non ho nulla da nascondere" è un altro modo di dire "Sono privilegiato"	146
Cory Doctorow Il culmine del negazionismo	158
Mark Andrejevic L'automazione della sorveglianza	163
Matteo F.N. Giglioli Diffidenza generalizzata e diffidenza specifica nell'epoca della sorveglianza informatica	178



Retorica dell'emancipazione vs. retorica della misoginia

SANJA M. BOJANIĆ

Il titolo del mio articolo indica un particolare tipo di opposizione binaria (*versus*, come nei processi), tipico della filosofia, che andrebbe analizzato scrupolosamente. Innanzitutto, il tipo di relazione tra i termini in questione è inusuale: la nozione di emancipazione difficilmente può essere paragonata, resa complementare o opposta alla misoginia. Nello specifico del xx secolo, il concetto di emancipazione è stato particolarmente apprezzato, diventando un termine che viene di solito associato ad altre parole positive che descrivono un vasto ambito di diritti umani, egualitarismo, solidarietà, parità ecc. Ha avuto un ruolo – e continua ad averlo – nelle teorie sui fenomeni sociali, o nelle riflessioni su molti movimenti sociali collegati all'indipendenza dal dominio coloniale, alla liberazione delle donne dal dominio maschile e alla liberazione delle classi lavoratrici dallo sfruttamento capitalista. Sposando la tesi che la libertà sia strettamente connessa alla libertà dall'oppressione, i sostenitori della tradizione emancipatoria si distinguono dai liberali, che tendono a concepire la libertà come assenza da interferenze esterne.

Non esistono tuttavia strutture concettuali privilegiate che non debbano venire analizzate, criticate e decostruite. Iniziamo dalle parole e dal linguaggio per tentare di mappare ed enume-

Sanja M. Bojanić insegna all'Accademia delle arti applicate e dirige il Centro di studi avanzati dell'Europa sud-orientale dell'Università di Rijeka (Fiume).

rare ciò che funziona e ciò che non funziona nell'espressione di atteggiamenti e pensieri e per mettere in luce la *retorica* con la quale affrontiamo le questioni importanti. Ognuna delle nostre vite è stata contrassegnata da una forte influenza di affetti ed emozioni, che sono però troppo individuali e differenti gli uni dalle altre. Nella teoria e nella filosofia, al contrario, i paradigmi raramente cambiano e c'è sempre una forte tendenza a proclamare universali valori che sono validi per la maggioranza delle persone.

Quindi è impossibile descrivere l'emancipazione delle donne o la misoginia in quanto tali, isolatamente; devono essere intese, innanzitutto, come fenomeni reciprocamente interdipendenti. La mia strategia è quella di rifiutarmi di riconoscerle come ideologie pienamente formate, ognuna con i suoi *corpora* di significati già stabiliti. Piuttosto, le considero come strutture funzionali che avviano politiche e forme di gestione tra loro differenti. Le politiche e le forme di gestione in questione, tuttavia, non sono necessariamente agli antipodi dello spettro politico e tendono a scadere in schemi noti e piuttosto apolitici. Per dimostrare la mia argomentazione, farò riferimento a quattro elementi: parlerò di (in)capacità linguistica, ponendo l'accento sui modi di articolare i problemi rispetto ai temi dell'emancipazione e della misoginia delle donne, così come sui modi di comunicare pubblicamente questi fenomeni, spesso scottanti e con un forte impatto emotivo. La mia intenzione è di presentare alcune pratiche opposte di emancipazione e – per alcune di esse – la loro inestirpabile misoginia. Comincio con il linguaggio, ma passo rapidamente alla voce. Il diritto dell'opinione pubblica di esprimere atteggiamenti, pensieri e sentimenti è un primo argomento ricorrente nei testi e nei dibattiti sulla tematizzazione dell'emancipazione delle donne. Seguono alcuni dettagli tecnici per giustificare il mio approccio, dal momento che ho bisogno di esplicitare i motivi per cui determinati mezzi e tipi di discorso (posizione, dichiarazione, annuncio) diventano strumenti politici e ideologici. La domanda con cui affronto l'intera questione è se sia possibile pensare separatamente l'emancipazione delle donne e la miso-

ginia e, in caso affermativo, a quali condizioni? È possibile pensare all'emancipazione al di fuori della cornice data di questa opposizione manichea?

1. Entimemi

Seguendo Barbara Cassin¹ e le sue osservazioni sulla differenza tra la retorica del *topos* (luogo, posizione) e la retorica del *kairos* (tempistica), “la buona retorica deve ancora essere inventata”. Cassin commenta il *Gorgia* di Platone, e poi il *Fedro* (261b; 266b), scrivendo che la retorica dovrebbe mirare non a *persuadere* ma a *elevare* l'anima, e per farlo deve diventare “dialettica”. Idealmente, la retorica dovrebbe essere “l'arte di dividere e riunire”. Un'elaborazione di “buona retorica” consiste nel rifiutare o addirittura nel vietare un certo tipo di retorica a favore di un'altra. Molto spesso “priva di arte e ragione (*alogon pragma*)”, la retorica da rifiutare si occupa del discorso “affrettato” *extempore*, di un'improvvisazione con argomenti invertiti. Questa retorica manipolatrice del *kairos* che non attinge al contenuto dell'argomento, ma rappresenta solo il “momento opportuno”, introduce l'affetto nel discorso, sconvolgendo l'ordine oggettivo delle cose. La buona retorica, al contrario, dovrebbe privilegiare la stabilità del significato rispetto agli effetti dirompenti del significante o del gioco di parole. Cosa distingue il “momento opportuno”, questo privilegio del tempo (che quindi introduce contingenza) dal *topos*?

Cos'è il *topos*? Aristotele ci assicura che la persuasione deve basarsi su un metodo: dobbiamo sapere perché alcune cose sono persuasive e altre no. Sono possibili solo tre mezzi tecnici di persuasione. Il primo risiede nel carattere e nella credibilità del relatore, il secondo nello stato emotivo/affettivo dell'ascoltatore. Il successo degli sforzi persuasivi dipende dalla disposizione emotiva e affettiva del pubblico. Il terzo modo è nell'argomento (*logoi*, cioè il ragionamento) stesso. Il *topos* è uno *stoicheion*: un elemento degli entimemi. E un entimema è ciò che ha la funzione

1. B. Cassin, *L'effetto sofistico. Per un'altra storia della filosofia*, Jaca Book Milano 2002, p. 181.

di prova o dimostrazione nel dominio del discorso pubblico che colpisce qualcuno nel suo cuore. Il significato fondamentale degli *enthymos* è “nel cuore/*en thymos*”. Tuttavia, l’argomento del cuore è molto più rapido, non segue la logica della comprensione graduale, ma colpisce o seduce, disgusta o delizia – salta alle conclusioni. Tecnicamente – ripetono numerosi manuali retorici – l’oratore dovrebbe evitare due tendenze nella formulazione degli entimemi: non si dovrebbe né partire da lontano con la deduzione, né riprendere tutto. Altrimenti, contrariamente alla buona retorica, la ricetta per cucinare un entimema “di successo” si basa sulla produzione di un’applicazione arbitraria e molto convincente di una miscela di ragioni scelte, personali, “sentite”, nessuna delle quali si basa su una coerente logica dialettica di scambio con altri.

Nella seconda parte di questo testo, attraverso esempi storici di lotta per l’emancipazione femminile e assecondando il “fervore” degli argomenti esposti, illustrerò le pratiche discorsive in cui la rivendicazione dell’emancipazione delle donne, attraverso una sorta di connessione causa-effetto, porterebbe anche a una rivendicazione della misoginia.

2. La voce pubblica e il suo retroscena

In un saggio apparso sulla “London Review of Books Lecture”² del 2014, *The Public Voice of Women*, la classicista di Cambridge Mary Beard analizza una storia tratta dalle origini della tradizione letteraria occidentale, dove si racconta il primo esempio registrato di un uomo che dice a una donna di tacere, di “stare zitta”, cosicché la sua voce non si possa sentire in pubblico. Si tratta dell’*Odissea*, che è allo stesso tempo la storia di Telemaco, il figlio di Odisseo e Penelope. È la storia della sua crescita, del suo diventare adulto. Di come, nel corso del racconto epico, maturi e smetta “di essere un ragazzo, diventando un uomo”. Mary Beard scrive: “Il processo inizia nel primo libro, quando Penelope scende dalle sue stanze private nel grande salone, dove trova un aedo che recita davanti

2. M. Beard, *The Public Voice of Women*, “London Review of Books Lecture”, 2014, <[lrb.co.uk/v39/n06/mary-beard/women-in-power](http://www.lrb.co.uk/v39/n06/mary-beard/women-in-power)>.

alla massa dei suoi pretendenti; sta cantando delle difficoltà che gli eroi greci incontrano nel raggiungere casa. Ne è contrariata, e davanti a tutti quanti gli domanda di scegliere qualcos'altro, un argomento più felice. A quel punto il giovane Telemaco interviene: 'Madre – dice – torna alle tue stanze, bada al telaio, al fuso, ai tuoi lavori... lascia agli uomini la cura del discorso, a tutti gli uomini, e più che agli altri uomini a me, perché è mio il potere in questa casa'. Stupita, ella tornò indietro nelle sue stanze”.

Beard propone un'analisi linguistica del significato, dell'importanza delle reali parole che Telemaco usa: “Nel greco omerico *mythos* indica il discorso pubblico influente e autorevole, non il tipo di chiacchiera a vanvera e di gossip che ognuno – incluse le donne, o specialmente le donne – potrebbe fare”. Il discorso dell'uomo è costitutivo per la comunità, ed è ancora più evidente come esso sia l'autentica rappresentazione della supremazia (nella casa, ma anche nello Stato/*polis*). E questo schema è ricorrente nella storia. Le donne non hanno mai avuto un luogo deputato nel quale sentirsi potenti in quanto donne. È stato sempre necessario lottare per esso, o guadagnarlo attraverso difficili prove. Letteralmente o simbolicamente: da Lisistrata a Eco, mutilate e punite per aver parlato, fino alla Lucrezia di Shakespeare o a Lavina. Beard scrive: “Il discorso pubblico era *un attributo*, se non *l'attributo* che definiva la mascolinità. Una donna che parla in pubblico, nella maggior parte delle circostanze non è per definizione una donna”.³

Che tipo di fraintendimento ha luogo qui? Diventa evidente *a priori* che l'atto di conquistare un posto, un posto per parlare pubblicamente – e potrei facilmente utilizzare la parola *topos*, ma questa volta sarebbe un *topos* femminile come luogo centrale – deve ancora essere ottenuto. Certo, ci sono state grandi figure femminili nella storia, ma non sarei la sola a sostenere che la loro sovranità non ha mai avuto a che fare in alcun modo con il *topos* femminile. L'esempio di Beard è un caso ovvio: l'appassionato discorso di Elisabetta I alle truppe a Tilbury nel 1588 pri-

3. *Ibidem*.

ma di scontrarsi con l'*armada* spagnola. Queste parole sono state insegnate e imparate in molte scuole inglesi. Elisabetta I sembra confessare e abbracciare esplicitamente il suo carattere androgino: "Io so di avere il corpo di una debole, fiacca donna; ma ho il cuore e lo stomaco di un re, di un re di Inghilterra" – un bizzarro slogan da insegnare a ragazzi e ragazze, specialmente alle ragazze. Infatti, e qui Beard continua la sua tagliente critica rivelando l'imbroglio, "è del tutto probabile che Elisabetta I non abbia mai detto nulla di simile. Non c'è traccia di tale discorso scritto da lei o da qualcun altro, nessun testimone oculare, e la versione canonica proviene dalla lettera di un inaffidabile commentatore con qualche sassolino da togliersi, scritta almeno quarant'anni dopo". Quindi sì, stiamo affrontando un fenomeno molto più complesso in modo da poter finalmente affrontare il problema del parlare in pubblico, il discorso pubblico di ciò che chiamo "*topos* femminile".

3. La Rivoluzione francese

Analizzando per sommi capi come la vita privata di alcuni uomini e alcune donne eccezionali abbia conquistato le tribune pubbliche e le piazze nei decenni precedenti alla Rivoluzione francese e durante i suoi primi anni, e allo stesso tempo come queste vite abbiano destato nelle istituzioni il bisogno della viscerale resistenza dei *topoi* pubblici già occupati, sarebbe possibile concettualizzare un esempio parallelo di politica dell'emancipazione (descrivendo soprattutto la conquista di una voce femminile; non parlerò deliberatamente del diritto di voto, ma di uno spazio nel quale la voce femminile può essere ascoltata) e di politica della misoginia. La tesi centrale di questo saggio, e il motivo per cui si affronta una certa genealogia di alcuni elementi della retorica, consiste precisamente nel sottolineare come lo spazio della voce femminile pubblica (che certamente appartiene a protocolli e politiche di emancipazione) corrisponde, in una maniera davvero bizzarra e perversa, anche al discorso misogino articolato pubblicamente, sia in segreto sia apertamente.

L'intensità di tale discorso pubblico è condizionata dal contesto economico e politico e varia in ragione di esso, e tale proces-

so non è assolutamente causale. Da un lato, come in un puzzle, sarebbe possibile enumerare le numerose figure misogine tra filosofi, scrittori, scienziati – ossia tra gli individui eccezionali che hanno lasciato il segno in una miriade di aree dell'attività umana. Dall'altro lato, si nota una tendenza culturale diffusa a varie forme di sessismo. Tuttavia, gli elementi mutevoli dell'altalena tra una misoginia più forte e una più debole dipendono, in un certo senso, proprio dall'universale forza dell'emancipazione, e dal fatto che secondo certi meccanismi la dinamica di emancipazione collassa nelle sue tendenze restrittive e polarizzanti.

Innanzitutto va premesso che la misoginia (sia tradizionalmente sia nel senso trasmesso dai dizionari) è una causa e insieme un effetto del sistema patriarcale. Non esplorerò questo problema a partire dall'analisi dell'interiorizzazione e dei motivi individuali, e nemmeno mi focalizzerò sul fenomeno dell'odio, dell'intolleranza o della paura del femminile, da intendersi come una qualsiasi altra forma di fobia. La misoginia tradizionale potrebbe essere allo stesso livello della misandria o della misantropia (il cinismo intellettuale o l'antropofobia) se essa si manifestasse a distanza, e quantomeno apparentemente attraverso una benevola differenziazione rispetto ad altre forme di sessismi o di molestie sessuali. Questa sarebbe una misoginia esclusivamente individuale e senza effetti, limitata e di breve vita.

Invece, al fine di tematizzare la misoginia che sta devastando e distruggendo la società, bisogna premettere un paio di cose sul trattamento della questione delle donne. Vale a dire che la questione della donna va connessa con il motivo del “*topos* femminile”, soggetto di diverse politiche e ideologie a partire dalla Rivoluzione francese fino ai giorni nostri, che prima di allora non erano state formulate né politicamente né ideologicamente. La retorica della misoginia non si fonda solo ed esclusivamente sull'idiosincrasia delle ragioni individuali di una persona, ma sul tentativo di stabilire una specifica forma di normatività restrittiva universale. Al fine di spiegare la mia affermazione, userò due episodi storici per mostrare la lotta parallela che ha avuto luogo

relativamente all'emancipazione della questione femminile e alla sua opposizione restrittiva.

È acclarato fino al punto da essere un *cliché* che le donne *en masse* prepararono e supportarono la Rivoluzione francese fin dai *salons* dell'Ancien régime, così come in seguito parlarono – donne come Olympe de Gouges o Madame Roland, Madame de Staël, Madame Clement-Hemery – da pubblici pulpiti e in club rivoluzionari, sostenendone i valori. Tuttavia, a partire dal 1793 le donne furono espulse dai club politici, così come dalle forze armate, e nel 1804, con il Codice napoleonico, persero il loro ruolo, faticosamente conquistato, di cittadine. Grazie a un evento storico *globale* ⁴ – come gli storici vicini a Patrick Boucheron al Collège de France chiamano la Rivoluzione del 1789 – per un breve lasso di tempo di quattro anni le donne, spalla a spalla con gli uomini, erano attive nella sfera pubblica. Per dirla con le parole di Geneviève Fraisse,⁵ la Rivoluzione francese permise e allo stesso tempo prevenne la presenza delle donne nella società pubblica così come in quella civile, mentre dopo la Rivoluzione esse persero senza ambiguità il loro status politico, diventando un'altra volta ancora, nel senso civile, soggiogate.

a. Come primo segretario dell'Assemblea legislativa della Rivoluzione francese (1791), Marquis (Nicolas) de Condorcet, filosofo e matematico, si concentrò principalmente sulla ricerca di una società maggiormente egualitaria. Questo lo condusse a pensare e a scrivere una radicale proposta di uguaglianza delle donne nel contesto rivoluzionario. Nel 1790 pubblicò *Sur l'admission des femmes au droit de cité* (Sull'ammissione delle donne al diritto di cittadinanza), nel quale sostenne con forza il suffragio femminile nella nuova Repubblica e un allargamento dei fondamentali diritti politici e sociali al fine di includervi le donne. Rifiutando il determinismo biologico, Condorcet identificava l'educazione

4. P. Boucheron (a cura di), *Histoire mondiale de la France* , Seuil, Paris 2017.

5. G. Fraisse, "Introduction", in *Muse de la raison. Démocratie et exclusion des femmes en France* , Gallimard, Paris 1995.

come questione cruciale per l'emancipazione degli individui. "Io credo che tutte le differenze tra uomini e donne siano semplicemente il risultato dell'educazione", scriveva nel suo *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. bell hooks dedica un intero capitolo di *The Will to Change: Man, Masculinity and Love* all'"Umanità femminista", in una forma che si ispirava alle idee di Concorde: "Chiaramente, gli uomini hanno bisogno di nuovi modelli di auto-affermazione che non richiedano la costruzione di un nemico 'altro', sia esso la donna o il simbolico femminile, al fine di definirsi in contrapposizione".⁶ hooks descrive l'evoluzione del movimento femminista contemporaneo: sebbene all'inizio comportasse molta rabbia anti-maschile, esso con il tempo si è evoluto, soprattutto quando le attiviste realizzarono che il problema non erano gli uomini. Il problema era il sessismo, il patriarcato e la dominazione maschile.

b. Tuttavia, quasi simultaneamente, Sylvain Maréchal, che la storia del XIX secolo dei movimenti sociali ricorda come il progenitore dell'anarchismo e dell'ateismo (come testimoniato dal suo supporto al *Manifeste des Égaux* di François-Noël Babeuf del 1796), poco prima della sua morte nel 1801 curò il *Progetto di una legge che proibisca alle donne di imparare a leggere*, rivolgendosi alle donne con le seguenti parole: "Se vi si impedisse l'albero della scienza, conservereste senza rimpianto la vostra dolce ignoranza, guardiana delle virtù e madre dei piaceri, consacrereste il vostro tempo ai giovani innocenti ecc."

L'introduzione di questo esempio di "topos femminile" ci racconta che abbiamo a che fare, da un lato, con Condorcet, con una introduzione normativa della donna nello spazio del discorso pubblico e, dall'altro lato, con la sua esclusione da parte dell'estremista militante e intransigente Maréchal. La creazione di uno spazio dove a parlare pubblicamente sono le donne, la possibilità di uno spazio pubblico preconstituito nel quale una

6. b. hooks, *The Will to Change: Men, Masculinity and Love*, Washington Square Press, New York-London-Toronto-Sydney 2004, p. 114.

donna, prima di qualunque forma di femminismo, possa essere ascoltata e nel quale possa essere sviluppata una specifica e universale politica di uguaglianza è anche una questione di tematizzazione letteraria. Quando Sylvain Maréchal replica alla proposta di Condorcet, semplicemente sottolinea che è assurdo e folle parlare di eguale educazione per le donne: l'implicazione è che ci sono questioni molto più urgenti come la povertà e l'oppressione sociale. La sua retorica è ancora privata, sebbene si muova nella sfera di quegli stessi entimemi in cui si passa velocemente sopra gli argomenti riducendoli.

La topologia, o la struttura, della formazione di nuovi luoghi comuni di giustizia sociale e uguaglianza riceve i fondamenti da una comprensione tradizionale di come nascono certi temi, ma eredita anche una misoginia privata, che penetra dalla porta sul retro prima nei discorsi repubblicani, poi in quelli democratici, perpetuando la discriminazione. Un discorso su quale sia la verità più importante e quali i temi sociali più urgenti "in relazione al tutto" in una sequenza argomentativa molto breve diventa presto un *discorso autoritario*, avvalendosi di questa urgenza per realizzare le invettive e gli attacchi *ad feminem* sul luogo privato, come quelli delle già menzionate parole di Telemaco. Il mito è formalmente e retoricamente mantenuto, spacciando la figura della donna (quanto quella del nero, o del disabile, o di chiunque rappresenti solo una parte) per quella di capro espiatorio. Non è veramente importante che Maréchal sia un immarcescibile militante che combatte per l'uguaglianza tra le persone, così come non è importante oggi, per alcuni soggetti di sinistra, se essi sono di sinistra e impegnati nel criticare il capitalismo, se al contempo restano invischiati in nascoste o esplicite retoriche misogine. L'esempio dell'anarco-utopia di Maréchal dimostra come sia possibile incontrare schietti discorsi misogini pubblici ancora oggi, da destra a sinistra dello spettro politico e ideologico.

È sempre una questione di come le donne accedano e occupino l'arena pubblica, su quali siano le loro reazioni nel diventare una parte di un tutto, o meglio: un tutto, importanti tanto quanto gli uomini.

4. L'ultimo duello, prospettive storiche

Insieme con lo sviluppo dei discorsi intorno alle diverse forme di libertà civili, nasce anche la tendenza contraria, ovvero il rifiuto di separare la questione delle donne nella direzione dell'universalizzazione dei diritti dell'uomo. Essa ripercorre il sentiero illuminista dei primi rivoluzionari e il complesso dei modelli tradizionali teologici; i motivi controrivoluzionari mirano in questo modo a tornare a una segregazione delle donne nella sfera del privato. Di conseguenza, parallelamente a tutti i movimenti femministi ed emancipatori, per quanto differenti o riconducibili a posizioni disparate, si registra l'organizzazione di movimenti informali o antifemministi. Il potenziamento dei primi spesso provoca o nutre vari meccanismi di emergenza e resilienza in questi ultimi. Ancora, al fine di descrivere e inscrivere il modello specifico della supremazia bianca (con cui abbiamo avuto più volte a che fare specialmente negli Usa negli ultimi anni, in particolare come reazione al quarantaquattresimo presidente degli Stati Uniti), vorrei spiegare brevemente cosa intendo quando dico che il mito della supremazia bianca viene formalmente e retoricamente mantenuto, relegando la figura della donna al ruolo di capro espiatorio.

L'edizione del 19 marzo 1911 del "Chicago Tribune" trattava un evento originariamente riportato dall'"Heidelberg Zeitung" del 15 gennaio: "Uno spiacevole evento ha distrutto la pace della vecchia università di Heidelberg". Il *casus belli* era la questione delle donne. Durante una lezione, il *Privatdozent* Arnold Ruge sostenne che il nuovo movimento delle donne era sostenuto da "donne zitelle, vedove e sterili". Tra il pubblico era presente Frau Weber, ricercatrice e moglie di un professore universitario. Si alzò in piedi, chiedendo che il professor Ruge ritrattasse la sua affermazione. Ruge giustificò la sua posizione dicendo che stava parlando in generale del movimento in sé, mentre la signora Weber replicò che solo un idiota avrebbe potuto offrire una tale scusa. Dal momento che Ruge ritenne gravissimo l'affronto ricevuto, si rivolse subito al professor Weber, addirittura nell'atrio, chiedendogli se egli fosse d'accordo con l'affermazione della moglie e domandandogli di risolvere con un duello la faccenda. Max We-

ber accettò la sfida. Il “Chicago Tribune” riportò l’episodio come se avesse unicamente a che fare con il duello, piuttosto largamente utilizzato nell’ambiente accademico all’inizio del xx secolo; il giornale non fece menzione né di Marianne Weber né di quanta animosità causassero i dibattiti sulla questione delle donne nella Germania dell’epoca. La versione inglese del giornale non riportava per intero l’affermazione di Ruge, il quale aggiunse anche le ebrei alla sua lista, né tantomeno che egli aveva precedentemente affermato che “il movimento delle donne non conta tra i suoi membri madri e mogli occupate in doveri materni”.⁷

Ancora qualche parola riguardo al contesto: Arnold Ruge era il presidente del ramo Heidelberg-Mannheim dell’Alleanza tedesca contro l’emancipazione delle donne⁸ e questo episodio di Heidelberg segna l’inizio del dibattito, ma anche di una protratta battaglia legale, che non ebbe fine prima del 1920, quando la licenza di Ruge a insegnare all’università venne revocata a causa del suo aperto anti-semitismo. Oltre a Max Weber, uno dei testimoni del processo fu Karl Jaspers. Ruge fu uno dei primi, nel 1923, a diventare un nazional-socialista, ritornando in università nel 1938. Fu uno dei fondatori dell’Alleanza per la famiglia tedesca e il potere popolare, nonché un violento sostenitore della preservazione delle “tre K” (*Kinder, Küche und Kirche*, ossia bambini, cucina e chiesa). Una “vera” e “buona” donna è l’epitome di bellezza, generosità, umiltà, facilità di approccio e amore senza limiti. Il mondo della donna ruota intorno alla preservazione del cuore e della casa, vale a dire della famiglia e del sacrificio senza riserve a tale scopo. Tutte le attività pubbliche, siano carità o lavori sociali, sono consentite nella misura in cui permettono

7. La citazione è tratta da *Die Frauenbewegung*, Berlino, 17 febbraio 1912. Cfr. *Die Frauenbewegung 1895-1919*, microfilm, a cura di G. Dölle e C. Wenzel, Archiv der deutschen Frauenbewegung, Kassel.

8. Formalmente fondata nel maggio o nel giugno 1912, l’Alleanza tedesca contro l’emancipazione delle donne era chiamata dalle femministe contemporanee Anti-Lega o semplicemente Anti-. Fu fondata da Friedrich Sigismund con lo scopo di “preservare” la “preziosa razza tedesca minacciata dalle cosiddette femministe” (p. 23). Cfr. D.J. Guino, *The German League for the Prevention of Women’s Emancipation: Antifeminism in Germany 1912-1920*, Peter Lang, New York-Brussels-Wien 2010, p. 97.

di non infrangere l'armonia familiare. È abbastanza ovvio che questa idealizzata e oggettivata idea della donna non è supportata da alcun riferimento nella realtà, e certamente non nella realtà della Germania all'epoca della Repubblica di Weimar, e non c'è bisogno di proseguire la lista: questa idea idealizzata e oggettivata della donna non è supportata da alcun riferimento nella realtà, e certamente non in una realtà che sia quella dell'Italia, della Croazia, degli Stati Uniti o dello Yemen, della Cina o del Marocco. Sembra che, nonostante tutti i travestimenti, viviamo ancora il *mythos* di Telemaco.

Abbiamo visto che il XIX e il XX secolo sono stati costellati da lotte per la miriade di forme pubbliche assunte dalla questione delle donne, molte delle quali erano articolate e allocate in specifici contesti storici. La lotta per l'emancipazione all'inizio del XX secolo, che era il comune denominatore di tutte le forme di impegno femminista, era costantemente indecisa se enfatizzare o negare la componente biologica (cioè la fisiologia). Abbiamo assistito allo stesso tempo a una moltiplicazione e una frammentazione di ragioni politiche e ideologiche sia di forze progressiste, sia di forze che cercavano di conservare i valori precedentemente stabiliti, che erano patriarcali. La donna era un qualcosa idealizzato e romantico, autentica incarnazione della virtù e pacifico rifugio per la mascolinità; altre volte, era brutalmente maledetta come elemento di disturbo del sistema di valori stabilito. In un certo senso, questa narrazione dalla fine del XIX secolo è risorta nel XXI secolo, malgrado i diritti legalmente e formalmente conquistati nel contesto delle democrazie occidentali. Una volta ancora, le ideologie sono state perfezionate attraverso una battaglia per la questione delle donne e per il "topos femminile", così come per la questione dell'emancipazione, specialmente attraverso i paradossi della politica dell'identità.

In una conversazione con Claire Parnet,⁹ Deleuze illustra la

9. G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni* (1977), trad. di G. Comolli e R. Kirchmayr, ombre corte, Verona 2007. G. Deleuze, "G come Gauche", in *Abecedario* (1989), a cura di C. Parnet, regia di P.A. Boutang, DeriveApprodi, Roma 2005.

sua idea di “divenire minoritario” in modo simile a quello che io definisco “*topos* femminile”:

Essere di sinistra significa essere di natura... o piuttosto divenire, è un problema di divenire. Non smettere mai di divenire minoritari. La sinistra in quanto tale non può mai essere maggioritaria. E per un motivo semplice, la maggioranza presuppone, anche quando si vota... non è solo una maggioranza che vota per una cosa. La maggioranza presuppone un'unità di misura. In Occidente questa misura che ogni maggioranza presuppone è “uomo”, “adulto”, “maschio”, “cittadino urbanizzato”. È l'unità di misura. Ora, chi possiede la maggioranza, per natura, è chi in un dato momento... o l'insieme che in quel dato momento realizzerà l'unità di misura. Cioè l'immagine presupposta dell'adulto, maschio, cittadino urbanizzato. Al limite si può dire che la maggioranza non sia mai nessuno. Non è mai nessuno, è un'unità di misura vuota. Semplicemente diverse persone, un massimo di persone si riconoscono in un'unità di misura vuota. Ma in sé la misura è vuota, l'uomo maschio... E le donne contano, o intervengono in questa maggioranza, oppure in minoranze secondarie, in rapporto a questa misura. Ma cosa c'è d'altro? C'è che tutti i divenire sono dei divenire minoritari! Anche le donne non sono un dato di fatto. Non sono donne per natura. Hanno un divenire donna.

Questo meraviglioso e metaforico modo di riflettere sul posizionamento a sinistra, ma anche generalmente sulla “questione delle donne”, descrive il duplice problema “maggioranza/minoranza” o, nei termini della presentazione di oggi, la coppia “emancipazione” e “misoginia nascosta”. O si comprende la metafora del “divenire-donna” come una chiamata per un universalmente “minoritario” e meno autoritario mondo di scambi sociali, o si rimane “maggioritari” e si diventa ostili a ogni cambiamento di paradigma, e di conseguenza conservativi e ipocritamente misogini. Questo atteggiamento ha senza dubbio bisogno di un'ulteriore interpre-

tazione e ci conduce a un complesso posizionamento all'interno dei discorsi contemporanei sul post-umanesimo.

Dall'altro lato, l'emancipazione delle donne compresa all'interno della tradizione di pensiero liberale era orientata perlopiù verso riforma e parità. Storicamente, era un truismo che le donne fossero sempre legalmente ed economicamente dipendenti o dal loro marito e dai parenti maschi, o da istituzioni sociali e caritatevoli. L'emergere di educazione e opportunità di carriera per le donne nel tardo XIX secolo, così come nuovi diritti giuridici alla proprietà (sebbene non ancora al voto), significò per esse incamminarsi lungo un percorso di maggiore libertà e autonomia all'interno della dimensione coniugale e nella scelta dei partner sessuali. Il discorso sulla "Nuova donna" ebbe una grande importanza sulla sua autonomia sessuale, sebbene ciò fosse difficile da mettere in pratica dal momento che la società manifestava ancora una fortissima disapprovazione nei confronti di qualunque segno di spudoratezza femminile. Per le donne nell'età vittoriana, qualunque attività sessuale al di fuori del matrimonio era giudicata immorale. Le modifiche della legge sul divorzio nel tardo XIX secolo diedero origine a una Nuova Donna che avrebbe potuto sopravvivere a un divorzio mantenendo intatta la sua indipendenza economica e a un crescente numero di donne divorziate e risposate. Tuttavia, mantenere la rispettabilità sociale esercitando i propri diritti era ancora giudicato immorale da molti: sembra avvenire lo stesso ancora nel XXI secolo.