

Claudia Manzione

Subire la violenza, ripensare la vulnerabilità: riflessioni su guerra, pace e comunità

ABSTRACT: *The aim of this paper is to reflect on war, starting from a reconsideration of the notions of force and vulnerability. The goal is not to deny toutcourt the dimension of conflict, but to affirm that it is not only through force and a hypothetical consequent state of war that it is possible to find a solution. The American philosopher Judith Butler, in Precarious Lives, underlines how human beings are subject to the violence of the others. If violence inhabits our lives, we should understand in which way we react to it; if force appears to be the only viable way or if there are new ways, different terms and further forms in which it is possible to remain in a dimension of conflict. We discuss – in a gender perspective – that Feminism gave the possibility to consider differently in which ways we can exercise power on the others.*

KEYWORDS: *Vulnerability, force, conflict, power, feminism.*

A meno di non riuscire a pensare alla pace, ognuno di noi, ognuna di noi – non questo corpo qui, in questo letto, bensì milioni di corpi non ancora nati – rimarremo al buio ad ascoltare questo rantolo di morte sulla testa.¹

Forza dominante e forza resistente: Simone Weil e Rachel Bespaloff

Quando qualcuno (un singolo o un gruppo) opera violenza nei confronti di un altro o di un'altra, la risposta più immediata può apparire – come suggerisce Judith Butler² – la forza, ovvero il reagire perpetrando quel medesimo meccanismo di ferita che era stato prioritariamente inflitto da altri/e. Quale domanda sarebbe, allora, meglio o addirittura necessario porsi allorquando rispondere con violenza ad un'altra violenza appare in qualche modo “giustificato” poiché unica soluzione percorribile? Se è possibile credere di avere quale unica opportunità, dinanzi ad

1 Woolf 1940.

2 Cf. Butler 2004. La tesi che analizza criticamente l'uso della forza come risposta alla violenza subita è presente, in particolare – nel testo citato –, all'interno di due dei cinque saggi presenti: nel primo intitolato *Spiegare e giustificare o quel che è dato sapere*, e nel secondo *Violenza, lutto, politica*.

un conflitto, il dover reagire ferendo³, rivolgendo ed esercitando verso l'altro/a una forma di aggressione violenta mediante la forza, è necessario re-interrogarsi sul valore della forza e su quello che può conseguire al suo utilizzo, quando e se essa possa essere mai uno strumento di cui servirsi nella risoluzione dei conflitti.

Simone Weil, in *L'Iliade o il poema della forza*, non pare avere dubbi sull'illegittimità dell'uso della forza nella risoluzione dei conflitti. La narrazione omerica sulla guerra di Troia, di cui si parla all'interno del suo breve scritto, è segnata dall'uso della forza quale fondamento della nostra cultura umana, così come a fondamento di tale cultura possiamo, parimenti, ravvisare l'idea di eroismo e di coraggio in battaglia. La forza – nelle varie forme che Weil individua⁴ – soggioga sempre chi la subisce, ma non si limita a questo: la sua dirompenza è tale che la minaccia della forza si configura come estensiva: tutti, schiavi e supplici, vincitori e vinti, eroi e perdenti, in differenti momenti le soccomberanno, ne saranno schiacciati e annichiliti. Nelle parole di Weil, questo aspetto emerge chiaramente, quando scrive che “la forza schiaccia con la stessa impietosità con cui inebria chiunque la possieda o creda di possederla. Perché nessuno la possiede per davvero. [...] non esiste un solo uomo che non sia in qualche momento costretto a soccombere alla forza.”⁵ Chi usa la forza, pur essendo un vincitore, non mantiene la sua umanità, poiché nessuno di coloro che domina nell'Iliade può cogliersi come, sempre e solo, un vincitore, neppure Agamennone, neanche Achille. Quegli eroi che tutti riconoscono come tali, si mostreranno – prima o poi – nudi e senza rimedio alla violenza di un altro pronto a distruggerli, reificando le loro esistenze. Il dominio della forza appartiene alla forza stessa, essa per sua stessa costituzione non potrà mai essere usata, ma potrà – in via esclusiva – configurarsi come strumento che muove l'essere umano al pari di un burattino, poiché una volta adoperata essa non è più controllabile.

Weil non rappresenta, tuttavia, l'unica intellettuale che, nel periodo di poco antecedente allo scoppio della Seconda Guerra Mondiale (1939-1945) e durante il suo corso, rilegge il poema omerico intendendolo come la possibilità di indagare attraverso una guerra antica, quello che è – di contro – il conflitto attuale, provandone a decifrare quelli che sono i termini connotanti e indagando, in tal modo, il ruolo della forza. Come ben sottolineato da Laura Sanò⁶ è possibile ravvisare una rassomiglianza non solo nella considerazione sulla guerra, ma anche nel vissuto personale di filosofe quali Simone Weil e Rachel Bepaloff. Entrambe ebreo, filosofe ed intellettuali fuori dall'Accademia, legate alla Francia e da un certo punto in poi in fuga dalle leggi razziali, non si incontrarono mai di persona.

3 Cf. Butler 2004, 21-38.

4 Weil non si limita a individuare, e descrivere, come forza esclusivamente la forza che uccide. Nella sua idea, la forza è tale anche se è e permane solo come minaccia, poiché il timore della morte impedisce a chi è minacciato di pensare ad altro che non sia la paura medesima. Questa stessa forza è anche quella che non uccide ma rende invisibile il supplice e, in forma ancora più drammatica, lo schiavo. Vedi Weil 2018, 3-12.

5 Weil 2018, 14.

6 Sanò 2012.

Ambedue, inoltre, nutrono interesse rispetto all'evento della guerra di Troia che considerano un termine di paragone a partire dal quale avviare una riflessione più generale sui termini della forza, della guerra e della pace. Va notato come il riferimento alla guerra troiana era già stato ampiamente indagato e adoperato come metafora della situazione bellica novecentesca da personalità, di grande rilievo, come il drammaturgo e diplomatico Jean Giraudoux⁷ e il pacifista Stefan Zweig⁸. Se pur il tema di interesse di Weil e Bespaloff è il medesimo, e riassumibile in una disamina dell'uso della forza, della guerra e le sue conseguenze, divergenti⁹ sono le conclusioni e il giudizio a cui giungono in virtù dell'analisi compiuta sulla situazione bellica, i personaggi e i loro sentimenti.

In *Sull'Iliade*, Bespaloff non assume, come in realtà semplificando fa Weil, una posizione che possa definirsi radicalmente pacifista, anzi considera positivamente l'azione di strenua difesa attuata da Ettore: egli è l'eroe che difende ad ogni costo, con la forza, la sua patria, e con essa gli affetti, in quanto sa di aver molto da perdere. La sua è forza difensiva, non arrendevole, una forza che non cede al ricatto, ma avanza sicura sebbene senza l'impeto del furore¹⁰. La forza non è condannata *tout court* oppure assolta del tutto, ma è lasciata declinarsi positivamente o negativamente, a seconda dell'utilizzo che ne viene fatto. Diversa e controversa è – nell'idea di Bespaloff – la forza di Achille; egli è l'eroe furente, in lui manca quell'elemento di resistenza che lo assolve dalle atrocità compiute: Ettore è come chi resiste coraggiosamente alla furia di Hitler, alla sua ingiustizia, alla furia annichilente di un essere umano; Achille è quella stessa furia. Bespaloff descrive Achille in maniera intensa, egli finisce – nelle sue parole – per rappresentare “il gioco della guerra, la gioia nel saccheggiare le città troppo ricche, la voluttà dell'ira [...], il lustro dei trionfi inutili, delle imprese folli”¹¹. Sulla condanna di Achille e l'esaltazione della figura di Ettore si fonda la chiave di lettura che Bespaloff offre del poema omerico, quest'ultimo non cede al gioco della guerra perché spinto dalla mera esaltazione del conflitto, ma per un bene superiore: la tranquillità e la sicurezza di chi ama, della sua patria e degli affetti.¹²

La posizione di Weil è in questo senso ben diversa; non salva Ettore e neppure lo condanna, egli è come tutti gli altri: fermamente convinto di potersi servire della forza per un fine positivo, ne subisce il gioco e ne viene, a sua volta, disumanizzato, il suo destino è – drammaticamente – comune a tutti gli altri protagonisti del poema: Agamennone, Menelao, Achille, Aiace. L'uso della forza – nell'opera di Weil – subisce sempre una ferma condanna, il suo essere presente non può rappresentare

7 Autore dell'opera teatrale *La guerre de Troie n'aura pas lieu* del 1935.

8 Autore dell'opera teatrale *Thersite* del 1907. La scelta della figura di Tersite, quale protagonista, non è affatto casuale. Quest'ultimo che compare nell'Iliade (vv.212-287) rappresenta l'unico soldato semplice ad essere rappresentato. Con lui viene evocato un desiderio particolare: quello di mettere a tacere le ostilità e tornare a casa.

9 Per un approfondimento sugli elementi di differenza nella lettura dell'*Iliade* di Bespaloff e Weil, rimando a Cazalé Bérard 2022.

10 Cf. Bespaloff 2004, 25-34.

11 Bespaloff 2004, 39.

12 Cf. Bespaloff 2004, 26-27.

l'umanità e i rapporti che ci legano gli uni agli altri, perché la forza non ha padroni, ma è sempre dominatrice e reificante. Nonostante questo quadro venga dipinto come turpe, alcuni personaggi – nell'Iliade – appaiono ancora in grado di vedere l'orrore e la mistificazione della guerra. Gli schiavi, estranei al potere e al prestigio, ne sono un esempio, essi sono in grado di vedere il valore della moderazione. L'unica eccezione degna di nota, in questo quadro desolato di mortifera solitudine, è Patroclo, che assurge ad esempio di generosità che non chiude il proprio cuore ma diviene emblema del perdente in grado di operare il miracolo di vedere la fragilità umana.¹³ L'Iliade è molto più della narrazione della guerra e delle sue atrocità, è molto più delle ferite e del sangue dei corpi esanimi in battaglia è – come Weil nota – ciò che contiene “ogni forma pura di amore umano”¹⁴, poiché anche i guerrieri, ogni tanto, mostrano il proprio cuore, ma passano oltre per non vederlo generoso e sanguinante.

Non si vede l'amore – ma pure l'amarezza, la tenerezza e la fragilità – perché la guerra esclude ogni scopo: il fine della guerra diviene la guerra stessa e nessun altro, un fine attingibile solo attraverso la violenza, perché dal conflitto è possibile uscirne solo mediante la vittoria, che è sconfitta del nemico e sua distruzione. Gli eroi greci rifiutano di vedere la propria vulnerabilità, per non divenire consapevoli di quella possibilità della ferita corporea – che vivono come una sventura –, preferiscono agire attraverso l'uso della violenza. Non dovremmo usare la forza perché abbiamo pietà non solo dell'altro che ci è di fronte, ma pure di noi stessi: la forza nasconde un elemento connotante l'essere umano come il proprio esistere in qualità di esseri vulnerabili. Essere umani sta nel riconoscere e aver presente tale vulnerabilità.

Operare nel conflitto: discussione su forza, violenza e vulnerabilità

La filosofa americana Judith Butler in *Vite Precarie* elabora una riflessione sul tema della vulnerabilità, a partire da eventi più recenti – rispetto a quelli vissuti da Weil e Bepaloff –, tra cui l'attentato dell'11 settembre 2001. Le questioni che si possono porre a proposito di tale evento (o di altri che implicano un uso altrettanto smisurato della violenza), secondo Butler, sono almeno due: la prima riguarda le motivazioni che spingono a operare una violenza di tale portata nei confronti di altri esseri umani, la seconda riguarda come e se – in quali modi, forme e termini – è possibile reagire a tale violenza.¹⁵

Nel caso specifico dell'attentato dell'11 settembre, le due questioni appaiono strettamente connesse. In proposito, Butler giunge a sostenere che gli Stati Uniti, pur essendo indubbiamente vittime di quanto accaduto, nel tentare di fornire una risposta rispetto alla violenza subita e nel loro porsi *sic et simpliciter* quali vittime, in realtà non riescono a spezzare il ciclo della violenza instauratasi. È nel

13 Cf. Weil 2018, 31.

14 Cf. Weil 2018, 34.

15 Cf. Butler 2004, 21-38.

momento in cui si è più violentemente agiti, che si è feriti, finanche lacerati, che si impone, parimenti, la domanda sul come reagire a quella stessa violenza subita, ed è proprio quanto accaduto – secondo Butler – negli attimi e, poi, nei giorni successivi all'11 settembre. Gli Stati Uniti, attraverso la decisione che li conduce ad evitare di ascoltare qualsiasi altra narrazione possibile, definiscono, in autonomia, la propria idea e percorrono, di conseguenza, la via della violenza, generando altre ferite, ulteriore dolore, nuovi lutti.

In questo modo – si potrebbe dire – hanno rifiutato la lezione di Antigone. Slavoj Žižek ha sostenuto, in *Enjoy Your Symptom*¹⁶, che il rifiuto di Antigone verso Creonte rappresenti un atto distruttivo, tale poiché la decisione presa la condurrà alla morte: là dove l'atto femminile è distruttivo, quello maschile è – per converso – capace di fondare e mantenere un nuovo ordine.¹⁷ Il riferimento all'Antigone sofoclea vuole – in questa sede – esser letto in una prospettiva divergente e non in relazione al successivo, o meno, costituirsi di uno stato delle cose duraturo nel tempo, poiché quel che si vuol indagare è la reazione immediata, quasi spontanea, certamente inaspettata, che Antigone offre.

Antigone rompe la spirale della violenza di cui il fratello è stato vittima, non vuole vendetta, chiede solo ascolto e la possibilità di avere un luogo dove piangere la morte del fratello, in altre parole un luogo – fisico e simbolico – dove poter vivere il lutto subito. Il suo gesto è un atto rivoluzionario non tanto perché disobbediente, quanto perché rifiuta di cedere alla fascinazione dell'azione violenta. L'importanza del lutto – qui simbolicamente assunta dalla figura di Antigone – è altrettanto centrale rispetto alla disamina compiuta, nel già citato *Vite Precarie*, da Judith Butler: dove si declina come dolore della perdita che assume la forma dell'interruzione dell'io, quale soggetto incapace di dirsi nel momento in cui viene interrotto, spossessato, dalla perdita dell'altro/a.¹⁸ “Cosa sono io senza di te?”¹⁹ si domanda, efficacemente, Butler. Cosa siamo noi, o meglio, cosa diventiamo nel momento in cui quel tu, che – in qualche modo – ci costituiva non c'è più, cosa accade nel momento in cui la nostra stessa possibilità di dirsi vacilla poiché era resa possibile dalla relazione con te o con qualche altro/a.

Da questa consapevolezza personalmente assunta, come Guaraldo evidenzia, in *Comunità e Vulnerabilità*, si aprono una serie di ulteriori interrogativi:

Tale mancanza si mostra in maniera evidente nel lutto: la morte altrui, la scomparsa di una persona cara, è un'esperienza che interferisce con il sé, lo trasforma, lo cambia, mostrando materialmente la *dipendenza* che lo lega all'altro e la dimensione costitutiva, esistenziale di tale legame. Cosa accade quando questo legame fra soggettività e dipendenza, fra identità e mancanza, viene improvvisamente a proiettarsi in un contesto più ampio? Cosa accade quando, per un evento imprevisto e terribile, ci troviamo a esperire in maniera collettiva la perdita?²⁰

16 Žižek 1992.

17 Cf. Butler 2003, 93.

18 Cf. Butler 2004, 41-43.

19 Butler 2004, 42.

20 Guaraldo 2012, 9.

Come agli eroi dell'*Iliade* – di cui Weil offre una rappresentazione – appare impossibile fermarsi e riconoscere il proprio essere vulnerabili, con la conseguenza di far seguire ad una ferita l'indispensabilità di una vendetta feroce; parimenti gli Stati Uniti non hanno – come Butler nota – sospeso, seppur momentaneamente, il loro giudizio e, di conseguenza, la loro azione, per riflettere sul lutto subito.²¹ Il legame di dipendenza, gli uni agli altri e le une alle altre, – che Guaraldo pone in evidenza – non è visto, bensì è oscurato dalla ricerca spasmodica del colpevole, e ciò che emerge, come necessario, è il riscatto delle vite perdute attraverso la ripetizione della ferita subita. Tale elemento di perpetrazione del dolore, che assurge a risposta personale e collettiva alla perdita, è rintracciabile in conflitti antichi, così come in quelli moderni: nell'*Iliade* di cui argomentano Weil e Bepaloff, come pure nella successiva risposta armata statunitense. La violenza, durante i conflitti, diviene il modo per vivere, ma in realtà per estinguere la condizione di spossessamento: un modo peculiarissimo di esperire ed intendere quel legame originario e di dipendenza che ci lega tutti e tutte a ciascuno/a. Butler descrive tale dipendenza in maniera evocativa:

Perché se io sono confusa da te, tu sei già parte di me, e io non sono in nessun luogo senza di te. Non posso appellarmi a un "noi" se non scoprendo il modo in cui io sono legata a "te", provando a tradurre e rendendomi però conto che il mio stesso linguaggio deve interrompersi e cedere il passo, se voglio conoscerti. Tu sei ciò che io ricevo in cambio di questo disorientamento e di questa perdita.²²

Una narrazione univoca dei fatti avvenuti viola il principio per cui ciascuna e ciascuno di noi è, nella concretezza, inscindibilmente legato agli altri e alle altre, in una condizione originaria che pone il benessere di tutti e tutte come intrinsecamente inseparabile da quello altrui. L'altra/o è – come Guaraldo argomenta – "un'esteriorità che ci precede, ci determina, ci sollecita e ci interpella, ci può ferire, ci può *mancare*"²³; l'altra/o è, in altre parole, ciò che ci costituisce – e ciò lo percepiamo, maggiormente e per lo più, nella mancanza di quel tu, grazie al quale avevamo la possibilità di dirci.

Dato il nostro costituirci in relazione alle/gli altre/i, la violenza può essere definita come lo sfruttamento di questo legame originario con questi stessi altre/i, che ci rende esposti alla possibilità che qualcuna/o operi violentemente nei nostri confronti: involontariamente, ma anche volontariamente. Riconoscere l'interdipendenza di tutte/i espone al rischio della ferita attraverso una violenza che può essere, al contempo, fisica e discorsiva, operante attraverso lo sfruttamento del legame originario. Violenta è, ad esempio, la negazione del discorso dell'altro/a, anche se questo altro/a è individuato/a come "nemico", violento è negare il dolore e il lutto che la parte avversa, in un conflitto, può ritenere di dover vivere. Sfruttare la vulnerabilità delle comunità umane in modo

21 Cf. Butler 2004, 39-72.

22 Butler 2004, 72.

23 Guaraldo 2012, 8-9.

violento – vorrei sostenere – è ciò che permette un'identificazione tra situazioni di conflitto (differentemente identificate come guerre e/o attacchi terroristici, ecc.) in ogni tempo e nei diversi luoghi.

Nell'*Iliade*, Achille, pur avendo Priamo avvinghiato alle proprie ginocchia e supplicante, pur apparendo in un primo momento sinceramente afflitto dai ricordi suscitati dalle parole dell'uomo dinanzi a lui, agisce come se, ai suoi piedi, invece di un uomo implorante vi fosse un oggetto. È in virtù di tale considerazione che ha di Priamo che inizialmente appare sordo alla sua preghiera, ovvero la richiesta di vedersi restituito il corpo di Ettore. Achille scosta Priamo come se fosse un oggetto sul quale sta inciampando, non si lascia interrompere dalle sue parole, vede solo il suo dolore e la sua narrazione dei fatti, le sue perdite e non quelle di un padre il cui desiderio è poter degnamente piangere il proprio figlio, o almeno così appare in un primo momento.²⁴ Parimenti gli Stati Uniti sembrano sfruttare – come Butler ben nota – la vulnerabilità di una comunità ampiamente ferita e spossessata, per giustificare la vendetta quale unica soluzione possibile di riscatto. Il dolore della perdita non va sfruttato – nel senso di essere perpetrato –, ma può servire, positivamente, a rompere la spirale delle violenze che si stanno compiendo. Priamo rappresenta l'umanità vulnerabile che non ha più interesse nella vendetta; da un certo punto in poi, il suo obiettivo è solo piangere il figlio morto, vivere il proprio dolore. Priamo ferma il tempo della vendetta e della perpetrazione del dolore, si apre alla propria dimensione di feribilità e questo suo permanere nel lutto, opera nel tentativo di proteggere le/gli altre/i dalle medesime sofferenze che ha subito. Nel momento in cui Priamo spezza la spirale della violenza con la propria supplica, egli giunge a rappresentare l'imprevisto – ciò che va oltre la narrazione che sarebbe stata presumibile e pone una dimensione nuova, dove l'ascolto e la narrazione della propria vulnerabilità divengono due elementi fondamentali nella determinazione del corso degli eventi. Finanche il potere disinibito di Achille frena dinanzi al racconto di Priamo; anche l'eroe più sanguinario di tutti pare divenire capace di morale quando, scioltosi in lacrime nel ricordo del padre, acconsente di soddisfare – seppure con qualche difficoltà – la richiesta accorata di un genitore che anela al corpo del figlio.²⁵ La manifesta vulnerabilità di Priamo non è usata, forse neppure compresa e accolta del tutto, ma quantomeno non è sfruttata per una vendetta ancora più feroce; come – di contro –, nota Butler, avviene nel contesto statunitense, dove l'incapacità di ascoltare e la chiusura della narrazione divengono il motore per un nuovo sfruttamento della vulnerabilità e della feribilità dei corpi di chi è percepito come il nemico.

Se – con Carol Gilligan – si vuol sostenere che “avere una voce è essere umani”²⁶, nella disposizione ad ascoltare quanto Priamo ha da dire, anche Achille vi riconosce l'essere umano che è, perché in grado di ascoltarlo, di udire la sua voce e il contenuto della medesima. È una dimensione che non si dà in virtù dell'uno o dell'altro – singolarmente intesi –, ma del gesto relazionale che compiono, che vede

24 Vedi *Iliade* XXIV, 475-571.

25 Cf. *Iliade* XXIV, 507-526.

26 Gilligan 1993, xvi.

nell'ascolto quella dimensione fondamentale in grado di cogliere la vulnerabilità dell'altro presente, senza ignorarla, senza sfruttarla, senza aggredirla. L'ascolto, come appare nella vicenda di Achille e Priamo, rompe – almeno per un momento – la spirale torbida della violenza, permette di rielaborare la vulnerabilità in un senso che fa vedere l'altro non come un nemico ma come un simile, proprio in virtù della medesima. La vulnerabilità non rappresenta *sic et simpliciter* un rischio che ci riconsegna alla possibilità di essere feriti dagli altri/e che sono presenti, ma è alla base della possibilità stessa del riconoscersi e dello stare in comunità.²⁷ Un modo diverso, forse nuovo, che dà conto non solo della nostra capacità di ferire, ma pure di quella di lenire quelle medesime ferite, che siamo potenzialmente – come esseri umani – in grado di procurare. Da quale versante porsi è una scelta.

Posizionarsi: approfittare della differenza

Tuttavia, alla domanda su come prevenire la guerra come conseguenza del conflitto, sul come operare uno spezzamento della spirale della violenza, Virginia Woolf risponderebbe che le donne non possono dare una soluzione in questo senso.

La riflessione femminista ha posto, con coerenza, la necessità di operare un discorso sulla soggettività che non si costituisca sul conformarsi alle identità prevalenti (in questo caso quella maschile); un discorso che – molti anni dopo rispetto a Woolf – Carla Lonzi definirà profeticamente, in *Sputiamo su Hegel*, come il sorgere del “soggetto impreveduto”²⁸, ovvero un modo di congedarsi dal patriarcato, in cui Lonzi vede nella donna la possibilità di un nuovo, o quantomeno mai esplorato, stadio di consapevolezza che non la conduca alla definizione per tramite delle narrazioni maschili.

Questa consapevolezza espressa da Lonzi – negli anni Settanta – è ravvisabile, quantomeno *in nuce*, in *Le tre Ghinee*, ove Woolf affronta il tema dell'estraneità ai costumi maschili, in particolare rispetto all'apparato violento fomentato nel corso dei momenti immediatamente antecedenti e coevi alla Seconda Guerra Mondiale. In *Le Tre Ghinee*, Woolf rifiuta di assimilarsi all'idea di antifascismo che gli uomini propongono, che si adegua all'esaltazione della patria, delle virtù virili e della forza. L'apparato ideologico a cui l'antifascismo maschile fa riferimento è, appunto, estraneo ai riferimenti a cui le donne, da sempre disallineate con il potere, possono ricondursi. La strada, a cui Woolf guarda, per il superamento del conflitto non può essere quella “maschile” del perpetrare l'azione violenta, l'orrore della guerra o – nelle parole più tarde di Judith Butler – lo sfruttamento della vulnerabilità²⁹, ma è – altrimenti – quella stessa vulnerabilità a poter creare un terreno comune, a consentire l'instaurarsi di un seppur fragile dialogo.

Woolf rifiuta di fornire *sic et simpliciter* aiuto all'associazione antifascista e pacifista, con la quale dialoga idealmente all'interno di *Le Tre Ghinee*, perché sa

27 Cf. Guaraldo 2012.

28 Lonzi 1974, 60.

29 Cf. Butler 2004.

che questo apparirebbe banalmente come un atto di assimilazione alla ragione degli uomini, come un assumere la giustezza e la veridicità dei loro comportamenti. Tuttavia, la possibilità di trovare – uomini e donne – un terreno di riflessione comune non è negata *tout court*, ma – comunque – possibile, nel momento in cui ciascuna e ciascuno di noi è posto dinanzi all'orrore del corpo brutalizzato, davanti a ferite indicibili e allo strazio della morte.

In altre parole, si potrebbe assumere che sia la consapevolezza della vulnerabilità, il fatto stesso che i corpi possano essere violati, violentati e straziati che ci pone – tutti e tutte – nella condizione di riflettere su di un'azione comune che può spezzare l'orrore che si pone, davanti i nostri occhi, per causa del conflitto. Come Woolf scrive:

Ed ecco che mentre guardiamo quelle fotografie si forma dentro di noi un contatto e, per diverse, che siano la nostra educazione e le nostre tradizioni, le sensazioni che proviamo sono identiche; sono violente. Lei, Signore, le descrive come “orrore e disgusto”. Anche noi diciamo “orrore e disgusto”. Ci vengono alle labbra parole identiche. La guerra, Lei scrive, è una cosa abominevole, è una barbarie; bisogna impedirla a ogni costo. E noi facciamo eco alle Sue parole. Perché ora, finalmente, il paesaggio che vediamo è identico: gli stessi cadaveri, le stesse macerie.³⁰

Se il mondo maschile e quello femminile – noterebbe Woolf – sono distanti, se il conflitto risolto nello strazio della violenza appartiene a quello che ella considererebbe il mondo degli uomini, c'è – purtuttavia – un elemento che fa vacillare ciascuna/o di noi: la visione del corpo morto, la brutalità lacerante e spudorata che viene celebrata dalla retorica militarista, che è inarrestabile, procede – appunto – fin dove l'uomo non muore, si arresta solo dinanzi al corpo che, esanime, ha esalato il suo ultimo respiro. Sebbene, si possa percepire una *differenza* tra mondo maschile e mondo femminile, questo non vuole significare il sostegno a tesi – di matrice essenzialista – che indulgiano su di una vocazione pacifista delle donne.³¹ Non si tratta, dunque, di sostenere che è per istinto – perché idealmente soggetti materni e di cura – che le donne sono contrarie alla guerra e non violente³², ma che è in virtù di un'esclusione dai paradigmi dell'ideologia maschilista che possono – quantomeno – provare a trovare soluzioni diverse al conflitto armato. Nelle suggestive parole di Carla Lonzi “la differenza della donna sono millenni di assenza dalla storia”³³, una differenza che può e, anzi, appare doveroso e necessario sfruttare.³⁴

30 Woolf 2020, 31.

31 Per un approfondimento su questi temi, si veda Giolo 2015.

32 Questa tesi potrebbe essere, d'altronde, facilmente smentita. Come ben riportato in Cavarero 2007, le immagini delle torturatrici nel carcere di Abu Ghraib mostrano, ad esempio, la capacità delle donne di dare vita ad atti di crudeltà estrema, contrariamente a quell'atteggiamento di cura che taluni vorrebbero intendere come naturale. Tutto ciò si iscriverebbe, tuttavia, in uno schema di violenza già propriamente ascrivibile ad un ordine patriarcale.

33 Lonzi 1974, 21.

34 La questione dell'assenza delle donne dalla cultura maschile è approfondita a partire da questa affermazione di Lonzi in Diotima 2002.

Cynthia Cockburn segnala come sia inequivocabile l'esistenza di un nesso tra ideologia maschilista e ideologia nazionalista³⁵, un nesso che non implica escludere aprioristicamente il fatto che le donne possano essere militari combattive e crudeli al pari degli uomini. La guerra – nel momento in cui anche le donne ne divengono protagoniste – non abbandona i suoi caratteri, continua ad esaltare e promuovere i tratti propri del virilismo più becero e del confronto brutale, come unica forma di affermazione possibile agli esseri umani. Il problema, in un certo senso, non appare neppure essere la donna come tale, quanto – piuttosto – quei connotati ritenuti 'femminili' e come tali inadatti a far fronte al conflitto. In questo senso, anche un movimento notoriamente ritenuto maschilista come quello futurista – che Anna Nozzoli definisce come “misogino per eccellenza”³⁶ – critica non tanto l'essere donne di per sé, ma l'appartenenza di uomini e donne ai valori detti femminili, della ricerca della pace e del rifuggire l'eroismo.³⁷

Ed è invece – al di là di essere donne o uomini – da quei valori, solo storicamente associati alla femminilità, che bisogna ripartire per provare a ri-descrivere un senso forse inesplorato dello stare in società, che sebbene veda come ineliminabile la dimensione del conflitto, non vede neppure l'altro/a come il/la nemico/a da abbattere. Se, come assunsero le donne di Rivolta femminile, “la guerra è stata da sempre l'attività specifica del maschio e il suo modello di comportamento virile”³⁸, bisogna allora interrogarsi su quale sia allora l'attività della donna? O meglio di quali esperienze le donne hanno fatto tesoro e possono, dunque, rivendicare per ridefinire i modi dello stare in società.

A mio avviso, non è mai nella direzione di una definizione contenutistica dell'esperienza delle donne che si può andare, traendone degli elementi da porre a fondamento di un nuovo modo di intendere la relazione – anche conflittuale – le/gli une/i con le/gli altre/i, in quanto questo determinerebbe un compito molto complesso come la determinazione di un senso unico e universale dell'essere donna, dei modi e dei metodi in cui questa condizione può essere esperita. Tuttavia – riprendendo una suggestiva metafora di Virginia Woolf³⁹ – si può forse trovare un elemento comune nell'*estranietà* femminile al mondo maschile. Estraneità come vantaggio epistemico, come possibilità di guardare da una prospettiva diversa e di fare esperienza della distanza, che è: distanza dai costumi, dalle cerimonie, dai sistemi propri delle società già costituite. Nonostante si perseguano gli stessi fini, essi vengono raggiunti con mezzi diversi:

[...] la Società delle Estranee persegue i vostri stessi fini: la libertà, l'uguaglianza, la pace; ma anche che cerca di raggiungerli con i mezzi che un sesso diverso, una tradizione diversa, un'educazione diversa e i diversi valori che derivano da tutte queste diversità hanno messo a nostra disposizione. In generale possiamo dire che la princi-

35 Cf. Cockburn 2007, Cockburn 2013.

36 Nozzoli 1978, 41.

37 Cf. Contarini 2009, 126.

38 Lonzi 1974, 15.

39 In Woolf 2020, viene teorizzata la possibilità delle donne di dirsi fuori dal potere costituito attraverso quella che l'autrice inglese denomina come “Società delle Estranee”.

pale differenza tra noi e che siamo fuori dalla società e voi che siete dentro la società consiste in questo: che voi utilizzerete i mezzi che la vostra posizione vi offre: leghe, convegni, campagne [...], mentre noi, restandocene fuori, faremo egli esperimenti non con strumenti pubblici in pubblico, ma con strumenti privati in privato.⁴⁰

La Società delle Estranee – nell’opera di Woolf – si impone come metafora dell’essere fuori dalla cultura patriarcale dominante. È una società senza schemi, priva di riti, di costumi e di cerimonie, priva dei fasti inutili delle società maschili: non è una società fatta da eroine, ma – neppure – da ausiliarie o infermiere. Le donne si definiscono solo nel senso negativo di una loro assenza: che è possibilità di ricominciare, di sperimentare, di edificare, distruggere – e poi costruire: nuovi sguardi, diversi modi e altrettante forme dello stare insieme, del risolvere il conflitto, del fare società. Assenza è la risposta a quale sia la differenza della donna, una differenza non positiva ma che è mancanza e, al contempo, contrapposizione alla struttura maschile, una forza – come ebbe a dire Carla Lonzi – che è “nel non avere nessuna mitizzazione dei fatti”⁴¹. Le donne non hanno contenuti da fornire, ma solo metodi da sperimentare; perché il loro praticare l’estraneità è far emergere il disinteresse per i costumi maschili, ed è il coraggio riscoperto per poter affermare la propria differenza, perché “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”⁴².

In una prospettiva ampia, si può sostenere che, la sfida che il femminismo ha posto è ciò che ci ha permesso di ripensare il soggetto come differente e lontano da quell’individuo indipendente, disincarnato, autofondato e invulnerabile, proprio della tradizione moderna del contrattualismo, e attraverso questa nuova concezione di soggettività ci ha restituito, anche, l’opportunità di riflettere su di un nuovo modo di stare insieme. Il femminismo ci ha allontanate/i dalla possibilità che l’essere umano dovesse – come nella tradizione del contratto sociale e poi liberale –, pur riconoscendo la sua possibilità di essere ferito, rendersi invulnerabile, porre un freno alla precarietà delle relazioni attraverso il patto sociale e l’istituzione di governo.

La tradizione filosofica contrattualista – pur consegnandoci un’eredità importante – ha, d’altra parte, inteso in maniera deforme la socialità⁴³: in modo che essa risultasse uno strumento di tutela per gli interessi del singolo individuo, senza mai porre a motivo di quello stesso stare in società obiettivi differenti, come ad esempio la possibilità della fioritura di ciascuno/a.⁴⁴ L’invito – come suggerisce Botti – potrebbe, dunque, essere quello a “perdersi in un noi ampio, invece che affermare l’io”⁴⁵, perché “è questo tipo di atteggiamento che dovremmo coltivare

40 Woolf 2020, 152-153.

41 Lonzi 1974, 47-48.

42 Lonzi 1974, 21.

43 Cf. Cavarero 2014, 112-114.

44 Cf. Botti 2022, 18.

45 Botti 2022, 53.

[...] lasciandoci interpellare e destabilizzare da quel che accade, tentando così di cogliere la comune vulnerabilità, la dimensione dell'interdipendenza e della relazionalità [...].⁴⁶

Re-immaginare la vulnerabilità significa – in questa prospettiva – poter pensare un altro modo di stare in comunità e poterlo fare in virtù di quegli strumenti teorici che il femminismo ha posto, risignificando le concezioni di soggettività, di relazione, di vulnerabilità e, con esse, la possibilità di un nuovo modo di stare al mondo e di intendere il conflitto. La vulnerabilità intesa come la possibilità di essere ferite e feriti, anche mortalmente, ha posto la necessità della difesa, della protezione dal fatto che un altro essere umano potesse ferirci, formando – in questo senso – la nostra specifica idea di comunità. Questo appare chiaro nell'antropologia pessimista di Hobbes – per cui introdurre una qualche restrizione alla propria capacità di ferire è il risultato della volontà “della propria conservazione e di una vita perciò più soddisfatta; cioè a dire, di trarsi fuori da quella miserabile condizione di guerra”⁴⁷ –, così come in quella meno oscura di Locke – che pure vede nella precarietà delle relazioni un motivo per l'istituzione del governo⁴⁸. Per questi autori, essere vulnerabili significa essere soggetti al dominio di un altro e poter essere, per tale ragione – in una dimensione quasi automatica –, fatti oggetti di violenza. Se questo è il modo prevalente in cui è stato inteso lo stare in comunità, è evidente come il conflitto conduca ad uno stato di guerra, dove la risoluzione – se pure deve esserci – del disaccordo avviene mediante lo sfruttamento della debolezza dell'altro/a, di cui – come per Hobbes –, in un ipotetico stato di natura, ciascuno/a di noi si servirebbe per ottenere i propri interessi egoistici.⁴⁹ Può – contrariamente all'idea di Hobbes – questa vulnerabilità trasformarsi nel perno di un'ontologia politica positiva?

Sfruttare la vulnerabilità per costruire il proprio dominio è contrario alle logiche del femminismo. Come scrive Boccia all'interno del suo ultimo testo:

Perché, mi chiedo, dovremmo combattere il dominio, la violenza e la guerra facendo nostra la sua logica? Non è forse questo il terreno più congeniale al riprodursi del dominio stesso? Non è più efficace «muoversi su un altro piano», come ha fatto e continua a fare il femminismo? Non possiamo immaginare e realizzare altre pratiche per una differente politica?⁵⁰

Possiamo, dunque, approfittare di questa differenza per dire che non è l'aggressività, la violenza, la negazione della parola che bisogna esercitare; per muoverci, di conseguenza, su quel piano che Carla Lonzi ci suggeriva, ovvero un

46 Botti 2022, 53.

47 Hobbes 2003, 139.

48 Cf. Locke 2009.

49 Si legga in proposito Hobbes 2003, 100: “A causa di questa diffidenza dell'uno verso l'altro, non esiste per alcun uomo mezzo di difesa così ragionevole quanto l'agire d'anticipo, vale a dire l'assoggettare, con la violenza o con l'inganno, [...]”.

50 Boccia 2023, 13.

piano altro e – nel caso specifico – in grado di farci guardare alla vulnerabilità non come allo spazio entro cui sfruttare l'altro/a che è vicino o distante, ma per aprirci a quest'ultimo/a in virtù di una comune possibilità di incontro le une con le altre, gli uni con gli altri.

Conclusioni

Il pensiero teorico femminista – così come le sue pratiche politiche⁵¹ – ha permesso di poter operare un rovesciamento dello sguardo, per pensare l'umanità a partire da possibilità inaderenti ai modelli precostituiti e monolitici, sino a quel momento proposti. Non è stato né alla lotta armata, né al conflitto violento che le pratiche politiche femministe hanno dato spazio per modificare le strutture di dominio proprie – sino ad un certo punto – del rapporto uomo-donna, bensì all'*autocoscienza*: quel “parlare tra donne” che ha posto le basi per una discussione ampia sui problemi, sui conflitti e sull'esclusione, portando quelle questioni solo *prima facie* personali ad avere dignità politica, dando origine alla ricerca di una modificazione delle condizioni materiali, e simboliche, delle vite delle sue protagoniste e conducendo le contraddizioni del rapporto tradizionale uomo-donna alle sue estreme conseguenze.

In altre parole, pensatrici femministe – in epoche diverse – hanno sfruttato quella *differenza* data dal proprio essere donne (e, dunque, fuori dai contesti del potere), nel tentativo di edificare una valida alternativa a quegli schemi violenti e guerreschi che avevano ritenuto essere il portato delle azioni patriarcali. Il punto non è tanto, o almeno non solo, chi rappresenti la differenza, quanto il poterla pensare come un punto di partenza attraverso il quale re-interrogare le nostre nozioni, gli stili di vita, il modo in cui ci rapportiamo gli/le uni/e agli/alle altri/e nell'accordo, ma soprattutto nel disaccordo e nel conflitto. Il pensiero moderno ha posto la necessità di rifuggire la vulnerabilità, poiché la possibilità di essere violati sarebbe apparsa come inevitabile. Ritenendo la violenza della guerra e lo sfruttamento della fragilità non come il naturale comportamento dell'essere umano, ma come l'espressione di determinati costumi patriarcali, il femminismo ha contribuito alla decostruzione della narrazione della concezione di forza e violenza che ha permeato il dominio maschile.

La proposta del femminismo non è stata – tuttavia – quella di poter pensare l'eliminazione del conflitto, quanto di agirlo in maniera *differente* e dunque non-violenta: cambiando i rapporti di potere e considerando i corpi non come “mero oggetto da colpire o usare nello scontro armato”⁵², ovvero rovesciando la concezione della forza – come già in Weil – quale strumento positivo di cambiamento e

51 Dare conto, in questa sede, in modo esaustivo, delle pratiche politiche dei movimenti femministi è impossibile, in quanto è enorme la varietà delle rivendicazioni, delle battaglie e del portato di queste ultime. Per un approfondimento in merito, rimando a Lussana 2012; Bracke 2019; Castelli e Carocci 2021.

52 Boccia 2023, 70.

facendo leva sulle modificazioni delle forme della convivenza umana che si basino sull'interdipendenza e la cura della vite; affinché la pace non si configuri come pratica impolitica, ma quale la creazione – anche originale – della possibilità di nuove forme dello stare insieme, per comprendere “come lottare senza ricorrere alle armi”⁵³.

Bibliografia

- Bespaloff, Rachel. 2004. *Dell'Iliade*. Tr. it. Alessandro Paris, Armido Rizzi. Enna: Città Aperta Edizioni.
- Boccia, Maria Luisa. 2023. *Tempi di guerra. Riflessioni di una femminista*. Roma: Manifestolibri.
- Botti, Caterina. 2022. *Vulnerabili. Cura e dipendenza dopo la pandemia*. Roma: Castelvecchi.
- Bracke, Maud Anne. *La nuova politica delle donne. Il femminismo in Italia, 1968-1983*. Tr. it. Enrica Capussotti. Roma: Storia e Letteratura.
- Butler, Judith. 2003. *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*. Tr. it. Isabella Negri. Torino: Bollati Boringhieri.
- . 2004. *Vite Precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Guaraldo Olivia, a cura di. Milano: Meltemi.
- Castelli, Federica, e Stefano Carocci, a cura di. 2021. *Femminismi. Idee, movimenti, conflitti*. Roma: Nova Delphi Libri.
- Cavarero, Adriana. 2007. *Orrorismo. Ovvero della violenza sull'inerte*. Milano: Feltrinelli.
- . 2014. *Inclinazioni: critica della rettitudine*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Cazalé Bérard, Claude. 2022. “Rachel Bespaloff, Forza E Bellezza, Guerra E Pace. Una Lettura dell'Iliade”. *Testo E Senso*, n. 24:101-22. <https://doi.org/10.58015/2036-2293/571>.
- Cockburn, Cynthia. 2007. *From Where We Stand: War, Women's Activism and Feminist Analysis*. London: Zed Book.
- . 2013. “War and security, women and gender: an overview of the issues”. *Gender and Development* 21, n. 3: 433–52. <http://www.jstor.org/stable/24697269>.
- Contarini, Silvia. 2009. “Guerre maschili / guerre femminili: corpi e “corpus” futuristi in azione / trasformazione”. *Annali d'Italianistica*, Vol. 27: 125-138. <https://www.jstor.org/stable/24016251>
- Diotima. 2002. *Approfitte dell'assenza. Punti di avvistamento sulla tradizione*. Napoli: Liguori editore.
- Gilligan, Carol. 1993. *Letters to readers*, in *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.

- Giolo, Orsetta. 2015. "Oltre la critica. Appunti per una contemporanea teoria femminista del diritto". *Diritto & questioni pubbliche* 15, n. 2: 63-82.
- Guaraldo, Olivia, 2012. *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*. Pisa: Edizioni ETS.
- Hobbes, Thomas. 2003. *Leviatano. O la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*. Pacchi Arrigo, a cura di. Bari: Laterza.
- Locke, John. *Il Secondo Trattato sul governo*. Tr. it. Anna Gialluca. Milano: Rizzoli.
- Lonzi, Carla. 1974. *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale. Altri scritti*. Milano: Scritti di Rivolta Femminile 1,2,3.
- Lussana, Fiamma. 2012. *Il movimento femminista in Italia. Esperienze, storie, memorie*. Roma: Carocci.
- Omero, *Iliade*. 2018. Ferrari Franco, a cura di. Milano: Mondadori.
- Nozzoli, Anna. 1978. *Tabù e coscienza, la condizione femminile nella letteratura italiana del Novecento*. Firenze: La Nuova Italia.
- Sanò, Laura. 2012. *Donne e violenza: filosofia e guerra nel pensiero del '900*. Milano: Mimesis.
- Sofocle. 2013. *Antigone*. Tr. it. Giovanni Greco. Milano: Feltrinelli.
- Weil, Simone. 2020. *Il libro del potere*. Tr. it. Valentina Abaterusso. Milano: Chiarelettere.
- Woolf, Virginia. 2012. "Pensare la pace durante un raid aereo" (1940), *DEP. Deportate, esuli, profughe* n.18-19, 224-228. Tr. it. Roberta Cimarosti.
- . 2020. *Le tre ghinee*. Tr. it. Adriana Bottini. Milano: Feltrinelli.
- Žižek, Slavoj. 1992. *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out*. London: Routledge.