

Roberto Mancini

PER UN'ALTERNATIVA AL MASCHILISMO.
CRITICA DELLA VIOLENZA NEI RAPPORTI DI GENERE

Abstract

The essay highlights how, in the system of inter-human relations, qualitative alternatives open up when one exits the logic of power and conforms instead to the dynamics of relational harmonization. Within this context, the node of men-women relations remains crucial. The multiple forms of violence upon women indicate that the causes of the problem are structural and not contingent. The author proposes that one of such causes is men's inability to accept the createdness of the human condition according to which everyone is a gift entrusted to him or herself and must learn to love in a non-destructive manner. This inability is not the outcome of ontological or biological factors but rather depends on the kind of culture in which the identity process of male individuals takes place. To heal the orientation of such a process means to open up an alternative of mutual welcome among genders.

*a Elena,
così piena d'amore
che ogni morte patita
non ha potuto nulla su di lei.*

1. *Un passaggio ineludibile*

L'evocazione del "cambiamento" nel discorso pubblico è continua, nel discorso politico è persino obbligatoria. Ma a fronte del modello di società vigente, la retorica del cambiamento risulta chiaramente ideologica e nevrotica, compensativa di una trasformazione che non si riesce neppure a pensare¹. A me sembra che siamo non tanto in una "crisi" – altro termine ambiguo, che occulta più che rivelare la natura del persistente malessere sociale² –, quanto in una trappola. È la trappola predisposta e resa sempre più stringente dall'antica abitudine di fondare il sistema delle relazioni vitali sul potere. Un potere che, come ha mostrato ad esempio l'intera opera di Michel Foucault,

¹ Ho approfondito la questione nel libro *Utopia. Dall'ideologia del cambiamento all'esperienza della liberazione*, Il Segno dei Gabrielli, Verona 2019.

² Per la critica della retorica della crisi rinvio al mio *Trasformare l'economia. Fonti culturali, modelli alternativi, prospettive politiche*, Franco Angeli, Milano 2014.

non è libertà, efficacia, apertura di possibilità. Piuttosto esso si traduce sempre in dominio e dunque in schiavitù: chi lo esercita perde la libertà di trasgredire la sequenza di atti indispensabile a conquistarlo e a mantenerlo; chi lo subisce ha perduto libertà in partenza.

Questo significa che le differenze inscritte nella trama relazionale della vita diventano pretesto per l'esercizio del potere: dell'uomo sulla donna, dell'adulto sul bambino, del nativo sullo straniero, dell'umanità sulla natura, del normale su chi è ritenuto anormale. Lo svolgersi sino alle estreme conseguenze di questi rapporti di dominio ha esiti distruttivi (per noi autodistruttivi), come evidenzia esemplarmente la devastazione dovuta al surriscaldamento climatico del pianeta. Prendendo atto di tale situazione ricaviamo un'indicazione essenziale: non c'è alternativa reale nel modo di esistere e di organizzare la convivenza finché il potere permane il fondamento della società, il polo attrattivo del nostro modo di interpretare la condizione umana. A chi voglia obiettare che il potere è imprescindibile e persino positivo, a certe condizioni, risponderai che la buona efficacia e la giusta opera di ordinamento della società vanno designati con termini differenti, alternativi appunto: governo democratico dei problemi, cura, servizio, autorità, che è tale perché fa crescere e non perché comanda. Il senso della democrazia si gioca in effetti sulla conversione del potere in cura del bene comune.

In questa mia riflessione non mi occuperò del concetto di alternativa sul piano logico; vorrei piuttosto individuare un nucleo essenziale della possibilità di una cultura alternativa, la quale dovrebbe aprire i soli spiragli possibili oltre la trappola epocale in cui ci troviamo. Alludo al modo di orientare la relazione tra uomini e donne, muovendo dalla critica della violenza di genere che tuttora produce tante vittime ogni giorno ovunque nel mondo. Nella condizione umana il superamento del maschilismo è un passaggio fondamentale e ineludibile.

È onesto precisare che la riflessione di un uomo sulla violenza contro le donne ha un vincolo preciso, quello dell'ascolto della loro esperienza e dell'approfondimento della critica nei confronti delle dinamiche tradizionali dell'identificazione maschile. La questione non può essere confinata entro la responsabilità esclusiva di alcuni violenti, perché riguarda appunto il farsi dell'identità maschile come tale. Riconosciuto questo imprescindibile punto prospettico, vorrei proporre una interpretazione del fenomeno che punti a cogliere lo specifico della violenza di genere, di ciò che la suscita, tentando nel contempo di individuare l'orizzonte antropologico alternativo, proprio di una cultura che sia risanata da questa patologia.

La violenza di genere ha una sua radicalità e una sua virtuale universalità che ne determinano la specificità. Questo non vuol dire a mio parere che essa abbia una causa unica e ricorrente; ogni spiegazione monologica (per esempio di tipo religioso, oppure di tipo psicoanalitico, o ancora di tipo biologico o sociologico), di fronte all'ampiezza e alla multiformità del fenomeno, risulta riduttiva. Esistono, è vero, spiegazioni monologiche, ossia impostate a partire da una chiave analitica universalizzata, che in effetti riescono a cogliere aspetti rilevanti e dinamiche reali. Penso in particolare a due modelli.

2. *La logica della persecuzione*

Anzitutto richiamo qui l'approccio della ricerca psicoanalitica e psicologica orientata criticamente rispetto ai retaggi del maschilismo. Questi studi hanno evidenziato l'oscuro sentimento di inferiorità dell'uomo dinanzi alla potenza della fecondità femminile: da tale percezione delle persone dell'altro sesso sorgerebbero, nel vissuto maschile, l'insicurezza, la paura, l'invidia, il rancore, il risentimento che possono alimentare sempre di nuovo le forme della violenza contro la donna. Essendo questo un dato strutturale della condizione umana, si spiegherebbero così la persistenza e la diffusione dei fenomeni di questo tipo di violenza. Essa ha il proprio terreno di coltura nei processi dell'identificazione maschile, incentrati su un sentimento di potenza da esercitare su chi appare inferiore e tendenti a una sessualità strumentale, tipica di soggetti che separano il piacere dall'affetto e dal riconoscimento dell'altro.

Vorrei inoltre ricordare un secondo modello interpretativo, quello della critica della logica sacrificale immanente alle relazioni interumane. Questo approccio, soprattutto nella versione classica proposta da René Girard³, vede nel rapporto tra i sessi un luogo tipico delle dinamiche di persecuzione, le quali insorgono precisamente quando la donna, che deve impersonare l'identità inferiore, giunge a insidiare la differenza dell'identità superiore, quella dell'uomo, facendogli temere l'annullamento della distanza e il rovesciamento delle posizioni. La crisi della differenza scatenerrebbe la violenza che tende allora non solo a colpire singole donne, ma a ristabilire un ordine generale, "naturale" e razionale.

Queste due prospettive interpretative permettono di individuare alcuni aspetti costitutivi della violenza sulla donna. La prima dà un'idea del gioco di specchi fuorviante innescato dalla dialettica tra i generi esperita, nella prospettiva dell'uomo, come un rapporto di contrapposizione tra la cultura maschile e la biologia femminile. Tilde Giani Gallino, nel libro *La ferita e il re*, ha mostrato con chiarezza come l'apparente antitesi tra l'uomo come essere culturale, pubblico e storico, da un lato, e la donna come essere puramente "naturale", dall'altro, dissimula il biologismo elementare da cui è informata la cultura maschile. Essa, più che spingersi oltre il naturale per ardite costruzioni culturali e sociali, resta immersa in un sentimento primitivo di identificazione sessuale che comporta per un verso l'esaltazione della struttura biologica del maschio, con la sua forza di penetrazione e di creazione, e per altro verso la complementare svalutazione della struttura biologica femminile, riassunta in una passività fatta apposta per essere invasa e dominata. Così «l'uomo ha fatto delle proprie caratteristiche biologiche una cultura»⁴.

Non è solo un caso di proiezione, per cui un tratto problematico proprio viene inconsapevolmente attribuito a chi è altro; la mistificazione ora richiamata è l'effetto tipico della ricorrente riduzione dell'umano e delle sue differenze costitutive, quali appunto il maschile e il femminile, alla sola dialettica del biologico e del culturale. Una

³ Ricordo in particolare R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, trad. it. O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 1980.

⁴ T. GIANI GALLINO, *La ferita e il re. Gli archetipi femminili della cultura maschile*, Raffaello Cortina, Milano 1986, p. 4.

simile riduzione non caratterizza soltanto la prospettiva androcentrica, ma a mio avviso limita la visuale anche delle strategie positive di risposta al problema, al di là del fatto che esse si differenzino come teorie dell'emancipazione delle donne, teorie delle pari opportunità, teorie della liberazione, teorie del separatismo femminile e così via.

Quando si ritiene che la stoffa della nostra umanità si risolva in un ordito, che è la componente biologica, e in una trama, che è la componente culturale, la conseguenza di solito è quella per cui queste due parti si contrappongono: la cultura si sviluppa contro la natura, quella è superiore e questa è inferiore. E nel caso la cultura vigente produca a un certo punto effetti di saturazione, di insopportabile artificialità e di insensatezza, allora si idealizzano il ritorno alla natura e la sua bontà primigenia. Nel dualismo di natura e cultura, comunque dosato e riconfigurato, va perduto qualcosa di essenziale e il senso stesso dell'umanizzazione e dell'armonia possibile rimane sfocato⁵. Le letture psicoanalitiche della violenza di genere portano allo scoperto le contraddizioni e le mistificazioni del doppio incrocio tra femminile e maschile, da un lato, e biologico e culturale, dall'altro.

Prima di ipotizzare un riferimento ulteriore che possa orientare criticamente questa dialettica a quattro voci, è però opportuno dare risalto ad alcune indicazioni interpretative offerte dalla teoria antisacrificale. Seguendo l'analisi di Girard si riesce a riconoscere la natura della violenza, che non è frammentata caso per caso, né irrazionale e nemmeno soltanto causata dalla perdita dell'autocontrollo nell'uomo. Si tratta invece di una violenza che è persecuzione, dunque di una violenza che esprime una logica delirante ma coerente al suo interno. Il persecutore non è tanto un prepotente o un malvagio, quanto strutturalmente qualcuno che sta delirando, ossia un soggetto che non solo ha una percezione alterata della realtà, ma ha anche fallito nel maturare la sua identità personale. E qui, come dirò più avanti, mi sembra si possa trovare la chiave più importante per risalire alla radice della persecuzione.

Nell'aggressione e nell'oppressione contro la donna opera una falsa percezione collettiva, di genere, che va oltre il vissuto individuale, una dissonanza cognitiva sistematica, coltivata, tramandata, che gli uomini possono condividere in quanto maschi. Il punto qui non è credere che essi siano fatalmente destinati a questo delirio: un razzismo antimaschile non ha alcun senso. Il punto sta piuttosto nel rendersi conto di quanto sia facile la diffusione degli stereotipi antifemminili se la condizione biologica ed esistenziale degli uomini trova la sola elaborazione della cultura maschilista. Di conseguenza la violenza contro la donna non è un'anomalia, il ripetersi casuale di episodi irrelati, ma è pensabile come fosse una potenziale epidemia che spesso e sempre di nuovo trova attuazione. Inoltre, la prospettiva girardiana suggerisce che non è la donna come tale a ispirare gesti violenti, né la sua presunta inferiorità o la differenza che rappresenta. A ispirare reazioni violente è il pericolo rappresentato eventualmente dalla donna quando sembra cancellare la sua differenza rispetto all'uomo, facendo saltare la coppia orientativa gerarchica del superiore e dell'inferiore.

⁵ Un esempio di questa miopia nell'antropologia e nella concezione della storia è dato, a mio parere, dal libro di Aldo Schiavone *Storia e destino* (Einaudi, Torino 2008), dove l'illimitata potenza tecnologica è presentata come la vera vocazione e come il destino dell'umanità, sino a immaginare la completa sostituzione della tecnica alla natura.

3. *La coazione alla violenza*

Come i moventi del singolo uomo nel colpire una donna si intrecciano con una logica di genere, così il maschilismo è a sua volta una componente specifica di una cultura più vasta, che Horkheimer e Adorno hanno qualificato come logica del dominio. Mi sembra utile riprendere un'indicazione di fondo della loro lettura della violenza insita nella razionalità che organizza la società occidentale, con una tendenza all'espansione che oggi vediamo globalizzata. Il soggetto che afferma se stesso e che assolutizza il fine della propria sopravvivenza è il protagonista di questa razionalità, per cui tanto la propria morte quanto la felicità sono gli estremi che egli deve evitare se vuole sopravvivere.

L'uomo costruisce se stesso come un sacrificio vivente, al prezzo dell'«umiliazione dell'impulso alla felicità intera, universale, indivisa»⁶. È un essere che tiene a freno i suoi impulsi, compresi quelli favorevoli alla libertà pacifica e alla convivenza amichevole, per ottenere il dominio sull'intera realtà. Egli nega la natura in se stesso per poter dominare la natura esterna e porre sotto controllo ogni minacciosa alterità: la natura, appunto, ma anche il tempo, lo straniero, la donna e, finché può, la morte.

L'uomo, che rimane pur sempre un essere relazionale, nega le relazioni vitali di cui è partecipe ristrutturandole come rapporti logici misurati dal calcolo del vantaggio e realizzati dall'esercizio della potenza. Mentre un essere relazionale vive di armonia nella rete di relazioni cui appartiene e può incontrare solo grazie a tale armonia la felicità, l'uomo del dominio rinnega fin dal principio la vocazione a questo compimento e quindi rovina proprio le relazioni vitali, prima tra tutte quella con la donna, nelle quali la felicità avrebbe potuto avverarsi. L'uomo è violento per *simbiosi con l'infelicità*, per infedeltà alla felicità vera. Ovviamente non se ne avvede e conferisce *valore assoluto* a quei surrogati di felicità, a quelle gelide gratificazioni, a quelle malintese conferme di sé che rappresentano per lui la prova che i suoi sforzi non sono invano, che la vita è ancora godibile, che la sua sofferenza è compensata e resa sostenibile da beni e piaceri che sa conquistarsi.

Ho detto che qui viene percepito un valore assoluto. Voglio dire che, quando – per frustrazione, per rabbia, per gelosia, per noia, per disprezzo – un uomo colpisce una donna, commette questo crimine come se rispondesse a un'attrazione insuperabile. Egli non sa trovare altre risposte nel suo comportamento. È preso nella coazione alla violenza. Il suo universo interiore è monologico, saturato dall'impulso a colpire come se la violenza fosse l'unico modo per godere, o per ripristinare un ordine violato, per risarcirsi di quello che sente di aver subito ingiustamente.

La violenza sulla donna è per l'uomo una *restituzione delirante*. Cioè un risarcimento necessario, una soddisfazione compensativa. Si capisce allora perché questa specie di violenza si presenti come una violenza *a tutti i costi*, una violenza irrinunciabile, la reazione a quella che l'uomo sente come una provocazione intollerabile. L'uomo arriva alla violenza come a un gesto indispensabile, necessario, anche quando sembra del tutto

⁶ M. HORKHEIMER-T.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. E. Solmi, Einaudi, Torino 2007, p. 65.

futile, “gratuito”, occasionale. Perché anche in questi casi il violento cerca la dimostrazione della propria potenza, di ciò che lo identifica come soggetto.

I violenti sono *uomini divisi*, nel senso che spezzano le relazioni di cui pure vivono, uomini che hanno fallito la loro nascita radicale di persone. Proprio quest’ultima traccia induce a pensare che le indicazioni più acute emergenti da una lettura critica del rapporto tra uomini e donne secondo la dialettica del biologico e del culturale devono essere riprese entro un orizzonte antropologico più ampio. Tale orizzonte, a mio avviso, è dato dalla costellazione semantica della *creaturalità* in cui è radicata la condizione umana.

4. Per un’altra antropologia: il senso della creaturalità

Nel complesso percorso dell’umanizzazione si incrociano non solo le dinamiche dell’evoluzione biologica e dell’elaborazione culturale, ma anche quelle tipiche della costituzione creaturale del nostro essere⁷. L’essere creatura è qualcosa di più e di specifico rispetto al puro essere naturale. Questa ulteriorità attiene in modo essenziale al viaggio dell’identità umana. Il divenire persone non si risolve in una mediazione, variamente articolata, della componente biologica e della componente culturale di un individuo, ma richiede l’assunzione lucida dell’essere creatura, assunzione che a sua volta permette l’emergere della *persona* nel senso pieno della parola. Diventare davvero persone comporta anzitutto che ci riesca di imparare a essere fedelmente creature. L’identità personale riuscita scaturisce da una creaturalità vissuta e riconosciuta in modo da armonizzare in noi e da trasfigurare la struttura biologica dell’individuo e la sua configurazione culturale. Il fallimento nell’essere creature, d’altra parte, pone la premessa per la disponibilità degli individui, nel nostro caso degli uomini, alla violenza.

Mentre la struttura biologica del nostro essere è l’insieme del corredo genetico, delle possibilità fisiche e delle funzioni vitali dell’organismo, e la configurazione culturale è l’insieme delle tradizioni, delle idee, dei significati condivisi e delle usanze del paese in cui siamo nati, la costituzione creaturale dell’essere umano non coincide di per sé né con ciò che per noi è immediatamente naturale, né con ciò che è elaborato culturalmente ed è “artificiale”. Attraversa entrambe le dimensioni ma nel contempo le qualifica, le orienta, le porta a un livello superiore. Lo statuto creaturale dell’essere umano è una tensione specifica che lega il biologico e il culturale, è tra queste dimensioni, ma è anche oltre, le indirizza verso un modo più adeguato di esistenza e di presenza nel mondo. Natura e cultura restano ambigue, prive di orientamento, oscillanti tra vita e morte, e risulta labile e arbitrario anche il confine tra di loro, se esse non vengono raccolte nella creaturalità.

Ma che cos’è la creaturalità? La costellazione di significati condensata in tale categoria è stata per lo più coperta dalla sua saturazione teologica, che ha luogo quando il rimando esplicativo è colto nel Dio creatore e nella sua onnipotenza. Se invece si lascia aperta la questione dell’origine della vita umana – di Dio o di nessun Dio – e si ascolta la tensione che ci spinge all’umanizzazione, si può riconoscere che la condizione creaturale consiste intanto in due tratti essenziali. Da un lato c’è l’aver ricevuto l’esistenza come dono, pur restandone misteriosa la provenienza, e dall’altro l’essere perciò costituiti responsabili di

⁷ Cfr. AA.VV., *Antropologia della creaturalità*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2009.

non tradire, sprecare o rigettare il dono attraverso l'apprendimento dell'esistere in modo creativo e non distruttivo. Essere creature vuol dire perciò imparare a esistere in armonia, a convivere senza violenza; vuol dire per ciascuno essere un filo unico e inestimabile nel tessuto immenso dell'umanità e del mondo vivente.

Questa vocazione specifica, che è individuale e universale nel contempo, porta natura e cultura oltre se stesse, le volge verso forme di vita liberata, armonizzata, realizzata. La creaturalità non si dà senza natura e senza cultura, ma non è la loro somma o una qualche versione del loro combinarsi. Se dico che il soggetto umano è un essere naturale e anche che è un essere culturale è ancora troppo poco. Se aggiungo che è creatura, ne qualifico l'orientamento esistenziale, indicando su quale frontiera la dimensione naturale e quella culturale devono riarmonizzarsi senza combattersi a vicenda. La natura creaturalmente orientata e curata vede dilatata la sua possibilità di armonia; la cultura illuminata dalla coscienza creaturale è la cultura che ha maturato la nonviolenza e la corresponsabilità per la vita comune nel cuore del suo dinamismo.

L'assunzione della creaturalità è, per l'essere umano, il processo di gestazione del proprio essere persona, l'emersione piena della sua unicità personale e della sua relazionalità costitutiva che fa di ognuno di noi un "co-spiratore"⁸ insieme agli altri. Questa consapevolezza antropologica è emersa con le grandi filosofe del Novecento, da Simone Weil ad Hannah Arendt, da Edith Stein a María Zambrano, come pure in un autore quale Emmanuel Levinas. Queste voci della filosofia del Novecento hanno saputo dare risalto alla comune, universale creaturalità che è, al tempo stesso, sia il nucleo originario che il compito primario della condizione umana.

Nella convivenza interumana si tratta di andare oltre il rapporto di genere per accedere alla relazione tra unici: la pienezza dell'incontro comporta non tanto di vedere nell'altro una donna, o un uomo, cioè l'esemplare di un genere, quanto di riconoscere in lei o in lui una presenza unica. Voglio precisare che non sto evocando una unicità vuota, indifferenziata: l'unicità di ogni donna e di ogni uomo riassume in sé tutta la ricchezza delle differenze che vi sono coimplicate. Quindi il riferimento all'unicità non serve affatto a neutralizzare la prospettiva della differenza di genere, anzi la salva dall'astrazione di un'antropologia svolta semplicemente per categorie, per quanto concrete ed essenziali. In ogni riduzione dell'unicità al genere c'è già la premessa per un rapporto di negazione del volto e del valore della persona. Al contrario, l'unicità della creatura umana giunge a una sua forma di compimento – non definitiva, ma effettiva e rivelativa della nostra vocazione a diventare persone – quando riesce a dire "tu" ad un'altra creatura.

Se questo è l'orizzonte dell'umanizzazione, se ciascuno è, con gli altri, chiamato ad assumere il proprio essere creatura per diventare davvero persona, allora, prendendo atto della preponderante diffusione della violenza maschile, si può ipotizzare che gli uomini tendenzialmente siano, tra gli umani, coloro che più rischiano di rimanere bloccati nella sola dialettica tra la loro struttura biologica e la cultura androcentrica che esprime la presunzione della sua superiorità. Gli uomini, tendenzialmente, sembrano, tra gli umani, coloro che più devono mettersi in cammino verso la loro creaturalità, mentre le donne,

⁸ Cfr. L. IRIGARAY, *L'oblio dell'aria in Martin Heidegger*, trad. it. C. Resta e L. Irigaray, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

tendenzialmente, danno l'impressione di essere più prossime allo specifico della costituzione creaturale umana. Qui deve essere ricordata la duplice modalità di rapporto con l'altro da sé che ogni individuo possiede, per come è stata chiarita esemplarmente da Martin Buber⁹. O ci si rivolge all'altro come a un "tu", oppure lo si riduce a un "esso", cioè a una cosa, a un'entità impersonale utilizzabile e irrilevante. Emerge così un tratto ulteriore della costituzione creaturale dell'umanità: non più solo il ricevere l'esistenza in dono, non più solo la responsabilità dell'esistere creativo, ma anche la disposizione a incontrare altri come un "tu", quello che con una formula Buber chiama il "tu innato".

Se si incrocia questa alternativa con la differenza di genere e con gli atteggiamenti prevalenti, nell'ordine, tra le donne e tra gli uomini, si può notare che tendenzialmente (con tutto il margine per eccezioni e rovesciamenti di prospettiva) le une riescono a sentirsi in relazione come con un "tu" sia con gli uomini che non di rado con le creature della natura, mentre gli altri sono inclini a trattare il loro "tu" come un "esso", a organizzare le relazioni, a dislocare e a funzionalizzare le persone. Come se nell'identità maschile prevalesse la tendenza a reificare ciò che è vivo e personale, mentre nell'identità femminile fosse più forte la tendenza a vivere la relazione con l'altro da sé.

C'è un passo nel *Libro della Genesi* che sembra preannunciare questo diverso orientamento: «verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà» (*Gn* 3, 16). Non è una condanna divina, è una rivelazione antropologica della scissione tra i generi. Le donne hanno un "istinto", un rivolgersi radicale verso l'altro in quanto l'altro. Con tutto il male che anche loro possono fare, esse hanno il senso della differenza e dell'attrazione per l'altro. Gli uomini no. Invece dell'istinto per la relazione hanno il dominio. Dunque al posto della relazione conta il potere. Se nella visione di una donna il potere può essere concepito nel senso dell'energia che nasce dalla cooperazione¹⁰, per l'uomo, di solito, il potere significa dominio. Esso anestetizza il dolore, dà l'illusione di essere al di sopra degli altri, stabilisce una difesa e una distanza incolmabile. Il potere così inteso appare risolutivo, fa credere di poter organizzare la vita anziché patirla.

Più elude la sua vocazione a essere creatura e alla relazione con il "tu", più l'uomo si espone a cadere nei comportamenti violenti, nella persecuzione contro coloro che invece incarnano lo scandalo di un altro modo d'essere, che sfugge alla mera biologia e al disegno gerarchico della cultura dominante. L'uomo violento è un individuo che rimane ignaro della sua creaturalità, tradendola in se stesso e violandola nella donna. Si pensi a quanto distruttiva sia l'elusione della costituzione creaturale umana quando è una prassi collettiva e divenuta tradizionale. Tutte le culture e le ideologie religiose che eludono e impediscono l'ascolto della vocazione a essere creature, in buona parte proprio perpetuando l'androcentrismo, perpetuano poi, nel loro ordine simbolico e sociale, le condizioni della violenza in generale e della violenza sulla donna in particolare, che infatti perdura attraverso i secoli e ricorre a ogni latitudine.

L'ignoranza esistenziale della creaturalità, ossia la sua mancata assunzione nelle peculiari correnti evolutive che implica (correnti che ho indicato nell'imparare a ricevere con gratitudine, nell'imparare a essere responsabili e nonviolenti, nell'imparare a dire

⁹ Cfr. M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, trad. it. A.M. Pastore, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.

¹⁰ Cfr. H. ARENDT, *Sulla violenza*, trad. it. A. Chiaruttini, Mondadori, Milano 1971.

“tu”), è a mio avviso la *radice comune* di questa violenza, il terreno da cui essa può sorgere sempre di nuovo interagendo di volta in volta con cause religiose, ideologiche, sociali, economiche, da una parte, e con la storia degli individui e la loro situazione psicologica, dall'altra. Questo è il terreno nel quale si radica tuttora la violenza contro le donne. Ne è prova massima lo stupro, che stando ai soli episodi denunciati continua a ripetersi in più casi ogni giorno. Questo tipo di violenza resta la figura tragica esemplare della completa disarticolazione e dello stravolgimento della creaturalità. Un autentico paradigma del male. Mentre la creaturalità chiede a ciascuno di imparare a ricevere e a dare ospitalità, lo stupro fa dell'uomo un odioso invasore del corpo e della libertà della donna; alla libera scelta, all'affetto, al piacere, alla tenerezza, all'eventuale procreazione deliberata, si sostituiscono con la forza la minaccia e la costrizione, il disprezzo, il sadismo e l'indifferenza, la brutalità e spesso lo sfregio di una gravidanza determinata dalla violenza. Lo spirito di distruzione s'impadronisce di ogni aspetto dell'amore e lo perverte in una maledizione.

5. *Per un'alternativa di accoglienza reciproca*

Come prefigurare un'alternativa a questa forma di rapporto tra i generi, in modo che uomini e donne possano sperimentare un'accoglienza reciproca? L'alternativa è impensabile senza una profonda svolta educativa che interessi i luoghi di apprendimento della grammatica delle relazioni interpersonali e di formazione dell'identità di genere. Nel pensare alle condizioni e alle potenzialità di questa svolta è opportuno ricordare gli spazi inediti che si aprono attraverso i processi attuali dello scontro e dell'incontro interculturale. Essi non vanno lasciati alla casualità degli eventi, né alla logica dell'interesse economico, o alle reazioni xenofobe, oppure a una politica di tolleranza multiculturale che si limiti a preservare la tipicità di ogni singola cultura considerata quale entità conclusa e indiscutibile. Tali processi saranno sottratti sia alla china del conflitto interetnico, sia alle tendenze che comportano la mera omologazione delle differenze se avrà luogo una buona reciprocità tra le culture, ossia una convivenza dialogica in cui si sviluppano le dinamiche dell'apprendimento e della maturazione di identità comunicative, non più esclusive e ripiegate su se stesse.

Il fattore propulsivo fondamentale per questa convergenza entro l'orizzonte di una umanizzazione polifonica sta a mio avviso nella comune ricerca di forme rinnovate di comprensione e di riconoscimento della dignità umana, come dei doveri e dei diritti che ne discendono. Rivedere con sapienza creaturale senso e valore dell'identità di genere, della relazione tra uomo e donna, così come dell'unicità di ogni persona, è una responsabilità che coinvolge tutte le culture e chiede loro in particolare di superare la tenace negazione della dignità della donna che si è tramandata nella storia di ciascuna di esse.

Certo, questo sguardo liberato dal sessismo non deve solo produrre rappresentazioni sociali e mediatiche ispirate all'antropologia e all'etica interculturali della dignità, ma deve ispirare gli stili di vita dei nuclei familiari, delle altre istituzioni educative, della struttura sociale di base nel suo insieme. Infatti per destarsi all'esistenza umanizzata come mondo di relazioni pacifiche con gli altri e con sé è indispensabile avere dei riferimenti positivi,

poter maturare la memoria di persone, modi d'essere, ideali, storie di vita che prefigurino una via per essere se stessi e per sfuggire al principio di dominio. Per questo sono necessarie soglie di accesso a questa via, luoghi di apprendimento e di esperienza quotidiana, fonti di coscientizzazione, donne e uomini capaci di mostrare in atto una forma di convivenza che non sia fondata sul dominio e sulla violenza.

Il riguardo per la donna, la percezione della sua libertà di persona inassoggettabile e la bellezza del partecipare alla relazione interpersonale e intersessuale devono poter trovare giorno per giorno nella famiglia un luogo fondamentale di esperienza concreta e una comunità di apprendimento. Qui dovrà avere corso una diversa maturazione dell'identità maschile, per cui essa non cerchi più la sua sostanza nell'esercizio del potere ma, al contrario, sappia giungere alla deposizione degli atteggiamenti che impediscono il riconoscimento del "tu", così come balena per un attimo in una scena dell'*Iliade* con il gesto di Ettore che si toglie l'elmo per assicurare il figlio e farsi riconoscere come suo padre¹¹. Gli uomini devono finalmente togliersi l'armatura del potere, riuscire a non desiderarla neppure, per imparare anzitutto a ricevere eventualmente in dono ciò che credono di poter conquistare per rapina, cioè per vivere la relazione con le donne, e con ogni altro da loro stessi, senza sacrificarla. Solo grazie a una svolta simile potremo sperimentare credibilmente il senso della promessa inerente alla parola "alternativa", imparando più in generale a cercare in tutte le forme di relazione un modo degno di abitare insieme la vita.

¹¹ «E dicendo così, tese al figlio le braccia Ettore illustre:/ma indietro il bambino, sul petto della balia bella cintura,/si piegò con un grido, atterrito all'aspetto del padre,/spaventato dal bronzo e dal cimiero chiomato,/che vedeva ondeggiare terribile in cima all'elmo./Sorrise il caro padre, e la nobile madre, e subito Ettore illustre si tolse l'elmo di testa,/e lo posò scintillante per terra;/e poi baciò il caro figlio» (OMERO, *Iliade*, Libro sesto, 466-474, trad. it. R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1990, pp. 220-223). A riguardo cfr. L. ZOJA, *Il gesto di Ettore*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.