

Le donne e la ricerca d'identità
Marisa Fiumanò

Ho scelto di collocare in chiusura di questo ciclo la questione dell'identità femminile e della ricerca d'identità da parte delle donne perché si tratta di un tema, l'identità, e di un fenomeno, la ricerca d'identità, che hanno caratteristiche del tutto particolari.

Qualche tappa storica: la ricerca collettiva di identità, e di un'identità comune, collettivizzante, da parte delle donne in Italia possiamo datarla agli inizi del Novecento, con la lotta per il diritto al voto. E' però solo con i movimenti degli anni settanta che la rivendicazione dei diritti giuridici

(aborto, divorzio) si mescola a quella inerente la sfera del privato con un tentativo di autoriflessione, di esplorazione delle esperienze psichiche e affettive proprie delle donne attraverso delle nuove "pratiche" (gruppi di autocoscienza). L'esigenza di collegare la specificità della soggettività femminile con il sociale è considerata imprescindibile, un assunto di base del discorso femminista.

La tappa storica successiva è segnata dall'avvento delle nuove tecnologie mediche. Negli anni '80 cominciano a diffondersi, dapprima in sordina, poi accompagnate da fragore mediatico, le tecniche di fecondazione assistita con le sperimentazioni ardite che tutti conosciamo. Manca una legge che le regolamenti, il movimento delle donne ha esaurito la sua carica, ma la questione della maternità produce comunque mobilitazione: le donne si battono a sostegno di una legge sulla fecondazione assistita che garantisca loro il diritto di accedere in sicurezza alla PMA. Si tratta di una battaglia via democrazia rappresentativa, non di una volontà di "movimento", oramai concluso.

Ho ricordato queste tappe fondamentali per sottolineare che tanto il diritto all'aborto quanto quello alla maternità assistita riescono ad assemblare e mobilitare le donne perché entrambi si appellano ad una funzione, la capacità riproduttiva, socialmente indispensabile e simbolicamente riconosciuta. Le donne in quanto madri fanno "insieme" e la maternità fornisce alle donne una identità simbolica certa.

Possiamo perciò definire relativamente vincenti, o comunque in grado di produrre mobilitazione, le battaglie delle donne relative al controllo della maternità mentre le altre rivendicazioni, fluide e meno contornabili ("io sono mia", "le streghe son tornate", ecc.) riciclate poi dagli slogan pubblicitari, non hanno fornito nessuna identità collettiva.

E' questo, a mio parere, lo scacco fondamentale dei movimenti degli anni 70 che rivendicavano un'identità femminile che fosse riferita alle donne in quanto tali, a prescindere dalla maternità. I movimenti non avevano potuto produrre un'identità collettiva delle donne non per incapacità politica ma per un'impossibilità che è di natura strutturale.

La ricerca di un'identità specificamente femminile resta perciò aperta. Tanto aperta e così complessa che un recente convegno (" Quete d'identité et relation d'alterité" Grenoble 200) la ha deliberatamente omessa: troppo articolata per essere trattata insieme alle questioni dell'identità in generale avrebbe meritato invece, secondo i colleghi organizzatori del convegno, ricerche e riflessioni specifiche.

Il mio modo di abordarla non potrà perciò essere che parziale e me ne scuso in anticipo.

La premessa di quanto dirò (che devo agli scambi con Françoise Rey, -psicanalista a Grenoble) è che le donne, per ragioni culturali, storiche e religiose, occupano nel sociale un posto di alterità, ossia di estraneità e di exteriorità. Quest'alterità, che con Lacan chiamiamo Altro, sorge con il linguaggio, nel momento in cui il soggetto, maschio o femmina che sia, è confrontato, in quanto essere parlante, alla propria mancanza.

Il linguaggio ci divide e ci aliena, ci separa dal nostro oggetto, che è un oggetto da sempre perduto; dividendoci ci obbliga a contarci fra gli altri, a entrare nel legame sociale. La funzione di alterità insorge in luogo di questa perdita. Essa si oppone all'Uno, alla simbiosi, in una parola all'incesto, al vero incesto che, per entrambi i sessi, è quello con la madre. Il linguaggio, potremmo dire in altro modo, ci separa dalla madre ed è questo che crea l'alterità, che fa sorgere un posto Altro. E' in questo posto Altro che sono collocate le donne. Intendo le donne in quanto esseri parlanti sessuati, non in quanto madri. In quanto madri le donne non sono, come ho detto prima a proposito delle battaglie di movimento, estranee al legame sociale ma omogenee ad esso. In quanto "altre" invece sono disomogenee.

Il posto dell'alterità garantisce dall'incesto nel senso che permette di respirare, cioè di desiderare. Si tratta tuttavia di un posto enigmatico, poco definibile e definito, certo inadatto a fornire una qualsivoglia identità. E' dell'ordine del reale, non del simbolico ed è poco immaginizzabile anche se l'immaginario tenta di dirne qualcosa: pensiamo soltanto, ad esempio, alla figura e alla funzione delle streghe che in realtà sono esistite, in quanto tali, soltanto nel desiderio e nell'immaginario degli uomini. Le streghe rappresentano, con alcune altre (le prostitute ad esempio), le figure che hanno dato corpo immaginario all'alterità delle donne.

Non tutte le donne sono disposte a incarnare questa figura dell'alterità tanto più che la nostra contemporaneità ha altri modi, rispetto ai roghi medievali, di difendersi dall'alterità femminile. Ad esempio con la violenza, domestica e non. La minacciosità che l'alterità femminile incarna, non più circoscrivibile, non più ghettizzata come un tempo grazie ai movimenti emancipatori delle donne, può insorgere molto da vicino, anche- le statistiche dicono soprattutto- nella cerchia familiare.

Sappiamo, per aver ascoltato la conferenza di Christine Gintz, che l'identità si colloca all'incrocio di tre registri, RSI, a cui va aggiunta – è un maestro, Charles Melman, a suggerire questa formulazione- la particolarità del sintomo di ciascuno, vale a dire ciò che gli è più proprio. I tre registri sono annodati fra di loro con la modalità del nodo detto borromeo, figura topologica adottata in matematica e che Lacan fa propria. Questo nodo composto da tre anelli ha la proprietà di disfarsi se uno solo dei tre anelli si scioglie.

L'identità è dunque un nodo a tre che contiene il sintomo. Questo vale per ogni soggetto ma nel caso di un soggetto donna a questo tipo di sintomo, che fa la particolarità di ognuno, si associa quello che potremmo chiamare "il sintomo di essere donna". Dobbiamo a Jean-Paul Hiltenbrand, che ci ha appena preceduto in questo ciclo di conferenze, la definizione di " sintomo di essere donna" che non va però inteso nel senso della patologia comune.

Come intenderlo allora visto che comunque parliamo di sintomo? Il sintomo di essere donna, io l'ho inteso così, è dovuto al fatto che le donne partecipano di questa

funzione di alterità perché affondano le loro radici in un reale che in genere si annoda agli altri registri, il simbolico e l'immaginario, ma non per questo cessa di costituire un tratto sintomatico.

In che senso sintomatico? Non nel senso propriamente patologico; si potrebbe forse dire nel senso dell'etimo, del greco *pasko*, soffrire: le donne soffrono di un certo reale che le concerne in quanto sono "non-tutte" nel campo del simbolico, del simbolico così come è organizzato ancora oggi - non è affatto detto che sarà a lungo così- del simbolico organizzato dal fallo. Vi prego di farmi credito su questo punto, non è un sostegno del maschilismo o del patriarcato, è una riflessione sul tipo di organizzazione sociale in cui in parte ancora viviamo anche se, come è detto nel titolo del nostro ciclo, questo tipo di organizzazione è in crisi.

Il luogo dell'alterità che le donne occupano, per essere così legato al registro del reale, non può funzionare come garante di identità perché l'identità, come ho detto prima, è forgiata da almeno tre componenti. Per questo la questione dell'identità preoccupa le donne, perché la loro esposizione al "reale" le obbliga a moltiplicare gli sforzi per contenere l'inquietante estraneità di cui sono portatrici. Le proteste, le rivendicazioni, le domande nascono da qui, non tanto da quella famosa invidia del pene di cui parla Freud. Ciò che interessa le donne non è tanto la funzione dell'organo quanto la sua versione simbolica, il fallo. In questa versione simbolica le donne sanno dove andare a cercarlo. Nell'uomo che le sceglie e desidera, nel lavoro, nei successi professionali. Resta però il fatto che l'appartenenza delle donne anche a un campo fuori-fallo può rendere precarie, in alcune fasi di passaggio della vita, anche le identità di madre, di moglie, professionali che sono tutte invece inscrivibili nel campo, rassicurante, del fallico.

Voglio sottolineare che per le donne si tratta di "occupare un posto", di fare funzione di alterità ma che questo non esaurisce il loro essere di soggetti. Questo comporta di conseguenza che le singole donne, in quanto soggetti, hanno anch'esse a che fare con l'alterità che presentificano, cioè con le altre, con l'Altra, con tutte quelle "estrane" che sono anche loro sorelle.

Margherite Duras ha descritto magnificamente questo interesse per l'altra donna nel suo "Rapimento di Lol V. Stein", un romanzo indimenticabile a cui Lacan ha reso omaggio.

Le donne, dicono Duras, Freud e Lacan, in quanto incarnazione di questa alterità, costituiscono un enigma anche per le donne stesse. Un enigma che produce rivalità, contrapposizione, ma anche fascinazione, come nel caso di Dora, come nel caso di Lol.

L'alterità che rappresentano consiste nel celare e nel tenere in serbo qualcosa di segreto che accende il desiderio, la Cosa che Lacan, a partire dal seminario *Le Désir*, ha chiamato "oggetto a". Questa posizione non è facile, non tutte sono disposte a occuparla. E' una posizione diseguale e asimmetrica rispetto a quella maschile, discordante con gli ideali di simmetria e di uguaglianza del discorso che prevale nelle nostre democrazie. La posizione femminile è asimmetrica rispetto a quella maschile così come non sono solo gli uomini a poter amare le donne.

Lacan, che amava il paradosso, definiva eterosessuale non solo chi è attratto dal sesso opposto al proprio ma, semplicemente, chi ama le donne. L'eterosessualità, sia che caratterizzi la posizione di un uomo, sia quella di una donna, ha a che fare con questo posto "altro" che occupano le donne. Se volessimo replicare la finezza della lingua latina dovremmo forse creare un neologismo e chiamare "aliosessualità" piuttosto che eterosessualità l'amore per le donne: "eteros" in greco è solo l'altro di due mentre

“alius” in latino é l’altro in quanto totalmente diverso, alieno, appunto.

Questa doppia modalità delle donne, occupare il posto dell’Altro, e come ogni soggetto, avere a che fare con una divisione soggettiva che rinvia all’alterità è stata, fino alla modernità, contenuta da un’organizzazione sociale che non contemplava l’eguaglianza fra i sessi.

In Francia possiamo datare fin dalla Rivoluzione Francese la rottura di questo equilibrio e l’inizio, con le lotte di classe, anche delle rivendicazioni femminili. Se prima l’accesso alla parola da parte delle donne era riservata alle elites ed era una questione di scrittura, quest’accesso si è poi esteso ad un gran numero di donne grazie ai movimenti di emancipazione. In Italia il processo egualitario si è avviato molto più tardi, più di un secolo dopo.

Evidentemente non è solo con la modernità che le donne occupano questo posto di Altro, le caccia alle streghe nel medio evo, evocata dagli slogan femministi degli anni settanta, sta a testimoniare che questa funzione di alterità era già presente nella storia, ma il fatto che nelle nostre democrazie non si possano mandare al rogo le donne può accrescere quella che viene inconsciamente percepita come una loro potenziale minacciosità. La proliferazione dei casi di violenza sulle donne dice che questo posto dell’ alterità non ha più riconoscimento pubblico e condiviso, che non è contenuto simbolicamente, e che dunque può presentarsi come puro reale (estromesso dal simbolico ritorna nel reale potremmo dire parafrasando ciò che dice Lacan a proposito del reale che ritorna nelle psicosi). La faccenda diventa privata, individuale. Ognuno deve sbrogliarsela da sé con l’alterità che rappresentano le donne e farvi fronte. I deboli, gli aggressivi, i paranoici possono credere di proteggersene con la violenza.

Le reazioni patologiche insegnano però che questa funzione di alterità ricoperta dalle donne non é eliminabile. Il problema nasce quando, a causa della crisi del legame sociale in cui attualmente viviamo, induce reazioni paranoiche e aggressive, invece che curiosità, domande, desiderio.

“ La donna è non-tutta” è un famoso aforisma di Lacan.

In una delle sue conferenze italiane, tenuta proprio qui a Milano, nel 1972, Lacan aveva raccontato le reazioni che aveva provocato la sua affermazione “La donna non esiste”, resa nel corso di una conferenza pubblica. Egli intendeva dire così che non esiste un significante “La donna” che unifichi tutte le donne e che per questo occorre mettere una barra sull’articolo, sul “La”, vale a dire che la donna è divisa, non-Una.

Le signore del Movimento –che chiama MLF (Mouvement de liberation des femmes) come in Francia- racconta Lacan, erano insorte protestando: “ Monsieur Lacan dice che le donne non esistono”.

“La donna” non significa “le” donne

Le donne esistono, naturalmente, ma “La donna” in quanto insegna collettivizzante, in grado di fornire un’identità, non esiste ed è proprio questo che innesca la ricerca d’identità.

Devo fare necessariamente cenno qui alla “tabella della sessuazione” che Lacan propone nel seminario “Ancora” (1973) e che è divisa in due parti, lato uomo e lato donna.. Il lato uomo è caratterizzato dalla dominanza fallica e da un’eccezione: un padre non castrato che gode di tutte le donne.

Freud ha spiegato con la sua “sociologia mitologizzante”, se mi passate il termine, come, per la società degli uomini, si costituisca questo posto d’eccezione: col padre dell’orda primitiva prima, padre morto, ucciso dai figli-fratelli, padre

onnipotente e accaparratore di godimento, fuori castrazione (*Totem e tabù*); poi con Mosè l'egiziano (*L'uomo Mosè e la religione monoteistica*) figura di straniero che assembla il suo popolo grazie ad un tratto iscritto sul corpo, la circoncisione. Anche lui un padre ucciso, avverte Freud appoggiandosi alle ricerche dello storico Sellin.

Freud non si curava più di tanto che il suo uso dell'antropologia e della storia fossero corretti; se ne serviva per suffragare la sua tesi: le comunità si costituiscono a partire da un luogo d'eccezione che qualcuno è chiamato ad occupare, che costituisce l'ideale con cui misurarsi ma che al tempo stesso impone la perdita, la rinuncia, la separazione dall'oggetto primitivo, dalla madre. E' la funzione paterna che da un lato castra, dall'altra, in cambio colloca gli uomini sotto un indice di appartenenza, un indice fallico.

Niente di analogo per le donne. Manca il posto dell'eccezione, non c'è un Mosè donna che introduca le Tavole della legge, non c'è ideale a cui riferirsi. Dal lato donna della tabella della sessuazione, non è scritta l'eccezione, non ce n'è Una che non sia barrata e che possa fondare la stirpe, il genere femminile. L'identificazione al padre, così comune nelle bambine e nelle adolescenti, nasce da una ricerca d'identità che non incontra delle insegne sotto cui collocarsi e spesso sceglie, almeno provvisoriamente, quelle paterne. Con l'adolescenza comincia per le bambine il cammino, accidentato, della ricerca di un'identità femminile.

Siamo insomma di fronte ad un'asimmetria di posizioni che sto esemplificando per via teorica ma che potrei confermare con mille esempi clinici. Le donne occupano una posizione di alterità e sono portatrici di un'alterità segreta.

Perché l'asimmetria femminile, potremmo domandarci, dovrebbe essere in contrasto con l'ideale d'uguaglianza che datiamo dalla Rivoluzione francese e che le democrazie occidentali perseguono? Perché questo ideale sembra incompatibile con la disparità di posti occupati dagli uomini e dalle donne?

Françoise Rey propone di leggere questa incompatibilità come effetto di una logica razionalista che sovrappone la disuguaglianza alla differenza. Differente non significa diseguale ma in una logica di sovrapposizione non possiamo rendere conto dell'asimmetria fra i sessi: la loro organizzazione rispettiva si fonda su logiche differenti. Le donne, al contrario degli uomini, non sono collettivizzabili il che naturalmente può creare qualche problema a quegli uomini che s'ingegnano per farle felici...tutte. Don Giovanni era arrivato a mille e tre senza trovare la Una che le riassumesse, cosicché non poteva che ricominciare, ogni volta disponibile per la prossima, un vero missionario votato alla causa delle donne: farle godere tutte. E' perciò che Lacan definisce Don Giovanni "un sogno femminile", il sogno femminile di avere un uomo sempre disponibile.

Disponibile, vale a dire dipendente da ciò che le donne gli chiedono, dalla loro domanda, da ciò che si aspettano da lui. Del desiderio di Don Giovanni però...nessuna traccia.

Don Giovanni è un mito universale, ma come se la caverebbe oggi in un'epoca permeata dall'ideale dell'uguaglianza fra i sessi? Oggi abbiamo versioni meno tragiche e forse più patetiche di Don Giovanni. Forse l'appuntamento con la morte, invece che con il Convitato di Pietra è con un banale incidente d'auto, come nel film di Trouffaut, *"L'uomo che amava le donne,"* l'uomo-bambino smarrito fra le sue amanti, all'inseguimento delle "gambe-compasso che misurano il mondo", proteso verso un mitico impero del godimento materno in cui aspirerebbe a rifugiarsi, *"l'isola dove le donne hanno deciso di vivere insieme"*.

Che cosa diventa Don Giovanni in una società che offre l'eguaglianza fra i sessi ma tende a cancellare le differenze tra loro? Un isterico smarrito, potremmo dire, che vaga da una donna all'altra senza riuscire a conoscerne nessuna.

Il protagonista del film di Trouffaut sogna di essere accolto nell'isola "dove le donne hanno deciso di vivere insieme", in una comunità femminile, una comunità dove le donne costituirebbero un insieme.

Abbiamo assunto come spartiacque storico la Rivoluzione francese: da essa derivano le democrazie europee con la laicità che le caratterizza.

L'asimmetria fra i sessi, con l'avvento della democrazia, produce dei rimaneggiamenti a livello della sessualità, del rapporto fra gli uomini e le donne, della possibilità di godere dell'incontro sessuale. Il reale della differenza sessuale non è più contenuto in una dimensione religiosa della vita e, messo a confronto con la laicità, crea il posto di un impossibile. Il rapporto sessuale è marcato dal segno dell'impossibilità.

Prima della Rivoluzione uomini e donne lavoravano insieme per la gloria di Dio e del re e rinviavano la propria al dopo. In Italia questo processo si avvia più tardi e s'intreccia con una cultura impregnata di cattolicesimo.

Il godimento sessuale introduce una disparità soggettiva e con essa ciò che Lacan chiama il "non-rapporto" sessuale. Il godimento nella referenza alla sessualità nella sua accezione moderna rientra anch'esso nella sfera dei diritti e delle rivendicazioni, si secolarizza appunto, non può più essere posposto, come prima, a un godimento superiore, la gloria di Dio, o ad un godimento ultraterreno.

Ci troviamo così di fronte al paradosso che la democrazia, malgrado o proprio a causa dei suoi ideali di uguaglianza e libertà, mette in evidenza il fatto che la differenza fra i sessi si presenta come ineguale o ingiusta.

Ma in cosa consiste questa differenza? Le donne l'hanno sempre cercata nel corpo. Tutti i tentativi di costruire un "noi" identitario delle donne partono dal corpo, compresa, come dicevo all'inizio, la battaglia per la PMA, ma sono tentativi senza successo. Il reale della differenza sessuale può segnalare un'appartenenza ma non fornisce una collocazione simbolica.

E' così che oggi questo terreno di lotta del femminismo "vecchia maniera" è stato in parte abbandonato per avanzare invece un uso della categoria di "genere" che prescinde dal corpo biologico.

La storica Joan W. Scott nota che il sostantivo "genere" viene usato per riferirsi all'organizzazione sociale del rapporto fra i sessi.

Nel suo uso più recente è stato impiegato dalle femministe americane nell'intento di ribadire la qualità fondamentale sociale delle distinzioni basate sul sesso e il rifiuto del determinismo biologico (che sarebbe stato) implicito in termini come "sesso" o "differenza sessuale". "Genere", afferma, diventa una categoria d'analisi accostabile al concetto di classe e di razza, tutte e tre categorie cruciali per scrivere una nuova storia. Il parallelismo è dato dal fatto che classe, razza e genere rinviano a una storia che si occupa di vicende di oppressi e valuta significato e natura della loro oppressione. Il genere, insomma, è usato per designare i rapporti sociali fra i sessi, è una categoria sociale imposta a un corpo sessuato.

Possiamo leggere questo concetto di genere come un tentativo di neutralizzare la differenza sessuale da un lato e, dall'altro, di raggruppare le donne sotto un'unica insegna, quella, appunto, di genere. Ma si può parlare di identità femminile

prescindendo dal corpo, corpo sessuato, e dall'alterità di coloro che lo incarnano, le donne appunto?

Il tentativo di identificare le donne attraverso la categoria di genere è fallimentare afferma Charles Melman perché le donne non costituiscono un genere ,anche se la grammatica glielo attribuisce, e neanche una specie, per il fatto che la forma con cui emergono storicamente, così come la loro condotta, sono imprevedibili, incoerenti e mutevoli.

Non sappiamo con quale forma emergeranno le donne nel corso della crisi delle democrazie occidentali. Gli psicanalisti sono solo scrivani che registrano le mutazioni della clinica e cercano di raccorderla alle mutazioni del sociale. Su un punto però possiamo non indietreggiare: che il corpo è corpo sessuato ed è su questo corpo sessuato e sul suo posto nel mondo che vertono la domanda e la ricerca d'identità delle donne.