

Nel parlare di simbolico, vorrei innanzitutto ricordare l'etimologia della parola simbolo: deriva dal grco sybállō, metto insieme, e indica originariamente le due metà di un oggetto, di una tessera di coccio che, spezzata, può essere ricomposta avvicinandole. Il simbolo era in questo senso segno di amicizia: le due metà della tessera di coccio spezzata erano tenute separatamente, da due amici lontani; solo nel momento della ricongiunzione i due frammenti venivano ricomposti e il simbolo ritrova la sua originaria unità.

Ciò che mi preme sottolineare, a partire da questa etimologia, è la funzione pratica che il simbolo originariamente ha: solo in seguito nel termine simbolo è stata messa in primo piano la funzione rappresentativa ed è stata invece messa in ombra quella pratica, più originaria.

E' proprio alla funzione pratica che vorrei richiamarmi per parlare del simbolico fra donne. Ciò che mi preme sottolineare è che il simbolico tra donne non può esser frutto soltanto di un'elaborazione solitaria, puramente individuale, ma deve avere come retroterra una pratica di rapporti fra donne, che radichi il simbolico in una realtà collettiva vissuta. Può anche essere la singola donna a dar parola e forma teoricamente pregnante a relazioni fra donne che altrimenti rimarrebbero mute e insignificanti, ma, in ogni caso, la singola non fa che raccogliere dal suo tempo ciò che la pratica dei rapporti, delle forme di vita, ha consentito di delineare.

Questa funzione pratica va particolarmente richiamata là dove parliamo del simbolico che in parte si è costituito o che si va costituendo fra donne: su questo piano infatti, per quello che concerne i rapporti fra donne, risumibili nella relazione essenziale, ma tutt'ora difficile da interrogare, fra madre e figlia, che allude alla verticalità, e in quella, forse più indagata, della sorellanza, che sottolinea piuttosto l'orizzontalità, constatiamo infatti una certa povertà del simbolico, dovuta proprio, io credo, a una carenza di rapporti di segno positivo fra donne.

Basta accennare per segnalare questa povertà, all'immagine della donna "deportata", strappata alla madre, soggetta al nome e al potere del padre e poi a quello del marito, spesso in competizione, in rapporti di invidia, di gelosia, di astio verso altre donne per la necessità di prendere il posto dell'unica - della madre - a fianco del maschio. E basta ancora accennare al fatto che forse solo con la pratica di rapporti tra donne sottratti alla necessità di prendere il posto dell'unica per essere amate dall'uomo, in parte solo con il femminismo, è nato, in una certa misura, un simbolico fra donne legato a una pratica, a delle forme di vita diverse da quelle tradizionali.

Naturalmente tuttavia stiamo già in un mondo, da parte sua, fortemente strutturato sia nelle relazioni reali che nelle funzioni simboliche e, in una certa misura, con questo simbolico già elaborato dobbiamo fare i conti. Qui troviamo molte immagini del femminile già codificate e spesso piuttosto trite, le immagini che della donna si è fatto l'uomo. In queste immagini possiamo non riconoscerci affatto, contestarle o riconoscerci solo in parte: le differenze tra donne, al di là del tentativo di omologazione in un "femminile" generico quanto indistinto e magmatico, possono aprire qui molte strade, al di là degli stereotipi. Credo che

in questo processo di inevitabile differenziazione di molte "strade" femminili sia importante soprattutto il fatto che le donne stesse siano - diventino - fonti di valore, trovino e dicano ciò che a loro profondamente corrisponde e in loro intimamente risuona, non tanto l'accordo o il disaccordo con gli stereotipi del femminile già elaborati.

Ma questi stereotipi, quando ci muoviamo sul terreno di rapporti già strutturati, che, a livello delle relazioni originarie -familiari-, trovano la loro espressione nella triade madre/padre/figlia, e includono quindi comunque il rapporto con l'uomo, ce li troviamo subito davanti, già fatti. Non propongo di vederli uno per uno, di analizzarli per rifiutarli o per assumerli, mutati di segno, come "bandiere", lavoro che in parte è già stato fatto e che attualmente ritengo che non ci possa portare molto avanti; propongo solo due immagini del femminile che mi sembrano riassuntive di un lungo percorso simbolico, significative di un certo modo di rappresentarsi il femminile: si tratta delle due immagini dell'Amata e della Madre, presenti nella filosofia di Emmanuel Lévinas e sottoposte a una critica penetrante da parte di Catherine Chalié.

La figura dell'Amata compare in Lévinas sulla scena dell'eros, là dove la sua fragilità e la sua vulnerabilità sono il segno di un nascondimento che non può essere violato neppure dalla profanazione più empia, là dove proprio l'estrema vulnerabilità dell'Amata e la sua passività impongono il rispetto, esigono l'ingresso del soggetto nell'etica, fanno abbassare gli occhi che avrebbero voluto carpire il segreto.

La vulnerabilità del femminile è ciò che prepara l'ingresso del soggetto (maschile) nell'etica, nella responsabilità: tale ingresso nell'etica è possibile al soggetto maschile grazie all'alterità del femminile, che si presenta come il totalmente altro, perché concentra in sé, paradossalmente, la discrezione e il nascondimento estremi e, insieme, la materialità della carne, prossima all'infanzia e all'animalità: di fronte a tale alterità totale, di fronte all'asimmetria del femminile, il soggetto (maschile), prossimo quasi a perdersi in questa vertigine di paradosalità e di insignificanza, è costretto tuttavia a costituirsi appunto come soggetto; di fronte alla mancanza di forma che il volto dell'Amata esibisce, il soggetto (maschile) è costretto a darsi una forma.

Il femminile dell'Amata è ambiguità, gioco dell'equivoco; è ciò che sfugge, che diviene in ogni istante altra cosa: la mancanza di forma, l'impossibilità di esser catturato dalle categorie del pensiero sono caratteristiche che hanno in genere per Lévinas un significato positivo; contraddistinguono infatti il Volto dell'Altro, quel volto che, non potendo rientrare totalmente nell'orizzonte della nostra comprensione e padronanza, ci costringe alla responsabilità, al rispetto.

Ma, nel caso del volto femminile, questi tratti positivi sembrano scivolare totalmente nell'insignificanza, si fanno negativi, inquietanti, senza che da essi si possa ricavare un senso: così il senso è trovato solo dal soggetto maschile, che sfugge all'abbraccio inquietante dell'Amata per trovare altrove il luogo della propria consistenza; l'Amata rimane nell'insignificanza, nell'animalità, nell'infanzia. Sulla soglia fra natura e cultura, rimane dalla parte della natura; o meglio, custodisce per il soggetto (maschile) la soglia, il passaggio tra l'una e l'altra, ma rimane al di qua della soglia, senza accedere pienamente al senso.



Chiedersi, come fa Catherine Chalièr, se questa metafora del femminile alluda alla femminilità in quanto tale, a un'essenza eterna, o non alluda piuttosto alla condizione in cui storicamente per secoli le donne reali si sono trovate, la condizione di perdersi nell'insignificanza, di non essere fonte di senso e di sapere per sè (e non per l'altro, per il maschile), è del tutto legittimo. Credo anzi che quest'ultimo aspetto vada molto sottolineato: ciò che Lévinas dice del femminile presentando la figura dell'Amata, se da un lato è significativo per il difficile rapporto tra corpo e linguaggio che si dà in una donna, dall'altro segnala ciò che storicamente è avvenuto più che configurare un destino che non può essere mutato.

Perduta comunque nell'abisso dell'insignificanza, la figura dell'Amata trapassa per Lévinas in quella della Madre: vera maestra di etica, la Madre lo è in quanto, nell'accogliere il figlio nel proprio corpo, accetta di essere sacrificio per l'altro, responsabilità che arriva fino alla sostituzione (all'accoglimento del corpo dell'altro nel proprio): nel corpo materno si significa la capacità umana di aprirsi all'altro, un altro di cui siamo interamente responsabili, chiamati a ~~rispondere~~ rispondere all'appello senza averlo scelto. Eppure, paradossalmente, la Madre, capace di una così sublime etica (che per Lévinas è la vera etica), è incapace di accedere ad essa, di dire l'etica, di farsi, in proprio, fonte di un significato che essa stessa possa dire. La Madre, pur portatrice di un'etica che arriva fino alla sostituzione, non fa che preparare l'ingresso nell'etica, nel regno delle significazioni, del soggetto (maschile). Anche nella figura della Madre il femminile, custode, per l'uomo, della soglia tra natura e cultura, tra animalità ed etica, è relegato ancora una volta dalla parte della natura, del corpo muto, del sapere di carne che non sa farsi parola.

Anche a proposito della figura della Madre, come fa Catherine Chalièr, possiamo porci delle domande. Possiamo constatare intanto che, storicamente, essere donne volle dire spesso in effetti essere detentrici di un corpo senza parole e senza pensieri per viverci. Possiamo affermare poi che, se è vero che la maternità può essere una gioia, non è affatto detto che tutte le donne vi abbiano trovato il loro nome. Possiamo chiederci infine se l'etica al femminile non faccia intendere che il nome della Madre.

A queste domande spetta alle donne, con la loro diversità, rispondere. Ciò che infatti risulta dalle figure del femminile in Lévinas è che in entrambi i casi, per l'Amata e per la Madre, le donne mancano alla parola, sono portatrici di significato sì, ma solo per l'altro, per il maschile. La prima esigenza è che diventino esse stesse fonte di significato, che interpretino esse stesse i segni di cui il loro corpo è portatore.

Ciò in parte è già avvenuto all'interno dell'esperienza femminista. Una delle immagini della donna che il femminismo ha elaborato nel periodo dei "gruppi" soprattutto, è stata un'immagine segnata da un forte rapporto con la corporeità. Nelle esperienze di autocoscienza, al di là di effetti non sempre controllabili e talvolta devastanti per le singole, c'è stata sicuramente un'attivazione dell'immaginario femminile, una ricerca di un rapporto vitale con il proprio corpo, uno scatenarsi di immagini femminili.

Quasi al polo opposto si colloca, da questo punto di vista, la tendenza emancipazionista: opera in essa quella che altrove ho chiamato la tentazio-

ne del neutro, l'idea che la cancellazione del proprio corpo sessuato possa far accedere alla parola, al senso, ad un sapere universale che apparentemente si presenta come aperto a tutti e per tutte uguale. Lo scacco di questo tentativo sta nella perdita della propria sessuazione: che la cancellazione della differenza sessuale a vantaggio del sapere sia davvero possibile è da mettere in dubbio, ma lo scacco sta soprattutto nella raggiunta consapevolezza che, una volta attuato il tentativo di cancellare il proprio corpo, non si conquista tuttavia piena padronanza di parola. Si accede sì al linguaggio e al sapere, ma provando sempre, rispetto ad essi, una sorta di estraneità, di disagio. Il prezzo pagato è alto e il risultato non è quello che ci si aspettava: si otterrà competenza, ma ripetitiva, da semplici "esecutrici", non si potrà parlare in proprio, in prima persona, proprio perché si è partite dal presupposto di cancellare il proprio corpo e non da quello di stabilire un nuovo tramite fra corpo e parola.

Ora si cerca di configurare, attraverso strade diverse, un movimento teorico e di attivare un processo simbolico per cui una donna possa uscire nel sociale, essere visibile socialmente nel luogo in cui si trova ad agire e a lavorare, senza con questo cancellare la sua differenza sessuale, rendendo visibile, anzi, insieme, il suo corpo sessuato, mantenendo i legami con la propria femminilità, con il proprio essere donna.

Il rapporto che è più importante rileggere da questo punto di vista è quello con la madre, perché il rapporto con la madre delinea una verticalità, un rapporto di dipendenza e di potere, che spesso per le donne è difficile riconoscere.

Già in alcune relazioni precedenti (Chiara, Giannina) si è parlato di potenza simbolica della madre e insieme, in modo solo apparentemente contraddittorio, di povertà della madre. Si tratta di una contraddizione solo apparente: i due aspetti sono infatti diversi, anche se strettamente intrecciati; la potenza della madre ~~ha a che vedere con il piano simbolico,~~ la povertà si pone soprattutto sul piano reale, riguarda il rapporto con la propria madre reale, con la svalorizzazione sociale della sua figura, con cui molte di noi hanno avuto a che fare.

Il corrispettivo psicologico di questa alternanza relativa alla figura materna - fra potenza e povertà - e della confusione che spesso e forse inevitabilmente regna fra i due piani è il nostro oscillare fra il delirio di onnipotenza, corrispondente alla potenza simbolica della madre, e l'abiezione, il disprezzo totale di sé, corrispondente alla svalorizzazione della madre reale. In entrambi i casi ciò che ci manca è una misura, la possibilità di misurare le nostre capacità e i loro limiti. Oscilliamo così tra la sensazione - non verificata né verificabile, perché non c'è verifica per l'onnipotenza - di possedere un illimitato potere, e la depressione più cupa, essa pure non misurabile, perché comporta la sensazione della propria totale impotenza.

Sul piano teorico e simbolico, ad evitare questa oscillazione fra onnipotenza e abiezione, entrambe senza misura, si deve parlare della necessità di un limite, che operi sia nei confronti della sensazione di onnipotenza e che la riconduca a una potenza limitata, sia nei confronti dell'abiezione, che significhi l'incontrarsi con i propri limiti e non l'annullamento totale di sé.



Ciò che di positivo c'è nell'ipotesi dell'affidamento, che non è l'unica possibile nella pratica politica, da questo punto di vista, è proprio la necessità di una misura (data dal progetto, dalla presenza di obiettivi limitati e verificabili); la necessità di trovare un limite fra delirio di onnipotenza e sentimento di totale abiezione.

Ma è soprattutto significativa sul piano teorico la figura della Madre simbolica, di colei che ci autorizza a parlare e che ci dà questa autorizzazione in nome del suo essere donna: dare autorizzazione ed accettare di essere autorizzate significa anche accettare la disparità, riconoscere quel "di più" che una donna può avere, accettare, fra donne, rapporti di verticalità. Significa anche la necessità di pagare il proprio debito simbolico alla madre reale, riconoscerle quel potere che, se pure spesso svalorizzato, essa ha: si può pagare il debito simbolico alla madre/reale anche pagandolo a un'altra donna, riconoscendole autorevolezza e capacità di autorizzarci.

Sul piano psicologico invece, per ciò che riguarda il rapporto, spesso difficile e conflittuale, con la propria madre reale, rapporto difficile proprio perché essa è stata spesso socialmente svalorizzata, parlerei piuttosto di necessaria accettazione della fragilità, della parte debole, perdente di sé.

Questo discorso si colloca all'interno della triade madre/padre/figlia: siamo qui sul piano di un'elaborazione individuale, solitaria, spesso dolorosa e più o meno difficile in relazione alle storie personali di ciascuna di noi.

Seguendo Marie Louise von Franz, possiamo individuare vari tipi di rapporti nella triade padre/madre/figlia. In primo luogo possiamo trovare un "complesso materno ~~positivo~~ negativo": colei che ha questo tipo di relazione con la madre, tende a reagire in modo astioso e con continue recriminazioni di fronte a difficoltà emotive; la sua reazione aggressiva è in realtà una richiesta di affetto, che quasi sempre viene fraintesa e che ottiene quindi il risultato contrario. E' la femminilità misconosciuta che provoca questo tipo di animosità, tanto più forte quanto più le donne che hanno un complesso materno negativo hanno un grandissimo bisogno di quel calore e di quell'attenzione che non hanno trovato a sufficienza nella madre.

La mancanza di fiducia in sé come donne provoca una reazione distruttiva (e autodistruttiva) di fronte a difficoltà di tipo affettivo: si reagisce quindi rinfocolando continuamente il proprio risentimento, che non si riesce a superare, riproducendo il comportamento archetipico della dea-madre oltraggiata.

E' questo un aspetto della dea-madre, della natura femminile, che è stato artificiosamente ignorato dal cristianesimo e in generale dalla nostra cultura: è il principio femminile della severità e della vendetta, diverso dal corrispondente maschile perché non legato alla giustizia e alla mediazione della legge, ma legato piuttosto alla natura rigida, severa e crudelmente vendicatrice.

Questo atteggiamento femminile distruttivo, troppo ignorato dalla nostra cultura, può avere anche effetti positivi: li ha soprattutto se si riconosce questa difficoltà e si riesce a reagire con maggiore flessibilità.

Se assumiamo questa, come altre situazioni che ci segnano fin dall'infanzia, in modo non deterministico, ma lasciamo un margine di gioco al soggetto femminile all'interno di tali strutture, possiamo forse sperare di

uscire dall'impasse. Personalmente, a proposito del complesso materno negativo, parlerei di accettazione della fragilità, del proprio lato femminile perdente, della debolezza: si tratta di prendere atto del proprio modo di agire aggressivo, legato a un rifiuto della figura materna, e di accettare maggiormente quella fragilità che abbiamo rifiutato nella madre, nella svalorizzazione della sua figura nei rapporti con gli uomini e sul piano sociale. Forse si tratta anche di trovare una donna reale che incarni quella fragilità e quella debolezza, che abbiamo rifiutato, in modo positivo, produttivo di ricchezza emotiva e vitale: si potrà così, forse, riscattare il negativo che tali caratteristiche "femminili" avevano nella madre reale.

Un altro modo di rapportarsi alla madre è il "complesso materno positivo": la donna che ha un complesso materno positivo tende a ~~identificarsi~~ con fidare in sé, e ciò è un bene, ma anche a identificarsi troppo strettamente con gli interessi che aveva la madre, e questo può creare dei problemi. Benché questo atteggiamento appaia meno drammatico del precedente, è necessario anche qui un cambiamento: è necessario saper distanziarsi dalla troppa stretta identificazione con la madre e recuperare la propria autonomia; altrimenti colei che ha un complesso materno positivo rischia, diventata adulta, di continuare tale figura positiva come ~~un~~ pipo, non come individuo, senza realizzare quindi la sua differenza soecifica.

Poiché abbiamo a che fare qui con la triade padre/madre/figlia, dobbiamo accennare anche al "complesso paterno": il padre può trasmettere la tendenza a separarsi dalla propria vita sentimentale e affettiva e a "sposare la propria testa", a scapito di altre energie vitali. Soprattutto là dove è presente un "complesso paterno positivo" (che spesso si accompagna a quello materno negativo), sorge spesso un'esclusiva vocazione intellettuale, che non sempre è del tutto positiva se è separata dalle forze vitali che dovrebbero alimentarla.

Anche in questa, come nelle situazioni precedenti, bisogna osservare che occorre abbandonare il pregiudizio, causale e fatalistico, per cui non si può rimediare a un problema ereditato dai genitori. L'unica soluzione autentica è prendersi la responsabilità di ciò che si è, e fare lo sforzo per spezzare la catena che sembra condizionarci in modo deterministico.

Non possiamo vivere come proiezioni delle immagini femminili tramandateci dai genitori: non possiamo restare "inconsce". Occorre diventare coscienti, rompere la catena delle cause. Occorre però, al tempo stesso, recuperare il contatto con i propri impulsi vitali. La via interiore verso noi stesse è, da un certo punto in poi, responsabilità nostra: e le vie individuali per arrivare a percorrerla possono essere molto diverse.

Wanda Tommasi

#### Riferimenti bibliografici:

Catherine Chaliel, Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Lévinas, La nuit surveillée, Paris 1982

Marie Louise von Franz, Il femminile nella fiaba (tr. it.), Boringhieri, Torino 1983

Emmanuel Lévinas, Le temps et l'autre, Fata Morgana, Montpellier 1979