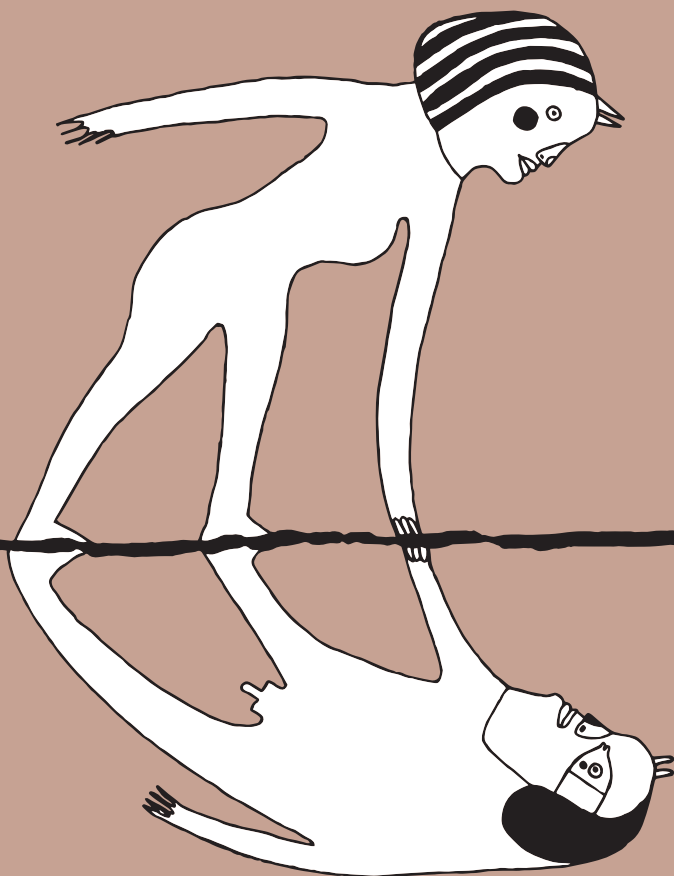


Pratiche di libertà

La generatività del materno tra arte,
educazione e politica

A cura di
Anna Grazia Lopez



FrancoAngeli 

*Culture di genere.
Corpi, desideri,
formazione*

Culture di genere. Corpi, desideri, formazione

Collana diretta da Giuseppe Burgio, Anna Grazia Lopez

La collana "Culture di genere. Corpi, desideri, formazione" intende approfondire il legame esistente tra i molteplici modelli culturali che caratterizzano la contemporaneità e l'appartenenza di genere e di come questo legame segni i Corpi delle donne e degli uomini e i loro Desideri, rafforzando forme antiche di esclusione sociale e dando vita ad altre nuove.

Allo stesso tempo, si propone di diventare spazio di riflessione e condivisione di lavori su come gli stessi Corpi con i loro Desideri, a partire dallo smascheramento della falsa neutralità della cultura binaria, possono contribuire a modificare le ideologie che conducono all'esclusione.

La Collana, dunque, accoglie i volumi che, con un approccio intersezionale e di conseguenza interdisciplinare, intendono arricchire il discorso pedagogico sul ruolo ricoperto alla categoria di genere nella definizione delle emergenze educative e di come sia possibile ricavare nuovi modelli educativi che sappiano mettere al centro le istanze dei Corpi e i loro Desideri aprendo la strada a una pedagogia attenta alle differenze.

Comitato magistrale

Franco Cambi, Duccio Demetrio, Franca Pinto Minerva, Simonetta Ulivieri.

Comitato scientifico

Federico Batini (*Università di Perugia*), Irene Biemmi (*Università di Firenze*), Giuseppe Burgio (*Università di Enna "Kore"*), Antonella Cagnolati (*Università di Foggia*), Carlo Cappa (*Università di Roma "Tor Vergata"*), Rosanna Cima (*Università di Verona*), Fabrizio Chello (*Università di Napoli "Suor Orsola Benincasa"*), Cristiano Corsini (*Università di Roma Tre*), Antonietta De Vita (*Università di Verona*), Francesca Dello Preite (*Università di Firenze*), Silvia Demozzi (*Università di Bologna*), Manuela Gallerani (*Università di Bologna*), Valentina Guerrini (*Università di Sassari*), Silvia Leonelli (*Università di Bologna*), Isabella Loiodice (*Università di Foggia*), Anna Grazia Lopez (*Università di Foggia*), Stefania Lorenzini (*Università di Bologna*), Elena Luppi (*Università di Bologna*), Maria Rita Mancaniello (*Università di Firenze*), Raffaele Mantegazza (*Università di Milano-Bicocca*), Alba Naccari (*Università di Roma "Foro Italico"*), Francesca Marone (*Università di Napoli "Federico II"*), Maria Rosaria Nardone (*Università di Bologna*), Rosella Persi (*Università di Urbino "Carlo Bo"*), Chiara Sità (*Università di Verona*), Giordana Szpunar (*Università di Roma "La Sapienza"*), Francesco Vittori (*Università di Verona*), Federica Zanetti (*Università di Bologna*), Elena Zizioli (*Università di Roma Tre*).

Comitato editoriale

Maria Livia Alga (*Università di Verona*), Alessandra Altamura (*Università di Foggia*), Lisa Brambilla (*Università di Milano Bicocca*), Rossella Caso (*Università di Foggia*), Tiziana Chiappelli (*Università di Firenze*), Luca Decembrotto (*Università di Bologna*), Antonio Raimondo Di Grigoli (*Università di Firenze*), Angelica Disalvo (*Università di Foggia*), Stella Rita Emmanuele (*Università di Enna Kore*), Martina Ercolano (*Università di Napoli "Suor Orsola Benincasa"*), Andrea Fiorucci (*Università del Salento*), Zoran Lapov (*Università di Firenze*), Stefano Maltese (*Università di Napoli "Federico II"*), Marialisa Rizzo (*Università di Milano-Bicocca*), Maria Concetta Rossiello (*Università di Foggia*).



Il presente volume è pubblicato in open access, ossia il file dell'intero lavoro è liberamente scaricabile dalla piattaforma **FrancoAngeli Open Access** (<http://bit.ly/francoangeli-oa>).

FrancoAngeli Open Access è la piattaforma per pubblicare articoli e monografie, rispettando gli standard etici e qualitativi e la messa a disposizione dei contenuti ad accesso aperto. Oltre a garantire il deposito nei maggiori archivi e repository internazionali OA, la sua integrazione con tutto il ricco catalogo di riviste e collane FrancoAngeli massimizza la visibilità, favorisce facilità di ricerca per l'utente e possibilità di impatto per l'autore.

Per saperne di più: [Pubblica con noi](#)

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "[Informatemi](#)" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

Pratiche di libertà

La generatività del materno tra arte,
educazione e politica

A cura di
Anna Grazia Lopez



FrancoAngeli 

*Culture di genere.
Corpi, desideri,
formazione*

Volume realizzato nell'ambito del progetto dal titolo "Phoenix. A new kind of 'rebirth' for women and children living in conditions of marginalization" - codice P2022X54WX - CUP D53D23020510001 in risposta all'Avviso D.D. n. 1409 del 14/09/2022 - Bando PRIN 2022 PNRR, finanziato dall'Unione Europea – NextGenerationEU nell'ambito del PNRR-M4C2 - linea di investimento 1.1. Progetti di Ricerca di Rilevante Interesse Nazionale (PRIN), responsabile scientifico la prof.ssa Anna Grazia Lopez.

Isbn digitale: 9788835177326

Copyright © 2025 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

Pubblicato con licenza *Creative Commons Attribuzione-Non Commerciale-Non opere derivate 4.0 Internazionale* (CC-BY-NC-ND 4.0)

Sono riservati i diritti per Text and Data Mining (TDM), AI training e tutte le tecnologie simili.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>

Copyright © 2025 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy. ISBN 9788835177326

Indice

Introduzione pag. 7

Prima parte **La generatività del materno tra arte, educazione e politica**

La rivoluzione culturale ed educativa del '68. Giovani donne,
evoluzione del costume e nuovi diritti, di *Simonetta Ulivieri* » 13

Donne e creatività. La generatività del materno tra natura e
cultura, di *Anna Grazia Lopez* » 28

Madri oltre la pancia. Brevi riflessioni storiche sulla maternità
sociale, di *Barbara De Serio* » 40

Dare forme alla vita: laboratori di creazione artistica comuni-
taria, di *Maria Livia Alga* » 51

Generare l'arte, generare l'altro. Frida Kahlo, Louise Bour-
geois e la maternità, di *Giuditta Giuliano* » 67

Seconda parte **Oltre l'immaginario sulla maternità**

I margini della maternità. Un fantascientifico dialogo tra di-
verse specie di uomini, di *Egon Botteghi e Giuseppe Burgio* » 77

“Why don’t they want to have a children?”. Il documentario Childfree di Sarah Bahramjahan, di <i>Alessandra Altamura</i> e <i>Rossella Caso</i>	pag. 91
Donne e mafia: per una decostruzione del concetto di maternità come cura a partire dalla dimensione storico-pedagogica, di <i>Valerio Palmieri</i>	» 108
“Madri di carta”: la rappresentazione della figura materna nella letteratura per l’infanzia, di <i>Michela Baldini</i>	» 117
Le autrici e gli autori	» 129

Introduzione

Il volume *Pratiche di libertà. La generatività del materno tra arte, educazione e politica* nasce da un seminario che si è tenuto nel 2023 sulla maternità e sul significato che essa ha assunto in seguito ai mutamenti culturali che si sono verificati negli anni Settanta, con l'affermarsi dei gruppi di autocoscienza e più in generale con il movimento delle donne. Nel corso di quel seminario emersero una serie di suggestioni legate proprio al significato che oggi ha *essere madre* e come, nonostante continui a permanere *sottotraccia*, culturalmente, una lettura essenzialista, vi siano voci che provengono *dal margine* che sfidano gli stereotipi e immaginano la *generatività* come una dimensione del materno, che supera il binomio natura-cultura, raccontando tutto un altro modo di essere madre.

Nella prima parte del volume si racconta di come le donne siano state in grado di dare forma a un sistema di valori e a una sensibilità estetica frutto delle pratiche di accudimento dei nuovi nati e di cura della famiglia e dell'ambiente domestico. Sistema di valori che può essere considerato il tratto distintivo dell'agire femminile e che si traduce in *pratiche* che parlano di libertà, di diritti, di riconoscimento di un modo di fare politica differente da quello maschile, ma altrettanto efficace.

La prima parte del volume è introdotta dal contributo *La rivoluzione culturale ed educativa del '68. Giovani donne, evoluzione del costume e nuovi diritti* di Simonetta Ulivieri, la quale descrive i mutamenti culturali conseguenti al movimento delle donne negli anni Settanta, aiutandoci a comprendere lo scenario all'interno del quale si cominciò a riflettere sul ruolo che la *generatività* materna aveva avuto nella costruzione di un sapere alternativo a quello maschile, «considerato superiore, e universalmente riconosciuto come oggettivo, rispetto al sapere femminile, considerato de-strutturato, soggettivo e non degno di essere tramandato». Seguono due contributi che affrontano nello specifico il binomio natura/cultura: *Donne*

e creatività. *La generatività del materno tra natura e cultura*, di Anna Grazia Lopez, e *Madri oltre la pancia. Brevi riflessioni storiche sulla maternità sociale*, di Barbara De Serio. Nel primo l'autrice si sofferma sulla creatività femminile e su come essa si esprima attraverso *pratiche* in cui assume centralità il ruolo del corpo; nel secondo, Barbara De Serio focalizza la sua attenzione sugli scritti di Ellen Key, studiosa del primo Novecento che per prima parlò della maternità sociale mettendo in discussione la visione essenzialista della maternità. Seguono i contributi di Maria Livia Alga, *Dare forme alla vita: laboratori di creazione artistica comunitaria*, e di Giuditta Giuliano, *Generare l'arte, generare l'altro. Frida Kahlo, Louis Bourgeois e la maternità*. Maria Livia Alga racconta un *altro* tipo di arte, quello che ha visto donne di culture diverse vivere un'esperienza artistica comunitaria, nella cucitura (con le mani e con la macchina) di una *Tenda verde* simbolo dell'utero femminile che ha dato luogo a «percorsi di conoscenza *incorporata* che mettono al lavoro le percezioni e le differenze, il legame tra le multiple dimensioni (materiali, emotive e intellettuali) coinvolte nell'apprendimento, riconoscendo le interrelazioni e ricorsività esistenti». Il saggio di Giuliano, invece, si sofferma su due artiste (*Frida Kahlo* e *Louis Bourgeois*) che hanno raccontato, attraverso l'arte, la loro esperienza di *maternità*: mancata, come accade a Frida Kahlo, o vissuta nella relazione intensa con la madre, come Louis Bourgeois.

Nella seconda parte del volume, si racconta di una maternità *diversa*, che sfida stereotipi e determinismi. A cominciare dal saggio *I margini della maternità. Un fantascientifico dialogo tra diverse specie di uomini* di Giuseppe Burgio ed Egon Botteghi, che avvalendosi del carattere *visionario* del cinema e della fantascienza, raccontano attraverso la saga del film *Alien* (1979, 1986, 1992, 1997 e dei *pre-sequel*) il tentativo della cultura contemporanea di trasferire i modelli culturali propri della tradizione patriarcale in uno spazio intergalattico ma anche la *porosità* del significato della maternità con l'esperienza narrata di Egon Botteghi. A seguire il contributo di Alessandra Altamura e di Rossella Caso, *Why don't they want to have a children? Il documentario Childfree di Sarah Bahramjahan*, nel quale si racconta, attraverso stralci di storie di vita di donne iraniane, di come sia sempre più diffusa tra le donne la scelta di non avere figli. I vissuti raccontati assumono ancora più significato se consideriamo che le protagoniste sono donne che vivono in un paese come l'Iran, dove il ruolo della donna e lo spazio che le è destinato sono profondamente segnati dal patriarcato. Infrange l'immaginario della maternità la donna madre raccontata da Valerio Palmieri nel suo saggio *Donne e mafia: per una decostruzione del concetto di maternità come cura a partire dalla dimensione*

storico-pedagogica, in cui descrive l'identità e il ruolo femminile nel contesto mafioso ma soprattutto una maternità pronta a essere negata in nome del rispetto del "codice d'onore".

Chiude il volume il contributo di Michela Baldini, *"Madri di carta": la rappresentazione della figura materna nella letteratura per l'infanzia*, la quale facendo riferimento agli albi illustrati ci racconta come l'immaginario della maternità passi anche da questi prodotti culturali e già nei primi anni di vita.

Prima parte

*La generatività del materno tra arte,
educazione e politica*

La rivoluzione culturale ed educativa del '68. Giovani donne, evoluzione del costume e nuovi diritti

di *Simonetta Ulivieri*

1. Contestazione giovanile e neo-femminismo

Riflettere sui percorsi di cambiamento delle donne italiane dagli anni Settanta ad oggi ci aiuta a ricostruire i passaggi e i processi di maturazione sociale e politica del nostro Paese, in cui il movimento giovanile venne a costituire con la contestazione esplosa nel 1968 un momento di innovazione democratica e di forte cambiamento nel costume educativo.

Dalla fine della Seconda guerra mondiale, in Italia si era sviluppata una nuova cultura politica che aveva sancito i diritti delle donne e delle minoranze ad una piena cittadinanza giuridica e sociale (Marone, 2012). Il processo di riconoscimento della società italiana nei confronti del valore di genere ha subito una forte accelerazione e il superamento di antichi pregiudizi antifemminili ha trovato una concreta attuazione legislativa sia nell'ammissione delle donne al voto politico, sia nella stesura e promulgazione dell'articolo 3 della *Costituzione* repubblicana, che stabiliva la parità giuridica uomo/donna:

Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali [...] (Costituzione italiana, 1948, art. 3).

La rivoluzione delle idee, ovvero i nuovi principi di libertà e di democrazia per tutti – a cui seguì, almeno a livello di norme, l'uguaglianza legislativa – si diffuse come presa di coscienza in tutti i campi sociali di una nuova realtà femminile che si affacciava alla storia e alla politica, operando anche una lenta, ma inesorabile rivoluzione dei costumi (Filippini e Scattigno, 2007). Non ci fu tuttavia una vera epurazione rispetto al passato: molte leggi promulgate nel precedente regime fascista, in palese contraddi-

zione con il principio egualitario costituzionale, non furono abrogate, come le disposizioni del Codice Rocco – che riducevano la pena ai parenti maschi che uccidevano le donne loro familiari per motivi d’onore – o il nuovo Codice Civile – che stabiliva in famiglia l’autorità del capofamiglia, ovvero del marito, su moglie e figli, giustificando addirittura l’uso dei mezzi di correzione sui membri del gruppo familiare. Tutto questo ci fa capire che nel Paese non era passato pienamente il messaggio del nuovo ruolo delle donne nella società italiana, nata dalla Resistenza e dalle tante sofferenze subite durante la guerra, come pure dal lavoro svolto in sostituzione degli uomini impegnati al fronte. Molte donne e ragazze, di fronte all’occupazione tedesca, avevano aderito alla Resistenza, alla lotta per la pace e per una maggiore dignità da realizzare nelle relazioni in famiglia e sul lavoro. Con la fine della guerra, in un Paese ancora povero, dominato dall’idea del comune sacrificio per la ricostruzione, donne e bambine vivono e crescono in famiglie ancora influenzate dalla cultura del patriarcato che definiva la donna in base alla capacità procreativa e di allevamento dei piccoli, precocemente orientata al ruolo di moglie e madre (Braidotti *et al.*, 2003). Tuttavia, molte giovani aderivano ai nuovi partiti politici e ad associazioni femminili, impegnandosi nella scuola e nell’istruzione, nel sindacato, nel mondo del lavoro in base a nuovi valori progressisti. Le donne della sinistra, socialiste e comuniste, lavoravano insieme nell’UDI, “Unione Donne Italiane”, le donne cattoliche si riunivano nel CIF, “Centro Femminile Italiano” (Di Maio, 2009; Fondazione Nilde Iotti, 2018).

Negli anni Cinquanta, si assiste alla crisi di un sistema culturale. Le donne vivevano con un forte dissidio interiore l’antinomia tra il loro sentire privato, intimo, e il ruolo sociale di madre e di moglie in un momento di transizione tra i valori della famiglia tradizionale e quelli nuovi, nati dallo sviluppo dei consumi e dal nuovo benessere del dopoguerra, uniti al desiderio di non essere più invisibili e sentirsi libere dai ruoli della famiglia piccolo-borghese, in cui, come sentenza il diritto di famiglia, l’autorità è appannaggio dei padri. La chiave di volta di tutto il sistema patriarcale di indirizzo e di controllo delle giovani donne non era solo la forte discriminazione nel rapporto sociale, economico e formativo tra i sessi, ma era nel privato l’imposizione della verginità. La sua ossessione era presente in ogni “buona famiglia” e ogni ragazza era ritenuta rispettabile o meno in base al mantenimento di essa. La Chiesa in quel periodo era ancora fortemente schierata contro i rapporti sessuali prematrimoniali, e nel caso di gravidanze tra giovani fidanzati si correva ai ripari attraverso il matrimonio riparatore.

Riaffermare i valori della domesticità come elemento egemonico della vita delle donne, costituisce poi un tentativo anacronistico di contenere e

cancellare tutti i cambiamenti che da decenni erano avvenuti, ignorando le capacità e le risorse femminili, il mutamento degli stili di vita di uomini e donne che oramai minavano la presunta naturalità e fissità dei ruoli sessuali (Ulivieri, 1995). Il destinare le donne al solo lavoro di cura e alla riproduzione attua una sorta di “violenza simbolica”, un destinare le donne all’esclusione dai processi paritari di istruzione e lavoro. Le bambine crescono avendo di sé un’immagine svalutante, collegata ai canoni estetici; se non corrispondono a tali modelli di bellezza, finiscono per sentirsi deficitarie, brutte, inappropriate (Seveso, 2001). Il loro rapporto con la vita dipende solo da rapporti di amore e di desiderio altrui, esse vivono soggette al rapporto di dominio e spesso di violenza che i maschi stabiliscono con loro (Pinto Minerva, 2013) e fanno propri i livelli di conoscenza stabiliti dal potere dominante, che è il potere maschile, ovvero il potere che ha stabilito i canoni di valore per le donne, destinate culturalmente e storicamente ad essere permeate, formate all’interno di una cultura determinata e imposta dal potere/sapere maschile, come potere egemone (Bourdieu, 1999).

Negli anni Sessanta diversi fattori: il lavoro extradomestico delle donne, la rapida diffusione nelle città di nuclei familiari ristretti alla coppia e ai figli, la programmazione e riduzione delle maternità, una nuova edilizia popolare con appartamenti progettati per famiglie nucleari, portano a cambiamenti relazionali nelle nuove famiglie, con tempi di lavoro e mansioni domestiche più condivisi nelle giovani coppie.

La contestazione studentesca e operaia del ’68 ha rappresentato tanti elementi di novità e di cambiamento: messa in discussione del ruolo autoritario del *pater familias*, affermazione di autonomia di pensiero, adesione a scelte politiche estremiste e radicali, diverse da quelle dei partiti presenti in Parlamento, liberazione sessuale delle giovani donne, sperimentazione di nuove tipologie di convivenza, critica del matrimonio tradizionale, progettazione di un’educazione antiautoritaria in famiglia e nella scuola (Pombeni, 2018; Ulivieri, 1992).

È fuori dubbio che in quegli anni fosse emerso un notevole cambiamento sul modo di intendere le relazioni tra maschi e femmine. Anzi tra i benpensanti era diffuso un allarme sulla diffusione del concetto di “libero amore”, visto come diffondersi di una supposta ampia licenziosità sessuale tra i giovani durante le occupazioni delle scuole superiori e delle università. E si riteneva che questi comportamenti calpestassero tutte le regole morali fino ad allora imperanti, anche se in precedenza qualche avvisaglia c’era stata. Nel 1966 la Procura di Milano aveva attivato una iniziativa repressiva e censoria contro un gruppo di studenti del Liceo classico Giuseppe Parini, che nel giornalino della scuola “La Zanzara”, nel febbraio di quell’anno, avevano pubblicato un’inchiesta sui costumi sessuali dei

loro compagni, dal titolo: “La posizione della donna nella società italiana”. Nella rivista si riportano riflessioni e giudizi sull’educazione sessuale e sui rapporti prematrimoniali. Gli autori dell’inchiesta e il direttore della rivista, Marco de Poli, Marco Sassano e Claudia Beltramo Ceppi furono denunciati da un gruppo di genitori e rinviati a giudizio con l’accusa di oscenità a mezzo stampa e pubblicazione clandestina (Nozzoli e Paoletti, 1966). Con loro venne processato anche il Preside dell’istituto. Nel Paese si accese un forte dibattito, interrogazioni in Parlamento, cronache sui giornali italiani e stranieri. Alla fine, anche grazie all’opinione pubblica e ad un gruppo di avvocati della difesa noti e preparati, prevalse il buon senso e i giovani vennero assolti. Ma ormai in molte scuole, gruppi politici e luoghi di cultura era iniziata una riflessione che poi emerse nel 1968 come contestazione alla rigidità e al dogmatismo nel nostro sistema d’istruzione e anche sui contenuti stessi dell’insegnamento e sui libri di testo. La *Lettera ad una professoressa* pubblicata nel 1967 dalla Scuola di Barbiana di don Lorenzo Milani poneva l’accento sul fatto che l’istruzione media e superiore non era di fatto aperta a tutti, ma che spesso vi accedevano i figli dei ceti più agiati e colti, mentre ai figli dei ceti più poveri e disagiati venivano additati solo lavori manuali, orientandoli al lavoro della terra o in fabbrica per divenire contadini e operai.

La contestazione nata tra i figli della borghesia che invocavano una scuola più moderna e al passo con i tempi, e delle relazioni tra ragazzi e ragazze più libere e aperte alla conoscenza reciproca, si trasforma in una lotta politica e sociale per aprire a tutti, anche alle masse operaie e contadine, l’istruzione superiore e universitaria. In questo periodo di fermento politico anche le giovani donne iniziano a porre delle rivendicazioni per se stesse, non solo l’accesso all’istruzione superiore e universitaria, ma anche l’autonomia delle proprie scelte di vita, la liberazione sessuale e la gestione del proprio corpo, la libertà di espressione di desideri e amori.

Così come i loro compagni contestano i partiti politici al potere, chiedendo il superamento dell’autoritarismo e della gerarchizzazione nella cultura e nella scuola, definendo la scuola stessa, sulla scia della critica marxista di Althusser (1976), come un “apparato ideologico di Stato”, allo stesso tempo il movimentismo politico diventa anche luogo di aggregazione delle ragazze e delle donne: nasce il femminismo, come forma di rivendicazione di libertà, non solo verso la famiglia di origine, ma anche verso i compagni di lotta. È il periodo in cui anche all’interno del mondo della contestazione si aprono aspre discussioni sui ruoli asimmetrici che uomini e donne giocano nel privato, all’interno del rapporto di coppia, e monta la polemica contro il maschio, definito “compagno padrone” (Grasso, 1974).

All'interno dei gruppi di autocoscienza femminile viene rifiutata la presenza maschile, per dare modo alle donne di narrare liberamente le varie forme di oppressione subite da parte di padri, fratelli, fidanzati, mariti.

Le donne come femministe esprimono anche nelle manifestazioni le loro richieste: rapporti di coppia liberi e paritari, apertura di consultori e accesso alla prevenzione medica rispetto alle nascite e uso della pillola, diritto di aborto, maternità consapevole, aiuti e condivisione delle istituzioni per l'allevamento dei figli, creazione di asili nido in tutte le realtà del Paese, come supporto alle madri lavoratrici, politiche sociali atte a sostenere l'occupazione femminile. Ma non solo, si analizza e si riflette sulla diffusione dell'oppressione femminile nella storia dell'umanità e sulle difficoltà che storicamente ha incontrato anche nel mondo occidentale l'emancipazione femminile. Da queste riflessioni e prese d'atto della consapevolezza dell'oppressione femminile nascono gli studi sulla condizione femminile, i *gender studies*, le analisi teoriche sulla specificità e sulle differenze di genere (Piusi, 1989). In pedagogia, così come in tutte le scienze umane, ci si accorge della parzialità di un'educazione pensata da uomini per bambini e ragazzi, pensando al maschile e scrivendo al maschile. Ci si rende conto che la riflessione e l'agire educativo erano molto al di sotto di quello che avrebbero dovuto essere, perché fino ad allora era stata studiata e proposta una scuola e una istruzione organizzata da politici maschi, diretta da dirigenti maschi e pensata per la futura classe dirigente che era ovviamente maschile (Dello Preite, 2018; Leonelli, 2012; Ulivieri, 2001). Che bambine e giovani donne frequentassero la scuola superiore costituiva solo un incidente, tanto che fino alla fine degli anni Sessanta le classi erano divise tra maschi e femmine, la coeducazione era avversata e temuta. Mancava una riflessione educativa sui temi della differenza di genere, era necessario fondare una pedagogia delle donne e dei due sessi (Mapelli e Seveso, 2003), riflettendo in maniera nuova sulla formazione delle insegnanti e delle educatrici, sia dal punto di vista della formazione di una identità di genere, sia dal punto di vista della trasmissione dei saperi (Dato, De Serio e Lopez, 2009). Infatti, spesso si pensa che il riconoscimento di un'identità sessuata dipenda dalla vita intima degli individui; ma se il sesso maschile è il solo a essere valorizzato, è ben evidente che la donna non potrà crescere, né imporsi nella sua specificità, e questo può spiegare tutto lo svolgimento storico della sua svalutazione.

Il femminismo degli anni Settanta pone sotto accusa il "principio di autorità", un'autorità che spesso si esprimeva attraverso pesanti posizioni di destra, soprattutto a livello politico, con azioni di forza nelle piazze da parte della polizia contro gli operai e gli studenti impegnati in dimostrazioni per ottenere migliori condizioni di lavoro, per il diritto allo studio. Ma era

anche un'autorità paterna e maritale che figli e figlie ormai contestavano apertamente in famiglia spesso con l'appoggio dissimulato delle madri (Bertilotti e Scattigno, 2005). In questo contesto di richiesta di democrazia politica dal basso, espressa allora dalle rappresentanze sindacali, ma anche dalle assemblee studentesche e dei lavoratori si afferma e trova spazio una nuova modalità di stare insieme, di dialogare, al di là dei generi e delle generazioni (Baeri, 2007; Durst, 2005).

Viene ad emergere una specificità di genere che prende coscienza di essere oggetto di una doppia forma di subalternità e di sfruttamento, sia in quanto studentesse e lavoratrici, sia in quanto donne, compagne di vita, mogli, madri.

Più spesso dei lavoratori, le lavoratrici sono sottopagate, generalmente effettuano mansioni di second'ordine o svolgono lavori precari; a loro non vengono estesi i contratti nazionali di tutela dei lavoratori, in quanto lavorano in piccole e medie aziende con orari stabiliti dai datori di lavoro e in ambienti spesso insicuri o dannosi per la salute. In queste condizioni la maternità stessa non era tutelata e molte donne perdevano il lavoro nel momento stesso in cui entravano in gravidanza. Molto diffuso era il lavoro in nero che sfruttava il bisogno di impiego delle donne, che si trovavano a lavorare in casa in lavori svilenti e privi di prospettive. Inoltre, questo lavoro silente, svolto nelle zone più povere del Paese, nella sua parcellizzazione sul territorio, impediva di fatto alle donne di prendere coscienza dello sfruttamento a cui erano soggette, come invece avveniva nelle fabbriche dove la sindacalizzazione delle lavoratrici era molto attiva con presenze femminili anche nei quadri sindacali.

Le grandi lotte operaie degli anni Settanta sono alla base di una coscienza di classe e di genere nelle lavoratrici, soprattutto quelle delle grandi industrie del triangolo industriale del nord. L'istruzione operaia di base, diffusa con il diritto dei lavoratori a 150 ore pagate da dedicare allo studio, divenne occasione per molte donne non solo di ottenere il diploma della scuola media inferiore di cui erano prive, ma divenne anche il mezzo, saldandosi ad una analisi dello specifico femminile, di intraprendere una riflessione sul corpo, sulla salute, sull'alimentazione, sulla procreazione, sulla contraccezione, sulla maternità consapevole, sull'aborto, sulla sessualità, sulla relazione con i partners, sulle modalità ruolizzate di crescere i figli (Dato, 2009).

Questa nuova consapevolezza delle donne dei ceti meno agiati confluirà nel solco della contestazione delle donne borghesi per i diritti civili (Pace, 2010) e insieme nella lotta delle studentesse universitarie e secondarie che prendevano le distanze dalle regole della famiglia borghese, prospettando rapporti e unioni con l'altro sesso scelti e non imposti, una "gestio-

ne” più libera e autonoma del proprio corpo, in quello che venne chiamato *movimento per la “liberazione” della donna*, dove le donne hanno lottato per una ridefinizione di un sé aperto insieme all’eros e alla conoscenza (Calabrò e Grasso, 1985).

2. Cambiare l’educazione

Anche il mondo della ricerca pedagogica subisce un contraccolpo, frutto di nuove idee democratiche e innovative che avevano contraddistinto solo una parte, quella più democratica del mondo pedagogico, quello laico e progressista, che portava avanti la riflessione innovativa di autori come John Dewey, Gaston Mialaret, Anton S. Makarenko, Célestin Freinet, Georges Lapassade e più avanti Burrhus F. Skinner e Jerome Bruner. I maggiori esponenti della pedagogia laica del dopoguerra, da Lamberto Borghi a Giovanni Maria Bertin, non prestavano attenzione nei loro studi al tema della “questione femminile”, come allora veniva definita, anche se sottolineavano il valore di una ragione critica, guardando alla formazione di una mente aperta alla diversità e ai grandi temi della creatività e del dissenso. Solo Maria Alighiero Manacorda si andò occupando anche storicamente, in quegli anni, della formazione delle donne, insieme ad uno sparuto gruppo di colleghe più emancipazioniste, libertarie e di sinistra, in particolare Dina Bertoni Jovine, Tina Tomasi e Maria Ricciardi Ruocco.

Le contrapposizioni ideologiche tra pedagogisti laici e pedagogisti cattolici erano ancora molto forti, e i temi del (sacro) vincolo matrimoniale, dell’educazione dei giovani, della coeducazione, dell’educazione sessuale erano fortemente divisori e analizzati da punti di vista molto divergenti. L’esercizio riflessivo che la pedagogia compie oggi su di sé e sui temi dell’apprendere/insegnare, l’immagine complessa della formazione rispecchia ormai – caduti molti steccati ideologici – un vasto pluralismo educativo e offre un quadro ricco e variegato di contributi. Scrive in proposito Pascal Perillo (2013):

Rispetto agli scenari del dibattito pedagogico contemporaneo le pedagogie del Sessantotto possono essere considerate come un vero e proprio passaggio epocale, uno spartiacque che segna la storia del pensiero pedagogico e si pone come significativo momento di svolta: con la Contestazione la critica ferrata alle istituzioni educative e alla pedagogia si rafforza sempre di più (p. 112).

A partire dal neo-femminismo degli anni Settanta (Bravo e Fiume, 2004) nasceva nelle donne una convinta valutazione del proprio sé sessua-

to: ovvero che le disuguaglianze tra uomini e donne non fossero la conseguenza naturale dei loro corpi, diversamente sessuati, ma che fossero il prodotto storicamente dato di una costruzione sociale di un genere, quello femminile, da sempre identificato, stigmatizzato come inferiore (Thery, 2007). Il sesso, come insieme delle caratteristiche fisiologiche tese a identificare le donne, come agenti della riproduzione, come corpi votati alla generazione e alla maternità, diventa l'elemento secolare di distinzione tra maschi e femmine, e questa differenza sessuale viene utilizzata per una precisa costruzione sociale, con ruoli stereotipati di genere.

Le diverse società nel tempo hanno quindi interpretato le differenze uomo/donna, maschile/femminile per costruire le loro organizzazioni sociali, in cui il culturale apparteneva al maschio, e il riproduttivo alla femmina, secondo logiche di superiorità/inferiorità.

Nel 1973 viene pubblicato *Dalla parte delle bambine*, un piccolo ma grande libro, che ebbe tra le donne di allora un successo incredibile e che ancora oggi viene letto. Scriveva allora Elena Gianini Belotti:

La cultura alla quale apparteniamo, come ogni altra cultura, si serve di tutti i mezzi a sua disposizione per ottenere dagli individui dei due sessi il comportamento più adeguato ai valori che le preme conservare e trasmettere. L'obiettivo dell'identificazione di un bambino col sesso cui è stato assegnato si raggiunge molto presto, e non ci sono elementi per dedurre che questo complesso fenomeno abbia radici biologiche (p. 6).

Nella società umana, per millenni, e in quella attuale ancora in molte parti del mondo, gli individui costruiscono rapporti tra i sessi asimmetrici, legittimando quindi nel tempo relazioni di potere impari tra uomini e donne. Questo è l'“ordine di genere” dato, consolidato della società in cui viviamo. L'ordine di schieramento e di appartenenza che ogni bambino o bambina apprende fin dalla nascita, in famiglia, nella scuola, nella società. Le donne vengono allevate, cresciute, indirizzate a pratiche di cura; occorre quindi in loro una presa di consapevolezza di cosa significhi una così lunga storia di accudimento per tutte e ciascuna. In effetti l'educazione, un termine in cui risuona un che di emancipante, a lungo è stata intesa, se riferita alle donne, come una pratica di conformazione alle buone maniere e di controllo del corpo e delle condotte sessuali.

L'analisi della condizione femminile, l'introduzione e conseguente definizione del concetto di genere sono stati utili per arrivare al disvelamento che la differenza non stava a priori nel sesso in cui ciascun soggetto era più o meno inscrivibile, ma a partire dal sesso il mondo, la realtà erano stati divisi in due parti, attraverso la costruzione fin dalla nascita di ognuno di

due percorsi, in modo che gli uomini e le donne appartenessero a due stili, due paradigmi formativi diversi. Di fatto le differenze, le asimmetrie tra uomini e donne non erano prodotti del sesso di appartenenza, ma erano il risultato complesso di lunghi percorsi di organizzazione sociale e di formazione, secondo norme costruite ad hoc e mediante dispositivi di conformizzazione, di aspettative socio-culturali che indicavano ad ognuno il proprio, più adatto processo di adattamento ad un determinato ruolo sociale e familiare (Ulivieri, 1992). Bambini e bambine vengono convinti che esistono caratteristiche e ruoli adatti ai maschi e alle femmine e vengono continuamente ripresi e “corretti”, non solo dagli adulti, ma anche dai coetanei, se durante il periodo di crescita si allontanano dal percorso già tracciato dalla tradizione, andando a invadere spazi non idonei al proprio sesso di appartenenza (Héritier, 2004).

In pratica anche secondo il pensiero femminista più recente, il corpo sessuato non è un dato biologico, ma una costruzione culturale, messa in atto già prima che i bambini vengano alla luce (Butler, 2013). Gli effetti di questo “addestramento al genere” si vivono nelle scelte estetiche della quotidianità (comportamento, abbigliamento, gamma di colori utilizzato, stile di vita), in quelle nel campo dell’istruzione secondaria e poi universitaria, fino alle scelte lavorative, in cui da sempre alle giovani donne sono state additate le filiere umanistiche e letterarie, nonché quelle della cura alla persona, dell’aiuto e dei servizi, rispetto alle scelte più interessanti e retribuite prospettate ai giovani uomini (Biemmi, 2012).

Questo crescere in maniera diversa, secondo le aspettative degli altri, questo essere rassicuranti (o ribelli) al proprio ruolo pre-conformato rappresenta di fatto “un destino” a cui difficilmente si sfugge, anche nell’adolescenza e nella giovinezza.

Se il sesso ci differenzia alla nascita, tuttavia è solo il grosso rinforzo simbolico e sociale che trasforma le differenze sessuali di partenza, in differenze in cui i due generi vengono incasellati attraverso stereotipi e pregiudizi.

L’appartenenza di genere come rappresentazione culturale del sesso, è qualcosa di “performativo”, ovvero si è *veri* uomini o *vere* donne, in quanto i nostri comportamenti si evidenziano come tali. In pratica la società esige comportamenti consoni all’essere uomo, o all’essere donna, al di là del dato meramente biologico. In pratica un corpo transessuale che sia interprete di pratiche simboliche e culturali accettate dalla società e si definisca adeguandosi al maschile o al femminile, riesce ad assumere una identità di genere più rispondente alle aspettative della società chiamata a riconoscerlo.

Affinché i nostri comportamenti siano riconosciuti e socialmente accettati come maschili e femminili, infatti, dobbiamo saper utilizzare con cura le pratiche di genere che la società ci mette a disposizione. Basti pensare all'appellativo "effeminato" che viene utilizzato per descrivere quegli uomini che non si comportano "da maschi" o che danno libero sfogo alle loro emozioni "tradendo" l'universo simbolico della maschilità dominante; oppure a come vengono considerate "maschili" le donne che investono molte delle loro energie in un percorso professionale e di carriera piuttosto che in un progetto di coppia e di maternità (Selmi, 2010).

Abbiamo sottolineato come nel tempo, ma ancora oggi, gli adulti, e in questa veste anche gli insegnanti e gli educatori siano mossi da aspettative diverse verso i bambini e le bambine, e tendano ad adottare quando si rivolgono agli uni e alle altre modelli relazionali e atteggiamenti emozionali diversi. In alcuni casi si può parlare anche di espressioni e di impostazioni vocali. Certamente alle piccole vengono riservate modalità di relazione gentili, ma anche più subdole, richiedendo loro direttamente (o indirettamente) comportamenti gradevoli e piacevoli.

Insomma, dolcezza, arrendevolezza, accettazione della volontà altrui vengono additate alle bambine come regole accette e normate di comportamento, mentre atteggiamenti divergenti o di autoaffermazione da parte dei maschietti vengono positivamente apprezzati come prova di una incipiente maturazione e acquisizione di un carattere virile e deciso.

I valori socio-culturali trasmessi in famiglia e successivamente sottolineati nella scuola sono espressione di una precisa egemonia culturale e pedagogica marcatamente maschilista che ha a più riprese educato la donna ad essere l'agente ignorante della riproduzione e della prima cura dei bambini, impedendole di fatto ogni forma d'istruzione e di elaborazione teorica, negandole addirittura la capacità intellettuale di compiere generalizzazioni astratte (Ulivieri, 1995).

Queste relazioni così asimmetricamente organizzate si riscontrano a livello mondiale ancora in maniera fortissima, tanto che in molti Paesi del mondo viene negata alle bambine l'istruzione e in alcuni casi anche il cibo, che alle piccole viene distribuito in maniera diseguale rispetto ai piccoli. Come pure in alcuni Paesi viene praticato l'aborto selettivo, privilegiando la vita dei maschietti a danno delle femminucce. Ma anche in Italia, ogni anno i dati Istat ribadiscono che mediamente le donne lavorano ogni giorno dalle due alle tre ore in più rispetto ai loro compagni e mariti, perché assolto il lavoro extradomestico, debbono ancora svolgere il lavoro domestico che generalmente non è condiviso con i partners, anche se si notano significativi cambiamenti nella vita di relazione delle coppie più giovani (Gigli, 2007).

È il tema del “doppio lavoro” e della “doppia presenza”, che non è solo la semplice sommatoria del tempo-lavoro fuori e dentro casa, ma rappresenta un intreccio simbolico tra competenze di cura (Contini e Ulivieri, 2010; Gigli, 2010) e competenze professionali (Iori e Rampazi, 2008).

Doppio lavoro indica una gerarchizzazione tra responsabilità familiari e lavorative e una partecipazione sequenziale a due organizzazioni temporali forti, mentre *doppia presenza* non sta ad indicare solo un doppio ruolo, ma un particolare modo di essere, indica lo stare contemporaneamente in due realtà diverse, cercando di conciliarle e di ricomporle in unità. Pertanto la donna si trova a transitare e a rispondere ai bisogni degli altri a più livelli e in più ambiti: la famiglia, la comunità, il lavoro, i servizi e i luoghi dell'azione collettiva.

3. Guardando al futuro

Il femminismo sorto negli anni Settanta ci ha lasciato e trasmesso una forte riflessione concettuale, da cui il mondo contemporaneo ormai non riesce più a prescindere. La ri-definizione delle categorie di genere e il cambiamento/riassetto della relazione tra uomini e donne, si accompagna alla critica del modello di conoscenza fondata su un apparato riflessivo maschile, che impedisce di vedere la ricchezza e complessità della realtà multiforme che ci circonda. Contro il *logos* totalitario e assertivo si fa strada la ragione frammentaria, inquieta, balbettante, critica e discontinua, da sempre trattenuta nei silenzi e nelle pieghe nascoste del Sapere, ma presente nel mito e nella tragedia, nella metafora e nella fantasia, ragione che parla delle donne e pone inquietanti domande (Brezzi, 2001).

Si ricordi, a questo proposito l'interessante rilettura compiuta da alcune pedagogiste, in chiave didattica, della lunga rimozione dall'insegnamento scolastico di temi ritenuti scandalosi o scabrosi, come quello dell'educazione sessuale (Gallelli, 2012).

Sulla storica esclusione delle bambine (Ulivieri, 1999) e delle donne dalla scuola e dalla formazione, impartita caso mai a poche e in forma edulcorata e ridotta, scrive Francesca Marone (2003):

Questo ostracismo ha generato sofferenza ed emarginazione così che quello femminile può dirsi un curriculum, una relazione educativa negata. Vittime di un destino millantato come deterministicamente biologico le donne, per lungo tempo, non hanno potuto seguire gli stessi percorsi formativi degli uomini, sia perché considerate per natura diverse da questi ultimi e con un ruolo sociale differente, sia perché ritenute inferiori dal punto di vista intellettuale (p. 44).

Mediante l'educazione e assumendo coscienza di sé, al contrario le donne possono sviluppare forme di autostima e di autoconsapevolezza che possono proiettare significativamente non solo nel proprio percorso esistenziale, ma che possono riverberare con la loro "maestria" sulle nuove generazioni di donne (Piusi, 1989), proponendosi come un modello positivo di autoaffermazione e di *empowerment*. In questa ottica di riconoscimento del proprio sé nelle altre donne, del piacere di scoprirsi speculari, uguali e diverse tra donne, si stabilisce il rapporto di "sorellanza" con le altre (Diotima, 1987). Per una donna il corpo e la parola delle altre donne sono un riconoscimento del proprio sé, sia a livello orizzontale con le coetanee/sorelle, sia a livello verticale in un itinerario prolungato nel tempo, che si colloca anche come una genealogia tra donne, dove le bambine, le giovani donne e le donne anziane, si ritrovano e si rispecchiano nelle varie età della vita, riconoscendosi come facce di una stessa immagine in divenire (Musi, 2008). Le ricerche relative al *gender* hanno lo scopo di individuare le tracce della presenza femminile e prospettare un riconoscimento di questa presenza *differente*, non conforme, né riducibile al maschile.

Le donne per secoli sono state dette con parola maschile. È quindi importante per le donne e per gli uomini acquisire e diffondere la consapevolezza di questa *voce differente* che soltanto da pochi decenni si è affacciata nella cultura e nella storia (Ulivieri, 2019).

Le questioni di genere in educazione vanno tolte dal "cono d'ombra" nel quale sono rimaste per lungo tempo; anche se in pedagogia si fa ricerca su queste tematiche fin dagli anni Sessanta, tuttavia la formazione riguardante le questioni di genere presenta un andamento irregolare. Scrive Silvia Leonelli (2012):

Durante gli ultimi quarant'anni talvolta sono state al centro dell'attenzione, talaltra hanno perduto interesse, come se i problemi fossero stati già superati e alcune conquiste acquisite in via permanente; inoltre hanno avuto tempi e andamenti diversi in Italia, se si prende in esame l'intero territorio nazionale. Il punto critico è proprio questo: nel nostro Paese il legame tra genere e educazione non è stato tematizzato a livello nazionale. La possibilità di fare un discorso pubblico, sul legame tra genere e educazione, non è ritenuto interessante e, senza input a livello ministeriale e politico, e soprattutto senza le relative risorse, mancano ricerche e progetti formativi di ampio respiro, che sappiano partire dall'esame dello stato di fatto, ad esempio nella scuola, per stimolare discussioni e sperimentazioni (p. 299).

Si tratta in definitiva di recuperare, valorizzare e diffondere i saperi delle donne, riscattandoli da quell'alveo di minorità in cui a lungo sono stati relegati e inferiorizzati, rispetto al sapere maschile, considerato superiore e

universalmente riconosciuto come oggettivo, rispetto al sapere femminile, considerato de-strutturato, soggettivo e non degno di essere tramandato. I saperi caldi ed emotivi delle donne sono stati storicamente sminuiti, delegittimando le loro competenze e capacità, capaci di essere applicate ai più vari ambiti e percorsi, utili in tanti contesti di vita, di cura e di formazione.

A lungo le donne sono state educate al silenzio (Ulivieri, 2007), all'ignoranza del sapere formale, è invece necessario insegnare loro a riconoscersi, a stimarsi, ad autovalutarsi, a credere nel valore della propria appartenenza di genere e ai tanti volti e modalità con cui essa si esprime (Loiodice, 2014).

Portare alla luce (Iori, 2019) il rimosso, coltivare e conoscere il pensiero pedagogico e le proposte educative delle donne (pedagogiste, educatrici, formatrici) rappresenta uno dei possibili percorsi delle scienze umane e formative (Burgio e Lopez, 2023) nell'odierno pluralismo culturale in cui deve crearsi un vero rispetto tra i generi e le culture.

Riferimenti bibliografici

- Althusser L. (1976), *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, Dedalo, Bari.
- Baeri E. (2007), *Cerniere di cittadinanza. il protagonismo femminile degli anni '70*, in Filippini N.M. e Scattigno A., a cura di, *Una democrazia incompiuta. Donne e politica in Italia dall'Ottocento ai nostri giorni*, FrancoAngeli, Milano.
- Bertilotti T. e Scattigno A. (2005), *Il femminismo degli anni Settanta*, Viella, Roma.
- Biemmi I. (2012), *Educare alla parità. Proposte didattiche per orientare in ottica di genere*, Edizioni Conoscenza, Roma.
- Bordieu P. (1999), *Il potere maschile*, Feltrinelli, Milano.
- Braidotti R., Mazzanti R., Sapegno S. e Tagliavini A. (2003), *Baby Boomers. Vite parallele dagli anni Cinquanta ai cinquant'anni*, Giunti, Firenze.
- Bravo A. e Fiume G., a cura di (2004), "Anni Settanta", *Genesis*, III, 1.
- Brezzi F. (2001), *Esplorazione di nuovi territori*, in Ales Bello A. e Brezzi F., a cura di, *Il filo(sofare) di Arianna. Percorsi del pensiero femminile nel Novecento*, Mimesis, Milano.
- Burgio G. e Lopez A.G., a cura di (2023), *La pedagogia di genere. Percorsi di ricerca contemporanei*, FrancoAngeli, Milano.
- Butler J. (2013), *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma-Bari.
- Calabrò A.R. e Grasso L., a cura di (1985), *Dal movimento femminista al femminismo diffuso*, FrancoAngeli, Milano.
- Contini M. e Ulivieri S., a cura di (2010), *Donne, famiglia, famiglie*, Guerini, Milano.

- Dato D. (2009), *Donne e formazione: una questione di diritti*, in Dato D., De Serio B. e Lopez A.G., *La formazione al femminile. Itinerari storico-pedagogici*, Progedit, Bari.
- Dato D., De Serio B. e Lopez A.G. (2009), *La formazione al femminile. Itinerari storico-pedagogici*, Progedit, Bari.
- Dello Preite F. (2018), *Donne e dirigenza scolastica. Prospettive per una leadership e una governance al femminile*, ETS, Pisa.
- Di Maio T., a cura di (2009), *Le democristiane. Le donne cattoliche nella costruzione della democrazia repubblicana*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Diotima (1987), *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano.
- Durst M., a cura di (2005), *Identità femminili in formazione. Generazioni e genealogie delle memorie*, FrancoAngeli, Milano.
- Filippini N.M. e Scattigno A., a cura di (2007), *Una democrazia incompiuta. Donne e politica in Italia dall'Ottocento ai nostri giorni*, FrancoAngeli, Milano.
- Fondazione Nilde Iotti (2018), *L'Italia delle donne. Settant'anni di lotte e di conquiste*, Donzelli, Roma.
- Gallelli R. (2012), *Incontri mancati. Didattica e sessualità*, Progedit, Bari.
- Gianini Belotti E. (1973), *Dalla parte delle bambine*, Feltrinelli, Milano.
- Gigli A. (2007), *Famiglie mutanti. Pedagogia e famiglie nella società globalizzata*, ETS, Pisa.
- Gigli A. (2010), *Nuove donne per nuove famiglie*, in Contini M. e Ulivieri S., a cura di, *Donne, famiglia, famiglie*, Guerini, Milano.
- Grasso L. (1974), *Compagno padrone. Relazioni interpersonali nelle famiglie operaie della sinistra tradizionale e della sinistra extraparlamentare*, Guaraldi, Rimini-Firenze.
- Héritier F. (2004), *Dissolvere la gerarchia. Maschile/femminile II*, Raffaello Cortina, Milano.
- Iori V. (2019), *Scrivere per salvare le parole*, in Ulivieri S., a cura di, *Le donne si raccontano. Autobiografia, genere e formazione del sé*, ETS, Pisa.
- Iori V. e Rampazi M. (2008), *Nuove fragilità e lavoro di cura*, Unicopli, Milano.
- Leonelli S. (2012), *Pensarsi femmine e maschi, diventare ragazze e ragazzi. L'educazione di genere a scuola*, in Ulivieri S., a cura di, *Insegnare nella scuola secondaria. Per una declinazione della professionalità docente*, ETS, Pisa.
- Loiodice I., a cura di (2014), *Formazione di genere. Racconti, immagini, relazioni di persone e famiglie*, FrancoAngeli, Milano.
- Mapelli B. e Seveso G., a cura di (2003), *Una storia imprevista. Femminismi del Novecento ed educazione*, Guerini, Milano.
- Marone F. (2003), *Narrare la differenza. Genesis, saperi e processi formativi nel Novecento*, Unicopli, Milano.
- Marone F. (2012), *Il lungo cammino delle italiane tra esclusione e mobilitazione (1850-1950). Riflessioni pedagogiche per una educazione alla differenza*, in Marone F., a cura di, *Che genere di cittadinanza? Percorsi di educazione ed emancipazione femminile tra passato, presente e futuro*, Liguori, Napoli.

- Musi E. (2008), *Non è sempre la solita storia... Interrogare la tradizione, dar voce alla differenza di genere nelle pratiche educative*, FrancoAngeli, Milano.
- Nozzoli G. e Paoletti P.M. (1966), *La Zanzara. Cronache e documenti di uno scandalo*, Feltrinelli, Milano.
- Pace R. (2010), *Identità e diritti delle donne*, University Press, Firenze.
- Perillo P. (2013), "L'educazione in 'movimento'. La memoria pedagogica del Sessantotto e la scommessa sull'educazione alla cittadinanza democratica", *Civitas educationis. Education, Politics, and Culture*, 2, 1.
- Pinto Minerva F. (2013), *Corpi feriti. La violenza sulle donne*, in Cagnolati A., Pinto Minerva F. e Ulivieri S., a cura di, *Le frontiere del corpo. Mutamenti e metamorfosi*, ETS, Pisa.
- Piussi A.M., a cura di (1989), *Educare nella differenza*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Pombeni P. (2018), *Che cosa resta del '68*, il Mulino, Bologna.
- Selmi G. (2010), *Educare al genere. Spunti per una cornice interpretativa*, in Gamberi C., Maio M.A. e Selmi G., *Educare al genere. Riflessioni e strumenti per articolare la complessità*, Carocci, Roma.
- Seveso G. (2001), *Come ombre leggere: gesti, spazi, silenzi, nella storia dell'educazione delle bambine*, Unicopli, Milano.
- Thery I. (2007), *La distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*, Odile Jacob, Paris.
- Ulivieri S. (1995), *Educare al femminile*, ETS, Pisa.
- Ulivieri S. (2001), *Genere e formazione scolastica nell'Italia del Novecento*, in Demetrio D., Giusti M., Iori V., Mapelli B., Piussi A.M. e Ulivieri S., *Con voce diversa. Pedagogia e differenza sessuale e di genere*, Guerini, Milano.
- Ulivieri S. (2007), *Il silenzio e la parola delle donne*, in Ulivieri S., a cura di, *Educazione al femminile. Una storia da scoprire*, Guerini, Milano.
- Ulivieri S., a cura di (1992), *Educazione e ruolo femminile*, La Nuova Italia, Firenze.
- Ulivieri S., a cura di (1999), *Le bambine nella storia dell'educazione*, Laterza, Roma-Bari.
- Ulivieri S., a cura di (2019), *Le donne si raccontano. Autobiografia, genere e formazione del sé*, ETS, Pisa.

Donne e creatività. La generatività del materno tra natura e cultura

di Anna Grazia Lopez

1. Premessa

Se scorriamo i libri di testo utilizzati a scuola, con cui educiamo le future generazioni, scopriamo che le figure femminili citate, a differenza di quelle maschili, sono davvero poche (Biemmi, 2011; Guerrini, 2017). È come se la creatività fosse una prerogativa maschile, una capacità che può essere espressa solo dagli uomini. Oggi sappiamo che l'assenza dal mondo dell'arte e, in generale, dalla cultura, non è dovuta alla mancanza di talento da parte delle donne ma all'educazione ricevuta nei contesti formali e non formali di formazione (Becchi, 1994, 2011; Covato e Ulivieri, 2001; Ulivieri, 1992, 1997, 1999) e a un sistema di dispositivi culturali che in modo pervasivo hanno agito e agiscono sul processo di costruzione identitaria degli uomini e delle donne. E soprattutto, come affermava Simone de Beauvoir nel corso di una lezione tenutasi nel 1966 in Giappone sul tema *La donna e la creatività*, all'assenza di un *tempo* e di uno *spazio* in cui le donne possono esprimere la loro creatività in "opere d'intelletto". Impegnata com'è nei compiti di cura e domestici, la donna, secondo la filosofa francese, non ha la possibilità di elaborare una propria visione critica del mondo (de Beauvoir, 2001). Essa, affermava, «appartiene a suo marito, ai suoi figli [...]. Essa appartiene alla famiglia, al gruppo, non appartiene a se stessa» (p. 20).

E come darle torto. Ancora oggi le donne che svolgono un lavoro intellettuale (e non solo) sanno bene quanto sia difficile *rimanere concentrate*, costrette come si è (soprattutto quando si hanno bambini piccoli) a interrompere il proprio lavoro, per rispondere alle richieste o ai bisogni dei propri figli nella consapevolezza che nessun altro sentirà la responsabilità di rispondere a quei bisogni. Questa condizione è descritta così da Francesca Rigotti (2010):

Essere madri nella società in cui gli uomini lasciano alle donne i figli per mettersi a giocare, in ordine di tempo, [...], con gli animali, la guerra, gli dei, le idee, il denaro, significa per le madri una grande dispersione di energie mentali.

Più che in ogni altra relazione umana, di gran lunga più che in ogni altra relazione umana, la maternità significa essere interrotte in ogni momento, pronte a rispondere, ad assumersi responsabilità... Il fatto che quelli del figlio siano bisogni reali, che una donna li avverta come propri, che non ci sia nessun altro che si senta responsabile in prima persona per quei bisogni immediati dà ad essi una priorità assoluta. Lo stato normale della madre con figli piccoli è quello di distrazione, non di concentrazione, di dispersione non di raccoglimento; di interruzione non di continuità (p. 67).

Seppur condividiamo, con de Beauvoir, che il non avere un tempo e uno spazio proprio può rendere difficile alle donne anche solo percepire il desiderio di immaginare mondi nuovi, non è altrettanto condivisibile che le donne, pur con tali limiti, non possano essere creative.

2. Immaginazione e creatività

Secondo Lev Vygotskij (2010), la creatività rappresenta una delle capacità attraverso cui la specie umana ha affrontato i pericoli posti dall'ambiente. Riferendosi alla creatività, lo psicologo russo scriveva:

Se la vita che lo circonda non gli ponesse alcun problema; se le sue reazioni, abituali e secondarie, lo tenessero in perfetto equilibrio con l'ambiente, allora verrebbe a mancare ogni base per l'insorgere dell'attività creativa. Un essere che fosse pienamente adattato al mondo circostante, non sarebbe in grado di desiderare, di perseguire e, infine, di creare qualcosa. Perciò, alla radice della creatività, sta sempre una insufficienza di adattamento, dalla quale derivano le esigenze, le tendenze o i desideri (p. 45).

Alla base della creatività vi è l'immaginazione, facoltà che non si manifesta improvvisamente ma è frutto di un lavoro di combinazione di elementi semplici in forme più complesse a partire dalle esperienze degli individui, dal loro stato emotivo, dai loro interessi. Vi sono rappresentazioni personali che aiutano l'immaginazione a trasfigurare la realtà vissuta, operando una selezione di questi elementi attraverso un processo di associazione e dissociazione (Vygotskij, 2010) che produce, alla fine, un'opera creativa. Altresì, estraiamo dati, mettiamo ordine alla pluralità di forme con cui si manifesta la realtà stessa e lo facciamo attraverso l'utilizzo di processi di natura intellettuale che non possono, però, prescindere dallo stato emotivo.

Difatti, come ogni idea si fonda su un'esigenza, un desiderio, una condizione affettiva, anche i sentimenti hanno bisogno «di concentrarsi in un'idea o in un'immagine che gli dia corpo, che lo sistemi» (p. 35). La presenza delle emozioni nella nostra vita e il ruolo che ricoprono nelle relazioni che abbiamo con il mondo, li possiamo percepire negli effetti che hanno sul nostro corpo. L'immaginazione include, in altre parole, elementi appartenenti al mondo dell'affettività. Si pensi all'effetto che fa un quadro o un brano musicale sulle nostre emozioni. Sono, per noi che ascoltiamo il brano o osserviamo un quadro, prodotti reali che esperiamo nell'ambiente ma che hanno delle ricadute su ciò che proviamo. Tutti questi aspetti, come la razionalità, l'emotività, la corporeità e le diverse forme con cui si esplicitano, mobilitano e attivano, scrive Franca Pinto Minerva,

l'uso di quel potenziale creativo che rischia di disperdersi e cristallizzarsi, laddove prevalga unidimensionalmente il pensiero convergente ripetitivo, spesso chiuso e assiomatico. La creatività è data, al contrario, dalla capacità di amplificare e moltiplicare sensazioni e percezioni, di scombinare l'ordine rassicurante, di operare traduzioni per muoversi tra le lingue e i linguaggi, usare parole, immagini, idee, pensieri, concetti, emozioni in forma originale, di elaborare il conflitto con la differenza in modo produttivo, di scoprire – attraverso l'apporto della divergenza – la possibilità di progettare mondi nuovi e diversi (Pinto Minerva e Vinella, 2012, p. 18).

Se è l'esperienza a fornirci gli elementi necessari per l'immaginazione e dunque per la creazione di qualcosa di nuovo, come scriveva Vygotskij (2010), allora occorrerebbe una riflessione specifica sui possibili esiti creativi della domesticità. In altre parole, le attività domestiche che caratterizzano la quotidianità delle donne possono essere rilette criticamente come una pratica che porta con sé atti creativi, attualmente sottovalutati ma che dovrebbero essere rivalutati nell'ottica della formazione del giudizio estetico. Un giudizio estetico che proprio nella domesticità si coniuga in modo ineludibile, incessantemente con l'attività di cura dell'altro e del mondo. Nelle pratiche domestiche è possibile, dunque, rinvenire i semi generativi della creatività e del pensiero etico. Come scrive Rigotti (2010): «Le piccole cose che vediamo e facciamo in casa, così importanti per le formulazioni cognitive, morali ed estetiche, non trovano posto nelle pagine dei libri di filosofia né in quelle delle riviste di etica» (p. 42).

La cura della casa, la scelta degli arredi o di cosa indossare o cucinare, sono tutte decisioni che formano sul piano morale ed estetico; aiutano a formare la sensibilità e l'intelligenza *estetica* rendendo gli uomini e le donne capaci di trasfigurare l'esistenza quotidiana (Bertin, 1976; Contini,

1978), nel suo concreto esplicitarsi individuale. Difatti, sempre Vygotskij (2010) affermava che:

la creatività sussiste di fatto non solo dove [l'essere umano] realizza insigni, storiche creazioni ma dovunque c'è un uomo che immagina, combina, modifica e realizza qualcosa di nuovo, anche se questo qualcosa di nuovo possa apparire un granello minuscolo in confronto alle creazioni dei geni (p. 21).

Anche Giovanni Maria Bertin (1978) riteneva che la sensibilità estetica non presentasse il carattere della eccezionalità ma piuttosto della *quotidianità*. Per questo, egli definisce l'educazione estetica *educazione al gusto*, intesa come possibilità di comprendere e di realizzare un'opera d'arte, ma anche «capacità di saper apprezzare e costruire oggetti e strumenti concernenti l'arredamento, l'abbigliamento» (p. 358).

3. Dal mito alle metafore: come appropriarsi del potere generativo delle donne

L'esclusione delle donne dalla cultura ufficiale rientra in un più generale tentativo (riuscito) di espropriazione della *generatività* femminile sia reale che simbolica.

Si pensi al mito della nascita di Atena che sancisce la nascita della *polis* ma anche della ragione. Nel racconto di Esiodo, Gea e Urano (genitori di Zeus) informano Zeus che Metis (sua moglie) avrebbe messo al mondo un figlio più potente di lui (di Zeus) allo scopo di spodestarlo. Per evitare questo destino Zeus ingerì Metis, già in attesa di un figlio, la quale andò a collocarsi nella sua testa. Al momento del parto, Zeus, provando un gran mal di testa, chiese a Efesto (il fabbro divino) di liberarlo da quel dolore aprendogli la fronte. E così nacque Atena, dea guerriera invincibile ma anche abile stratega (perché nata da Metis) saggia e giusta. Il mito racconta, dunque, di un parto avvenuto da un dio maschio, padre degli dei, che si sostituisce alla donna sia nel suo travaglio che nella sua funzione generativa (Prezzo, 2023).

Un altro esempio di appropriazione della generatività femminile unito a un *declassamento* del parto femminile è la maieutica socratica. La maieutica, infatti, intesa come arte di tirar fuori dalla persona il ragionamento filosofico, è descritta utilizzando la metafora del *travaglio*, del *parto*. È un'arte operata da un filosofo (maschio) con allievi (anch'essi maschi) e soprattutto che si realizza esclusivamente a livello intellettuale ma con delle differenze: non si procrea ma si genera; non si generano bambini ma si generano idee; non ci si accontenta di generare ciò che è sensibile ma ciò che

è intellegibile. E ciò che è *intellegibile* non è soggetto alla finitudine ma è immortale. In altre parole, se la donna genera ciò che è mortale, l'uomo genera ciò che è immortale: per cui, attraverso la generazione delle idee e la ricerca della verità, l'uomo (maschio) si eleva a dio (Prezzo, 2023).

Adrienne Rich (1996) descrive in questo modo l'esclusione delle donne dalla creazione intellettuale:

L'antica persistente invidia e paura del maschio per la capacità femminile di creare la vita ha ripetutamente preso forma di odio per ogni altro aspetto della creatività femminile. Non solo ci è stato ordinato di limitarci alla maternità ma ci è stato detto che le nostre creazioni intellettuali o estetiche erano fuori luogo, inconsistenti o scandalose, un tentativo di diventare “come gli uomini”, o di sottrarci al “vero” compito della femminilità adulta: matrimonio e procreazione. Il “pensare come un uomo” è stato elogio e prigione per le donne, che cercavano di sfuggire alle trappole del corpo. Non c'è da stupirsi che molte donne intellettuali e artiste abbiano insistito sul fatto di essere per prima cosa “esseri umani” e solo incidentalmente donne, abbiano minimizzato il loro fatto biologico e loro legami con le altre donne (pp. 82-83).

L'utilizzo della metafora ha indubbiamente contribuito a sostenere questo processo di espropriazione della *generatività*. Difatti, per quanto la creatività rimandi alla realizzazione di opere d'intelletto è vero anche che le parole che si utilizzano per parlare del processo creativo rimandano al corpo, alla fisicità, alla riproduzione. Si pensi alle *metafore materne* come “generare idee” o “partorire un'idea”. In letteratura, ad esempio, scrive Rosella Prezzo (2023), Alessandro Manzoni nella prefazione ai *Promessi sposi* del 1827 definisce il suo lavoro «questo mio rozzo parto» o ancora Charles Dickens in *David Copperfield* utilizza la parola “camicia” («nacqui con la camicia e questa fu offerta in vendita ai giornali al modesto prezzo di 15 ghinee») per indicare la “membrana” che copre la testa del feto. Camicia o cuffia (*caul* in inglese) che simboleggia il potere procreativo delle donne ma che in *David Copperfield* diventa il potere creativo dello scrittore (Weber Brenda, cit. in Prezzo, 2023, p. 88).

Anche in campo psicologico lo stesso Vygotskij (2010), che qui stiamo citando, utilizza il linguaggio appartenente alla corporeità per descrivere un processo complesso come quello dell'immaginazione:

[O]gni attività dell'immaginazione – scrive – ha sempre una storia lunga. Quel che noi chiamiamo creazione. È di solito l'atto catastrofico di un *parto*, che si rivela il risultato di un'intima, lunghissima *gestazione* e maturazione¹ (p. 41).

¹ *N.d.r.*: il corsivo è nostro.

La metafora del concepimento è entrata così stabilmente nel linguaggio comune, da rendere il “parto intellettuale” un’immagine su cui si riflette poco e difficile da riconoscere il processo di “espropriazione” che è stato condotto nel tempo.

Il cervello, dunque, diventa il luogo del concepimento di un’idea, consentendo all’uomo (se non sul piano fisico almeno su quello astratto) di percepirsi *gravido* e di *partorire*.

Nel dibattito attuale sul superamento del binarismo (Burgio, 2021) e sullo svincolamento della maternità dalla datità biologica, si riflette sulle nuove possibilità consentite dall’evoluzione scientifica e tecnologica in merito alla maternità. Le nuove tecnologie della riproduzione parlano, scrive Lea Melandri (2011), della sfida dell’uomo ad andare “oltre i confini della vita”:

Seguendo le orme del dio creatore, che non ha mai smesso di accompagnarlo nel suo cammino storico, l’uomo oggi tenta la sfida ultima: padroneggiare il principio e la fine, strappare alla natura e al corpo femminile che ne è stato depositario il centro imprendibile, segreto, che è all’origine della vita, ma anche dei suoi limiti (p. 37).

Ne è un esempio la storia di Thomas Beatie, ovvero Tracy, che decise di avviare il processo di transizione da femmina a maschio solo per gli organi sessuali secondari, rifiutandosi di farsi asportare la vulva e l’utero e sottoponendosi a una mastectomia e a una cura ormonale per la crescita della peluria. Mantenendo gli organi riproduttivi decise di avere figli con la compagna sterile e dunque attraverso l’inseminazione artificiale rimase incinta e diede alla luce una bambina nel 2008 e poi altri due figli. Questa storia divenne un evento sul piano mediatico, voluto dallo stesso Thomas che, durante la sua prima gravidanza, si fece immortalare in una foto in cui compare come un giovane uomo con la barba che sorregge il ventre assumendo la postura tipica delle donne in gravidanza. L’immagine icona, scrive Rosella Prezzo (2023), «mascolarizza e/o de-femminilizza il corpo, seppure nell’immagine che allora circolava erano evidenti le cicatrici rimaste dopo l’asportazione dei seni da un corpo femminile che, così appare nascosto e svelato, escluso ed incluso» (p. 38).

Fermo restando che i traguardi raggiunti in ambito scientifico e biotecnologico siano importanti per la salute e la cura di alcune malattie, dobbiamo chiederci, vista la complessità delle trasformazioni che toccano il corpo femminile, la maternità e la nascita, quali possono essere le implicazioni di questi traguardi (Lopez, 2015). La vendita di materiale organico come i gameti (Cooper e Waldby, 2015; Lopez, 2018; Pizzini, 1999) vede

il processo riproduttivo subire un'importante scissione: la sua dimensione puramente organica si autonomizza dalla dimensione biografica della generatività (Duden, 2006). Utero artificiale e maternità *surrogata* richiamano lo «scivolamento simbolico dalla madre alla funzione femminile di “approvvigionamento di vita”» (Boccia e Zuffa, 1998, p. 180): parole nuove che rafforzano un sistema culturale antico.

4. Pratiche di libertà: la *generatività del materno oltre la natura*

De Beauvoir, come già detto, scriveva, in *La donna e la creatività*, che al genere femminile era stato impedito di mettere in discussione il mondo, in quanto da sempre la donna non ne aveva responsabilità: le donne potevano criticare, contestare il mondo ma non *agire* su di esso in modo radicale.

E dunque, oltre al *tempo* e allo *spazio*, la filosofa francese sosteneva che per essere creative era (ed è) necessario avere *coraggio*, perché la creatività, intesa come capacità di creare il mondo, si manifesta quando si ha il coraggio di esprimere il proprio pensiero anche andando contro se stesse e ciò che si è state fino a quel momento, ciò che si è pensato fino ad allora (Muraro, 2011).

Questa consapevolezza è stata acquisita proprio nel corso degli anni Settanta quando le donne decisero di scendere in piazza e di manifestare contro quel sistema patriarcale che le aveva ingabbiate e marginalizzate per secoli. Distaccandosi dal movimento studentesco di quegli anni, che non riconosceva che la prima forma di differenza *escludente* (prima ancora di quella tra operaio e padrone) era quella tra *maschio* e *femmina* (Baeri, 2007; Dalla Costa, 2021), il femminismo riuscì a *dissequestrare* (Fraire, 2022, p. 77) le donne dalla famiglia, rompendo il silenzio sull'isolamento vissuto tra le mura domestiche, scoprendosi per la prima volta come *soggettività altra* rispetto all'uomo.

Un ruolo decisivo in questo lungo processo di coscientizzazione lo ha avuto la pratica dei gruppi di autocoscienza che, caratterizzandosi come luogo all'interno dei quali le donne potevano scambiarsi le loro esperienze, hanno fatto emergere attraverso la narrazione di sé da parte delle donne, la loro singolarità, il loro essere diverse non solo dall'uomo ma anche dalle altre donne. In questo *spazio* hanno potuto “prendere la parola”, scoprire di essere una soggettività estranea alla produzione della cultura ufficiale, comprendere il valore dell'esperienza femminile e denunciare il silenzio cui erano costrette, trasformando questo “parlare tra donne” in uno “spazio di libertà”. Qui hanno progressivamente preso consapevolezza di loro

stesse e lo hanno fatto attraverso la relazione con l'altra, una relazione spesso conflittuale ma proficua sul piano della ricostruzione della coscienza individuale e collettiva. Il legame di sorellanza, fondato sulla solidarietà e sull'aiuto reciproco che creava *amicizia politica*, utilizzava la parola per porre fine a una prassi secolare fatta di silenzio e di ubbidienza. I discorsi delle donne acquisivano così legittimità, producendo un sapere che rivendicava pieno riconoscimento politico e culturale.

Nell'ambito delle riflessioni di quegli anni emerge l'idea che proprio le pratiche di cura delle donne e l'esperienza della maternità generassero conoscenze e competenze specifiche e preziose sul mondo. Sara Ruddick (1995) affermava che è dalla pratica materna che nascono e si sviluppano modi specifici di contestualizzare, ordinare e valutare il mondo, facendo maturare capacità intellettuali e valoriali.

La posizione della Ruddick era alimentata da una visione essenzialista (che potrebbe indurci a pensare che la cura sia un atteggiamento appartenente in modo esclusivo a chi ha vissuto l'esperienza della maternità) non condivisa da parte del movimento, ma che sollecitò un vasto e controverso approfondimento nei decenni successivi. Infatti, se la cura e l'attenzione per l'altro caratterizzano l'agire femminile ciò dipende dal fatto che alle donne è stata data la responsabilità, *da sempre*, dei nuovi nati. Le pratiche in cui le donne sono state e sono impegnate hanno fatto sì che si attivassero e sviluppassero in loro capacità di attenzione per l'altro e modi specifici di conoscere, interpretare e relazionarsi con la realtà che possono legittimamente diventare modi nuovi attraverso cui fare cultura.

Pertanto, le capacità di cura generalmente attribuite al materno, attraverso un processo prima filogenetico e poi ontogenetico, si sono trasformate in un sapere che distingue *l'agire femminile* in un modo di relazionarsi al mondo *differente*, trasformando la cura stessa in un dispositivo attraverso il quale produrre cambiamento. Un agire femminile che prescinde dall'essere o non essere madri.

L'originalità del pensiero femminile – scrive Ulivieri (2011) – è individuabile nel partire da sé, dai propri vissuti e desideri; è una particolare forma di conoscenza che reclama dignità scientifica per essere iscritta in una realtà molto più ampia del proprio privato, in quel pubblico che alle donne era stato sempre negato (p. 24).

Di qui la riflessione su temi come la sottomissione e la discriminazione, viste come conseguenza di una cultura fondata sull'oppressione e sulla violenza (hooks, 2021) e l'identificazione di categorie interpretative nuove come la sessualità, la creatività e l'affettività, finendo inconsapevolmente

per «comporre [...] il momento della teoria e quello della prassi dove prassi è il vissuto quotidiano, dove questa volontà di composizione è anche volontà di creare da donne un nuovo modo di conoscere e di riflettere» (Fraire, 2003, p. 95).

Scoprire che esistono categorie come la sessualità, l'affettività e la creatività ha contribuito a mettere in discussione i modi con cui nel tempo si è costruita la cultura e a cercare forme e linguaggi nuovi con cui agire nel mondo.

Pertanto, in quegli anni è maturato ed è arrivato sino a noi un approccio alla realtà rinnovato, in grado di mettere in discussione la rigida demarcazione tra i comportamenti considerati maschili e quelli femminili e di immaginare altre convenzioni, altri modi di agire, di pensare. E in grado anche di sollecitare e di lasciare emergere nelle donne quel *desiderio* che entusiasma a tal punto da spingerle lontano da quelle *gabbie* che costringono all'invisibilità. Si è compreso, inoltre, che è possibile fare politica anche fuori dai luoghi di potere ufficiali e lo si può fare in modo diverso. Si pensi alla nascita delle Case delle donne o, durante il '68, alla nascita dei Consultori. Per non parlare, oggi, dell'azione di *empowerment* avviata dai Centri antiviolenza e dalle Case rifugio per le vittime di maltrattamenti e che si sono trasformati in *spazi incarnati*, definiti dai vissuti delle donne che li abitano (Andreola e Muzzonigro, 2021).

Da quegli anni, pertanto, le donne hanno ereditato un modo di fare politica *nuovo*, che ha contribuito a diffondere e rafforzare l'idea che esistono altre forme di *generatività*, oltre a quella biologica. Liberandosi «da ogni narcisismo consolatorio» (Villani, 2001, p. 11), per le donne si è aperta la possibilità di generare in modi diversi. Si pensi ad alcune esponenti dell'arte *performativa*, in cui la *generatività* femminile ha avuto modo di esprimersi coraggiosamente trasformandosi in gesto politico. Ne è un esempio Marina Abramovich² che con la sua opera *Balkan Baroque*, allestita nello scantinato del Padiglione Jugoslavo della Biennale di Venezia nel 1997, denunciò la violenza della guerra che in quegli anni stava martoriando i popoli dei Balcani, sedendosi, con un vestito bianco, su una montagna di ossa di bovino ancora sporche di sangue e pulendole dalla carne e dalla cartilagine, come gesto ultimo di purificazione. Si pensi anche a come le donne di ogni età abbiano imparato a mettere in discussione le norme consolidate che regolavano le relazioni di potere intergenere, attraverso la scelta accurata di un abbigliamento alternativo rispetto ai canoni della *donna perbene* (come l'uso della minigonna).

² Rodrigo C., “Marina Abramovich”, *Domus*, testo disponibile al sito: www.domusweb.it/progettisti/marina-abramovic.html [14/09/2024].

Per non parlare della forza dirompente delle manifestazioni di piazza: dai primi cortei lungo le strade della città degli anni Settanta e Ottanta, alle più recenti manifestazioni come quelle del movimento *MeToo*.

Essere visibili – scrive Judith Butler (2023) – stare in piedi, respirare, muoversi, rimanere fermi, parlare, stare in silenzio: sono tutti aspetti di un’aggregazione spontanea, una forma impreveduta di performatività politica che pone l’esigenza di una vita vivibile in prima linea. E ciò sembra accadere prima che questo o quel gruppo articoli le proprie istanze, o inizi a spiegare il motivo della propria esistenza attraverso un discorso politico appropriato (p. 28).

E le donne hanno imparato a utilizzare gli spazi pubblici per mostrare al mondo *di esserci*, per scegliere insieme alle altre donne come cambiare il mondo ma anche e soprattutto per esprimere dissenso (Castelli, 2015). Come non ricordare il movimento “Donne Vita Libertà” delle donne iraniane che hanno deciso di sfidare la legge che le obbliga all’uso del velo negli spazi pubblici, scegliendo di muoversi nelle scuole, nelle università, nella città, negli uffici con il capo scoperto. Un *atto corporeo* che sfida la *performatività* degli atti linguistici, nonostante le conseguenze per le donne siano state tragiche: dalle multe, alla confisca delle loro auto, per arrivare all’arresto, alla fustigazione, allo stupro (Amnesty International, 2024). O ancora, la sfida di molte artiste iraniane che attraverso le loro opere hanno trovato il modo con cui protestare contro il regime totalitario del loro paese, onorare le sue vittime e ricordare ciò che sta accadendo alle donne e al loro corpo in quella parte di mondo.

5. Per concludere

Sul corpo femminile, le due dimensioni (quella biologica e quella culturale) hanno avuto modo nel corso del tempo di con-fondersi, in un processo insieme prima filogenetico e poi ontogenetico, generando un sapere capace di prendersi cura del mondo. Un sapere che è stato escluso dalla cultura dominante, un sapere che appariva (e per certi versi ancora oggi appare) un sapere da esplicitare nel *privato*: è il sapere legato alla cura della famiglia, alla maternità, all’educazione dei figli. Un sapere ritenuto *debole* rispetto a quello *forte*, oggettivo, neutro, trasmesso dalla cultura ufficiale.

Eppure, per quanto sia difficile liberarsi da una visione essenzialista, le donne ci dimostrano che esistono diversi modi di generare la vita, di essere madri. A partire da quel sapere, acquisito e impresso su di loro nell’ eser-

cizio secolare della cura dell'altro, si è generato nel corso del tempo un pensare e agire differente, che riconosce il ruolo epistemico di categorie considerate marginali dalla cultura ufficiale come la *corporeità*, l'*affettività* e la *creatività*, e che utilizza queste categorie per proporre nuove *pratiche* con cui prendersi cura del mondo. Pratiche rappresentative del desiderio, troppo spesso taciuto, di libertà da realizzare non solo per sé ma anche per le altre e per gli altri.

Riferimenti bibliografici

- Alga M.L. e Cima R., a cura di (2022), *Culture della maternità e narrazioni generative*, FrancoAngeli, Milano.
- Andreola F. e Muzzonigro A. (2021), "Sex & the City. Fra autodeterminazione di genere e governo della città", *Tracce Urbane. Rivista Italiana Transdisciplinare di Studi Urbani*, 5, 9: 117-144.
- Amnesty International (2024), "Iran. Dura applicazione dell'obbligo di indossare il velo", Comunicato stampa 6 marzo, testo disponibile al sito: www.amnesty.ch/it/news/2024/iran-dura-applicazione-obbligo-indossare-velo [10/09/2024].
- Baeri E. (2007), *Cerniere di cittadinanza*, in Filippini N.M. e Scattigno A., a cura di, *Una democrazia incompiuta. Donne e politica in Italia dall'Ottocento ai nostri giorni*, FrancoAngeli, Milano.
- Becchi E. (1994), *I bambini nella storia*, Laterza, Roma-Bari.
- Becchi E. (2011), *Maschietti e bambine. Tre storie con figure*, ETS, Pisa.
- Bertin G.M. (1976), *Educazione al cambiamento*, La Nuova Italia, Firenze.
- Bertin G.M., a cura di (1978), *Educazione estetica*, La Nuova Italia, Firenze.
- Biemmi I. (2011), *Educazione sessista. Stereotipi di genere nei libri delle elementari*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Boccia M.L. e Zuffa G. (1998), *L'eclissi della madre. Fecondazione artificiale, tecniche, fantasie e norme*, Pratiche, Milano.
- Burgio G. (2021), *Fuori binario. Bisessualità maschile e identità virile*, Mimesis, Milano.
- Butler J. (2023), *L'alleanza dei corpi*, Nottetempo, Milano.
- Castelli F. (2015), *Corpi in rivolta*, Mimesis, Milano.
- Contini M. (1978), *Motivi della pedagogia estetica contemporanea*, in Bertin G.M., a cura di, *Educazione estetica*, La Nuova Italia, Firenze.
- Cooper M. e Waldby C. (2015), *Biolavoro globale. Corpi e nuova manodopera*, DeriveApprodi, Bologna.
- Covato C. e Ulivieri S., a cura di (2001), *Itinerari nella storia dell'infanzia. Bambine e bambini modelli pedagogici e stili educativi*, Unicopli, Milano.
- Dalla Costa M. (2021), *Donne e sovversione sociale*, Ombre Corte, Verona.
- de Beauvoir S. (2001), *La donna e la creatività* (edizione a cura di Tiziana Villani), Mimesis, Milano.
- Donini E. (1991), *Conversazioni con Evelyn Fox Keller*, Elèuthera, Milano.

- Duden B. (2006), *I geni in testa, il feto nel grembo*, Bollati Boringhieri, Milano.
- Fraire M., a cura di (2003), *Lessico politico delle donne: teorie del femminismo*, FrancoAngeli, Milano.
- Friedman Stanford S. (1987), *Creativity and the childbirth metaphor. Gender difference in Literacy discourse*, Feminist Studies, XIII, 1: 56-57.
- Guerrini V. (2017), *Che genere di discipline? Un'analisi dei sussidiari nella scuola primaria*, in Lopez A.G., a cura di, *Decostruire l'immaginario femminile. Percorsi educativi per vecchie e nuove forme di condizionamento*, ETS, Pisa.
- hooks b. (2021), *Il femminismo è per tutti*, Tamu, Napoli.
- Lopez A.G. (2013), *Corpi femminili e tecnologie. Educare le donne tra vecchi e nuovi mostri*, in Cagnolati A., Pinto Minerva F. e Ulivieri S., a cura di, *Le frontiere del corpo*, ETS, Pisa.
- Lopez A.G. (2015), *Scienza, genere, educazione*, FrancoAngeli, Milano.
- Lopez A.G. (2018), *Pedagogia delle differenze. Intersezioni tra genere ed etnia*, ETS, Pisa.
- Lopez A.G., a cura di (2017), *Decostruire l'immaginario femminile. Percorsi educativi per vecchie e nuove forme di condizionamento culturale*, ETS, Pisa.
- Melandri L. (2011), *Amore e violenza. Il fattore molesto della civiltà*, Bollati Boringhieri, Milano.
- Muraro L. (2011), *Non è da tutti. L'indicibile fortuna di nascere donna*, Carocci, Roma.
- Pinto Minerva F. e Vinella M. (2012), *La creatività a scuola*, Laterza, Roma-Bari.
- Pizzini F. (1999), *Corpo medico e corpo femminile. Parto, riproduzione artificiale, menopausa*, FrancoAngeli, Milano.
- Prezzo R. (2023), *Trame di nascita. Tra miti, filosofie, immagini e racconti*, Moretti & Vitali, Bergamo.
- Rich A. (1996), *Nato di donna*, Garzanti, Milano.
- Rigotti F. (2010), *Partorire con il corpo e con la mente*, Bollati Boringhieri, Milano.
- Rodrigo C., "Marina Abramovich", *Domus*, testo disponibile al sito: www.domusweb.it/it/progettisti/marina-abramovic.html [14/09/2024].
- Ruddick S. (1995), *Maternal thinking: Toward a Politics of Peace*, Beacon Press, Boston.
- Ulivieri S. (1997), *Educazione al femminile*, ETS, Pisa.
- Ulivieri S., a cura di (1992), *Educazione e ruolo femminile. La condizione delle donne in Italia dal dopoguerra ad oggi*, La Nuova Italia, Firenze.
- Ulivieri S., a cura di (1999), *Le bambine nella storia dell'educazione*, Laterza, Roma-Bari.
- Ulivieri S., a cura di (2011), *Educazione al femminile*, ETS, Pisa.
- Villani T. (2001), *Prefazione*, in de Beauvoir S., *La donna e la creatività* (edizione a cura di Tiziana Villani), Mimesis, Milano.
- Vygotskij L. (2010), *Immaginazione e creatività nell'età infantile*, Editori Riuniti, Roma.

Madri oltre la pancia.
Brevi riflessioni storiche sulla maternità sociale

di *Barbara De Serio*

1. Non (solo) latte. Il potere di essere donna tra generatività e creatività

Figura di rilievo nel panorama internazionale degli studi sulla maternità e sulla sua funzione sociale, a partire dai primi anni del Novecento, è stata, tra le altre, la scrittrice svedese Ellen Key, nota per i suoi numerosi studi anche in ambito educativo (1906). Le sue teorie sullo stato sociale, sulla figura della donna, della madre e, in generale, sul concetto di maternità, tanto nella sua dimensione biologica, quanto nella sua caratterizzazione culturale, hanno influenzato le politiche di diversi paesi, rappresentando un punto di riferimento, per quanto spesso criticato, nell'ambito del femminismo europeo (Allen, 2005).

Contestualmente a quanto è accaduto in diversi altri paesi, il pensiero di Ellen Key si è diffuso presto anche in Italia grazie alle iniziative di divulgazione avviate da alcune celebri esponenti del movimento femminista, tra cui la giornalista Marta Felicina Faccio, meglio nota con lo pseudonimo di Sibilla Aleramo, celebre per aver voluto denunciare, attraverso la letteratura, la questione femminile in Italia tra il XIX e il XX secolo, e l'attivista Ersilia Bronzini Majno, esponente di spicco del femminismo pratico milanese, nota per aver fondato nel 1899 l'Unione Femminile Nazionale¹, della quale fu presidente fino al 1907, e successivamente dal 1913

¹ Com'è noto, si tratta di un'organizzazione milanese istituita con lo scopo di promuovere la parità dei diritti sociali, civili e politici degli uomini e delle donne, motivo per cui le sostenitrici dell'organizzazione si impegnarono, fin dalla sua istituzione, in campagne a sostegno dell'istruzione delle donne e a tutela della maternità. Tuttora funzionante, l'Unione Femminile Nazionale è attiva nel sostegno di iniziative a favore della valorizzazione dei diritti umani e della promozione di una coscienza politica a sostegno dei soggetti a rischio di emarginazione e di esclusione sociale, con particolare riferimento alle donne e ai bam-

al 1915, e tre anni dopo l'Asilo Mariuccia per il recupero delle bambine e delle ragazze vittime di abusi sessuali. Già amiche tra loro, Aleramo e Majno intrattennero presto con Key un rapporto di scambio, confronto e attiva collaborazione.

Prima di avviare un rapporto amicale con Key, Aleramo (1907) si era avvicinata ai suoi studi sull'infanzia e sulle donne attraverso la lettura delle sue opere, promuovendone il contenuto nel panorama del femminismo italiano. Risale al 1905 un primo articolo di Aleramo sulla rivista *Nuova Antologia*, finalizzato a incoraggiare la traduzione in lingua nazionale, come era accaduto in altri paesi europei, delle opere di Key (Nemi, 1905). Una data emblematica, che conferma l'intensificarsi di un rapporto di conoscenza, prima, e di collaborazione, dopo, tra la scrittrice svedese e le esponenti di alcune frange del femminismo italiano, con particolare riferimento al femminismo pratico milanese. L'anno successivo, a conferma dell'opportunità di far conoscere i suoi studi e i contenuti delle sue opere, Aleramo pubblicò sulla stessa rivista la recensione della traduzione in lingua italiana, ad opera di Maria Ettlinger Fano, di uno dei grandi capolavori di Ellen Key, divenuto ormai un classico della storia dell'infanzia, che le edizioni Bocca di Torino avrebbero dato di lì a poco alle stampe con il titolo *Il*

bini. Il tema dell'identità politica delle donne fu molto caro ad Ersilia Bronzini Majno, che quattro anni dopo promosse una campagna a favore del voto, con il supporto dell'Unione Femminile Nazionale, nell'ambito della quale fu predisposta un'inchiesta sui vantaggi del diritto di voto delle donne. Nel 1904, a conferma delle sue posizioni a favore del suffragio femminile, l'Unione Femminile Nazionale aderì anche al Comitato Pro Voto, con sede a Milano. Diverse le azioni che Majno, anche attraverso l'Unione Femminile Nazionale, continuò a programmare e realizzare, tra cui interventi e relazioni nell'ambito di convegni. Tra i più noti vi fu quello di Torino, del 1911, nell'ambito del quale Majno, a sostegno dell'identità politica femminile, avanzò l'opportunità di un'educazione politica a favore delle donne, che potesse renderle elettrici consapevoli. Dell'attivismo di Majno nell'ambito del Comitato Pro Voto di Milano si ha testimonianza in una lettera da lei inviata ad Ellen Key il 2 luglio del 1913, contenuta nel carteggio cui si farà riferimento più avanti, quando ad un certo punto, parlando del suo incarico di Presidente dell'Unione Femminile Italiana, le preannunciò che avrebbe voluto rassegnare le dimissioni nel corso dello stesso anno per dedicarsi, appunto, al lavoro del Comitato «e continuarvi energicamente la lotta iniziata nel campo legislativo [...], sociale ed economico, sia per migliorare le condizioni della donna lavoratrice che per ottenere una maggiore difesa [...] dell'integrità fisica e morale» delle donne. A seguire un riferimento puntuale e oggettivo alla situazione di minorazione nella quale vivevano ancora in Italia i bambini e le donne, «due “quantità trascurabili”», per cui era necessario agire per trasformarle in «due forze con tutti i diritti che loro spettano poiché [...] vi sono nella società energie utili quanto indegnamente sfruttate». Infine, ancora un riferimento alla maternità sociale e alla poliedricità del suo valore trasformativo, evidente nella speranza che finalmente «nella gioventù si formi una coscienza nuova, senza la quale qualsiasi miglioramento legislativo o sociale non potrebbe dare i frutti sperati», messa in moto dall'opera delle donne, «così osteggiata dapprima, ora [...] ben accolta» (Ersilia Majno a Ellen Key [lettera dattiloscritta], in Åkerström, 2020, p. 141).

secolo dei fanciulli (Nemi, 1906). Il primo incontro tra Key e Aleramo avvenne, invece, nel 1907, in occasione di due convegni organizzati dall'Unione Femminile Nazionale a Milano e a Torino, durante i quali Key, su invito della Majno, intervenne con una relazione sul valore formativo della maternità nella società. A fare il resoconto di questi due contributi di Key fu Nino Caimi (1907), allora direttore della rivista *La Donna*, che puntò i riflettori sulla figura materna quale «geniale ragionatrice» (pp. 12-13). Un binomio nel quale appare evidente l'ibridazione di cuore e ragione, che per la scrittrice si reggeva sul potere creativo delle donne, quindi sulla loro funzione materna intesa, in senso lato, come capacità di tenere insieme le fila di ambiti e dimensioni anche distanti tra loro, fra cui, appunto, la dimensione emotivo-affettiva e quella cognitiva, da sempre rappresentative, nelle riflessioni sul genere, dell'ambito riproduttivo – intimo, privato e familiare – e di quello della produzione – pubblico e proiettato in una realtà molto più estesa di quella domestica. Più tardi, sulla rivista *Vita Femminile Italiana*, fu pubblicato anche l'articolo di Key (1907)², riassuntivo di entrambi gli interventi.

Allo stesso periodo risalgono anche le prime forme di collaborazione intellettuale tra Key e Majno, agevolate, anche in questo caso, dalla diffusione di alcuni dei più importanti studi di Key, che erano già stati pubblicati in diverse lingue europee, compresa, appunto, quella italiana, con particolare riferimento alle riflessioni sulle due polarità su cui si giocava la grande sfida del femminismo dei primi anni del Novecento: da un lato l'aspirazione delle donne a emanciparsi attraverso il principio guida dell'uguaglianza con gli uomini (la donna avrebbe potuto dirsi davvero emancipata solo fruendo degli stessi diritti degli uomini, quindi delle possibilità offerte dal mondo culturale esistente, declinato al maschile); dall'altro lato la capacità delle donne di valorizzare la maternità sociale quale dimensione indiscussa della propria singolarità. Sempre per volontà di Majno, nel 1908, Key fu nominata presidente onoraria nell'ambito di un convegno nazionale di attività pratica femminile, organizzato anche in questo caso dall'Unione Femminile Nazionale a Milano, in quanto punto di riferimento internazionale importante sul tema della maternità, oggetto del convegno.

A far luce sui legami di Key con Aleramo e Majno è stata Ulla Åkerström (2012; 2020), che ha curato gli scambi epistolari pluridecennali intercorsi tra la scrittrice svedese e le due studiose, precedentemente inediti³,

² L'articolo in questione era stato precedentemente pubblicato nei giornali *Il Tempo* (27 maggio 1907, pp. 1-13) e *Gazzetta del Popolo* (29 maggio 1907, pp. 8-21).

³ Per approfondimenti sui rispettivi fondi, come precisato da Ulla Åkerström nell'introduzione allo studio precedentemente citato, le lettere inviate da Majno a Key sono con-

nel periodo storico compreso tra il 1907 e il 1921⁴. Entrambi i carteggi focalizzano l'attenzione sui rapporti sociali e familiari che, nel corso dei secoli, hanno visto le donne avviare un processo di emancipazione culturale rispetto al proprio ruolo femminile, con specifico riferimento alla questione della maternità. A fare da collante nei rapporti amicali che Key intrattenne con Aleramo e con Majno, quindi anche tra Aleramo e Majno e tra loro e Key, fu certamente la visione accomodante della prima rispetto alle riflessioni sulla femminilità proprie delle altre due studiose, spesso agli antipodi tra loro.

Aleramo e Majno si conoscevano dal 1899, ma i loro rapporti si intensificarono a partire dal 1903, quando la prima inviò a Majno il manoscritto di *Una donna* (1903/2012)⁵ per chiederle un parere. Il romanzo, autobiografico, non ricevette un consenso pieno da parte di Majno; pur cogliendo il malessere esistenziale della protagonista del romanzo, quindi dell'autrice, che sembrava trascinare dietro di sé l'oggettiva difficoltà dell'essere donna nella società del primo Novecento, Majno riteneva che la denuncia sociale della condizione femminile, che faceva da sfondo al romanzo, avrebbe potuto e dovuto cedere il passo al percorso esistenziale di rigenerazione dell'autrice, avviato anche grazie al lavoro di scrittura, invece oscurato dalla scelta di Aleramo di abbandonare il tetto coniugale e il figlio minore, assolutamente non condivisa da Majno.

Qualche anno dopo Aleramo ebbe modo di approfondire lo stesso argomento anche con Key che, in quella occasione, le scrisse di essersi già confrontata con Majno sulla sua autobiografia. Fu probabilmente questo il punto di avvio di un confronto culturale e di una collaborazione anche professionale duraturi nel tempo su una serie di tematiche relative al ruolo della donna, in generale, e della funzione sociale della maternità.

Pur valorizzando la dicotomia donna-madre, spesso ricondotta, talvolta ridotta, a una chiara declinazione della riflessione sulla maternità in dire-

servate nell'Archivio "Ellen Key", con sede nella Biblioteca Reale di Stoccolma, mentre quelle indirizzate da Key a Majno si conservano nel Fondo "Ersilia Majno", con sede presso l'Unione Femminile Nazionale, a Milano.

⁴ Ulteriori riferimenti bibliografici significativi per indagare sul rapporto tra questi tre profili femminili sono due studi di Tiziana Pironi, pubblicati rispettivamente nel 2010 e nel 2011 (Pironi, 2010, 2011, pp. 5-13).

⁵ Il romanzo, da molti considerato il manifesto del femminismo italiano, fu pubblicato per la prima volta nel 1906 dalla Società Tipografica Editrice Nazionale di Roma, dopo la mancata accoglienza da parte di altri editori, tra cui Treves e Baldini & Castoldi, entrambi di Milano, a causa del femminismo radicale che faceva evidentemente da cornice ai contenuti autobiografici, narrati, peraltro, con toni molto forti e profondamente distanti dalla visione conservatrice che ancora imperava rispetto alla figura della donna, impensabile al di fuori del suo ruolo di moglie e madre.

zione biologica, Key si fece portavoce di una provocazione che fu accolta in modo differente da Majno e Aleramo.

La prima riteneva che la vera riforma della società avrebbe dovuto prendere avvio unicamente dalla capacità di abnegazione femminile, nell'ambito della quale trovava evidentemente spazio la capacità resiliente della donna e la sua determinazione rispetto alla realizzazione della propria femminilità, assolutamente non scindibile dalla dimensione materna. Forte, infatti, la sua critica nei confronti del patriarcato e della legislazione vigente, che costringeva spesso le donne a scegliere fra libertà e maternità, salvo poi fare appello alla morale, che spesso faceva spostare l'ago della bilancia verso il secondo polo del binomio, soprattutto nelle donne incapaci di scegliere. Più spostata nella direzione di quella che la stessa Key osò definire provocatoriamente "liberazione dalla maternità" (1903/1949) la riflessione di Aleramo, che invece avvertiva forte nella maternità il sacrificio dell'individualità femminile, come ben evidenziato nel suo romanzo, nel quale scriveva che nella sua personalità femminile la figura della madre non si sovrapponeva né riusciva a integrarsi in modo complementare con quella della donna. Coerentemente con le posizioni di quel femminismo pratico che, pur nella sua complessità, caratterizzò le riflessioni sul ruolo delle donne in famiglia e nella società in età giolittiana, quasi a voler giustificare la sua scelta di libertà senza trascurare, però, la grandiosità della dimensione materna, declinata più sul versante sociale, Aleramo scriveva che i figli dovrebbero essere grati alle madri per la loro volontà di tramandare in essi la vita, non per la scelta, da lei considerata innaturale, di rinunciare alla propria libertà per averli messi al mondo e per aver scelto di fare anche le madri.

La riflessione di Aleramo aveva ottenuto il consenso della stessa Key, come si evince dallo scambio epistolare con Aleramo (Åkerström, 2012), che metteva in evidenza la capacità della donna di tramandare la vita, non di darla – ovvero di annullarsi lasciando che altri possano decidere della sua stessa vita – attraverso quell'agire nobile e bello che, di generazione in generazione, può contribuire a trasformare l'umanità. Una lettura che sembra oscurare la centralità della fisicità del corpo femminile e della sua funzione, propria di una visione essenzialista, senza però negarla: la donna non è "solo" latte, ma è "anche" latte. Detto in altri termini, anche laddove la femminilità dovesse essere ricondotta all'allattamento, in questo caso inteso nel suo significato più metaforico, la stessa sarebbe custodita e racchiusa nella dimensione della cura e nella capacità della donna di sostenere – secondo la dimensione biologica – e di sostenere – secondo quella culturale – il mondo, ovvero di far leva sulla creatività della generatività, quindi anche sulla dimensione sociale del materno, che in non poche

occasioni, seppur tra grandi resistenze e difficoltà, ha portato la donna a scegliere di essere madre “altrimenti”.

2. Dalla maternità biologica alla funzione sociale della maternità

Timide tracce di quelle che sarebbero diventate in seguito le sue teorie sull'emancipazione femminile si ritrovano già nella conferenza che Key tenne a Copenaghen nel 1895, pubblicata quindici anni dopo anche in Italia con il titolo *L'abuso delle forze femminili* (Key, 1910, pp. 27-38; 123-135; 283-305). Centrali le riserve rispetto al tentativo, da parte del movimento femminile svedese, di sensibilizzare le donne a prendere le distanze dalla propria appartenenza di genere, rinnegando la natura femminile per guadagnare credibilità e spazio in ambienti considerati dalla società prettamente maschili. Fermo restando che proprio questa consapevolezza “antifemminista” le valse il titolo di antesignana, in Svezia, del femminismo moderato, la stessa fu oggetto di critiche serrate da parte dei movimenti emancipazionisti più radicali, con i quali Key intese comunque interfacciarsi. Riteneva, infatti, importante che le donne puntassero sulle loro specificità, su ciò che le rendeva diverse dagli uomini, quindi sulla maternità intesa come dimensione generativa in grado di valorizzare le relazioni umane e di promuovere le competenze sociali, alla base del processo di evoluzione della specie. Significativo, nel contributo citato, anche il riferimento al tema dell'educazione alla pace, nell'ambito del quale avevano ancora una volta un ruolo privilegiato le donne, educatrici delle generazioni future e promotrici di legami, contro la tendenza maschile alla distruzione e alla guerra. L'attribuzione alla donna del compito educativo tendeva a prediligere – senza però circoscriverle necessariamente o esclusivamente nell'ambito di contesti professionali prettamente femminili – le competenze di cura delle donne, riconducibili alla loro capacità di farsi carico del processo di crescita dell'essere umano, assumendo, quindi, la responsabilità di una trasformazione della società. Di fatto nella dialettica donna-pace, così come delineata da Key anche altrove (1914, pp. 634-638), si racchiude il principio universale della maternità, inteso come la capacità della donna di apparire materna anche in assenza di figli, ovvero scegliendo deliberatamente di non avere figli per approdare in un vero e proprio imperativo politico che può conferire un'identità sociale attiva alle donne, contribuendo a riservare loro un posto nella vita pubblica. Tema del quale Key tornò a parlare qualche anno dopo con la stessa Majno, che il 29 gennaio del 1910 le inviò una lunga lettera per complimentarsi con lei delle opere innovative e trasformative alle quali aveva consacrato la sua vita e che stava portando avanti con

grande pazienza, in quanto opere lente, che richiedevano «azione energica, perseverante e lotta senza quartiere all’egoismo crudele che ha generato tutti gli orrori» (Åkerström, 2020, p. 106)⁶. Più avanti, nella stessa lettera, definiva la maternità «una corona di spine [...], la beatitudine del sacrificio, dell’annientamento [delle donne] per trasfondere in altro essere tutto quanto di meglio sta in [loro]» (Åkerström, 2020, p. 106). Nessun riferimento a figli biologici, a conferma del fatto che l’alterità può essere rappresentata da qualunque essere umano, ovvero dalla stessa umanità.

Qualche anno prima, in riferimento al diritto alla maternità, nel già citato studio dedicato all’amore e al matrimonio (Key, 1903/1949)⁷, per quanto latente, la sua riflessione cominciava già a muovere una critica nei confronti di una frangia del movimento femminista che, anziché puntare sulla necessaria formazione dei diritti giuridici e politici della donna, a prescindere dal suo ruolo materno, aveva inteso «risolvere il problema dell’impiego delle sue forze divenute sempre meno necessarie nella casa», cercando di puntare su tutto ciò che le consentisse di «bastare a se stessa lavorando fuori di casa» (Key, 1903/1949, p. 111). E seppure chiaramente allusivo alla maternità biologica⁸, la valorizzazione del potere trasformativo della donna, ovvero di una sua piena collaborazione alla vita pubblica e allo spazio sociale attraverso l’esercizio delle competenze materne e di cura, emerge chiaramente nella riflessione che indusse Key (1903/1949) a scrivere che il «punto capitale» della personalità femminile si racchiude nella

⁶ Gli stessi concetti erano già stati approfonditi ne *La maternità e la società*, un articolo pubblicato nella rivista fondata e diretta da Sofia Bissi Albini, dove Key (1907) scriveva, appunto, che l’unico vero progresso dell’umanità è formare anime nuove, consapevoli del fatto che «la formazione delle anime nuove è un’opera molto lenta [...] perché non si comprende che è la sostanza umana che deve essere cambiata» (p. 740).

⁷ Il volume fu pubblicato per la prima volta in lingua svedese nel 1903 e tradotto in lingua italiana nel 1909.

⁸ Non si può certo negare la posizione di mediazione di Ellen Key rispetto alle riflessioni proprie del femminismo pratico. Per quanto propensa a declinare le sue teorie sul modello della maternità sociale, che non include necessariamente la maternità biologica, è evidente la sua posizione rispetto a quest’ultima, da prediligere tutte le volte che ve ne sono le condizioni per evitare di adottare comportamenti “antisociali”. Scriveva Key (1903/1949) che l’essere umano «non può giungere ad adempiere il proprio compito che conformandosi ad un ideale dell’umanità; vi sono [...] dei doveri verso la collettività e sopra tutto rispetto alla perpetuazione della specie» (p. 130). Chiara anche la cornice etica-eugenetica entro la quale si inserisce il diritto alla maternità: rivendicare questo diritto – scriveva Key – «è un segno evidente di salute, la prova che in un popolo vive la volontà forte e robusta di popolare la terra, senza di che quel popolo non esiste a lungo» (p. 131). Per lo stesso motivo teneva a precisare che «la maternità è la più perfetta realizzazione dell’ideale a cui la specie umana sia arrivata fino ad ora, [...] l’equilibrio naturale fra la felicità dell’individuo e quella della specie, fra l’affermazione dell’io e l’abnegazione, fra la soddisfazione dei sensi e quella dell’anima» (p. 132).

«possibilità di creare nuovi esseri» (p. 122). Per questo motivo la posizione della donna di fronte alla maternità era per lei «misura decisiva del valore del suo progresso morale e della coltura della sua anima» (p. 122).

Più spostato, invece, sul piano sociale il riferimento al «destino di eccezione» della donna madre (pp. 124-125): «sia che si esamini la questione dal punto di vista individuale, come dal punto di vista sociale, una donna ha diritto alla maternità se ha l'anima abbastanza forte, il cuore abbastanza tenero, il coraggio abbastanza virile» (p. 125). Determinazione e coraggio, congiunti alla tenerezza, «per portare il proprio destino» (p. 127), attendendo con pazienza la creazione di un mondo nuovo.

A segnare il confine tra la maternità biologica e la maternità sociale è un capitolo, nello stesso volume, dedicato alla liberazione dalla maternità. Nonostante il carattere a tratti conservatore del suo pensiero, figlio del suo tempo, Key giungeva a considerare il materno un grande valore, uno strumento per esercitare quella capacità creativa, diversa dalla creazione, che conferisce alle donne il potere di innovare e rinnovare l'umanità perché il sentimento degli interessi comuni e la solidarietà trovino spazio tra i popoli: con la sua sensibilità superiore e la sua profonda tenerezza la donna può compiere questa grande missione perché solo lei – sembrava dire Key – ha il potere di seguire la via dell'intuizione e della sintesi, che si ritrovano unite nell'animo del poeta.

Teorica indiscussa del principio di equivalenza (Pironi, 2019), a suo parere le donne avrebbero dovuto puntare su questa loro singolarità, al di là del sesso, per promuovere rapporti di autentica reciprocità tra uomini e donne, a sostegno della vita pubblica. Key era assolutamente convinta che la donna dovesse trovare il suo posto nella vita pubblica mettendo il materno a sostegno dell'attività sociale, ma era altrettanto consapevole della necessità di dover separare il concetto della maternità sociale da quello della beneficenza, che per secoli aveva fatto spazio a una visione solo generativa e non creativa della maternità: «quando il concetto della carità avrà ceduto il posto ad un aiuto individuale più fiero e più favorevole allo sviluppo della società, quando la compassione cederà alla giustizia, la pazienza al diritto di chiedere, allora soltanto ci si potrà avvicinare ad un'esistenza più degna dell'umanità» (Key, 1903/1949, p. 176), che non metta più in contraddizione il concetto della vita con l'opera sociale e che faccia della vita stessa un'opera sociale di trasformazione⁹.

⁹ Scriveva a tal proposito Ellen Key che i cervelli e i cuori delle donne diventeranno «una potenza trasformatrice» solo quando il loro concetto della vita non verrà messo in contrapposizione con l'opera sociale (Key, 1903/1949, p. 176).

È dunque questo potere creativo che rende la donna diversa dall'uomo; una differenza che la donna deve mostrare nella vita pubblica, un potere nel quale Key racchiudeva la cura degli interessi comuni e la solidarietà, entrambi mezzi necessari perché la donna potesse a suo parere reclamare la sua parte di diritto-dovere nella società: il primo serviva a preservare la donna dagli errori maschili, mentre il secondo aveva la funzione di metterla «al riparo da certe debolezze femminili» (Key, 1903/1949, p. 168). Detto in altri termini, la donna era per Key un essere superiore proprio in virtù della maternità, grazie alla quale ha maturato col tempo una sensibilità spontanea verso i bisogni altrui. Ed è proprio questa sensibilità che andava a suo parere coltivata per «colmare le lacune della natura virile nel lavoro della civilizzazione» (p. 168). Un concetto che sembra anticipare il profilo della “futura madre della società” (p. 168) – come Key definiva la donna con un'elevata consapevolezza del valore racchiuso nella maternità sociale – con il quale lei stessa chiudeva la sua riflessione sulla funzione sociale materna: una donna capace di «essere nello stesso tempo femminile e virile, una cittadina ed una personalità» (Key, 1903/1949, p. 184); non «la madre di famiglia forte ma gretta, la moglie sottomessa, priva d'idee» (p. 184), né «la femminista dalla vista corta, che mette il suo onore a diventare una macchina da lavoro infaticabile ed un'erudita senza vera cultura» (p. 184), bensì una donna consapevole dei propri diritti e capace di trasformare l'umanità in base a questa consapevolezza.

3. Oltre i limiti del biologismo conservatore

A proposito di tutela dei diritti delle donne, nel già citato articolo dal titolo *La maternità e la società* (Key, 1907, pp. 737-747), Key scriveva che nella politica non esiste una discussione sui diritti femminili tenuta da uomini senza che essi parlino anche del grande significato della madre nella società. Per questo è strano che la maternità sia stata usata come un argomento contro i diritti della donna e non, invece, come strumento per consentirle di svolgere un ruolo attivo nella società, oltre che in famiglia, ovvero di esercitare il proprio ruolo attraverso una trasposizione delle competenze materne dall'ambito familiare a quello pubblico. Tutt'altro che conservatrice, la sua riflessione sembrava puntare i riflettori sull'educazione come scienza (Key, 1907): lungi dall'essere solo una funzione personale, che in quanto tale sminuirebbe il valore aggiunto della donna educatrice, la cui funzione rimarrebbe peraltro circoscritta all'ambito della riproduzione, l'educazione, che non compete solo alle donne, è un vero lavoro a supporto della società: «se [infatti] un giorno le donne saranno educate ad essere

madri, queste madri educeranno esse stesse i loro figli ad essere padri» (Key, 1907, p. 738). Per questo stesso motivo scriveva pure che

se si vuole [...] creare una società in cui la moralità, la forza, la salute, siano al più alto grado possibile, il miglior metodo è di formare delle madri veramente educate per la maternità [...]. Nulla di più giusto che le madri facciano esse pure le leggi che formano quella società, nella e per la quale esse allevano i figli [...]. Non v'è nulla di più giusto della domanda che le madri siano a fianco dei padri per cambiare quelle condizioni che sono ora fatte dai padri contro i sentimenti più sacri delle madri (p. 739).

Detto in altri termini, le madri hanno la responsabilità di formare tanto i corpi, quanto le anime e di renderle nuove, operando una vera e propria opera scientifica, che è “opera d’amore” (Key, 1907).

Significativo il fatto che Key non abbia avuto figli, nonostante in tanti la descrivessero come una donna pacata e tenera, animata da un forte sentimento materno, che ha impregnato di senso la sua professione e la sua stessa esistenza. Laura Orvieto (1907), tra le altre, l’ha ricordata come la madre

dal cuore grande [che] sentiva [le figlie di tutto il mondo] come prigioniere chiuse nell’angusto cerchio delle convenzioni e delle superstizioni sociali; le vedeva inceppate e strette in vincoli dogmatici d’ogni genere che impedivano lo sviluppo della personalità (p. 14).

La vera madre – scriveva Orvieto (1907) – rifugge da ogni costrizione, avendo fiducia piena nell’efficacia dell’opera materna, «che svolge nel bambino la volontà del bene» (p. 14). E proprio in questa «volontà del bene», contraria ad ogni forma di omologazione, va colto il significato profondo che Key conferiva alla maternità sociale, che rifiuta la «morale per convenzione» (p. 14), che guida e sostiene ogni azione verso «l’altezza del desiderio» (p. 14).

Una riflessione che rimanda a uno studio intramontabile di Giovanna Fiume (1995) sulle virtù civili delle donne e sulla maternità come ruolo sociale, pubblicato una trentina d’anni fa e finalizzato a far luce sull’equivalenza del lavoro materno dentro e fuori casa per sottolineare che la chiave di lettura di una riflessione sulla maternità che voglia essere meno riduttiva e più capace di fare spazio alle diverse sfaccettature di cui la cultura stessa del materno si compone va ancora una volta rintracciata nel diritto alla maternità sociale: tanto all’interno delle mura domestiche, quanto, soprattutto, all’esterno – sembra dire Fiume (1995) – le donne non sono madri, ma fanno le madri.

Riferimenti bibliografici

- Åkerström U. (2012), *Cara grande amica. Il carteggio Ellen Key-Sibilla Aleramo*, Aracne, Roma.
- Åkerström U. (2020), *La maternità sociale tra Svezia e Italia. Il carteggio Ellen Key-Ersilia Majno (1907-1917)*, Viella, Roma.
- Aleramo S. (1907), “Le donne dell’avvenire. Ellen Key”, *La Tribuna*, 30 giugno.
- Aleramo S. (2012), *Una donna*, Feltrinelli, Milano (I edizione 1903).
- Allen A.T. (2005), *Feminism and Motherhood in Western Europe, 1890-1970. The Maternal Dilemma*, Palgrave Macmillan, New York & Basingstoke.
- Caimi N. (1907), “Un’agitatrice d’idee: Ellen Key”, *La Donna*, giugno, 12-13.
- Fiume G., a cura di (1995), *Madri. Storia di un ruolo sociale*, Marsilio, Venezia.
- Key E. (1906), *Il secolo dei fanciulli*, Bocca, Torino.
- Key E. (1907), “La maternità e la società”, *Gazzetta del Popolo*, 29 maggio, 8-21.
- Key E. (1907), “La maternità e la società”, *Il Tempo*, 27 maggio, 1-13.
- Key E. (1907), “La maternità e la società”, *Vita Femminile Italiana*, fascicoli VII-VIII, luglio-agosto.
- Key E. (1910), “L’abuso delle forze femminili”, *Vita Femminile Italiana*, nn. 1-3, gennaio-marzo, 27-38; 123-135; 283-305.
- Key E. (1914), “La guerra, la pace e l’avvenire”, *Nuova Antologia*, n. 1030, 16 dicembre, 634-638.
- Key E. (1949), *L’amore e il matrimonio*, Bocca, Milano (I edizione 1903).
- Key E. (2019), *Il secolo del bambino* (edizione a cura di Tiziana Pironi e Luisa Ceccarelli), Junior, Bergamo.
- Orvieto L. (1907), “Ellen Key a Firenze e le fanciulle svedesi a casa loro”, *Il Mazzocco*, 23 giugno, 12-18.
- Nemi (1905), “Ellen Key”, *Nuova Antologia*, 1° ottobre, 510-513.
- Nemi (1906), “Il secolo dei fanciulli”, *Nuova Antologia*, 1° giugno, 548-549.
- Pironi T. (2010), *Femminismo ed educazione in età giolittiana. Conflitti e sfide della modernità*, ETS, Pisa.
- Pironi T. (2011), “The Problem of Maternity in the Correspondence Between Ellen Key and Sibilla Aleramo”, *Ricerche di Pedagogia e Didattica*, 6, 1: 5-13.
- Pironi T. (2019), *La diffusione del Secolo in Italia*, in Key E., *Il secolo del bambino* (edizione a cura di Tiziana Pironi e Luisa Ceccarelli), Junior, Bergamo.

*Dare forme alla vita: laboratori di creazione artistica comunitaria*¹

di *Maria Livia Alga*

1. Premessa

Questo testo nasce dal desiderio di comprendere la creazione come esperienza di formazione e pratica comunitaria segnata dalla differenza sessuale. Un compito arduo che ho avvicinato mettendo il tema in relazione ad alcuni laboratori di creazione artistica comunitaria a cura del collettivo *ideadestroyingmuros*², cui ho preso parte negli ultimi dieci anni. A quale orizzonte di senso ci rimanda la parola creazione? Quale evento nascita evoca? Cosa ha a che fare con il senso dell'essere al mondo, abitarlo?

In particolare, mi soffermerò su un cantiere artistico svolto nel 2021 all'interno di un corso di aggiornamento sulla cultura delle differenze per operatrici dei servizi socio-educativi, promosso dal Dipartimento di Scienze Umane dell'Università di Verona, che ha portato alla realizzazione de *La tenda verde*, un artefatto in tessuto radicato simbolicamente nell'infinito acquatico del femminile e nella vitalità brulicante dei mondi liquidi. Nell'esplorare il concetto di creazione comunitaria si farà chiaro in che modo l'immersione in una esperienza corporea e intellettuale di questa qualità possa essere occasione di formazione e trasformazione per chi vi partecipa.

¹ Il testo deve molto al confronto con Lucia Vantini, Sara Bigardi, Giannina Longobardi, Elena Migliavacca, Antonietta Potente, Elhadji Abdou Malick Gueye.

² *ideadestroyingmuros* è un gruppo artistico transculturale con il quale ho condiviso, a partire dal 2009, ricerche, pratiche artistiche e stili di vita orientati alla creazione comunitaria. Nasce a Venezia nel 2005 e il suo nome fa riferimento al titolo della composizione musicale del 1970 *voci destroying muros* di L. Nono. Cfr. www.ideadestroyingmuros.info/ [28/07/2023].

2. Creare, parola raggianti

Peter Brook parla dell'esistenza di *mots rayonnants*, di parole raggianti, che brillano all'improvviso, ricche di sensi diversi, di immagini, di profumi differenti. Sembra che ognuna di queste parole sia un crocevia in vortice. La parola brilla, il poeta coglie uno dei suoi bagliori e lo segue fino ad un'altra parola raggianti che vibra e brilla a sua volta, e così di seguito (Déprats, 2001, p. 155).

Oltre a richiamare l'energia vocale della parola e la sua capacità di essere tutt'uno con il gesto del corpo, pensare le parole nel loro essere raggianti mi ha suggerito un modo per provare a cogliere i sensi che ci suggeriscono a partire non solo dai nessi etimo-*logici* o di significato ma anche dai legami poetici e materiali che hanno con altre parole e lingue.

Ho iniziato chiedendomi cosa passa tra generare e creare, parole affini ma non sinonimi, segnate da una relazione diversa con la vita e con la conoscenza. Generare rimanda al greco *genos* (stirpe, specie vegetale o animale), al legame di sangue, così che tutte le parole che ne derivano (per esempio genetica, genealogico) suggeriscono la continuità, la trasmissione di generazione in generazione, ciò che accomuna gruppi e famiglie.

Nel parlare di creazione l'etimologia si insabbia, invece, in lingue più remote del latino e del greco, e la linearità si perde³. Per dare un gusto della sfumatura tra generare e creare, ho provato ad attingere ad uno tra i più popolari miti di creazione in Europa, ovvero i due racconti biblici della creazione del mondo. Testi sacri sulla creazione e miti di creazione sono una categoria specifica di racconti che sondano, rivelando e allo stesso tempo mantenendo segreto, il mistero intorno l'origine della vita, della natura e dell'umanità, ovvero il senso ultimo dell'intero cosmo (von Frantz, 2022, p. 9). Entrare in contatto con alcuni racconti archetipici sulla creazione, che per migliaia di anni hanno costituito la modalità principale di trasmissione del sapere (Diana, 2016, p. 64), è stata una fonte di nutrimento e di immaginazione nello scrivere questo saggio. Il testo biblico non è certo qui usato come fonte bibliografica, ma come rimando ad una qualità del sapere inscritto nella storia dell'umanità, un pozzo, direbbe Anzaldúa (2022), a cui è necessario volgersi quando le domande che ci guidano sono radicali, ovvero ricorrenti nella storia del pensiero umano ma senza risposte uniche o esaustive.

³ Il verbo italiano "creare" viene ricondotto alla radice sanscrita *kar* (fare, creare). Alcuni rimandano al greco *kitzo* (Ingold, 2022, p. 15), un verbo attribuito soltanto all'azione di Dio.

Ora, comparando il testo della Genesi in lingua italiana con quello in greco nella versione dei LXX sono suggeriti degli usi specifici di questi due verbi, generare e creare, che ci permettono di approfondirne il senso. Quando Dio dice: «Sia la luce. E luce fu» (καὶ εἶπεν ὁ θεός γενηθήτω φῶς καὶ ἐγένετο φῶς), nel testo sacro si trova il verbo *gignomai* nella sua forma passiva e attiva, da cui in italiano “generare”. Lo stesso è usato anche per nominare il momento della trasformazione dell’essere umano da essere fatto di terra a vivente grazie al soffio divino. *Gignomai* ha in sé il senso del divenire. Generare suona quindi come un imperativo all’essere, a che qualcosa “sia”, la luce, le stelle, inaugurando così un ordine cosmico di cui una legge sta nella ricorrenza della formula del dire di Dio che diviene “reale”: «Dio disse... e così fu» (ἐγένετο οὕτως).

A questa espressione segue spesso (non nel senso cronologico ma nell’ordine della frase) una espressione che indica un fare «E dio creò» (καὶ ἐποίησεν ὁ θεός.): questo creare le stelle e i mostri marini, gli alati e l’essere adamitico, nel greco della Bibbia è nominato da un solo verbo, *poiein*⁴. Dio è il poeta (Potente, 2019), la creazione è il poema. La poesia, scrive Zambrano (2002), «abbraccia l’essere e il non-essere in giustizia caritativa, giacché tutto, proprio tutto, ha diritto ad essere, finanche ciò che non ha mai potuto essere. [...]. Il poeta lavora soltanto per fare in modo che tutto, quel che c’è e quel che non c’è, arrivi ad essere» (p. 37). *Poiein* è il verbo del compiere divino da cui emerge la forma in relazione agli elementi, al grande e al piccolo, al finito e all’infinito, alle proporzioni e alle funzioni, ai colori e alla luce, costituendo la trama segreta di un ambiente vitale. *Gignomai* e *poiein* non sono quindi in successione, né in una posizione dicotomica o complementare; se il verbo generare è un impulso affinché qualcosa accada-divenga inaugurando leggi cosmiche per fondare un ordine, creare ci parla dell’intensità, del *di più di essere*, che si manifesta nel compiere la creazione, partecipandovi e trasformando/si. Non certo dell’essere di Dio possiamo scrivere, ma questo verbo e il suo uso ci suggeriscono cosa forse sia la creazione a una scala umana: ciò che accade

⁴ Secondo Valgiglio (1985) l’uso di *poiein* e di *poietes* nella Bibbia non discende dal greco classico ma è un neologismo derivato dall’ebraico; infatti, in greco *poietes* per lo più ha il significato di “facitore”, “autore”, “compositore” o “poeta”. Nella Bibbia non ci sono tracce di questi sensi (eccetto poeta una sola volta) e *poiein* assume, contrariamente al greco classico, una sfumatura morale; non il mero significato di “fare, produrre” ma di “compiere”, “portare a realizzazione”, praticando la giustizia. In relazione a Dio si tratta di un uso di *poiein* che indica una azione compiuta e buona. Nel testo ebraico in corrispondenza di *poiein* troviamo in *Genesi* due verbi diversi *bar’a* e *assa*, resi nella versione italiana rispettivamente con “creare” e “fare”. Sul confronto tra questi due verbi cfr. de Souzaenelle (2008a, p. 27).

quando è all'opera e si condivide un di più di essere, in una grammatica di partecipazione⁵ e trasformazione.

Nella parola creazione è insita, in effetti, un'idea di comune e incessantemente vitale. Se continuiamo a interrogare il mito biblico e ci volgiamo alla versione ebraica della Genesi, già solo le prime parole «Bereshit bara Elohim» (Quando Dio iniziò a creare) aprono un immaginario ancora più articolato della creazione. «La prima parola affida il suo segreto alla prima lettera, la *bet*» (de Souzenelle, 2008a, p. 8). La ב (*bet*) prende origine dal termine casa בַּיִת (*bayit*), è il segno di una casa che resta aperta sulla sinistra, ovvero su tutto quello che può arrivare (la scrittura va da destra a sinistra in ebraico). È la lettera del ricettivo, dell'*in* e del *tra*, della capacità di accogliere nell'interiorità, del femminile. Secondo carattere dell'alfabeto ebraico ha valore aritmologico due⁶: è il numero di ogni nascita, sempre contemporaneamente anche una separazione. La separazione è uno degli atti attraverso cui Dio crea: il *bet* corrisponde, infatti, al secondo giorno della Genesi, quello in cui Dio separa le acque in alto dalle acque in basso, il *mi* dal *ma*, a partire dalle acque primordiali (*mayim* in ebraico) su cui, si legge, aleggiasse lo spirito divino (*ruah*).

Ritroveremo alcuni di questi densi, umidi simboli nell'artefatto *La tenda verde*.

⁵ In Genesi 1, 26 ritroviamo il plurale come soggetto della creazione: «E Dio disse: facciamo/creiamo l'essere umano» (in greco viene usato sempre il verbo *poiein*: «εἶπεν ὁ θεὸς ποιήσωμεν ἄνθρωπον», in ebraico il verbo *asoh*). Secondo de Souzenelle (2008a) l'uso del verso *asoh* al posto di *bar'a* qui indica un'azione divino-umana, contrariamente al verbo *bar'a* che è opera soltanto divina: «è perché un Adam è incluso nel soggetto di quel “facciamo”, e quindi presente nel consiglio divino; sarà chiamato Adam soltanto nel suo essere creato, cioè una volta diversificato da Dio. In questo versetto 26 si tratta di un Adam presente nel seno di Dio, non ancora determinato, ma già concepito» (de Souzenelle, 2008a, p. 27). Anche la versione CEI della Bibbia conferma che non si tratta di un plurale maiestatis né dipende dal fatto che Elohim è un nome di forma plurale; vi si rintraccia invece una sorta di plurale deliberativo: quando Dio o qualsiasi altra persona parla con se stesso, con gli angeli, con la corte celeste la grammatica ebraica sembra consigliare l'uso del plurale.

⁶ Non conosco l'ebraico per proporre delle ipotesi di nessuna rilevanza sull'uso di *bar'a*, ma è interessante notare che in *Genesi* ricorre solo 5 volte, quando Dio crea il cielo e la terra (le acque c'erano); l'essere umano a immagine di Dio nel versetto dopo l'uso del “facciamo” (vedi nota 4); l'uomo e la donna; gli esseri alati e gli esseri marini (gli animali terrestri sono opera della creazione del sesto giorno insieme all'essere umano). Questo uso sembra indicare in *bar'a* il manifestarsi di un due, il separarsi tra enti non del tutto consustanziali, ma discesi da un Uno e... forse aspiranti all'unione?

Fig. 1 - La nostra \square . La tenda verde, interno. Installazione presso Università di Verona, 2021



2.1. Creazione intransitiva: con-crescere

Si è molto discusso nel corso della storia se Dio fosse da pensare come un *faber*, distinguibile dalla sua creazione o meno, se la creazione sia dal nulla o continua. Senza addentrarci nella controversia biblica, che pure In-gold (2022) affronta, prendo in considerazione ciò che l'antropologo propone sull'idea di creazione, mettendola in relazione al crescere. D'altra parte, l'uso popolare in vari dialetti italiani del verbo *criare* (da cui "criatura") implica proprio l'ac-crescere piccoli e piccole come atto continuo che nasce dal fare agire *un di più di essere* nella relazione con chi li ha generati e/o se ne prende cura. Creare e crescere sono legate dalla stessa radice sanscrita *kar-*. Crescere è una derivazione incoativa di creare, cioè un verbo che ne esprime l'inizio e l'azione continua, da intendere quindi come un "andare formandosi".

L'antropologo si propone di conoscere la creazione dall'interno, nella sua gestazione: si tratta di un tentativo opposto alla logica più diffusa che la indaga, invece, a partire dai prodotti finiti per risalire poi verso i con-

cetti di cui sono considerati la realizzazione. In questa ottica *mainstream* creare è pensato come un progetto, l'immaginazione come un incubatore di idee e la misura della creatività risulta essere il grado di innovazione, tanto che l'identificazione tra questi due termini, creatività e innovazione, finisce per essere ovvia. Nello scartare questa ottica mercificante della creatività, Ingold (2022) afferma che è radicalmente differente associare creatività e novità, oppure pensare la creazione come l'incessante emergere di qualcosa di nuovo. Nel primo caso ciò che si crea è considerato meramente come la realizzazione di una idea, nell'altro si considera la creazione come qualcosa di "crescente".

«Tutto il mio pensiero è consistito nel passare da una concezione transitiva della creatività (hai un'idea-immagine, produci un oggetto) a una concezione intransitiva dove fare, essere e fabbricare sono su un *continuum*» (Ingold e Venturi, 2021, s.n.p.). Si tratta di passare da una visione ilomorfica (la forma preesiste nella mente di chi crea e viene impressa nella materia) ad una di crescita o morfogenetica (generativa della forma): la forma concreta di ciò che si crea non sorge dall'idea ma dal coinvolgimento con i materiali, essa si fa attraverso il dispiegamento del campo di forze che si stabilisce grazie alla partecipazione sensoriale di chi crea con il divenire del materiale e viceversa. Questo campo non è né interno al materiale né interno a chi crea, ma attraversa la superficie emergente tra essi e il profondo divenire di tutto ciò che è implicato. Nessun materiale è una entità statica in attesa di una forma impressa dall'esterno. Chi crea unisce le proprie forze ed energie, movimenti e gesti scorgendo la vita nel materiale, in una corrispondenza, partecipando al divenire intrinseco di ogni ente, alla sua e propria trasformazione. In questo senso nella creazione qualcosa cresce e viene contemporaneamente cresciuta; nel continuum tra soggetto senziente e oggetto sensibile «manipolare la materia vivente della natura significa manipolare il tessuto della nostra vita» (Mortari, 2017, p. 75), in un echeggiarsi di ritmi e tessiture.

3. Spirali di conoscenza: creare come pratica formativa

Se nel creare siamo implicate in questi molteplici divenire in relazione, se i materiali pensano in noi e noi pensiamo attraverso loro (Ingold, 2019, p. 23), è in gioco una specifica relazione tra conoscenza ed essere. Diverse studiose si sono servite della pedagogia trasformativa e della filosofia femminista (Ferri, 2021; Formenti, 2017; Mortari, 2017; Zamboni, 2009) per elaborare una florida riflessione su un sapere incarnato ed ecologico che si radica ed espande nei sensi, le risonanze, le corrispondenze e la materialità

delle relazioni. Questa visione della conoscenza si allontana da qualsiasi forma di apprendimento che sminuzzi il reale in una serie di enti e individui conoscibili separatamente, isolandoli da contesti e relazioni in cui si trovano coinvolti. Mortari (2017) propone di indagare la realtà alla luce di una sorta di ontologia della relazionalità: gli enti sono implicati in una unica infinita quanto misteriosa trama di reciprocità e retroazioni, e questa rete di relazioni non solo li coinvolge ma anche contribuisce a formare la sostanza del loro essere. Concepire questa interdipendenza radicale significa adottare uno sguardo sistemico per andare in cerca della trama che connette. La trama va intesa in termini vitali e dinamici come una danza tra forme che si incontrano, congiunte da processi di costante reazione e generazione. È una danza della complessità in cui sono in gioco le polarità, e ciò che è apparentemente in contraddizione entra in contatto; la relazione e la separazione, l'ordine e il disordine coesistono fuori dalla logica di causa ed effetto, immersi in connessioni multiple. Qualsiasi gesto di conoscenza si fonda quindi sul principio di contestualizzazione, secondo cui ogni fenomeno va colto sia nella sua logica propria che in una relazione viva con la logica del suo ambiente. In questo senso salta il rapporto tra soggetto attivo di conoscenza e oggetto conosciuto: l'unità cognitiva di base non è da riconoscere nel singolo soggetto ma nell'unità di co-determinazione sé-altro-ambiente. Nella prospettiva di costruttivismo radicale il rapporto soggetto-oggetto è risolto in un accoppiamento strutturale di co-emergenza (Ferri, 2021).

«How are you related to this creature? What pattern connects you to it?». L'essere «responsive to the pattern that connects» è per eccellenza, secondo Bateson (1979), la dimensione estetica (p. 9).

La dimensione artistica è da intendere come esperienza estetica della complessità. Come indica la etimologia greca *aisthesis*, questo orientamento pedagogico rimanda a percorsi di conoscenza incorporata che mettono al lavoro le percezioni e le differenze, il legame tra le multiple dimensioni (materiali, emotive e intellettuali) coinvolte nell'apprendimento, riconoscendo le interrelazioni e ricorsività esistenti.

Uno dei metodi formativi che integrano elementi estetico-sensoriali viene proposto da Formenti (2017), e si chiama la “spirale della conoscenza”. La spirale della conoscenza è un modello articolato in quattro passaggi: l'esperienza autentica permette di contattare l'esperienza attraverso la narrazione, la memoria, pratiche filosofiche, sperimentazioni corporee; la rappresentazione estetica traduce in forma simbolica l'esperienza, della quale si tenta di restituire più il sentito che la ragione; la terza fase, di “comprensione intelligente”, è il processo di costruzione del senso e del significato a partire dalle differenti rappresentazioni, per creare una teoria

soddisfacente. È sulla base di questa teoria che si compie l'azione deliberata che consiste nella traduzione in pratica degli orientamenti maturati grazie al processo.

Ai fini del ragionamento ci soffermeremo soprattutto sulla valenza formativa dei primi due passaggi. «La conoscenza esperienziale, intesa come quel livello basilare di connessione con il mondo che ci fa agire e percepire le sue e nostre caratteristiche, è l'unica che ci consenta di trovare, introdurre, cercare una qualche verità e validità nelle nostre conoscenze» (Formenti, 2017, p. 61). L'esperienza fonda ogni desiderio di conoscenza e di trasformazione nel contatto con una presenza e memoria radicale: compiere un gesto, ritrovare un odore, manipolare un materiale, abbozzare una forma disegnata sono esempi di azioni che fanno provare e sentire nel corpo l'inizio di un processo. Da questa esperienza autentica nascono immagini, metafore, intuizioni e storie in modo imprevedibile, in quanto non derivanti né da ragionamenti né da scopi prefissati. Questi saranno i materiali vivi del secondo passaggio, ovvero la pratica estetica che fa leva sul sensibile e sulla risonanza delle storie.

The interacting body – perception, movement, feelings – is the foundation of all experiences. But which are the conditions for learning? Our thesis is that the aesthetic experience may be educational, even transformative for an adult, if – and only if – it develops through a specific process, a pedagogy where the subjective and embodied is weaved together with the relational and dialogical dimensions (Formenti, Lusaschi e Del Negro, 2019, p. 125).

Cercare e comporre forme per tradurre l'esperienza ha il potere di mettere in comunicazione, creare legami, suscitare risonanze, rivelare tratti della trama che ci connette: questo è il senso principale del gesto estetico, infatti, in un contesto formativo; tessere la dimensione relazionale, entrare in dialogo con i materiali, nominare le corrispondenze e le distanze, le consonanze e le dissonanze, nutrendo il sentimento del bisogno degli altri.

4. La tende verde: creazione artistica comunitaria

Nel 2021-2022 il Laboratorio Saperi Situati, centro di ricerca di cui sono cofondatrice, ha promosso presso il Dipartimento di Scienze Umane dell'Università di Verona il corso di aggiornamento "Pratiche e culture della differenza nel lavoro educativo e di cura", cui hanno partecipato trentacinque iscritti tra professionisti dei servizi socio-sanitari ed educativi, mediatrici culturali, artiste, un artigiano-architetto e studenti universitarie.

La formazione tematizzava principalmente come le differenze e le disuguaglianze spesso mettano in scacco le prassi consolidate del lavoro educativo, esponendoci all'imprevisto, alla crisi, alla necessità di creare. Questo impatto è stato ancora più evidente durante la pandemia del Covid che ha reso le relazioni sempre più complesse, minacciando il già fragile tessuto sociale dei contesti professionali. È stato dunque necessario proporre metodologie didattiche che potessero andare incontro alle diffuse esperienze di vulnerabilità, al bisogno di nutrire fiducia nei legami comunitari e speranza nel presente; scartando una logica di formazione e di apprendimento ridotta a obiettivi o sul riparare ciò che non funziona abbiamo tenuto come orizzonte una «saggezza sistemica, che richiede invece di comprendere la complessità e la circolarità intrinseca del mondo, delle cose, delle situazioni, delle relazioni, prima (e invece) di volerle cambiare» (Formenti, 2017, p. 45). Nell'intento di lavorare con le professioniste sui processi del fare e pensare con altri – la complessa arte di fare comunità – siamo state supportate in particolare dal terzo modulo che è stato centrato sulla im/possibile arte di abitare il mondo durante la pandemia.

Il terzo modulo, “Saper fare: pratiche di arte comunitaria”, è stato curato dal collettivo artistico ideadestroyingmuros che ha proposto un lavoro continuato e intensivo per 15 giorni (dalle 9:00 alle 19:00) intorno all'oggetto “tenda”: una forma di abitare leggere la Terra, di passaggio, ma anche uno spazio interiore raccolto, che ricordasse la nostra prima casa, l'acquosa simbiotica cavità uterina. Durante il laboratorio una grande tenda da campeggio (per 8/10 persone) è stata trasformata in un ambiente acquatico tessile nel quale camminare, sostare e giocare.

Si tratta di un percorso di conoscenza immersiva e sensoriale per creare un ambiente dove poter entrare in contatto con la dimensione liquida dell'origine della vita, con il nostro “essere” vivi, risintonizzando i corpi ai cicli fluidi dell'esistenza. Ci sembra importante ripensare la cura della salute e della natura come pratiche quotidiane comunitarie di fronte all'urgenza della profonda crisi sanitaria e climatica che stiamo attraversando (ideadestroyingmuros, presentazione del progetto).

Il laboratorio si è svolto tra il centro interculturale delle donne del Comune di Verona, Casa di Ramia, e gli spazi aperti dell'Università di Verona. Entrambi sono stati dei cantieri pubblici, visibili allo sguardo delle persone che normalmente attraversano questi luoghi, e accoglienti del loro desiderio, occasionale o costante, di partecipazione. Al di là del nucleo stabile delle artiste e delle partecipanti al corso, intorno al cantiere si è creata man mano una sorta di comunità, per passaparola, per coinvolgimento sog-

gettivo. Perché, come scrive Deleuze (2022), «non c'è un'opera d'arte che non faccia appello a un popolo che non esiste ancora» (p. 24).

Durante un cantiere di creazione artistica comunitaria ciò che accade, imprevedibilmente, nello spazio-tempo della realizzazione dell'opera, assume un valore centrale. L'apprendimento e la condivisione della principale tecnica con cui la tenda è stata realizzata, ovvero il cucito a mano e a macchina, è andata di pari passo allo scambio di sensazioni, ricordi, racconti e riflessioni. I vissuti di chi ha partecipato sono stati nominati e condivisi in spazi previsti o informali di dialogo che hanno accompagnato i momenti di lavoro e di riposo, rielaborati e documentati attraverso la scrittura di un diario quotidiano collettivo in forma per lo più poetica, la fotografia e le video-interviste⁷. Ciò che maggiormente ha mosso le emozioni e ha animato i momenti di parola, analisi e rielaborazione del processo sono stati: la relazione con i materiali e le tecniche che si sono apprese/esercitate; la bellezza e la fatica del lavoro di gruppo, molto intenso nei ritmi; le difficoltà e le scelte tecniche del progetto; il lavoro soggettivo relativo a domande su di sé emerse dalla relazione con il gruppo e dalla forza simbolica della forma dell'opera che richiamava il femminile, l'origine della vita e la nascita. Non potendo ripercorrere l'integralità della esperienza, mi soffermo su alcuni elementi pregni della pratica creativa come vissuto di tras/formazione.

4.1. *L'imprevedibile si fa presente: "l'unione dei ritagli è qualcosa di più"*⁸

Il materiale principale dell'artefatto sono stati vestiti usati recuperati; ogni partecipante è stata invitata all'inizio del laboratorio a fare dono di qualcosa, a portare con sé magliette, gonne, foulard e ogni genere di tessuto, anche ricamato, nei colori tra l'azzurro chiaro e il nero, dal verde acqua al blu. Le stoffe bianche sono state invece tinte dal gruppo con pigmenti naturali a base di caffè, curcuma. La tenda è stata cucita a mano o a macchina, componendo i pezzi in base alle forme e ai colori, in un dialogo tra la forma di tenda che avevamo immaginato e la forma che andava emergendo, in una trasformazione del materiale e del sentimento di cui era intriso.

Quando ci hanno detto di portare abiti usati e l'occorrente per cucire non sapevo cosa aspettarmi, mi chiedevo cosa c'entrasse con un corso di aggiornamento uni-

⁷ Il diario e parte della documentazione fotografica sono disponibili al link: www.laboratoriosaperisituati.com/formazione/corso-di-aggiornamento/laboratori-di-arte-comunitaria/tenda-verde/ [28/07/2023.]

⁸ Verso dalla poesia collettiva del diario del quinto giorno di laboratorio.

versitario sulle pratiche di cura e le culture della differenza. Durante il laboratorio mi sono sentita accolta, ma nello stesso tempo disorientata, sempre alla ricerca di una collocazione, stando attenta a non interferire con le azioni degli altri, cercando gli spazi e i tempi in cui poter essere utile, raccogliendo punti di vista diversi tra loro, mettendomi in gioco in un'attività che non avevo mai svolto, ascoltando storie di donne di altri Paesi e culture. Piano piano ho capito... la tenda verde rappresenta uno spazio in cui sono presenti parti di noi, gli abiti che abbiamo portato, in un ambiente del tutto inaspettato e profondo come è il mare (Giorgia, psicologa).

Questo telo e alcuni vestiti fanno parte della mia vita, dei momenti belli e anche dei momenti difficili; quando dovevamo trasferirci purtroppo molte cose le abbiamo dovute abbandonare, ma altre le abbiamo salvate e questo telo è uno dei nostri ricordi salvati, per fortuna. Adesso fa parte di questa tenda ed è come se fosse custodito, sta raccontando la sua storia insieme agli altri pezzi (Fatima, operatrice socio-sanitaria).

Sotto ai piedi sento il calore dei tessuti, nelle mani un piccolo ago e un filo che cerca con imprecisione di seguire una strada da me disegnata. Ho pensato all'idea di "ricordo": ho una sorta di volontà di giungere da qualche parte attraverso questo mare. Remo con l'immaginazione, ricerco qualcosa che ancora non so sul fondo degli occhi di questo mare. È come se riuscisse a ripescare quei volti, quei ricordi di cui avevo bisogno. I ricordi sono quel vortice che ripeschi nell'oceano della mente quando sei pronta a buttarti in qualcosa di nuovo, di sconosciuto, di... imprevisto. Per me navigare in questo corso è stato nuotare in continue "prime volte" (Giulia, studentessa in Scienze dell'educazione).

Mi soffermo su alcuni elementi: l'inatteso, il disorientamento e la sensazione di stranezza si manifestano come qualcosa di sorgivo che emerge imprevedibile. Nel dire come ha vissuto l'inizio del laboratorio, Giorgia parla degli abiti che ha portato e, a partire dal suo spaesamento, ripercorre proprio il processo artistico nel suo farsi. I vestiti sono stati tagliati e ripartiti per colore per favorirne la ricomposizione nei teli della tenda. I materiali hanno quindi vissuto una fase di smembramento e poi di riassemblaggio in un insieme di cui sono diventati parte. Usare le forbici su un abito che abbiamo indossato a lungo, che porta magari ancora un profumo o ci ricorda qualcuno, ha una portata simbolica rilevante. «Questo pezzo dove lo mettiamo?»; la ricerca della collocazione, come scrive Giorgia, ha fatto parte in modo fondante del lavoro; ogni parte era osservata, se ne testava l'elasticità, la pesantezza cercando la continuità e la bellezza tra i colori e le texture ma anche la funzionalità rispetto alla forma e la capacità del materiale di resistere alla tensione in base al punto della tenda. Le partecipanti scrivono che gli abiti erano pezzi di stoffa e parti di noi, ricordi e storie che vivevano il farsi della tenda e del gruppo in un ambiente del tut-

to inaspettato. Questo processo ha coniugato il trasformarsi reciproco del materiale e del vissuto, della memoria e delle relazioni: nel dialogo tra la materia, l'interiorità e le relazioni, la tenda non è stato quindi meramente un artefatto. Ma un oggetto vivente, evocativo.

[...] camminando nel mondo degli oggetti reali, andiamo vagando in un mondo fantasticato”, ovvero il modo in cui usiamo gli oggetti reali (e siamo, d'altra parte, da essi plasmati) è “una forma del processo associativo” e “un modo di pensare” (Bollas, 2009, pp. 8-9). Lo psicoanalista inglese Christopher Bollas qualifica l'oggetto come “evocativo” in quanto non c'è separazione tra la sensazione fisica (in particolare, quella tattile) e la percezione inconscia, basata sulla matrice della vita emotiva. In inglese si usa una sola parola – *feeling* – per definirle entrambe (Formenti, 2017, p. 9).

La tenda agisce allora come custode di ricordi salvati tra i traslochi sventurati della vita di Fatima e sa ripescare dal profondo i ricordi di cui Giulia aveva bisogno per immergersi nella vita come fosse la prima volta. E quando si manifesta, a conclusione del laboratorio, è stato per molte come incontrare qualcosa di inimmaginabile: «alla fine siamo arrivate a creare questa meraviglia, non sapevamo come sarebbe stata, con questa bellezza, con questi colori, sia dall'esterno che all'interno» (Fatima, operatrice socio-sanitaria).

Fig. 2 - *La tenda verde, interno. Installazione presso Università di Verona, 2021*



4.2. *L'intensità del quotidiano: "l'immenso trova dimora nel piccolo"*⁹

La vivezza del profondo e dell'abissale, dell'impercettibile e del misteriosamente fecondo ha costituito una parte molto significativa dell'immaginario che si è tessuto tra le partecipanti.

L'acqua ha diverse simbologie e diversi sono i vissuti di ciascuna nei confronti di questo ambiente che per un verso è ricondotto a situazioni piacevoli, per l'altro rappresenta le parti oscure o poco conosciute di noi stesse (Giorgia, operatrice di un centro antiviolenza).

Entrare nel profondo fa toccare una corda, le paure più scure, di notte risento l'onda/stare lontane dall'origine è doloroso (Verso dalla poesia collettiva del diario del primo giorno di laboratorio).

L'interrogazione principale sull'origine della vita ha spesso animato conversazioni sulla continuità con la morte come rinascita, sul contatto intimo con sé e con il respiro, ma la metafora principale attraverso cui questa ricerca è stata percorsa è stata quella della casa. Per lo più le acque sono state ricondotte a un sentimento di casa originaria.

Molte di noi sono animate da un desiderio di maternità, fare in modo che il nostro corpo diventi un luogo accogliente. A volte dimentichiamo di essere state a nostra volta accolte, in una continuità di spazi in cui una che è stata contenuta, poi contiene un altro essere umano (Giulia, artista).

Un'educatrice, Alessandra, ha coniato il termine "inuterarsi" per nominare il gesto di entrare nella tenda. In un testo dedicato alla pedagogia introspettiva, Demetrio (2000) parla dell'evento universale e primordiale dell'essere stati contenuti come di una *fisica* dell'esperienza interiore, una fenomenologia che accomuna tutti. La potenzialità femminile di contenere e l'iconografia della maternità sono da pensare come simboli apicali della vita interiore. Riecheggiava nel gruppo, in effetti, la ricerca di uno spazio intimo propizio dove raccogliersi.

Tuttavia, non si trattava di uno spazio singolare ma di una esperienza qualitativa dello spazio nel quale dimorare presso di sé e allo stesso tempo incontrarsi: «la possibilità di entrare dentro di sé ed insieme mostrarsi all'esterno, questa cosa che è davvero molto particolare» (Elena, assistente sociale). In una sorta di dualità destinata a moltiplicarsi il gruppo ha fondato il concetto di creazione artistica comunitaria.

⁹ Verso dalla poesia collettiva del diario del primo giorno di laboratorio.

Arte comunitaria è un concetto che inizialmente non mi era molto chiaro, ma dopo questa settimana di laboratorio ho capito quanto possa essere utile, direi fondamentale, riuscire a vedere se stesse mentre si lavora insieme, si concordano passaggi e azioni da svolgere, si coordinano i movimenti, si condividono spazi e tempi. È a mio parere fondamentale perché coloro che svolgono dei lavori di cura non hanno quasi mai la consapevolezza di come agiscono e si muovono nelle diverse situazioni, soprattutto quando lavorano con altre persone e spesso si posizionano in un ruolo di potere. Porterò con me la ricchezza di questo laboratorio nel lavoro quotidiano che svolgo con persone in situazioni di fragilità (Giorgia, operatrice di un centro antiviolenza).

Fig. 3 - *La tenda verde*. Installazione Università di Verona, 2022



Giorgia condensa il senso dell'arte comunitaria nella postura di osservarsi ("vedere se stesse") mentre si lavora, si concorda, si condivide e ci si coordina con altri. L'intento di riportare questa presa di coscienza nel proprio lavoro quotidiano presso i servizi rivela l'importanza di un lavoro creativo e artistico inteso come non estraneo alle azioni e ai ritmi consueti della vita. Dewey (2020) chiamava "arte" ogni forma di vitalità intensificata. Rifiutandone la concezione museale-istituzionale e nazionale, per il pedagogista-filosofo, era essenziale parlare di arte intendendola come qualsiasi situazione e oggetto capace di intensificare il senso della vita immediata (Dewey, 2020, p. 3), alla ricerca di *un di più di essere* nel ritmo proprio

dell'esistenza. Solo tenendo in conto le scene e i fatti, i patimenti di ogni giorno che rappresentano le condizioni dell'arte se ne può comprendere il senso: «una concezione dell'arte che cominci dalla sua connessione con qualità colte nell'esperienza ordinaria sarà in grado di individuare le forze che favoriscono la normale evoluzione delle comuni attività umane in elementi di valore estetico» (Dewey, 2020, p. 7). Dewey ci invita a vedere in ogni esperienza la radice potenziale di una qualità poetico-artistica dell'esistere. Ripristinare la continuità estetica con i processi normali del vivere, ritornare all'esperienza del corso ordinario delle cose per scoprire la qualità straordinaria che possiede: creare *accresce* e sviluppa ciò che ritroviamo nelle cose di cui godiamo ogni giorno. L'arte scaturisce da queste ultime, una volta che si sia espresso il pieno significato dell'esperienza in comune.

Riferimenti bibliografici

- Anzaldúa G. (2022), *Luce nell'oscurità*, Meltemi, Milano.
- Bateson G. (1979), *Mind and nature. A necessary Unit*, Dutton, New York.
- Bollas C. (2009), *Il mondo dell'oggetto evocativo*, Astrolabio, Roma.
- de Souzaenelle A. (2008a), *Il bacio di Dio o l'alleanza ritrovata*, Servitium, Enna.
- de Souzaenelle A. (2008b), *Il femminile dell'essere*, Servitium, Enna.
- Deleuze G. (2003), *Che cos'è l'atto di creazione?*, Cronopio, Napoli.
- Demetrio D. (2000), *L'educazione interiore. Introduzione alla pedagogia introspettiva*, La Nuova Italia, Firenze.
- Déprats J.-M. (2001), "Traduire Shakespeare pour le theatre", *Revue des deux mondes*, 148-159.
- Dewey J. (2020), *Arte come esperienza*, Aesthetica, Milano.
- Diana M. (2016), *Tra miti e fiabe: verso una prospettiva miobiografica*, in Fresko S. e Mirabelli C., a cura di, *Qual è il tuo mito*, Mimesis, Milano.
- Ferri N. (2021), *Embodied research. Ricercare con il corpo e sul corpo in educazione*, Armando, Roma.
- Formenti L. (2017), *Formazione e trasformazione*, Raffaello Cortina, Milano.
- Formenti L., Luraschi S. e Del Negro G. (2019), "Relational aesthetics. A duoethnographic research on feminism", *European journal for Research on the Education and Learning of Adults*, 10, 2: 123-141.
- Formenti L., Luraschi S. e Rigamonti A. (2017), "L'oggetto evocativo. Innovazione, riflessività e trasformazione nella didattica universitaria", *Encyclopaideia*, 21, 48: 5-27.
- Ingold T. (2022), *Imagining for real. Essays on creation, attention and correspondence*, Routledge, London.
- Ingold T. e Venturi R. (2021), "Creazione intransitiva. Intervista a Tim Ingold", *Antinomie*, testo disponibile al sito: <https://antinomie.it/index.php/2021/04/22/creazione-intransitiva-intervista-a-tim-ingold/?fbclid=IwAR39n-tD5rkwVHF10p5Op0gJT5MAcXGfBzHcVJIol18RRi-VOnKFXI5LBTcc#> [28/07/2023].

- Mortari L. (2017), *La materia vivente e il pensare sensibile. Per una filosofia ecologica dell'educazione*, Mimesis, Milano.
- Potente A. (2019), *Gesù di Nazareth. Il Poeta Increato*, Edizioni Paoline, Milano.
- von Frantz M.L. (2022), *I miti di creazione*, Bollati Boringhieri, Milano.
- Zamboni C. (2009), *Pensare in presenza*, Liguori, Napoli.
- Zambrano M. (2002), *Filosofia e poesia*, Pendragon, Bologna.

Generare l'arte, generare l'altro. *Frida Kahlo, Louise Bourgeois e la maternità*

di *Giuditta Giuliano*

1. Premessa

L'atto di generare contiene in sé infinite sfaccettature. Una delle più grandi forme di oscurantismo storico-culturale è consistita nel far credere che le donne, potendo – e in molti casi “dovendo” – generare biologicamente, fossero intrinsecamente limitate in ciò che esulasse dalla riproduzione. L'arte è uno degli svariati ambiti in cui è stata dimostrata l'infondatezza di questo stereotipo, in particolar modo nel '900, quando il difficile cammino di affermazione delle artiste ha preso le mosse proprio dal confronto con il corpo e con la maternità, di cui sono stati mostrati gli aspetti più inediti, lontani dalle semplificazioni del senso comune. Donne come Frida Kahlo e Louise Bourgeois, la cui arte è intrisa di vissuto personale, hanno esplorato a fondo questa tematica, con accenti a tratti crudi e disperati, a tratti tendenti verso forme di risoluzione cosmica, mostrandone l'estrema complessità, cangiante quante sono le esperienze delle singole donne che vi si accostano. Conoscere il lavoro di queste artiste, che sono *partite da sé* per sondare un aspetto della vita femminile costantemente esposto a pressioni esterne, si mostra dunque indispensabile: perché offre nuove e tras-formative modalità di lettura della vita stessa, sfidando certezze normative fondate sul genere. Ma anche perché è un invito ad aprirsi alla differenza, ad armonizzarla dentro di sé in ottica rigenerativa, realizzando quell'essere-insieme proprio del principio materno (Musi, 2007) a partire da cui rifondare il senso del vivere sociale.

2. La biologia non è un destino

È difficile accostarsi a un tema come quello della maternità su cui tanto è stato scritto senza avere l'impressione che ogni parola in più pos-

sa ripetersi, scivolando in un magma di informazioni. Soprattutto, urge la necessità di adottare una certa cautela affrontando l'argomento, poiché il rischio è di non rendere giustizia ai vissuti delle donne che nel corso del tempo hanno ingaggiato il loro *corpo a corpo* con la maternità, quando anche abbiano scelto di non diventare madri.

Ed è proprio sul terreno della *scelta* che si radica la concezione del materno presente oggi in diversi paesi del mondo globalizzato: durante lo scorso secolo, grazie al progresso scientifico e al diffondersi di metodi contraccettivi sicuri, alle lotte femministe e all'abrogazione delle leggi sull'aborto e sul divorzio, tanto è stato fatto per permettere alle donne di non vivere la propria condizione a metà tra il «fardello peccaminoso» e la «natura sacrale» (Ulivieri, 2013, p. 28), come accadeva fino alla fine dell'800. Eppure, tanto dev'essere ancora fatto. Il modello dell'*intensive parenting* permea tuttora la narrativa dei paesi occidentali, a partire dalla comunicazione pubblicitaria fino alle logiche normative di genere su cui spesso reggono le professioni di sostegno alla genitorialità, orientate a promuovere forme di maternità oblativa (Sità, 2022); tanto dev'essere ancora fatto, se si pensa all'essenzialismo di cui trasudano i discorsi dominanti che invece di valorizzare, tramite le giuste politiche sociali, i tempi e le funzioni della maternità (Musi, 2007) esprimono considerazioni sul carattere "innato" dello spirito materno, tralasciando l'influenza che i contesti culturali hanno sulle pratiche più "naturali" connesse alla genitorialità e dando così «nuova linfa all'equazione fra natura e destino femminile, corpo e maternità» (Covato, 2014, p. 67); infine, tanto deve essere fatto per combattere la tendenza a psicologizzare e medicalizzare eccessivamente le pratiche connesse al materno (Esteban Galarza, 2022). Questo riguarda anche la necessità di educare le donne a gestire il loro rapporto con le biotecnologie pensando il corpo non come qualcosa di altro rispetto a se stesse (Lopez, 2013, p. 263), per sfuggire in tal modo a dispositivi di controllo che rischiano di trasformarlo in «oggetto della scienza e della tecnica» (Gallelli, 2013, p. 157).

Inoltre, aver a lungo considerato le donne come meri ricettacoli del seme maschile, ha portato a oscurare il loro importante ruolo nella procreazione, fino ad un vero e proprio «furto della maternità» (Rigotti, 2010): la mitologia greca offre diversi esempi di parti intellettuali maschili, il più celebre dei quali riguarda la nascita di Atena dalla testa di Zeus, contribuendo così a instillare nell'immaginario collettivo l'idea per cui: gli uomini, depositari della *ratio*, siano votati alla *produzione* di opere d'ingegno, mentre alle donne spetti solo la *riproduzione* biologicamente intesa. Il presente lavoro intende dunque sfatare questo mito millenario offrendo, a partire dalle arti, due esempi di donne che hanno segnato la storia at-

traverso le proprie opere, dimostrando come l'appartenenza al genere non rappresenti un destino già dato.

3. Frida e Louise, madri d'arte

Il secolo scorso ha visto un difficile cammino di affermazione di artiste donne a fronte di un processo sociale di rimozione riguardo la loro presenza nella storia (Trasforini, 2007), tale da aver portato alcune femministe a chiedersi, provocatoriamente: perché non ci sono state grandi artiste? (Nochlin, 1971/2019).

Uno degli aspetti cardinali della storia dell'arte del '900 è rappresentato anche dalla messa in discussione dell'idea tradizionale di maternità (Gioni, 2015), espressa a volte attraverso il rifiuto del ruolo materno; altre attraverso uno sguardo teso a mostrare gli aspetti più dolorosi dell'essere madri e quelli più respingenti del rapporto col proprio corpo e con se stesse (Marone, 2017); altre ancora facendo ricorso a figure di fertilità arcaiche con espliciti richiami alla Grande Madre (Gioni, 2015). È interessante, a questo punto, notare come due delle artiste che si sono maggiormente distinte per il loro operato nel corso del '900, abbiano affrontato tali temi in profondità nelle loro opere e come entrambe, a dispetto dei percorsi creativi ed esistenziali diversi, siano state spesso accostate al movimento surrealista, cui invece non aderirono, forse perché troppo discole e ribelli (Covato, 2014) per sposare appieno una poetica nella quale le donne erano celebrate come muse ispiratrici esposte alla violenza di rappresentazioni misogine (Gioni, 2015). Si sta parlando di Frida Kahlo e Louise Bourgeois.

La prima, nata e cresciuta in Messico da una famiglia progressista di origini "meticce", sviluppa un'identità tesa tra due mondi (Bianchi, 2017): quello nord-americano della modernità e quello messicano, terra d'anima e d'origine. Rivoluzionaria, anticonformista e femminista *ante litteram*, nella sua arte, percorsa da molteplici riferimenti alla cultura messicana fin nei rimandi più antichi alla tradizione azteca, traspone un universo di simboli personali. Il percorso creativo di Frida Kahlo fu irrimediabilmente segnato da un evento: già affetta da spina bifida, all'età di 18 anni il bus dove si trovava di ritorno da scuola fu travolto da un tram e lei ne uscì con innumerevoli danni al corpo, tra cui il bacino schiacciato, la spina dorsale rotta in tre punti e le pelvi trapassate da una sbarra di metallo, cosa che la portò a subire trentadue interventi e diversi aborti. La maternità mancata e il tentativo di ritrovare un senso altro, più profondo di generatività, sono i fili rossi che percorrono l'intera produzione dell'artista.

Ad esempio, nell' autoritratto "Henry Ford Hospital", realizzato poco dopo un aborto, Frida ritrae se stessa senza alcun abbellimento fisico, dentro un letto d'ospedale e in una pozza di sangue mentre una lacrima le solca il volto. Dalle sue mani si snodano sei fili cui sono collegati altrettanti oggetti-simbolo del mancato concepimento: il feto, molto più grande di lei; un torso rosa eretto su un piedistallo a rappresentare l'interno dei genitali femminili; una lumaca, simbolo dell'estenuante logorio dell'aborto; uno strano marchingegno di ferro, che si pensa essere un rimando alle anche di Frida (Herrera, 1983/2023); un'orchidea color lavanda, emblema dell'amore per il suo compagno Diego Rivera e, infine, il bacino lesa della pittrice. Sullo sfondo si intravede uno squallido paesaggio urbano rispetto al quale il corpo di Frida, in primo piano, sembra ancora più dolorosamente esposto. Ciò che colpisce di quest'opera è che l'artista non ha paura di mostrare il suo fisico stravolto dai mutamenti dell'aborto e dell'incidente e perciò tendente all'abietto (Lopez, 2013), sferrando un attacco diretto all'invulnerabilità delle soggettività contemporanee (Lopez, 2018).

Di segno opposto è, invece, l' autoritratto "Radici" del 1943: qui l'insopprimibile desiderio di fertilità dell'artista si apre alla gioiosa consapevolezza di appartenere al ciclo naturale di vita e morte. Frida è distesa a figura intera sulla terra e dal suo petto nasce una rigogliosa pianta rampicante. Il sangue della donna scorre lungo le arterie della pianta e si dirama in piccole vescicole sul terreno, mentre ai suoi piedi si apre un sepolcro, alludendo alla trasformazione del corpo in riproduttore di vita dopo la morte: «Frida diventa dunque una sorgente di vita, le cui radici affondano nel riarso suolo messicano» (Herrera, 1983/2023, p. 283). L'opera dimostra come Kahlo abbia tratto una risorsa di straordinaria resilienza a partire dalla mancata maternità, generando la sua arte e se stessa nell'arte (Bianchi, 2017).

Il vissuto corporeo, il confronto con la propria identità di genere, la maternità e il focus biografico, sono temi ricorrenti nella produzione creativa di molte donne (Marone, 2017). Lo si è visto con Frida Kahlo, ed è quanto emerge di nuovo con Louise Bourgeois.

Francese di origine ma newyorkese d'adozione, anche Bourgeois nasce all'inizio del '900. Proviene da una famiglia della media borghesia e suo padre, con il quale avrà un rapporto denso di conflitti, possiede un negozio per il restauro d'arazzi, dove da piccola scopre l'arte del disegno. Ma ben presto capirà che la scultura è ciò per cui è votata, così tesa a rappresentare, attraverso la fatica del lavoro sulla materia, la complessità dei rapporti umani (Fiorillo, 2006). La produzione di Louise Bourgeois è attraversata dal tema-cardine della memoria, a partire dal quale se ne diramano altri, tra cui: la famiglia, il patricidio, la fertilità, la sessualità e la maternità. Quest'ultima triade, in particolare, tornerà con forza nelle sculture rea-

lizzate in tarda età dall'artista, sfidando il senso comune nel mostrare la vecchiaia come età del «tempo scelto» (Ladogana, 2020, p. 22) per la riflessione generativa su di sé e sul proprio corpo. Dunque, nel 2003 l'artista realizza l'installazione “Reticent Child”, che rappresenta le sei fasi intorno alla nascita di suo figlio Alain, il bambino che non voleva venire al mondo. Si tratta di sei statuine che, da sinistra a destra, mostrano altrettante figure solitarie: una donna incinta; un utero rosso su un piedistallo; una figura alata con un ventre a rete che racchiude un feto; una donna nell'atto di partorire; un bambino rannicchiato su un letto di metallo; un uomo adulto che tiene la testa tra le mani. Quasi tutte le figure sono realizzate in tessuto, materiale legato all'infanzia di Bourgeois, poiché usato dalla madre per riparare gli arazzi nel negozio di famiglia. Ed è tale la funzione che intende simboleggiare: riparare alla separazione avvenuta tra Alain e Louise, che nel periodo successivo al parto visse una fase di profonda depressione e diversi anni più tardi subì il distacco del figlio dalla sua vita. L'opera, dunque, si configura sia come riflessione sulla persistenza nel tempo di sentimenti quali l'abbandono e la lontananza, sia come un atto di riparazione in prospettiva ri-generativa (Betterton, 2009).

Anche la famosissima opera “Maman” del 1999 presenta un richiamo alla tessitura: esposta in maniera permanente in otto città del mondo, raffigura un enorme ragno in metallo con al centro un sacchetto contenente uova di marmo a indicare, insieme, tenerezza della gestazione e forza protettiva. È un'ode a sua madre, morta quando lei aveva 21 anni. L'ambivalenza della scultura, data dall'aspetto mostruoso dell'aracnide è tuttavia smentita dall'artista, la quale attribuisce al tema del ragno un duplice significato positivo: è una forma di protezione contro il male, dal momento che per natura si ciba di zanzare, insetti che hanno rappresentato un pericolo per l'incolumità della Bourgeois in alcune fasi della sua vita (Bourgeois, 2008). Al tempo stesso l'animale simboleggia la madre, di cui l'artista dice: «Era la mia migliore amica. Era intelligente, paziente, rassicurante, delicata, lavoratrice, indispensabile e, soprattutto, era una tessitrice – come il ragno [...]» (Bourgeois, 2008, p. 331).

4. Essere al mondo, insieme

Vi è un essenziale tratto in comune tra queste due artiste e altre che nel corso del '900 hanno affrontato il tema della maternità: l'assimilazione di personale, naturale e animale verso un'identificazione cosmica non normata che insiste sull'affermazione soggettiva e sulla metamorfosi potenziante (Timeto, 2018). Dalla simbiosi con la natura e le tradizioni azteche di cui Frida Kahlo si fa portatrice, come pure dalle madri-ragno di Louise Bou-

rgeois, dalle figure di fertilità e quelle androgine di cui è costellata la sua scultura (Gioni, 2015), ciò che emerge è un universo multiforme e complesso, nel quale la generatività biologica non è un destino teso a imprigionare la soggettività delle donne, rendendole detentrici della sola funzione riproduttiva. È, anzi, un terreno sul quale germogliano metamorfosi e co-esistono differenze, in quel dialogo fitto con il diverso da sé proprio della gestazione intrauterina (Musi, 2007). Il corpo viene mostrato fin negli aspetti più “abietti” della sua autenticità, e lo stupore del materno ne contiene anche il dolore e il rifiuto, come il senso di un qualcosa che va oltre la biologia e avvicina la nascita a ogni cominciamento, ogni forma che la vita può prendere. E se è vero che un «aspetto peculiare dell’arte contemporanea è quello di offrirsi alla fruizione dell’interprete stimolandolo a sviluppare nuove modalità di “lettura” di un’opera» (Giosi, 2012, p. 130), allora bisognerà diffondere l’operato di donne come queste che attraverso la loro arte, con la sua distanza da un centro normato, possono offrire nuove e trasformative modalità di lettura della vita stessa. Nelle riparazioni e nelle madri-ragno di Louise Bourgeois, come negli aborti e nelle rigenerazioni di Frida Kahlo, vi è un ineludibile richiamo all’alterità, che non può non richiamare, a sua volta, l’essere-insieme della generatività materna che degli umani «annuncia il loro esistere provenendo da un corpo di donna aperto alla possibilità di dare origine ad un corpo sessualmente simile o del tutto diverso» (Musi, 2007, p. 43). Dunque, in prospettiva pedagogica l’arte di queste donne può essere colta come un invito a sviluppare quell’«etica dei legami» (Lopez, 2018, p. 195) indispensabile a trasformare la cura in «virtù pubblica» (Liodice, 2006, p. 248) attraverso azioni di solidarietà e collaborazione che derivino dalla consapevolezza di appartenere alla medesima «Terra-Patria» (Lopez, 2018, p. 195) e, aggiungerei, di aver condiviso *ab origine* il medesimo vincolo amniotico. L’importanza che nel cammino vitale uomini e donne siano tra loro interconnessi (Pinto Minerva, 2013) vuole essere ribadita nelle conclusioni di questo saggio affidandole, dopo tante e autorevoli voci femminili, alle parole di un uomo. Nelle *Lettere a un giovane poeta* Rilke, dopo aver espresso come il processo creativo si compia “da dentro”, dove su tutto aleggia «una grande maternità» (Rilke in Rigotti, 2010), afferma:

Il grande rinnovamento del mondo forse consisterà nel fatto che l’uomo e la fanciulla [...] liberi da tutti i falsi sentimenti e disamori, non si cercheranno come opposti ma come fratelli e vicini, e si uniranno come esseri umani, per sopportare insieme, con semplicità, serietà e pazienza, il gravoso sesso [...] a loro imposto¹ (p. 96).

¹ L’autrice specifica che la scelta del termine “fanciulla” dopo “uomo”, può essere dovuta all’allitterazione che le due parole presentano nella lingua originale (*Mann und Mädchen*), usata per suggerirne la vicinanza.

Riferimenti bibliografici

- Betterton R. (2009), “Louise Bourgeois, ageing, and maternal bodies”, *Feminist review*, 93, 1: 27-45.
- Bianchi L. (2017), “Fra due mondi. Sguardi educativi e interculturali nella vita e nelle opere di Frida Kahlo”, *Ricerche di Pedagogia e Didattica. Journal of Theories and Research in Education*, 12, 3: 41-57.
- Bourgeois L. (2008), *Distruzione del padre/Ricostruzione del padre*, Quodlibet, Macerata (Original work published 2008).
- Covato C. (2014), *Idoli di bontà. Il genere come norma nella storia dell'educazione*, Unicopli, Milano.
- D'Elia A. (2006), *Nello specchio di Frida Kahlo*, in Loiodice I. e Pinto Minerva F., a cura di, *Donne tra arte, tradizione e cultura. Mediterraneo e oltre*, Il Poligrafo, Padova.
- Esteban Galarza M.L. (2022), *Le maternità in contesto. Genealogie e dibattiti femministi*, in Alga M.L. e Cima R., a cura di, *Culture della maternità e narrazioni generative*, FrancoAngeli, Milano.
- Fiorillo A.P. (2006), *Louise Bourgeois. Il racconto della materia*, in Loiodice I. e Pinto Minerva F., a cura di, *Donne tra arte, tradizione e cultura. Mediterraneo e oltre*, Il Poligrafo, Padova.
- Gallelli R. (2013), *Il corpo delle donne e la violenza di genere. Insegnare l'arte della rappresentazione*, in Cagnolati A., Pinto Minerva F. e Ulivieri S., a cura di, *Le frontiere del corpo. Mutamenti e metamorfosi*, ETS, Pisa.
- Gioni M., a cura di (2015), *La Grande Madre. Donne, Maternità e Potere nell'Arte e nella Cultura Visiva 1900-2015*, Skira, Losanna.
- Giosi M. (2012), *Attraversare i mondi dell'arte. Per un'educazione estetica oggi*, CLUEB, Bologna.
- Herrera H. (2023), *Frida. Una biografia di Frida Kahlo*, Neri Pozza, Vicenza (Original work published 1983).
- Ladogana M. (2020), *Il tempo “scelto”. Riflessioni pedagogiche sulla vecchiaia*, FrancoAngeli, Milano.
- Loiodice I. (2006), *I saperi e gli affetti delle donne nei luoghi della cura e della formazione*, in Loiodice I. e Pinto Minerva F., a cura di, *Donne tra arte, tradizione e cultura. Mediterraneo e oltre*, Il Poligrafo, Padova.
- Lopez A.G. (2013), *Corpi femminili e tecnologie. Educare le donne tra vecchi e nuovi mostri*, in Cagnolati A., Pinto Minerva F. e Ulivieri S., a cura di, *Le frontiere del corpo. Mutamenti e metamorfosi*, ETS, Pisa.
- Lopez A.G. (2018), *Pedagogia delle differenze. Intersezioni tra genere ed etnia*, ETS, Pisa.
- Marone F. (2017), *Per troppa vita. Racconti di artiste tra margini e centro*, in Lopez A.G., a cura di, *Decostruire l'immaginario femminile. Percorsi educativi per vecchie e nuove forme di condizionamento culturale*, ETS, Pisa.
- Musi E. (2007), *Concepire la nascita. L'esperienza generativa in prospettiva pedagogica*, FrancoAngeli, Milano.
- Nochlin L. (2019), *Perché non ci sono state grandi artiste?*, Castelvechi, Roma (Original work published 1971).

- Pinto Minerva F. (2013), *Corpi feriti. La violenza sulle donne*, in Cagnolati A., Pinto Minerva F. e Ulivieri S., a cura di, *Le frontiere del corpo. Mutamenti e metamorfosi*, ETS, Pisa.
- Rigotti F. (2010), *Partorire con il corpo e con la mente*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Sità C. (2022), *“Fare” le madri. Il lavoro dei servizi socio-educativi con la maternità e le sue ambivalenze*, in Alga M.L. e Cima R., a cura di, *Culture della maternità e narrazioni generative*, FrancoAngeli, Milano.
- Timeto F. (2018), *Femminile-animale. Politiche della cura oltre l'umano*, in Buccheri A., Ingarao G. e Valenza E., a cura di, *Archetipi del femminile: rappresentazioni di genere, identità e ruoli sociali nell'arte dalle origini a oggi*, Mimesis, Milano.
- Trasforini M.A. (2007), *Nel segno delle artiste. Donne, professioni d'arte e modernità*, Il Mulino, Bologna.
- Ulivieri S. (2013), *Il corpo delle donne e la violenza di genere. Il segno di uno storico dominio*, in Cagnolati A., Pinto Minerva F. e Ulivieri S., a cura di, *Le frontiere del corpo. Mutamenti e metamorfosi*, ETS, Pisa.

Seconda parte

Oltre l'immaginario sulla maternità

I margini della maternità. *Un fantascientifico dialogo tra diverse specie di uomini*

di Egon Botteghi e Giuseppe Burgio*

1. Introduzione

Questo testo sulla maternità è scritto da due diverse specie di uomini. Il pensiero femminista ha insegnato a partire da sé nell'atto del pensare. La *Standpoint Theory*, in particolare (Haraway, 1988), ha affermato che il pensare – poi quindi anche lo scrivere – è condizionato dalle differenze che attraversano l'autore, così come dai privilegi e dalle marginalizzazioni sociali: il mondo visto da un uomo bianco eterosessuale è diverso, ad esempio, da quello esperito da una donna nera, lesbica, magari con disabilità. Coerentemente con questo assunto, è importante che l'autore di questo paragrafo si posizioni come un uomo bianco, cisgender – cioè, non trans*¹ –, altamente scolarizzato, con un lavoro privilegiato. Forse in chi legge nasce allora il legittimo dubbio che queste pagine costituiscano un clamoroso *mansplaining*² sulla generatività del materno, perdipiù da parte di un uomo che non ha figli biologici e in combutta con un uomo trans. La maternità, tuttavia, ci riguarda entrambi in modo diretto perché essa è centrale nell'orizzonte patriarcale, o meglio lo è il suo sfruttamento ideologico, funzionale all'asimmetria di genere. Dal verbo latino *nascor* (nascere), ad esempio, derivano due termini centrali nel patriarcato: *nazione* e *natura*.

Innanzitutto, di ogni discorso nazionalista è necessario corollario il controllo della sessualità e della capacità generativa delle donne, centrato

* Il contributo è stato ideato e concordato in tutte le sue parti da entrambi gli autori. Tuttavia, a fini concorsuali, è possibile attribuire i paragrafi 1, 2, 3 e 5 a Giuseppe Burgio e il paragrafo 4 a Egon Botteghi.

¹ Sul termine *trans** (con l'asterisco) cfr. Halberstam J. (2023).

² Il neologismo inglese indica l'atteggiamento paternalistico e condiscendente di alcuni uomini che spiegano a una donna, in modo semplificato e borioso, qualcosa di cui lei è esperta. A volte è tradotto in italiano con un altro neologismo: *minchiarimento*.

sul dare figli alla patria e sulla paura del nemico, possibile stupratore delle “nostre” donne, capace di inquinare la purezza della nostra stirpe. Non a caso, anche i partiti di destra contemporanei utilizzano ancora tale tema per ostacolare sempre più attivamente la possibilità di ricorrere all’aborto e per giustificare forme più o meno velate di razzismo nei riguardi dei migranti.

Contemporaneamente, fanno riferimento alla natura quei discorsi sulla riproduzione umana per via (etero)sessuale con cui le destre giustificano la loro avversione contro le persone LGBTQIA+³. Tale ricorso al sesso anatomico, come fondamento indubitabile di un’identità di genere conseguente e di una disposizione erotica verso il sesso opposto, costituisce l’argomentazione essenzialista usata ancora oggi – in gradi e modalità differenti, ma sempre all’interno di binarismi indiscussi – tanto dalle religioni monoteistiche quanto dalle femministe di destra, fornendo un sostegno – più o meno politicamente consapevole – alle politiche reazionarie e illiberali (Casalini, 2024).

Proprio la sua centralità nell’ordine patriarcale fa della maternità un’ideologia e un terreno di lotta politica, prima ancora che una relazione carnale. Basti pensare alla progressiva espropriazione maschile della maternità, avvenuta attraverso la caccia alle streghe prima (Federici, 2020) e, poi, la marginalizzazione delle levatrici a favore del sapere medico maschile che, potenziato dagli strumenti scientifici contemporanei – si pensi solo all’ecografia prenatale –, ha conquistato oggi su gestazione e parto un’*expertise* maggiore della stessa esperienza diretta delle donne (Duden, 1994). O ancora, si pensi alla presenza dei gruppi antiabortisti come *Pro-Vita e Famiglia* nei consultori e nei presidi sociosanitari, da poco consentita dal Governo Meloni, oppure ai blog delle cosiddette *mamme pancine*, spesso prese in giro per il conformismo e il conservatorismo che esprimono online. Non si intende ovviamente negare qui l’importanza della riproduzione umana, né sminuire la centralità affettiva, sociale e simbolica della relazione madre-figlio/a, dato che (quasi) tutte/i siamo nate/i da donna e che *mamma* è l’ultima parola degli agonizzanti, la prima che ci sgorga spontanea dalla bocca quando siamo sorpresi dalla paura. Il *quasi* tra parentesi scritto sopra indica, come vogliamo raccontare in questo articolo, il fatto che c’è anche chi nasce da persone che non si identificano come donne e che non verranno chiamate *mamma*. Allora, obiettivo di queste pagine è provare a complessificare la rappresentazione della maternità (Alga e Ci-

³ Com’è noto, l’acronimo sta per lesbiche, gay, bisex, transgender (e non binary), queer, intersex e asessuali, con il segno *più* usato a mantenere aperta la possibilità del riconoscimento delle identità emergenti.

ma, 2022), esplorandone i confini porosi, quei margini da cui – ci ha insegnato bell hooks (2020) – si ha una doppia, e perciò più chiara, visione.

2. L'immaginario e la maternità

La maternità ha ovviamente da sempre affascinato l'immaginario collettivo e individuale: dalle statuette steatopigiche della preistoria al tema pittorico del parto della Vergine, dalla dea romana Mater Matuta fino allo scandalo di Loredana Bertè incinta al Sanremo del 1986 o a *Madre* di un gruppo musicale punk come i CCCP. Ed è stata storicamente associata alla femminilità, all'inesistente *istinto* materno – più che all'invece esistente *amore* materno –, alla realizzazione piena di ogni donna, all'oblatività naturale del suo amore, all'innatismo di un "orologio biologico" che premerebbe sulle trentenni non ancora madri, alla cura come ambito esclusivamente femminile e via dicendo (D'Ambrosio e De Fabbio, 2024; Pagliai, 2024). Al contrario, è servito da monito a tutte le donne il tema della madre snaturata: da Medea alla mediatizzazione di Annamaria Franzoni, passando per la donna-manager-che-rinuncia-ai-figli-per-la-carriera di cui si discute nei pettegolezzi condominiali.

Nell'immaginario sociale ha però costituito un'eccezione degna di nota la fantascienza che, oltre ad aver sempre profeticamente anticipato il nostro attuale presente, ha spesso elaborato in modi complessi e originali il tema ancestrale della maternità. Non è possibile in questa sede analizzare con puntualità un genere sconfinato come la fantascienza, ma possiamo limitarci alla fortunatissima saga cinematografica di *Alien*, concentrandoci sugli elementi che riguardano il tema del generare.

A inaugurare la serie filmica – ma poi anche di libri, fumetti e videogiochi – è l'omonimo lungometraggio diretto, nel 1979, da Ridley Scott. A dare l'avvio alla storia è l'onnipotente computer di bordo dell'astronave Nostromo – chiamato Mater – che spinge l'equipaggio a esplorare un satellite sconosciuto da cui è arrivato un misterioso segnale di soccorso. *Alien* è il nome di una specie xenomorfa di esseri parassitoidi – che si riproducono annidandosi nel corpo delle loro vittime – con cui si scontrerà la protagonista Ellen Ripley, interpretata dall'iconica Sigourney Weaver. Complessa è la riproduzione di questi esseri dello spazio: da grosse uova bavose schizzano fuori degli artropodi – simili ai ragni o agli scorpioni – che si attaccano al volto degli umani, inoculando la vita nascente che verrà alla luce sfondando il torace dei loro ospiti, uccidendoli. Il ciclo riproduttivo degli *Alien* si arricchirà però di altri particolari attraverso i film successivi.

Del 1986 è *Aliens-Scontro finale*, diretto da James Cameron. La protagonista torna in una colonia terrestre, che era stata fondata sul satellite del primo film, dove tutti i coloni tranne una bambina traumatizzata sono scomparsi. Attraverso dei rilevatori, però, i coloni vengono localizzati fisicamente tutti in uno specifico luogo, sotto un caldo reattore term nucleare. Lì i nostri – cioè terrestri – soldati trovano i coloni intrappolati in bozzoli. Solo uno è ancora cosciente ma presto morirà a seguito della nascita di un piccolo Alien spacca-torace. Questa volta, veniamo però a sapere che a deporre le uova è un'Alien regina, introdotta dal regista come un analogo mostruoso del personaggio di Ripley.

David Fincher dirige poi nel 1992 *Alien 3*, terzo capitolo della saga. L'astronave Sulaco, partita alla conclusione del film precedente, è naufragata su un piccolo pianeta, rendendo Ripley l'unica sopravvissuta, assieme però a un Alien intrufolatosi nell'astronave. Quest'ultimo riesce a parasitare un cane, portando alla luce un nuovo tipo di alieno, quadrupede. Quest'esemplare, divenuto adulto, si avvicina a Ripley ma inaspettatamente non la uccide, dato che anche lei era stata infettata mentre era ibernata dentro la Sulaco. Proprio la condizione di ibernazione ha rallentato lo sviluppo della creatura che – scopre Ripley attraverso una scansione del proprio ventre – è un'Alien regina. Il suicidio della donna ucciderà per fortuna anche la creatura. Sembriamo essere al capolinea della serie, che invece... resuscita.

Alien-La clonazione è il film del 1997, diretto da Jean-Pierre Jeunet, interessantissimo rispetto al ciclo riproduttivo dei nostri xenomorfi. A 200 anni dai fatti narrati nel film precedente, il tenente Ripley viene clonata. Il fine è cercare di recuperare l'embrione dell'Alien regina da riprodurre a fini bellici. All'ottavo tentativo, l'esperimento riesce ma la nuova Ripley possiede una forza sovrumana e il sangue corrosivo, caratteristiche tipiche degli Alien, dato che parte del codice genetico di questi si è saldato con quello della donna. La nuova Ripley mantiene poi sorprendentemente i ricordi di quella originaria, mostrandosi come una sua *reincarnazione* più che come un *clone*. Anche l'Alien regina ha però subito delle mutazioni genetiche durante il processo di clonazione e, oltre a depositare le uova, ora può partorire come i mammiferi. Dà in questo modo alla luce una creatura ibrida alienumana che, appena nata, uccide la stessa regina che l'ha partorita – la madre biologica, quindi – riconoscendo invece in Ripley – involontaria madre surrogata – la propria *vera* madre. Sarà però proprio Ripley, successivamente, a causare un foro nella navicella che risucchierà il "piccolo" facendolo morire, in una scena straziante, mentre guarda Ripley in cerca di aiuto, incapace di accettare che la sua mamma lo stia uccidendo.

La saga di Alien conosce poi anche dei prequel. Ai nostri fini è interessante *Alien: Covenant* del 2017, di nuovo con la regia di Ridley Scott. L'astronave Covenant atterra su un pianeta verdeggiante dove piccoli bacelli neri vengono calpestati accidentalmente, liberando delle spore che entrano nell'orecchio di un uomo, dalla cui schiena fuoriuscirà un pallido *neomorfo*, antenato degli Alien. Viene chiarito qui come l'origine degli Alien è da riferire a un esperimento che era stato fatto con il Chemical A0-3959X.91 su una specie, indigena del pianeta, di vespa parassita.

Il ciclo vitale degli Alien appare insomma complesso e presenta molte forme di riproduzione che la natura della nostra Terra contempla già per varie specie. Ripercorrendo la linea del tempo, abbiamo un esperimento che produce la mutazione genetica di una vespa parassita a causa del Chemical A0-3959X.91. Da questa mutazione, abbiamo poi dei bacelli che producono delle spore. Tali spore, introducendosi in un corpo umano attraverso un orifizio, lo parassitano fino a ucciderlo, quando nascerà un essere neomorfo. Dai neomorfi discendono poi gli xenomorfi: i nostri Alien. Come le api o le formiche, gli Alien hanno una regina che depone delle specie di uova che si aprono permettendo, abbiamo visto, la fuoriuscita di un artropodo che si scaglia sul volto di un ospite inoculando nel suo corpo quella vita che – nascendo – lo ucciderà, spaccandogli il torace. Il neonato cresce in fretta ma, avendo nel suo DNA sequenze di chi lo ha ospitato, può assumere forme bipedi, se nato da un umano, o quadrupedi come nel caso del cane in *Alien 3*. Da questi Alien “normali” si distinguono le regine, capaci di produrre uova per partenogenesi, cioè senza accoppiamento con un maschio della specie, per ricominciare il ciclo riproduttivo.

L'intreccio tra il DNA del parassita e quello della creatura ospitante raggiunge il massimo quando, a seguito della clonazione di Ripley, l'Alien regina assocerà alla tradizionale deposizione di uova anche la possibilità del parto, modo di riproduzione umano, così come Ripley acquisirà un legame psicologico empatico con gli Alien. L'ibrido alienumano partorito dalla regina *sceghierà* come propria origine quella umana e Ripley come “vera” madre.

3. Tornando a noi

La descrizione dei temi presenti nella saga di Alien ci riporta all'oggi, a una produzione filmica che, inevitabilmente, cerca di intercettare gli interessi del pubblico, e a una ricezione che, inevitabilmente, reinterpreta il testo filmico stesso. La saga rispecchia infatti molti temi che hanno acceso di polemiche politiche e culturali le nostre società negli ultimi decenni,

dalla clonazione della pecora Dolly alla GPA (gestazione per altri). L'analisi femminista, inoltre, ha visto nel ciclo riproduttivo degli alieni trasposizioni simboliche dello stupro, del contagio e della successiva nascita di un ibrido⁴: l'entrare dentro un soggetto non consenziente per infettarlo e renderlo *gravido* di un essere di cui non è possibile liberarsi in alcun modo e che nascerà attraverso un *parto* che ucciderà inevitabilmente il soggetto dentro cui è avvenuta la gestazione. È una modalità che appare parallela agli stupri etnici avvenuti nelle guerre jugoslave degli anni '90 del secolo scorso, finalizzati a *contaminare* la stirpe del nemico. Forse è possibile individuarvi anche altri temi legati alla nascita, come l'impossibilità di abortire, se non rischiando la pelle, che per millenni ha condizionato la vita delle donne. Più in generale, la saga parla delle molteplici modalità di riproduzione che la natura – ancora lei! – realizza nelle varie specie vegetali, animali, fungine – e aliene? –, nonché delle varie modalità di riproduzione che la scienza ha reso realizzabili. In più, il ciclo riproduttivo degli Alien, lungi dall'essere immutabile, si modifica continuamente adattandosi ai differenti ambienti. Per questi alieni, una sola cosa appare immutabile: l'implacabile desiderio/bisogno di riprodurre la propria specie, esattamente come avviene per noi umani da millenni. È indicativo però che a incarnare tale complessità e adattabilità non siano gli umani, ma la rappresentazione fantascientifica del *mostro*, segnalando in questo modo indirettamente la resistenza che il nostro sistema simbolico fa ad accettare modalità alternative in un campo cruciale come la riproduzione della specie.

Il mostro alieno è però anche un *monstrum*. La parola latina per il mostro, derivando dal verbo *monēre*, rimanda al ruolo di ammonimento che l'esempio alieno fornisce, al suo segnalare un ambito critico e culturalmente sensibile. Come la creatura del dott. Frankenstein ci ricorda i rischi della tecnica associata a uno spirito umano di prometeica onnipotenza, gli Alien sembrano indicarci come ambito teorico critico della nostra contemporaneità proprio un modello di riproduzione divenuto complesso e articolato. Lo stesso nome Alien, derivante dal latino *alienus*, esprime tale contraddizione a molte facce, indicando l'altro, l'estraneo, lo straniero, ma anche ciò che non è opportuno né conveniente, ma che può persino diventare avverso, ostile, nemico. Il mostro esogeno incarna nel suo modo di riprodursi qualcosa che spaventa: il parto indebito, non previsto, estraneo al nostro mondo e, perciò, minaccioso fino all'ostilità.

Nella saga rimane comunque l'associazione tra la generazione e il femminile. Madre è il nome del computer di bordo, l'Alien regina e il clone

⁴ Xenomorfo, *Wikipedia*, testo disponibile al sito: https://it.wikipedia.org/wiki/Xenomorfo#cite_ref-young_7-0 [05/07/2024].

di Ripley. Femminile è il mostro così come la sua controparte umana. La nostra contemporaneità è però fortemente segnata da una riconfigurazione sociale dei ruoli e delle identità di genere. Da una parte, sembra stare diventando lentamente possibile accostare anche al maschile il tema della cura (Burgio *et al.*, 2023), o il femminile al potere. Dall'altra, il transito che le persone transgender percorrono per l'affermazione di genere, così come l'esistenza delle persone non binarie – che non si identificano cioè con nessun genere –, il riconoscimento della creatività di genere fin dai primi anni di vita in alcuni bambini (Burgio e Santambrogio, 2024; Ehrensaft, 2019), l'elaborazione teorica queer (Dell'Aversano, 2019; Pustianaz, 2018) che critica l'idea di identità dicotomiche e di oggetti teorici binari, ci spinge a doverci confrontare con una realtà che esce fuori dalle rappresentazioni tradizionali della maternità, permettendoci un'istruttiva visione dal margine di ciò che la nostra società riesce – o non riesce – a fare e a concepire, grazie alla voce dell'altro autore di queste pagine.

4. Parti di uomini trans

Inizio questo mio scritto posizionandomi, da un punto di vista personale e professionale. Sono una persona transgender, italiana, bianca, di mezza età, divorziata, convivente, con un figlio e una figlia adolescenti che vivono con me e con la mia compagna. Vivo in un capoluogo di provincia in Centro Italia, in una casa in affitto e con un lavoro precario. Lavoro in un Centro antidiscriminazione per persone LGBTQIA+ e nell'ambito del mio lavoro svolgo anche attività di formazione per gli adulti.

Nonostante sia impegnato da diversi anni nel lavoro di formatore, i miei contatti con la pedagogia come materia di studio e di scienza sono stati rari, se escludo un esame di pedagogia che sostenni all'Università. Quest'anno però, grazie alla frequentazione di un corso di perfezionamento proprio in ambito pedagogico, e ad alcune collaborazioni con pedagogiste, ho avuto modo di essere parte di lezioni tenute da pedagogiste e pedagogisti e ho apprezzato moltissimo l'insegnamento appassionato di questi docenti e il loro modo di porre cura e attenzione all'aula. Nello stesso tempo mi sono sentito anche un po' a disagio nella scoperta di quanto questa disciplina possa essere ancora legata al binarismo di genere e all'idea dell'eccezionalità della specie umana – cioè, a quell'antropocentrismo pedagogico che fa a pugni col mio posizionamento antispecista. Sono stato quindi estremamente grato a quelle docenti che mi hanno invitato a parlare, nei loro corsi di pedagogia, della genitorialità delle persone transgender.

Tale tema è sembrato per molto tempo un ossimoro. Lorenzo Petri, nella sua ricerca del 2013, scrive che «in modo provocatorio possiamo affermare che in passato i genitori transgender quasi non esistevano: la prassi consigliata dai medici era di abbandonare la famiglia e il ruolo genitoriale» (p. 65). Le ragioni di tale rifiuto verso l'idea che le persone transgender potessero avere figli possono essere individuate in vari fattori.

Una delle spiegazioni possibili per questo ostracismo verso i genitori transgender può essere quella illustrata ad esempio dai sociologi Masullo e Coppola (2022), quando parlano dell'invisibilizzazione del desiderio di fare famiglia da parte delle persone trans:

Il motivo principale di questa disattenzione è senza dubbio legato al fatto di aver associato per molto tempo la condizione transgender e transessuale agli ambiti della devianza; pur costituendo una condizione a tutt'oggi depatologizzata, ha continuato a prevalere a livello di immaginario collettivo una visione nella quale la persona transgender è caratterizzata da un disturbo di identità, da un problema psicologico che in qualche modo ne compromette o rende incompatibile il desiderio di formare una famiglia (p. 48).

L'altra spiegazione è quella esemplificata da Petri (2013) quando scrive:

Famiglie con un membro transgender o transessuale destabilizzano il concetto di famiglia tradizionale. [...] Le persone transgender trasgrediscono l'espressione di genere che la nostra cultura idealizzava per ogni sesso, destabilizzando così le costruzioni dominanti di "mascolinità" e "femminilità". Questo è soprattutto vero nel caso di genitori T. Queste persone si trovano in una posizione ideale per sfidare le pratiche tipiche di genere all'interno del sistema familiare, andando ad impattare sui significati dell'essere madre e padre (p. 64).

Guardando poi al fatto che le persone transgender sono state oggetto di una campagna di sterilizzazione di massa da parte dello Stato italiano⁵, credo che a essere fatale per le persone transgender attaccate nei loro diritti riproduttivi sia stata proprio la loro potenziale sfida al sistema familiare binario, basato su certi assunti di maternità e paternità.

Si può essere portati a pensare che la questione della genitorialità delle persone transgender e dei loro diritti riproduttivi, della grande violenza che hanno dovuto subire in proposito e che ancora subiscono, sia una questione accessoria all'interno della comunità transgender, perché riguarda una minoranza all'interno di una minoranza. E anche io all'inizio mi sentivo

⁵ Fino al 2015 alle persone transgender che chiedevano la rettifica dei documenti veniva richiesta la sterilizzazione.

così, una minoranza all'interno di una minoranza e quindi più solo e più inadeguato. Abbastanza velocemente ho preso invece consapevolezza del fatto che sia proprio la genitorialità al centro della questione, il target della violenza istituzionale contro le persone transgender. Sono proprio i genitori transgender che fanno paura, perché sono in grado di scompaginare le idee precostituite di *madre e padre* che sono alla base della cosiddetta “famiglia tradizionale”.

Si è così assistito a una invisibilizzazione della genitorialità transgender e questa mancanza di conoscenza ha alimentato i pregiudizi contro questi genitori. Le evidenze ci dicono invece che i genitori transgender sono sempre esistiti. Già alla fine degli anni Novanta del secolo scorso veniva attestato che un terzo delle persone che si rivolgevano alle cliniche inglesi per il percorso di affermazione di genere erano genitori (Di Ceglie, 1998) e, nel 2019, la seconda indagine LGBTI dell'Agenzia dell'Unione europea per i diritti fondamentali (FRA-Fundamental Rights Agency) ha raccolto le risposte di 19.445 persone trans rilevando che il 19% di loro era genitore di almeno un bambino (Karsay, 2022). Secondo una ricerca britannica del 2021 la proporzione di genitori nella popolazione transgender adulta va dal 25% al 45% (Imrie *et al.*, 2020).

A livello internazionale, in effetti, era almeno dal 2012 che agli operatori sanitari che seguivano i percorsi di affermazione di genere delle persone transgender veniva consigliato di parlare di eventuali progetti di genitorialità ai propri assistiti e spiegare gli effetti sulla fertilità delle pratiche mediche che si andavano a scegliere e sulle possibili tecniche di preservazione della fertilità (World Professional Association for Transgender Health, 2012). In Italia, invece, su questo marcammo un ritardo pesante, aggravato anche dalla richiesta di sterilizzazione delle persone transgender che veniva attuata nei nostri tribunali.

Mi rifaccio a un ricordo personale per rendere il quadro della situazione di quegli anni. Nel 2015 tenni un modulo di formazione sulla genitorialità transgender per gli operatori dello Sportello di un centro dove si seguivano i percorsi di affermazione di genere. Alla fine di quel pomeriggio fui avvicinato da un gruppo di giovani uomini trans⁶ che mi dissero di essere in lista per l'operazione di isterectomia e di essere prossimi all'intervento e che mi ringraziarono perché nessuno aveva mai parlato loro di questo prima di allora. Persone che stavano per essere sterilizzate in quanto transgender in un ospedale pubblico, che avevano visto, per essere a quel

⁶ Uomini trans è la definizione corretta delle persone attribuite femmine alla nascita (in passato si usava la formula FtM, rifiutata dalla comunità trans), mentre donne trans sono quelle attribuite maschi alla nascita (nei testi più vecchi si trovava MtF).

punto del percorso, ogni genere di medico – psichiatra, endocrinologo, chirurgo, anestesista... – a cui nessuno aveva parlato del loro possibile desiderio di diventare genitore.

Il desiderio e la volontà di diventare genitori, biologici o meno, in larga parte della popolazione transgender sono invece confermati dalle ricerche che finalmente si stanno effettuando sull'argomento. In una recente *systematic review*, Stolk e altri (2023) hanno evidenziato che più del 50% delle persone transgender adulte e adolescenti esprimevano il desiderio di diventare genitore. Anche se per la maggioranza la scelta di diventare genitore biologico non era tra le opzioni preferite, la maggioranza dei genitori transgender sono genitori biologici (Stolk *et al.*, 2023). Nella *review* veniva rilevato anche il dato che meno della metà di questa popolazione aveva ricevuto informazioni sulla preservazione della fertilità.

Proprio per squarciare l'omertà sull'esistenza dei genitori transgender, per parlare del possibile desiderio di diventare genitori nelle persone transgender e per dare a questa comunità accesso a informazioni scritte in italiano, è stato pubblicato nel 2023 un opuscolo di una settantina di pagine, che rappresenta la prima guida in italiano sulla genitorialità trans (Botteghi, 2023). Nell'introduzione della guida, si ribadisce che le persone transgender sono genitori oppure possono diventarlo, nonostante sia ancora molto diffuso il preconcetto secondo cui il transgenderismo non sia conciliabile con la genitorialità, e per questo le persone transgender con figli, o che cercano di averne, incontrano ostacoli e difficoltà. Molte di queste persone hanno la sensazione di essere sole e si sentono sotto pressione nel momento in cui desiderano avere figli, o sono diventati genitori prima del percorso di affermazione di genere, poiché è ancora difficile trovare risposte alle tante questioni in sospeso. Scopo di questa pubblicazione è anche quello di offrire consigli e spunti di riflessione alle persone che si potrebbero trovare a interagire professionalmente con famiglie con uno o più genitori transgender: in relazione all'assistenza sanitaria, a varie istituzioni statali e al sistema scolastico. Ma soprattutto la guida si rivolge alle persone transgender che desiderano avere figli o sono già genitori, perché possa essere di incoraggiamento e impoteramento per le persone transgender a vivere il proprio desiderio di genitorialità, illustrando loro che diverse strade sono possibili. Quello che per me risulta particolarmente potente in questa guida è proprio l'esistenza di queste strade, il parlare *tra* persone transgender e *alle* persone transgender di quello che sono capaci i nostri corpi, sfatando anche dicerie e falsi miti che hanno circolato anche in ambito medico.

I primi uomini transgender che vent'anni fa cominciarono a programmare una gravidanza dopo un percorso di affermazione di genere, si senti-

rono dire dai loro medici che questo loro desiderio era impossibile, perché il testosterone assunto li aveva sicuramente resi sterili e furono proprio loro, con le loro gravidanze e la loro prole, a dimostrare che i medici si sbagliavano, che il testosterone non ha effetti sterilizzanti permanenti. Per quanto riguarda infatti gli effetti del testosterone, nella guida viene ribadito che un effetto negativo è da escludere e che, con la sua assunzione, i follicoli ovarici rimangono intatti e, nel momento in cui si interrompe l'assunzione, il ciclo ricomincia nel giro di qualche mese. Le possibilità di concepire, portare avanti una gravidanza e partorire prole sana, sia attraverso tecniche di PMA (procreazione medica assistita) sia in maniera naturale, è la stessa negli uomini transgender e nelle donne cisgender. Dal momento però che non è chiaro l'effetto del testosterone sul feto e se questo passi nel latte, è fortemente consigliato di interrompere la terapia ormonale per tutto il tempo della gravidanza e dell'allattamento, anche se sono registrati casi di uomini transgender che hanno partorito bambini sani anche senza interrompere la terapia⁷. Nella guida si afferma anche che non è ancora chiaro se il testosterone aumenti il rischio della sindrome da ovaio policistico, che ha effetti negativi sulla fertilità, e anche su questo argomento abbiamo assistito a un comportamento della classe medica a mio avviso problematico. Molti uomini transgender sono stati infatti convinti dal proprio medico a sottoporsi a isterectomia, con la paura di sviluppare questa sindrome o tumori a carico dell'apparato riproduttivo. Ma anche nell'ultima versione degli *Standard of Care* viene chiaramente raccomandato «di non sottoporre a ovariectomia o isterectomia di routine al solo scopo di prevenire il cancro ovarico o dell'utero» (World Professional Association for Transgender Health, 2012).

Io stesso feci esperienza di questo tentativo di condizionamento quando un endocrinologo cercò di convincermi alla sterilizzazione, proprio per prevenire tali malattie. Quando gli feci notare che non c'era letteratura scientifica al momento disponibile per affermare quelle cose e per giustificare un'isterectomia preventiva, mi disse che avevo ragione e cambiò registro di discorso, rivelando le sue reali preoccupazioni. Riteneva infatti l'isterectomia necessaria per dare conclusione al percorso e per non permettere a un uomo trans di mantenere il suo apparato ovogenico e, quindi, poter rimanere incinto un domani. Solo in virtù del fatto che gli spiegai che non era mio desiderio avere altri figli, vista l'età e il fatto che ne avevo già due, decise di lasciarmi in pace. Ma l'evenienza che un uomo transgen-

⁷ Inoltre, si tratta di solito di gravidanze non programmate e per questo sarebbe bene tenere presente che anche quando si parla di anticoncezionali e di interruzione volontaria della gravidanza, non si parla solo di donne cisgender.

der non sterilizzato e in età fertile possa decidere di portare avanti una gravidanza, partorire e anche allattare è reale e ben documentata a livello internazionale (World Professional Association for Transgender Health, 2012)⁸. Anche in Italia ci sono uomini transgender che stanno cominciando a progettare un tale percorso, così come donne transgender che vogliono utilizzare il proprio seme per avere un figlio biologico anche dopo il percorso di affermazione, qualora la spermiogenesi non sia compromessa da certi farmaci usati nella terapia ormonale femminilizzante.

È quindi necessario un cambiamento culturale di alcune professionalità. Ad esempio, la comunità della nascita – l'insieme di tutte le figure professionali coinvolte nell'assistenza perinatale – deve essere in grado di fornire un'assistenza adeguata a tutte le persone e di considerare il desiderio di genitorialità delle persone transgender valido e importante quanto quello delle persone cisgender. Si deve inoltre dare attenzione al linguaggio usato da queste persone transgender quando si rivolgono agli studi medici e agli ospedali. Ad esempio, queste potrebbero usare una terminologia diversa da quella abituale nel riferirsi a certe parti del corpo e a certe pratiche. Nel caso dell'allattamento, ad esempio, alcuni uomini transgender hanno preferito parlare di allattamento al petto anziché al seno.

Anche in pedagogia allora, quando si parla ad esempio di ruoli e di attaccamento, bisognerebbe tenere presente che non tutte le persone gestanti sono donne cisgender, che non tutte le madri sono donne cisgender né tutti i padri uomini cisgender.

Io, per esempio, per chiudere il cerchio tornando a un posizionamento personale, sono orgogliosamente un uomo-madre.

5. Le ricadute pedagogiche, una prima conclusione

I temi di cui tratta questo articolo sono certo complessi e non possono darsi risposte semplicistiche. Tuttavia, i confini della maschilità sono mutati (Burgio, 2021; Chello e Maltese, 2024), abbiamo visto, così come quelli della femminilità e della maternità. E l'emersione di questa realtà sembra sfidare i binarismi di genere con cui siamo abituati a pensare. Infatti, l'esistenza delle persone non binarie, ad esempio, critica implicitamente il nostro pensare dicotomizzante e può stupirci, mostrando cosa può un corpo, combinandosi con altri corpi. Possiamo persino pensare maternità e

⁸ Questo fatto è soprattutto documentato dall'esistenza in carne e ossa di figli/e nati/e da uomini trans, nonché da uomini trans che testimoniano il loro percorso di gravidanza e allattamento all'interno e all'esterno della comunità trans*.

paternità (riferendoci al ruolo avuto dai differenti genitali) in persone che rifiutano l'attribuzione di femminilità e maschilità. Tale consapevolezza spinge a dover tornare a ragionare sulla rappresentazione rigidamente binaria che abbiamo della riproduzione sessuale tra gli umani. Soprattutto, dal punto di vista pedagogico, tale consapevolezza spinge a una cura maggiore, a un'attenzione inesausta alle differenze, a una rimodulazione continua delle dinamiche educative con soggetti che possono non trovarsi dove noi ce li aspettiamo (Burgio e Lopez, 2023). Bisognerà allora relativizzare il consueto, magniloquente riferimento alla natura, per ascoltare invece umilmente i bisogni, per poter progettare accompagnamento e sostegno adeguati (Baeli, 2024). Bisognerà anche essere capaci di leggere la produzione culturale contemporanea, annusando l'aria per comprendere i segni dei tempi. Se la riproduzione umana avviene ormai attraverso corpi, identità, generi, tecnologie e orizzonti simbolici complesse, la riproduzione della società avviene grazie a processi educativi. Tocca allora anche alla pedagogia dismettere vecchi atteggiamenti, giudicanti e normativi, per essere in grado di partorire il domani oggi in gestazione.

Riferimenti bibliografici

- Alga M.L. e Cima R. (2022), *Culture della maternità e narrazioni generative*, FrancoAngeli, Milano.
- Baeli V. (2024), "Contemporary traces of narrated pedagogies: the challenges of the maternal role in LGBTQIA+ growth pathways", *Women & Education*, 2, 3: 52-56.
- Botteghi E., a cura di (2023), *Trans* con figl3. Suggerimenti per (futur3) genitori trans* e loro alleat3*, testo disponibile al sito: www.genitorirainbow.it/wp-content/uploads/2023/03/libretto-genitorialita-Trans.pdf [05/07/2024].
- Burgio G. (2021), "Desideri in transizione. Sessualità maschile e liminarità di genere", *Attualità Lacaniana*, 30, 193-198.
- Burgio G., Cannito M., Ferrero Camoletto R. e Ottaviano C. (2023), *Maschilità e lavori di cura. Esperienze e pratiche tra sex worker, educatori e infermieri*, ETS, Pisa.
- Burgio G. e Lopez A.G., a cura di (2023), *La pedagogia di genere. Percorsi di ricerca contemporanei*, FrancoAngeli, Milano.
- Burgio G. e Santambrogio A. (2024), "Le infanzie di genere creativo. Una proposta educativa affermativa", *Bambini*, 1, 4-5.
- Casalini B. (2024), "La centralità della questione 'trans' per il femminismo", *AG About Gender - International Journal of Gender Studies*, 13, 25: 74-101.
- Chello F. e Maltese S., a cura di (2024), *La formazione delle maschilità in adolescenza. Uno sguardo pedagogico di genere sui contesti informali*, FrancoAngeli, Milano.

- D'Ambrosio M. e De Fabbio G. (2024), “perForming the maternal: spaces and practices for sensitive pedagogy”, *Women & Education*, 2, 3: 83-93.
- Dell'Aversano C. (2019), “Di che cosa parliamo quando parliamo di diritti: uguaglianza, differenze, queer”, *Whatever. A Transdisciplinary Journal of Queer Theories and Studies*, 2: 5-26.
- Di Ceglie D. (1998), *Children of Transsexual Parents. Mental Health Issues and Some Principles of Management*, in Di Ceglie D. e Freedman D., eds., *A Stranger In My Own Body: Atypical Gender Identity Development and Mental Health*, Karnac Books, London.
- Duden B. (1994), *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Ehrensaft D. (2019), *Il bambino gender creative: percorsi per crescere e sostenere i bambini che vivono al di fuori dei confini del genere*, Odoya, Bologna.
- Federici S. (2020), *Caccia alle streghe, guerra alle donne*, Nero, Roma.
- Halberstam J. (2023), *Trans*. Un saggio insolito sulla variabilità di genere*, Odoya, Bologna.
- Haraway D.J. (1988), “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, *Feminist Studies*, 14, 3: 575-599.
- hooks b. (2020), *Elogio del margine / Scrivere al buio*, Tamu, Napoli.
- Imrie S., Zadeh S., Wylie K. e Golombok S. (2020), “Children with Trans Parents: Parent-Child Relationship Quality and Psychological Well-being”, *Parenting*, 21, 3: 185-215, testo disponibile al sito: <https://doi.org/10.1080/15295192.2020.1792194> [05/07/2024].
- Karsay D. (2022), *Jumping ropes: Experiences of trans parents in Europe & Central Asia*, TGEU, testo disponibile al sito: www.tgeu.org/files/uploads/2023/11/TGEU-jumping-ropes-2022.pdf [05/07/2024].
- Masullo G. e Coppola M. (2022), *Affettività invisibili. Storie e vissuti di famiglie transgender*, PM, Varazze.
- Pagliai V. (2024), “EducAbility to gender equality: yeast as a metaphor for care”, *Women & Education*, 2, 3: 124-128.
- Petri L. (2013), “Trans-parentig. Essere genitore e essere transessuale. Una ricerca qualitativa” (tesi di laurea non pubblicata, Università di Firenze, AA 2013/2014).
- Pustianaz M. (2018), “A queer whatever: political figures of non-identity”, *Whatever. A Transdisciplinary Journal of Queer Theories and Studies*, 1: 1-33.
- Stolk T.H.R., Asseler J.D., Huirne J.A.F., van den Boogaard E. e van Mello N.M. (2023), “Desire for children and fertility preservation in transgender and gender-diverse people: A systematic review”, *Best Practice & Research Clinical Obstetrics & Gynaecology*, 83, testo disponibile al sito: <https://doi.org/10.1016/j.bpobgyn.2023.102312> [05/07/2024].
- World Professional Association for Transgender Health (2012), *Standard of Care per la Salute di Persone Transessuali, Transgender e di Genere Non-Conforme. 7° versione*, testo disponibile al sito: www.wpath.org/media/cms/Documents/SOC%20v7/SOC%20V7_Italian.pdf [05/07/2024].

“Why don’t they want to have a children?”. *Il documentario Childfree di Sarah Bahramjahan*

di *Alessandra Altamura e Rossella Caso**

*Sapevo solo che avere un figlio significava
diventare donna adulta completa, affermarmi,
essere “come le altre”.*

Adrienne Rich

1. Maternità e scelte “altre”

Sin da quando una bambina viene al mondo è chiamata a confrontarsi con il pensiero della maternità, ancora oggi intesa come condizione esistenziale e predestinazione del femminile. Quella stessa bambina viene educata – dal momento in cui le si pone tra le braccia una piccola bambola (Ulivieri, 2023) – a pensare che la sua vita sarà “compiuta” e avrà un senso soltanto quando (o se) diventerà madre. Soltanto quando permetterà al corpo (al suo) di assolvere a quella funzione riproduttiva e procreativa che la società esalta e impone, frequentemente, come obbligo morale, etico, da rispettare per dare continuità alla specie.

La maternità, dunque, risulta essere il tratto caratterizzante del genere femminile; la condizione che consente alla donna di essere “vista”, riconosciuta e valorizzata dalla più ampia comunità¹, «asso nella manica e moneta di scambio: l’unico superpotere in grado di conferire alla femmina un riconoscimento sociale, sancito [...] da leggi e privilegi, pur a fronte di molti e iniqui doveri» (Dondi, 2024, pp. 8-9). Da sempre la donna è definita dal suo essere o non essere madre, è costantemente destinataria di interrogativi scomodi e ingiustificabili tesi a scandagliare le ragioni di simili scelte, so-

* Il contributo è stato ideato e concordato in tutte le sue parti da entrambe le autrici. Tuttavia, a fini concorsuali, è possibile attribuire i paragrafi 1, 2 e 2.2 ad Alessandra Altamura e i paragrafi 2.1, 2.3 e 3 a Rossella Caso.

¹ Si pensi, ad esempio, all’espressione “stato interessante” per riferirsi alla donna in gravidanza. Scrive Michela Murgia (2024) in una delle sue opere pubblicata postuma: «Stato interessante. Attraverso questo eufemismo sin dall’Ottocento ci si riferisce con inspiegabile pudore all’esperienza della gravidanza. È un termine curioso [...] che] sottintende che tutti gli stati di vita della donna che non implicano l’essere incinta siano privi di interesse» (p. 7).

prattutto quando la scelta coincide con il non avere figli/e. L'opzione “senza figli/e” viene percepita, e spesso vissuta, come una stranezza da giustificare e, in linea di massima, da evitare, scoraggiare e – soprattutto – compatire, augurandosi quasi che la mancanza di figli/e non sia una scelta ma una condizione dolorosa (Dondi, 2023).

Il destino della donna, dunque, pare essere, ancora una volta, scritto da altri e il decidere di non essere conforme a questa *solita storia* porta con sé un'immensa carica perturbante.

Eppure, sempre più spesso, c'è chi si fa portatrice di questa carica, chi si discosta dal dogma e sostiene che ci si possa realizzare anche senza generare fisicamente un/a figlio/a. Il destino del femminile entra, per la prima volta, «in un'era di non prevedibilità o di apertura strutturale» (Lipovetsky, 1997/2000, p. 197). Scrive Gilles Lipovetsky (1997/2000): «[t]utto, nell'esistenza femminile, è diventato scelta, oggetto di interrogativi e di decisioni [...]» (p. 197).

Il filosofo francese delinea i tratti della *terza donna*, una donna indefinita e, quindi, capace di autodeterminarsi, di *uscire* dalle “gabbie” costrittive e performative del genere, di *prendere le distanze* dalla condizione data (Bertin e Contini, 2004; Freire, 1968/2001, 1996/2014), perché “indefinita” vuol dire “indeterminata”, “non conclusa, irrisolta”, “ciò che non può essere definito o determinato” e, ancora, “ciò a cui non si possono o non si vogliono porre precisi limiti o confini”².

Il genere femminile si riappropria, in questo modo, del suo stato di incompiutezza neotenica (Gehlen, 1940/2010; cfr. anche Bertin, 1961, 1968, 1973), rintracciando in esso una riserva di possibilità esistentive che rendono la donna forma perpetuamente aperta, capace di incidere positivamente e in maniera creativa sul mondo, e di dissentire da chi la vorrebbe *soltanto* (o perlomeno) madre.

In questo processo di riappropriazione del proprio sé ebbe un ruolo determinante il neofemminismo degli anni Settanta, che si concretizzò – argomenta Lea Melandri (2020) – nella ricerca, da parte delle donne, «di un'autonomia profonda dai modelli interiorizzati, dalla visione del mondo costruita dall'uomo; [nella] costruzione di una socialità tra donne non mediata dallo sguardo maschile, che ha visto le donne solo come “mogli di”, “madri di”» (p. 264). Il corpo, la sessualità e la maternità iniziano ad essere concepiti come luoghi primari di espropriazione dell'esistenza, del corpo come delle proprie capacità creative.

² Indefinito in *Il Nuovo De Mauro*. Testo disponibile al sito: <https://dizionario.internazionale.it/parola/indefinito> [05/05/2024].

Decade, così, la convinzione culturale secondo cui *madre si nasce* e si afferma quella per cui *madre si diventa*, per scelta, una scelta libera e consapevole. La maternità non è più l'unico campo di realizzazione del proprio sé.

Per secoli siamo state [...] madri per forza, impossibilitate a sottrarci al percorso del sangue e alle funzioni collegate, se non a prezzo di una fortissima condanna sociale. Sono state le lotte del femminismo del secolo scorso a costringere la società a ripensare la maternità fino a definire madre solo quella che accetta di esserlo, trasformando in scelta individuale ciò che era un destino collettivo (Murgia, 2024, pp. 65-66).

All'interno di questo scenario si collocano tutte coloro che, consapevolmente e nelle diverse fasi della loro vita, declinano l'invito a diventare madri, venendo meno a quella pressione sociale che vincola tutte al destino materno. Di generazione in generazione – così come attestato anche dall'ISTAT (2022; 2023) – aumentano le donne senza figli/e. Per scelta. Ancora una volta. E frequentemente non c'entrano le ragioni collaterali: l'assenza di un partner, l'età, il desiderio di far carriera e le condizioni economiche.

Riferendosi a una ricerca condotta, Donath (2017) scrive:

[...] secondo [alcune] donne il fatto di non essere propense alla maternità non è un problema di contingenze: [molte di loro] hanno accennato al fatto che non vorrebbero partorire e allevare figli nemmeno se fossero le donne più ricche della terra e/o se avessero tutto l'aiuto necessario per crescere un figlio perché – semplicemente – *non vogliono* essere madri (p. 190).

Ancora. Simonetta Sciandivasci, in un articolo dal titolo *I figli che non voglio* – poi divenuto un volume pubblicato nel 2022 – indaga il tema della maternità nelle sue molteplici sfumature e sostiene, grazie anche a una polifonia corale, che *non fare figli* non è un manifesto, una rivendicazione, una risposta al ribaltamento di uno schema, la reazione a un'oppressione o, ancor più semplicemente, una rinuncia. Piuttosto,

Esiste, nel non fare figli, una ragionevolezza, una ricchezza, qualcosa che va ascoltato e osservato come il fenomeno socioculturale che forse è, e come l'altra faccia della natura umana che pure forse è, e come qualcosa che ha a che fare con l'adattamento al nuovo mondo che ci aspetta, con il patrimonio di energie zittite per secoli per timore che fossero distruttive, e questo ha un valore persino superiore all'emancipazione e alla libertà femminili, nella misura in cui è condizione di entrambe le cose. Oppure è tutto più semplice (Sciandivasci, 2018/2022, pp. 15-16).

Eppure, la questione – che pare interessare il destino della collettività³ – continua a destare scalpore e la “non madre” diviene – come scrive efficacemente Ilaria Maria Dondi (2024) – «prodotto non conforme» (p. 15). Un “prodotto” a cui è difficile persino attribuire un nome, se non per negazione o sottrazione. Nella lingua italiana, di fatto, non esiste un termine, comunemente riconosciuto, che definisca la donna “non madre”⁴.

A livello terminologico una donna senza figli è, in generale, una non madre, o dal punto di vista anagrafico, una non ancora madre o mai più madre. Mamma in potenza o non mamma senza possibilità di appello, in ogni caso, una donna senza figli non ha evidentemente diritto a un nome [...]. Le parole che usiamo per nominare cose, persone o concetti non sono mai innocue; né lo sono quelle che mancano (Dondi, 2024, pp. 16-17).

Nella lingua inglese, invece, ne esistono addirittura due: *childless* (composto da *child*-figlio e *less*-meno/senza) e *childfree* (unione di *child*-figlio e *free*-libera da). Ma, anche in questo caso, è l'esistenza (o meno) del/ della figlio/a a definire la donna. Manca, dunque, un linguaggio della non maternità connotato positivamente, privo di mancanze e sottrazioni.

Dare un nome al fenomeno in questione permetterebbe di riconoscerlo e di legittimarlo. «La conoscenza delle cose – scriveva Walter Benjamin (1916/1995) – poggia sul nome» (p. 27). La facoltà di nominare le cose è ciò che – secondo l'autore – permette di dare un volto, e successivamente un contenuto, alle cose, ai fenomeni. Non consente solo di identificarli e riconoscerli, ma di parlarne. Anche Martin Heidegger, sulla stessa scia, nell'opera *In cammino verso il linguaggio* (1959/2014), sosteneva che il nostro parlare è, nell'atto della denominazione, un chiamare le cose al mondo.

Avvertita questa consapevolezza e di fronte alla mancanza di volontà, piuttosto evidente, di legittimare una condizione sempre più diffusa, si moltiplicano i prodotti culturali che intendono *dare voce* alla questione, orientare le azioni e promuovere il rispetto di scelte *altre* per evitare con-

³ Cosa che non accade, invece, per l'uomo che decide di non avere figli o che non ne ha. L'essere *childless* o *childfree*, declinato al maschile, non desta scalpore né, tantomeno, una curiosità eccessiva che porta a scandagliarne le ragioni.

⁴ In Italia, notevole è l'impegno delle autrici e registe Nicoletta Nesler e Marilisa Piga che si sono adoperate per reperire un termine in grado di descrivere, senza negazioni, le donne “senza figli” e “non madri”. La loro ricerca è approdata al termine *lunàdigas*, parola che deriva dalla lingua sarda e impiegata dai pastori per indicare le pecore che non figliano. «Lunàdigas è [...] una parola che afferma e conferma, con autoironia, l'esistenza e l'identità di quelle donne che si sentono complete anche senza aver messo al mondo dei bambini, sfidando stereotipi, luoghi comuni e sensi di colpa». Testo disponibile al sito: www.lunadigas.com/chi-siamo/ [05/04/2024].

dizioni di emarginazione o di esclusione (Lopez, 2017); per rendere visibili altre scelte possibili; per riconoscere quelli che, attualmente, si configurano come diritti mancati.

2. Il documentario “Childfree”

In questo framework teorico si inserisce il documentario *Childfree. Having Children, Ultimatum or Choice?*, realizzato e diretto dalla regista iraniana Sara Bahramjahan⁵ nel 2020 e presentato, ad ottobre 2023, all’*Immagina Florence International Film Festival*.

Il prodotto finale, della durata di 35 minuti, ha richiesto – come spiega la stessa regista⁶ – quattro lunghi anni, il tempo “necessario” per trovare coppie e, in modo particolare, donne disposte a testimoniare, alcune nonostante il timore di esprimere la propria opinione in un paese come l’Iran che reprime i diritti delle donne a causa delle leggi discriminatorie adottate dal regime (Sabahi, 2022) e in cui, tuttavia, proprio le donne rappresentano il motore del cambiamento. A tal proposito asserisce:

As a matter of fact my childhood concern up to now led me to produce this film. We have faced lots of challenges for producing it, such as prohibition of making films about these subjects in our country and low budget. To be honest, the taboo of talking about such subjects in my country motivates me to produce this film and give a chance to women whose ideas are ignored in my country, so it makes this film more special for me⁷.

Proprio l’impossibilità di trattare e discutere pubblicamente di questioni simili nel suo paese di origine, ha spinto la Bahramjahan a dare il proprio contributo e a realizzare questo suo primo documentario, con l’intento duplice (almeno) di offrire possibilità di espressione oltreconfine alle sue connazionali, le cui idee vengono ignorate, e di documentare, proprio

⁵ Sara Bahramjahan è una regista e editor freelance che attualmente vive a Teheran, in Iran. Cresciuta a Shiraz, città dell’Iran sudcentrale, si è laureata presso l’Università di Sureh nel campo della regia cinematografica.

⁶ Intervista a Sara Bahramjahan. Disponibile in: www.youtube.com/watch?v=t16GB2xd-YQ [29/04/2024].

⁷ Dichiarazione disponibile al sito: https://niff.org.np/film/detail?film_id=2931# [30/04/2024]. «In effetti, le preoccupazioni della mia infanzia mi hanno portato a produrre questo film. Abbiamo affrontato molte sfide per produrlo, come il divieto di fare film su questi argomenti nel nostro Paese e il budget ridotto. A dire il vero, il tabù di parlare di simili argomenti nel mio Paese mi ha spinto a realizzare questo film e a dare una possibilità alle donne le cui idee sono ignorate nel mio Paese, questo lo rende ancora più speciale per me».

attraverso la viva voce delle protagoniste, la condizione attuale delle donne che scelgono di non diventare madri in Iran e le motivazioni che sostengono simile scelta. L'intento dei documentari, infatti, è quello di informare chi guarda, di far conoscere, attraverso elementi visivi e sonori, argomenti e/o temi specifici e situazioni di vita reale, spesso tacite, invisibili o volutamente ignorate. È per questo che, soprattutto in un'ottica pedagogica, *Childfree* diviene una lente essenziale per esplorare e scandagliare immaginari *altri*; strumento potente per tras-formare le dinamiche retorico-formali di configurazione e di percezione dei soggetti coinvolti (Pravadelli, 2018), riscrivere – se non creare, ex novo, nuove – genealogie femminili, necessarie soprattutto in paesi come l'Iran, attraversare (anche solo simbolicamente) confini per incontrare persone e storie che, generalmente, non vengono raccontate.

E così incontriamo Sara, Simin, Zahra e tante altre donne che hanno deciso di raccontarsi e di raccontare perché hanno scelto di restare figlie.

2.1. *Le storie di Sara, Simin, Zahra e le "altre"*

“Why don't they want to have children?”, ovvero “Perché non vogliono avere figli?”. Una domanda che ha a che fare con l'esercizio consapevole, da parte delle donne, del proprio diritto di scegliere e, nello specifico, con quelli che l'autrice del documentario identifica come “individual reproductive rights” (“diritti riproduttivi individuali”): «40% of Teheran families accept being childfree»⁸, racconta la regista, riportando i più recenti dati statistici sull'argomento.

Non è stata una notizia ricercata sul web, seppure significativa, tuttavia, a innescare in lei il percorso riflessivo, ma una foto color seppia di una coppia, un ritratto sbiadito dal tempo, quello dei genitori di Sara, segna l'avvio del racconto: «These are my mom and dad one year before my birth. My mom told me they didn't want children... but they were told to hurry or they would never have kids. So they had me. What is a good enough reason to create a human being? There are my brother and sister... Who might never have been born, if not for me»⁹. Alla foto della coppia seguono quelle, altrettanto sbiadite, della piccola Sara e di suo fratello e

⁸ «Il 40% delle famiglie di Teheran accetta di essere childfree».

⁹ «Questi sono mia madre e mio padre un anno prima della mia nascita. Mia madre mi disse che non volevano figli... ma gli fu detto di sbrigarsi o non avrebbero mai avuto figli. Così hanno avuto me. Qual è una ragione sufficiente per creare un essere umano? Ci sono mio fratello e mia sorella... che forse non sarebbero mai nati, se non fosse stato per me».

sua sorella. Cosa sarebbe accaduto, invece, se quella madre e quel padre avessero potuto sentirsi liberi di decidere e quindi di scegliere?

La regista lascia alle sue testimoni privilegiate il compito di trovare delle possibili risposte: le tracce di queste narrazioni rappresentano, per il ricercatore, delle fonti a partire dalle quali provare a dare parole al loro mutismo, lo stesso che storicamente ha attraversato e accompagnato la storia delle donne, ancor di più di quelle iraniane, vittime di un regime totalitario che non lascia spazio alcuno alla loro libertà di espressione e di scelta, anche rispetto a questioni, come la maternità, che dovrebbero restare prima di tutto un fatto privato, ma che, invece, viene trattato come eminentemente politico e quindi normato, controllato: i “silenzi dell’educazione” possono essere interrogati facendo ricorso a fonti alternative a quelle tradizionali, sia orali che scritte (Cambi e Ulivieri, 1994) e le testimonianze di queste donne possono essere considerate tali.

C’è chi ha scelto di restare senza nome e senza volto e di lasciar parlare solo la propria voce, per raccontare di aver rinunciato alla maternità per non interrompere i propri desideri ovvero per non aver mai avvertito quello di diventare madre, e per “mancanza di futuro”: «How can I invite someone to a world where no one knows what will happen? It’s better to be childfree. Do not give in to your instincts. It is the women who create society. As a woman, I have the right to end this process»¹⁰. Oppure, ancora, chi lo ha fatto per ragioni puramente economiche, e anche in questo caso lo ha raccontato non mostrando il proprio volto e non dichiarando il proprio nome: «Economics is our only reasons to be childfree. I have no job. My husband is unemployed college graduate. We have problems feeding ourselves. [...]. It’s hard for us to get our basic necessities»¹¹.

Le motivazioni della scelta di essere *childfree* vanno spesso ben oltre quelle legate alla progressione di carriera o alla posizione finanziaria, perché toccano qualcosa di ancora più profondo e radicale, che ha a che fare con la percezione della propria stessa identità di genere. Le ricerche condotte con gruppi di donne soprattutto negli Stati Uniti d’America e in Europa Occidentale hanno permesso di individuare alcuni fattori determinanti la decisione, che non vanno letti tanto singolarmente, ma come profondamente interrelati, al punto da assumere le vesti di una vera e propria “questione identitaria”. Le donne coinvolte nelle interviste parlano

¹⁰ «Come posso invitare qualcuno in un mondo in cui nessuno sa cosa succederà? È meglio essere senza figli. Non cedere ai tuoi istinti. Sono le donne che creano la società. Come donna, ho il diritto di porre fine a questo processo».

¹¹ «La questione economica è la nostra unica ragione per essere *childfree*. Io non ho un lavoro. Mio marito è disoccupato e laureato. Abbiamo problemi a nutrirci. [...]. È difficile per noi procurarci i beni di prima necessità».

dell'esigenza di mantenere la propria libertà e di non assumersi responsabilità verso altre persone, della possibilità di mantenere la propria rete di relazioni amicali, del rifiuto della maternità in sé, con tutte le azioni ad essa associate, che comportano doveri, sacrifici, fatica – «too much unnecessary hard work», «troppo inutile lavoro duro» (Gillespie, 2003, p. 130) – fino, addirittura, a generare una condizione che viene percepita come una vera e propria perdita di identità, che finisce con l'essere completamente assorbita dal nuovo ruolo di madre e dagli oneri ad esso connessi (Gillespie, 2003). Di contro a chi definisce le donne che non sono madri come “mancanti” di qualcosa, chi ha deciso di non esserlo tende, infatti, a definire la maternità, appunto, come una perdita: di tempo libero, di energia, ed infine, appunto, di identità.

Una percezione avvertita ancor di più in quei contesti, come l'Iran, ove la cultura patriarcale fa della cura di un figlio una questione unicamente femminile e non solo non approva, ma neppure concepisce che una donna non desideri diventare madre: «In Iran the mother is fully responsible. Until the baby is two, the mother gives up everything. I am struggling with Iran's harsh conditions. If I have a child, I'll have to drop out of school and never have a career. I see my peers who have children just because everyone else is doing it. And, there's the gossip. “No baby? You must be barren!”. As if it's a competition of the fittest»¹², ha raccontato alla regista Masume, 31 anni, studentessa universitaria di genetica, sposata con un professore dell'Università di Teheran di 37 anni.

Il supporto del marito o compagno di vita nel mantenere la decisione di restare *childfree* appare essere, anche nelle testimonianze che si stanno prendendo in esame, cruciale: Giddens (1992) ha descritto questa condivisione di idee e di intenti come espressione di quella che definisce una “pure relationship”, ovvero una relazione “pura”, perché fondata sulla scelta e sulla condivisione intima di idee e di intenti, a cominciare, in questo caso, dalla decisione di non diventare genitori. Scelta che, come scrive Gillespie (2003), non viene quasi mai compresa dai parenti: «Other family members such as a parents, in-laws and siblings, especially those with children, were often less understanding of their decision»¹³ (p. 128).

¹² «In Iran la madre è pienamente responsabile. Finché il bambino non ha due anni, rinuncia a tutto. Sto lottando contro le dure condizioni dell'Iran. Se avrò un figlio, dovrò abbandonare la scuola e non avrò mai una carriera. Vedo le mie coetanee che fanno figli solo perché lo fanno tutti. E poi ci sono i pettegolezzi. “Niente bambino? Devi essere sterile!”. Come se fosse una gara a chi è più in forma».

¹³ «Gli altri membri della famiglia, come i genitori, i suoceri e i fratelli, soprattutto quelli con figli, sono stati spesso coloro che hanno compreso meno la loro decisione».

2.2. Simin: “My main reason is the physical change that occurs in childbearing”

Simin, una delle voci femminili del documentario – disposta anche a mostrarsi in video – ha 26 anni e ha scelto di mantenere il suo status, di non assolvere a quell’“obbligo procreativo” – che concepisce la genitorialità come tassello imprescindibile per la propria realizzazione personale, soprattutto per le donne – e di essere corpo *altro* rispetto a quello essenzialmente riproduttore. È una ballerina, nello specifico un’istruttrice di aerobica, e ha trasformato la sua passione – quella per il ballo e la *performance art* – nel suo lavoro.

Nel documentario asserisce, a più riprese, che il suo essere *childfree* dipenda, sostanzialmente, da due ragioni.

La prima (quella preponderante): il cambiamento fisico che comporta la gravidanza. Il corpo di una donna, nel momento in cui *fa posto* ad una nuova vita, prevede una trasformazione e un adattamento continuo a nuovi bisogni e inedite esigenze; implica una perdita di controllo su quello stesso corpo di cui si credeva di poter disporre pienamente, «un corpo che [...] si allarga fino a perdere, spesso, molta parte dell’originaria sembianza» (Musi, 2014, p. 171). Simin, andando oltre i pregiudizi sociali che ancora perdurano sull’universo femminile, fa del suo corpo il luogo di una nuova e diversa affermazione di sé. Non ha “semplicemente” un corpo; è corpo e, precisamente, un corpo *posizionato* (Braidotti, 1993; 2023), «[u]n corpo cioè che non immagina o pretende di trascendere i suoi connotati ma che li afferma come determinanti della sua visuale e del suo orientamento. Un corpo che, in ragione del suo *posizionamento*, non teme la prevaricazione [...]» (Lambertini, 2010, p. 120; cfr. anche Haraway, 1995). Il suo *essere corpo* (esser-ci) dischiude una sua precisa modalità esistenziale e la rende soggettività consapevole che si apre al mondo, entrando in relazione con altre trame narrative. Ciò significa imparare a conoscere se stesse e trovare in sé la propria unicità e, dunque, il proprio valore. È il corpo – scrive Lopez (2015) – ad aprirci, grazie al suo essere permeabile, al mondo esterno dandoci la possibilità di risignificare continuamente la nostra esperienza (p. 69).

Avere coscienza del corpo che è consente a Simin di definire e di prefigurare la propria condizione esistenziale, al di là del contingente, al di là delle storie già scritte da altri e che la vorrebbero madre perché donna: è lei la protagonista e la tessitrice della sua trama. E così racconta: «My main reason is I don’t want to lose my shape. My friend enjoy shaving a living being inside her. Eventhough it is stretching her out of shape. [...]»

she says, “[...] I want to go through this process. I want my belly to grow, I want to feel labor pains”. This is what she wants¹⁴.

Il corpo di Simin non è più “luogo pubblico” – per riprendere le efficaci parole di Barbara Duden (1994)¹⁵ – luogo da presidiare e da controllare in cui si inscrivono rapporti di dominio e di subordinazione; bensì spazio libero dalle aspettative legate al genere (Ngozi Adichie, 2014), di potere e di poter essere e, dunque, spazio di espressione del proprio sé, di esercizio dei propri diritti, tra cui, il diritto di scegliere di non avere figli.

La seconda ragione: il desiderio di essere e di rimanere felice¹⁶. Simin parla di *lack of joy* – mancanza di gioia – dovuta, probabilmente, alla riduzione dello spazio e del tempo per sé e alla difficoltà, specie nei primi anni di vita del nuovo nato, di continuare a coltivare i propri interessi e desideri, le proprie aspirazioni se non “dopo”; un “dopo” che, frequentemente, sembra non arrivare mai e che rende lo stato di maternità – come sostiene Orna Donath (2017) – oppressivo, schiacciante, privo di momenti di espressione per la donna che si è nonostante la madre che si è diventata. Una maternità che diviene aliena e alienante perché si è perseguitate dallo stereotipo della madre il cui amore è incondizionato e dalle immagini visive e letterarie della maternità come identità unica (Rich, 1976/2024); un essere madre, dunque, che non lascia spazio all’emersione degli altri ruoli che ciascuna ricopre.

Racconta Simin: «Truly happy people are rare here. I am a very happy person. I think it’s because of my love of dance and performance. It has been scientifically proven that dancing brings joy. Therefore, maybe another reason I choose to remain childfree is to stay happy. Kids will take this away from me»¹⁷. Le sue parole fanno riflettere su ulteriori aspetti della

¹⁴ «La mia ragione principale è che non voglio perdere la mia forma. Alla mia amica piace dare forma a un essere vivente dentro di lei. Anche se questo le sta facendo perdere forma. [...] dice: “[...] voglio affrontare questo processo. Voglio che la mia pancia cresca, voglio sentire i dolori del travaglio”. Questo è ciò che vuole».

¹⁵ Scrive la studiosa: «Mentre da un lato la recente scoperta dell’origine naturale dell’inclinazione alla vita familiare e ai lavori domestici, alla maternità, al bisogno di protezione e alla dipendenza coniugale rinchiude la donna, grazie alle leggi, all’educazione e all’etica, nella “sfera privata”, il suo grembo diventa, scientificamente e attraverso una mediazione professionale, l’utero pubblico» (Duden, 1994, p. 107).

¹⁶ È interessante (e curioso), a questo proposito, riflettere sull’etimologia della parola. Felice deriva dal latino *felix* e ha la stessa radice di *fecundus*, termine riferito alla capacità di generare. «Per i romani, [...], la Felicitas era una dea che portava frutti e più genericamente ricchezza, fortuna, abbondanza [...]. *Felix* è un aggettivo legato alla fertilità: il suo contrario è l’impossibilità di procreare. [...]. La felicità è donna e madre». Per completezza si rimanda alla suggestiva riflessione di Marco Balzano (2019, pp. 19-24).

¹⁷ «Le persone veramente felici sono rare qui. Io sono una persona molto felice. Credo che questo sia dovuto al mio amore per la danza e lo spettacolo. È scientificamente pro-

percezione della maternità, uno stato che, idealmente, è fatto solo di gioie ma che, in realtà, risulta essere perennemente in bilico tra felicità e dolore, amore e odio, una realtà efficacemente descritta da Adrienne Rich quando, nel suo ormai classico e intramontabile *Nato di donna* (1976/2024), scrive: «I miei figli mi danno le più squisite sofferenze che abbia mai conosciuto. È la tortura dell'ambivalenza: il dilaniante alternarsi di amaro risentimento ed esasperazione, e gioiosa gratificazione e tenerezza» (p. 59). Di fronte alla possibilità di vivere simile discernimento, Simin sceglie di *rimanere childfree* e, di fatto, di sottrarsi all'istituto della maternità di stampo patriarcale che tenta di appropriarsi del potenziale generativo delle donne. Simin si pone come *soggettività autentica*, protesa oltre l'adattamento alla realtà presente in funzione di un "possibile" configurabile dall'immaginazione e volto a *dar forma* a inediti e differenti progetti esistenziali (Bertin e Contini, 2004).

2.3. Zahra: "I don't and I don't want any"

Zahra, 37 anni, vive in un piccolo villaggio fortemente tradizionalista a 900 km da Tehran: è una delle poche intervistate che hanno concesso alla telecamera di Sara Bahramjahan il proprio viso e il proprio mondo, oltre che la propria voce. Gestisce un negozio e dipinge e, insieme a suo marito, che ha 38 anni e con il quale è sposata da sei, ha deciso di non avere figli. La ragione dichiarata alla base di tutte le sue scelte di vita è il desiderio di rompere con il patriarcato: «Ho rotto con le tradizioni che dicono che una donna non dovrebbe avere un negozio o un bazar; allo stesso modo non accetto di essere madre solo perché così vuole la tradizione».

In effetti, come sottolinea Gillespie (2003), a motivare il rifiuto della maternità pare essere proprio l'idea che l'identità di una donna possa avere il proprio unico fondamento in essa e il rifiuto, appunto, della maternità come unico marcatore normativo del genere femminile: «these women reflect a radical departure from hegemonic understandings that to be a woman is inextricably bound to motherhood. Indeed, an increasing number of women reject and resist pronatalist cultural imperatives of femininity that conflate woman with mother, highlighting the emergence of a positive feminine identity separate from motherhood»¹⁸ (p. 133).

vato che la danza porta gioia. Quindi, forse un altro motivo per cui ho scelto di non avere figli è quello di rimanere felice. I bambini mi porterebbero via tutto questo».

¹⁸ «Queste donne riflettono un allontanamento radicale dalla concezione egemonica secondo cui essere donna è inestricabilmente legato all'essere madre. Infatti, un numero

La bottega di Zahra diventa, nel documentario, il luogo di incontro e di confronto tra chi, come lei, appunto, ha scelto consapevolmente di essere una *childfree*, e chi, come alcune delle donne che affollano quel luogo, ha deciso invece di provare a diventare madre, anche a costo di sottoporre il proprio corpo alle più disparate pratiche terapeutiche, pur di renderlo fertile. «My ovaries are weak, and they force me to take fertility medicine»¹⁹, ha iniziato a raccontare una giovane donna senza nome all'intervistatrice. Coloro che la costringono a ricorrere agli interventi medici sono il marito e la suocera, e lei non ha saputo sottrarsi alle loro richieste, che hanno a che fare con il tessuto culturale profondo della loro piccola comunità di appartenenza: «You must have children, no matter what», ovvero «Devi avere figli, non importa come», ha risposto al suggerimento di Zahra di parlare con la suocera e di spiegarle che non desidera avere figli. Per poi chiederle: «Don't you have children?», ovvero «Non hai bambini?».

È l'inizio di un dialogo, del quale di seguito si riporta uno stralcio²⁰, nel quale le ragioni della cultura patriarcale si incontrano e si scontrano con quelle di chi vuole farsi ragionevolmente portatrice di un discorso sul genere femminile svincolato dalla normatività e quindi dall'equazione donna-sposa-madre e dall'idea di un corpo femminile inteso innanzitutto come corpo materno:

Z.: I don't and I don't want any.

I.: How long have you been married?

Z.: Six years.

I.: And you still don't want children?

Z.: No.

I.: The reason?

Z.: You say kids are difficult, but they've always been difficult. Why do you think kids are necessary?

I.: We get married to create a family.

Z.: A married couple isn't a family?

I.: Marriage gets boring after a few years. You need something to keep busy.

Z.: You have kids to keep busy? There are a thousand ways to keep busy. Not having a child be force, and then suffering.

crescente di donne rifiuta e resiste agli imperativi culturali pronatalisti della femminilità, che confondono la donna con la madre, evidenziando l'emergere di un'identità femminile positiva separata dalla maternità».

¹⁹ «Le mie ovaie sono deboli e mi costringono a prendere farmaci per la fertilità».

²⁰ Nella trascrizione del dialogo si è scelto, per economia del discorso, di identificare come "interlocutrice", usando l'abbreviazione "I.", la ragazza senza nome e senza volto con la quale dialoga Zahra.

- I.: I swear I don't want one. My husband obeys his mother. He his her only son. She wants to see her grandson. All mother-in-law want this. If I don't get pregnant, she has no right to pressure me every day.
- Z.: Yes, there are too many children in this world. We have more than enough right here²¹.

Le parole di Zahra rimandano all'assunzione di un'idea di famiglia non necessariamente legata alla nuclearità come normatività – si può essere famiglia anche se si è solo coppia – e di un'idea di materno che, superando il dato biologico del concepimento e della gestazione di una nuova vita, si allarga a comprenderne delle declinazioni “altre”, che hanno a che fare con il senso di responsabilità verso il mondo naturale, vegetale e animale circostante, ma anche di preoccupazione verso tutti i bambini e le bambine del mondo, ai quali troppo spesso non è consentito di conservare la propria infanzia e che vengono privati dei propri diritti, compreso quello di vivere in un mondo sostenibile: «I am a believer in recycling instead of buying new. We need to stretch out our resources and think of the future. The horrors we see in our society; families suffering when their children are molested. This happen here!»²². Poco più avanti nella narrazione, Zahra ricorda che il padre, importante giornalista, aveva denunciato già quarant'anni addietro, per esempio, le condizioni delle strade dei villaggi in Iran e la scarsità di acqua che costringeva tante persone del Sud a emigrare in cerca di condizioni di vita migliori, e che, da allora, la situazione ancora non è cambiata

²¹ Z.: Non ne ho e non ne voglio.

I.: Da quanto tempo sei sposata?

Z.: Sei anni.

I.: E ancora non vuoi figli?

Z.: No.

I.: Per quale motivo?

Z.: Tu dici che i bambini sono difficili, ma lo sono sempre stati. Perché pensi che i figli siano necessari?

I.: Ci si sposa per creare una famiglia.

Z.: Una coppia sposata non è una famiglia?

I.: Il matrimonio diventa noioso dopo qualche anno. Bisogna avere qualcosa da fare per tenersi occupati.

Z.: Avete dei figli per tenervi occupati? Ci sono mille modi per tenersi occupati. Non avere un figlio è una forza, e poi una sofferenza.

I.: Giuro che non ne voglio. Mio marito obbedisce a sua madre. È il suo unico figlio. Lei vuole vedere suo nipote. Tutte le suocere vogliono questo. Se non rimango incinta, non ha il diritto di farmi pressione ogni giorno.

Z.: Sì, ci sono troppi bambini al mondo. Ne abbiamo più che a sufficienza qui.

²² «Sono una sostenitrice del riciclo invece che dell'acquisto di nuovi prodotti. Dobbiamo ampliare le nostre risorse e pensare al futuro. Gli orrori che vediamo nella nostra società: famiglie che soffrono quando i loro figli vengono molestati. Questo succede qui!».

di molto: «These were exposed 40 years ago and nothing has been done. So, with the situation the same after 40 years, the same issues unchangend, you have to be an idiot to want children»²³.

3. Conclusioni o prospettive

Il corpo femminile è corpo materno e corpo del desiderio (Melandri, 2011), ma di un desiderio che, per Zahra come per le altre donne che hanno deciso come lei di essere *childfree*, è desiderio di non generare, di non essere madre.

Una scelta che ha a che fare con una genealogia: un aspetto, quest'ultimo, che la stessa Bahramjahan ha scelto di indagare, recandosi di persona presso la comunità di origine di Zahra, un villaggio rurale, ai piedi delle montagne, dove non arriva neppure l'acqua corrente.

Nella locale scuola di Corano ha sede il dibattito, ancora una volta tutto al femminile, che conclude il documentario per non-concluderlo, poiché apre ulteriori, interessanti spunti di riflessione: tutte vestite di nero, le donne, disposte in circolo, discutono del “dovere” della maternità: le preoccupazioni circa la mancanza di un lavoro e di una stabilità economica, ragionevolmente avanzate da una delle più giovani, vengono decostruite dalle più anziane facendo ricorso al Corano: «In the Koran it says: “Do not kill your children because you cannot feed them. I will delivery your daily bread”»²⁴, commenta una. E un'altra: «And children are so sweet, and they make life so bright. We are willing to suffer hardships for them. We raise our kids who are the fruit of our lives. And one day they will lift us out of poverty»²⁵. E un'altra ancora: «When children are raised with faith and religious ideals they will keep us immortal, in a way. Meaning that after we die, our file will be kept open. This is out reward from our children. You marry and have kids to continue your generation. It's been like since Adam and Eve. It's our prophet's tradition to have children»²⁶. Il deside-

²³ «Questi problemi sono stati denunciati 40 anni fa e non è stato fatto nulla. Quindi, con la stessa situazione dopo 40 anni, con gli stessi problemi immutati, bisogna essere un idiota per desiderare dei bambini».

²⁴ «Nel Corano c'è scritto: “Non uccidete i vostri figli perché non potete nutrirli. Io vi consegnerò il vostro pane quotidiano”».

²⁵ «I bambini sono così dolci e rendono la vita così luminosa. Siamo disposti a soffrire le difficoltà per loro. Cresciamo i nostri figli che sono il frutto della nostra vita. E un giorno ci faranno uscire dalla povertà».

²⁶ «Quando i bambini vengono cresciuti con la fede e gli ideali religiosi, in un certo senso ci mantengono immortali. Cioè, dopo la nostra morte, il nostro capito rimarrà aperto. Questa è la nostra ricompensa da parte dei figli. Ci si sposa e si hanno figli per conti-

rio di non avere figli è una malattia contagiosa, e occorre una “chiamata alle armi” per salvare la famiglia iraniana, concludono tutte insieme. Una testimonianza che documenta un altro dato importante, che emerge dalle ricerche scientifiche: la correlazione tra credo religioso e visione stigmatizzante dell’essere “voluntary childlessness” (ovvero senza figli per scelta), e, viceversa, tra “voluntary childlessness” e “no religious affiliation”, ovvero il non avere un credo religioso (Kelly, 2010, p. 166).

«Perhaps there will be some reasons to persuade me to change my mind, but so far nothing can make go ahead and remain negative. Your generation will fade away. And you will never fell the joy of having a child»²⁷, conclude una delle donne anziane.

Eppure “le donne di Teheran” (Sabahi, 2022) sanno essere motori di cambiamento, a partire da quello che Bahramjahan definisce “coraggio”, che chiama in causa anche la responsabilità delle donne della propria autodeterminazione (Lopez, 2018): «Courage has its roots in our beliefs. I am 39 now. We have been toghether for 10 years. Unlike past generations, I don’t have enough reasons to have a child. And I believe a child will not improve our lives. It’s human being. It’s need will be added to ours. Becoming a mother does not complete my identity as a woman. I can be complete through my awereness of human rights»²⁸. Il cerchio si chiude, la genealogia si compie.

Intanto, in un parco giochi, forse poco lontano da lì, una giostrina gira al vento. I sedili sono tutti vuoti.

Riferimenti bibliografici

Balzano M. (2019), *Le parole sono importanti. Dove nascono e cosa raccontano*, Einaudi, Torino.

Benjamin W. (1995), *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell’uomo*, in Benjamin W., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino (Original work published 1916).

nuare la propria generazione. È così fin dai tempi di Adamo ed Eva. È una tradizione del nostro profeta avere figli».

²⁷ «Forse ci saranno delle ragioni che mi convinceranno a cambiare idea, ma per ora nulla può farlo e rimango negativi. La vostra generazione svanirà. E non potrete mai provare la gioia di avere un figlio».

²⁸ «Il coraggio ha le sue radici nelle nostre convinzioni. Ora ho 39 anni. Stiamo insieme da 10 anni. A differenza delle generazioni passate, non ho motivi sufficienti per avere un figlio. E credo che un figlio non migliorerà la nostra vita. È un essere umano. I suoi bisogni si aggiungeranno ai nostri. Diventare madre non completa la mia identità di donna. Posso essere completa attraverso la mia consapevolezza dei diritti umani».

- Bertin G.M. (1961), *L'idea pedagogica e il principio di ragione in A. Banfi*, Armando, Roma.
- Bertin G.M. (1968), *Educazione alla ragione*, Armando, Roma.
- Bertin G.M. (1973), *Educazione e alienazione*, La Nuova Italia, Firenze.
- Bertin G.M. e Contini M. (2004), *Educazione alla progettualità esistenziale*, Armando, Roma.
- Braidotti R. (1993), *Femminismo, corporeità e differenza sessuale*, in Bono P., a cura di, *Questioni di teoria femminista*, La Tartaruga, Milano.
- Braidotti R. (2023), *Soggetti nomadi. Corpo e differenza sessuale*, Castelvecchi, Roma (Original work published 1994).
- Cambi F. e Ulivieri S., a cura di (1994), *I silenzi dell'educazione*, La Nuova Italia, Firenze.
- Donath O. (2017), *Pentirsi di essere madri. Storie di donne che tornerebbero indietro. Sociologia di un tabù*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Dondi I.M. (2023), *Quante ragioni abbiamo per (NON) avere figli?*, testo disponibile al sito: <https://ilariamariadondi.substack.com/p/quante-ragioni-abbiamo-per-non-avere> [14/04/2024].
- Dondi I.M. (2024), *Libere di scegliere se e come avere figli*, Einaudi, Torino.
- Duden B. (1994), *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freire P. (2001), *La pedagogia degli oppressi*, Gruppo Abele, Torino (Original work published 1968).
- Freire P. (2014), *Pedagogia dell'autonomia. Saperi necessari per la pratica educativa*, Gruppo Abele, Torino (Original work published 1996).
- Gehlen A. (2010), *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano-Udine (Original work published 1940).
- Giddens A. (1992), *The transformation of intimacy: Sexuality, love and eroticism in modern societies*, Polity, London.
- Gillespie R. (2003), "Childfree and feminine. Understanding the gender identity of voluntary childless women", *Gender and Society*, 17, 1: 122-136.
- Haraway D. (1995), *Manifesto cyborg*, Feltrinelli, Milano.
- Heidegger M. (2014), *In cammino verso il linguaggio* (edizione a cura di A. Caracciolo), Mursia, Milano (Original work published 1959).
- Istat (2022), *Famiglie, reti familiari, percorsi lavorativi e di vita* (edizione a cura di Castagnaro Cinzia e Meli Eleonora), testo disponibile al sito: www.istat.it/it/files/2022/10/Ebook_Famiglie-reti-familiari-percorsi-lavorativi-e-di-vita.pdf [16/04/2024].
- Istat (2023), *Indicatori Demografici Anno 2023*, testo disponibile al sito: www.istat.it/it/files/2024/03/Indicatori_demografici.pdf [13/04/2024].
- Kelly M. (2010), "Women's voluntary childlessness: a radical rejection of motherhood?", *Women's Studies Quarterly*, 37, 3-4: 157-172.
- Lambertini L. (2010), *Corpi sessuati e corpi sessuali. Prove erotiche di comunicazione*, in Gamberi C., Maio M.A. e Selmi G., a cura di, *Educare al genere. Riflessioni e strumenti per articolare la complessità*, Carocci, Roma.
- Lipovetsky G. (2000), *La terza donna. Il nuovo modello femminile*, Frassinelli, Milano (Original work published 1997).

- Lopez A.G. (2015), *Scienza, genere, educazione*, FrancoAngeli, Milano.
- Lopez A.G. (2018), *Pedagogia delle differenze. Intersezioni tra genere ed etnia*, ETS, Pisa.
- Lopez A.G., a cura di (2017), *Decostruire l'immaginario femminile. Percorsi educativi per vecchie e nuove forme di condizionamento culturale*, ETS, Pisa.
- Melandri L. (2011), *Amore e violenza. Il fattore molesto della civiltà*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Melandri L. (2020), "Femminismo ieri e oggi", *Post Filosofie*, 13: 263-276.
- Murgia M. (2024), *Dare la vita*, Rizzoli, Milano.
- Musi E. (2014), *Dare alla luce. Nascere come genitori*, in Pati L., a cura di, *Pedagogia della famiglia*, La Scuola, Brescia.
- Ngozi Adichie C. (2014), *We Should All Be Feminists*, Harper Collins, New York.
- Pravadelli V., a cura di (2018), *Il cinema delle donne contemporaneo. Tra scenari globali e contesti transnazionali*, Mimesis, Milano-Udine.
- Rich A. (2024), *Nato di donna. La maternità come esperienza e istituzione*, Mondadori, Milano (Original work published 1976).
- Sabahi F. (2022), *Noi donne di Teheran*, Editoriale Jouvence, Milano.
- Sciandivasci S., a cura di (2022), *I figli che non voglio*, Mondadori, Milano (1 edizione 2018).
- Ulivieri S. (2023), "Dalla maternità oblativa alla maternità consapevole", *Women & Education*, 1, 2: 1-2.

Donne e mafia: per una decostruzione del concetto di maternità come cura a partire dalla dimensione storico-pedagogica

di Valerio Palmieri

1. Introduzione

Lei, Rosa, era una Tarantino e sapeva che quello era il peso da portare. Aveva dato a Pietro tre figli, uno dopo l'altro: un maschio, nato nel '94, una bambina, nel '96, e un terzo fratello, nel 2002. E nella famiglia Tarantino contava quanto il marito. Ma non erano stati i bambini che aveva portato in grembo a darle il ruolo nella famiglia. Rosa non era soltanto la madre e la moglie di un Tarantino. Era una componente importante del *clan*.

Per la sua intelligenza, e per quella capacità di guardare oltre le cose che le riconoscevano fin da bambina. Insomma, non era mai stata gregaria nella vita, neanche da ragazzina. Dunque non lo era diventata da giovane donna di mafia. Non si occupava solo dei figli. Non ascoltava in disparte. Non era un angelo muto del clan. Lavorava e osservava il *business* della famiglia – la droga – godendo della straordinaria ricchezza che produceva e del rispetto di cui godeva quel cognome – Tarantino – che portava lei e i suoi tre figli.

Erano ancora molto piccoli, ma sapeva che crescendo avrebbero imparato a odiare come il padre. E come il padre e gli zii avrebbero fatto ciò per cui erano stati messi al mondo. Vendicare i loro morti. Fino all'ultimo dei discendenti maschi (Bonini e Foschini, 2019, p. 74).

L'ampio *incipit* riportato in apertura del presente contributo è tratto da una storia vera che vede protagonista una giovane donna di un paese del Gargano – in provincia di Foggia – che si ritrova a diventare la moglie e madre di un *boss* della Società foggiana, la cosiddetta quarta mafia che, attualmente, è l'organizzazione più nascosta, ramificata e pericolosa operante in Italia.

Rosa non nasce mafiosa. Il suo profilo originario è quello di una ragazza proveniente da una buona famiglia di un piccolo comune garganico, avviata agli studi dalla madre insegnante e libera da ogni vincolo con la

malavita. Purtroppo, la sua storia si scontra con la volontà di una famiglia mafiosa ed è costretta a sposare Pietro Tarantino, il *boss* locale.

Da qui, avviene la trasformazione e la degenerazione di Rosa come donna, moglie, madre. Cade nell'abisso inesplorato della Società foggiana, diventa una donna d'affari, promotrice di un'emancipazione in negativo. Quella di Rosa è solo una delle tante storie che accomunano le donne d'onore, mogli e madri dei diversi *capoclan* delle mafie che attanagliano il bel Paese.

Il loro profilo induce alcune riflessioni circa una generatività negativa e una maternità che non è più vista come pratica di libertà e cura ma diventa ingabbiante, foriera di una visione distorta, portatrice di una cultura di morte. Rosa sovverte l'assioma stesso della cura materna e diventa generatrice di principi nefasti e disumani.

Alle donne veniva chiesto di farsi madri responsabili, consapevoli del loro agire, perché a loro spettava il compito di difendere l'infanzia, di prendersi cura della futura umanità. È proprio da questa volontà di riformare la società in senso più egualitario, che si può intravedere un'etica della cura, un'etica che affondando le sue radici nell'archetipo della relazione madre-figlio vede nelle caratteristiche proprie dell'essere madre quei valori che servono per promuovere l'umanizzazione della società: la solidarietà, la responsabilità verso l'altro, l'empatia. Caratteristiche della personalità femminile che, se estese alla società, possono porre le basi a un'etica dell'impegno civile (Dato, De Serio e Lopez, 2007, pp. 147-148).

Questo assunto viene meno nella maggior parte delle esperienze di vita delle donne mafiose. Eppure Rosa, come tante altre donne d'onore, proviene da una famiglia rispettabile e da un modello educativo normale, emancipativo, proteso alla vita, umano e scevro da ogni logica tendente all'illegalità.

Dunque, cosa ha portato a tale cambiamento? Come si diventa mafiosa? Quando e come una maternità può diventare generatrice in negativo? Qual è il sottile confine che separa il desiderio di contare da quello di cadere nelle logiche dell'illecito? Quale dimensione assume questa "nuova maternità" che da pratica di libertà diventa precorritrice di morte e di un paradigma educativo controproducente e disumano?

Questo contributo intende analizzare e approfondire i costrutti e le motivazioni che inducono una donna a perseguire questa strada desueta e, una madre, ad impartire un'educazione di morte e sopraffazione. Quali sono le cause? Basta il solo diritto di contare? Sappiamo che

Le donne risultano perpetue assenti dalla storia, dalla politica, dall'arte, dalla scienza, dalla cultura e dalla scrittura, se non in pochi casi emblematici. Eppure,

nella storia della scrittura, in qualche forma, ci sono sempre state. Donne raccontate, soprattutto, donne costruite dalla parola altrui, corpi ed esistenze che divengono una grande metafora di inchiostro e di carta, in cui la vita vera si perde nello sguardo dell'altro e in questo smarrimento è impresa difficile, quasi disperata ritrovare la propria realtà. E allora per le donne il riconoscimento di sé avviene per lo più attraverso il simbolico edificato dall'uomo, che le idealizza e le sospinge nei coni d'ombra, negli spazi ristretti di alcuni ruoli (Covato, 2007, p. 22).

Proprio in questo solco trovano fondamento e origine le storie come quella di Rosa che si configura come modello di riferimento di una generatività in negativo capace di invertire e snaturare il senso stesso di essere donna e madre, producendo un inevitabile effetto domino sui figli perché portatrice di un paradigma educativo di morte.

Le donne d'onore sono l'emblema della decostruzione dell'ideale di cura che è proprio della maternità. Diverse studioshe¹ hanno individuato la differenza esistente non solo tra femminile e maschile nell'ambiente mafioso, ma anche all'interno della stessa categoria di genere. Parlare di donne di mafia *tout court* rischia di facilitare un tema complesso; se non esiste una categoria univoca, esistono allora atteggiamenti con e contro la mafia, mossi con gradi di consapevolezza diversi e i cui confini tra il dentro e fuori non sono sempre chiaramente percepibili.

2. L'evoluzione storico-pedagogica degli studi sulle donne di mafia

Gli studi mirati al tema-problema delle donne di mafia sono partiti dagli anni Ottanta del Novecento². L'assenza di considerazioni preliminari circa il ruolo delle donne nella mafia è dovuta a una visione distorta del compito detenuto da queste ultime nella famiglia mafiosa perché considerate subalterne alla figura maschile. A partire da tale disamina, è stato delineato uno stereotipo di donna intesa come soggetto legato esclusivamente alla dimensione privata, la cui funzione principale è l'accudimento dei figli, tranne per le attività criminali.

¹ Il riferimento, in particolare, è agli studi di Cascio e Puglisi (1986), Madeo (2020), Puglisi (1990) e Siebert (2003).

² A tal proposito esistono due scuole di pensiero circa il loro effettivo ruolo nelle mafie. La prima considera le donne pienamente coinvolte nell'organizzazione criminale di stampo mafioso, pur rimanendo quest'ultima una struttura maschile e maschilista. La seconda scuola di pensiero vuole che le donne di Cosa Nostra non possono ritenersi attrici nelle attività della mafia siciliana poiché il dominio, la violenza e il potere sono ancora esclusivamente operati dagli uomini.

Solo in alcuni casi, rari, le donne sono riuscite ad emergere dalle loro condizioni di marginalità per occupare un ruolo maggiore nella scena pubblica anche all'interno del contesto malavitoso. A tal proposito vi sono alcuni studi pionieristici³ che permisero di allargare l'interesse per il fenomeno mafioso anche ai ruoli femminili.

Senza avere la pretesa di addentrarsi in una meticolosa e approfondita indagine sociologica, ma con l'occhio e la mente giustamente rivolti alle vicende di tutti i giorni, per apprezzarne la loro intrinseca significazione pur nel mutevole evolversi dei costumi sociali, non ritiene il Collegio di poter con tutta tranquillità affermare – come si assume invece in proposta – che la donna appartenente a famiglia mafiosa abbia assunta ai giorni nostri una tale emancipazione e autorevolezza da svincolarsi dal ruolo subalterno e passivo che in passato aveva sempre svolto nei riguardi del proprio “uomo”, sì da partecipare alla pari o comunque con una propria autonoma determinazione e scelta alle vicende che coinvolgono il “clan” familiare maschile (Siebert, 2003, pp. 184-186).

Tale presa di coscienza è influenzata dal maggiore protagonismo che la donna ha nella società civile. È difficile immaginare che un sistema chiuso quale quello mafioso, dove la trasmissione del sistema valoriale di riferimento agli eredi è vitale per garantire la continuità del modello mafioso, la donna non avesse una funzione, in particolare di tipo educativa, di primaria importanza.

Questo diviene ancora più chiaro nel processo di emancipazione femminile che ha investito le donne negli ultimi decenni nel mondo del lavoro, nella famiglia e nelle istituzioni, portando ad un'ondata di cambiamento anche all'interno del mondo mafioso. Il collaboratore di giustizia Gioacchino Pennino, alla fine degli anni Novanta, si espresse così:

Oggi il ruolo della donna nel contesto di Cosa Nostra è un po' diverso da quello tradizionale. Si è evoluta anche la donna con i tempi [...] la donna si è occupata tradizionalmente dei figli, chiaramente differenziando l'educazione data alle figlie da quella data ai figli. [...]. Ed oggi, invece si è evoluta [...] è entrata anche nelle professioni, è entrata nella vita sociale, nel lavoro. E quindi c'è, anche in questo senso, un'emancipazione della donna di Cosa Nostra (Dino e Principato, 1997, p. 68).

In questi ultimi anni si è sviluppato un nuovo metodo che adotta la lente dell'intersezionalità in riferimento alle donne di mafia. Tale approccio favorisce lo studio di categorie sociali tra loro intersecanti – dal genere,

³ Cfr. *supra*, nota 1.

alla razza, alla classe – volto a collocare le esperienze femminili e a tenere conto della storica esclusione della donna dalla narrazione socio-politica ufficiale.

Tenendo a mente queste analisi, è possibile riflettere sulle discrepanze tra i vissuti delle donne provenienti da contesti di mafia, dove la violenza è il tratto caratteristico del sistema di potere, e delle donne che si trovano a vivere al di fuori di tale mondo. Bisogna riconoscere che ci sono diverse classificazioni di “donne di mafia”, per esempio: donne che crescono in un ambiente mafioso in qualità di figlie, sorelle e madri; donne che entrano a far parte di un clan diverso da quello di origine; donne che accedono per la prima volta a seguito di un matrimonio o donne che restano coinvolte nell’universo mafioso in quanto familiari di personaggi che hanno avuto a che fare con o contro la mafia.

Non è possibile, quindi, limitare o esaurire l’identità di queste donne nella loro appartenenza all’universo mafioso. Così si è espressa il procuratore aggiunto Alessandra Dolci, a capo della Direzione distrettuale antimafia di Milano:

I collaboratori che noi abbiamo avuto non a caso avevano accanto compagne che non appartenevano al mondo della *'ndrangheta*. Il freno alla loro volontà collaborativa era invece portato dalle madri, che invece erano espressione di quel mondo. Ricordo una intercettazione ambientale di un colloquio tra M. P. e la madre e, insomma, devo dire che mi ha molto colpito perché la madre, che aveva avuto notizia della volontà collaborativa del figlio, è andata a trovarlo e inizialmente solcava di blandirlo e quindi diciamo aveva in ogni modo sottolineato l’amor materno. Ma quando lui ha mostrato che la sua intenzione di collaborare era una intenzione assolutamente forte, ferma, che veniva anche dalla spinta rappresentata dalla moglie, che era una donna straniera, a quel punto vi è stato un ammutamento totale di questa figura femminile, prima amorevole e poi durissima, fino ad arrivare a dire: “tu non sei più il mio sangue”. E ha finito il colloquio così⁴.

Da questo estratto emerge, chiaramente, l’identità e il ruolo femminile nel contesto mafioso. Tuttavia, il loro modo di agire e le forme di emancipazione di cui divengono protagoniste non possono essere poste, in modo definitivo, in un unico modello di riferimento.

A tal proposito, occorre promuovere il dialogo tra uguaglianza e differenza che deriva dal rapporto con altre esperienze. Quindi, il concetto di donna di mafia si configura come una categoria in divenire che muta insieme ai cambiamenti della storia.

⁴ Estratto dell’intervista televisiva del 2016 fatta al procuratore Dolci, “Un giorno in pretura. Lea Garofalo. Sangue lava sangue”, RAI 3.

Gli studi storico-pedagogici restano, seppur recenti, un punto di riferimento essenziale per comprendere i costrutti che sono nascosti dietro usi e costumi delle donne d'onore.

3. Il profilo delle donne-madri di mafia

Per molto tempo Giacoma era stata testimone di ingiustizie, massacri. L'umiliazione che la mafia infliggeva a tante persone non l'umiliava. L'ordine della illegalità era diventato il suo [...]. La sua trasformazione è stata lenta, con tratti lacunosi e ambigui. "Io la mafia la vedevo come la vedeva lui, Natale... Come un mezzo di giustizia... Le donne e i bambini non si toccavano... Non pensavo che era male... Non vedevo le crudeltà che si vedono ora... [...]. Non so, è anche una questione di mentalità. Io ho la mentalità che aveva lui. Sarebbe impossibile cambiare del tutto (Madeo, 2020, p. 72).

Questa testimonianza è un ulteriore elemento che aiuta a delineare il profilo delle donne-madri di mafia. Colpisce come a questa donna l'omicidio appare normale, una routine giornaliera necessaria per difendere gli interessi e gli affari della famiglia. Qui emerge, chiaramente, un altro tassello circa la condizione delle donne. Loro non agiscono la violenza in prima persona ma ne sono a conoscenza.

C'è una sorta di acquiescenza con il terrore mafioso oltre ad un insito giuramento di fedeltà che lega le donne al *capoclan* e alla famiglia. Dunque, il loro ruolo diventa centrale nelle dinamiche di un contesto mafioso. A lei viene dato il compito principale di seguire l'educazione dei figli – ai maschi insegna l'agire criminale soprattutto durante la fase della socializzazione primaria; alle figlie, invece, impartisce un'educazione basata sulla subordinazione alla figura maschile – di mediare la violenza come normalità, di mantenere salde le redini della famiglia quando viene a mancare il *boss*, di fare da ago della bilancia per eventuali conflitti interni e, in alcuni casi, di curare gli affari.

Si tratta di un ruolo silente, meticoloso, determinante che, il più delle volte, viene svolto senza clamore all'ombra degli affari del marito. Fermo restando che la mafia è un'organizzazione monosessuale maschile – in cui l'affiliazione è preclusa alle donne – tuttavia

La presenza femminile appare centrale per il dispiegarsi della signoria mafiosa sul territorio, per la riproduzione delle relazioni di dominio giorno per giorno, ma anche per la gestione immediata dell'illecito. Per lungo tempo il ruolo delle donne nel mondo della mafia è rimasto nell'ombra. Silenti, sconosciute, il più delle volte acquistavano visibilità in occasione dei funerali. Una rappresentazione sociale dif-

fusa offriva all'immaginario collettivo il ritratto di donne eternamente vestite di nero, in pose teatralmente caricate che oscillavano tra un silenzio reverenziale di subordinazione e l'invocazione atavica della vendetta. Donne tradizionali, in tutto e per tutto (Schermi, 2010, pp. 39-40).

Ma, come è stato detto, questo assioma è stato sovvertito, ribaltato, al pari di quello legato a una maternità generativa, che cura. Le donne-madri di mafia sono protagoniste dei piani di morte degli uomini delle cosche, sono esse stesse educatrici di sentimenti come l'odio e la vendetta il tutto in nome del bene della famiglia.

Queste madri non si sono limitate a minacciare ma sono arrivate a collaborare con i sicari. La stessa educazione impartita da queste donne non lascia dubbi perché, il più delle volte, i figli vengono istigati alla vendetta tra le faide al fine di difendere l'onore della famiglia.

Tra le donne delle famiglie mafiose, le mogli dei boss innanzitutto, possiamo rilevare un coinvolgimento di complicità e di co-responsabilità enorme. Pensiamo soltanto al ruolo durante i lunghi anni di latitanza dei loro mariti (gli esempi più vistosi sono quelli di Ninetta Bagarella, moglie di Totò Riina, di Grazia Minniti, moglie di Nitto Santapaola, e di Saveria Benedetta Palazzolo, moglie di Bernardo Provenzano). Sostegno psicologico e materiale, ma anche temporanea delega del potere economico. Attraverso attività di prestanome, attraverso gestioni patrimoniali e finanziarie, attraverso mediazioni. Di solito queste donne agiscono da trait d'union fra gli uomini latitanti o in carcere e i membri dell'organizzazione che possono muoversi alla luce del sole (Schermi, 2010, p. 42).

Alla base di tali considerazioni c'è il legame di fiducia, il senso di appartenenza e un rapporto di potere che questi uomini violenti esercitano ai danni delle loro donne. A questo filone di donne si sovrappone un altro aspetto: le donne amanti che restano al di fuori della famiglia mafiosa – il più delle volte sono incensurate – ma che, ugualmente, rivestono un ruolo fondamentale di collegamento tra economia illegale e quella legale. Sono persone invisibili che operano nell'ombra della cultura mafiosa adagiata sull'omertà diffusa.

Inoltre, c'è un'altra categoria di donne colluse con la malavita. Si tratta di quell'esercito proveniente da un contesto sociale degradato e povero, senza una prospettiva futura. A loro vengono affidate le piazze di spaccio e il riciclaggio della refurtiva. Dunque, il dato che emerge racconta di un universo femminile che, a vari livelli, conosce, opera e partecipa alle attività criminali.

Questo è dovuto anche ad un aspetto sociale che pone la donna in una condizione di subalternità rispetto all'uomo. C'è un senso di riscatto perse-

guito con l'*escamotage* del malaffare. Si tratta, evidentemente, di un'inversione di tendenza rispetto a quella emancipazione concepita come liberante e democratica in ottica di un processo di parità di genere. Tutto questo si ripercuote, inevitabilmente, sulle giovani generazioni.

In effetti l'immagine di debolezza oggi trasmessa dalla società regolare e dalle istituzioni, contrapposta alla percezione della società mafiosa come un mondo forte, sicuro e affascinante, capace di accompagnare e dare senso alla transizione verso ruoli adulti, contribuisce a rendere ancora più saldi i legami tra adolescente e famiglia mafiosa (Schermi, 2010, p. 52).

Proprio l'educazione dei giovani è un altro aspetto determinante affidato alle donne di mafia che sono chiamate a educare i figli alla "pedagogia della vendetta"⁵ (Siebert, 2003). Ecco come viene capovolto ogni costrutto legato alla maternità come cura, generativa ed emancipatrice.

Al contrario, si sviluppa un sistema di morte e disprezzo in cui l'unica donna riconosciuta da un mafioso è la madre dei suoi figli che impone, a sua volta, un sistema educativo di disvalori, illusioni, crudeltà, omertà e morte.

Concludendo, occorre sottolineare come questo ribaltamento di prospettiva, tuttavia, abbia aiutato a comprendere una parte del mondo mafioso sino ad oggi rimasto sommerso, inesplorato e silente. Le donne, pur non sempre materialmente protagoniste delle azioni criminali, si pongono in una dimensione di peso rispetto al potere patriarcale del sistema mafioso.

Donne-madri di mafia corresponsabili degli affari di famiglia, partecipi delle decisioni dei propri mariti, consapevoli delle efferatezze perpetuate ai danni di terzi o nelle lotte tra faide, educatrici di modelli nefasti che portano i figli ad assumere una mentalità di odio e vendetta. Si tratta di un evidente capovolgimento del costrutto mediante il quale, per secoli, la maternità e la figura femminile è sempre stata vista generatrice di vita. Contrariamente, il dato che emerge, delinea in maniera olistica il profilo delle donne-madri di mafia.

⁵ Termine utilizzato dalla sociologa Renate Siebert per indicare il continuo incitamento nei confronti dei figli a vendicare l'onore del padre ucciso.

Riferimenti bibliografici

- Bonini C. e Foschini G. (2019), *Ti mangio il cuore*, Feltrinelli, Milano.
- Cascio A. e Puglisi A., a cura di (1986), *Con e contro. Le donne nell'organizzazione mafiosa e nella lotta contro la mafia*, Centro siciliano di documentazione Giuseppe Impastato, Palermo.
- Covato C., a cura di (2007), *Metamorfosi dell'identità. Per una storia delle pedagogie narrate*, Guerini, Milano.
- Dato D., De Serio B. e Lopez A.G. (2007), *Dimensione della cura al femminile*, Mario Adda, Bari.
- Dino A. e Principato T. (1997), *Mafia donna. Le vestali del sacro e dell'onore*, Flaccovio, Palermo.
- Madeo L. (2020), *Donne di mafia*, Miraggi, Torino.
- Puglisi A. (1990), *Sole contro la mafia*, La Luna, Palermo.
- Schermi M. (2010), *Crescere alle mafie*, FrancoAngeli, Milano.
- Siebert R. (2003), *Donne di mafia: l'affermazione di uno pseudo-soggetto femminile. Il caso della 'Ndrangheta*, in Fiandaca G., a cura di, *Donne e mafia. Il ruolo delle donne nelle organizzazioni criminali*, Università degli Studi di Palermo, Palermo.

*“Madri di carta”:
la rappresentazione della figura materna
nella letteratura per l’infanzia*

di *Michela Baldini*

1. Premessa

Le modalità in cui viene rappresentata la figura materna nella letteratura per l’infanzia nel corso della storia sono varie e piuttosto diversificate; tentare di ricostruirne un quadro d’insieme, dunque, è un’operazione complessa che richiede una necessaria analisi a livello socioculturale sui mutamenti che hanno riguardato la donna, la famiglia, l’infanzia e la sua stessa letteratura. Scorrendo le pagine dei vari testi per l’infanzia emergono diverse tipologie di madre e ciò è dovuto non solamente alla caratterizzazione dei singoli personaggi, ma piuttosto alla varietà dei contesti storico-culturali cui queste appartengono. La letteratura per l’infanzia, con la varietà di ritratti forniti, si configura come un utile strumento di indagine e di comprensione dei mutamenti sopra menzionati, i quali vanno considerati anche in relazione al diverso ruolo ricoperto dalla produzione editoriale dedicata. Nell’Ottocento e per buona parte del Novecento, questa era infatti considerata alla stregua di uno strumento istruttivo-educativo utile all’indottrinamento del bambino, giacché vi era una considerazione dell’infanzia piuttosto diversa da quella attuale.

Alla stessa maniera, anche la figura della donna nel suo complesso, e parimenti le sue declinazioni, sono state oggetto di visioni completamente diverse da quelle odierne; in particolar modo la figura materna ha subito, dal XIX secolo ad oggi, radicali trasformazioni in parallelo ai mutamenti sociali, culturali e politici che hanno contribuito all’affermazione del mondo femminile.

La madre è un personaggio relativo e tridimensionale. Relativo perché viene concepita soltanto in relazione al padre e al figlio, tridimensionale perché anche donna, ossia un essere specifico dotato di aspirazioni proprie. È quindi impos-

sibile parlare di uno dei clienti della microsocietà familiare senza parlare degli altri. La relazione triangolare non è soltanto un fatto ma anche una realtà sociale (Badinter, 1980, p. 13).

2. Nuove madri per nuove famiglie

Le trasformazioni culturali che hanno caratterizzato la società occidentale degli ultimi cinquant'anni hanno avuto ripercussioni anche nell'ambito familiare, portando non solamente a un suo mutamento strutturale, ma più radicalmente a una modifica al quadro valoriale di riferimento.

La famiglia vive oggi in una situazione di grande fluidità, determinata dal passaggio da una precisa configurazione istituzionale, che le garantiva stabilità interna forte riconoscimento sociale, a uno stato di effervescenza e di mobilità, che genera insicurezza e fragilità nei rapporti (Contini e Ulivieri, 2010, p. 43).

La società globalizzata, il processo di individuazione, l'esigenza di flessibilità e la diffusa precarietà rappresentano scenari quotidiani rispetto ai quali le persone hanno elaborato ed elaborano ancora oggi, strategie di adattamento, nuovi bisogni e desideri, stravolgendo profondamente le fondamenta della razionalità familiare. Tutto ciò ha comportato la crisi della famiglia tradizionalmente intesa, nonché inediti mutamenti nei suoi aspetti morfologico strutturali, nelle coordinate relazionali, nelle parti valoriali su cui si fondano le coppie nelle modalità con cui vengono interpretate le funzioni genitoriali (Contini e Ulivieri, 2010). A partire dalla seconda metà del Novecento in seguito alle diverse e radicali trasformazioni sociali, culturali, politiche ed economiche, è venuto a mutare profondamente il modo di vivere e di intendere la vita, stravolgendone l'impianto, di conseguenza, anche a livello organizzativo. Fino agli anni Settanta, infatti, la famiglia era un nucleo patriarcale, in cui il padre si occupava del mantenimento economico, mentre alla madre spettavano i lavori domestici e la cura dei figli; questa rappresentava, nella sua semplicità, non priva di criticità e aspetti negativi, un'istituzione solida, monolitica e stabile, dove ogni membro rispondeva a dei precisi ruoli e compiti. Con il passare degli anni la realtà familiare si è resa decisamente più fluida, sfaccettata, complessa, dando vita a «una sorta di arcipelago di nuclei familiari» (Freschi, 2014, p. 91). Ad incidere su tali mutamenti, in parallelo a una sempre più accresciuta presa di coscienza riguardo gli equilibri uomo-donna nell'ambito familiare, sono stati principalmente l'ingresso della donna nel mondo del lavoro e il declino del concetto di matrimonio tradizionale che, distaccan-

dosi dalla concezione precedente, ha cominciato a proporsi come punto di approdo definitivo del rapporto d'amore tra due partner. Il legame di coppia diventato più flessibile e simmetrico, così come il rapporto tra genitori e figli diventato più democratico e affettuoso, sono dinamiche che hanno comportato, indubbiamente, un mutamento della famiglia anche a livello di relazione contribuendo alla nascita e allo sviluppo di diverse tipologie familiari, tanto da parlare oggi di famiglie al plurale: normo costituite, affidatarie, adottive, monoparentali, ricomposte, coppie di fatto, eccetera (Trisciuzzi, 2018).

Si può quindi affermare che il processo di individualizzazione, nelle società occidentali, ha dato vita a un conseguente indebolimento nelle forme di organizzazione tradizionali, tra le quali è appunto la famiglia; a tal proposito Charles Taylor (1985) parla di "atomismo sociale", sostenendo che la dominanza dell'individualismo-egoismo, ha portato a un progressivo declino dei legami sociali. Alessandra Gigli (2010) afferma che possiamo pensare alle famiglie contemporanee come ad ambienti fragili, instabili e deboli anche nella sfera educativa. Franco Cambi sottolinea, infatti, che uno dei problemi maggiori della famiglia di oggi riguarda proprio il ruolo genitoriale, in quanto sempre più instabile, portando i figli a essere più fragili, inquieti e insicuri. In questo contesto di profonda incertezza materiale ed esistenziale il ruolo materno si fa sempre più complesso e stressante; le donne hanno indubbiamente acquisito maggiore autonomia rispetto al passato, riuscendo a creare una vita alternativa rispetto all'ambito familiare, ma il lavoro domestico, ad esempio, rimane ancora prevalentemente un carico femminile. L'attività professionale, assieme alla cura della casa e della famiglia, porta le donne a vivere la maternità in modo particolarmente stressante; a questo proposito Laura Formenti (2010) scrive

Le competenze che una madre del 2000 dovrebbe avere sono molte. [...]. L'organizzazione domestica non ha nulla da invidiare alla gestione di un ufficio o di un'azienda: le capacità pratiche progettuali, gestionali da mettere in campo sono le stesse, pur cambiando i contenuti [...]. Inoltre, il valore simbolico, comunicativo, relazionale della cura è ampiamente riconosciuto grazie al diffondersi delle teorie psicologiche. Non solo la felicità, ma l'intelligenza stessa dei figli sembra essere nelle mani delle madri, per la quantità e la qualità di stimoli che sanno offrire loro sin dalla vita prenatale (p. 93).

Le madri contemporanee possono essere perfettamente definite come mamme "acrobatiche" in quanto la società di oggi chiede loro di essere abili organizzatrici e competenti ed efficaci in molti ambiti; a tal proposito si evidenzia come lo stress e la fatica sociale di gestire due o più ruoli diversi come l'essere donna, madre, moglie e lavoratrice, faccia parte della

vita femminile attuale (Lopez, 2015). La madre di oggi è quindi una madre che si sente “obbligata alla perfezione”, in particolar modo nei confronti dei figli, e ciò la porta alla convinzione che tutto, tra cui il futuro equilibrio psichico del proprio figlio, sia direttamente correlato alle sue capacità materne. Senza dubbio la maternità oggi ha assunto connotazioni diverse rispetto al passato: essa non viene più intesa, infatti, come un dovere femminile o come l’unica via di realizzazione per una donna, ma riguarda, perlopiù, una scelta di vita libera e consapevole attraverso la quale la donna si trova ad assumere un ruolo sempre più complesso. Si tratta di una complessità dovuta anche alla mancanza di modelli a cui ispirarsi: se in passato si imparava il “saper fare al femminile” (Ulivieri, 2009) attraverso l’esempio di madri, nonne, zie con le quali solitamente si condivideva lo stesso tetto e, spesso, la cura di fratelli minori o nipoti, oggi tale trasmissione della “cultura materna” non esiste più, in quanto la famiglia tradizionale numerosa ha lasciato il passo alla famiglia nucleare, portando le donne di oggi a diventare madri senza avere mai preso in braccio un bambino e a dover conciliare il lavoro, con la cura dei figli e la casa. Ciò crea nelle neomamme contemporanee disorientamento, senso di solitudine e di inadeguatezza, il tutto alimentato anche da quei modelli trasmessi dai social media volti a divulgare l’immagine della “madre perfetta” (Trinci, 2006).

Molteplici sono, quindi, le rappresentazioni che la narrativa contemporanea per bambini e ragazzi propone, trasmettendo l’immagine di una madre talvolta ideale, talvolta ambivalente, fragile, ansiosa o simil-adolescenziale, alle prese con la dieta, la palestra e il nuovo fidanzato; è possibile per cui scorgere sempre nuove immagini e nuove modalità volte a rappresentare figure materne in tutta la loro poliedricità.

3. Le madri di Bianca Pitzorno

Nel 1989, per la prima volta nel panorama editoriale italiano, esce “Gaia junior”: una collana per le adolescenti in cui vengono proposti racconti con giovani protagoniste alle prese con avventure fantastiche e con i tipici problemi della vita quotidiana, affrontati con coraggio e ironia. Tra le varie autrici pubblicate in questa collana, non poteva mancare Bianca Pitzorno: una delle prime autrici italiane a porre come protagoniste dei suoi racconti bambine e ragazzine libere, intraprendenti, avventurose, coraggiose e talvolta anche sfrontate, occupate ad affermarsi nel mondo adulto, dando così avvio ad una letteratura per l’infanzia al femminile che rompe nettamente con gli stereotipi tradizionali. Ricorda Emy Beseghi (1992)

Bianca Pitzorno è forse l'unica autrice nel panorama letterario italiano ad aver eletto le bambine a esclusive protagoniste dei suoi romanzi, stabilendo una comunicazione privilegiata tra la donna scrittrice e la bambina protagonista che, insieme, intraprendono un "viaggio fantastico" verso inedite possibilità di espressioni di sé (p. 68).

Le ragazzine della Pitzorno sono infatti "coetanee delle ragazzine contemporanee", alle prese con i problemi comuni, ma affrontati con un atteggiamento che evidenzia una "nuova soggettività femminile" assente nella narrativa tradizionale. Parliamo di bambine buffe, talvolta goffe e sgraziate, come la maggior parte delle preadolescenti (Barsotti, 2006). Attraverso anche il contributo di Bianca Pitzorno, "Gaia junior" pone in primo piano, uno dei problemi che riguarda molte bambine contemporanee: la separazione dei genitori e la conseguente acquisizione di nuovi fratelli e sorelle. È ciò che accade anche a Barbara la giovane protagonista del romanzo *Principessa Laurentina*, un'adolescente che, in seguito al secondo matrimonio della madre, si trova costretta a trasferirsi a Milano, lasciando la cittadina dove è cresciuta.

La lontananza dagli amici e dal padre, procura in Barbara non solo un senso di vuoto e solitudine, ma anche forte ostilità nei confronti della madre che proprio non riesce a perdonare per averle causato un tale stravolgimento esistenziale, alimentato anche dalla nascita della sorellina Laurentina, avuta con il secondo marito. Frequenti sono, infatti, le forti critiche di Barbara nei confronti della madre, che attacca in modo pungente mettendo in risalto i suoi atteggiamenti da adolescente, fuori luogo per una donna della sua età. Avviene quasi un capovolgimento dei ruoli: mentre la madre tende ad assumere comportamenti simil-adolescenziali, Barbara esprime pensieri e valori attribuibili a una donna matura:

A lei faceva schifo. E le dava rabbia che sua madre se lo portasse in giro con tanta disinvoltura. Con orgoglio, anzi, con ostentazione, come per dire a tutti: "Visto? Anch'io, alla mia età, sono capace di fare all'amore e di avere un bambino!". A Barbara sembrava una cosa indecorosa. Secondo lei sua madre era vecchia per quel genere di cose. Aveva quarantaquattro anni, e un figlio di venti, Claudio, che ora studiava in un'università americana. Cosa le era saltato in mente di innamorarsi, sposarsi e di farsi mettere incinta? Queste erano cose che sarebbero toccate a Barbara e alle sue amiche tra un paio d'anni, non a lei (Pitzorno, 2002a, p. 6).

La madre, dal canto suo, non sembra sforzarsi particolarmente nel comprendere le palesi richieste di attenzione della figlia, ma tende, anzi, a rimproverarla continuamente per le sue reazioni negative alla nuova situazione, mettendo in risalto come stia andando male a scuola e non sia capa-

ce di farsi nuove amicizie. Il rapporto tra le due diventa ancora più difficile nel momento in cui Barbara scopre che la madre è venuta a conoscenza dei suoi intimi pensieri leggendo di nascosto il suo diario; ciò rappresenta per lei l'ennesimo tradimento da parte della madre e presa dalla rabbia e dal rancore, decide di scriverle una lettera in cui esprime, in modo sprezzante, il desiderio di tornare a vivere con il padre, accusando la madre di essere una persona egoista incapace di comprenderla. In reazione a ciò la madre decide di prendere un periodo di tregua, promettendo alla figlia di tenere in considerazione le sue volontà e di affrontare l'argomento al rientro del suo viaggio in Sudafrica con il marito. La questione tra le due non viene però mai affrontata, in quanto la madre, insieme al marito rimane vittima di un incidente aereo. Oltre al dolore profondo per la perdita della madre, Barbara si sente logorata anche dalla colpa per tutti i sentimenti contrastanti provati nei suoi confronti e per tutte le discussioni avute. In preda ai sensi di colpa Barbara trova un modo per riscattarsi decidendo di prendersi cura della sorellina e portandola a vivere con sé e il padre, convinta del fatto che la madre le sarebbe stata molto grata. In questo romanzo l'autrice presenta dunque una figura materna piuttosto comune al giorno d'oggi: una madre divorziata, risposata con due figlie avute da diversi matrimoni. Tema centrale del racconto è senza dubbio il rapporto conflittuale tra madre e figlia, dovuto dalla complessa situazione familiare e aggravato dai difficili caratteri di entrambe, che faticosamente riescono a venirsi incontro. In tutto ciò ad essere maggiormente criticata da Pitzorno, attraverso le parole e i punti di vista della giovane protagonista, è la madre, la quale non riesce ad accettare né tanto meno a comprendere i comportamenti ostili della figlia che rappresentano una palese richiesta d'aiuto e di attenzione. È possibile osservare come tale figura assuma, nel corso della vicenda, una connotazione diversa, in quanto in seguito alla sua morte acquista un'immagine positiva grazie soprattutto ai ripensamenti della figlia, la quale si rende conto anche delle sue stesse colpe, tra cui quella dell'essere rimasta diffidente nel momento in cui la madre tentava un suo riavvicinamento.

Un'altra figura materna degna di attenzione, proposta da Bianca Pitzorno, è la mamma di Colomba, la piccola protagonista di *Tornatras*, che in seguito alla morte del padre si ritrova a vivere e ad affrontare una situazione familiare difficile: la madre Evelina, caduta in profondo stato di depressione, passa le sue giornate davanti alla televisione, trascurando totalmente i suoi figli. Colomba, nonostante la sua giovane età, si rende ben presto conto delle possibili conseguenze che tale situazione può portare sia a lei che al fratellino Leo. Temendo di finire in un collegio e di essere allontanata dalla madre, la protagonista decide di prendere in mano la situazione e di farsi carico di tutte quelle problematiche che non le spettano.

rebbero, come fare la spesa, cucinare e prendersi cura del piccolo Leo. La situazione si complica quando Evelina, persuasa da un venditore televisivo, decide di acquistare un tosaerba, spendendo così i pochi soldi rimasti dalla misera pensione del marito defunto, necessari a Colomba per far fronte alle spese mensili. La vita di Colomba e, in particolar modo, della madre, subisce un'ulteriore svolta quando Evelina, partecipando a un programma televisivo, si innamora del presentatore, per il quale decide di trasferirsi a Milano, risposandosi e allargando la famiglia. Anche in *Tornatras*, ricorre quindi il tema della famiglia allargata e un rapporto madre figlia disarmonico con alcune differenze rispetto a *Principessa Laurentina*: nonostante, infatti, Barbara critichi la madre per i suoi comportamenti adolescenziali, quest'ultima, a differenza della madre di Colomba, si prende cura delle figlie, tentando anche di ricostruire il critico rapporto con Barbara. Nel caso di Colomba, invece, il rapporto tra lei e la madre subisce un vero e proprio scambio di ruoli: la ragazzina si ritrova infatti a dover fare da madre non solamente al fratellino, ma anche alla madre che, in balia della depressione, necessita delle stesse cure e attenzioni di una bambina. A tal proposito Carla Ida Salviati (1995) riconosce che

nel descrivere lo scontro generazionale, Bianca Pitzorno è appassionatamente faziosa: pochi sono gli adulti di interesse, tutta l'attenzione è concentrata sulle bambine impegnate a cavarsela tanto di grovigli di avventure mirabolanti quanto nelle non meno complesse vicende esistenziali (p. 50).

Le opere di Pitzorno non nascondono quindi palesi critiche che forniscono interessanti spunti di riflessione sulle relazioni familiari e, in particolare, sulla relazione madre-figlia. L'autrice presenta figure materne non propriamente positive, incapaci di comprendere le esigenze delle figlie e di svolgere al meglio il proprio ruolo, mostrando di voler raccontare e descrivere storie e personaggi il più possibilmente verosimili con tutte le loro imperfezioni, in quanto come lei stessa ammette «l'inganno anche a fin di bene non ha mai dato buoni risultati» (Pitzorno, 2002b, p. 179).

4. Le mamme buone

Nelle opere contemporanee destinate a bambini e ragazzi non si trovano solamente figure materne negative, ma è spesso possibile riscontrarne diverse caratterizzate da aspetti positivi; Beatrice Masini (2008), per esempio, nel suo libro *Vita segreta delle mamme*, si propone di far comprendere ai bambini, i motivi che spingono le proprie madri a non passare tutto il

tempo con loro. L'autrice, con astuta ironia e fantasia, mostra diverse madri alle prese con svariate avventure: c'è la mamma acrobata, la mamma artista, quella che lotta con i draghi e quella che nuota con le sirene. Ogni mamma viene, quindi, rappresentata in un modo diverso, impegnata con diverse attività che la portano a dover stare lontana dal proprio bambino e a farla arrivare a casa la sera. Lavoro simile è quello di Emanuela Nava (2006) che nell'albo illustrato *W le mamme buone?* racconta la vita indaffarata delle madri moderne, attraverso immagini di Cristina Pieropan, che le ritrae come dottoresse, streghe, fate, principesse, detective, ma pur sempre madri vicine ai propri figli. «Il libro presenta un andamento lieve che dissacra la rappresentazione della madre rispetto a un modello per così dire esemplare, intangibile, da incorniciare» (Califano, 2006, p. 22). Parliamo di figure materne che hanno molte qualità, ma anche imperfezioni, e che vengono poste sotto una buona luce di fronte agli occhi dei figli, poiché rappresentano un punto di riferimento fondamentale in grado di aiutarli, trasmettere amore e sicurezza (Freschi, 2014). In *Mamma Nastrino e Papà Luna* si trova un'ulteriore figura materna positiva che nonostante non riesca ad essere fisicamente presente per il proprio bambino, ne è comunque legata attraverso gli invisibili legami che legano i cuori di tutte le mamme con quelli dei loro bambini. Il racconto parla della lontananza tra mamma e bambino e dei possibili turbamenti che possono derivare per entrambi. Nella narrazione, tali problematiche vengono alleviate da questo speciale strumento costituito da fili invisibili, permettendo ad ogni mamma di essere costantemente vicina ai propri figli. L'autrice affronta, per la prima volta in un libro destinato ai più piccoli, il difficile tema della separazione dei genitori e la conseguente separazione tra padre, mamma e figli, concretizzata dalla divisione del libro in due racconti: uno destinato a rapporto mamma-figlio e uno a quello padre-figlio.

5. Conclusioni

Dai racconti proposti emerge una narrativa contemporanea per l'infanzia e l'adolescenza volta a rispecchiare la società moderna, così come anche la famiglia e di conseguenza la figura materna, in tutte le sue contraddizioni, problemi, imperfezioni e conflitti. Si trovano madri rappresentate come sempre più indaffarate e problematiche, costantemente alle prese con le proprie inquietudini esistenziali, le difficoltà derivate dai divorzi e/o da nuovi matrimoni, il difficile rapporto con i figli che, adolescenti o bambini che siano, necessitano di particolari attenzioni e cure in quanto si trovano a vivere da una parte in una società sempre più varia e frenetica, dall'altra

in situazioni familiari complesse che con difficoltà riescono a comprendere e gestire autonomamente. La figura materna che emerge da queste pagine è comunque rappresentata come sempre più centrale nella vita del proprio figlio, un ruolo che però non viene sempre compreso dalle giovani madri a causa di una diffusa superficialità. Ne conseguono così bambini che si sentono abbandonati a se stessi, in balia delle onde e adolescenti che si esprimono e reagiscono a tale solitudine e incomprendimento attraverso un atteggiamento conflittuale. Nei testi presi in considerazione, infatti, accanto alla figura materna e alle sue criticità, vengono rappresentati anche i piccoli o grandi drammi vissuti da bambini e ragazzi, spesso dovuti allo sfaldamento della propria famiglia, accompagnati dallo sconcerto, turbamento, disorientamento, e sofferenza che ne conseguono. Trattando il tema del conflitto madre-figlia Silvia Blezza Picherle (2004) sottolinea come spesso la produzione narrativa attuale sia stata accusata di essere troppo problematica e cruda nonostante cerchi di trasmettere un'idea positiva del conflitto. Nella maggior parte dei casi, infatti, i diversi conflitti riscontrati non rimangono mai senza via d'uscita, trasmettendo il messaggio che talvolta anche le situazioni complesse possono avere una soluzione. «Ci ritroviamo di fronte ad una letteratura di attualità che recupera il significato costruttivo del conflitto, inteso come esperienza umana difficile, ma necessaria per la maturazione individuale» (Blezza Picherle, 2004, p. 164). Occorre notare che la maggior parte dei racconti in cui vengono descritte figure materne esemplari sono rivolti a un pubblico infantile, mentre i libri rivolti a un pubblico adolescenziale propongono figure materne più discutibili e spesso particolarmente negative; ciò fa intuire come la letteratura per l'infanzia e l'adolescenza attuale sia fortemente legata alla vita reale, e cerchi di rappresentarla nel modo più verosimile possibile. Attraverso figure materne negative o positive si cerca di rappresentare l'idealizzazione della madre da parte del bambino, che la vede come figura esemplare, così come la critica da parte dell'adolescente, che comincia a scoprirne umanità e difetti. Con l'adolescenza, infatti, la visione idealizzata del bambino tende a mutare, come sottolinea Tommaso Fratini (2008), affermando che spesso le relazioni problematiche tra i figli adolescenti e i propri genitori siano dovute al fatto che in questa fase il ragazzo si ritrovi a misurarsi con sentimenti e pensieri complessi. Questi cambiamenti portano molti ragazzi a vivere rapporti conflittuali con i propri genitori, causati spesso da un senso di incomprendimento e solitudine da parte del figlio che, oltre a vivere i problemi tipici della sua età, si può ritrovare a gestire e a vivere situazioni familiari complesse e disorientanti, talvolta senza il sostegno costante e adeguato di una figura genitoriale competente. Dal canto suo, la narrativa attuale si sforza di comprendere i bisogni dei bambini e degli adolescenti di oggi,

raccontando e rappresentando scene di vita quotidiana in cui questi possano identificarsi facilmente, così da dimostrarsi strumento fondamentale per crescere e affrontare in modo positivo e utile i problemi che oggi riguardano molti bambini e ragazzi.

Riferimenti bibliografici

- Bacchetti F. (2017), *I bambini e la famiglia nell'Ottocento: realtà e mito attraverso la letteratura per l'infanzia*, Le Lettere, Firenze.
- Badinter E. (1980), *L'amore in più: storia dell'amore materno*, Longanesi, Milano.
- Barsotti S. (2006), *Bianca Pizzorno e le sue bambine*, in Catarsi E. e Bacchetti F., a cura di, *I Tusitala*, Del Cerro, Pisa.
- Beseghi E. (1992), *Streghetta, Lavinia, Clorofilla e le altre*, in Piuksi A.M., a cura di, *L'insegnante il testo e l'allieva*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Beseghi E. e Telmon V., a cura di (1992), *Educazione al femminile: dalla parità alla differenza*, La nuova Italia, Firenze.
- Bimbi F. (2000), *Le madri sole. Metafore della famiglia ed esclusione sociale*, Carocci, Roma.
- Bleza Picherle S. (2004), *Libri, bambini, ragazzi: incontri tra educazione e letteratura*, Vita & Pensiero, Milano.
- Califano F. (2006), "Mamma mi racconti?" (intervista a Donatella Ziliotto ed Emanuela Nava), *Liber*, 72: 21-24.
- Cantatore L., a cura di (2013), *Ottocento fra casa e scuola. Luoghi, oggetti, scene della letteratura per l'infanzia*, Unicopli, Milano.
- Contini M. e Ulivieri S., a cura di (2010), *Donne, famiglia, famiglie*, Guerini, Milano.
- De Serio B. (2012), *La maternità tra dimensione biologica e dimensione sociale. Riflessioni storico-pedagogiche*, in Loiodice I., Plas P. e Rajadell N., a cura di, *Percorsi di genere. Società, cultura, formazione*, ETS, Pisa.
- Formenti L. (2010), *Pedagogia della famiglia*, in Contini M. e Ulivieri S., a cura di, *Donne, famiglia, famiglie*, Guerini, Milano.
- Fratini T. (2008), "Considerazioni cliniche sulla relazione tra genitori e figli nell'adolescenza", *Rivista Italiana di Educazione Familiare*, 2: 95-108.
- Freschi E. (2014), "La famiglia nei libri per bambini. Rappresentazioni familiari e stili genitoriali negli albi illustrati", *Rivista Italiana di Educazione Familiare*, 2: 89-106.
- Gigli A. (2010), *Nuove donne per nuove famiglie*, in Contini M. e Ulivieri S., a cura di, *Donne, famiglia, famiglie*, Guerini, Milano.
- Gigli A. (2016), *Famiglie evolute. Capire e sostenere le funzioni educative delle famiglie plurali*, Junior, Parma.
- Lopez A. G. (2015), *Scienza, Genere, Educazione*, FrancoAngeli, Milano.
- Masini B. (2008), *Vita segreta delle mamme*, Arka, Cornaredo.
- Nava E. (2006), *W le mamme buone?*, Lapis, Roma.
- Pizzorno B. (2002a), *Principessa Laurentina*, Mondadori, Milano.

- Pitzorno B. (2002b), *Storia delle mie storie*, Pratiche, Milano.
- Salviati C.I. (1995), “Bambine coraggiose, bambine alternative: la scrittura sorridente e scabra di Bianca Pitzorno”, *Sfogliolibro*, 1: 49-51.
- Saraceno C. (2012), *Coppie e famiglie, non è questione di natura*, Feltrinelli, Milano.
- Trinci M. (2006), “Di mamme ce n’è una sola?”, *Liber*, 72: 17-18.
- Taylor C. (1985), *Philosophical papers: Volume 2, philosophy and the human sciences*, Cambridge University Press.
- Trisciuzzi M.T. (2018), *Ritratti di famiglia, Immagini e rappresentazioni nella storia della letteratura per l’infanzia*, ETS, Pisa.
- Ulivieri S. (1995), *Educare al femminile*, ETS, Pisa.
- Ulivieri S. (2009), *Il secolo delle bambine*, in Ulivieri S., a cura di, *Le bambine nella storia dell’Educazione*, Laterza, Roma-Bari.

Le autrici e gli autori

Maria Livia Alga, etnografa delle pratiche transculturali attraverso cui le comunità costruiscono e condividono il sapere, si occupa in particolare delle relazioni tra servizi socio-sanitari, istituzioni educative, movimenti sociali e pratiche artistiche. Ricercatrice post-doc presso l'Università di Verona, vi coordina il Laboratorio Saperi situati, gruppo internazionale di ricerca. Tra le sue pubblicazioni, la co-curatela *Culture della maternità e narrazioni generative*, FrancoAngeli, 2022.

Alessandra Altamura è ricercatrice in Pedagogia generale e sociale presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Foggia, ove insegna Laboratorio di educazione alla logica e al pensiero creativo e Pedagogia dell'infanzia e delle relazioni familiari e collabora con il Centro Studi Infanzia e Famiglia. La sua produzione scientifica e i suoi studi sono orientati, principalmente, ai temi relativi alla pedagogia dell'infanzia e delle relazioni familiari e alla pedagogia delle differenze di genere. Ha al suo attivo due monografie – *Genitori in divenire. Un'ipotesi di intervento per una genitorialità consapevole*, Armando, 2021; *Servizi per l'infanzia 0-6. Principi pedagogici e prospettive educative di un sistema in divenire*, ETS, 2022 – e altre pubblicazioni in volumi collettanei e su riviste scientifiche nazionali e internazionali del settore.

Michela Baldini è professoressa associata presso l'Università Digitale Pegaso dove insegna Storia delle istituzioni educative e Letteratura per l'infanzia. Il focus delle sue ricerche riguarda l'infanzia emigrante e lavoratrice tra Otto e Novecento, con uno sguardo attento alla storia e all'educazione delle bambine e alla letteratura per l'infanzia. In quest'ambito, il suo studio si concentra sulle infanzie "ai margini" raccontate nella produzione letteraria per bambine e bambini. Tra le recenti pubblicazioni: *Storie sepolte nella storia. La vita derelitta dell'infanzia migrante, tra inchieste, narrativa e autobiografie (1861-1914)*, ETS, 2022 e *Working mothers and motherhood at risk. For a social history of women's work in Women&Education*, 3/2024.

Egon Botteghi è referente per la genitorialità delle persone transgender dell'associazione Rete Genitori Rainbow e dello sportello per persone transgender del Centro Ascolto LGBTQIA+ "L'Approdo" di Livorno. È autore e interprete di performance teatrali a tematica transgender. È co-fondatore del rifugio antispecista per animali di ogni specie "Fattoria della Pace Ippoasi". Si occupa di diritti delle persone transgender, in particolare genitorialità e diritti riproduttivi e connessione delle lotte per la liberazione animale e comunità LGBTQIA+.

Giuseppe Burgio è professore ordinario di Pedagogia generale e sociale all'Università "Kore" di Enna, Graduated SYLFF Fellow della "Tokyo Foundation for Policy Research", Direttore della rivista scientifica *Pedagogia delle differenze*. Assieme ad Anna Grazia Lopez coordina il Gruppo di lavoro "Intersezioni pedagogiche. Sessi, generi, sessualità", costituitosi all'interno della Siped – Società Italiana di Pedagogia. Tra le sue pubblicazioni: *Adolescenza e violenza. Il bullismo omofobico come formazione alla maschilità*, Mimesis, 2012 e *Fuori binario. Bissessualità maschile e identità virile*, Mimesis, 2021, vincitori, entrambi, nel 2014 e nel 2022, del Premio nazionale della Società Italiana di Pedagogia.

Rossella Caso è ricercatrice in Pedagogia generale e sociale presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Foggia, ove insegna Laboratorio di Pedagogia della lettura, del gioco e dell'animazione e Letteratura per l'infanzia. Ha rivolto i suoi studi alla pedagogia dell'infanzia, alla pedagogia della lettura in età prescolare e scolare e in situazione di emergenza e alle interconnessioni tra femminile e letteratura per l'infanzia. Ha pubblicato articoli su riviste scientifiche nazionali e internazionali del settore. Tra i suoi lavori: *Servizi educativi, genitori e bambini. L'esperienza di un servizio di conciliazione all'Università di Foggia*, con Anna Grazia Lopez e Alessandra Altamura, FrancoAngeli, 2021, «*Nel bosco....*». *Crescere bambini ed educatori in ospedale*, ETS, 2022 e *Promuovere la lettura nell'infanzia e nell'adolescenza. Percorsi e strumenti per educatori e per insegnanti*, Anicia, 2022.

Barbara De Serio è professoressa ordinaria di Storia della pedagogia presso l'Università di Foggia, ove ricopre attualmente l'incarico di Direttrice del Dipartimento di Studi Umanistici. Tra i suoi filoni di ricerca occupano un posto privilegiato il pensiero pedagogico montessoriano, il fenomeno dell'infanzia abbandonata tra XIX e XX secolo e gli studi di genere. Su questi temi ha prodotto una serie di pubblicazioni scientifiche, tra cui *L'infanzia abbandonata a Taranto nel XIX secolo. Storia ed evoluzione dei servizi di accoglienza dei bambini esposti*, Pensa MultiMedia, 2019.

Giuditta Giuliano è dottoranda di ricerca in Scienze della Formazione, dello Sviluppo e dell'Apprendimento (XXXVIII Ciclo) presso l'Università di Foggia. I suoi temi di ricerca riguardano il genere, la condizione detentiva e l'uso della poesia come strumento di resilienza. Sul tema della Pedagogia di Genere ha scritto alcuni contributi: "Costruire futuro con le STEM. Un'esperienza di orientamento PNRR per ridurre il gap di genere nella transizione scuola-università" in *Ricerca*

e progettazione pedagogica per contrastare povertà educative e dispersione scolastica. A 100 anni dalla nascita di Alberto Manzi, Pensa Multimedia, in press; “Madri o artiste? Le sfide della creatività tra famiglia e lavoro”, nel volume *Percorsi di vita familiare nel mondo del lavoro: trasformazioni e nuove prospettive educative*, La Scuola, in press.

Anna Grazia Lopez è professoressa ordinaria di Pedagogia generale e sociale presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell’Università degli Studi di Foggia, dove insegna Pedagogia sociale e delle differenze e Violenza di genere: pedagogie e politiche educative. Da sempre attenta ai temi della pedagogia di genere e delle differenze, ha pubblicato numerosi articoli su riviste e contributi in volumi collettanei. Tra le sue monografie: *Scienza, genere, educazione*, FrancoAngeli, 2015; *Pedagogia delle differenze. Intersezioni tra genere ed etnia*, ETS, 2018.

Valerio Palmieri è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell’Università degli Studi di Foggia. Laureato in Filologia, Letterature e Storia, è giornalista pubblicista e ha conseguito il dottorato di ricerca in Neuroscience and Education. I suoi interessi di ricerca si focalizzano sulla storia della pedagogia e sulla pedagogia dell’antimafia. Attualmente, è docente a contratto di Storia della scuola e delle istituzioni scolastiche.

Simonetta Ulivieri è professoressa emerita di Pedagogia generale e sociale presso l’Università di Firenze, dove ha insegnato a lungo Pedagogia di genere e Pedagogia dell’infanzia. Tra le varie cariche istituzionali ricoperte, il ruolo di Coordinatrice del Dottorato in Pedagogia, di Preside di Facoltà e di Presidente della Conferenza dei Presidi di Scienze della Formazione. Per due mandati, è stata Presidente della Siped – Società Italiana di Pedagogia. Ha al suo attivo più di centocinquanta pubblicazioni sui temi storici e sociali dell’educazione. Attualmente dirige la rivista internazionale *Women&Education*.

Culture di genere. Corpi, desideri, formazione
diretta da G. Burgio, A. G. Lopez

Ultimi volumi pubblicati:

FABRIZIO CHELLO, STEFANO MALTESE (a cura di), *La formazione delle maschilità in adolescenza*. Uno sguardo pedagogico di genere sui contesti informali (disponibile anche in e-book).

TIZIANA CHIAPPELLI, ERIKA BERNACCHI, *Genere e generazioni*. Forme di attivismo femminista e antirazzista delle nuove generazioni con background migratorio.

GIUSEPPE BURGIO, ANNA GRAZIA LOPEZ (a cura di), *La pedagogia di genere*. Percorsi di ricerca contemporanei.

MARIA LIVIA ALGA, ROSANNA CIMA (a cura di), *Culture della maternità e narrazioni generative* (disponibile anche in e-book).

Questo 
LIBRO

 ti è piaciuto?

Comunicaci il tuo giudizio su:
www.francoangeli.it/opinione



VUOI RICEVERE GLI AGGIORNAMENTI
SULLE NOSTRE NOVITÀ
NELLE AREE CHE TI INTERESSANO?



ISCRIVITI ALLE NOSTRE NEWSLETTER

SEGUICI SU:



FrancoAngeli

La passione per le conoscenze

Copyright © 2025 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy. ISBN 9788835177326

FrancoAngeli

a strong international commitment

Our rich catalogue of publications includes hundreds of English-language monographs, as well as many journals that are published, partially or in whole, in English.

The **FrancoAngeli**, **FrancoAngeli Journals** and **FrancoAngeli Series** websites now offer a completely dual language interface, in Italian and English.

Since 2006, we have been making our content available in digital format, as one of the first partners and contributors to the **Torrossa** platform for the distribution of digital content to Italian and foreign academic institutions. **Torrossa** is a pan-European platform which currently provides access to nearly 400,000 e-books and more than 1,000 e-journals in many languages from academic publishers in Italy and Spain, and, more recently, French, German, Swiss, Belgian, Dutch, and English publishers. It regularly serves more than 3,000 libraries worldwide.

Ensuring international visibility and discoverability for our authors is of crucial importance to us.

FrancoAngeli



torrossa
Online Digital Library

Sul corpo femminile, le due dimensioni – quella biologica e quella culturale – hanno avuto modo nel corso del tempo di confondersi, in un processo prima filogenetico e poi ontogenetico, generando un sapere capace di prendersi cura del mondo. Un sapere che è stato escluso dalla cultura dominante e da esplicitare pressoché solo nel *privato*: legato alla cura della famiglia, alla maternità, all'educazione dei figli, ritenuto *debole* rispetto a quello *forte*, oggettivo, neutro, trasmesso dalla cultura ufficiale.

Eppure, per quanto sia difficile liberarsi da una visione essenzialista, le donne ci dimostrano che esistono diversi modi di generare la vita, di essere madri. A partire da quel sapere, acquisito e impresso su di loro nell'esercizio secolare della cura dell'altro, si è generato nel tempo un pensare e agire differente, che riconosce il ruolo epistemico di categorie considerate marginali dalla cultura ufficiale come la *corporeità*, l'*affettività* e la *creatività*, e che utilizza queste categorie per proporre nuove pratiche con cui prendersi cura del mondo. Pratiche rappresentative del desiderio, troppo spesso taciuto, di libertà da realizzare non solo per sé ma anche per le altre e per gli altri.

Anna Grazia Lopez è professoressa ordinaria di Pedagogia generale e sociale presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Foggia, dove insegna Pedagogia sociale e delle differenze e Violenza di genere: pedagogie e politiche educative. Da sempre attenta ai temi della pedagogia di genere e delle differenze, ha pubblicato numerosi articoli su riviste e contributi in volumi collettanei. Tra le sue monografie: *Scienza, genere, educazione*, FrancoAngeli 2015; *Pedagogia delle differenze. Intersezioni tra genere ed etnia*, ETS 2018.