

# *Editoriale. Il futuro di una comunità interpretativa. Dilemmi e sfide*

di Franca Bimbi\*

La ricchezza dei percorsi rappresentati nei saggi di questo numero incrocia una densità di pratiche che mettono in luce differenti approcci teorici. Tutti gli scritti, nelle diverse rubriche, hanno in comune la consapevolezza di aver contribuito a costruire nel tempo una *comunità interpretativa*, diffusa a livello internazionale, che si esprime attraverso reti di *minoranze cognitive*. Questi due concetti intrecciano costrutti presi a prestito dalla tradizione del *black feminist thought* e dalle riflessioni sull'intersezionalità e sulle politiche di comunità di Patricia Hill Collins (2000, 2010, 2015), ma anche dagli scritti sulla religione della sociologia della conoscenza di Peter Berger (1969).

Con essi, qui, vogliamo ricordare come le esperienze e le narrazioni di *agency* delle donne si siano ispirate a forme “devianti” di conoscenza, attraverso le quali, nella vita quotidiana e a livello politico, si è presa distanza dalle visioni del mondo egemoniche, mentre si sono inventate pratiche di ricerca e di azione sociale *gender oriented*. La pluralità degli orientamenti di genere, d'altronde, può considerarsi una declinazione, pratica e conoscitiva, della *standpoint theory* di Williams Thomas (1923) e della problematizzazione femminista della vita quotidiana di Dorothy Smith (1987). Si tratta di posture critiche, saldamente fondate nelle discipline delle scienze sociali e nel pensiero politico, in alcune prospettive della medicina, della psichiatria e della psicologia, rilette secondo prospettive alter- o controegemoniche rispetto ai canoni fondati sulla razionalità di un “universale del Soggetto unico”. Almeno in Occidente, ma non solo (rispetto al sistema-mondo come lo abbiamo guardato attraverso Max Weber) il pluralismo del pensiero femminista e postcoloniale ha segnato particolarmente la seconda metà del Secolo Ventesimo. Le eredità metodologiche delle eresie religiose, e della dissidenza scientifica antidogmatica, vengono da più lontano. Esse hanno collocato al centro del pensiero filosofico esperienze e soggettività, osservazione e riflessività, valorizzando i riferimenti alla vita vissuta

\* Università degli Studi di Padova; franca.bimbi@unipd.it

qui e ora, e suggerendo uno sguardo sui “fatti” critico e dubbioso verso i regimi di verità e i canoni di ricerca stabiliti dalle autorità costituite.

È un percorso riecheggiato particolarmente nella presa di parola delle donne, da quando la lettura personale del Libro è diventata un criterio interpretativo comunitario e orizzontale, organizzato attorno a minoranze intellettuali sottoposte alla valutazione dei propri gruppi di riferimento, man mano riconosciuti e valutati anche nel dibattito pubblico.

Si tratta di una duplicazione dei criteri di legittimità. Infatti, se riflettiamo al campo specifico delle politiche di contrasto della violenza di genere, in esso si rende necessario sia un confronto sospettoso verso i sistemi di dominio, anche per quel che concerne le garanzie della legge, sia un atteggiamento critico e riflessivo verso l'interno. Le cerchie sociali di intellettuali, esperte e professioniste del *care* dell'antiviolenza vengono costantemente sottoposte anche alle sfide dell'autonomia pratica e ai dissensi culturali espresse dalle “vittime”.

Da questo punto di vista si tratta di considerare che nelle comunità interpretative globali agisce una pluralità di modelli di *agency* ispirati da minoranze cognitive anche in lotta tra di loro per il riconoscimento. Del resto, nell'arco di tempo che collega gli Studi delle donne agli Studi di genere (“non solo donne”), le *Teorie Queer* e *Trangender* hanno portato un attacco fecondo ai canoni del femminismo delle pari opportunità come a quelli delle differenze.

Politiche e costruzione di significati convergono nel riconoscere una svolta, avvenuta dagli Anni Settanta. È stato il regime di verità che riconosce il danno umano e sociale delle violenze degli uomini contro le donne a determinare un cambiamento nei modelli dominanti. Paradigmi storici naturalizzati davano per scontata l'incapacità morale delle donne, allo scopo di legittimare le diverse utilità che rendevano sicuro il potere attraverso la disponibilità di corpi umani sottomessi e di animali addomesticati, a partire dalle donne.

Nel dibattito di oggi si comincia a collegare la vulnerabilità di ogni persona anche con le responsabilità delle donne nelle relazioni violente. Tuttavia, con l'inizio del riconoscimento delle tensioni nel campo del potere ancora maschile, si è reso possibile a donne e uomini di misurarsi con le sfide della reciprocità, oltre la fissità delle relazioni definite dalla naturalizzazione della normatività eterosessuale. Resta ancora da sviluppare, almeno nel contesto italiano, un ragionamento sul rapporto tra la violenza di genere, come violenza di uomini contro le donne, e la vulnerabilità, come esposizione umana alla violenza, in ogni tipo di relazione affettiva, intima e sociale, in cui si delinea un'asimmetria politica, di potere o di gerarchie di

competenza o di affidamento tra chi ha maestria e chi impara. Il movimento #MeToo, e i dibattiti sulla cosiddetta pedofilia nella chiesa cattolica, sono stati in parte occasioni perdute.

Il primo interroga i rapporti di forza e le negoziazioni tra capitali sociali differenti, quali quelli costituiti dal denaro e dalle capacità di seduzione erotico-estetica, rispetto ai quali uomini e donne si fronteggiano in maniera singolare, in parte convergente sia nei regimi di genere considerati post-patriarcali sia in quelli rappresentati come ancora patriarcali e “arretrati”.

Il tema della pedofilia conduce al cuore delle definizioni dottrinali cattoliche sulla disciplina dei corpi. Il Catechismo, guida dottrinale eminentemente di tipo pastorale, colloca lo stupro tra i peccati contro la morale sessuale e l’aborto tra i peccati contro la vita. L’omosessualità riceve una valutazione ambigua, tra inclinazione e peccato; la condanna dell’aborto è di grado superiore a quella per lo stupro. Questi punti di attenzione renderebbero maggiormente intellegibili anche la questione del sacerdozio femminile e il tema delle violenze simboliche e di vita quotidiana nelle comunità religiose e nell’educazione cosiddetta religiosa.

Vorrei mettere in luce altri due aspetti cruciali sollecitati dalla lettura dei saggi che seguono.

Il primo è il tema del riconoscimento delle differenze, che rimanda alla questione della possibilità delle “vittime” di far sentire la loro voce. Aver voce significa dare significato collettivo a un proprio punto di vista. Tuttavia sia se consideriamo le forme organizzative delle esperienze di contrasto delle violenze di genere, sia le presenze nel dibattito mediatico o nelle riviste, il contesto italiano resta limitato a voci “native” e al colore bianco della pelle. Rimane ai margini anche una riflessione sulle esperienze di violenza nelle famiglie e nelle comunità LGBT.

Inoltre, i temi delle differenze culturali e dei rischi di violenza delle donne migranti restano in buona parte incapsulati in un dualismo “noi-loro”, che definisce come valori culturali accettabili quelli standardizzati nei documenti normativi internazionali. Ad esempio, nel lessico femminista normativizzato l’amore, in tutte le versioni possibili delle forme di intesa, legame, convivenza e di famiglia (ad esclusione di quella poligamica), non può venir accostato alla violenza, mentre l’onore si rappresenta come un principio maschile identificativo di per sé del rischio di violenza, estraneo a un modello di civilizzazione “evoluto”. Tuttavia, sarebbe da discutere, nelle violenze in coppie di “nativi”, se la reputazione rivendicata dagli uomini, e i racconti delle donne sul passaggio dalla fase iniziale dell’amore all’esplosione improvvisa della violenza, non segnalino, rispettivamente, la persistenza del riferimento all’onore e all’amore romantico come stereotipi

di genere attivi nei contratti di genere e negli immaginari. Sarebbe anche da discutere se i matrimoni combinati siano maggiormente a rischio di dinamiche violente contro le donne rispetto a ciò che accade nei matrimoni e nelle libere scelte “d’amore”.

Il discorso sui conflitti per il riconoscimento delle differenze porta a considerare come nella riflessione sulle violenze di genere resti carente la comprensione di ciò che, nei rapporti transculturali, viene considerato come violenza simbolica. Ad esempio il velarsi “molto” e il dis-velarsi “troppo” fanno ambedue riferimento a norme sociali incorporate, in cui ogni donna può riconoscere la propria libertà e la subordinazione dell’altra.

La domanda “*can the subaltern be heard?*” (Maggio, 2007) resta, a nostro avviso, centrale per la nostra riflessione. Riguarda le competenze pratiche, la capacità di agire pubblicamente a favore delle “vittime”, e la sicurezza normativa e legale che si pretende *gender oriented*. Per le “vittime” vale la domanda sulla possibilità di dirsi come voce collettiva sulla scena pubblica, anche nei confronti di chi, in nome della loro difesa, si trova a rappresentare modelli di *care* preventivi e di contrasto delle violenze.

A questo proposito andrebbe approfondito il dibattito sulle differenze tra i modelli teorici e pratici degli approcci scelti dalle iniziative, dai Centri e dagli Sportelli antiviolenza. Nel riferimento al tema cruciale della sicurezza e delle pressioni per le garanzie della legge, andrebbe posta attenzione ai rischi di perseguire modelli securitari oppure di *care* pastorale (Bimbi 2019). Il primo rischio a che vedere soprattutto con la scelta di un rapporto privilegiato con la legge penale, il secondo con la volontà di “convertire” le “vittime” secondo approcci etnocentrici, di femminismo nord-occidentale, come ha messo da tempo in guardia Kimberlé Crenshaw (1991).

I saggi presentati sottolineano il riferimento alle norme internazionali come aspetto metodologico cruciale per una virtuosa convergenza delle politiche locali e globali contro la violenza e le discriminazioni di genere.

Si tratta di un patrimonio importante, sul quale continuare a riflettere, dal passato al futuro. Si può risalire fino alla prima Conferenza delle Nazioni Unite per l’Anno Internazionale delle donne, tenuta nel 1975 a Città del Messico. Anche attraverso la mobilitazione femminista delle Associazioni non accreditate, provenienti da molti Paesi del cosiddetto (allora) Terzo Mondo, la violenza venne nominata come “radice sia dell’oppressione delle donne che delle crisi internazionali e della guerra”. Si scrisse che “tutte le donne del mondo dovrebbero unirsi per eliminare le violazioni dei diritti umani commesse contro le donne e le bambine, ad esempio lo stupro”. Qualche anno più tardi (1981), a Bogotà, nel primo incontro femminista Latinoamericano e del Caribe, si dichiarò il 25 novem-

bre “Giorno Internazionale contro la Violenza sulle Donne”. È una data simbolica in memoria delle sorelle Mirabal assassinate il 25 novembre 1960 per la loro opposizione alla dittatura di Rafael Trujillo. Troviamo qui un richiamo all’intersezione tra politiche di genere e movimenti di liberazione dei popoli, e al rapporto tra dinamiche sociali di attivazione dal basso, e di sicurezza offerta o negata dai sistemi politici e dalle normative internazionali.

Considerando quella prospettiva, possiamo richiamare una osservazione radicale di Wendy Williams (1982): “dire che i tribunali non sono e non sono mai stati una fonte di cambiamento sociale radicale significa minimizzare”. Ovvero, il rapporto con le leggi e l’ordine politico anche internazionale va maneggiato con cura, anche nel caso della Convenzione di Istanbul. Normative, legislazioni e protocolli, sono scelte di *governance* e di disciplina dei corpi, che definiscono le biopolitiche, mediando anche con i regimi di verità che tendono a riprodurre sistemi di politiche e modelli sociali di maschile egemonico.

Nelle contingenze drammatiche che stiamo vivendo saggi che leggiamo qui rappresentano anche domande rivolte al futuro.

Come potrebbe essere ripensata, oggi, *l’agency* delle donne e degli uomini contro la violenza di genere all’ombra inquietante dell’epidemia del Covid-19 e della crisi umanitaria ai confini dell’Unione Europea, tra la Grecia (un baluardo politico dell’Unione), e la Turchia (uno dei confini problematici del sistema di difesa dell’Occidente)? Epidemia e crisi umanitaria hanno in comune di rappresentare, sia fisicamente che simbolicamente, lo stato di guerra in cui siamo immerse e che segna una svolta anche nell’idea di sicurezza garantita da un senso comune che, per chi si occupa di violenze maschili contro le donne, è radicato nel sistema normativo europeo e internazionale dei diritti umani di genere.

Il patrimonio sociale e giuridico a cui ci riferiamo si fonda su assunti che il discorso femminista ripete come un mantra: le relazioni sociali pacifiche e armoniose necessitano di relazioni intime e di forme familiari egualitarie e coese; le maschilità egemoni vanno considerate forme di resistenza, residuali all’avanzare di rapporti di genere che superano il binarismo biologico e il dualismo dell’asimmetria di potere tra donne e uomini, rappresentato nella storia sociale delle donne e in quella degli uomini. L’uso della forza legittima dello Stato, e delle norme Internazionali, deve garantire l’orizzonte di senso che chiamiamo sicurezza delle persone come eguaglianza anche nell’accessibilità alle risorse, pari opportunità di genere e non discriminazione.

Oggi, la nostra esperienza, di società civile europea-italiana messa in sicurezza porterebbe a riflettere, pur in maniera molto soggettiva, sulla differenza tra la delega di cittadinanza, o di sudditanza, nei confronti del monopolio sull'uso legittimo della forza. Vorremmo anche distinguere meglio, rispetto alle due interpretazioni possibili, tra monopolio legittimo della forza e monopolio legittimo della violenza. Oggi ai confini greci dell'Europa si gioca tragicamente il confronto tra molti attori politici, detentori del monopolio legittimo della violenza, che mirano in parte anche a delegittimarsi l'un l'altro. Per ora appare molto più debole l'alleanza tra coloro che, non solo per difendere la loro nuda vita, agiscono una solidarietà fondata su legami familiari e di nazionalità, mentre si coalizzano con chi, singolarmente o come società civile associata, cerca di sostenere la sicurezza di legami sociali non patriottici e tribalizzati, prendendosi cura delle persone in situazioni disperate.

D'altronde il Covid-19 mette in luce come il monopolio della forza, in nome della difesa della vita e della sicurezza comune, si giochi soprattutto all'interno dei confini nazionali e tra i Paesi più ricchi, mescolando, nelle competenze istituzionali, senso di responsabilità, cinismo e *pietas*.

Il confronto tra le due contingenze risulta drammaticamente interessante dal punto di vista di una riflessione sulle violenze di genere e sui rapporti tra i generi. Va riconsiderato il rapporto tra generi e corpi biologici, intesi come luoghi delle esperienze di vita.

In ambedue gli scenari, quello del monopolio della violenza legittima, che si gioca nelle guerre, e quello del monopolio della forza, che si gioca attraverso le misure di sicurezza sanitaria, prevale l'egemonia di chi si rappresenta come genere maschile, nella presa delle decisioni come nella presa di parola. Non sappiamo chi, tra donne e uomini, sia maggiormente implicato nel lavoro per la sicurezza sanitaria e nelle professioni collegate a questa priorità, dentro e fuori gli ospedali, mentre è evidente la maggiore presenza maschile nelle decisioni politiche, mediche, scientifiche e nell'esposizione mediatica.

Rispetto al nostro tema, ciò porta a ripensare il paradigma dell'istinto proprietario maschile che pare esplicitarsi prevalentemente contro le donne, in tempi e luoghi "pacifici", non eccezionali. Forse è l'*habitus* della continuità maschile nel monopolio pubblico della forza protettiva (Young, 2003) che mette non pochi uomini nella condizione di non percepire la necessità del limite nei conflitti politici e nelle relazioni interpersonali. La cultura del limite viene più accuratamente salvaguardata, pur con tutte le ambiguità, attraverso l'esperienza del partorire, allattare, nutrire per la vita, piuttosto

che attraverso le esperienze del morire eroicamente pur di uccidere il nemico?

Nell'esperienza della pandemia, come in quelle di ricevere i migranti *contra legem*, potranno consolidarsi rapporti di genere in cui convivono meglio le garanzie di sicurezza e le responsabilità nel prendersi cura? La cultura del limite potrà venir incorporata nelle necessità di usare la forza?

Nelle due contingenze, assieme al rapporto tra genere e corpo come esperienza vissuta (Young, 2005), emerge anche la rottura delle costruzioni sociali che definiscono i legami e le distinzioni tra età e generazioni. Ai confini della Grecia, come a Lampedusa, si è svelato l'intreccio tra retoriche del materno e dell'infanzia, e rifiuto fattuale di quelle madri "troppo" prolifiche per le quali non si sono pensati corridoi umanitari *ad hoc*. Nella pandemia, la rottura delle costruzioni sociali dei legami tra generazioni ha pesato particolarmente sull'emarginazione degli anziani nelle case di riposo. Qui si è imposta la desolidarizzazione dei legami familiari, trasformando queste ed altre strutture di assistenza in luoghi maggiori di rischio di contagio, per chi si prende cura e per le persone meno capaci di reagire con la protesta.

Nel complesso, nella pandemia, l'artificio della famiglia come "illusione realizzata" ha mostrato tutta la sua cogenza, aiutando a mantenere legami sociali anche virtuali, oppure costringendo a convivenze più obbligate, non più sottoposte alla scelta personale. Possiamo aspettarci, nella pandemia, che le violenze siano a volte maggiormente contenute, altre volte meglio nascoste. Lo sapremo "dopo", quando potremmo aspettarci, forse, esplosioni da ritorno a casa, come alla fine di ogni guerra. Potrebbe anche verificarsi un'impennata di richieste di aiuto, ma anche di decisioni di separazioni e divorzi da parte delle donne. È probabile, anche, che la conciliazione di genere tra lavoro e famiglia si ridisegni, verso un ritorno al *breadwinner model*, o nel sommarsi di *dual breadwinner models*, in relazione alle occasioni di lavoro e di reddito.

In positivo, l'evidente debolezza di un modello prevalente di sicurezza, sanitaria, ma anche sociale, accentrato sugli ospedali, e la forte evidenza delle qualità di tante forme di lavoro volontario, para-volontario e di *care*, non abbastanza visibili in precedenza, renderanno preziose anche le esperienze di lavoro, di riflessione e di ricerca rappresentate dalle reti territoriali di prevenzione e contrasto delle violenze di genere.

## Riferimenti bibliografici

- Berger P. (1969). *A Rumor of Angels*. Garden City, New York: Doubleday and Company.
- Bimbi F. (2019). Tra protezione e care. Ripensare le violenze maschili contro le donne. *Studi sulla questione criminale*, XIV, 2: 35-60.
- Collins H.P. (2000). *Black Feminist Thought: Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Second Edition. New York and London: Routledge.
- Collins H.P. (2010). The New Politics as Community. *American Sociological Review*. 2009 ASA Presidential Address, 75: 7-30. DOI: 10.1177/0003122410363293.
- Collins H.P. (2015). Intersectionality's Definitional Dilemmas. *Annual Review of Sociology*. 41:1-20. doi.org/10.1146/annurev-soc-073014-112142.
- Crenshaw K.W. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of colour. *Stanford Law Review*, 6, 43: 1241-1299.
- Maggio J. (2007). "Can the Subaltern Be Heard?": Political Theory, Translation, Representation, and Gayatri Chakravorty Spivak. *Alternatives: Global, Local, Political*, 32, 4: 419-43. doi.org/10.1177/030437540703200403.
- Smith D. (1987). *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*. Toronto: University of Toronto Press.
- Thomas W.I. (1923). *The unadjusted girl with cases and standpoint for behavioral analysis*. Boston: Little Brown and Company.
- Williams W. (1982). The Equality Crisis: Some Reflections on Culture, Courts, and Feminism. *Women's Rights Law Reporter*, 7: 151-173.
- Young I.M. (2003). The Logic of Masculinist Protection: Reflections on the Current Security State. *Signs*, 29, 1:1-25. DOI: 10.1086/375708.
- Young I.M. (2005). *On female Body Experience: "Throwing like a Girl" and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press.