**UGUAGLIANZA e DIFFERENZA**

**“La differenza sessuale”**

**di *Patrizia Caporossi***

*Le bambine e i bambini*

*sanno che i pensieri*

*non li porta mica la cicogna*

Luisa Muraro

**1. L’atto simbolico. Scoprire la *prima radice***

**2. L’orientarsi. *Verso il luogo delle origini***

**3. La modernità e l’*indecente differenza***

**4. Venir al mondo nella nudità**

**5. L’esperienza di scrivere sulla sabbia**

**6. La giustizia. L’uguaglianza**

**7. Emancipazione. Liberazione**

**8. La libertà femminile. *Le parole per dirlo***

1. **L’atto simbolico. Scoprire la *prima radice*[[1]](#footnote-1)**

Indagate le ragioni del sapere, anzi dei saperi, spesso così precettivi, queste si fanno sempre più circoscritte al soggetto stesso, che va *s*-mascherato nella sua presunta neutralità e anche presunzione oggettiva, universale. Come diventa necessario entrare nel merito del linguaggio, non più anonimo o neutro, per delineare il contesto e la prospettiva, in cui è inserito, in quanto strumento cognitivo vitale per la socialità e la partecipazione alla *polis*. In tale modo, si inizia ad agire e a *fare la differenza che è un atto simbolico, senza il quale non c’è parola*[[2]](#footnote-2). Per orientarsi e de*cifra*re, bisogna sicuramente misurarsi col senso della nostra civiltà e ripensarne le radici, in quanto terreno su cui si sono iscritti i codici-chiave della cultura e della società occidentale. L’approccio, quindi, deve essere volto a cogliere la matrice portante del sapere, non di per sè oggettiva, neutra e *uni*-versale e a ri-pensarne la (sua) stessa tassonomia. Si tratta di una sorta di ri-definizione del bagaglio concettuale per avere una mappa *cartografica* più funzionale a ri-visitare criticamente la storia del soggetto, nell'ambito dei saperi tramandati, partendo dalla tradizione filosofica occidentale. Ne emerge di fatto l’idea di una realtà culturale, non proprio legata ai vissuti concreti dei soggetti, *in carne e ossa*, ma quanto, piuttosto, al cosiddetto "ordine simbolico che il pensiero (il linguaggio, la cultura, il codice sociale) attribuisce al mondo”[[3]](#footnote-3). E “com'è noto, questo ordine simbolico è di marchio patriarcale, ossia assume l'uomo -nella sua essenza maschile e nella sua pretesa valenza neutra/universale- come unico soggetto"[[4]](#footnote-4). Tale soggetto si è (im)posto, in modo assoluto e *uni*-versale. L'essere umano occidentale, affermandosi così, con tale potere fondativo per una realtà unica e imprescindibile, ha perso i contatti stessi con la propria natura. Natura e cultura vengono come scisse. Ora, le donne, per il ruolo subalterno vissuto, portano il segno di questa lacerazione dualistica, che diventa indicativo per capirne le ragioni della propria presenza/assenza, che solo nel Novecento (e, in particolare, in Occidente) ha trovato forza per esprimersi pubblicamente, schiudendo una sorta di *pluri*-verso[[5]](#footnote-5), segnato da autonomia e specificità.

1. **L’orientarsi. *Verso il luogo delle origini*[[6]](#footnote-6)**

C'è un luogo, un *topos* rappresentativo dell'ordine simbolico occidentale ed è la città, la *polis*, che permane fino a oggi a testimonianza, visibile e concreta, della *real*-tà umana e civile, dove il sapere (conoscenze, valori e idee, tecnologie, etc.) si è applicato e *real*-izzato. Fin dall'antichità e nel mondo greco, in particolare, dal VI sec. a.Ch., la città diviene essa stessa un tutto ordinato e armonico, un *kòsmos*, appunto, in cui ognuno occupa un posto determinato e dove la legge si esprime come *nòmos*, in quanto norme, espressione della comunità *poli*-tica. Ma, cosa era questa realtà poli-tica?[[7]](#footnote-7) La città, come fonte di ordine e di misura, così esaltava il legislatore ateniese, Solone, era la sintesi di tre elementi fondamentali: la giustizia (*dike*) umana, la forza (il *posse*), come controllo della tracotanza (*hybris*) e la legge (*nomos*), che definisce i termini dell'ordine pubblico. Da qui, emerge un determinato concetto di cittadinanza. Chi erano i cittadini greci, quel *demos* che nell'*agorà* poteva/doveva esercitare il governo della *polis*? Erano i greci adulti, liberi e di sesso maschile e, di conseguenza, erano esclusi i giovani, gli schiavi, i *barbaros* (i meteci, gli stranieri) e le donne. Questa prima matrice permette di capire che quell'*uni*-verso, il *demos* greco, è ben marcato, attraverso proprio il principio di inclusione/esclusione. Le donne sono così, per definizione, "escluse dai ruoli e dalle funzioni direttive della società: la cultura, l'arte e la poli-tica. (…) In una città come Atene, nel IV sec. a. Ch., solo una piccola parte godeva pienamente dei diritti politici. Su 400.000 abitanti solo 20.000 erano cittadini a pieno titolo"[[8]](#footnote-8). E', in questo ambito, che matura la concezione di un *uni*-verso naturale e totale, che segna la vita umana. Tale individuo è, per Aristotele, solo lo *zòon politikon*[[9]](#footnote-9), quell'animale sociale che fa politica, grazie all'esercizio del *logòs* (la *ratio* latina) tramite la *vir*-tù (l'*aretè* greca)[[10]](#footnote-10), che è una capacità tutta maschile, registrata nella parola stessa *vir*, atta a poter controllare e modificare la natura, fino a fecondare e a produrre la realtà umana, avendone la forza e gli attributi giusti. Questa *vir*-tù non è femminile tanto che le donne non assumono, visibilmente, nessun ruolo attivo nella costruzione sociale. Certo il genere femminile genera vita biologica, natura (e anche questo è un potere), ma la natura va controllata, governata e dominata. Così le donne vengono inserite solo in un ambito privato, chiuso alla dimensione sociale, pubblica, che è, invece, l'unico spazio dell'attività umana, riconosciuto come legittimo. Quei greci cittadini sono, in quanto tali, anche uguali di fronte alla legge umana e per questo maturano diritti politici e, grazie al principio dell'*isonomia*, termine coniato per evidenziare proprio l'appartenenza naturale alla società umana di questi e solo di questi cittadini, la esercitano. L'ordine patriarcale è così fondato sulla pretesa culturale della naturale uguaglianza. Non c'è spazio per la *differenza*, come valore qualitativo dell'essere umano, tanto che scompare nella *diversità*, quale criterio valutativo e discriminante, volto a definire l'unico *uni*-verso umano, delineandone gli inclusi e gli esclusi. Ovviamente esistono eccezioni, che, comunque, confermano il quadro, proprio perché anomalie: dall'*etère* alle sacerdotesse e alle profetesse o alcune particolari *sophè*, che fondano, ma non pubblicamente, le prime comunità filosofiche, dove c'è un vissuto condiviso e misterico, come quella pitagorica (*Teano*, la matematica[[11]](#footnote-11)) o quella epicurea (*Leontina*, la filosofa libertaria[[12]](#footnote-12)). La più rilevante figura è sicuramente *Ipazia di Alessandria*[[13]](#footnote-13), neoplatonica e matematica e astronoma di grande autorità proprio per la scienza alessandrina del tempo. Su questa base, fondamentale e ben delineata, si innesta, di fatto, la cultura e la prospettiva giudaico-cristiana (l'altra grande matrice della civiltà occidentale), che trova qui tutte le premesse concettuali per tradurre in forme concrete, assolute e trascendenti, il proprio *credo*, trasferendo la tradizione della *polis* greca nell'*ecclesìa* della comunità religiosa, con ruoli e funzioni ben determinati e finalizzati al disegno salvifico, a cui la scienza e il sapere devono concorrere e assolvere[[14]](#footnote-14).

1. **La modernità e l’*indecente differenza*[[15]](#footnote-15)**

Il soggetto della ragione classica trova nella modernità il suo apogeo, manifestando così tutte le contraddizioni del dualismo, *privato pubblico*. Il dominio tecnologico sulla natura, sempre più esteso, fonda il potere del soggetto proprio nella capacità del *cogito*, distinto dal corpo. Il *cogito ergo sum* cartesiano sostiene l'idea di una sapere artefice, eternizzando i dualismi tra anima/corpo, cultura/natura, maschile/femminile, razionale/irrazionale, macchina/organismo. Lo stesso sapere scientifico, nella tradizione razionalista e illuminista, si propone a metodo per l'ordine sociale, come unico processo *tele*-ologico, lineare e progressivo, per lo sviluppo della civiltà umana. E, comunque, già negli eventi politici rivoluzionari epocali, emergono tutte le contraddizioni del soggetto. Emblematica è la figura di *Olympe de Gouges*, che, facendo sue le libertà borghesi, scrive e propone una *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* (1791) con tale preambolo: "Uomo, sai essere giusto? E' una donna che te lo domanda: non vorrai toglierle questo diritto. Dimmi, chi ti ha dato il sovrano potere di opprimere il mio sesso? La tua forza? Le tue capacità? (…). Bizzarro, cieco, gonfio di scienza (…), in questo secolo di lumi e di sagacia, nell'ignoranza più crassa, vuole comandare su un sesso che ha tutte le facoltà intellettuali (…)"[[16]](#footnote-16). Per questo e per aver "dimenticato le virtù che convengono al suo sesso e per essersi immischiata delle cose della Repubblica"[[17]](#footnote-17), verrà ghigliottinata il 3 novembre 1793. E' su questo crinale che si avvia il percorso di *emancipazione* e *liberazione* femminile, per la visibilità di un soggetto, occultato e reso muto, attraverso un continuo s-*mascheramento*. La messa in crisi dei fondamenti scientifici del sapere, che non davano accesso alle donne, incarnando in sé un "soggetto plurale"[[18]](#footnote-18), ha aperto una nuova ricerca di ri-formulazione del sapere. La cultura della *differenza sessuale* apre nuovi orizzonti, partendo da quei nodi della storia, che, come scrive Walter Benjamin[[19]](#footnote-19), si evidenziano solo nel *rovescio del ricamo*, là dove i fili mostrano un intreccio disordinato, rispetto al costrutto. Ecco perchè bisogna rivedere, al *rovescio*, la storia umana, per sapere chi sono le donne. E’ una sfida, scrive Arendt, che chiama per nome i soggetti tutti, invitandoli a *pensare senza ringhiera*[[20]](#footnote-20) e a non rimanere anonimi. E’ quell’approccio del *partire-da-sé*, che va alimentato e ben distinto dall’autoreferenziale *secondo me*, spesso valutativo e perentorio (soprattutto oggi, in tempi di esposizione on line). E’ la dinamica di una ricerca senza fine per evitare ogni cristallizzazione-di-sé e affrontare l’*intrapresa* personale, come *misura-di-sè*. E’ un invito estremamente attuale, soprattutto nella sfida contemporanea, che sembra indurre, invece, ad appiattire le coscienze. Non basta vivere in un’epoca per esserci: dipende dalla propria consapevolezza. *È accaduto non per caso*[[21]](#footnote-21): questa è la lezione della storia delle donne che va (ac)colta, perchè le contraddizioni di ogni tempo possono riemergere e ritornare sempre attuali.

1. **Venir al mondo nella nudità**

La semplice verità umana, spalancata sul mondo, è quella del corpo, a cui si appartiene naturalmente e non va obliata, tanto meno soffocata o plastificata da una modernità estraniante. Necessita nominarla in prima persona, perché è, in quel momento, che si viene a contatto con l’essenzialità del (proprio) Sé, a cui mai rinunciare o ridurre a un rumore di fondo o addirittura rimuovere. Anzi. “E’ nel 900 che il corpo sessuato (…) irrompe col principio di nascita sessuata e, allora, le ragioni [delle donne] iniziano ad affermare e a praticare il senso della libertà femminile”[[22]](#footnote-22) . Il corpo, nella sua nudità, è segnato dalla primaria differenza sessuale, che, pur nella sola conformazione biologica, indipendentemente dallo stesso orientamento sessuale, si pone ineludibile. Questa *differenza*, che non è una divergenza, una *diversità*[[23]](#footnote-23), qualifica il corpo e, quando quella femminile entra nella storia, modifica riti, usanze e spazi, grazie alla propria presa di coscienza, affermandone l’indipendenza e la libertà (anche) femminile, come, soprattutto il 900 ha mostrato. Afferma Alessandra Bocchetti: “Cosa vuol dire per le donne un «pensiero indipendente»? Significa pensare se stesse attraverso la propria esperienza, la propria storia, non misurarsi con l’uomo e la sua ragione e la sua storia per trovare misura di sé. Se ciò che chiamiamo «libertà femminile» è questo, riguarda il piano radicale della rappresentazione simbolica. La libertà in questo senso è necessaria come il cibo, è un bisogno essenziale. È a questo punto che salta agli occhi qualcosa che ci fa fare un passo avanti: tutto quello che, nella nostra vita, abbiamo fatto nel bene e nel male, nelle cose riuscite come nei fallimenti più disastrosi, tutto parlava del bisogno di questa libertà. Dunque, è sul piano della ricerca di libertà che dobbiamo rileggere la nostra personale storia e impostare il lavoro futuro”[[24]](#footnote-24) .

1. **L’esperienza di scrivere sulla sabbia**

La prospettiva del pensiero femminile pone la questione dell’attenzione e della cura nel *fare tradizione femminile*[[25]](#footnote-25), come bisogno marcante il presente per il futuro. L’accumulo d’esperienza può far maturare competenze, perchè tocca sempre al presente *generare generazioni*, aperte ad accogliere il testimone, nel tentativo continuo di fare permanere, in questo caso, come lezione viva, la stessa soggettività di genere. La filosofia femminile nasce dall’esperienza, diretta e personale del soggetto sessuato, dalla stessa materialità della vita, di cui le donne sanno e possono esprimere sapienza, proprio per quella capacità di *mettere al mondo il mondo*[[26]](#footnote-26), per una presa di coscienza non dimentica di sé. Diventa fondamentale e affatto aleatorio custodire viva la memoria storica di tale processo, che va sedimentata e, in primis, soprattutto ricercata, quasi scovata[[27]](#footnote-27) e poi mantenuta, come comprova l’intento della ricerca storiografica dell’attuale *Società delle Storiche Italiane*[[28]](#footnote-28). D’altronde, cosa significa *esperire*, fare esperienza? Non certo scrivere sulla sabbia, ma far lievitare, come il pane, ciò che può fecondare. Se si diventa periti, maturando nel tempo, perché capaci di procedere, affrontando e superando, anche continuamente, ogni momento senza disperderlo, è possibile mantenere vivo e aperto il processo di rivisitazione e di (ri)costruzione storica. D’altronde, qui c’è l’idea di qualcosa che si compie e che può annunciare novità[[29]](#footnote-29). E’ un lavoro che non finisce mai, come quello casalingo della cura, ma che può rinnovarsi continuamente nello scovare e dare riconoscimento. Tale impegno non è affatto parziale, ma allarga e completa la conoscenza, in ogni ambito, scalzando l’immaginario stereotipato spesso consegnato *naturalmente* dalla letteratura. “(…) E’ sul solco della tradizione classica latina, cristiana ed europea, [che] la donna diventa *schermo*, *proiezione* dell’immaginario poetico maschile, da cui emblematici risultano i nomi femminili, dati a donne che possono anche non essere realmente vissute, nella nostra letteratura italiana come per Dante Alighieri, *Beatrice*, tramite per la beatitudine eterna o per Francesco Petrarca, *Laura*, mezzo per il conseguimento de l’aurea per la fama eterna del vate o per Giovanni Boccaccio, *Fiammetta*, che carnalmente in-fiamma anima e corpo nell’amore erotico maschile”[[30]](#footnote-30). Il compito è arduo, perché incessante e continuo, ma chiama in causa la coscienza personale nel fare restituzione necessaria di verità.

1. **La giustizia e l’uguaglianza**

“Tutti gli esseri umani nascono liberi e uguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza (…)”[[31]](#footnote-31), così, dopo la seconda guerra mondiale, con un preambolo che ne sottolinea “il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti, uguali e inalienabili (…)”[[32]](#footnote-32), si afferma il fondamento della libertà, della giustizia e della pace e si palesa, nell’urgenza storica del secondo dopoguerra, la necessaria giustizia e anche quel principio di uguaglianza universale. D’altronde, fin dall’antichità, “la città come comunità non poteva che essere fonte di ordine e di misura, così esaltava il legislatore ateniese Solone, proprio nella sintesi di alcuni elementi fondamentali per il governo e il dominio (la *kratía*) del *demos*: la giustizia (*dike*) umana, la forza (nel senso proprio del potere, *posse*) come controllo della tracotanza (*hybris*) e la stessa legge (*nomos*) che regola e definisce l’ordine pubblico con obblighi e privilegi, che poi diventeranno i moderni diritti e doveri. Da qui emerge e si delinea un determinato concetto (occidentale) di cittadinanza”[[33]](#footnote-33). Non è un caso che il patto formativo e strutturale della *polis* sia stato basato sull’*isonomìa*[[34]](#footnote-34). Storicamente, comunque, l’uguaglianza ha segnato e continua a segnare, nella modernità occidentale, un/il riconoscimento universale della cittadinanza, ma inequivocabilmente per i due sessi ancora nella distinzione, di fatto politicamente discriminatoria, tra sfera privata e sfera pubblica, in quanto donne e in quanto uomini. L’idea dell’uguaglianza dei diritti contiene, comunque, in sé, anche se sopita, la forza della possibile liberazione dei singoli e, in questo caso, di un sesso dall’altro, perché può maturare, appunto, in questo, la forza della libertà femminile. D’altronde, “ogni madre sa che la giustizia, per essere veramente tale, non può essere proprio uguale per tutti e che la giustizia, come la pensa la ragione, è solo una necessaria semplificazione. (…). L’intelligenza del cuore si interroga piuttosto su ciò che è buono, su ciò che serve”[[35]](#footnote-35). Anche la questione dei diritti va riletta, ripensata per una messa in discussione della stessa *positività del diritto,*  nel ripensamento della nozione di libertà, colta nello specifico femminile, attraverso anche il recupero della pratica dell’*affidamento* tra donne, come autonome referenze simboliche, qualificando e riabilitando così il concetto stesso di *solidarietà* femminile: il darsi valore nel riconoscersi[[36]](#footnote-36). Inoltre, la lezione sulla democrazia giusta e sulla giusta democrazia[[37]](#footnote-37) va anch’essa ripensata, perché “nel ’900, la presenza del percorso della libertà femminile con la messa in discussione della neutralità della persona stessa, ha sicuramente contribuito a rivisitare le strutture simboliche del potere e le modalità, istituzionali e no, della politica, mostrando tutte le novità della figura umana come *singolarità in relazione*”[[38]](#footnote-38).

1. **Emancipazione. Liberazione**

I due termini si incarnano, soprattutto, nelle battaglie dell’800 e del 900. Le lotte per l’emancipazione appartengono cronologicamente al cosiddetto *lungo* 800 (fino agli anni 50 del 900) e quelle per la liberazione al *breve* 900 (con gli anni 70 come momento apicale)[[39]](#footnote-39). Necessario è il distinguo tra le due espressioni storiografiche e politiche. L’*emancipazione*[[40]](#footnote-40) segna il percorso dell’autonomia (“da”) nel riconoscimento dei diritti per la parità, per cui è l’uguaglianza a delinearne il senso nella conquista di leggi per la cittadinanza: dal voto alle tutele sul lavoro, al diritto di famiglia, ai consultori. La *liberazione*[[41]](#footnote-41) indica la strada (“per”) verso l’inedito, l’imprevisto di un soggetto differente che, *partendo-da-sé*, vuole affermare la propria autonomia, non a modello altrui. Contemporaneamente si apre la strada della *con-vivialità,* possibile e aperta, per una rivisitazione della logica dei diritti, nel riconoscimento e rispetto di tutte le peculiarità umane, partendo appunto da quella primaria e originaria della differenza sessuale[[42]](#footnote-42).

1. **La libertà femminile. *Le parole per dirlo*[[43]](#footnote-43)**

“La differenza sessuale rappresenta uno dei problemi o il problema che la nostra epoca ha da pensare. Ogni epoca, secondo Heidegger, ha una *cosa* da pensare”[[44]](#footnote-44), così Luce Irigaray apre il discorso sulla libertà femminile con un atto di coscienza, di responsabilità culturale, di etica della responsabilità, come una sfida, anzi la sfida del nostro tempo, per una nuova poietica, un *habitus*, un *ethos* per la civiltà, forse non solo occidentale, anche se il richiamo della prima Conferenza Mondiale di Pechino[[45]](#footnote-45) è che *si faccia la propria parte*, perché l’umano può, anzi deve, contaminare le civiltà, ben diverso dalle civilizzazioni[[46]](#footnote-46). Ma perché qualificare la libertà come femminile?[[47]](#footnote-47) Prima di tutto per smascherare l’universalismo, denunciandone la presunta neutralità che neutralità non è. E poi perché la pratica e l’agire tra donne, coinvolte in prima persona, possono, anzi devono, smontare l’illusione omologante, facendone un tratto prettamente *politico*: “Intendiamo proseguire la ricerca di nuovi modi di essere donne e di nuove immagini che li rappresentino. Con tutte le donne vogliamo scoprire ideali, progetti di vita, modi di autocoscienza, promovendo la pienezza della cittadinanza e la partecipazione allo sviluppo della democrazia”[[48]](#footnote-48). E’ una libertà “con” e non “da” e sulla possibilità del “per”, nel costruire, anzi (ri)fondare, un proprio simbolico stare/essere al mondo, che rompa l’ordine patriarcale per l’autodeterminazione di un soggetto (politico) autonomo. Il linguaggio ne diventa il primo rivelatore, perché “dare valore e significato all’essere nate donne implica una forte tensione con l’immediatezza dell’esperienza, con ciò che spesso è estraneo al linguaggio o si rifiuta di essere ricompreso in un codice linguistico stabilito, eppure si dice e si rappresenta attraverso il corpo e il desiderio”[[49]](#footnote-49). E non c’è dubbio che l’attenzione linguistica deve essere alta, perché è come se fosse entrato nello scenario pubblico una soggettività non prevista: il codice linguistico va ripensato[[50]](#footnote-50), così le forme del vivere sociale e messi in discussione e, alfine, superati tutti gli stereotipi che investono ogni soggetto in sé: “L’essere sessuato […] non passa solo per il corpo ma per ciò che risulta […] nella parola”[[51]](#footnote-51): negli atti e nella sostanza del vivere sociale.

Università di Macerata, 2019.

1. Il titolo prende spunto da un testo fondamentale di Simone Weil, *L'enracinement. Prélude à une dèclaration des devoirs envers l'etre humaine*, 1949, tr. it. di Franco Fortini, *La prima radice*, A. Mondadori, Milano 1996. [↑](#footnote-ref-1)
2. Cfr.. Luisa Muraro, *L’ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991. [↑](#footnote-ref-2)
3. Adriana Cavarero,, *Dire la nascita*, in AA.VV., *Diotima. Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1990, pag. 93. [↑](#footnote-ref-3)
4. *Ibidem* [↑](#footnote-ref-4)
5. Cfr: *La linea del Sé*, nel mio *Il corpo di Diotima. Lapassione e la libertà femminile*, Quodlibet, Macerata-Roma, 2006, 2011, p. 135. [↑](#footnote-ref-5)
6. Cfr. La titolazione si rifa a una raccolta di contributi estremamente significativi della fine degli anni 80, AA. VV., *Verso il luogo delle origini*, (a cura del Centro Documentazione Donna Firenze), La Tartaruga, Milano 1992. [↑](#footnote-ref-6)
7. Cfr. Hannah Arendt, *Lo spazio pubblico e la sfera privata*, in *Vita activa, la condizione umana*, Bompiani, Roma 1988, pag. 37 . [↑](#footnote-ref-7)
8. Giulio De Martino, Marina Bruzzese, *Le filosofe. Le donne protagoniste nella storia del pensiero*, Liguori, Napoli 1994, pagg. 31-32. [↑](#footnote-ref-8)
9. Hannah Arendt, *L'uomo: animale sociale o animale politico*, in *Vita activa*, op. cit., pag.19. [↑](#footnote-ref-9)
10. Cfr. il mio *L’invidia di Aristotele ovvero della vir-tù (femminile)* (prefazione di Arianna Fermani), affinità eletttive, Ancona 2016, p. 23 sgg. [↑](#footnote-ref-10)
11. Giulio De Martino, Marina Bruzzese, *Le prime filosofe*, in *Le filosofe*, op. cit., pag.35. [↑](#footnote-ref-11)
12. Idem, *Diotima e le filosofe greche*, pag.38. [↑](#footnote-ref-12)
13. Idem, *Ipazia di Alessandria*, pag.40. [↑](#footnote-ref-13)
14. Cfr.. Simone Weil, *Intuizioni precristiane* e *Abbozzo di una storia della scienza greca*, in *La Grecia e le intuizioni precristiane,* Borla, Roma, 1984, pag.107 e pag.259. [↑](#footnote-ref-14)
15. L’espressione rimanda al contributo di Alessandra Bocchetti, *L'indecente differenza,* in *Cosa vuole una donna. Storia, politica, teoria. Scritti 1981/1995*, La Tartaruga, Milano 1995, pag.23. [↑](#footnote-ref-15)
16. *Cahiers de dolèamces. Donne e Rivoluzione francese*, introduzione di Paule-Marie Duhet, La luna, Palermo 1989, p. 122. [↑](#footnote-ref-16)
17. Giulio de Martino, Marina Bruzzeese, *Le filosofe*, cit., p. 183. [↑](#footnote-ref-17)
18. Alessandra Bocchetti, L'indecente differenza, op. cit.,, pag.23. [↑](#footnote-ref-18)
19. Cfr.: Walter Benjamin, *Il cestino da lavoro*, in *Infanzia berlinese*, Einaudi, Torino 1973. [↑](#footnote-ref-19)
20. “Ho una metafora che non ho mai pubblicato, ma conservato per me stessa, la chiamo pensare senza ringhiera. In tedesco *Denken ohne Galender*. Si va su e giù per le scale, si è sempre trattenuti dalla ringhiera, così non si può cadere. Ma noi abbiamo perduto la ringhiera. Questo mi sono detta. Ed è quello che cerco di fare”, in *Political Thinking without a Banister*, in *On Hannah Arendt the Ricovery of the public world*, New York 1929, p. 336: cfr.: Paola Ricci Sindoni, *Hannah Arendt. Come raccontare il mondo*, Studium, Roma 1995, p. 13. [↑](#footnote-ref-20)
21. Cfr. *È accaduto non per caso*, “Sottosopra rosso”, Libreria delle Donne, Milano gennaio 1996 (in [www.libreriadelledonne.it](http://www.libreriadelledonne.it)) . [↑](#footnote-ref-21)
22. Laura Boella, *Fare la differenza*, nel mio, *Il corpo di Diotima. La passione filosofica e la libertà femminile*, Quodlibet, Macerata-Roma, 2008, 2011., p. 7. [↑](#footnote-ref-22)
23. Bisogna sempre tenere presente la ri-configurazione semantica e concettuale dei due termini (cfr. nota 5 già citata in *Il corpo di Diotima,* cit., p. 14). [↑](#footnote-ref-23)
24. Alessandra Bocchetti, *L’indecente differenza*, Centro Culturale Virginia Woolf, Roma 1982, ora in *Cosa vuole una donna. Storia, politica, teoria, Scritti1981/1995*, cit., p. 38.ep. 189. [↑](#footnote-ref-24)
25. Cfr. *Fare tradizione femminile,* in *Il corpo di Diotima*, cit, p. 171. [↑](#footnote-ref-25)
26. Cfr. Diotima, *Mettere al mondo il mondo*, La Tartaruga, Milano 1990. [↑](#footnote-ref-26)
27. Cfr. Gianna Pomata, *La storia delle donne. Una questione di confine*, in Nicola Tranfaglia (a cura di) *Il mondo contemporaneo*, volume 10 (*Gli strumenti della ricerca*), tomo secondo (*Questioni di metodo*), La Nuova Italia, Firenze 1983. [↑](#footnote-ref-27)
28. “La *Società Italiana delle Storiche* (SIS) è nata nel 1989 con l'obiettivo di promuovere la ricerca storica, didattica e documentaria nell'ambito della storia delle donne e di genere. La SIS si è mossa in continuità con le numerose e rilevanti esperienze di ricerca e di incontro precedentemente promosse dal movimento delle donne in Italia. Particolarmente significative sono state, al riguardo, la rivista di politica e cultura delle donne *DWF* (ancora edita)e *Memoria*, che è stata la prima pubblicazione periodica di storia delle donne in Italia (1981-1991)”, in www.societadellestoriche.it. Mi fa piacere ricordare la storica Annarita Buttafuoco con la quale ho condiviso alcuni momenti fondativi della SIS, come la prima *Scuola Estiva* a Pontignano di Siena. [↑](#footnote-ref-28)
29. Cfr. *Il corpo di Diotima*, cit, p. 187. [↑](#footnote-ref-29)
30. *ivi*, p. 41-42, nota 106. [↑](#footnote-ref-30)
31. Art. 1 della *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani*, Assemblea Generale delle Nazioni Unite, 10 dicembre 1948, *incipit.* [↑](#footnote-ref-31)
32. Ivi, *Preambolo* [↑](#footnote-ref-32)
33. Cfr. il mio *L’invidia di Aristotele* (…), cit. p.71. [↑](#footnote-ref-33)
34. Cfr. Jean-Pierre Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, cit., p. 255-256. [↑](#footnote-ref-34)
35. in L’invidia di Aristotele (…), cit. p. 21 e Laura Boella, *La passione della storia*, in *Cuori Pensanti*, Tre Lune, Mantova 1998, p. 93. [↑](#footnote-ref-35)
36. Cfr. AA. VV., *Non credere di avere dei diritti*, Libreria delle donne di Milano, Rosenberg & Sellier, Milano 1987, 2016. [↑](#footnote-ref-36)
37. Cfr. in particolare, Karl R. Popperr, *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma 1973 e John Rawls, *Una teoria della giustizia;* a cura di Sebastiano Maffettone, tr. it.. di Ugo Santini, I ed. riv., Feltrinelli, Milano 2008. [↑](#footnote-ref-37)
38. Lia Cigarini, *La politica del desiderio*, intr. di Ida Dominijanni, (a cura di Luisa Muraro e Liliana Rampello), Pratiche, Parma 1995, p. 9. [↑](#footnote-ref-38)
39. Su tali definizioni storiografiche, in particolare, cfr. Eric John Ernest. Hobsbawm, *Il Secolo breve*, *1914-1991: l'era dei grandi cataclismi*, traduzione di Brunello Lotti, Rizzoli, Milano1995. [↑](#footnote-ref-39)
40. in *Il corpo di Diotima* (…), cit. pp. 156-159. [↑](#footnote-ref-40)
41. ivi, pp 160-162. [↑](#footnote-ref-41)
42. Cfr. sia il testo di Illich Ivan, *La convivialitè*, Seuil, Paris 1973, tr. it. di Maurizio Cucchi, *La convivialità,* Boroli, Milano 2005 sia quello di Anna Camaiti Hostert, P*assing*, Castelvcchi, Roma 1996. [↑](#footnote-ref-42)
43. L’espressione rimanda a un famoso romanzo di Marie Cardinal, *Le parole per dirlo*, Bompiani, Milano 1975. [↑](#footnote-ref-43)
44. Luce Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985, p. 11. [↑](#footnote-ref-44)
45. Cfr. Conferenza Mondiale sulla Donna di Pechino, settembre 1995, [A/CONF.177/20/Rev.1]. [↑](#footnote-ref-45)
46. Cfr. Tra i tanti studi, il contributo di Claude Lévi-Strauss e anche di Norbert Elias. [↑](#footnote-ref-46)
47. Cfr. Centro Culturale Virginia Woolf, *Cosa vuol dire la libertà femminile?*, Gruppo B, Roma giugno 1989. [↑](#footnote-ref-47)
48. dallo statuto dell’UDI, Unione Donne *in* Italia, *Le onde della storia…*, Roma 2005, in www.udinazionale.org [↑](#footnote-ref-48)
49. Laura Boella, *Fare la differenza*, in *Il corpo di Diotima*, cit., p. X. [↑](#footnote-ref-49)
50. Cecilia Robustelli, *Donne, grammatica e media*. Ed. GIULIA (Giornaliste Unite libere autonome), Roma 2014. [↑](#footnote-ref-50)
51. Luce Irigaray, *Ce sexe qui n’est pas un*, Minuit, Paris 1977, tr. it. di Luisa Muraro, *Questo sesso che non è un sesso*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 62. [↑](#footnote-ref-51)