


chiudi

ciclo di incontri- 09 Ottobre 1992

Quaderno n. 57

Parlare di Dio al femminile

Parlare di Dio al femminile: soggetti, metodi, linguaggi Il soggetto donna nel personalismo cristiano

Emma Fattorini, ricercatrice storia contemporanea, Università di Roma

La presente relazione è apparsa in forma di articolo sul n° 3/4 1989 della rivista RETI con il titolo "Il soggetto donna nel personalismo cristiano".

Con il permesso dell'autrice e della rivista riportiamo questo testo anziché la trascrizione della relazione perché affronta la stessa tematica offrendo inoltre approfondimenti, ricchezza di riferimenti e note, difficili da rendere in una esposizione solo orale.

IL SOGGETTO DONNA NEL PERSONALISMO CRISTIANO

Il crescente interesse delle donne per il sacro non va confuso con la più generale riscoperta della religione, quale esito ambiguo dei processi di secolarizzazione, o con una ancora più generica crisi del pensiero razionale. Esso esprime piuttosto il bisogno di rintracciare un luogo fondativo forte, originario della differenza sessuale.

Vorrei dunque ragionare, intrecciando i piani, su alcune concentualizzazioni novecentesche della tradizione cristiana circa la definizione del soggetto femminile e su alcuni esiti della attuale ricerca delle donne sul simbolico religioso.

Delle concezioni cattoliche del nostro secolo vorrei prendere in considerazione soprattutto l'idea del soggetto femminile nel personalismo cattolico che in polemica con l'individualismo borghese e con il collettivismo dei regimi totalitari aveva espresso un concetto di persona fondata sulla trascendenza e definita dal suo essere centro di relazionalità. In secondo luogo vorrei considerare invece la corrente più "integrale" del femminismo cristiano, che afferma un femminile astorico e atemporale, quella *femme éternelle*, incarnazione perfetta dei valori originari dell'umano, unico baluardo contro le incalzanti devastazioni del moderno.

Della ricerca delle donne, tenterò di sondare alcuni approcci disciplinari attraverso i quali viene esplorato l'universo simbolico del sacro e che potremmo schematicamente distinguere in tre livelli. Il primo, quello *teologico-filosofico* (la lettura del *Genesi* che non vede la donna come derivazione dalla costola di Adamo, ma uomo e donna originariamente e non in seguito alla caduta del peccato originale, come nati entrambi a immagine di dio).

Il secondo che potremmo definire *antropologico-storico* che studia le forme attraverso cui la religiosità femminile si è espressa dando luogo a sentimenti, bisogni, attese e creazioni femminili che hanno trovato nella forma religiosa il luogo, l'ambito, spesso protetto e regressivo, ma reale per manifestarsi nella loro differenza (il riferimento è, a questo proposito, alla tradizione cattolica che ha contribuito, nel bene, come nel male, più di quanto non abbia fatto quella protestante, a valorizzare quell'universo di simboli e di figure intermedie, come le sante, le protettrici, la devozione mariana, nonché i luoghi esclusivamente femminili, ad esempio, i monasteri e i collegi), orme religiose, così lontane dalla purezza teologica delle classi colte e maschili contro cui tuonava Lutero

tacciandole di idolatria e superstizione, ma che hanno costituito riferimenti simbolici che interpretavano sia pure in modo subalterno e oppressivo bisogni e sentimenti che non nascondevano o misconoscevano la differenza della religiosità femminile rispetto a quella maschile.

E infine il terzo livello che definirei *simbolico-psicoanalitico-linguistico* che ha colto nella esperienza interiore mistica e monastica un percorso di conoscenza di sé particolarmente fecondo; una sorta di viaggio alla ricerca di sé con molti tratti comuni all'avventura psicoanalitica. Il tema della separazione, del distacco e della fusione con il dio madre/padre potrebbe portare a definire la mistica quale luogo dell'eccesso e della fisionomia senza limiti e la monastica, diversamente, quale luogo della temperanza, della capacità di darsi confini e dunque di divenire soggetto autonomo, capace di distinzione dall'altro.

La fondazione divina del femminile

La donna ha bisogno di dio per fondarsi, come l'uomo ha avuto bisogno di dio per definire il suo genere: questa la tesi sostenuta da Luce Irigaray nel suo ultimo libro, *Sexes et parentés*, ora tradotto da Luisa Muraro con il titolo *Sessi e genealogie*¹. Rifacendosi all'*Essenza del cristianesimo* di Feurbach e alla sua affermazione secondo cui dio è lo specchio dell'uomo", Irigaray conclude che "manca alla donna uno specchio per divenire donna. Avere un dio e divenire il proprio genere vanno insieme. Dio è l'altro di cui abbiamo bisogno assolutamente per divenire". Siamo, come è chiaro, ben lontani dal dio personale; esso è piuttosto un riferimento simbolico, il più forte possibile, "indica un cammino, è il vettore, la corda, l'arco". Ma, e questo è il punto, "un dio femminile è ancora da venire". Impegno della ricerca teorica e simbolica delle donne sarebbe dunque quello di costruire il dio-femmina su cui fondare in senso forte la genealogia femminile che si esprime e traduce nel rapporto madre-figlia. Solo un dio-femmina consentirebbe dunque la fondazione del soggetto femminile in quanto renderebbe possibile il passaggio alla madre simbolica, alla matrilinearità.

Io vorrei soffermarmi su alcune implicazioni relative a questa origine, all'affermazione secondo cui soltanto il religioso è abbastanza fondamentale da permetterci di scoprire e realizzare i nostri scopi, "soltanto un dio costituisce un luogo di raccolta di noi che possa lasciarci libere" (Irigaray).

Una maggiore determinazione teorica di questo si ha nella elaborazione di Adriana Cavarero² che a partire dalla lettura del *Genesi*, sottolinea un duale originario, all'origine, nella trascendenza. (La differenza di genere è ascritta nel disegno originario di dio e non è conseguenza della caduta, la donna non è derivazione della costola di Adamo ma entrambi uomo e donna sono riflessi differenti da un unico dio). Ora, non solo la tradizione successiva non ne ha mai dato conto, ma la stessa incarnazione ad opera di Cristo-uomo ha comunicato una salvazione assolutamente indifferenziata e neutra. A questo proposito vedi la eresia guglielmina studiata da Luisa Muraro che pone l'accento proprio sulla necessità di una incarnazione sessuata³.

L'assunzione del sacro e del religioso come luogo trascendente su cui fondare il sé e insieme zona protetta su cui individuare e sperimentare gli scopi del proprio sé è certamente uno spazio di grande forza come dimostra la storia della religiosità femminile che ha prodotto regressione, ma certamente anche impensabili forze interiori. E' dunque assai utile indagarla o in un senso "metaforico"-simbolico con grande distacco e laicità o al contrario come indicibile esperienza di fede. Se invece restiamo su un piano strettamente teorico, fondativo perché a questo si riferisce il ragionamento della Irigaray, mi sembra allora che il meccanismo che presiede il disvelamento della differenza femminile per come viene ontologicamente fondata sulla trascendenza di "una dualità originaria" non si discosti a sufficienza da quello operato per definire il soggetto maschile. Mi sembra che anche sul piano teologico si costituisca una sorta di parallelismo con esso per la ragione che, anche il soggetto femminile si affermerebbe, come quello maschile, nel suo ergersi solitariamente e autisticamente come un tutt'uno in sé compiuto che si rispecchia in dio. Si sostituirebbe insomma al dio maschio come capostipite del genere umano cioè maschile, il dio-femmina capostipite del genere femminile. Il problema teologico

più interessante invece mi parrebbe quello di interrogarsi su come avviene (e modificare a quel livello) il mandato di signoria che dio dà all'uomo, *occorre interrogarsi cioè su come l'uomo-maschio ha interpretato la sua signoria sul creato, sulla natura, sulle cose, i termini padronali, autistico-onnipotenti che hanno contraddistinto il suo dominio predatorio sul regno della natura in cui ha incluso il femminile. Il punto su cui lavorare, il più ricco teologicamente è piuttosto quello di un unico dio che genera il due, è su questa dualità che occorre fondarsi e non sulla dualità divina.*

La trascendenza, o assoluto o limite

Altrimenti si rischia di ripercorrere proprio il modo peggio con cui l'uomo, in quanto individuo maschio, ha fatto i conti con il divino, e non è un caso infatti che la Irigaray assume come pista di riferimento Feurbach. La dimensione prometeica, la sfida con l'infinito ha spinto l'uomo a costruirsi il suo dio, mentre invece, dice la Irigaray, le donne non hanno potuto farlo. Ma se ripercorressero lo stesso itinerario, sia pure diversamente sessuato, dell'uomo perderebbero il contenuto migliore della trascendenza che è, nella sua accezione più autentica, proprio l'opposto della ricerca di infinito e di assoluto, in quanto si costituisce sulla affermazione del limite, sulla sua bontà. Terreno, quest'ultimo su cui può crescere la differenza.

I riferimenti teologici al proposito potrebbero essere tanti. Ora ho in mente una lettura recente a cui mi ha sollecitato uno scritto di Livia Turco apparso su *Critica marxista*⁴. Mi riferisco a una riflessione che lei fa a partire da un testo di Franco Rodano⁵. Per tanti versi datato coglie però, tra gli altri, un punto decisivo quando afferma che il limite del marxismo è nella affermazione di una *uguaglianza assoluta*, mentre quello della teologia cattolica sarebbe nella assoluta *negazione della individualità*. La uguaglianza assoluta marxiana è di derivazione cristiana; ma questa ultima conosce in sé dei correttivi potenti nelle epistole paoline. In esse troviamo infatti l'affermazione di egualanza radicale della lettera ai Galati:

"non c'è più né giudeo né greco, né schiavo né libero, né maschio né femmina perché tutti siete uno solo in Cristo Gesù" (*Galati*, 3, 28-39), ma anche quell'elogio alla dignità e alla bellezza del limite che è contenuta nella epistola ai Filippesi. Insomma le migliori risorse che noi possiamo trovare nel sacro stanno proprio in questa ricchezza del limite che va articolata, riempita di contenuti e non solo enunciata. Il bisogno di fondare il femminile nel divino scaturisce da una concettualizzazione del divino, come abbiamo visto, assai diffusa; quella di essere specchio, proiezione dell'uomo. Ma, ricordiamolo, in chiave consolatoria per compensare la propria finitezza. Tanti sono i nomi illustri dell'olimpo maschile del pensiero occidentale che potremmo citare al proposito. Io mi fermo a quello di Freud che nei suoi ultimi scritti, in polemica con Jung a proposito del bisogno religioso e in particolare della mistica riconnette questo "sentimento oceanico", questo "essere uno con il tutto come un primo tentativo di consolazione religiosa, come un altro modo di negare il pericolo che l'Io riconosce come minaccia incombente dal mondo esterno". Insomma la religione è una "gigantesca illusione", la più grande apparsa nella storia, per il bisogno di fusione, onnipotenza, bisogno del tutto, consolazione e risarcimento dalla perdita⁶. I sentimenti alla base della spinta religiosa sarebbero, per Freud, quelli tendenti "alla illimitatezza e alla comunione con il tutto". *La religione dunque come grande illusione.*

Grande illusione?

Ma il concetto di illusione, nella psicologia del profondo dopo Freud ha conosciuto sviluppi interessanti. Penso a Winnicott che ricostruisce il passaggio dalla illusione (il contatto magico del bambino con il seno che fa tutt'uno con lui) alla disillusione graduale "che può riuscire solo se la madre ha offerto al bambino sufficienti occasioni di illusioni... dà a questi l'illusione che esista una realtà esterna che corrisponde alla propria capacità creativa". "In altre parole, conclude Winnicott, la questione della illusione è qualcosa di strettamente inerente agli esseri umani e che nessun individuo risolve definitivamente... e che nessun essere umano si liberi dalla sforzo di collegare la realtà interna con la realtà esterna, e che tale sforzo venga alleviato da un'area intermedia di esperienze che è indiscussa come l'arte e la religione" (Rivière 1936). E ancora: "Quest'area

intermedia d'esperienza costituisce la maggior parte dell'esperienza del bambino piccolo e viene in seguito sentita intensamente e conservata dall'adulto nel campo dell'arte e della religione, nella vita immaginativa e nel lavoro scientifico creativo. Si può quindi affermare che l'illusione ha un valore positivo"⁷.

Il bisogno iniziale di illusione è necessario per addivenire alla delusione come passaggio di crescita e di maturità del senso di sé: l'intuizione dunque di fondare il soggetto femminile a partire da questo *incipit* forte, da questa grande illusione che è il sacro è allora più che suggestiva, ma appunto se lo consideriamo come passaggio di un percorso di crescita (il dio- femmina è necessario nel senso che la formazione del soggetto femminile segue il percorso della crescita della bambina: l'idealizzazione iniziale, il bisogno di illusione - la madre simbolica - deve restare per l'appunto solo un passaggio funzionale alla delusione e cioè al limite, al finito). O per dirla in altri termini occorrerebbe proprio a noi compiere il matricidio, così come i maschi hanno compiuto un parricidio nell'orda primitiva.

E qui torniamo ad una idea di trascendenza che consente l'individuazione di un soggetto (uomo o donna) che trova valore solo nella sua *irripetibile e riducibile finitezza*.

Infine una osservazione su come la tradizione cristiana ha tradito per prima questo principio originario di differenziazione, peccando appunto in un eccesso di egualanza assoluta, che rispetto alla donna ha conosciuto il massimo dell'astrattezza.

La visione armonica dei sessi

La valorizzazione del femminile, quale mediazione speciale con il divino-Eva come colei che prepara la caduta e Maria come colei che apre le porte della salvezza - è passata sempre attraverso una idealizzazione che smentiva il limite; *la donna è stata o tutta appartenente alla grazia o tutta al regno della natura*.

Natura e grazia nelle donne sembrano rappresentare l'unica dicotomia possibile; essa è mediazione con l'assoluto oppure è luogo del finito svalorizzato.

L'avere espunto il relativo, il parziale come valore è anche alla base dell'armonicismo con cui la morale cattolica concepisce la relazione tra i sessi. Sede di un naturalismo salvato, i sessi esprimono diversità troppo pacificatamente conciliabili; armonia e non conflitto. Si apre qui il tema del peccato e della grazia rispetto alla quale le donne avrebbero molto da dire. Vediamo come si arriva ad una conclusione armonicistica scegliendo tra i tanti riferimenti, alcuni passaggi cruciali del pensiero cristiano. Già S. Agostino restituisce un valore positivo alla differenza sessuale attraverso una lettura non allegorica del *Genesi*. La distinzione tra i sessi per lui non è frutto della caduta ma appartiene al disegno originario di dio.

Tommaso e la Scolastica, soprattutto, aggiungeranno a questa riabilitazione concettuale una riabilitazione etica, dando dignità religiosa al "matrimonio procreatore". Con Bonaventura si assiste ad una eliminazione di ogni emozione sentimentale dalla sfera della sessualità. Rimane l'idea del matrimonio procreatore come un bene - secondo l'idea tomista - dell'ordine naturale e divino. Ma si espunge il sentimento "quel moto disordinato dell'anima che come sottilmente intuisce S. Bonaventura, fiorisce sul terreno del desiderio in quanto figlio dell'assenza e quindi della imperfezione: sconosciuto alla sana, appagata sessualità naturale che dio avrebbe riservato alla sua creatura"⁸.

Non solo si espunge l'amore dal matrimonio, come peraltro è avvenuto all'interno del pensiero occidentale, ma si pongono le premesse per quella continua confusione che è alla base dell'etica sessuale cristiana, confusione tra sfera morale delle scelte e piano psicologico del profondo, che ben vediamo nella posizione sull'aborto e sugli anticoncezionali.

La profonda intuizione del pensiero cristiano che ha colto il mistero dell'indistruttibile intreccio tra mente-corpo si è risolta, quando non in un rigido dualismo, in una paradossale esaltazione materialista della corporeità - in quanto tempio dello spirito - che cancella le ambivalenze e le contraddittorietà del suo rapporto con il desiderio e i sentimenti. La posizione della chiesa sulla contracccezione e la fecondazione artificiale riflettono infatti un biologismo

esasperato, dove il corpo, nella sua accezione più naturalista, detiene il primato assoluto. Diversa e ben più ricca potrebbe essere una riflessione, anche per la cultura laica, sui metodi naturali di controllo delle nascite, ma proprio nel senso di una attenzione alle dinamiche della relazione mente-corpo perché è proprio in questo non mutilabile innesto che si formano i sentimenti e la sfera della morale. La cancellazione di questa relazionalità, da parte della chiesa è alla base della visione armonica e complementare del rapporto tra i due sessi che con eccessiva pacificazione la morale cattolica addita ad esempio.

Le concezioni cattoliche del '900 sulla soggettività femminile

Due mi sembrano i filoni fondamentali - quelli almeno che più hanno influenzato il pensiero cattolico del novecento - sulla definizione del soggetto-donna e il suo rapporto con l'etica.

1) L'una, quella di impronta personalistica, elaborata specificatamente soprattutto da Mounier negli anni trenta, che nasce da una idea di persona che si fonda e si definisce nel suo essere centro, veicolo o terminale di relazioni. La donna è un polo di questa relazionalità, e le sue determinazioni specifiche trovano particolare ascolto in questa concezione che esalta appunto la relazionalità in polemica con l'individualismo borghese astratto e con il collettivismo comunista.

2) L'altra, largamente utilizzata dal pensiero cattolico ufficiale, soprattutto dal pontificato pacelliano, nasce invece da una idealizzazione estrema, assoluta della donna. Il tentativo di definire utilizzando di volta in volta persino il naturalismo positivistico, i tratti di un femminile, naturale e spirituale, fuori dal tempo e dalla spazio: *La femme éternelle* di Gertrude Von Le Fort.

Secondo la concezione del personalismo cristiano, un movimento culturale che nasce in Francia negli anni trenta intorno alla rivista *Esprit* diretta da Mounier, la persona è centro di relazionalità sia in senso storico che psicologico, la persona è irriducibile e mai del tutto esauribile alle sue manifestazioni storiche, possiede una sua imprendibilità che costituisce il "mistero" di ciascuna persona.

Questo movimento, a cui in modi diversi farà riferimento tanta parte della nuova teologia, da Maritain a Ricoeur, è un movimento che non ha una fondazione teorico-filosofica rigorosa ma si prefigge soprattutto scopi educativi, formativi, politici e investe direttamente il piano morale.

La persona esercita la sua libertà "sotto condizione", e questa esperienza ha un carattere dinamico, una fondazione trascendente e si esplica in una relazionalità interpersonale⁹.

La persona, in conclusione, non è consapevolezza psicologica, né attualità dei fini, né volontà di potenza, ma si rivela nel raccoglimento che permette di accorgersi della presenza di un "ospite segreto". "La persona è piuttosto una presenza che un essere, una presenza attiva e senza fondo"¹⁰.

Siamo qui alla linea della tradizione platonico-agostiniana: quell'ospite segreto che si fa presente in ogni atto, ma che sfugge ad ogni indagine definitiva è l'interiorità di Agostino, l'anima, in quanto profondità dell'universo e in cui si rispecchia dio.

Con una simile concezione della persona, la donna ritrova una sua familiarità; essendo largamente definita e definibile proprio dalla sua dimensione relazionale¹¹.

Ma non per questo occupa un posto speciale; il personalismo sfugge infatti al rischio di utilizzarla quale esemplare più rappresentativo della persona. In altre parole la donna non è meglio, più persona dell'uomo, come per la cultura cattolica antimoderna. Piuttosto è oggetto di una discriminazione concettuale e sociale che nega il suo genere. Il personalismo infatti oltre a sostenere la promozione della donna (critica il connubio spiritualismo + liberalismo che producono una idea di famiglia privatistico-efficientista, appoggia la collettivizzazione dei servizi sociali ma anche la interscambiabilità dei ruoli nel lavoro familiare, ecc.) è critico verso le forme emancipative che si limitano al solo piano economico. La vera oppressione femminile avviene sul piano spirituale: "Il

proletariato - scrive Mounier - capovolge la storia perché ha preso coscienza della sua oppressione. Un proletariato spirituale, cento volte più umeroso, quello delle donne, rimane, senza che ci si sorprenda di esso al di fuori della storia... questa impossibilità per la persona di nascere alla sua propria vita, che secondo noi definisce il proletariato più essenzialmente ancora della miseria materiale, è la sorte di quasi tutte le donne, ricche e povere, borghesi, operaie, contadine"¹². Non si tratta qui del generico interclassismo della cultura cattolica che spesso ha trovato nello specifico femminile un suo punto di forza. C'è il tentativo di fare i conti con la cancellazione della persona-donna in quanto tale, "in quanto non vive una vita di conquista, una vita aperta, ma un destino da vinti, un destino chiuso, fuorigioco. Esse sono collocate nella sottomissione: non quella che può collocare al di là della persona il dono di sé per un essere libero, ma quella che è al di sotto della persona, rinuncia anticipata alla sua vocazione spirituale. Esse errano in se stesse alla ricerca di una identità che non conoscono"¹³.

C'è la percezione della cancellazione della donna come genere: "Una stirpe che da millenni è stata scartata dalla vita pubblica, dalla creatività intellettuale e molto spesso dalla vita stessa, che si è adattata ad essere relegata in disparte, nella timidezza e in un sentimento tenace e paralizzante della propria inferiorità, in una discendenza in cui da madre in figlia, certi elementi essenziali dell'organismo spirituale umano sono rimasti incolti ed hanno potuto atrofizzarsi durante i secoli"¹⁴.

La persona donna

Lo sforzo di affrontare in sede teorica questo nodo, avviene secondo un approccio certo datato, cioè attraverso le teorie sul carattere e il rapporto tra cultura e natura, un dibattito però che conosce negli anni trenta una ricchezza che ci può dire ancora molto.

Anche se i termini si presentano nelle forme semplificate che ben conosciamo della cultura di quegli anni: come districare il rapporto natura-storia, cosa è esito storico e cosa è naturale del femminile.

Temi che vengono esposti nel fascicolo di *Esprit* del 1936 dedicato al problema della donna, 13 anni prima che uscisse *Il secondo sesso* della De Beauvoir.

Sintomatico di questo dibattito sarà poi la posizione della rivista su questo libro che viene accolto con vero entusiasmo ma criticato per eccessivo storicismo e scarsa considerazione dei fondamenti fisiologici dell'essere donna¹⁵; mentre invece un giudizio opposto verrà dato alle posizioni di H. Deutsch (*La psychologie des femmes*), radicalmente criticate, in nome di un impianto storicistico, umanistico-esistenzialistico, che non può accettare che passività, masochismo e narcisismo appartengano - come sostiene la psicoanalista - per "natura" alla psicologia femminile¹⁶.

Nel testo *Trattato sul carattere*, Mounier aveva scritto: "Il sesso è più profondo della civiltà"¹⁷. C'è dunque sul piano della individuazione di genere una inedita attenzione alle permanenze. Il personalismo riconosce, e con una certa consapevolezza ed articolazione, le differenze di genere. E infatti Mounier si chiede: "La donna, è essa persona attraverso la stessa maniera dell'uomo, attraverso le stesse vie?"¹⁸.

Ma il riconoscimento della persona-donna (nel senso della sua definizione come individuo-soggetto) è comunque subordinata al riconoscimento - l'unico che la definisce sul piano etico - della donna in quanto persona. E' insomma la persona, la sua spiritualità, nel senso che si è detto prima, che determina il campo etico sia per l'uomo che per la donna.

"Il sesso è più profondo della civiltà" aveva affermato Mounier, nel *Trattato sul carattere* ma per concludere che "la persona è ancora più profonda del sesso". Il piano etico è definito per l'uomo e per la donna a partire dalla relazionalità, che riescono a vivere sul modello trinitario di dio. Una relazionalità che può essere alienante o fonte di integrazione, ed è esattamente su questa alternativa che si gioca la scommessa etica. Essere significa amare: "Ogni follia è uno scacco di rapporto con gli altri: l'alter diventa alienus ed io a mia volta divento estraneo a me stesso"¹⁹. Ma in questa dimensione di amore la donna non ha nessuno

specifico carattere donativo come invece si potrebbe supporre. Diversamente si compie una analisi molto lucida sulla necessità di sganciare la persona- donna dalla sua funzione biologica materna: "Per la donna troppo spesso c'è stata identificazione tra persona e funzione, finendo con lo sbiadire la vocazione personale a vantaggio della esaltazione della funzione riproduttiva"²⁰.

Per concludere, questo filone di pensiero cattolico, che ha segnato la cultura maritainiana, storicista, quella che ha cercato di interrogarsi criticamente sull'individuo borghese ma non in chiave integrale e antimoderna, si spinge molto in avanti sulla individuazione della soggettività femminile ma mai fino al punto di attribuirle una sua autonoma e autosufficiente determinazione e fondazione etica. Né in bene, né in male.

La donna non è portatrice in virtù della sua differenza di nessun "valore" etico proprio, non è depositaria di una mediazione speciale di salvezza sua e del genere umano che la fa essere predisposta alla oblazione e alla donatività.

La femme eterne

Ma esiste un'altra visione del femminile, da parte della cultura cattolica moderna, quella di un pensiero forte, fortissimo sul femminile.

A più riprese l'umanesimo laico ha accusato il cristianesimo di avere effemminato, svirilizzato il processo di civilizzazione dell'occidente. Tanti, illustri e diversissimi sono i sostenitori di questa tesi: Celso, Machiavelli, Fuerbach, Niezsche.

Il femminismo cristiano impersonato dalla Von Le Fort conferma e dilata tale convinzione: diventando più femminile la civiltà diventerà più umana. Questo processo troverebbe i suoi fondamenti: nella *atemporalità* della donna, in una sostanziale esaltazione dell'antimoderno, nella sofferenza e nella spiazzatura quale luogo proprio del femminile.

La donna eterna incarna ai suoi vertici massimi l'immagine di potenza, e conosce una vera e propria onnipotenza, nella forma trinitaria femminile di vergine, sposa, madre. Non ripercorro qui queste analisi che, con diverse varianti, sono comparse a più riprese nella tradizione ufficiale della chiesa, e da ultimo hanno trovato larga eco nella stessa *Mulieris dignitatem* di Wojtyla.

"L'uomo incarna - scrive la Von Le Fort - il valore eterno dell'istante, la donna l'infinito di un susseguirsi di razze, l'uomo è la roccia sulla quale riposa il tempo. La donna è il fiume che lo fa progredire.

La roccia ha una forma fissa, rigida. Il fiume è fluido"²¹.

Una definizione del femminile più che ricca, trabordante di attributi a lei specifici e soprattutto eccelsi.

Il femminile quale rigenerazione dell'umanità a partire dalle sue radici profonde, originarie (la terrestrità, la natura, la grande madre, la terra), tocchiamo qui i *topoi* più comuni e classici di tante culture orientali e occidentali (cito per tutte le correnti saint-simoniane che nella loro eresia, di un salvatore donna, che veniva dall'orient e incarnava tutto "il femminile" ci forniscono un esempio che consideriamo poco nelle nostre analisi).

In questa concezione cattolica prevale la spiritualità sulla naturalità quale elemento salvifico di cui sarebbe portatrice il femminile che, appunto, attiene all'ordine metafisico.

Non è dunque questa esaltazione astorica del femminile che è particolarmente significativa, quanto la ragione che la fonda e cioè il fatto di possedere un legame speciale, unico con il dio cristiano. All'uomo appartiene la trasformazione del mondo, alla donna l'essere trasformato da dio.

Esiste cioè una stretta, intrinseca complicità tra la intuizione femminile e l'intuizione religiosa; non nel senso della cultura cattolica meno fondamentalistica secondo la quale esiste una religiosità specifica femminile che per molti versi supera quella dell'uomo. C'è in questa concezione integrale del femminile qualcosa di molto più profondo; una maggiore - nel senso di unica e speciale - vicinanza del femminile con dio, addirittura un intervento del femminile su dio,

una trasformazione reciproca, un luogo di riconoscimento reciproco, che si trova nella comune sofferenza, come luogo di espressione e conoscenza di sé e come luogo di produzione di etica. Una etica della differenza appunto, prodotta specialmente dalle donne in quanto tali, in una relazionalità che non è essa stessa, in quanto tale, oggetto e soggetto di etica, ma che è pretesto, spesso estrinseco, per una solitaria e nobile dedizione autistica femminile al dolore. Si produce una sorta di esaltazione in questo rapporto speciale con dio che è fonte di legittimità e di conferma dell'essere donna: "Più una donna è santa e più ella è veramente donna". Per questo le polemiche della Von Le Fort con il femminismo di inizio secolo vertono tutte sui limiti dell'emancipazionismo, che ella dice, è necessario, ma "per la donna l'importante è gettare sulla bilancia 'la potenza del simbolo'". E parafrasando Agostino che diceva "Ama Dio e fa ciò che vuoi" la Von Le Fort sulla scia del *fiat* di Maria afferma "sii veramente donna e fa ciò che vuoi"²².

Le assonanze con l'attuale bisogno di fondare sul sacro una legittimazione della differenza, sono evidenti. Certo, diversi sono gli esiti; nella visione cattolica di cui si è detto, lo sbocco morale è la sofferenza, ma non credo che un esito diverso del rapporto donna-morale si produrrebbe nel fondare il proprio sé su una divinità femminile, piuttosto che su una maschile. *L'alma mater* conosce la sua potenza passando sempre e comunque da una valle di lacrime, anzi *la mater dolorosa* è più insinuante e pericolosa del dio monoteista e potente. Certo - e qui si aprirebbe un altro discorso - nella misura in cui siamo noi le produttrici dei nostri simboli, tutto diventa un grande gioco proiettivo sempre legittimo ma sulla cui efficacia mantengo forti riserve.

Per quanto riguarda l'utilizzo fatto dalla chiesa, si può dire che a partire dall'800, ma è un processo già avviato dopo la rivoluzione francese, da quando cioè la chiesa diventa parte della società umana, parzialità, tra le altre, perde la sua universalità, la chiesa si avvale largamente di una critica alla modernità in nome e in chiave femminile. La donna è storicamente e teoricamente un cardine fondamentale della sua lotta antimoderna (e per questo sarebbe interessante ragionare: a partire da de Maistre). La donna dimostrerebbe clamorosamente i limiti dell'individualismo borghese (egoista, astratto, atomizzato, rapace, onnipotente ecc.) ma tra queste critiche fatte pure in nome suo, non viene mai ricordata la negazione che l'individualità borghese stessa ha sempre operato sul soggetto femminile. Cioè è come se la chiesa non traesse mai - nel suo discorso sulla donna - le conclusioni storico-politiche delle sue affermazioni di principio. Ma su questo si aprirebbe tutto un altro discorso: quello di una analisi della pastorale cattolica sulle donne.

Dalla trasgressione alla tradizione, dalle eretiche alle sante

La valorizzazione, attraverso una crescente produzione di studi e ricerche degli aspetti più tradizionali della religiosità femminile, l'attenzione cioè a non privilegiare solo il filo rosa delle eresie e trasgressioni femminili, troverebbe, secondo alcune, la sua radice profonda in una critica al moderno. Se volessimo esprimere questa tendenza nel linguaggio dell'attuale dibattito in corso nella cultura cattolica italiana potremmo parlare di una critica in chiave femminile al così detto "neoprotestantesimo".

Se gettiamo invece uno sguardo rapido alla produzione legata a questo filone di ricerche, un passaggio obbligato mi sembra restino gli studi della storica Zemon Davis che ha analizzato le culture popolari del '500, e dunque l'atteggiamento, la condizione delle donne di fronte alla riforma. Questi studi contestano la tesi weberiana espressa nella sociologia delle religioni - secondo cui le donne sarebbero più sensibili al profetismo e millenarismo non di tipo politico-culturale, ma essenzialmente emotivo-isterico, per ribadire, invece il nesso tra donne e pensiero alto²³.

Questo processo però non coinvolge le donne già colte (che restano cattoliche) ma quelle che avevano già una autonomia economica (le classi intermedie) che così all'emancipazionismo classico aggiungono quello teologico-intellettuale.

Il risultato, secondo la Zemon Davis, sarebbe che:

a) nessuna donna calvinista dimostrò la creatività delle grandi protagoniste della

contro-riforma; tra gli esempi ricorda Angela Merici che nel 1530 fondò a Brescia un nuovo ordine di suore non di clausura²⁴;

b) che nessuna donna della riforma scrisse quanto le cattoliche del medesimo ambiente culturale e sociale. Ma l'aspetto di queste riflessioni che più interessa in questa sede è la valutazione del celibato e della verginità che conoscono diverse accezioni nella tradizione cattolica e in quella protestante. "La critica protestante al celibato negava prima di tutto il concetto che il maschio avesse maggiori capacità della femmina di disciplinare i propri impulsi sessuali"²⁵.

Come è noto, questa tesi è una delle non ultime cause che hanno sostenuto la necessità della clausura femminile. Ben diversamente il protestantesimo finiva con il mettere sullo stesso piano il desiderio maschile e quello femminile. Mentre nella tradizione cattolica il primo era capace di controllo e misura, tramite l'astinenza, il secondo, quello femminile, era luogo invece dell'eccesso e della incontinenza e dunque andava preservato: da qui la verginità come tutela della integrità femminile, come metonimia del femminile. Ma proprio l'operazione paritaria operata dalla riforma sul piano di una medesima identità e desiderio sessuale mentre spogliava il campo da molti pre-giudizi sulla sessualità femminile finiva però con l'assimilarla *tout- court* a quella maschile. Il modello protestante, avrebbe dunque prodotto una soluzione assimilazionista. Assimilò cioè finalmente la donna alla cultura e alla religiosità maschile in funzione paritaria, emancipatrice, con il risultato di omologare quella femminile a quella maschile.

"Indubbiamente la soluzione riformata promosse un certo grado di desessualizzazione della società, neutralizzando in qualche misura le forme di comunicazione e certi luoghi di culto, che vennero aperti alle donne. Si trattò di conquiste importanti, che arricchirono le donne di strumenti nuovi ed entrambi i sessi di nuove esperienze. Ma la soluzione assimilazionista, portò con sé anche altre perdite: l'ascetismo terreno negava ai laici, uomini e donne, quella comunanza di vita ricreativa e festiva consentita dal cattolicesimo; escludeva la vita comunitaria del monastero come alternativa istituzionale e rispettabile alla vita privata della famiglia; abolendo le sante come modelli esemplari per entrambi i sessi, annullava una ampia gamma di affetti e attività; infine, eliminando dalla sfera religiosa qualsiasi identità e forma di organizzazione femminile a se stanti, rendeva le donne un poco più vulnerabili all'assoggettamento in ogni campo"²⁶.

Una lettura anche questa non isolata, comune a più di un filone culturale, basti pensare a Jung: "Il protestantesimo ha manifestamente perduto il contatto con gli enormi sviluppi archetipici che hanno luogo nell'anima sia del singolo che della massa e con quei simboli che sono destinati a compensare l'attuale situazione mondiale innegabilmente apocalittica"²⁷. Letture che andrebbero rivisitate molto più criticamente oggi alla luce di una intrinseca ambiguità dei processi di modernizzazione che hanno investito e prodotto le trasformazioni della soggettività femminile in un senso non solo univocamente omologato.

Maria la madre vergine

Ma resta indubbia la straordinaria ricchezza degli studi sempre più numerosi su quell'universo di simboli religiosi e di figure sacre intermedie, le sante, le protettrici, per non parlare delle diverse utilizzazioni della devozione mariana.

A partire dagli studi avviati da Peter Brown²⁸ sulla trasposizione, avvenuta nei primi anni del cristianesimo, sul piano celeste del rapporto terreno di protezione è cresciuta una messe di ricerche sul potere legato al culto delle sante che vengono erette a rango di patroni ideali a partire da un posto infimo occupato sul piano del potere terreno. In questa direzione di lavoro, la studiosa italiana Sofia Boech Gajano, da anni è impegnata nella produzione e nel coordinamento di una ricca serie di ricerche, significative sul piano scientifico e originali nell'approccio ai modelli di santità²⁹.

Studi recenti mettono in luce forme di santità non direttamente controllate dalla chiesa e che traggono la loro forza proprio dalla estraneità al potere "contaminato" del mondo: una assenza di potere direttamente proporzionale alla potenza spirituale e anche materiale che riescono a esercitare anche sugli

uomini. Insomma "il patronage delle sante sembra quindi legato ad un ribaltamento simbolico del basso valore che la società attribuisce all'identità femminile"³⁰.

Ma la donna come simbolo del potere femminile resta il tema su cui convergono maggiormente ambiguità e idealizzazioni, il precipitato di tutte le proiezioni maschili sul femminile e le stesse fantasie delle donne.

Molto schematicamente potremmo dire che la lettura classica della teologia femminista aveva, da una parte valorizzato in positivo la figura della madonna per la sua autonomia, caparbietà, accettazione del figlio in solitudine contro le regole sociali, per la sua forza: il *fiat* di Maria; e dall'altra aveva colto gli aspetti di passività che riconducevano la donna alla sua funzione materna e alla desessualizzazione della verginità.

Perché, come già aveva colto sempre Jung che considerava "l'assunzione di Maria al cielo l'avvenimento religioso più importante dai tempi della Riforma", per la prima volta nella cultura occidentale, dopo Iside e Sophia, la donna, accede al sacro, definendone essa stessa, in quanto donna, i connotati.

La chiesa cattolica riconosce che anche dio ha bisogno della donna, che essa è nella figura di Maria - come dice il papa nella enciclica sulla madonna, *Redemptoris mater* - corredentrice del disegno salvifico di Cristo in quanto ne pre-cede e prosegue il suo avvento. Un riconoscimento teologico straordinario che ha contribuito a raffreddare ulteriormente il rapporto ecumenico con i protestanti.

La maternità verginale di Maria era stata letta dalla cultura emancipazionista come una depravazione, una negazione della identità sessuale femminile. Oggi, invece, la possibilità di disgiungere sessualità e procreazione viene valorizzata come simbolo di potenza del femminile: l'accedere al figlio senza passare per il padre è assunto come il massimo di potere simbolico. Del resto l'idea tradizionale di verginità, trasmessa soprattutto dal pensiero teologico maschile aveva in sé un assoluto carattere di passività. Un'idea di verginità che, come scrive la storica Luisa Accati, studiosa della simbologia mariana in quanto immagine e modello del potere femminile, non ha quella qualità attiva che si riscontra ad esempio nella realtà pagana di settori di donne rurali del '600, per le quali era vissuta come affermazione di potenza fisica.

Il messaggio sulla verginità che è stato associato alla venerazione di Maria nella tradizione, non presenta affatto questi caratteri. "La Verginità della Madonna assomiglia di più al concetto di verginità femminile proprio degli uomini, e cioè un concetto relativo, vergine è una donna che non conosce uomo, è intatta ed è perciò l'ostacolo, la prova da superare"³¹.

La mistica e la monastica: luoghi dell'eccesso e del limite

La mistica è considerata un teatro speciale del mondo interiore femminile e del suo modificarsi. Perché, si fonda sul sentimento di separazione, di perdita e di distacco dall'unico oggetto amato (l'originaria fusione con la madre) e anela al ritrovamento, in un desiderio di ristabilire questo contatto, desiderio che cresce proprio nella mancanza e nella assenza di questo oggetto d'amore. Un vuoto interiore, la mancanza femminile, che Lacan - è attraverso la sua mediazione infatti che è filtrato il rapporto donne-mistica nel dibattito italiano - vede nel desiderio smisurato femminile per l'unico, il solo, che sarebbe simboleggiato dall'uno del dio monoteista.

Il tema centrale è dunque quello della separazione, vissuta nelle due modalità, come lutto che si riesce ad elaborare senza che esso intacchi la struttura del sé e in quello della malinconia che rende stabile la perdita, perché nella separazione si perde una parte di sé irrimediabilmente, e si ha quindi uno stato di distacco tra sé e il mondo.

Una esperienza contemplativa mistica o monastica conosce tutte queste diverse accezioni della separazione e, attraverso tappe e processi interni che procedono per gradi, può approdare ad una soluzione consolatoria della ferita - e questa "è una soluzione" largamente vissuta quella più frequente nella religione femminile - che attraverso la passionalità amorosa mistica verso il corpo di Cristo maschio e delle sue sofferenze altro non ricerca che ritornare a diventare tutt'uno con esso nelle sue forme desessualizzate. E quindi dio, in questo stato di indistinzione,

confusione, senza il quale ci si sente perse, diventa di volta, in volta, indifferente sia padre che madre.

Ma c'è un altro possibile esito di questo cammino interiore che è quello di accettare la perdita senza risarcimento (senza la consolazione della religione), convivendo con questa mancanza, e vivendo proprio la condizione di distacco come un passaggio costitutivo e non transitorio, funzionale alla ricomposizione finale. E' la famosa metafora della buia notte dei mistici, è il luogo del deserto.

Essa rimanda ad una diversa idea della stessa religiosità, legata più alla scommessa che non alla consolazione, meno ad una idea trionfante e rassicurante della resurrezione e osserva più la paura, la vacillazione del Cristo sulla croce, che pensa davvero di essere stato abbandonato, non per rendere ancora più fastoso il trionfo, ma in modo radicale; pensa infatti che la perdita, la morte, può essere assolutamente definitiva.

E' esattamente questo il cammino percorso dalla vita e dalle riflessioni di Simone Weil che è tutta concentrata ad accettare il vuoto, la perdita, senza aspettarsi né un risarcimento nella religione, e tanto meno nella sacralizzazione della storia ma senza neppure essere sedotta dalla accettazione pacificante del dolore stesso (il dare senso al dolore della esperienza cristiana). Tutto il suo insegnamento è secondo me in questa tensione a non riempire i "buchi", a vivere la dimensione religiosa della assenza di dio, come se dio non ci fosse o fosse per primo sconfitto. Con una tensione molto vicina allo gnosticismo. E questo per vivere la condizione di perdita come l'unica che rende produttiva la sofferenza. "Ogni dolore - ella dice - che non è un distacco è un dolore perduto"³². E questa seconda lettura della mistica, quella non riconciliata è non solo un percorso di maturità e di crescita generici, ma individua dei passaggi specifici, propri della costruzione della identità femminile. Un itinerario che conosce significativi punti di contatto con la esperienza psicoanalitica femminile: un tratto comune è la consapevolezza della perdita di una unità perduta e dunque dell'onnipotenza. Ciò che invece la differenzia dall'esperienza religiosa è il senso negativo che una certa religiosità - nella accezione più comune - attribuisce alla separazione per ricercare piuttosto una unità, una ricomposizione superiore, in cui l'esito scontato della salvezza sopravanza sulla incertezza del dubbio. Diversamente nel percorso analitico lo sforzo è quello di ritrovare dentro di sé questa unità perduta, considerando proprio la separazione un passaggio obbligato di crescita che conduce all'unità del sé e non un ostacolo verso l'assoluto.

L'esperienza monastica

La spiritualità monastica si rivela invece particolarmente significativa in due accezioni: sul piano della genealogia storica del soggetto femminile ha rappresentato un primo spazio di libertà fuori dalla vita privata del matrimonio - anche se non bisogna idealizzare eccessivamente la vita nei monasteri e sottovalutare, come è accaduto in certi orientamenti storiografici il carattere repressivo e violento delle monacazioni forzate funzionali alle strategie familiari -. Il monachesimo femminile però rappresenta indubbiamente una tappa della emancipazione femminile in quanto spazio potenzialmente "per sé", in presenza di condizioni esterne ancora più punitive, come occasione di gestione amministrativa e di potere (il ruolo delle Abadesse è stato spesso superiore a quello dei vescovi), come possibilità di studio o comunque di un lavoro non solo manuale ripetitivo, o esclusivamente domestico.

In secondo luogo il monachesimo femminile è stato anche una tappa nella costruzione della identità femminile; un momento importante nella formazione del soggetto femminile, un passaggio interiore che per la prima volta ha consentito di sperimentare il limite come controllo sul proprio corpo: una prima tappa di sublimazione della libido in chiave strettamente femminile.

Ricordo al proposito un intervento di Silvia Vegetti³³ che cercava di interrogare al femminile le analisi di Foucault sulla genealogia del soggetto moderno: come si è passati dal principio di piacere a quello di realtà, dall'eroe greco classico, eccessivo e infantile all'uomo adulto. Foucault ragiona infatti su come questo sentimento trabordante di sfida eroica e onnipotente si trasformi nella temperanza dell'uomo della Grecia del IV secolo che dimostra le proprie energie

autolimitandosi, per un maggiore uso produttivo di sé³⁴.

Una sorta di sublimazione, un investimento su se stesso che argina dissipazioni onnipotenti raggiungendo così una signoria che lo rende sicuro e padrone del mondo, del pubblico.

La donna è esclusa da questo processo di autopreservazione, e confermerebbe dunque quella scarsa capacità di sublimazione, quell'assenza di spinte superegoiche che le saranno rimproverate da Freud. Proprio perché relegata allo stato di natura, alla condizione della riproduzione (suo è il *l'oicos*, la casa e non *l'agorà*, il pubblico) è incapace di investire narcisticamente su se stessa per poi spostare la propria libido su altri oggetti di interesse, diversi dal corpo e dal sesso.

Solo con il cristianesimo, secondo questa lettura, la donna può accedere all'etica e uscire dal bisogno. Il monachesimo femminile rappresenta in questa interpretazione una vera e propria svolta, quella della gestione del desiderio femminile, perché è qui che per la prima volta ella opera un risparmio energetico di libido, nel senso che fa esercizio del limite, si autolimita, come l'uomo del IV secolo, come alle origini, alla fondazione del soggetto maschile moderno. Qui la donna sceglie di investire coscientemente su qualcosa d'altro che non sia la maternità o l'uomo. La monaca è la prima che passa dalla sessualità riproduttiva a quella psicologica, attraverso l'esercizio del limite, come è evidente dalla spiritualità monastica, e dalla sua stessa forma liturgica, con i suoi ritmi e i suoi tempi, e da tutto il suo apparato simbolico.

Così, per concludere su questo punto, se la mistica, come si diceva, è il luogo dell'eccesso (nella lettura lacaniana con le sue relative filiazioni culturali tra le donne, la mistica è femminile è anzi *il femminile*, per il bisogno di fusionalità senza confini); diversamente la monastica, è luogo della temperanza, della capacità di darsi dei confini, e dunque di diventare soggetto autonomo, in una ritrovata capacità di rapporto con la realtà, conservando pienamente il rispetto della propria differenza.

Note

1 L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, cfr. soprattutto il testo "Donne divine", Milano 1989, conferenza tenuta a Venezia l'8 giugno 1984, p. 67.

2 A. Cavarero, *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, Milano 1987, p. 66.

3 L. Muraro, *Guglielma e Maifreda*, Milano 1985.

4 L. Turco, "Differenza sessuale e liberazione umana" in *Critica marxista*, 1-2 1989, p. 122.

5 F. Rodano, *Lezioni di storia possibile*, Genova 1986, pp. 69-70.

6 S. Freud, *Il disagio della civiltà e L'avvenire di una illusione*, Opere, Torino 1984, vol. 10, pp. 557 e pp. 435.

7 D. W. Winnicott, *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, Firenze 1975, pp. 286 ss.

8 R. Piazza Adamo, *Eva e il Serpente*, Palermo, 1988, p.10.

9 Sul personalismo cfr. tra gli altri, *Il personalismo* a cura di A. Rigobello, Roma 1975.

10 *Ibidem* p. 20.

11 Sulla concezione della donna nel personalismo interessante il saggio di G. P. Nicola "Mounier e la questione femminile" in *Donne e società* 75-76, luglio-dicembre 1985, pp.77-111.

12 E. Mounier, *Manifesto al servizio del personalismo*, a cura di A. Lamacchia, Ecumenica, Bari, 1975, p. 559 e p. 120.

13 E. Mounier, *Manifesto* cit. e p. 121.

14 E. Mounier, *Manifesto*, cit. p. 122-123.

15 E. Mounier, C.R. a S. De Beauvoir, "Le deuxieme sexe", In *Esprit* n. 162 (1949) pp. 1005-1009.

16 E. Mounier, C.R. a H. Deutsch, "La psychologie des femmes", Puf, Paris 1949, in *Esprit* cit.

17 E. Mounier, *Traité du caractere II*, trad. ital. *Trattato del carattere*, a cura di C. Massa e P. De Benedetti, Roma 1982, pp. 157 e pp. 212-213.

18 E. Mounier, recensione alla De Beauvoir, cit. 1006-1007.

19"... si potrebbe quasi dire che io esisto soltanto nella misura in cui esisto per gli altri e al limite: essere significa amare". E. Mounier, *Le personalisme* cit. III p. 453. E ancora "Molti uomini trascorrono tutta la vita senza conoscere una sola vera comunione, ben pochi arrivano ad un amore vero, ad una famiglia vera, ad una amicizia sola, ma vera. Quanto agli altri, ciò che essi considerano comunità sono semplicemente società, conglomerati più o meno impersonali", *Trattato* cit. p. 117.

20 E. Mounier, *Manifesto*, cit. p. 561 e 123.

21 G. Von Le Fort, *La femme éternelle*, ed. du Cerf, 1968, p. 30.

22 *Ibid.* p. 94.

23 M. Zemon Davis, *Le culture del popolo*, Torino 1980.

24 *Ibid.* p. 110.

25 *Ibid.* p. 114.

26 *Ibid.* p. 119.

27 G. Jung, *Psicologia e religione*, Torino, 1979, p. 443.

28 P. Brown, *Il culto dei santi*, Torino 1983.

29 Nell'ambito di questo progetto di ricerca, molti studi sono in corso, tra quelli pubblicati ricordo, S. Boesch Gajano, L. Sebastiani, *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, Roma, 1984.

30 Aa. Vv. *Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazione nella storia delle donne*, a cura di L. Ferrante, M. Parazzi e G. Pomata, Torino 1988, p. 29.

31 L. Accati, "Il futuro del desiderio, relazioni sociali nell'Europa cattolica del XVII secolo: alcune ipotesi" in *Memoria* n. 7, sett. 1983, p. 11.

32 S. Weil, *Quaderni*, vol. I, II, III, Milano, 1982, 1985, 1988.

33 S. Vegetti Finzi, intervento al convegno fiorentino, "I labirinti dell'eros", organizzato dal Centro documentazione donna e dalla libreria delle donne di Firenze, 27-28 ottobre 1984.

34 M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, Milano 1984.