

Il Margine, n.1-2/1997

Dire il mondo in un modo nuovo

CETTINA MILITELLO

Siamo soliti all'interno della nostra cultura giocare sui termini Oriente, Occidente, cristianità occidentale e realtà orientale e così via... e siamo soliti a polarizzare i termini maschio e femmina. Il nostro universo gioca su termini antinomici, ma in questa antinomia uno di questi è di fatto prevaricante, e tutto finisce nell'immaginario per poi inglobare l'altro. In particolare la crisi dell'Occidente investe la nostra soggettività credente perché, almeno fino a un certo punto, la storia dell'Occidente è stata anche la storia della comunità cristiana.

Vorrei interrogarmi sulla presenza-assenza del femminile nell'arco di questa storia. Noi partiamo ora dal pensare un'età antecedente al patriarcato e ipotizziamo un matriarcato. Sappiamo che la cultura matriarcale, se veramente esistita, è stata messa in crisi intorno al VI millennio a.C. per l'affacciarsi sulla scena dell'Eurasia di soggetti portatori di una cultura della guerra, del soggetto che si differenziava dall'oggetto, che pare siano registrate nella memoria nitida religiosa di tutte le culture dell'Asia e dell'Occidente. Noi come Occidente partiamo dal mondo greco che si è retto con determinate regole e determinate precomprensioni del femminile e del maschile e sappiamo che tutto questo è confluito nelle precomprensioni della cultura ebraica, e l'impatto avvenuto tramite la comunità cristiana ha prodotto l'Occidente così come l'abbiamo conosciuto, orizzonte univoco di esistenza almeno sino a quando non si sono affacciati altri soggetti politici e religiosi.

La percezione univoca della pienezza di senso del potere essere comunità insieme politica e religiosa ha portato da quel momento in poi a concepire qualunque alterità dal doversi combattere, possibilmente con crociate. La comunità ha introiettato il principio dell'uno e l'idea che il mondo simbolico assumesse il maschio a misura di tutte quante le cose. Non è che le donne siano state assenti, ma erano presenti accettando passivamente questo orizzonte culturale. Quando hanno tentato di dirsi e di rompere questo schema, di fatto l'hanno rotto con un ossequio profondo, radicale e formale. In sostanza, soggetti multipli si affacciavano e rompevano questo schema profondamente unitario, sacrale e compenetrato tra fatto religioso e fatto politico. Quello che è se-

guito è stata una affermazione unilaterale del soggetto che ha tentato di dirsi altrimenti da un'autonomia al religioso e dal sacro, ma che in realtà non ha inficiato la concezione dell'unico pensiero. La modernità nella sua conflittualità col fatto religioso di tipo tradizionale, in realtà non ha cambiato questo quadro esterno di riferimento e ha paradossalmente potenziato il soggetto fino alle forme deliranti che hanno prodotto le crisi politiche di questo nostro secolo.

Il problema dell'Occidente è che siamo arrivati ad un punto che è veramente limite. La modernità ha distrutto il riferimento sacrale, non ha annullato la domanda religiosa, ma non ha dato una risposta che consentisse alla molteplicità dei soggetti esistenti a questo mondo di integrarsi al di fuori di questa piramide, non più feudale ma di una feudalità ideologica che li ha resi tutti sudditi di un soggetto né pensante, né etico, quale appunto è il mercato. Non so se la questione femminile è uno degli ambiti di un laboratorio di riscossa, di un bisogno di dire altrimenti un mondo che è arrivato al punto della sua non dicibilità e non percezione. Potrebbe sembrare da un certo punto di vista che il percorso delle donne a partire dal secolo scorso, si ricollega al cammino stesso della modernità. Forse la vera svolta viene dal rapporto donna e teologia perché ponendo un soggetto nuovo e diverso, emancipa la donna da quelli che sono i pretesti e le trappole di una domanda apparentemente liberatoria, di fatto assolutamente omologatoria. Il problema vero è come dirci al di fuori del rischio dell'omologazione, al di fuori di un processo che di fatto ha prodotto la nostra nullificazione progressiva. Le domande di senso sono sottese a termini che richiamano il delirio di onnipotenza del "maschio occidentale", bianco, borghese e ben pasciuto a fronte dei due terzi dell'umanità che non si ritrovano in questa categorizzazione.

Il concetto di differenza è un concetto filosofico che muove da lontano, lo troviamo addirittura usato da Aristotele, ma è concetto che sostiene anzitutto la teologia trinitaria e tende a dar conto del Mistero delle divine persone. Si accompagna al concetto stesso di persona per dire come al di là di una universalità della persona astratta e concettuale che il termine persona suggerisce, sta una irriducibile singolarità che si declina nel segno della differenza. Indubbiamente la riacquisizione della differenza di genere come pista di coscienza femminile e quindi come possibilità di denuncia di tutto un equivoco ideologico, filosofico e anche religioso, va benissimo, ma in realtà il concetto di differenza si presta ad altro. È il tema dell'alterità e della relazione. La molteplicità delle relazioni è caratterizzata da un riconoscimento mutuo proprio di una irrisolvibile differenza, la quale non è limite all'incontro e alla comunicazione, ma è al contrario ridondanza, gratuità, ragione che fa dell'altro mio interpellante e compagno. Una lettura relazionale della persona e della differenza esalta la differenza elementare in cui ci imbattiamo in quanto individui umani sessuati e allora ci fa in pienezza soggetti maschi e femmina chiamati all'incontro e non a una lotta prevaricante l'uno sull'altro, ad un incontro gratificante che rende

conto con meraviglia e stupore della grandezza dell'altro. Il paradigma è quello di Adamo, che incontrando Eva dice: "questo è osso delle mie ossa e carne della mia carne". È un riconoscimento nella professione della differenza. Se la cultura biblica anziché essere stata patriarcale, fosse stata matriarcale, se avesse dovuto raccontarci il mito della creazione anziché di Eva, di Adamo, probabilmente il grido di giubilo lo avrebbe fatto Eva, ma la sostanza non sarebbe granché mutata. Oppure anziché richiamare il mito abnorme della chiamata all'esistenza nel tramite di una materia plastica come la creta, avrebbe appellato la generazione che poi era la cosa più semplice e evidente. Proprio il fatto che la nascita dell'uomo almeno in principio non avviene per generazione, ma avviene attraverso questa manipolazione, ci rivela la realtà patriarcale di questa cultura che mette in circolazione questo mito.

Il tema della razionalità e dunque dell'affermazione dei soggetti nella loro incommensurabile vicinanza-lontananza impone necessariamente dall'interno le nozioni del limite, della dipendenza e della parzialità. Di fronte agli orizzonti drammatici del presente non abbiamo possibilità di uscita dalla crisi, se non mettendo in atto una autocritica che, distruggendo le polarità costitutive del nostro ordine simbolico, capisca invece come esso deve essere rigenerato, rimesso in atto, proprio a partire dalla relazione, la quale nativamente predica al suo interno il limite, la dipendenza, la parzialità. Il mio limite è dato dal mio essere con gli altri. Il mio limite stesso, quello che mi definisce come soggetto, è il mio stesso essere nel corpo, essere un corpo. Noi non abbiamo un altro modo di essere e di esistere. Oggi viviamo in una consumazione rituale e parossistica del corpo e della salute al punto tale che la dipendenza dell'età anziana è stigmatizzata nel venir meno del corpo. Il problema del limite è dato dal corpo in quanto soggetto di un'attività simbolica che si dirige ad un reale, che non è più percepibile con la categoria del pensiero unico.

Il contrarsi di Dio

La parzialità nasce dal fatto che il mondo è incompiuto se io lo vedo soltanto dal mio punto di vista. La nostra parzialità occidentale è una lettura univocamente maschile, che ha fatto diventare il Dio cristiano come un dio maschio, il quale dirime le sue vicende secondo i paradigmi della mascolinità. Nelle infinite modalità di approccio alla Parola riusciamo sempre ad andare oltre la cultura e alla parzialità delle letture e dello stesso condotto patriarcale che ci dona la scrittura. Riusciamo ad esempio, al di là del paradosso che è un Figlio maschio il Verbo del Dio incarnato, a cogliere nel Cristo stesso la femminilità alternativa della divina sofferenza, il quale pone in essere una relazione nel mondo in termini assolutamente altri. Non è possibile leggere il mondo né in termini univocamente maschili, né in termini univocamente femminili, ma poi-

ché siamo schiacciati dall'univocità del pensiero maschile, occorre quantomeno mettere in atto almeno per un lungo periodo il correttivo femminile, che dovrebbe celebrare la vera mutua interdipendenza. Dal mio punto di vista di teologa cattolica tutte queste cose le trovo dentro la contemplazione intelligente del Mistero trinitario, che non può essere generato in termini di differenza di genere, perché in Dio non c'è data da conoscere una differenza legata alla sessualità. In Dio c'è data di conoscere una differenza che lo costituisce in una unità che è comunione e che lo declina secondo tre modalità personali, che la comunità patriarcale ha chiamato Padre, Figlio e Spirito, e che noi potremmo chiamare altrimenti, o che pur chiamandoli secondo i nomi della tradizione, possiamo comprenderli secondo altra valenza, con altro messaggio. Il Mistero di Dio Padre, che poi è anche Madre nella tradizione altra soggiacente al patriarcalismo della Scrittura, si rivela nel segno di un infinito generare, che la cultura patriarcale traduce fino al Prologo del Vangelo di Giovanni, che è il più cervellotico dei prodotti della Parola rivelata, si disvela come Kolpos, cioè utero. Non si tratta di portare in Dio la morfologia sessuale femminile, si tratta invece di capire come il suo Mistero appartenga all'orizzonte della generazione, che è fondamentalmente dilatarsi e contrarsi, è un circoscrivere il proprio essere perché un nuovo essere sgorgi. C'è una teoria rabbinica della creazione che legge le origini come misterioso contrarsi di Dio, il quale pone a se stesso un limite, postula un suo farsi parziale. D'altra parte il mistero di Dio comunione, si disvela immediatamente nell'alterità scaturita da questo infinito generare, quella che noi chiamiamo logos, o Figlio. Quello che conta non è il problema del ricondurre il Figlio ad una famiglia patriarcale o del ricondurre il logos al discorso del razionalismo greco, quello che importa è capire la funzione di mediazione che la seconda persona ha nel porsi infinito di Dio Padre a cui risponde e interagisce il Figlio, una mutualità nel segno della interdipendenza, della parzialità, perché Dio non si dice come assolutezza, ma secondo una nomenclatura personale. Tutto questo è suggellato dalla infinita gratuità dello Spirito Santo, il quale sta all'interno del nostro modo di concepire l'esistenza, schema sempre binario, come elemento ternario, non necessitato, non dovuto e quindi nel segno della gratuità assoluta.

Se assumessimo il mistero trinitario, questo mutuo e infinito dirsi delle divine persone nella carica fondativa, avremmo insieme le chiavi della nostra sconfitta e insieme della possibilità di un nostro uscire dalla crisi. L'uscire dalla crisi comporterà una fatica immane della quale noi ora non avvertiamo neanche gli inizi. Non so se questa lettura del mistero di Dio ha senso al di fuori della comunità credente e confessante, né so se la crisi dell'Occidente lascia spazio ad una sopravvivenza della Chiesa stessa. Noi ci interroghiamo oggi addirittura sulla superfluità delle chiese, ma la comunità credente avrà ancora un senso nella misura in cui riproporrà nel tempo e nello spazio umano le nozioni costitutive del dirsi ineffabile di Dio, che non è un dirsi di tracotanza, non

un dirsi guerriero, onnipotente, o al di fuori della sofferenza, ma che si flette nel limite, nella mutua dipendenza, nella parzialità all'interno della categoria della relazione. Se la comunità credente farà propria la lettura dei percorsi di differenza delle donne, allora, forse, sarà possibile costruire questo mondo nuovo sentendo il dovere che ciascuno di noi ha, pur nel trapasso culturale, di non dismettere la propria cultura.

Non so se vi è mai capitato di andare verso Occidente mentre sorge il sole. È un'esperienza di una sofferenza e di una contraddittorietà indicibile, si va verso l'ombra, mentre si sente il calore della luce alle proprie spalle. Noi come cristiani che parlavamo di Cristo Signore come la luce sorta all'Oriente, chissà perché abbiamo scelto invece di dirci come Occidente, senza renderci conto che con questo modo di dire abbiamo messo in atto un meccanismo prevaricante.

Quello che mi auguro è di riuscire a mettere in atto una strategia che ci renda prossimi a questa crisi dalla quale dovrà venire fuori la cultura nuova. Evocherei tre categorie per il progetto nel futuro:

1) Non rinuncerei alla categoria più forte della nostra tradizione occidentale che è quella della creatività, cioè non dismettere la sfida di dire il mondo in modo sempre nuovo.

2) Dobbiamo mettere insieme questa sfida con quella della solidarietà reale. Abbiamo dismesso il concetto di solidale e in termini cristiani il termine di comunione. Il concetto di comunione per le prime comunità cristiane non era un concetto estrinseco, ma si fondava sul fatto che si era una sola carne e quella sola carne era quella di Cristo. Carne vuol dire che là dove io soffro, l'altro soffre, là dove sono ricco l'altro è ricco, là dove sono povero, l'altro è povero. Abbiamo ritenuto di poter sfuggire a questa dimensione fisica del Corpo di Cristo. So che la solidarietà è difficile, soprattutto quando il potere economico ci rende di fatto tutti schiavi di un unico onnipotente e impersonale sovrano. La crisi che stiamo vivendo, anche quella del mercato del lavoro, potrebbe essere una occasione stupenda per organizzare altrimenti il nostro tempo. Nella nostra storia la mutazione delle condizioni di lavoro ha portato sempre a delle crisi tremende: pensate agli operai che distrussero le macchine quando veniva meno un'impostazione di un certo tipo di economia. Perché non accogliere questo esubero dei soggetti lavorativi nel segno di una ri-impostazione del nostro essere al mondo?

3) Il terzo elemento è quello dell'etica e dell'estetica della gratuità. Se vogliamo esserci ancora al mondo, occorre mettere in atto una cultura della gratuità. Basta con il *do ut des*, bisogna arrivare a donare avendo di fronte soltanto l'assoluta intensità del puro dono. Il discorso della reciprocità, in particolar modo quella maschio-femmina potrebbe essere reinterpretato se questa criteriologia della gratuità subentrasse alle regole del contratto.

Amo pensare una comunità ecclesiale nella quale la questione femminile sia stata l'occasione per la messa in crisi di certi concetti e per l'avviamento di concetti altri. Abbiamo bisogno di un altro modo di essere al mondo, di uscire dai meccanismi astratti della concettualizzazione, della aritmetica e di tutto quello che ci depotenzia promettendoci soggettualità e di fatto ci sfugge dalla soggettualità. Abbiamo bisogno di un mondo autentico di libertà, dobbiamo costruirlo e, almeno come credenti, non è male riandare al mistero di Dio e riinterrogarsi sulle modalità per trasformare la comunità cristiana e la comunità umana nelle quali c'è dato di vivere il più possibile secondo quei concetti che ci disvelano non nel segno del delirio di onnipotenza, ma nel segno invece della kenosis di Dio. Il nostro Dio è un Dio capace di potenza. Forse la cultura futura, prossima a venire ha da essere una cultura dell'impotenza. Soltanto allora avranno ragione definitiva e piena tutte le differenze e non le vedremo più come pericolo, come realtà ostile, ma invece come tessere di un mosaico grandioso. ■