

Antonio Volpe

Uteri sacri, corpi sacrificabili**Note intorno alla gestazione per altri**

Interrogare in modo non ideologico e pregiudiziale la cosiddetta “maternità surrogata”, o “gestazione per altri” (Gpa), avrebbe potuto offrire l’occasione per una seria riflessione sui rapporti di dominio che, nelle loro varie articolazioni, strutturano il nostro mondo. Che l’occasione sia stata per lo più sprecata¹ mi pare il segnale di quanto l’attuale condizione storica sia caratterizzata dalla mancanza di strumenti critici e di quanto il velo d’ignoranza calato sull’evidenza dei differenziali di potere di portata globale abbia raggiunto un livello di identificazione con il nostro sguardo tale da pregiudicarne la visione.

La difesa dei bambini come dono non mercificabile e del corpo delle donne è diventata la cortina fumogena gettata sul fatto che per la stessa parte di mondo che li difende, chiunque, nel resto del mondo, è già totalmente merce: adulti e infanti, uomini e donne, presenti e a venire. Lo sono già quando migrano, in balia dei calcoli occidentali intorno al valore delle loro vite che, nel migliore dei casi, mette sulla bilancia da una parte il loro potenziale in termini di forza lavoro e di risorse politico-elettorali e dall’altra il loro ingombro in termini di “accogliabilità” e il rischio fantasmatico di importazione del terrorismo. Che il valore delle vite degli altri sia il risultato di questo calcolo le cui variabili dipendono dai soli interessi occidentali dovrebbe dirla lunga sull’ipocrisia della difesa delle donne e dei bambini del resto del mondo e della loro “dignità”, per la quale ci

¹ Segnalo alcune notevoli eccezioni, pur lontane dalla mia impostazione. Mi pare significativo che tali eccezioni siano apparse su siti web piuttosto che su quotidiani. Deborah Ardilli, «Le convitate di pietra. Surrogazione transnazionale e ventriloquio europeo», <https://www.nazioneindiana.com/2016/01/24/le-convitate-di-pietra/>; Eretika, «Oltre il Muro della Muraro: c’abbiamo l’anima nell’utero! Essenzialismi uterini. Come essere irrisconoscanti verso la Madre», <https://abbattoimuri.wordpress.com/2016/04/08/oltre-il-muro-della-muraro-cabbiamo-lanima-nellutero/>; Cinzia Arruzza, «L’indignazione prêt-à-porter: sulla maternità surrogata», <http://www.lavoroculturale.org/lindignazione-pret-a-porter-sulla-maternita-surrogata/>; e Federico Zappino, «Sulla maternità surrogata. Una riflessione a partire da *Biolavoro globale. Corpi e nuova manodopera* di Melinda Cooper e Catherine Waldby», <http://www.lavoroculturale.org/sulla-maternita-surrogata/>.

si mobilita trasversalmente, come si usa dire, al di là degli steccati dell’appartenenza politica, proprio mentre muoiono nelle acque gelide del Mediterraneo. Neanche questo è più chiaramente visibile e, quindi, non dà scandalo. La nostra sensibilità è tanto profonda da farci reclamare l’intoccabilità del legame biologico fra madri e figli, della sacralità dell’utero femminile e del diritto dei bambini a non essere venduti, ma non abbastanza per abbassare il ponte levatoio della nostra fortezza sui cui muri quelle madri si arrampicano con i figli in braccio, finendo regolarmente a morire annegate nel fossato. Diritti e sacralità mentre i loro corpi sono annientati nell’abitudine generale calata come una pietra tombale da destra a sinistra del panorama politico.

Queste semplici evidenze dovrebbero già mostrare quanto il dibattito sulla Gpa sia, quasi ovunque, totalmente mal posto. Quando ci viene detto che andrebbe vietata per proteggere i corpi delle donne e dei bambini poveri del mondo, a scomparire dal dibattito – formando un buco nero che ne risucchia ogni senso – è proprio la questione dell’ingiustizia globale su cui si fondano la ricchezza e il potere dell’Occidente. Come quando si affronta il fenomeno globale del turismo sessuale si osa al massimo l’indignazione etica e la richiesta di strumenti giuridici, lasciando cadere il vero problema, che è di carattere economico e politico. Nel dibattito sulla Gpa si ripete ossessivamente che ad essere colpite dal ricatto economico saranno (e, in effetti, lo sono già da tempo) le donne povere del mondo, ma mai la loro povertà. Si genera così un doppio paradosso: da una parte si nega il rapporto di dipendenza fra ricattabilità e condizione materiale (come se questa non facesse strage di neonati e gestanti) e dall’altra le stesse condizioni materiali di esistenza diventano in sé indifferenti, come se, al di là della procreatività, l’esistenza delle donne non ponesse problemi politici e non meritasse la mobilitazione di una lotta. Consapevolmente o meno, l’esistenza femminile viene, nei fatti, compressa alla sua funzione procreativa, spesso proprio da chi lotta per la stessa battaglia di autoaffermazione delle donne.

Si consideri pure che il dibattito è viziato dalla sua trasversalità e che spinte patriarcali catturano e rovesciano di senso tante rivendicazioni femminili e femministe. Ma neppure si può tacere come attorno alla Gpa l’alleanza fra istanze femministe (di alcune femministe, poche o molte) e reazioni patriarcali eteronormative è stata pubblicamente rivendicata: davanti al processo di mercificazione del corpo femminile bisogna allearsi con la Chiesa Cattolica, si è detto. Ci si permetta

però di sostenere che questa alleanza non ci pare affatto improbabile. Si è mostrato da tempo come il femminismo della differenza² rafforza, lavorandovi all'interno, il dispositivo binario patriarcale, la cui gerarchia cerca di rovesciare. L'essenzializzazione della differenza di genere, che fa ricadere il genere in identità irrecusabile, è stato un movimento forse necessario ma di certo non sufficiente all'esodo dall'ordine patriarcale. L'attacco frontale del femminismo della differenza (almeno di certo femminismo della differenza) a tale ordine ha spesso prodotto una mistica del femminile contraria e speculare alla mitologia umanista maschile. La rivendicazione di un "ordine simbolico materno"³ opposto a quello paterno (pensato per rovesciamento di tutti i suoi termini) non solo documenta questo apparente paradosso, ma ci fa comprendere l'alleanza di cui sopra come niente affatto paradossale. Il rapporto fra madre e figlio (dalla gestazione alle cure neonatali) come pensato da questi femminismi si articola con una certa facilità con l'immagine della Sacra Famiglia e attorno ad una mistica della maternità in cui il neonato è essenzialmente figlio biologico e il legame biologico con la madre è sacralizzato – magari in vacanza di Padre, ma in traboccante profusione di Spirito Santo e moltiplicazione di Madonne. Non è perciò un caso che a partire dall'alleanza fra questi vettori del materno si riattivi tutto un immaginario "magico" a cui non sfuggono a volte nemmeno le scienze, per cui il rapporto fra madre e figlio è costellato di legami segreti e ineffabili che si producono in un regime di fusionalità (anche laddove questa parola è bandita come il diavolo) al limite dell'irrappresentabile. In questo doppio movimento di sacralizzazione del biologico e di biologizzazione del sacro, la presunta recisione del legame originario fra madre e figlio si configura al contempo come la profanazione del continuum biologico della salute e la ferita irreversibile alla salvezza. Come per chi, nella teoria lacaniana, non accede all'ordine simbolico paterno, così per chi è strappato a quello materno, simmetricamente, è sottratta persino la parola (così come, d'altra parte, avrebbe fatto da sempre l'ordine simbolico paterno, scippando e reimpiegando la parola originariamente materna). I figli rapiti alle cure materne rischiano di essere consegnati ad un universo totalmente e totalitariamente maschile, preparando così un futuro violento per tutti, narcisista e incapace di

2 Lo spazio di un saggio non mi permette di articolare come sarebbe opportuno un'analisi delle varie autrici che si raccolgono di solito sotto questo orientamento. Potrò fare riferimento solo ad alcune, nel corso del testo.

3 Cfr., ad es., Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991.

cura dell'altro, e distruggendo la "genealogia del materno".

Ma proprio la logica della dipendenza che innerva le narrazioni del femminismo della differenza tradisce il mascheramento, o quanto meno una *mise-en-abîme*, della logica del proprio a cui vorrebbe sfuggire. La possibilità che un esistente di cui ci si prende cura, e addirittura cresciuto dentro di sé, possa mostrarsi talmente *altro* da apparire solo come *estraneo*, e che questa estraneità sveli l'estraneità della madre ad esso, non mette in crisi soltanto una certa narratologia femminista differenzialista, ma l'intero regime di rappresentazione a cui è abituata la nostra tradizione, femminile e maschile, femminista e patriarcale. Che tale esistente ecceda le categorie di genere, e venga al mondo e al linguaggio (quale che sia il dialetto, umano o non umano) senza riferimenti relazionali primari, e invece in un gioco di relazioni da sempre e mai iniziato – uno spazio sincronico e diacronico di echi altrui che non costituiscono mai un Altro maiuscolo, maschile o femminile e la cui successione è sempre dis-ordinata – questo davvero ci disorienta oltre ogni limite, oltre ogni limite che disegniamo per contenere e trattenere l'insalvabile imprevedibilità degli esistenti. Non tanto che veniamo dal nulla, ma che al nulla siamo consegnati: al nulla di fondamento, di proprietà (non siamo proprietà di nessuno e non abbiamo patrimonio) e dunque di proprio (niente e nessuno ci individua e destina) e di appropriazione (esistere non è riempire un soggetto), questo è un pensiero che ancora ci fa balbettare tutti. Madri, padri, figlie e figli, femmine e maschi, scuotendo i ruoli distribuiti dalla logica binaria. Che le relazioni siano dall'inizio, senza inizio, plurali, e che al posto di dipendenze vi siano innamoramenti che possono fallire, incontri che non diano luogo a dilezioni (le madri che non amano i figli e i figli che non amano le madri non avrebbero allora niente di patologico), questo ci decentra e decentra il nostro pensiero, mostra che l'ordine simbolico – se davvero esiste qualcosa che corrisponde a questo nome, e non si tratti di una finzione con effetti – non tiene: qualsiasi ordine simbolico. Che le esistenze ne sporgono da tutte le parti. Che l'esilio, per dirla con e contro Lacan, comincia dall'esilio da ogni ordine.

In questo senso l'ordine simbolico non solo non è preoriginario all'ordine sociale ma ne è la naturalizzazione teorica; esso è articolato secondo una struttura di dominio retta da dispositivi metafisici fittizi. Il femminismo della differenza, insieme al pensiero postcoloniale, è arrivato a cogliere avanti a tutti alcuni dispositivi fondanti le strutture di dominio occidentali: in particolare l'opposizione binaria

gerarchizzante e il suo occultamento nell'universale. Ma (come per il primo pensiero postcoloniale) ne è rimasto preso all'interno, in un movimento di mero rovesciamento del valore del rapporto: come se affermare una supremazia essenziale uguale e contraria del femminile sul maschile potesse aprire ad un esodo dal dominio stesso e non invece infilarsi nel vicolo cieco di una risposta reattiva e immunitaria che lo potenzia. Il femminismo della differenza ha criticato il dominio patriarcale usandone, surrettiziamente e inconsapevolmente, gli stessi strumenti oppositivi e soprattutto categorizzanti, dando per scontata la bontà dei concetti identitari collettivi di maschio e femmina come reali ed astorici. Ma se qui di una qualche forma di esodo dall'ordine del dominio si tratta, in termini di esodo (di una qualche forma di esodo) bisogna pensare. Il che impone la decostruzione di tutti i dispositivi metafisici (onto-teo-logici e logocentrici) che reggono le articolazioni del dominio nella loro interezza.

Se vogliamo rendere giustizia agli esistenti è necessario pensarli in termini di una pluralità non sussumibile che non discende né dall'Uno né dal Due⁴, né da alcuna addizione o moltiplicazione di essi: il molteplice non discende e non deriva, è piuttosto disseminazione originaria, ossia senza origine. Non c'è più un essere che si dica in molti modi, perché *i molti modi non sono più trattiene dall'essere e i modi stessi non coincidono più con le categorie*. Che l'«essere [è] abbandonato»⁵ è un fatto che va preso seriamente, in tutta la sua abissalità. Implica che nessun essere o sostanza, quale che ne sia il numero, le determinazioni e le ri-formulazioni, sia fondamento o sfondo degli esistenti. Le singolarità non si staccano da un continuum universale, oppure di genere o di specie, piuttosto appaiono: sempre apparendo le une alle altre, dunque comparando. E lo fanno continuamente, non certo una volta per tutte: appaiono le une alle altre in ogni incontro, nel di volta in volta delle relazioni. Non cessano mai di venire, non cessano di *venire alla presenza* perché in presenza non si fissano mai. Non cessano mai, dunque, di *venire al mondo*. Pur essendo già *nel mondo* dal momento indeterminabile – in fuga incessante – in cui cominciano a

4 Luce Irigaray scrive che «alla relazione a due dell'universo femminile, l'uomo preferisce una relazione fra l'uno e il molteplice, fra l'io-soggetto maschile e gli altri: la gente, la società, intesi come *loro* e non come *tu*» (L. Irigaray, *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 26). Mi pare una violenta, e spolitizzante, naturalizzazione di quel *fallologocentrismo* che andrebbe considerato dispositivo di potere che sovradetermina gli esistenti, piuttosto che manifestarsi a partire da una loro presunta natura. Ad ogni modo, come provo a sostenere, la singolarità plurale aggira l'intera opposizione proposta da Irigaray.

5 Jean-Luc Nancy, *L'essere abbandonato*, trad. it di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 1995, p. 9.

venire. Il grembo materno non è altro dal mondo, un altro luogo o la sua anticamera:

La chiocciola [...] non è anzitutto solo nella casa e non ancora nel mondo, in un mondo che per così dire le si contrappone, per giungere in un tale essere-di-fronte solo sgusciando fuori. Essa sguscia fuori solo in quanto si trova già in un mondo secondo il proprio essere. Con l'atto del tastare essa non si procura un mondo, ma tasta perché il suo essere non significa altro che essere in un mondo⁶.

Non diversamente per quel chi che chiamiamo feto. Che non è sordo e non è cieco ai suoni e ai silenzi, alle luci e alle ombre del mondo, né tantomeno al tocco degli estranei. Siamo già insieme agli altri: questo, se non vogliamo fare del mondo la ripetizione di un dispositivo onto-teo-logico, è essere al mondo. Mondo non designa una qualche forma di contenitore, ma l'apertura stessa che si dà nell'essere-con gli altri, come la stessa spaziatura fra esistenti che è il *con*. Relazione e non legame, non elemento aggiuntivo di distinzione, ma distinzione stessa: nulla, dunque. Senza che questo nulla si riempia di alcuna accezione teologico negativa, meontologica o dialettica. Piuttosto intervallo nel senso musicale del termine: quel che «sta» fra più note suonate insieme, permettendone la risonanza, senza essere a sua volta una nota o alcunché di presente. Una lettrice attenta e sottile di Nancy e Derrida come Adriana Cavarero ne è ben consapevole, ma non pare riuscire a liberarsi dal rimbalzo continuo del genere sull'esistente⁷. Sembra che le contromosse delle femministe della differenza non riescano a liberarsi dal gesto cerimoniale patriarcale che sacrifica gli esistenti ad un'appartenenza collettiva: perché la sussunzione degli esistenti in una categoria che sovradetermina il loro darsi singolare è esattamente il movimento sacrificale che li abolisce per farli risorgere *exempla* di un collettivo che ne detta natura e condotta.

Fare di ogni donna una madre in potenza e di ogni bambino un figlio ripete il sacrificio. Ma non è ogni donna madre in potenza, ogni infante figlio di una madre? Secondo una logica per cui ogni evento è semplicemente una potenza che passa all'atto, una possibilità che diviene realtà, certamente. Ma in questa logica è proprio l'evento a

6 Martin Heidegger, *Prolegomeni al concetto di tempo*, trad. it. di R. Cristin e A. Marin, Il Melangolo, Genova 1991, p. 220.

7 Cfr. Adriana Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano 1997, in particolare pp. 82-83.

sparire, fagocitato dalla sua deducibilità dal presente e da una presenza che corrisponde a un'essenza. L'evento, infatti, non è dell'ordine del possibile, ma dell'im-possibile (più che possibile e più che impossibile), inteso non come impossibilità assoluta (che non è che il rovescio del possibile) ma come accadere che eccede ogni deducibilità dal presente, da un'essenza che lo conterrebbe a priori, ossia da una semplice potenza. Derrida ne parla anche come di puro atto senza potenza. Se pensata secondo l'ordine (così disordinato) dell'im-possibile, non solo le gravidanze non programmate, ma anche le gravidanze programmate o rifiutate, lo stesso desiderio di essere madre (o quello di non esserlo) sono eventi. Talmente eventi che il desiderio di essere madre può capitare anche a un uomo. La differenza essenziale starebbe dunque in questo, che l'uomo non può essere madre? Differenza assai fragile allora, dato che non sappiamo che cosa aspettarci dalla tecnologia. Qualcuno potrebbe obiettare che qui si evoca il solito desiderio maschile di abolire la differenza, di impadronirsi con la cultura (ossia la tecnica) di ciò che alle donne è dato per natura.

La prima risposta è che la stessa ossessiva dicotomia fra natura e cultura, natura e tecnica, è difficilmente sostenibile. Non solo e non tanto perché *ormai* natura e tecnica sono tanto confuse ed embricate che non sapremmo neppure dire dove finisce l'una e dove comincia l'altra. Ma perché, già da sempre, ben prima dell'affacciarsi dell'umano sulla scena del pianeta, fatti naturali e tecnici non sono distinguibili. Se è vero, come sostiene Heidegger, che la tecnica non è in nostro potere, bisognerà anche ammettere che essa non necessita di una qualche progettualità intenzionale per dispiegarsi. Dunque, ancora prima della finezza con cui lo scimpanzé affila i rametti per cavare il miele dal favo delle api e della visione architettonica che guida i castori ad erigere sistemi di dighe che riscrivono la mappa di interi bacini idrogeologici, tecnica è già la tana di un qualsiasi animale non umano, le strategie di caccia e di difesa, l'artiglio della tigre, le corna dell'antilope, la chela del granchio, e perfino la capacità trasformativa dei vegetali, dei funghi e dei batteri. Si potrebbe affermare che ignorare questi fatti è esattamente ignorare la natura che si vorrebbe difendere: se non fosse che "natura" è proprio il nome che assegna il dispositivo umanista a ciò che viene espulso dall'autocostituzione dell'Uomo, con la "U" maiuscola, posizionato in rapporto di assoggettamento gerarchico, mentre questo stesso Uomo si appropria fantasmaticamente di ciò che diventa sua proprietà esclusiva: la tecnica, la cultura, la storia. Esattamente quello che fa con ciò che designa

come "femmina" e "donna". Rivendicare la "natura" è un modo per difendere le donne o per inchiodarle definitivamente alla spartizione oppositiva antropocentrica patriarcale?

La seconda risposta è che, se non madri, già ora molti uomini desiderano essere donne ed esaudiscono il proprio desiderio attraverso la tecnica. Dunque, a meno di non rivendicarsi transfobi, dobbiamo ammettere che non solo, come sostiene la *Gender Theory*, il genere non è dato una volta per tutte (come un privilegio o una sventura), ma neppure il sesso, cioè i caratteri sessuali primari. Quale che sia la distanza che ci separa da una possibile gravidanza maschile, desideri e tecnica sembrano intrecciarsi in una fuga d'orizzonte rispetto alla quale molti richiami etici suonano più che come grida, come il suono di tromboni rotti. Per quel che riguarda i bambini è noto a chiunque abbia l'occasione di frequentarne che molti preferiscono essere nipoti che figli, ma anche amici, compagni di scuola, piccoli innamorati, se non perfino compagni dei propri giocattoli. E, d'altra parte, capita che i bambini uccidano le proprie madri – o ci provino.

Non siamo giunti a parlare di ciò che l'Uomo chiama natura per caso, né per caso ad evocare l'esistenza delle cosiddette altre specie. Che io sappia, nell'intero dibattito italiano che ha coinvolto le questioni della Gpa, dello sfruttamento dei corpi femminili e infanti e della ricattabilità delle donne non occidentali, l'unica voce che abbia spalancato le porte sulle fondamenta di ciò che ci permette di discutere (più o meno) rispettosamente proprio di oppressioni e sfruttamenti è stata, in risposta a Muraro, *feminoska*. All'affermazione di Muraro secondo la quale:

Siamo nella sfera dell'umano dove le cose prendono senso e valore, oppure lo perdono. Tra quello di cui possiamo disporre e il non disponibile, c'è un'invisibile barriera per proteggere l'essere umano in quanto destinato alla felicità⁸,

feminoska risponde:

È proprio in questo passaggio fondamentale che crolla tutto il suo ragionamento, ovvero quando immagina che la distinzione tra umano e non umano costituisca un'«invisibile barriera» capace di preservare «il senso e il

8 L. Muraro, «La maternità non è in vendita», 3 marzo 2016, <http://www.libreriadelledonne.it/la-maternita-non-e-in-vendita/>.

valore delle cose». Perché dall'altra parte, ovvero nell'inferno non umano, le cose, a suo dire, «perdono senso e valore». C'è più di un fondo di verità in questa affermazione: ne è testimonianza la “normale” pratica dell'allevamento di animali non umani a fini alimentari, nella quale ogni giorno miliardi di madri vengono private di quella prole che *vorrebbero* proteggere e accudire e, attraverso l'uso sistematico e normalizzato della violenza, vengono *rese madri* per essere poi depredate dei loro piccoli. Perché loro non sono «destinat* alla felicità», perlomeno non alla propria⁹.

Sono passati 26 anni dalla pubblicazione di *The Sexual Politics of Meat* di Carol Adams¹⁰, ma la questione animale non sembra aver incontrato molto favore fra le femministe storiche. L'intuizione per cui ogni *referente negativo* utilizzato per l'*hate speech* contro le donne nascondesse un *referente assente*, che funziona da elemento inferiorizzante solo perché già sottoposto a una generale e totale inferiorizzazione, sembra essere stata accolta più dagli antispecicisti che da altri movimenti di liberazione. Quello a cui si riferisce *feminoska* è lo stupro (senza virgolette) che le femmine di specie non umane subiscono quotidianamente perché producano cuccioli la cui carne vivente è già *meat*. Che il dibattito sulla Gpa, con tutte le accuse di sfruttamento del corpo femminile e infante, non abbia sollevato nemmeno un angolo del velo che ci protegge dall'immensità dell'incubo su cui stiamo seduti e su cui prosperiamo come specie umana, uomini e donne, adulti e bambini, favorevoli e contrari alla Gpa – sebbene con privilegi e responsabilità molto diversi –, non pare uno scandalo nemmeno per chi si batte per la liberazione animale. Come si suol dire, ce lo si aspetta. Ce lo si aspetta dai politici, dagli accademici, dalla cosiddetta opinione pubblica, come dagli altri movimenti di liberazione. Quel che al massimo si può spuntare è la promessa che ci si occuperà della liberazione animale *dopo* quella umana. In fondo, come scrive Muraro, è l'umano la sorgente e lo scrigno del Senso, è nella sfera umana che si gioca la possibilità della salvezza o della perdita. Da questo punto di vista Muraro è decisamente solidale con quei neoanimalisti che sostengono (alla faccia di certo sbandierato anti-heideggerismo) che la natura (unico spazio per la vita animale) è un ambito extra-morale. Tutto comincia con l'Uomo. Credo che qui,

9 *feminoska*, «Tutto è in vendita, anche la maternità», 5 marzo 2016, <https://animaliena.wordpress.com/2016/03/05/tutto-e-in-vendita-anche-la-maternita/>.

10 Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York 1990.

più che davanti ad una fallacia logica, ci troviamo davanti a un fallimento catastrofico del pensiero. Prima di tutto dovremmo chiederci che cos'è questo Senso di cui parliamo.

In *Non è da tutti. L'indicibile fortuna di nascere donna*, Muraro scrive: «La realtà che si presenta senza significato ci fa cadere nell'irrealtà; se il significato che ha è scarso e incerto, diventa confusa come la vista quando viene meno»¹¹. Non credo di tradire le intenzioni di Muraro supponendo che per lei il *significato* di questo passaggio corrisponda al *senso (e valore)* di quello citato sopra. Se l'interpretazione è fedele alle sue intenzioni, è chiaro che ci troviamo davanti ad un cortocircuito: perché il senso – diciamo pure il senso del mondo – se non vuole ricadere in un significato che trascenderebbe il mondo (da fuori o dentro il mondo), o in un fascio di significati disposti ordinatamente che regolerebbero così il mondo stesso facendone un *kosmos*, allora non solo non può essere un significato, ma neppure un né tantomeno il Senso.

Come scrive Nancy, proprio quando ci lamentiamo della perdita del senso e della sua assenza, si palesa il fatto che il senso non è sparito chissà dove, corrotto da chissà che cosa – o chi. Siamo ancora nel senso, o meglio, nella sua circolazione. Perché il senso è proprio questa circolazione. Circolazione di sensi, sentimenti, emozioni fra gli esistenti. Contagio inesauribile di affetti. Il senso è spaziatura fra e degli esistenti che facendolo circolare lo rigiocano infinitamente. Ma questo gioco è senza origine e fondamento: non attinge ad un senso già dato, disponibile da qualche parte in qualche altrove, né lo crea. Né lo creano gli esistenti: è un gioco evenemenziale la cui unica proprietà è la più impropria di tutte: il *con* fra e degli esistenti che incontrandosi si differenziano senza sosta, si singolarizzano nella pluralità, pluralizzano la propria singolarità. Non solo differenziandosi dagli altri (come si trattasse di cavarne una propria identità), ma differenziandosi da se stessi senza ritorno, disfando ogni presenza. Il gioco del senso che ruota attorno a questo punto cieco che è il *con* è indubbiamente vertiginoso, e derealizzante. Mette in scacco, piuttosto che salvaguardare, la cosiddetta “realtà” e i significati cristallizzati che essa trascina con sé: eppure non rivela niente, né di perduto né di recuperabile, né di guadagnabile. Non ripristina né pone origini. È gioia – e strazio – in sé – senza essere o custodire alcun in sé. Tanto meno è calcolabile, né calcolante, quindi non veicola né genera valore o valori. Non

11 L. Muraro, *Non è da tutti. L'indicibile fortuna di nascere donna*, Carocci, Roma 2001, p. 41.

si tratta, qui, di alcuna forma di nichilismo. Il nichilismo, se proprio vogliamo usare questa parola ingombrante, comincia proprio laddove il *nihil* del *con* viene riempito, le relazioni ridotte a legami, la circolazione chiusa, agli esistenti imposta un'attribuzione d'identità che li sussume in categorie, in singolari collettivi; ogni volta che i lamenti per la perdita di senso si mobilitano per il suo ripristino in presenza, innescando la caccia alla sua presunta origine e fondamento, mobilitazione che è il movimento stesso che fonde gli esistenti in comunità: ma la comunità che assorbe gli esistenti non è solo quella del popolo o della nazione – quando non di una comunità planetaria. Queste comunità politiche in senso stretto devono contemporaneamente dividere gli esistenti in comunità di appartenenza non meno costrittive (e non meno politicamente costruite): quegli stessi singolari collettivi che riuniscono ed oppongono gli esistenti in maschio/femmina, etero/omosessuale, cis-/trans-gender, adulto/infante, sano/folle, civilizzato/selvaggio, cittadino/straniero, proprietario/proletario, ecc... Solo attraverso questa divisione e sussunzione l'operazione mitopoietica comunitaria può dare origine a un *kosmos* ordinato che implica già ruoli, condotte, ingiunzioni e interdizioni. Fra le quali, ovviamente, l'ingiunzione fondamentale è quella a lavorare alla conservazione dell'ordine stesso, al rispetto delle interdizioni: ruolo fondamentale di tutti, inscritto in ogni condotta.

Questo, non altro, è ciò che qui chiamo strutture del dominio e che considero *destinali* nella storia d'Occidente. Perché, a fronte dei rivolgimenti storico-epocali che ne mutano i contenuti, le strutture restano le stesse. Stesso è l'eterno ritorno della volontà di ritorno del senso, della sua fantasmatica ricomposizione innescata dall'altrettanto fantasmatica percezione della sua crisi: schema al tempo stesso mitico-mitopoietico e metafisico-ontoteologico. E dunque antropocentrico, in un duplice significato: quello che mette capo alla produzione di un Uomo Proprio attraverso i tagli sacrificali delle opposizioni gerarchiche che sussumono gli esistenti (maschio, eterosessuale, cisgender, ecc...). E nel significato più comune, che mette l'umano al vertice dell'evoluzione (o della creazione) e al centro dell'universo. Due vettori che appaiono tali solo per effetto ottico, dato che l'opposizione gerarchica Uomo/Animale fa parte dei tagli sacrificali che producono l'Uomo Proprio ed è allo stesso tempo la separazione ontologica più rimossa, tanto da fare da perno, a partire da un certo momento della storia umana, a tutte le altre: non perché più antica o fondamentale, ma proprio perché la più rimossa – se non

forclusa, per usare il gergo lacaniano – e perciò la più fondante. Basti pensare che, in termini materiali, se s'interrompesse d'improvviso la strage di almeno 50 miliardi di animali ogni anno (per la sola alimentazione umana) l'economia capitalista crollerebbe in un attimo. Soprattutto, è l'espulsione di ciò che abbiamo respinto nell'animale ad impedirci di cogliere il nesso fra senso ed esistenza al suo livello più proprio – e dunque improprio, anoriginario, abissale. Quel livello al quale non solo l'esistenza non comincia con il linguaggio, l'autocoscienza, l'intenzionalità, ecc..., ma dove tutti questi caratteri, o capacità, o poteri, presunti e presunti umani, subiscono una sovversione che li muta di segno e disegno – quando non vanno incontro al collasso. Per sostenere che Senso e Significato siano feudo e fortino dell'Umano, Muraro deve immaginare per forza che essi comincino con tali presunte – persino fantasmatiche – qualità, in atto o in potenza. L'apparizione dell'Umano porta Senso in una storia senza senso, quella animale, in cui non si danno valori, né quella coscienza di sé e del mondo che fori le tenebre della mera (e spietata) evoluzione. Uno spazio dove salvezza e salute si abbracciano nel sacro e dove il femminismo si rivela un umanismo.

Ma gli esistenti, senza aggettivazione, quello spazio non fanno che profanarlo, liberandolo per il gioco degli incontri, delle relazioni, delle dilezioni e delle repulsioni. Rendere giustizia agli esistenti non è altro che lottare contro ogni appropriazione del loro improprio, che rovesciandolo in proprio ne permette l'assoggettamento. Materiale, indubbiamente, ma contemporaneamente ontologico: le strutture del dominio possono opprimere perché già mappano la posizione di ogni esistente in un megadispositivo di tracciamento che li può *individuare* in ogni momento: maschi bianchi eterosessuali, donne arabe migranti, maschi omosessuali malati, donne lesbiche borderline, cani molossi aggressivi, mucche da latte, e così via all'infinito. Rendere giustizia agli esistenti coincide con il collasso di questa colossale e infinita tassonomizzazione che decide la dignità, ossia il rango, la posizione nella gerarchia del valore di un *kosmos* che distribuisce ruoli e condotte. Ma se aiutare il collasso delle determinazioni significa liberare quel gioco degli esistenti di cui abbiamo parlato, è l'intero regime della figliazione a crollare, delle discendenze, delle genealogie e dei legami. Forse è da questo spazio meno ristretto, meno sacro e meno salvo e meno sacrificale, spazio né maschile né femminile ma nemmeno neutro, piuttosto incalcolabilmente molteplice e differenziale, che si può ricominciare a pensare il prestito oblativo o l'affitto di un

corpo, il dono di un infante o il suo scambio, in esodo o aggiramento del dominio; e dove il dominio impedisce o riassorbe tutte queste fughe, reimpiegandole.

