

Alessandra Chiricosta

Mulier, Femina, Virgo, Virago

Abstract:

Is it true that the 'force' of a human body, when conceived as the potential of a body to attack and defend, shows itself as a 'male' dominion? If the common sense tends to answer affirmatively to this question, this article goes in another direction. Through a non conventional reading of Isidor of Seville's *Ages of the human being* in his *Etymologiae*, the paper aims to provide an original interpretation of the 'cultural' construction of the concept of 'force' related to gendered relations. Far from being 'biological', the cultural construction of the male's superiority in terms of force shows itself as a bio-political device, a self fulfilling prophecy. Concepts of force and strength play a pivotal role in constructing male's and female's identities such as asymmetrical. However, it seems that 'natural' data are rather to be considered as cultural constructions. It is here suggested the necessity of a deeper philosophical reflection on the nature-culture nexus. Etymologies also could be seen as territories in which normative structures on what it has to be defined as 'woman' disguised themselves as 'biological evidences'. Nevertheless, such as cursive rivers, other stories can be traced through the lines.

Key-words: Force; Gender; *Etymologiae*; Nature/culture; *Vira*; *Vir*

Introduzione

Cosa si intende quando si definisce una donna, per natura, fisicamente più debole? Quale concetto di forza, intesa come 'forza combattente', viene qui preso in considerazione, la cui chiarezza ed evidenza non sembra necessitare di alcun ripensamento, soprattutto in relazione ai corpi sessuati? Dove si radica, e che finalità persegue, la convinzione che la forza combattente sia, di per sé, connotato virile, intrinsecamente opposta e non conciliabile con la dimensione della 'cura' e l'etica che ne deriva?

Il legame profondo tra costruzione dell'identità maschile ed esercizio della forza viene, nelle nostre culture,



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Ventaglio delle donne

letto sovente come conseguenza di un ‘dato biologico’, istintuale, che può tutt’al più essere limitato, contenuto, ma mai superato. Altrettanto ‘naturale’, cioè derivato dalla propria costituzione, sarebbe un sostanziale rifiuto, o comunque una minor predisposizione, delle donne ad una espressione della propria corporeità come ‘combattente’ – nelle varie accezioni che questo termine implica. Corpo riproduttivo, caratterizzato da una maggiore disposizione alla ‘cura’, e corpo combattente vengono in questo paradigma visti come termini contrapposti, inconciliabili e attribuibili tendenzialmente a corpi sessuati. Ma è proprio questo il punto di partenza? O, forse, qualcosa di più radicale predetermina già il porsi della questione in questi termini, e non altrimenti?

In un’epoca in cui la questione della violenza di genere è emersa dall’occultamento del ‘privato’ e ha iniziato, finalmente, ad essere considerata come questione politica, culturale che fonda ordini normando corpi, è necessario elaborare strumenti interpretativi e pratiche che indaghino tale questione in profondità, che siano in grado di sfidare sensi comuni e ‘mitologie’, per dirla con Panikkar¹, consolidate e puntino alla radice di fenomeni che, percepiti come ‘naturali’ da un ordine, sono in realtà costrutti culturali. La necessità di indagare ancora più in profondità cosa si celi sotto la divisione dei corpi sessuati in base alla forza combattente nasce dalla convinzione che proprio in tale questione si intreccino dinamiche per nulla scontate e secondarie, che anzi si pongono a fondamento di un intero ordine culturale. Una lettura del concetto di ‘forza’ che prenda come suo punto di osservazione i corpi sessuati, farà emergere pre-concezioni che disciplinano i corpi e determinano le loro relazioni come strutturalmente asimmetriche. Non solo. Se, come ricorda Simon Weil², la ‘forza’ e il suo ‘dominio’ sono questioni che si pongono a fondamento della stessa costruzione della cosiddetta ‘Civiltà Occidentale’, condizionandone scelte e destini, un’interrogazione sulla forza da una prospettiva radicale, sessuata e dislocata, che metta in luce cosa si intenda per forza, che ‘genere di forza’ sia stata pensata e agita e se sia pensabile e possibile un ‘altro genere di forza’, si mostra in tutta la sua importanza. Il termine ‘genere’

¹ R. PANIKKAR, *Mito, simbolo, culto*, Jaka Book, Milano 2008.

² S. WEIL, *L’Iliade o il poema della forza*, Asterios, Trieste 2012.

Ventaglio delle donne

viene qui utilizzato nella sua doppia accezione, come ‘tipo’, ‘modalità’ e come dimensione sessuata, nella convinzione che l’elaborazione del concetto di forza combattente per come si è dato all’interno della nostra visione del mondo è strettamente intrecciato alle modalità in cui si è teorizzata e agita una differenziazione dei corpi come sessuati, e viceversa. Se la ‘forza’, come ricorda Angela Putino, è «sempre materiale»³ è proprio a partire dalla materialità dei corpi, presi nel loro essere nesso di natura ‘e’ cultura, che occorre posizionarsi e procedere per far emergere quell’impensato su cui si fonda l’ordine logico all’interno del quale ci troviamo a pensare e ad agire.

Il ‘corpo della donna’ – concepito artificialmente come singolare, rimuovendo la specificità che ogni singolarità comporta – è ‘culturalmente’ costruito per apparire debole, o meglio, più debole del corpo maschile. Il ‘corpo della donna’ non è visto in sé, nella sua pluralità di incarnazioni e nelle possibilità che da quelle uniche e irripetibili incarnazioni si dispiegano, ma come *terminus ad quem*, singolare e naturalmente determinato, del corpo maschile. Un corpo, questo, che si vuole dotato di una forza quantitativamente maggiore e di un correlato – anche se ambigualmente argomentato – diritto all’esercizio di questa forza su chi è costitutivamente più debole. La costruzione di un’identità maschile ‘forte’, e quindi in diritto naturale di comandare, necessita di una controparte che inveri questo assunto, di un lato oscuro che ne manifesti la chiarezza e la verità. La ‘debolezza’ del corpo della donna legittima l’esercizio della forza da parte dell’uomo sul suo corpo in modi che solo all’apparenza appaiono contraddittori, come la violenza e la protezione. Non a caso sono questi i poli all’interno dei quali la narrazione dominante pone la questione della violenza di genere. Questa costruzione della relazione tra i generi risulta macchiata da un vizio originario che limita profondamente le possibilità di sviluppo personale sia per le donne sia per gli uomini, ostacolando, inoltre, la capacità di realizzazione di forme più complete di relazionalità. Per tale ragione si rende necessario un profondo ripensamento delle dinamiche di costruzione della relazione tra i generi che sia radicale, ovvero che ritorni alle radici, che analizzi

³ A. PUTINO, *Quale Forza?*, in «Madrigale», n. 3, 1989, pp. 10-14, p. 10.

Ventaglio delle donne

criticamente i modi e le ragioni attraverso cui la soggettività femminile sia stata inferiorizzata, a partire dalla rimozione di un proprio accesso alla forza, e provi a riarticolare percorsi differenti. Si tratta, cioè, di sfidare il senso comune nel quale presupposti per nulla oggettivi sono stati assunti al livello di verità autoevidenti e articolare nuovi paradigmi. La ricerca sulla forza a partire da un corpo di donna si posiziona lungo questa direttrice.

Molti i dispositivi posti in atto per trasformare l'ideologia in 'natura'. Primo fra tutti proprio una definizione assolutamente parziale di ciò che si definisce 'naturale' e ciò che viene detto 'culturale' e forse, verrebbe da pensare, proprio questa netta cesura tra natura e cultura costituisce un punto nevralgico della questione. Joshua Goldstein, nella sua accurata analisi del legame tra sesso, genere e violenza in relazione alla guerra compiuta nel suo *War and Gender*, arriva a questa stessa conclusione:

«[...] i nostri potenziali biologici innati sostengono un'enorme varietà. Contrariamente alla visione convenzionale, in cui la biologia costringe e le culture liberano, sembra a me che le culture costringano (incanalino, imbriglino, limitino) i variegati potenziali della biologia. I concetti culturali di maschile e femminile sono, in molti sensi, più rigidi del genere biologico. Con poche eccezioni, le culture creano una dualità maschile-femminile che forza gli individui in categorie. Certamente questo è il caso delle moderne culture occidentali, che privilegiano opposizioni binarie come dispositivi organizzativi. Non solo gli individui, ma intere categorie di oggetti e relazioni sono assortite nelle categorie di maschile e femminile»⁴.

Da dove sorge, dunque, l'idea che la forza combattiva sia qualcosa inerente a e quasi esclusiva del 'corpo maschile'?

⁴ «[...] our innate biological potentials support tremendous diversity. Contrary to the conventional view that biology constrains and cultures liberates, it seems to me that cultures constrains (channels, harnesses, limits) the diverse potentials of biology. Cultural concepts of masculine and feminine are in many ways more rigid than biological gender. With a few exceptions, cultures create a male-female duality that forces individuals into categories. Certainly this is the case in modern Western cultures, which privilege binary opposition as an organizing device. Not only individuals but whole categories of objects and relationships are sorted into male and female categories». J.S. GOLDSTEIN, *War and Gender. How Gender Shapes the War System and Vice Versa*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2003, p. 252, traduzione dell'autrice.

Ventaglio delle donne

Le Etymologiae di Isidoro da Siviglia

La nominazione non è mai neutra o neutrale. Nel dirsi del termine singolo e delle sue relazioni con gli altri termini, un modo valoriale emerge e si conferma, spesso in maniere acritica, come ‘senso comune’. Il ritorno all’etimologia può essere dunque motivato come ricerca di un momento in cui un particolare senso di un termine si sia originato, o sia stato confermato o, al contrario, modificato, occultato. L’analisi delle etimologie può essere, dunque, condotta in senso ‘genealogico’, nel senso foucaultiano del termine, come traccia occultata di tradizione minoritaria, sconfitta dal *mainstreaming*, ma che comunque trova dei modi di tramandarsi. Va da sé che una ricerca di queste tracce non può essere condotta in maniera lineare, ma deve interrogare il senso stesso mettendolo in discussione, comprendendo cosa stia dicendo al di là di ciò che sembra affermare. L’etimologia è qui vista come traccia di usi e concezioni del mondo che si sono interrotti, non hanno fatto ‘tradizione’, ma che, in un certo qual modo, hanno trovato una maniera di dirsi nell’occultamento, e che oggi possono rivelarsi come strumenti appropriati per cogliere il presente. Questa operazione, infatti, non parla solo del presente del termine e della sua radice, reale o artificialmente creata. Parla anche del destino, non solo di quel termine, o gruppo di termini, specifico, ma soprattutto di chi o cosa con quel termine viene nominato. Una lettura sistemica e comparata dei termini può, talvolta, mostrare l’impianto normativo che costringe la persona/cosa nominata a rimanere nei limiti del termine. La nominazione, così, diviene norma etica, politica, morale. Diviene senso comune.

Se il senso comune lega indissolubilmente l’idea di forza, letta come univoca e nel suo portato di ‘forza soverchiante’, alla definizione del ‘maschile’ e nega l’esistenza di un altro ‘genere’ di forza, intesa sia come forza di altro tipo, sia come possibile esperienza anche dei corpi femminili, occorre andare a reinterrogare i momenti e i modi in cui tale costruito si sia mostrato, sia stato teorizzato e tramandato. In cerca di tracce di tale forma, ci si imbatte, tra gli altri, nell’opera di un famoso grammatico tardo antico. Dottore della Chiesa e ultimo dei Padri Latini, Isidoro da Siviglia (560 circa-636) è considerato uno tra i più rilevanti

Ventaglio delle donne

esponenti della cultura europea dell'epoca. La sua opera si caratterizza soprattutto nella compilazione di testi a carattere enciclopedico, il cui ambizioso intento era di fornire una sintesi di tutto lo scibile dell'epoca, partendo dalle più varie fonti classiche e cristiane. Le *Etymologiae*, in particolare, ebbero una grande fortuna durante tutto l'arco del Medioevo. Suddivise in XX libri, abbracciano una notevole vastità di temi e discipline: grammatica, medicina, giurisprudenza, geografia, mitologia, questioni legate alla scienza divina e a quelle umane, ecc.

Strutturate come un lessico, forniscono la spiegazione di una *vox* argomentando *secundum naturam*, ovvero analizzando la natura della cosa che si sta spiegando, o *secundum propositum*, evidenziandone le finalità. Sebbene molte delle etimologie in esso individuate possano risultare arbitrarie o poco accurate alla luce delle contemporanee scienze filologiche, proprio il suo essere stato uno dei principali testi di trasmissione di vari saperi dall'epoca classica a quella medievale lo rende particolarmente interessante ai fini della presente analisi. Non si intende trovare in Isidoro il solo responsabile di un atto di occultamento, ma evidenziare come in una parte della sua opera abbia agito una precategorizzazione ben chiara, che è stata riconfermata e trasmessa ad epoche successive anche grazie al contributo dello Hispalense. La storia delle tracce, d'altronde, procede per epifanie, per momenti rapsodici in cui il lato 'oscuro' della definizione trova modi per manifestarsi, o occhi che lo colgano. Da dove si origini la rimozione della forza dal corpo di una donna non è ancora chiaro. E forse non è tanto la ricerca di un punto di origine ad essere essenziale, quanto un'indagine sulle pratiche e le modalità attraverso le quali costruzioni culturali – quali quelle di mascolinità e femminilità – vengono prodotte, trasmesse, trasformate. Perché è conoscendo quelle pratiche che riattualizzano 'l'atto originario' – se mai ce ne sia stato uno, oppure solo uno – che si può avviare un processo di modificazione delle stesse. Nessuna nostalgia dell'origine o ricerca di illustri antenati guida queste analisi, ma la volontà, il desiderio di modificare il presente, e dunque anche il passato, oltre che il futuro. Perché il passato si scrive e riscrive di continuo, così come il futuro. Il senso appartiene al presente, così come la possibilità di modificarlo, anche retroattivamente. Per ciò che

Ventaglio delle donne

riguarda i fini della presente analisi, non interessa tanto comprendere quanto fossero autentiche le etimologie in questione. Piuttosto, risulta importante evidenziare quanta attendibilità e considerazione venissero all'epoca attribuite ai contenuti dell'opera e quanta influenza abbia avuto sulle concezioni e definizioni delle epoche successive, fino ad oggi, nella formazione di orizzonti di senso, teorici e pratici, che hanno condizionato le possibilità di sviluppo ed espressione non solo del termine in questione ma, soprattutto, di ciò che quel termine intendeva nominare o far tacere. Di fondo, ciò che viene proposta è una lettura politica delle definizioni e dell'atto stesso del definire, che comporta talvolta un fenomeno di esclusione e di occultamento. Un'analisi, dunque, di ciò che quel termine non dice, o meglio, non vuole dire. Ma che, proprio occultando, suggerisce. È questa, spesso, la modalità che i non-vincitori hanno di dirsi: insinuandosi negli spazi bianchi di una narrazione che si pensa compiuta e lineare, ma che in realtà gronda sangue e rimozione. L'analisi controluce e controvento che verrà qui portata avanti si discosterà anche, talvolta, dall'analisi scientifica delle stesse etimologie. Si badi bene, non si intende minimamente uscire dai solchi di un pensiero critico, bensì potenziarlo nell'evidenziare, anche se a margine, quanto anche le stesse discipline accademiche si mostrino sovente come complici o conniventi in un processo di rimozione, talvolta inconsciamente, talvolta di proposito, nella riconferma di un modello egemonico.

Vir e Mulier: asimmetria nelle relazioni di forza

Il capitolo II del Libro XI (*Dell'essere umano e dei portenti*) intitolato *Delle età degli esseri umani*, fornisce le spiegazioni etimologiche delle varie definizioni delle sei età umane: infanzia, fanciullezza, adolescenza, giovinezza, maturità, vecchiaia. Si tratta, dunque, di definizioni che una categorizzazione contemporanea chiamerebbe 'biologiche', riguardando le varie tappe di uno sviluppo fisiologico dell'essere umano. Tuttavia, come si avrà modo di argomentare, l'elemento naturale e quello culturale si sovrappongono e si confondono in molte delle definizioni

Ventaglio delle donne

e delle spiegazioni relative. Il quadro che si compone risulta così assai più complesso all'analisi, che verrà compiuta passo dopo passo. Prima di addentrarsi in tale esame, voglio qui evidenziare due tratti complessivi di questo gruppo di definizioni. Innanzi tutto, le definizioni che maggiormente interessano ai fini di ciò che si vuole dimostrare sono quelle che riguardano l'età matura, in cui la contrapposizione uomo/donna diviene più marcata. Se una prima divisione di definizioni tra età del maschio ed età della femmina è già presente quando si parla di adolescenza, la questione si dispiega in tutta la sua complessità quando si giunge a spiegare il senso dei termini per definire la donna e l'uomo nell'età adulta. In secondo luogo, la definizione dei due generi avviene in maniera contrastiva e oppositiva: l'identità maschile viene pensata non in sé, bensì in una relazione asimmetrica con la donna. Asimmetria che si manifesta anche nel numero dei termini riportati per l'uno e per l'altro genere: dell'uomo adulto è riportato e commentato solo un nome, *vir*, mentre l'aggettivo *masculus* viene utilizzato, ma non analizzato. Per la donna, vedremo, ci sono invece molti termini: *mulier*, *femina*, *virgo*, *virago*, *vira*, *femina*. Il termine *domina* non è presente. Probabilmente perché *domina* riguarda più uno stato sociale, culturale, che una tappa dello sviluppo fisiologico. Come si vedrà, però, questa argomentazione verrà seriamente messa in questione. L'asimmetria tra uomo e donna, da prima proposizione, ha la sua ragione costitutiva proprio – si perdoni il gioco di parole – nella costituzione corporea, che vede l'uomo dotato di quella forza fisica – di una particolare forma di questa forza – di cui la donna è priva o che detiene in misura assai minore:

«17. L'uomo è stato chiamato *vir* perché in lui vi è più *vis*, ossia più *forza*, che nelle femmine, donde anche il nome di *virtù*; ovvero perché con *vi*, ossia con la forza, tratta la femmina stessa».

Il termine 'uomo', *vir*, viene collegato immediatamente al concetto di *vis*, forza, e in secondo luogo a quello di 'virtù'. La relazione etimologica tra *vir* e *vis*, come si vedrà in seguito, così come quella con *virtus*, non è così scontata come appare in questa prima definizione. Per adesso, però, ci si limiterà a constatare che la definizione di 'uomo' come 'forte e virtuoso' è pensata in riferimento ad un altro soggetto, la 'femmina', concepita come

Ventaglio delle donne

meno dotata della caratteristica della forza. Significativo è il fatto che la soggettività del termine di paragone sia, in un certo qual modo, limitata sin dal suo primo dirsi. Se dell'uomo si dà una definizione che lo contempla nella sua dimensione insieme naturale e culturale, come *vir*, e non come *mas* o *masculus*, la 'femmina' manca della componente culturale⁵. Tale asimmetria, si vuole dimostrare, non è né casuale né, tantomeno naturale, ma risponde ad una precisa logica di inferiorizzazione, che ha per scopo l'esaltazione della soggettività maschile come completa e normativa. O forse, volendo azzardare una lettura tra le righe, si può qui individuare un tratto di inconscia onestà. Forse è proprio così. Non è il *mas*, preso nel suo dato 'naturale' – se fosse mai possibile disgregare dati naturali e culturali quando si tratta degli esseri umani⁶ – ad essere considerato più forte, bensì il *vir*, un maschio che è già divenuto uomo, ovvero un maschile biologico che è già riarticolato nei termini di una interpretazione culturalmente declinata. Il *vir*, si diceva, è più forte 'per definizione' della femmina. Non solo. Il *vir* è forte in quanto usa la sua forza sulla femmina, 'per definizione'. Portando alle estreme conseguenze tale logica, si potrebbe affermare che il *mas* diviene *vir* nel momento in cui afferma la sua *vis* sulla *femina*, attraverso un atto di sopraffazione e di misconoscimento della soggettività completa di lei. E in ciò consiste la sua *virtus*.

«18. La *donna*, invece, è stata chiamata *mulier* con riferimento alla sua *mollezza*, quasi fosse *mollier*, con eliminazione o cambio di una lettera».

Conseguentemente alla prima definizione, il termine che definisce la 'donna' – non più solo *femina* – è *mulier*. Il significato di questa parola

⁵ Ad essere precisi, il termine *vir* veniva anche usato nell'accezione di 'maschio', come si vedrà successivamente, essendo il termine *mas*, *maris* presumibilmente, di origine tarda. Tuttavia, l'accostamento fatto dall'inizio con i concetti di 'forza' e 'virtù' fanno comprendere che qui si tratta del maschile culturalizzato. Anzi, è proprio la paura di una pericolosa caduta in un antecedente culturale che dà al *vir* una differente radice e senso che motiva gran parte del procedere delle definizioni.

⁶ Anche in questa ottica che separa cultura e natura si vede già in atto un dispositivo patriarchista, mirante alla normativizzazione di una soggettività maschile, separata dalla natura e dalle alterità etnico-culturali, come ci ricorda il proverbio greco 'ringrazio la fortuna di avermi creato maschio e non femmina, uomo e non animale, greco e non barbaro', riattualizzato nella filosofia aristotelica.

Ventaglio delle donne

viene ritrovato nel comparativo ‘più molle’, confermando due assunti in una stessa definizione. Il primo assunto è che la donna, in quanto tale, abbia senso in relazione a qualcun altro, al *vir*, e non in sé stessa. Il secondo è che la donna, in quanto *mulier*, sia per definizione più molle, ergo più debole. La trasformazione da *femina* a *mulier*, l’entrata della donna nel mondo culturalmente normato dal *vir*, avviene nel segno di un’assunzione della sua inferiorizzazione e dipendenza. Il tutto grazie solo all’eliminazione o cambio di una lettera.

L’interpretazione che vede il corpo della donna come più morbido, fragile (*mollis*) è già attestata nell’ambiente medico di età augustea. Celso (I sec. d.C.) così afferma:

«Se l’inverno secco porti venti da settentrione, e la primavera invece venti da est, con piogge, si scatenano congiuntiviti, e febbri, soprattutto nei corpi più fragili, e dunque soprattutto nelle donne»⁷.

Assunto confermato da Scribonio Largo, quando, descrivendo gli effetti dell’*epiphora*, una sorta di collirio, afferma che fa effetto più lentamente, ma è efficace soprattutto sui corpi più esili (*teneris corporibus*), come quelli delle donne e dei fanciulli⁸.

Il riferimento all’ambito medico potrebbe aprire un’altra interessante investigazione, su come anche la medicina si mostri come espressione e agente di dinamiche di biopotere, in particolare sul corpo femminile, non solo in tempi recenti. Deviazione, questa, che ci porterebbe troppo distanti dall’analisi che si sta qui compiendo.

«19. [Uomo e donna] Si differenziano tra loro per la forza e la debolezza del corpo. Ora, per questo l’uomo ha più forza e la donna di meno, perché questa sia paziente con quello: perché, cioè, dinnanzi al rifiuto della femmina, la passione non costringa l’uomo a desiderare altro o a lanciarsi su un altro sesso».

⁷ «Si hiemps sicca septentrionales ventos habuit, ver autem austros et pluvias exhibet, fere subeunt lippitudines, tormina, febres, maximeque in mollioribus corporibus, ideoque praecipue in muliebribus», CELS., *De medicina*, 2.1.13.

⁸ «Idem hoc medicamentum etiam suprapræcunctum tardius quidem, sed eosdem effectus praestat, maxime in teneris corporibus, ut mulierum et puerorum, quorum oculi nullius medicamenti vim sustinent». SCRIB. LARGUS, *Compositiones*, 20.13.

Ventaglio delle donne

La differenza sostanziale, dunque, tra *vir* e *mulier* risiede nella maggiore forza corporea del primo e nella debolezza della seconda. Questa frase, all'apparenza piana e consequenziale, letta con attenzione e illuminata da quanto argomentato sino a qui, suona come una prescrizione culturale in piena regola. L'ambiguità dello slittamento continuo tra il piano biologico e naturale – quello che dovrebbe in teoria assicurare la superiorità in quanto a forza fisica del maschio – e quello culturale – in cui il *mas*, mai nominato, è divenuto *vir* – gioca a favore di una naturalizzazione di ciò che, invece, nasce come processo, come decisione culturale. Perché il *vir* è sempre *vir*, e la donna è *femina* e poi *mulier*? La spiegazione più banale, ad un lettore 'occidentale' contemporaneo, ovvero che *femina* indichi la donna nella sua realtà biologica, mentre *mulier* rimandi ad un ambito culturale è smentita da Isidoro stesso. *Mulier* è più molle di natura, e da ciò nasce la supremazia del *vir*. Ricordiamo, a scanso di equivoci, che la prima definizione di 'uomo' ha messo subito in relazione il *vir* con la *vis* e la *virtus*, in un'attenzione a presentare il *vir* già come sintesi di elementi naturali e culturali. Sintesi, questa, che lo rende vincente, più forte. Sintesi che gli garantisce un diritto di superiorità sul corpo 'più molle' non della *femina* – termine che, come vedremo, offre più di una sorpresa – ma della *mulier*. Che la superiorità della forza di cui si sta trattando sia volutamente ambigua, che non si tratti – come invece il senso comune sembra suggerire – di una 'oggettiva' superiorità fisica di un corpo maschile rispetto ad uno femminile, si dimostra sempre più chiaramente al procedere delle definizioni. C'è ben di più qui in gioco. Viene qui culturalmente sancito il 'diritto naturale' del *vir* ad esercitare la sua forza – intesa come forza sessuata, come forza aggredente – sul corpo della *mulier* che, dal canto suo, ha il 'dovere naturale' di essere paziente, eufemismo per non nominare la violenza sessuale che le viene 'culturalmente' imposta 'di natura'. Sembra quasi, infatti, che qui si affermi che la *mulier* non possa provare, a sua volta, un desiderio sessuale, che il coito vada comunque visto come atto di sopraffazione, da cui la reciprocità è esclusa. La *mulier*, più debole, non può avere appetiti sessuali attivi, ma essere solo il ricettacolo paziente degli appetiti maschili. Per questa ragione ho definito tale relazione

Ventaglio delle donne

nei termini di violenza: concependo arbitrariamente una donna senza desiderio, la relazione sessuale viene *de facto* articolata nei termini di una violenza, in cui la donna viene inferiorizzata dall'atto sessuale stesso, anche se questo si compie all'interno del patto matrimoniale. La *femina*, per essere accolta nel nuovo ordine culturale, deve trasformarsi in *mulier*, ovvero accettare di sottostare, per sua stessa natura – in quanto *mulier*, non in quanto *femina* – ai desideri di possesso del *vir*. Di fondo, accettarne lo stupro continuo, anche sotto forma di matrimonio. I codici penali latini, almeno dal III secolo d.C., punivano lo stupro⁹, ma erano ben lungi dal considerare l'esercizio sessuale del marito sulla moglie come forma di violenza. Quello che cerco qui di argomentare, invece, è proprio che da una concezione che vede la sessualità come naturale espressione di una forza soggiogante, esercitata da un corpo più forte su di un corpo più debole non possa che derivare la conclusione che un atto sessuale sia sempre e comunque uno stupro, a cui la donna deve pazientemente assoggettarsi. L'assurdità di tale conclusione dovrebbe portare all'immediata comprensione di quanto ridicolo e fallace sia questo paradigma, che invece, *mutatis mutandis*, continua a perpetrarsi in fenomeni culturali, politici, legali.

Continuando la nostra indagine, interessante è anche notare che la 'mollezza' della donna sia argomentata non tanto *secundum naturam*, bensì *secundum propositum*. La *mulier* è più molle perché deve essere più paziente, per poter accettare l'inevitabile violenza maschile sul suo corpo. Il rischio è che il desiderio sessuale maschile, frustrato, si rivolga altrove, verso altre donne, probabilmente. La responsabilità di un possibile tradimento del *vir* è immediatamente fatta ricadere sulla donna, qualora sia poco condiscendente. Oppure il desiderio del *vir* – la cui legittimità non è mai messa in discussione – corre il rischio di rivolgersi verso il suo stesso sesso, ma sempre in una forma inferiorizzata. Probabilmente Isidoro si riferisce qui ad atteggiamenti pedofili e omosessuali. La stigmatizzazione dell'omosessualità va qui di pari

⁹ D. 48.6.3.4 (MARCIANO l. 14 *Institutiones*): Praeterea punitur huius legis [= lex Iulia de vi publica] poena, qui puerum vel feminam vel quemquam per vim stupraverit. E D. 48.5.30(29).9 (ULPIANO l. 4 *De adulteriis*): Eum autem, qui per vim stuprum intulit vel mari vel feminae... accusari posse dubium non est, cum eum publicam vim committere nulla dubitatio est.

Ventaglio delle donne

passo con l'inferiorizzazione e la schiavizzazione del corpo femminile al desiderio eteronormato maschile. E non a caso. Il desiderio del *vir* deve essere, al contempo, legittimato e normato perché non mini l'esistenza stessa del *vir*, come creazione culturale. Il *vir* è tale, si è detto, in quanto esercita la sua potestà, la sua superiorità sulla *femina*, che così si trasforma in *mulier*. Quest'ultima, in quanto *mulier*, non ha desideri sessuali. Almeno così la si fa apparire. La prima 'naturale' risposta alle eventuali *avances* del *vir* è un rifiuto – segno del suo doveroso disinteresse – a cui, però, deve far seguito un'accettazione – anch'essa dettata dal dovere, non da desiderio – del suo compito di garante della virilità maschile. Virilità che, in quanto fondata sulla supremazia, sul controllo tramite violenza sessuale sul corpo della *mulier*, deve mantenere l'asimmetria tra i due. Il desiderio sessuale così concepito, come manifestazione di superiorità che fonda la virilità, dunque, non può essere rivolto verso altri *viri*, che ne risulterebbero 'inferiorizzati'. Si evidenzia qui già l'assunzione di paradigmi di genere di matrice cristiana, differenti dalle consuetudini greche e latine riguardo l'omosessualità. Tuttavia, anche in quest'ultimo caso, il desiderio omosessuale maschile viveva di regole che garantivano un certo livello di asimmetria, come nel rapporto tra maestro e discepolo. Asimmetria che poteva essere, invece, talvolta abolita, 'nobilitando culturalmente' l'amore omosessuale come, ovviamente 'più virile' (si pensi al 'discorso di Agatone' nel *Simposio* di Platone).

«20. Si dice dunque *mulier* con riferimento alle caratteristiche del sesso femminile e non alla corruzione dell'integrità: e questo a partire dalla lingua della Sacra Scrittura. Eva, infatti, appena creata dal fianco del proprio uomo, fu chiamata *mulier*, secondo la testimonianza della scrittura stessa: "e le diede forma di *mulier*"».

Ed ecco che, con un ribaltamento funambolico, ciò che era stato definito *secundum propositum* viene riguadagnato come definizione *secundum naturam*. La *mulier*, che è più molle perché deve essere disponibile – ma contro la sua volontà – e paziente per il piacere maschile, lo è per caratteristica del suo stesso sesso. Ciò che è costruito culturalmente viene riproposto come 'dato naturale', chiudendo così il cerchio tramite la rimozione del dato di partenza. In pratica, la *mulier*, costruito culturale, è

Ventaglio delle donne

tale perché concepita come funzione della creazione e legittimazione del *vir*; *ergo* è così come la si è descritta per sua stessa natura, e non perché abbia consumato rapporti sessuali. Si potrebbe dire che la *mulier* nasca già stuprabile in potenza, perché questa è la sua funzione-destino, anche prima che ciò avvenga. Significativo è l'esempio riportato dalle Sacre Scritture. Il passo di *Genesi* citato, infatti, non è quello della creazione contemporanea di Adamo ed Eva («Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» *Genesi* 1, 27), ma quello di Eva come costola, parte di Adamo. In effetti è vero che la *mulier*, così concepita, non è altro che una parte di lui, una funzione della sua creazione. Eva, questa Eva, non può essere che *mulier*.

Nascosta tra vergini e virago. La forza verdeggianti delle donne

«21. *Virgo* deriva da *viridior aetas*, ossia *età più verde*, così come *virga* [ramoscello], così come *vitula* [vitella]. Altrimenti dal suo essere non corrotta, quasi fosse *virago*, in quanto ignora la passione femminile».

Inizia qui la trattazione di una serie di termini che, come si vuole dimostrare, metteranno in seria discussione l'impianto normativo sopra descritto. Il primo è *virgo*, termine che, in *prima facie*, non indica il corrispettivo del nostro 'vergine', come donna che non ha consumato un atto sessuale, bensì la donna in una certa età della sua vita, quella in cui 'verdeggia'. Sotto questo aspetto, quello dell'età più verde, è accostata ai termini 'ramoscello' e 'vitella'. La derivazione di questo termine sembra alquanto forzata e poco motivabile, se non vengono aggiunti altri elementi. Elementi che compariranno nei capoversi successivi, ma che, invece di chiarire e confermare le derivazioni etimologiche qui descritte, complicheranno – e a detta di chi scrive inficeranno completamente – il quadro concettuale che lo guida. Come si vedrà a breve, *virgo* a buon diritto rientra nell'ambito dei significati di 'verdeggiare', ma non come derivazione da un aggettivo comparativo riferito ad *aetas*, bensì ad altro. Viene, in secondo luogo, introdotta l'accezione di *virgo* a noi più nota, ossia quella di *vergine*, non corrotta.

Ventaglio delle donne

Ma questa sua non corruzione, che implica il rifiuto dei rapporti sessuali con un uomo, la porta ad un sorprendente accostamento: quello con *virago*. Nell'immaginario contemporaneo, *virgo* e *virago* sono due tipi quasi contrapposti, l'una evocante un'immagine mite, incontaminata e, soprattutto, indifesa, l'altra, invece, dotata di una forza androgina, come sarà esposto nel paragrafo successivo. Ma qui l'accostamento riguarda la non conoscenza, o il rifiuto, del rapporto sessuale con un uomo, l'ignorare *femineam passionem*, la passione femminile. Che la passione carnale sia chiamata in causa in riferimento al termine *femina*, e non *mulier*, non è casuale. Il paragrafo 24 chiarirà cosa si intenda quando si nomina la *femina*. Per adesso ci interessa segnalare come il rapporto con l'atto sessuale sia concepito diversamente quando si tratta di *mulier* rispetto a quando si tratta di *femina*. Se la *mulier* è tale proprio per la sua pazienza nei confronti della naturale aggressività della passione maschile, la *femina* sembra dotata di una sua propria capacità di desiderare. *Virgo* e *virago*, però, si posizionano entrambe al di fuori della legge del desiderio, o meglio, di 'questa' legge del desiderio. I termini qui vengono pensati in un rifiuto nei confronti del rapporto sessuale con un uomo, che li accomuna, nonostante le immagini contrapposte che hanno originato lungo la storia. Si inizia ad insinuare qui il dubbio che gli esiti dei due termini li abbiano allontanati assai di più di come erano pensati in origine. Si inizia a sospettare che *virgo* e *virago* fossero molto più simili e vicine di quanto potessimo pensare. E per quale ragione, se così fosse, si sono poi allontanate?

«22. Il nome *virago* deriva dall'*agire come un vir* [ossia come un uomo], vale a dire dal compiere azioni maschili e dal possedere un vigore mascolino. Gli antichi, infatti, chiamavano *virago* la femmina forte. D'altra parte, è improprio definire *virago* una vergine che non svolge un ufficio da uomo, mentre si definisce a ragione *virago* una donna che compie azioni virili, come, ad esempio, un'Amazzone».

L'etimologia di *virago* sembrerebbe chiara e totalmente in contrasto con l'ipotesi da noi appena formulata. *Vir-ago*, 'agisco come un uomo', indica un comportamento anomalo della donna, ossia il suo compiere azioni che sono considerate maschili. Non solo. La *virago* è anche vigorosa, forte.

Ventaglio delle donne

Possiede addirittura un *masculus vigoris*, un vigore mascolino. Ecco che fa la sua comparsa l'aggettivo 'mascolino' per indicare una forza che alla donna era stata negata, di principio e per natura – anche se è ormai chiaro l'uso volutamente ambiguo del 'dato naturale'. Una *mulier* forte è, dunque, una non-*mulier*, una *virago*, una donna che agisce come un *vir*; che è vigorosa come un *vir*. Se è forte, non può essere *mulier*, per definizione. Perché la *mulier* è *mollior*. E lo è per natura. Ergo, una *mulier* forte è una sorta di abominio, una contraddizione in termini, qualcosa che rifiuta la sua 'natura'. Ma la natura della *mulier* non è la stessa della *femina*. Qui viene detto che la *femina* può essere forte. E la *femina* forte è chiamata *virago*. Proseguendo lungo questo ragionamento, verrebbe da concludere che, relativamente all'esercizio della propria forza, esistono vari tipi di donna: la *mulier*, che è molle, e la *virago*, che è vigorosa. Ma tale affermazione andrebbe a negare l'assunto che la donna sia *mollior* per natura, che la forza sia qualcosa che non le compete. Ne verrebbe quindi inficiata la definizione di *vir*, come uomo che esercita la sua forza sulla donna per ragioni naturali. Per non cadere in questo rischio, la *virago* non viene interpretata come una possibilità, al pari della *mulier*, bensì come una donna che nega la sua natura, agendo come un *vir*. La forza della *virago* non può essere affermata come forza della donna in sé, ma può essere compresa solo analogandola ad un comportamento e ad una fisicità 'virili', dunque *vir-ago*. Solo il *vir*, difatti, detiene vigore e forza. La donna che mostra vigore e forza è solo un'emulatrice del *vir*; una che entra in un ambito che non le compete. In questo modo la definizione di *vir* rimane salva. Il problema, nuovamente, è il procedere tautologico da definizione a definizione, giocando ancora sull'ambiguità di ciò che è considerato naturale, o come si sarebbe detto in seguito 'biologico'.

Che si parli qui non di un generico esercizio della forza, ma di quella particolare forza che definiamo 'forza combattente', è ulteriormente chiarito dall'esempio che Isidoro fornisce per spiegare cosa intenda come donna che compie 'azioni virili': l'Amazzone. Implicitamente è qui riaffermato che l'arte del combattimento sia qualcosa di 'virile' in sé, anzi, la più virile delle attività, quella che definisce il *vir* in quanto tale. Perché il *vir* è legato alla *vis*, alla forza. Quel tipo particolare di

Ventaglio delle donne

forza che si agisce su di un'altra persona, come sopraffazione. Quindi necessita di un altro termine di paragone per darsi, di un antagonista. Ad essere più precisi, però, l'atto primo, originario di sopraffazione avviene sul corpo di 'un' antagonista. Questa, però, è già vista come sconfitta in partenza, perché priva della componente essenziale per vincere nel combattimento: la forza, *vis*. Quella *vis* che costituisce la *virtus* dell'uomo. L'uomo è dunque virtuoso se continua ad esercitare la sua forza di sopraffazione, mentre la *virtus* della *mulier* consiste nel rimanere fedele all'uomo, alla sudditanza che gli deve. L'Amazzone spargia le carte. È una femmina forte che combatte. Forse non è casuale che così tanti sforzi siano stati compiuti per negarne l'esistenza, per relegarla nella sfera del mito, della leggenda. Un mostro partorito dall'assurdo, una contraddizione in termini che non può esistere nella realtà. Una femmina che agisce come un uomo: questo deve essere il suo nome. Perché ammettere che la forza sia una prerogativa anche di un corpo femminile sarebbe un pericolo troppo grande. La natura culturalizzata del *vir* non può accettare un simile paradosso. Quindi, è necessario il più possibile separare il nome della *virago*, il senso che il termine esprime, da quelli che indicano l'appartenenza ad un ambito femminile, come *virgo*. È sintomatico che nella definizione data di *virago* non emerga un riferimento ad un contesto femminile. Vale a dire: «agisco come un *vir*» è una definizione che in sé potrebbe essere adattata a qualsiasi non-*vir* che si comporta come *vir*. Invece definisce solo ed esclusivamente una donna che si arroga la presunzione di combattere. Per questa ragione Isidoro precisa che usare il termine *virago* come sinonimo di *virgo* sia improprio. Ma quale la necessità di tale monito? Nell'italiano contemporaneo, come si è precedentemente ricordato, 'vergine' e 'virago' sono due termini ben lontani dall'essere confondibili o reciprocamente sostituibili. Ma, evidentemente, così non è sempre stato.

Nella *Vulgata* di San Girolamo, incontriamo una sorprendente analogazione di *virago* a *virgo*: «Dixitque Adam hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea haec vocabitur virago¹⁰ quoniam de viro

¹⁰ I corsivi del termine *virago*, qui e nella traduzione, sono miei.

Ventaglio delle donne

sumpta est»¹¹ ovvero: E Adamo disse: ecco finalmente l'osso delle mie ossa, la carne della mia carne. Questa sarà chiamata *Virago*, perché è stata tratta dall'uomo¹². La traduzione è presa dal testo della Bibbia delle Edizioni Paoline del 1969. Il merito di questa versione è proprio di aver mantenuto il termine latino *virago*, riconoscendone la complessità e la difficoltà ad essere reso semplicemente con la parola 'donna'. Lasciando ad un secondo momento la questione delle differenti traduzioni, ciò che preme qui sottolineare è l'utilizzo da parte di San Girolamo della parola *virago* nell'accezione di *virgo*. Sebbene alcuni studiosi motivino questo uso semplicemente come un *hapax*¹³, la questione rimane comunque aperta, come testimonia non solo la scelta delle Edizioni Paoline, ma anche il monito di Isidoro da Siviglia. La sua precisazione riguardo alla distinzione dei termini *virgo* e *virago* sembrerebbe proprio riferirsi alla *Vulgata*. Esisterebbe, dunque, un precedente utilizzo, da fonte autorevole nel mondo cattolico, dei due termini come sinonimi? È possibile pensare che le due parole non abbiano etimologie diverse, ma derivino dalla stessa radice? Osando ancora di più, si può sostenere che *virgo* e *virago* avessero lo stesso significato, che fossero la stessa parola, variata per anaptissi? Se così fosse, gli assunti riguardo alla mancanza di femminilità della *virago*, il suo essere per definizione un'emula del *vir*, che solo detiene la forza, verrebbero seriamente messi in discussione. Forse è per questa ragione che altre traduzioni cercano soluzioni alternative (Bibbia Diodati e Bibbia Martini), che mantengano saldo il riferimento

¹¹ La medesima frase, con l'aggiunta dell'interpunzione, viene riportata nella Bibbia Vulgata del 1592.

¹² La versione ebraica non presenta le difficoltà che appariranno nella versione latina. «Questa volta, sì, è osso delle mie ossa, e carne della mia carne! Costei si chiamerà 'iššāh perché dal'ṭš fu presa costei! (II, 23)». Nel quale carne si noti il gioco di parole fra 'ṭš, uomo maschio, e la sua forma femminile 'iššāh, donna: infatti il doppio genere grammaticale della comune radice ebraica corrispondeva opportunamente al doppio sesso della comune specie umana (cfr. San Girolamo nella *Vulgata vir: virago*). Quindi la narrazione continua: «Perciò l'uomo 'ṭš lascerà suo padre e sua madre, e si congiungere con la sua donna e diventeranno ambedue una sola carne» (II, 24). Così la prima coppia umana era formata; l'Uomo, diventato 'ṭš rispetto alla sua 'iššāh, era l'adam[ità] compiuta» <<http://www.treccani.it/enciclopedia/adamo>> (ultimo accesso 29.09.2016).

¹³ Rif. P.G. CAVALLINI, nella sua introduzione a F. SANTUCCI, *Virgo Virago. Donne fra mito e storia, letteratura ed arte, dall'antichità a Beatrice Cenci*, Edizioni Akkuaria, Catania 2008.

Ventaglio delle donne

all'uomo – anche operando forzature. La Bibbia Diodati (1641, di ambito protestante) traduce la frase di *Genesi* come segue: «ecco osso delle mie ossa, e carne della mia carne; costei sarà chiamata *femmina d'uomo*, conciossiacché costei *sia stata tolta dall'uomo*». Mentre la Bibbia del Mons. Martini (1778) riporta: «E Adamo disse: Questo adesso osso delle mie ossa, e carne della mia carne, *ella dall'uomo avrà il nome*, perocchè è stata tratta dall'uomo»¹⁴.

In entrambe le traduzioni, si nota la difficoltà di una resa del termine *virago* nell'accezione di *virgo*. In entrambe i casi, la traduzione cerca di mantenere il significato di *virago* in riferimento al *vir*: «femmina d'uomo» e «dall'uomo avrà il nome». Appare chiaro lo schema concettuale soggiacente: *virago* non può avere un senso suo, ma si deve riferire a *vir*. Non importa quanto forzate possano apparire queste traduzioni – che poco sembrano aver a che fare con «agisco come un uomo» – l'importante è non perdere il riferimento al fatto che una *virago* si definisca solo in base al *vir*. Convinzione mia è, tra l'altro, che tali traduzioni non appaiano per nulla forzate alla gran parte dei lettori proprio in virtù del successo dell'operazione culturale che mirava a rimuovere l'idea di forza agita dal 'mondo femminile', dal corpo di una donna che voglia rimanere tale. Il problema, qui, è nell'occhio di chi legge, oltre che nella mano di chi scrive. Le due più recenti traduzioni della Cei (1974 e 2008) rimangono ambigue in merito: «Allora l'uomo disse: "Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa. La si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta"». L'uso del termine 'donna' potrebbe significare sia un'accettazione della co-originarietà di *virgo* e *virago*, sia, al contrario, la tesi dell'*hapax*. La questione, però, rimane nel senso della frase: perché una *virgo* dovrebbe trovare la sua definizione nell'essere stata tratta da un *vir*? Allora anche *virgo*, non solo *virago*, dovrebbe avere origine da *vir*? O c'è dell'altro?

«23. Quella che ora è chiamata femmina [*femina*], nell'antichità prendeva in realtà [*que vero*] il nome di *vira*: come *serva* da *servus*, *famula* da *famulus*, così *vira* è derivato di *vir*. Alcuni pensano che da *vira* venga anche il nome *virgo*».

¹⁴ <<http://www.utopia.it/manipolazione6.htm>> (ultimo accesso 29.09.2016).

Ventaglio delle donne

L'affermazione ha dello sconvolgente. *Que vero*, in realtà, si trova costretto ad ammettere Isidoro, quella che ora è chiamata *femina* gli antichi la chiamavano *vira*. Non *mulier*, ma *vira*. Nessun riferimento ad un' inferiorità, ad una maggiore mollezza. Il termine è evidentemente paritario, marca una differenza, non una gerarchia. Viene adombrata l'ipotesi di un tempo 'antico' in cui *vir* e *vira* nascevano insieme, come forma maschile e femminile di un medesimo termine. Talmente imbarazzante nella sua chiarezza, che l'autore deve subito reinstituire una certa qual forma di secondità del femminile nei confronti del maschile. Le forme femminili dei termini sono derivazioni delle forme maschili. Ergo *serva* deriva da *servus*, *famula* da *famulus*. Isidoro fornisce qui un emblematico esempio di come anche le regole che guidano la ricerca etimologica possano essere piegate ad un'ideologia patriarcale più o meno consapevolmente. Il maschile è sempre preso come punto di riferimento, come norma, modello, come elemento originario da cui il resto differisce. Non si comprende per quale ragione, altrimenti, non si possa semplicemente sostenere che una forma maschile ed una femminile di medesimi termini coesistevano. Si teme il solo adombrare l'ipotesi dell'esistenza, o anche solo della pensabilità, di un tempo in cui i rapporti tra i generi fossero guidati da altre esperienze, altre modalità. Un tempo in cui la donna non era stata ancora deprivata della sua forza, non era *mulier*, ma *vira*, la 'verdeggiante'. A conferma di questa intuizione e per comprendere il senso di questa traduzione di *vira*, riportiamo qui un'altra citazione, stavolta di Sesto Pompeo Festo, grammatico del II secolo d.C. Nel suo *De verborum significatione* – epitome dell'opera del grammatico di epoca augustea Verrio Flacco – Festo presenta delle figure assai poco studiate e ricordate del panorama religioso romano arcaico, le *virae querquetulanae*:

«Querquetulanae ut re putantur significari nymphae praesidentes querqueto *virescenti*, quod genus silvae indicant fuisse intra portam, quae ab eo dicta sint Querquetularia: sed *feminas* antiqui, qua sciens dicimus, *viras* appellabant. Unde adhuc permanent *virgines* et *viragines* (Festi Fragm. E cod. Farn. L. XVII. Qu. XII, 29. 69)»¹⁵.

¹⁵ Corsivi miei.

Ventaglio delle donne

Si pensa, dunque, che le *virae querquetulanae* fossero delle ninfe, che presiedessero un querceto verdeggiante, rigoglioso (*virescenti*), all'interno delle mura della città. Una più approfondita disamina su queste creature misteriose ci porterebbe troppo distante. Ciò su cui ora interessa soffermarci è la spiegazione che segue la definizione del nome delle ninfe: vengono dette *virae* perché così gli antichi chiamavano le *feminae*. E da *vira* permangono nella lingua di Festo sia *virgo-virginis* che *virago-viraginis*. Entrambe le etimologie vengono dunque ricondotte a *vira*, senza istituire alcun tipo di dipendenza di *virago* da *vir*. Anzi. Ciò che viene sempre più a delinearci è l'idea che *virgo* e *virago*, probabilmente termini sinonimi in antichità, siano accomunate dal loro rimanere – per età o per volontà – nella dimensione 'verdeggiante' che le situò al di fuori di un rapporto con l'uomo. L'Amazzone, così, non sarebbe *virago* perché scimmietta, ruba le prerogative maschili, agendo come un *vir*, ma perché è una *vira* in una delle sue possibilità di manifestarsi. Una soggettività che non si definisce in base al *vir*, a quel *vir* costruito nel suo assoggettare la *mulier*. Così come la *virgo*, la *virago* non entra in una relazione definitoria che ne fa dipendere l'essenza, il senso da altro, ma rimane in sé, si definisce a partire da sé. Quindi non ha perso la sua forza. Ma, a proposito di forza, se *vir* e *vira* hanno una stessa radice, se nascono dalla medesima pianta, è forse quella della *vis*? O forse è proprio questa derivazione a venir smentita, questo legame tra forza e maschilità a dover essere riarticolato? I termini *vir* e *vira* vengono connessi al verbo *vireo* (*es, virui, ere*) e ai suoi ampliamenti, per l'appunto, in *g*: *virga*, ad esempio, che lo stesso Isidoro cita in riferimento a *virgo*. Tra i significati di *vireo*: 1) verdeggiare, lussureggiare (della vegetazione); 2) (in senso figurato) fiorire, vigoreggiare, prosperare; 3) assumere un colore verde¹⁶. *Vir* e *vira*, quindi, indicherebbero quel momento nella vita dell'essere umano in cui si 'verdeggia', perché si è raggiunto il 'vigore' necessario per farlo. Il corpo umano viene analogato a quello di una pianta, la cui differenza di genere non determina alcuna supremazia dell'uno sull'altra, nessun esercizio di forza. Anzi, è proprio il concetto di forza ad essere qui pensato ed articolato in modo del tutto differente

¹⁶ OLIVETTI, *Dizionario Latino-Italiano* <<http://www.dizionario-latino.com>> (ultimo accesso 29.09.2016).

V entaglio delle donne

dagli esiti a cui siamo abituati. Anche *vis* può essere ricondotto nel campo semantico vegetale di *vireo*. Lo conferma, tra l'altro, anche il fatto che la forma del genitivo e del dativo singolare di *vis* sia *roboris*, *robori*, che rimanda a *robur*, la quercia. Proprio l'abero delle *virae querquetulanae*, da cui questa riflessione è partita. Altre definizioni di *robur* ci guidano lungo il percorso – almeno uno dei percorsi possibili – che porta dalla rovere, dalla quercia, alla forza: 2) (poetico) albero in generale; 3) legno duro, di rovere o di quercia; 4) (per metonimia) qualunque oggetto in legno; 5) prigione, carcere, specialmente il carcere Tulliano, ove si rinchiodavano e si giustiziavano i condannati politici; 6) (in senso figurato) robustezza, solidità, forza; 7) energia, vigore, nerbo, forza d'animo. La sesta e la settima definizione individuano proprio il tipo di forza che si evoca parlando di una quercia, di un albero, per osservazione o per metafora. Sembra qui di vedere la linfa dell'albero che nutre la pianta, fortificandola. Un'energia che fluisce e rende forti, che permette di verdeggiare e, nel contempo, di acquisire robustezza e solidità. Un vigore, sia fisico che morale, che parla di autocoltivazione, letteralmente, non di sopraffazione, di esercizio di forza-sopra. E, soprattutto, una forza che non è di principio riservata solo al *vir*, ma che nutre ugualmente *vir* e *vira*. Si potrebbe addirittura ipotizzare che questa forza, ribaltando gli assunti visti sopra, parli più di *vira*. La figura delle *virae querquetulanae* e la constatazione che i nomi degli alberi in latino vengono per la gran parte declinati al femminile sembrerebbero indizi che conducono in questa direzione. Ma questa è una storia differente.

Viene così a cadere l'impianto culturale che assegna al *vir* la supremazia sulla donna in virtù della sua maggiore forza fisica, da esercitare sopra di lei. *Vis*, la forza che fa verdeggiare, coappartiene al *vir* e alla *vira*, che la esprimono ciascuno nelle proprie modalità. Ad un certo punto, però, la *vira* è scomparsa, sostituita dalla *mulier*, costruito culturale privo di forza, oggetto su cui si esercita la supremazia maschile, termine 'secondo' creato proprio per poter motivare la 'primità' del *vir*. *Vir* che, dal canto suo, con questa operazione vuole sottrarsi al contesto che lo accomuna alla *vira* e alla sua forza. Connette il suo nome a qualcos'altro, disconosce le sue radici, letteralmente. E lo fa attraverso un taglio, quello che separa la dimensione naturale da

Ventaglio delle donne

quella culturale. Taglio, ferita che gronda sangue e ingiustizia, visto che crea una gerarchia: la cultura domina la natura. La natura è uno stadio inferiore, che l'uomo è chiamato a controllare, dominare. *Vis* e *virtus* vengono staccate dal loro riferimento al mondo vegetale, almeno quando sono lette in riferimento al *vir*. La *virtus* dell'uomo, si diceva, sta nel suo essere 'più forte', ma questa forza, questa *vis* per non cadere nello stato naturale – o meglio, per nascondere, rimuovere il suo vero senso, che la connette alla coappartenenza di natura e cultura – deve trasformarsi in *virtus*, in esercizio costante di controllo, di sé e del resto. Controllo che sa di securitario, di subordinazione dell'altro – e soprattutto dell'altra. Di forza che si pensa come difesa o aggressione, non più come sviluppo, perfezionamento di sé. In questa trasformazione del significato di 'forza' si consuma una tragedia epocale, i cui effetti ancora viviamo: la fondazione di un ordine gerarchico tra uomo e donna, tra natura e cultura.

In un suo breve contributo, guidato da analoga insoddisfazione per i destini e le analisi del termine *virgo*, Anna Paola Moretti¹⁷ indaga le possibili radici del termine e le interpretazioni che se ne trovano nei più consultati dizionari italiani. Moretti non sembra conoscere il termine *vira*, ma comunque perviene ad esiti interessanti, che, di nuovo, conducono a chiamare in causa la forza. Non una forza qualunque, ma la forza che permette alle piante di crescere: un rimando preciso tra il greco *is*, *inos* = forza, nerbo delle piante (di genere femminile) e il latino *vis*, *vires*, *vir*, era effettuato dal dizionario L. Rocci, *Vocabolario greco-italiano*, Società Editrice Dante Alighieri, Città di Castello 1966. Inoltre, nel *Dizionario etimologico Italiano* di Battisti e Alessio¹⁸ e anche nel Giacomo Devoto, *Avviamento all'etimologia italiana. Dizionario etimologico*¹⁹, si afferma che il termine 'vergine' originariamente insisteva sull'aspetto 'fiorente', 'verdeggiante' piuttosto che su quello

¹⁷ A.P. MORETTI, *Vergine e verginità: parole da ri-significare*, 23 giugno 2008, in <http://www.donneconoscenzastorica.it/decs15/index.php?option=com_content&view=article&id=119:testi-vergine-e-verginitarole-da-ri-significare&catid=26:testi> (ultimo accesso 29.09.2016).

¹⁸ C. BATTISTI, G. ALESSIO, *Dizionario etimologico Italiano*, Barbera, Firenze 1957.

¹⁹ G. Devoto, *Avviamento all'etimologia italiana. Dizionario etimologico*, Le Monnier, Firenze 1967.

Ventaglio delle donne

di 'intatta' e che il termine è legato alla famiglia di *virere* = verdeggiare e ai suoi ampliamenti in g.

Proseguendo nella sua ricerca attraverso i dizionari etimologici, Moretti individua un'altra interessante possibilità. Pianigiani²⁰ riconduce *virgo* ad una radice *varg*, che in sanscrito si connette a *urg'a*, 'forza'. Attraverso una diversa strada di derivazione etimologica, si giunge nuovamente a riconnettere *virgo* alla dimensione della forza, proprio quella da cui viene esclusa nella sua trasformazione in *mulier*. Moretti, poi, nota che questa nuova derivazione non è in aperta contraddizione con le altre, anzi, sembra offrire un nuovo accesso ad un medesimo paesaggio. Così, in riferimento a *urg'a*, Moretti cita Durga. Dea legata al combattimento e alla guerra, Durga è una delle manifestazioni, insieme a Parvati e Kali, della divinità femminile, della Shakti, termine che significa, guarda caso, forza, vigore, potenza. Questa suggestione necessiterebbe di più attenti studi per essere confermata. Tuttavia, è interessante notare come quell'affermazione iniziale perentoria, che negava di principio l'accesso alla forza per una donna, si faccia, passo dopo passo, sempre più inconsistente, andando quasi a rovesciarsi nel suo opposto.

La forza del desiderio nella femmina

L'ultimo passaggio che verrà qui analizzato recita:

«24. *Femmina*, invece, è nome derivato da quella parte dei *femori* ove il sesso femminile si distingue da quello maschile. Altri ritengono che l'etimologia del nome femmina sia greca e faccia riferimento alla forza del fuoco, in quanto la femmina desidera con veemenza: sia nell'essere umano che negli animali, le femmine sarebbero infatti più libidinose dei maschi. Presso gli antichi, un amore eccessivo era per questo definito *femmineo*».

Viene qui, da ultimo, introdotto il termine *femina*. Singolare scelta, visto che, più di *mulier*, questo termine sembra richiamare ad una dimensione 'naturale'. Ma non tanto sorprendente, alla luce delle

²⁰O. Pianigiani, *Vocabolario etimologico della lingua Italiana*, Società editrice Dante Alighieri, Roma-Milano 1907.

Ventaglio delle donne

spiegazioni che si è tentato di argomentare. Occorre sottolineare, prima di procedere ad ulteriori riflessioni, che quest'ultima definizione sembra, assai più delle altre, errata ad un livello etimologico. Più che riferirsi a femore, coscia (che qui sembra alludere più che altro ai genitali, non nominabili) *femina* viene generalmente riconnessa all'attività dell'allattamento, del nutrimento. Viene dunque sempre descritta una caratteristica del corpo femminile, ma non relativa alla genitalità – di nuovo posta da Isidoro in chiave dicotomica, maschile vs femminile – quanto alla funzione di nutrizione. Tuttavia, come si è visto, non è tanto della precisione o fondatezza delle etimologie di Isidoro che qui si sta trattando, quanto delle modalità di costruzione culturale di un dato naturale – in questo caso la figura della donna come dotata di un corpo naturalmente debole – di cui anche il testo isidoreo è parte e complice. Altrettanto poco chiaro risulta il riferimento alla 'forza del fuoco' che caratterizzerebbe il desiderio femminile. Evidente è invece l'intento: stigmatizzare la poca *virtus*, la poca capacità di controllo della *femina*, il suo appartenere sostanzialmente ad una dimensione animalesca quindi inferiore rispetto all'umanità del *vir*. Il paradigma della separazione natura/cultura, la superiorità della seconda dimensione sulla prima è riaffermato e confermato dall'inclusione della donna nel piano dell'eterno naturale. Piano da cui molta dell'elaborazione dei primi femminismi ha cercato di 'emanciparsi' (mi riferisco, ad esempio a Simone De Beauvoir), avallando, però, implicitamente l'esistenza di tale separazione e la sua gerarchia interna. Convinzione di chi scrive, invece, è che tale dicotomia sia in sé funzionale ad un rapporto gerarchizzante su base dicotomica e che sia quindi necessario far saltare l'intero paradigma, riarticolare i rapporti natura-cultura in modalità differente, per riappropriarsi di quanto sia stato eliminato, sottratto proprio dalla creazione di tale paradigma. In questo senso, le sollecitazioni proposte da Braidotti nel suo *Il postumano* appaiono particolarmente stimolanti.

Tornando ad Isidoro, la 'forza del fuoco' a cui lega il nome della *femina* è interpretata come desiderio sessuale, libidine. La femmina, umana e animale, concepita nella sua dimensione di naturalità = bestialità, è 'più libidinosa' del maschio, quindi più 'naturale', meno culturale. Meno umana.

Ventaglio delle donne

L'intento svilente di questa definizione, però, lungi dall'essere efficace sortisce l'effetto contrario di rendere ancora meno plausibile l'argomentazione sviluppata nei passaggi precedenti. Non era, forse, la donna 'più molle' e non portata al desiderio, come *mulier*? Oppure, quella mollezza indicava anche la sua maggiore inclinazione alle passioni? Allora come si spiegherebbe il suo 'dovere' di cedere? Perché la virtù della donna risiede nel suo essere casta, o nel cedere all'uomo, non nel desiderare come soggetto attivo. Mentre la *virtus* dell'uomo consiste nel suo esercizio della forza e nella sua capacità di gestirla. La questione del desiderio è ambigua nella definizione della donna da parte del *vir*. E non a caso. Desiderare, si diceva, rende la donna un soggetto attivo, quindi il desiderare è qualcosa che va rimosso dalla definizione di *mulier*. Ma la libido sessuale è anche qualcosa che pertiene strettamente alla 'natura', quindi alla *femina*, che è tutta natura nella contrapposizione che vede la cultura come dimensione superiore, propria del *vir*, come ambito in cui si esercita la *virtus* virile. La femina desidera in maniera incondizionata, non addomesticata. Il suo desiderio è cifra di quella natura 'bestiale' che la segna, da cui il *vir* deve difendersi istituendo mondi culturali che la dominano. Perché la natura del *vir* è anche segnata dal desiderio, ma in modo diverso. Un desiderio, un amore eccessivo è femminile. Perché 'il' desiderio del *vir* si deve per definizione dare come desiderio di sopraffazione, non di riconoscimento reciproco. L'ambiguità con cui viene letto il desiderio femminile riflette, quindi, l'ambiguità, la farraginosità della divisione tra ambito naturale e culturale. In maniera significativa, il *vir* è già letto come sintesi di cultura e natura, o meglio, come naturalmente culturale. Rimuovendo il suo legame con l'albero, il *vir* vuole distaccarsi da quella dimensione che accomuna le sue radici ed il suo destino da quello della *vira*. Per realizzare tale cesura deve, quindi, occultare la *vira*, trasformarla in *mulier*.

Questa rimozione, però, non crea il paesaggio pacificato che il *vir* intendeva realizzare. La definizione 'biologica' di donna, la sua reclusione nel piano 'naturale' inferiorizzato non riesce ad essere completa. Rimane tra *femina* e *mulier* un divario profondo, che parla di diversi ordini di riferimento che non riescono ad esaurirsi nella mera

Ventaglio delle donne

dicotomicità natura/cultura. Sia femina che *mulier* dovrebbero indicare la donna ‘naturale’, tuttavia sono quantomai distanti tra loro. Sarebbe logico argomentare che *femina* e *mulier* rappresentino la dicotomia natura cultura calata sul corpo della donna, allorché l’uccisione della *vira* ha creato la separazione tra questi due ambiti. Ma, per quanto argomentato fino a qui, *mulier* non può – secondo la logica del *vir* – essere definita un prodotto culturale. *Mulier* è la donna pensata dall’uomo, per l’uomo quando egli si definisce come *vir* senza *vira*. Ma della *vira* deve conservare il tratto ‘originario’, deve sostituirsi ad essa per trasformare in subordinazione ciò che era in origine pariteticità. *Mulier* è la donna ‘addomesticata’ che deve far finta di essere così per natura. Un ‘bravo cane’, fedele ‘di natura’. *Femina* rappresenta la naturalità della nutrizione e della ‘libido’: come libido animale è cieca. La sua ‘forza’ è devastante in quanto non controllabile, principalmente da se stessa. Quindi è il *vir* che la deve controllare. La libido della *femina* esprime il senso di un desiderio pulsionale, non cosciente. Un desiderio che non rende soggetti, ma che perpetra la ‘secondità’ naturale della donna. Quella donna, *mulier* e *femina*, che il *vir* guarda insieme con disprezzo e desiderio. Perché il desiderio del *vir* nei confronti di questa donna depotenziata può essere solo un’insieme di attrazione e disprezzo. La desidera perché gli restituisce virilità, ma gli può restituire virilità solo inferiorizzandosi, facendogli credere di essere superiore. E superiore ‘di natura’. *Mulier* e *femina* sono inferiorizzate in due modi diversi, ma è proprio la loro compresenza, anche se può apparire contraddittoria, che garantisce l’operazione di definizione del *vir* come termine primo. La *mulier* definisce, per contrasto, la superiorità ‘naturale’ fisica del *vir* come più forte; la *femina* ne definisce la superiorità come essere culturale. La doppia presenza di *mulier* e *femina* restituisce per contrasto un’immagine del *vir* come forte (più forte) e virtuoso (in quanto in grado di creare cultura). Quindi sia *femina* che *mulier* sono donne pensate per l’uomo, tra loro complementari. Non sembra fuori luogo pensare qui a come questa idea sia rimasta attraverso i secoli, riformulata al presente nel paradigma che contrappone – e contrapponendo tiene insieme – prostitute e spose.

Un ulteriore elemento trattiene chi scrive dal definire *femina* e *mulier*

Ventaglio delle donne

rispettivamente l'aspetto 'naturale' e quello 'culturale' della donna. Per non ricadere nella visione dicotomizzante natura/cultura che, come si è affermato, è carattere essenziale, fondante delle nominazioni patriarcali di 'donna', occorre procedere cautamente, comprendendo con chiarezza cosa, di volta in volta, è considerato 'naturale' e cosa 'culturale'. L'ambiguità, lo slittamento, sconfinamento continuo, ma occultato, di un ambito sull'altro è proprio ciò che consente al paradigma di non sgretolarsi alla luce dell'evidenza. L'elemento mancante ci è offerto dall'introduzione del termine *domina*. Isidoro da Siviglia non menziona questa parola nel testo con cui ci si sta confrontando. Non si tratta di un'omissione, ma del fatto che le definizioni di questa sezione delle *Etymologiae* riguardano lo sviluppo biologico, diremmo oggi, dell'essere umano distinto tra maschio e femmina. Sottolineando, però, che il 'maschio' non viene mai nominato. Si parla, infatti, delle età degli esseri umani, qualcosa che, almeno in teoria, non riguarda la condizione sociale. *Domina* è un termine che, invece, rimanda ad un contesto politico: una donna sposata che acquisisce una forma di *imperium*, di comando sulla *domus*, la casa. Spesso si è visto nella *domina* una forma di riscatto della 'biologica' *mulier*, una testimonianza del peso politico che la donna 'culturale' può avere.

«Ma il passo avanti dei Romani (recepito anche sul piano linguistico) a livello d'atteggiamento nei confronti della donna, sta appunto nell'aver iniziato a sostituire alla biologica *mulier* la *domina*, vista dunque in una seppur limitata sfera di *imperium*, e via via affrancata dalla *manus* del *pater familias*, *domina* da cui, ancora una volta per usura e per sincope vocalica, è venuta fuori la nostra donna»²¹.

In questa lettura, dunque, viene riaffermata la dicotomia natura/cultura e in essa viene definito lo scarto che separa *mulier* da *domina*. Se la 'biologica' *mulier* è più molle, costituzionalmente inadatta alla forza, può però trovare riscatto nel suo trasformarsi in *domina*, termine che rimanda immediatamente ad una sensazione di dominio. Solo la 'cultura' può riscattare la *mulier*, darle ciò che non ha: potere. Non forza, ma potere. Un potere che si esercita nella *domus*, vista la

²¹ P.G. CAVALLINI, *Prefazione* a F. SANTUCCI, *Virgo Virago*, cit. <<http://www.senecio.it/rec/virago.pdf>> (ultimo accesso 29.09.2016).

Ventaglio delle donne

separazione tra sfera pubblica e sfera privata. Ma che può sconfinare nel pubblico, grazie all'azione di persuasione e controllo della domina sui propri sottoposti e anche sul proprio marito. Tuttavia, i limiti di questo 'potere' sono già stabiliti in partenza, come si è reso evidente attraverso l'operazione di definizione dei termini che abbiamo seguito sinora. La domina può essere una forma di riscatto della *mulier*, ma riscatto da cosa e agli occhi di chi? Riscatto dal suo essere più molle e agli occhi di un mondo che ha già rimosso la forza dal suo corpo. Riscatto che significa inserimento a pieno titolo in un mondo in cui il suo carattere, comunque, è segnato da una secondità. La *domina* trova sì una sua forma di esercizio di potere, ma lo fa tramite una sussunzione nell'ordine definito dal *vir*, lo fa nei termini del *vir*. Quest'ultimo, da parte sua, accetta di buon grado di 'cedere' spicchi di comando alla domina, prezzo non così gravoso da pagare per un'operazione assai più proficua: confermare lo statuto naturale e biologico della *mulier*, assicurando, così, la giustezza e fondatezza della definizione di *vir* come 'più forte'. La domina, accettando il potere concessole dal *vir*, di fondo rinuncia alla sua forza. E così rinuncia a trovare una sua propria forma di sviluppo in sé, non in riferimento al *vir*, ed una sua propria modalità di concezione e gestione del potere. Non sono la *femina* o la *vira* che, attraverso il matrimonio – e un matrimonio 'giusto' dovremmo aggiungere²² – si trasformano in *domina*. La donna 'biologica' è già vista come *mulier*. Viene, cioè, rimosso, attraverso l'uso di questa nuova dicotomia, il vero atto originario di asservimento del femminile al maschile, quello che priva la donna della sua forza, che la rende più molle invece che 'verdeggiante'. La dicotomia natura/cultura appare, quindi, nella sua realtà: falsa. La cosiddetta natura è già culturalizzata, interpretata secondo una delle possibili visioni politiche, morali, sociali

²² *Domina* rimanda all'idea di una donna patrizia, che condivide il potere gerarchizzante del patriarcato. Non a tutte le donne è concessa la trasformazione in *domina*, ma solo a quelle che, accettando la struttura politica gerarchica del modello patriarcale, sono premiate dal *vir* attraverso una condivisione parziale del potere che lui ha istituito proprio grazie a quell'azione di subordinazione con cui lo stesso *vir* condanna la donna – *domina* inclusa – ad uno stato di secondità ontologica. Il detto «dietro un grande uomo c'è sempre una grande donna» sembra un chiaro esempio di questa vendita più o meno consapevole della propria forza da parte della donna.

Ventaglio delle donne

della collettività umana. Il cosiddetto ‘dato biologico’ non racconta tanto della ‘realtà’ del corpo femminile – così come di quello maschile – ma di cosa, di quella realtà sia visto, letto, interpretato in un particolare contesto. Pensando nuovamente con Braidotti, per uscire dall’ottica patriarcale è necessario abolire la divisione e provare a pensare a partire da una prospettiva che vede natura-cultura come un *continuum*²³.

Questo passaggio culturale, che ha privato il corpo femminile del suo accesso, o per meglio dire, di un suo proprio accesso alla forza, è riscontrabile in varie culture. Limitandoci solo ad un accenno a quelle già incontrate, la Trimurti femminile dell’India pre-vedica viene sostituita da una maschile, Brhama, Visnu e Shiva, relegando la *shakti* ad una forza di attivazione dell’energia maschile. Nella *Vulgata*, poi, accanto al passo di Genesi sopra commentato, ne viene riportato uno più antico: «*masculum et feminam creavit eos, et benedixit illis: et vocavit nomen eorum Adam, in die quo creati sunt [Maschio e femminina li creava, e li benediceva: e dava loro il nome di Adam, nel giorno in cui furono creati]*». Adamo, dunque, non sarebbe il nome dell’*uomo*, ma degli ‘esseri umani’, creati ‘entrambi’ a immagine di Dio proprio nel loro essere maschio ‘e’ femmina. Il termine *Eva*, in ebraico, significa vita. L’esistenza di due miti così diversi, entrambe riportati nel Testamento, sembrerebbe indicare una modificazione culturale, un passaggio in cui la co-originarietà di maschio e femmina è stata sostituita da un rapporto di derivazione e subordinazione della seconda al primo. Se questo passaggio è ormai acclarato – anche se non da tutti accettato – il tratto nuovo che da qui si vuol far emergere è proprio che questa secondità sia stata articolata tramite un’inferiorizzazione *in primis del* ‘corpo’ della donna e un’affermazione perentoria dell’impossibilità ‘naturale’ di questo corpo di donna di essere forte. Caso paradigmatico, questo, di come, al pari del concetto di ‘natura’, anche quello di ‘forza fisica’ sia ampiamente culturalizzato.

Il processo qui descritto sembra inverarsi nell’accezione che i termini latini analizzati hanno assunto nell’italiano moderno. Sarebbe interessante ampliare la riflessione ad altre lingue, sia a quelle derivate dal latino, ma

²³ Rif. R. BRAIDOTTI, *Il postumano. La vita oltre l’individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma 2014.

Ventaglio delle donne

che presentano esiti diversi – come ad es. lo spagnolo, in cui donna si dice *mujer*, ad esempio – sia a quelle che hanno radici diverse. L'analisi comparativa e interculturale potrebbe evidenziare realtà cui si sono articolati altri paradigmi, o in cui paradigmi analoghi hanno condotto a sviluppi differenti, o affini, o varianti in qualche modo, e comunque in grado di far emergere percorsi occultati, in cui il paradigma si è tramutato in una profezia autorealizzantesi. Ma dove, come si è cercato di dimostrare, l'occultamento rimane come cicatrice, come segno di un taglio, di una ferita. Ricostruire il senso in cui la donna è sorta al mondo è, in un certo qual modo, leggere le ferite e le cicatrici come traccia, riaprirle, forse, per ridare luogo ad un nuovo e reale processo di guarigione del corpo politico, sociale e culturale. La riflessione che segue ha dunque solo un valore parziale, provenendo da una parte del mondo, da una parte di tempo e investendo il senso di una sola lingua. L'invito è di continuare in tale raffronto in un'analisi corale, che metta in luce dinamiche più complesse e contribuisca a rendere più chiare modalità e forme di tali processi.

Mulier si trasforma nell'italiano moglie. Grande atto di onestà. Il termine cessa di mostrare alcun riferimento al dato naturale e si appiattisce totalmente nella definizione di 'donna in relazione all'uomo'. È interessante notare, alla luce della questione sulla violenza di genere, che il termine latino per 'moglie', ovvero *uxor*, rimanga in italiano quasi esclusivamente nel termine '*uxoricidio*'. Domina diviene donna. Ormai entrata totalmente nel mondo culturale patriarcale, la donna è donna in quanto signora, ma signora della casa, avendo assunto su di sé la gerarchia patriarcale. Altrimenti, una donna non 'signorile' è una femmina, *femina*, che definisce l'aspetto, appunto, naturale, biologico, animalesco materico 'ergo' inferiore della donna. *Virgo* diviene vergine, nel senso di illibata, intatta, soprattutto dal punto di vista sessuale, implicando un ché di innocenza e vulnerabilità. *Virago*, al contrario, è una donna che agisce come un uomo, che sembra un uomo in quanto a comportamenti e atteggiamenti. È considerato il termine contrario a 'femminile'. Il legame con *virgo* è totalmente perduto, come si diceva, e con esso il rimando della parola ad un campo di significazione femminile, che non implicasse la comparazione con l'uomo. *Vira* è scomparsa. O forse dorme. Per adesso.