

DISCRIMINAZIONE E IDENTITA'

Una lettura di genere

Sommario : § - Introduzione ; §§ - Radici di una differenza ; §§§ - Sovversività del corpo ; §§§§ - Conclusioni.

§ - Introduzione

Impossibile sentirsi a proprio agio nel ventunesimo secolo se non si ama la complessità. Trasformazioni, metamorfosi, processi di cambiamento sono infatti diventati parte integrante della vita dei soggetti contemporanei. Se l'unica costante all'alba del terzo millennio è il cambiamento, allora la sfida sta nel pensare ai processi, piuttosto che ai concetti.

Il tentativo di leggere i cambiamenti è una prova che sconvolge abitudini di pensiero radicate. Tra queste la più persistente è quella di trattare le differenze in termini peggiorativi, vale a dire dandone una rappresentazione negativa. Da qui il primo interrogativo: come fare a liberare la differenza dalla carica negativa su cui sembra essere costruita?

Affronterò, dunque, in primo luogo le radici della discriminazione, attraversando il dibattito filosofico sviluppato sul punto negli ultimi quaranta anni.

Le ragioni della discriminazione delle donne, delle persone omosessuali e transessuali non vanno certo ricercate dentro la condizione di ciascuno, ma nella presenza di nuovi e vecchi integralismi, nella resistenza a recepire e nell'inadeguatezza culturale e storica della società a riconoscere come propri stili di vita non corrispondenti a standard rassicuranti definiti "socialmente accettabili". Il problema è, tuttavia, ben più complesso; se così non fosse questa affermazione assumerebbe il significato di un proclama, mentre, al contrario, mi propongo l'ambizioso obiettivo di riflettere sulle radici e sul significato, anche politico, di una discriminazione.

Il punto di incontro capace di far cadere molti motivi di polemica potrebbe essere quello di rinunciare ad una o più categorie: le donne, piuttosto che gli omosessuali, piuttosto che i transessuali o altro ancora, per indirizzarsi invece ad un concetto più ampio di conformità al genere, laddove per conformità si intende individui che

pensano e si pensano a partire da sé, liberamente e fuori dai regimi di verità precostituite.

Nell'affrontare queste tematiche che hanno a che fare con la sfera più privata di ciascuno di noi, siamo chiamati, come dicevo, ad una piccola rivoluzione copernicana che deve condurci ad eliminare intimamente ogni motivo di discriminazione affinché tutto ciò che riguarda l'autodeterminazione di ciascuno nella sfera pubblica o privata sia un dato assolutamente neutro se operata nel rispetto dei diritti altrui; e così la scelta di una ragazza di diventare ingegnere o di un ragazzo di diventare educatore di asilo nido non sia ritenuta una strana eccezione, né, tanto meno, un motivo di sospetto; e così una donna non diventa parlamentare o direttore di un ente pubblico a motivo della sua appartenenza ad una categoria, bensì in virtù dei suoi titoli o delle sue capacità maggiormente rispondenti alla figura richiesta rispetto a tutti gli altri pretendenti.

Si tratta quindi di depatologizzare e porre in una luce positiva alcuni fenomeni culturali e sociali contemporanei, cercando di sottolinearne il potenziale creativo e costruttivo.

Consapevole che l'attuale fascinazione culturale per l'alterità, mutante o ibrida, esprima un'angoscia profonda rispetto alla velocità di trasformazione delle identità e anche una povertà dell'immaginario sociale, nonché l'incapacità di affrontare creativamente le trasformazioni in corso, cercherò di focalizzare l'attenzione sul corpo come luogo di potere e di possibilità di assoggettamento.

Il corpo di cui stiamo parlando è lontano da un'essenza biologica: è – ovvero è diventato – un crocevia di forze, una superficie in cui vanno ad iscriversi i codici sociali.

Giacché, da ultimo, le relazioni di potere sono ramificate in molteplici ambiti, appare evidente la necessità di munirci di strumenti di pensiero adeguati alla condizione storica in cui viviamo: né la nostalgia, né l'utopia sono strumenti adeguati. Abbiamo bisogno, piuttosto, di fare un salto in avanti verso una reinvenzione creativa di condizioni di vita, affettività, rappresentazioni del nuovo tipo di soggetti che siamo già diventati.

I divenire – donna elaborati dal femminismo, i soggetti cyborg, queer, transessuali, transgender si traducono nell'immaginario collettivo in mostruosi, spaventosi devianti, in un'ottica in cui “noi” siamo sulla strada giusta e tutti gli altri *non hanno altro da fare* che accodarsi a noi. E se ad essere nel torto fosse, invece, un immaginario sociale che *non sa fare altro* che registrare i cambiamenti nella moralistica anagrafe della devianza?

§§ - Radici di una differenza

Innegabile il tributo che dobbiamo al pensiero femminista a proposito del divenire – donna e della differenza sessuale. Pur nelle sue molteplici sfaccettature, il femminismo è stato l'unico movimento che ha ricongiunto la vita al pensiero, politicizzando il privato, argomento sul quale il marxismo non si era mai interrogato.

Alla fine degli anni sessanta il movimento femminista, europeo ed americano, si confrontava sull'identità di un sesso, il proprio, attraverso un paziente lavoro di scavo nella memoria, attraverso una dura negazione - "Io non sono come voi" era uno degli slogan ricorrenti - che serviva a dimostrare l'alterità del sesso maschile, cercava di comprendere le ragioni della atavica subalternità femminile, ma, contemporaneamente, poneva al centro della propria analisi la vita quotidiana, la violenza, la svalorizzazione della donna.¹

Ne "Il secondo sesso" Simone de Beauvoir dichiara che "donna non si nasce lo si diventa"². L'autrice dice con chiarezza che si "diventa" donna, ma sempre sotto la compulsione culturale di diventare tale. Evidentemente, la compulsione non viene dal "sesso". Nel suo resoconto nulla garantisce che chi diventa donna sia necessariamente femminile. Se vi è qualcosa di vero nell'affermazione di de Beauvoir, ne consegue che la donna è anch'essa il termine di un processo, di un divenire, di una costruzione senza un'origine o una fine vera e propria.

Il dibattito si arricchì del fondamentale contributo di Foucault³ il quale sostiene che il corpo non è "sessuato" in alcun senso significativo prima della sua determinazione nel discorso ed acquista, di contro, significato all'interno del discorso, soltanto nel contesto delle relazioni di potere. La sessualità è un'organizzazione storicamente specifica del potere, del discorso, dei corpi e dell'affettività. Foucault ritiene perciò che la sessualità produca il "sesso" come concetto artificiale capace di estendere e camuffare le relazioni di potere responsabili della sua genesi.

¹ vedi N. Balestrini, P. Moroni, *L'orda d'oro 1968 – 1977*, Feltrinelli, Milano, 1997

² Simone de Beauvoir, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano, 1961

³ M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano, 2001

Ancora, lo stesso autore sostiene che la costruzione univoca del “sesso” - ciascuno è il proprio sesso e dunque non l’altro - è prodotta ai fini della regolamentazione sociale e del controllo della sessualità e nasconde un insieme di funzioni sessuali disparate e slegate che divengono poi causa, essenza interna che produce e rende intelligibile ogni sensazione, piacere e desiderio come specifico del sesso. In altre parole, i piaceri corporei non sono solo riducibili a questa essenza apparentemente specifica del sesso sul piano causale, ma divengono ben presto interpretabili come manifestazioni o segni di questo “sesso”.

Essere sessuati per Foucault equivale ad essere soggetti ad una serie di regolamenti sociali, a fare in modo che la legge che dirige quei regolamenti sia presente come principio formativo del proprio sesso, del proprio genere, dei propri piaceri e desideri e come principio ermeneutico dell’interpretazione del sé. La categoria del “sesso” è dunque inevitabilmente regolativa e qualsiasi analisi la renda presuppositiva estende e legittima acriticamente quella strategia regolativa come regime di potere. Questo il punto di partenza per arrivare, dopo un complesso percorso filosofico, all’estremizzazione del più recente pensiero femminista americano; la sua più rappresentativa esponente, Monique Wittig, sostiene, infatti, che “uomini e donne sono categorie politiche, non fatti naturali”⁴.

Successivamente, la critica di Deleuze alla teoria del divenire – donna rappresenterà il prodromo allo spostamento degli studi dal *women studies* al *gender studies*. Per il filosofo certe femministe danno prova di un’irritante tendenza a rifiutare di dissolvere il soggetto “donna” in una serie di processi di trasformazione che dovrebbero invece attenersi ad un divenire generalizzato e “senza – genere”. In altri termini, le femministe compiono un errore concettuale quando sostengono una sessualità specificamente femminile: l’enfasi sul femminile è restrittiva e, secondo il filosofo, dovrebbero appellarsi invece alla struttura multisessuata del soggetto e rivendicare tutti i sessi di cui le donne – ed a questo punto, tutti i soggetti – sono state private. In definitiva, “*ciò che Deleuze trova discutibile nella teoria femminista è che essa perpetua la piatta ripetizione dei valori o identità dominanti, di cui pretende di essersi riappropriata dialetticamente. (...) Le femministe sarebbero sovversive se, nel loro divenire, contribuissero, tanto sul piano sociale, quanto su quello teorico, a costruire una donna non edipica,*

⁴ in J. Butler, *Scambi di genere*, Sansoni, Milano, 2004

liberando le multiple possibilità di desiderio intese come positività e affermazione. Le donne, in altre parole, possono essere soggetti rivoluzionari solo nella misura in cui sviluppano una coscienza che non è specificamente femminile, dissolvendo la “donna” nelle forze che la strutturano”⁵.

L’attenzione degli studi, dunque, si focalizza nel periodo più recente sul genere⁶ e lo individua in una performance con conseguenze chiaramente punitive. I generi sono parte di quanto “umanizza” gli individui nella cultura contemporanea; puniamo, infatti, regolarmente chi non fa bene il proprio genere. Poiché non esiste una “essenza” che il genere esprime o esteriorizza, né un ideale obiettivo cui il genere aspira e poiché il genere non è un fatto, i vari atti del genere creano l’idea del genere e, senza quegli atti, non vi sarebbe alcun genere. Il genere è così una costruzione che nasconde regolarmente la propria genesi; l’assenso collettivo tacito ad esibire, produrre e sostenere generi come finzioni culturali viene oscurato dalla credibilità di quelle produzioni e delle punizioni che si abbattano su chi si rifiuta di crederci; la costruzione impone la nostra credenza nella sua necessità e naturalezza.

Non si tratta di stabilire se abbia ancora senso parlare delle donne per fare rivendicazioni rappresentative a loro nome. La radicale instabilità della categoria mette in discussione i limiti fondazionali del pensiero femminista ed apre altre configurazioni, non soltanto dei generi e dei corpi, ma anche della politica.

In tal senso, una proposta e una sfida importante arriva da Butler ed è contenuta nel suo ultimo saggio⁷; la filosofa suggerisce di riportare nel contesto dei diritti umani internazionali le problematiche sulla priorità teorica della differenza sessuale rispetto al genere, del genere sulla sessualità, della sessualità sul genere e così, ad esempio, il *transgender* rientra nella sfera politica “*non solo perché ci costringe a domandarci cosa sia o debba essere considerato reale, ma perché ci mostra come si possano mettere in discussione le attuali concezioni della realtà e istituirne di nuove. La fantasia non rappresenta solo un esercizio cognitivo, un film interiore che proiettiamo all’interno del teatro della mente. Essa struttura la relazionalità e partecipa alla stilizzazione dell’incarnazione stessa. I*

⁵ R. Braidotti, *In metamorfosi*, Feltrinelli, Milano, 2003

⁶ vedi J. Butler, *op. cit.* e J. Butler, *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma, 2006

⁷ J. Butler, *op. cit.*

*corpi non sono spazialità date. Nella loro spazialità, essi si attuano nel tempo: invecchiando, cambiando forma, cambiando significato – a seconda delle loro interazioni – ed è la rete di relazioni visive, discorsive e tattili che diviene parte della loro storicità, del loro passato, presente e futuro*⁸.

Si tratta, quindi, di sviluppare un nuovo lessico, nell'ambito della legge, della psichiatria, della sociologia e della teoria letteraria, che legittimi la complessità di genere che da molto tempo stiamo vivendo, un lessico capace di mettere in discussione i presupposti psichiatrici - diagnosi di disturbo di identità di genere contenuta nel DSM-IV⁹ - e legali della medicalizzazione dei soggetti intersessuali e transessuali.

La riflessione di Butler ha una profonda finalità pratica e trasformativa della realtà sociale e politica e sottolinea quanto sia importante agire concretamente a livello sociale e istituzionale, nonché quanto l'attività teorica sia solo un presupposto per la trasformazione al fine di una maggiore 'vivibilità'.

§§§ - Sovversività del corpo

Il corpo è tornato violentemente sulla scena anche nelle pratiche e nei discorsi sociali, così come nella scienza e nella biotecnologia.

I tempi veloci nei quali viviamo – quelli in cui fagocitiamo mode, personaggi, valori, sentimenti – hanno prodotto un effetto cascata che ha fatto crollare una serie di nozioni divenute generalmente familiari quali la certezza della distinzione categorica tra mente e corpo, la fede salda nel ruolo e nella funzione dello stato nazione, la famiglia, l'autorità maschile, il privilegio dei bianchi. Queste certezze si sono inceppate ed hanno fatto posto a qualcosa di più complesso e di infinitamente più disturbante. Rimanere caparbiamente ancorati a concezioni che ormai non rappresentano più la realtà - che ha dimostrato, al contrario, tutta la sua fluidità – è pura miopia culturale. Per intenderci, possiamo anche continuare a pensare la famiglia come il nucleo formato dall'unione di due individui di sesso differente legati da un vincolo civile ed indissolubilmente sacro, ma non possiamo – fosse solo per onestà intellettuale – esimerci dall'osservare l'immagine che della famiglia la realtà ci rimanda.

⁸ J. Butler, *op. cit.*

⁹ *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali IV revisione*

Dal punto di vista dei soggetti emergenti da una storia di oppressione ed esclusione, questa crisi dei valori tradizionali non può certo essere definita nichilista, bensì positiva; la crisi della modernità non va dunque vissuta come un malinconico tuffo nella perdita e nel declino, ma come un'apertura a nuove possibilità.

Quanto il corpo ed i suoi atti performativi siano il terreno di confronto – e di scontro – nel quale si sviluppa tale argomento ce lo ha insegnato Foucault nei suoi studi sul soggetto, la sessualità ed il potere¹⁰.

Il filosofo ben aveva individuato come la sessualità e l'identità intesa come identità sessuata, come ricerca di un vero sesso che esprima la realtà della persona, si riveli costruzione della modernità e tecnica di assoggettamento dei corpi, giungendo a presentarci il concetto di sessualità come dispositivo costruito e tenuto in vita dal potere stesso.

Emblematico in tal senso il resoconto che Foucault fa della vicenda di Alexina Barbin¹¹, un ermafrodito francese vissuto nell'ottocento, esempio dall'epilogo drammatico di ricerca coatta della propria identità sessuale. Educata come una ragazza in un istituto religioso femminile, alle prime manifestazioni di attrazione sessuale per le sue compagne, viene riconosciuta come ragazzo e costretta a cambiare sesso e stato civile dopo accertamenti medici e giudiziari; al termine di questo percorso Herculine Barbin, cioè Alexina, o Abel, o ancora Camilla, finisce con il suicidarsi perché incapace di adattarsi – o di riconoscere - alla sua “vera” identità sessuale. Foucault ci propone i differenti sguardi cui il corpo di Alexina è stato sottoposto: falsamente ingenuo quello del collegio femminile, ma tollerante nel suo non voler – o non saper – vedere la differenza del corpo sgraziato di questa ragazza; assertivo ed intollerante quello della medicina, della burocrazia, della giustizia: la scienza deve rivelare la verità di questo corpo, la medicina deve scoprirne – o imporre – il vero sesso. Da qui – non dalle incertezze e dalle contraddizioni che coesistevano all'ombra del regime religioso, momento che Foucault stesso definirà un “felice limbo di una non - identità “ – il dramma che porterà Alexina al suicidio.¹²

¹⁰ M. Foucault, *op. cit.*

¹¹ H. Barbin, *Una strana confessione. Memorie di un ermafrodito presentate da M. Foucault*, Einaudi, Torino, 2007

¹² ce lo ha ricordato Lucia Puenzo con il suo bellissimo film “XXY”; la stessa regista ha affermato durante un'intervista rilasciata in occasione della

Dopo essersi sottomesso alla legge, Herculine – che ormai è un uomo – diviene un soggetto giuridicamente sanzionato e la sua drammatica esperienza mette in discussione la realizzabilità di una “persona” che potrebbe preesistere al genere.

Herculine non si sarebbe suicidato se avesse potuto rimanere per sempre nel suo “felice limbo di una non – identità”, identità della quale, peraltro, non sentiva alcun bisogno; la disperazione arriva dai condizionamenti esterni, dalla eterosessualità imposta, dalla medicina che deve svelare la contraddizione del suo corpo, dalla giustizia che gli deve conferire un’appartenenza sessuale conforme alle aspettative della società.

“La realtà è che ognuno definisce barbarie quello che non è nei suoi usi”; lo affermava Montaigne ed eravamo nel XVI secolo.

Gli antropologi ci confermano la verosimiglianza di questo concetto.

In un recente saggio di Remotti¹³ possiamo leggere come in diverse società vi fosse un apprezzamento della diversità che andava ben oltre la tolleranza. L’antropologo si riferisce al berdache; derivata dal persiano bardaj e diffusasi tramite gli Arabi in diverse lingue europee (in italiano bardasso, in sagnolo bardaxa) indica in una coppia omosessuale il giovane sottoposto ai desideri e alle pratiche erotiche dell’adulto. Con questo termine spregiativo esploratori e conquistatori europei hanno voluto designare una figura che nelle culture degli Indiani del Nord America era estremamente diffusa: *“la documentazione etnologica attesta, infatti, la presenza di berdache maschili in quasi 150 società nord – americane. Ma soprattutto, questa figura godeva di un grande prestigio. (...) Nella lingua degli Ojibwa le parole due – spiriti erano usate per indicare una persona nel cui corpo coabitano due spiriti, uno maschile e uno femminile. Tra gli Indiani delle Pianure era previsto che non tutti gli individui di sesso maschile aderissero al modello di virilità proposto, coincidente in larga parte con il ruolo del guerriero e si provvedeva quindi a costruire un terzo genere, rispetto a quello maschile e a quello femminile”*¹⁴. Questo terzo genere, tuttavia, non rappresentava una categoria residuale: i due - spiriti, lungi dall’essere oggetto di derisione e di disprezzo, venivano rispettati e valorizzati come

presentazione del film: *“Non c’è nulla di peggiore che avere paura del proprio corpo”*.

¹³ F. Remotti, *Contro natura*, Editori Laterza, Roma, 2008

¹⁴ F. Remotti, op. cit.

persone in grado di mediare tra il genere maschile e quello femminile e, riassumendo in sé le caratteristiche tanto degli uomini quanto delle donne, potevano vantare una sorta di “visione doppia”, un modo di vedere le cose che superava la prospettiva unilaterale e limitata di un solo genere.

È interessante notare che tra i Navajo tale personaggio godeva di un prestigio davvero straordinario. Quando un bambino manifestava tendenze di “terzo genere” non veniva affatto represso o corretto, ma, al contrario, era reso oggetto di cure speciali e di incoraggiamenti. Da adulto gli veniva affidato il controllo delle proprietà di famiglia, fino ad assumere egli stesso il ruolo di capofamiglia.

Non può sfuggire, a fronte della complessità e della profondità dei soggetti descritti da Remotti, la rozzezza con cui gli Europei hanno immediatamente svilito i berdache: agli occhi dei colonizzatori erano esseri dediti unicamente alla sodomia; nulla hanno saputo scorgere del loro carattere spirituale – o, quanto meno, culturale, nulla della profondità del pensiero che sottendeva quel comportamento.

Un punto, fondamentale, ci rivela l'importanza straordinaria che assume, per ciò che qui interessa, l'analisi brevemente riassunta: con la sua diversità, con la sua capacità di fluttuare¹⁵ da un genere all'altro, due spiriti svela l'illusione della rigidità dei generi, fa capire quanto essi siano costruiti, culturalmente “finti”, rivela il carattere arbitrario e convenzionale dei criteri mediante cui stabiliamo che questo è maschile e quest'altro femminile, soprattutto, introduce il senso della possibilità, laddove la società tende a naturalizzare le proprie categorie. La diversità di due – spiriti è qualcosa di più di una semplice diversità di inclinazioni sessuali: è una diversità che rimanda ad un pensiero metaculturale. Nelle società in cui è presente contribuisce a sviluppare una capacità di riflessione sulla propria cultura; eliminare ogni forma di discriminazione passa attraverso la metacultura. Montaigne¹⁶ ci ha insegnato quanto indispensabile sia per ogni cultura essere anche una metacultura, ovvero avere la capacità di porsi su un piano intellettuale di relativa libertà, di riflessività, di presa di distanza critica, di conoscenza di alternative possibilità.

¹⁵ il termine è preso in prestito da J. Butler

¹⁶ M. de Montaigne, *Saggi*, Adelphi, Milano, 1982

§§§§ - Conclusioni

Nel mondo di oggi la sola costante è il cambiamento, ma non si tratta di un processo semplice o rettilineo. Opera piuttosto come un insieme di mutamenti simultanei e tendenze contraddittorie. Seguire le oscillazioni di questo nuovo e postumano disordine è compito della teoria critica ed è un compito che incontra una pervicace resistenza.

Con questo breve scritto spero di aver prodotto, seppur temporaneamente, una variazione non programmata nell'ordine del pensiero, una rottura momentanea ed un punto di resistenza.

La mia passione politica simpatizza con le metamorfosi positive, quel tipo di metamorfosi che destabilizza i rapporti di potere dominanti, detronizza i valori che si fondano sulla maggioranza e infonde un gioioso senso di convalida nei soggetti portati al divenire. C'è chi non sopporta la diversità culturale e allora la riduce a ben poca cosa, e c'è chi se ne lascia catturare.

Possiamo schematicamente definire la società come l'unione tra esseri viventi con scopi comuni da raggiungere. La stessa, tuttavia, non è un ente astratto, ma il complesso di persone, situazioni, saperi, conoscenze, abitudini, realtà psichiche e politiche in grado di rappresentarle al meglio in quel momento ed in quel luogo. Il principio di uguaglianza, dunque, introduce e codifica elementi costitutivi il nostro stesso percepirci, in quanto cittadini o cittadine e se da un lato esso consente di ripensare, sdrammatizzandola, la percezione dell'altro come pericoloso, in virtù di un processo di inclusione, ciò non significa che sospetto e discriminazione scompaiano, ché anzi essi si rinnovano, prendendo semmai nuove forme e figure: la conquista di spazi di libertà significa anche consentire "vuoti" da riempire.

Se ci si dota di tali strumenti di decodificazione della realtà apparirà lampante quanto sia riduttivo – ed anche culturalmente pericoloso, nel senso appena detto - parlare di discriminazione di una sola parte della società: le donne, gli omosessuali, i transessuali, i minori, i migranti. Andare “oltre l'uguaglianza” significa compiere la prassi del desiderio e della volontà di essere soggetti attivi della propria vita e delle proprie scelte in un contesto in cui il genere, l'orientamento sessuale, la maternità o la paternità – scelta o negata – non rappresentino motivo o causa di discriminazione, bensì un dato assolutamente neutro agli occhi della società.

Abbiamo cercato di ripercorrere la storia del pensiero per comprendere attraverso quale percorso si sia partiti dallo studio della discriminazione delle donne per giungere all'analisi del genere e ne abbiamo scoperto la potenziale capacità di aiutarci a dare una più adeguata rappresentazione delle trasformazioni sociali in atto. Contro l'abitudine secolare di patologizzare e svilire tutto ciò che è "differente", possiamo invece riconfigurare positivamente trasformazioni e processi di cambiamento.

Abbiamo posto poi un – seppur provvisorio – punto di approdo nell'importanza della metacultura, forti degli insegnamenti che affondano le proprie radici addirittura nell'Umanesimo di Montaigne. E da qui possiamo, da ultimo, affermare che le abitudini non sono nient'altro che un accumulo di esperienze reiterate, ripetizioni prevedibili in un periodo misurabile di tempo: l'abitudine è la temporalità dell'ovvio, del regolare, dell'identico. Un'abitudine in realtà non è altro che la solenne conservazione di esperienze del passato, così come vengono espresse dalla voce autorevole del sé, della nazione, della famiglia che perpetua le formule schematiche e perentorie dell'identico. Le abitudini – persino quelle sensoriali – sono microdipendenze applicate alla vita quotidiana: "Lo abbiamo sempre fatto così... è sempre stato così". Si finisce per dipenderne: abitudini, usanze, tradizioni creano assuefazione. Non sono altro che consuete droghe legali di cui ciascuno di noi si serve, sistemi che assicurano la sopravvivenza.

Ma distruggere le strutture di dominio è lavoro lungo che richiede pazienza e si snoda attraverso rivisitazioni, aggiustamenti, cauti microcambiamenti. Per essere all'altezza di queste complessità, in questi tempi di gotica tetraggine, abbiamo bisogno di creatività concettuale e di un salutare e non nostalgico distacco dalle professioni di fede tradizionali. Il divenire è un apprendistato alle trasformazioni minute, una rivoluzione che coinvolge prima di tutto il nostro pensiero, un processo creativo in corso d'opera che ci vede quali assoluti protagonisti. Come una sequenza ossessiva di sei note nelle Variazioni Goldberg, è il tipo di ritornello che ti si ficca nella testa e continua a riaffiorare.

avv. Michela Quagliano