

Corpi assenti. Differenza sessuale e simbolica del materno

di Greta Mancini*

ABSTRACT

This article examines the symbolic exclusion of the female body in Western philosophy and its rearticulation within Italian feminism of sexual difference. Through the figures of Medusa and the maternal, it argues that the philosophical tradition constructs subjectivity by removing its embodied and generative origins. Reclaiming natality and maternity as relational and symbolic foundations, the study redefines subjectivity as situated, sexed, and interdependent. This perspective reframes maternity as a generative principle that enables new forms of subjectivation and redefines the foundations of human subjectivity. Engaging contemporary feminist critiques, it proposes the maternal as a political and transformative paradigm beyond essentialism.

[_Contributo ricevuto il 30/12/2025. Sottoposto a peer review, accettato il 24/03/2026.](#)

I _ Il corpo assente di Medusa

In questo contributo, utilizzeremo un antico e conosciuto mito¹, quello di Medusa, per analizzare come il pensiero occidentale abbia costruito un soggetto disincarnato, razionale e universale, valorizzando il pensiero e relegando il corpo, in particolare quello femminile, ad una condizione di inferiorità, mutevole e da tenere sotto controllo.

Medusa, fanciulla incantevole, viene stuprata da Poseidone nel tempio sacro ad Atena e da quest'ultima, per punizione, trasformata in un terribile mostro feroce. L'iconografia la presenta solo come una testa mostruosa, con serpenti al posto dei capelli e denti aguzzi, dopo che

l'eroe Perseo l'ha brutalmente mutilata. Medusa, dal corpo morto, diventa, con la sua testa, arma da esibire, mantenendo così la sua capacità generativa.

Cavarero sottolinea in Medusa la peculiarità di avere una testa senza corpo; quest'ultimo, dilaniato e scomparso dalle raffigurazioni, è assente nel corso della storia, eppure, nella sua assenza, mostra le conseguenze della violenza nei confronti dell'inerme.

La violenza che smembra il corpo ha come fine quello di disumanizzare la vittima, di negarle la sua umanità e la dignità ontologica che ogni corpo possiede:

orripilante, Medusa è infatti, al tempo stesso, orripilata. Essa incarna un orrore mostrato nei

* Università di Macerata.

suoi effetti. La testa mozzata centripeta l'attenzione e condensa i significati del simbolo. Da un lato, allude a una violenza che, accanendosi sul corpo, più che a togliergli la vita lavora a disfarne l'unità figurale, a ferirlo e smembrarlo, staccarne la testa. Dall'altro, dato che si tratta della testa, sottolinea che a essere colpita è quell'unicità della persona che già i Greci collocavano in questa parte del corpo².

Il corpo assente di Medusa, dunque, seppur non presente alla vista, rappresenta simbolicamente il *vulnus* originario, la capacità di ogni essere umano di essere soggetto ed esposto alla violenza e alla ferita da parte di altri.

Senza corpo, il *vulnus* si trasforma in *vultus*, quello di Medusa appunto, ritratto con la bocca spalancata e gli occhi sbarrati, in grado di paralizzare il nostro sguardo. Medusa è mostruosa perché anche in assenza di corpo riesce a pietrificare lo sguardo di chi osa rivolgerglielo e testimonia un potere che sembrerebbe sconfitto, eppure riemerge sotto forma di fascinazione.

Se l'orrore è dato da una testa mozzata grondante sangue, la fascinazione, già iscritta originariamente nella fanciulla prima dello stupro, ci è restituita dalla curiosità e dalla volontà di esplorazione che il mostro porta con sé nel momento in cui si trasforma anche in *vulva*³, in una testa vischiosa, circondata da serpenti, che evoca l'organo sessuale femminile, la vagina materna che terrorizza il bambino che osa vederla⁴.

Il mito di Medusa funziona come potente allegoria del gesto fondativo della filosofia occidentale, in particolare del pensiero platonico, inteso come un vero e proprio matricidio simbolico. Nel *Simposio*, infatti, benché Platone faccia parlare Diotima, la sacerdotessa di Mantinea, come esponente di una filosofia dell'*eros* e del desiderio del Bello, in realtà, è Socrate a parlare in sua rappresentanza, in una sorta di volontà riproduttiva dell'esperienza femminile. Diotima non è presente sulla scena, ma la sua voce viene utilizzata per imporre nuovamente un discorso maschile fondato su un mimetismo della gravidanza.

Se, infatti, l'amore eterosessuale è in grado di perpetuare la specie attraverso la riproduzione, esiste un amore più nobile, solo omosessuale, che consiste nel partorire idee e pensieri filosofici.

La filosofia nasce, dunque, come un parto esclusivamente maschile, non legato al corpo, come quello femminile, ma concernente le anime che trovano nell'unione amorosa la capacità di generare qualcosa di immortale, compiendo un matricidio simbolico ed escludendo il corpo delle donne dalla riflessione filosofica.

Medusa, nel mito, non è solo un mostro da combattere, ma rappresenta proprio la figura arcaica del femminile e del materno, legata al corpo, alla terra⁵ e alla generazione⁶. Il suo potere non si dà attraverso il pensiero, ma con uno sguardo diretto, in grado di ridurre in pietra

perché convoca il soggetto di fronte alla materialità irriducibile di cui il suo corpo è fatto. Da questo punto di vista, Medusa raffigura ciò che il pensiero razionale occidentale ha rimosso per potersi costituire: un'origine non controllabile, una materia oscura che ha bisogno di un corpo per darsi. Il gesto mitico della decapitazione simboleggia la necessità dell'ordine simbolico maschile di eliminare il materno senza guardarlo direttamente, neutralizzandone la potenza attraverso un atto di dominio e di appropriazione. Nel *Simposio* questo gesto si traduce filosoficamente nella rimozione del corpo e della madre come principi di generazione della conoscenza. E sempre Platone, nel *Timeo*, rende il maschile prototipo della specie umana da cui deriva, per generazione, il femminile. Se una madre è presente, lo è solo in quanto ricettacolo passivo che si affianca a «un logos maschile, fatto di perfette e immateriali forme – modello del mondo intero e insieme sua intelligibile trasparenza»⁷.

Il mito, dunque, narra ciò che la filosofia realizza dal punto di vista concettuale: la nascita del *logos* attraverso la negazione del materno. Il corpo assente delle donne si configura come l'esito di una rimozione originaria, di un gesto violento, come quello di Perseo, che consente al pensiero di affermarsi, separandosi dalla propria origine corporea. Medusa, decapitata, continua, attraverso l'assenza del corpo, a rappresentare simbolicamente questa assenza strutturale

dal pensiero filosofico occidentale. Non è un caso che, in uno dei testi fondamentali della femminista della differenza Hélène Cixous, torni proprio Medusa come emblema dell'imperativo di partire dal corpo per trovare un'autentica e creativa espressione di sé⁸.

2 _ Corpi assenti e maternità

A partire dalla messa in discussione della storia della filosofia occidentale e della conseguente rimozione dei corpi femminili, il femminismo della differenza in Italia si costituisce come un movimento certamente variegato, ma unito dalla volontà di restituire visibilità simbolica e parola propria al corpo delle donne.

La differenza sessuale è un'evidenza originaria del corpo umano, dal momento che nessuno nasce neutro ma sempre sessualmente identificato⁹. Per le donne, il richiamo esplicito alla dimensione corporea è per certi versi più immediato dal momento che si trovano coinvolte, almeno potenzialmente, in due delle principali esperienze corporee, quella della nascita e quella della maternità. Se, infatti, tutti nasciamo da un corpo di donna¹⁰, l'esperienza della maternità, che resti potenziale o al contrario, si attualizzi¹¹, è comunque un'esperienza che coinvolge esclusivamente la donna e dalla quale gli uomini sono esclusi.

Al centro della riflessione femminista italiana c'è, dunque, l'idea che la realtà

sia descritta attraverso una logica fallo-centrica di un mondo patriarcale fatto da uomini per uomini e dal quale le donne sono escluse, o assenti da sempre.

Luce Irigaray rilegge il noto mito della caverna di Platone, interpretando quest'ultima in maniera simbolica come utero materno dal quale l'essere umano nasce e dal quale esce in maniera violenta fuggendo verso il mondo esterno. Da questa immagine deriva l'idea della donna come assenza, passività, vuoto, a cui si contrappone l'immagine dell'uomo che fonda la realtà rinnegando la sua origine e istituendo quella che Lacan definisce come legge del padre¹².

È a questo modello che il femminismo italiano della differenza risponde, introducendo, al contrario, la legge della madre. Luisa Muraro sostiene che è necessario liberarsi dalla colonizzazione della cultura maschile, imparando ad amare la madre, ma soprattutto a riconoscerla come fonte primaria dalla quale deriviamo. Se, infatti, nella nostra cultura l'origine è strettamente legata all'idea del parricidio di sofoclea memoria, come abbiamo visto, più antico di questo parricidio è il matricidio simbolico compiuto dalla filosofia, ma anche da ogni donna che, come nota Muraro in prima persona, sostituisce all'amore originario un'invidia radicale. Il femminismo della differenza riflette, allora, sull'esperienza creatrice dell'origine, ovvero sulla «esperienza di un soggetto in relazione con la matrice della vita, soggetto distinguibile dalla matrice ma non

dalla sua relazione con essa. Non si tratta dunque, propriamente, di una relazione fra due. È una relazione dell'essere con l'essere, così propongo di pensarla»¹³.

L'esperienza relazionale con la madre non costituisce solo un valore in sé, ma è portatrice di una verità sull'autentico senso dell'essere, sul principio che regola la realtà e dal quale discendono tutte le altre istanze che, in quanto tali, sono secondarie.

Muraro non esita a ricorrere a un mito che può aiutare a ripensare il ristabilirsi dell'ordine simbolico della madre: il mito di Demetra. La storia di Demetra, dea dell'agricoltura e della fertilità, è indissolubilmente legata a quella della figlia Persefone che, passeggiando con altre fanciulle nei prati, viene rapita e portata nell'oltretomba da Ade. Demetra, disperata, lascia l'Olimpo e vaga per la città degli uomini, finché non arriva alla reggia di Celeo. Qui le viene affidata la cura della casa, ma la sua inquietudine non trova sollievo, finché, all'ennesimo rifiuto di cibo, Iambe, figlia di Celeo, riesce a rallegrare il suo cuore. Il mito ha una felice conclusione, dal momento che Zeus, preoccupato dalla siccità a cui Demetra ha condannato la terra, decide di concordare con Ade che Persefone possa risalire verso il mondo dei vivi a primavera e in estate. Dopo questa decisione, i campi e la terra tutta rifioriscono degli splendidi doni di Demetra.

Questo mito ci permette qualche riflessione proprio a partire da Demetra e

dal suo potere materno. Luisa Muraro la definisce la madre morta¹⁴ per eccellenza che, colpita da un grande dolore, utilizza la sua potenza vendicativa sui frutti della terra e vaga sola e sconsolata. L'unica che riesce a consolarla è Iambe, una donna che le offre ospitalità e la fa ridere, scoprendo le sue nudità e mostrandole alla dea. Attraverso il riso, la dea riscopre la sua forza generativa, vincendo la morte con la vita e conoscendo una nuova nascita. Il nascere, che è sempre un nascere da donna, è l'apparire del nuovo, di un cominciamento dove ognuno è prima di tutto un chi e, come spiega Adriana Cavarero, «un dischiudersi del sé, irripetibile e singolare, alla condizione plurale umana»¹⁵. Il mito di Demetra ci racconta di un amore materno inarrestabile, che trova conforto nell'ospitalità altrui, sempre generativo anche quando non è riproduttivo, rappresentativo di una fecondità che si dà nella relazione.

3 _ La madre oscura

Nascere da madre è un atto tanto simbolico quanto corporeo: se da un lato, si tratta di sostituire il violento discorso fallocentrico del medesimo con una relazione generativa io-tu, dall'altro, parlare della nascita significa parlare di corpi principalmente femminili. Se, infatti, come detto, tutti possiamo riconoscere come esperienza umana fondamentale quella di nascere da un corpo di donna,

per altro verso, fin dalla nascita, è il corpo delle donne a essere messo fra parentesi e quasi a scomparire.

Nella *Riproduzione degli animali*, Aristotele discute del concetto di somiglianza ai genitori e della possibilità della nascita di mostri:

le stesse cause spiegano perché alcuni nascono rassomiglianti ai genitori e altri non rassomiglianti [...]; e che i maschi rassomigliano più al padre e le femmine alla madre, ed altri non rassomigliano a nessuno dei familiari, ma ugualmente a un uomo, e che altri infine non hanno neppure l'immagine di un uomo, ma sono più rassomiglianti a un prodigio. Anche chi non rassomiglia ai propri genitori in effetti costituisce in un certo modo un prodigio, perché la natura in questi casi si è in qualche modo fuorviata dal genere¹⁶.

Non somigliare ai propri genitori, soprattutto al padre, è per Aristotele l'espressione del verificarsi di uno scherzo della natura, poiché la nascita di una femmina è legata a un momento di fuorviamento dalla norma, un'anomalia inevitabile solo perché necessaria alla riproduzione, un errore dovuto al fatto che la forma maschile non è riuscita a prevalere sulla materia femminile.

Dunque, il corpo femminile e generante, proprio a partire dalla sua costituzione biologica, è già in origine un corpo anomalo, mostruoso. Fuori dalle regole costituite, spaventoso a tal punto da essere stato negato, può essere par-

zionalmente accettato purché rientri in una versione addolcita della maternità, rassicurante e mite, spesso rappresentata dalla figura della Madonna, che è oggetto di una continua rielaborazione simbolica tra idealizzazione del compito materno e radicalità della decisione¹⁷, nonostante la teologia cristiana metta in luce la dimensione attiva della sua scelta attraverso l'«Eccomi» dell'Annunciazione.

In realtà, la maternità, proprio perché capace di generare, e spesso anche in maniera mostruosa, ha una carica perturbante che nel mito è stata ben descritta dalla figura di Medea, colei che è in grado di dare la vita, ma anche di toglierla, uccidendo i suoi stessi figli. Con Medea si ribalta la visione della donna tradizionale, tutta dedita alla famiglia e alla casa, per mettere in luce le contraddizioni di una maternità folle, anormale nel senso che esce dal tracciato della norma, e sottolinea le conseguenze, anche infauste, del mettere al centro il proprio corpo.

Anche se il mito di Medea rappresenta un caso estremo, una prima modalità per far riemergere il corpo assente delle donne è quello di descrivere non una maternità santificata, ma un'esperienza oscura, perturbante, che mette alla prova, dove ad essere protagonista è proprio un corpo gravido, deformato da una materia che gli pulsa dentro e per questo mostruoso:

il corpo della donna ha il potere di cambiare forma durante la gravidanza e l'allattamento.

Esso ha dunque il potere di sconfiggere la

nozione di forma corporea come concetto fisso, cioè le sembianze visibili, riconoscibili, nette e specifiche che identificano la forma del corpo. Il fatto che il corpo femminile può cambiare forma in modo così drastico è un fattore inquietante agli occhi dell'economia logocentrica¹⁸.

È proprio nell'esperienza della gravidanza che assistiamo al vero radicarsi della differenza sessuale: se, infatti, anche il corpo maschile cambia al momento dell'erezione, quello della donna, in quanto gravido, si configura diversamente come luogo di vita, ma anche di mortalità, iscrivendosi nel campo dell'abiezione. Il corpo è il centro dal quale espellere l'impuro che è in noi e il luogo materno è «allo stesso tempo portatore di vita e di morte, oggetto di adorazione e terrore»¹⁹.

Cavarero, che pure esplora i lati oscuri e inquietanti del corpo materno, ricorre al termine greco *deinon*, quel tremendo che si pone come limite tra l'orrore e il prodigioso, frutto di un'esperienza che ha origine da una frammentazione del corpo della madre che si lacera per mettere al mondo un altro corpo. Questa scissione è la storia di «un esistente singolare che mette al mondo un'altra esistenza singolare frantumandosi»²⁰, è il generarsi di un io individuale a partire da un processo impersonale che accade nel corpo della donna.

Seppur molte femministe vedano con sospetto l'attenzione verso il fenomeno

della maternità, che letto sotto la lente del corpo biologico può essere visto come costrizione e devota assistenza, in realtà il merito di alcune filosofe femministe è stato proprio quello di provare a rileggere tale fenomeno come costitutivo, non solo dell'esperienza umana, ma anche del pensiero filosofico.

4 _ Materno politico

Ripartire dal corpo significa riscrivere l'esperienza della maternità. Mimeticamente presa in prestito dai filosofi come parto esclusivamente dell'anima, la dimensione biologica viene da un lato rimossa, dall'altro affidata alla dimensione femminile per cui la donna è costretta a rispondere al dovere biologico che le impone di procreare, trasformando un presunto destino in uno svantaggio sociale.

Si tratta, invece, di rielaborare una condizione materna intesa come scelta consapevole e come relazione situata che, seppur nell'ambivalenza, permette di riscoprire anche una valenza creativa e simbolica.

Adrienne Rich distingue due significati di maternità spesso sovrapposti: «il rapporto potenziale della donna con le sue capacità riproduttive e con i figli; e l'istituto della maternità, che mira a garantire che tale potenziale – e di conseguenza le donne – rimanga sotto il controllo maschile»²¹.

La maternità come istituzione ha alienato le donne dal proprio corpo, creando una scissione tra pubblico e privato e impedendo loro di costituirsi come soggetti autodeterminati e indipendenti. I femminismi si sono a lungo chiesti se e come trovare una terza strada in grado di evitare, da un lato, il rispetto reverenziale verso la donna-madre, dall'altro, il rifiuto fine a se stesso di una maternità intesa come alienazione della donna.

Posto che ogni donna è una soggettività singolare, con il proprio corpo e con le proprie scelte, si tratta di valorizzare il riconoscimento simbolico del materno così come presentato da Muraro e Cavarero, al fine di fondare un nuovo spazio pubblico per le donne.

La creazione dell'istinto materno ha prodotto una separazione tra spazio pubblico e spazio privato, costringendo le donne ad esercitare il loro potere all'interno della famiglia e dando all'uomo la possibilità di affermarsi come individuo autonomo nella sfera pubblica.

Il destino della donna, spiega Elena Pulcini, «coincide con quello dell'amore»²², un amore che è però stato letto solo dal punto di vista del sacrificio e della rinuncia di sé, all'interno della relazione familiare. Questo potere di relazione, invece, ha diritto di uscire dalla sfera privata e diventare costitutivo di un'etica basata sulla capacità di connessione e di trasformazione di sé e dell'altro. Si tratta, dunque, di recuperare la potenza dell'amore materno, sradicandolo dal mero

dato biologico e culturale, per esplicitarne tutto il suo potenziale generativo.

5 _ L'avventura della nascita

L'esperienza della maternità trova il suo compimento nella nascita di una singolarità che viene al mondo e appare ad altri che sono già là. In questa apparizione avviene l'unione fra l'interno e l'esterno, fra mondo privato e sfera pubblica. È merito di Hannah Arendt l'aver proposto di sostituire ad una tradizione filosofica improntata sulla morte, un fondamento ontologico tutto nuovo basato sulla nascita.

La nascita si configura come un evento straordinario caratterizzato dall'imprevedibilità del nuovo nato, un inatteso che irrompe nella vita e che si rivela nello stare insieme. Infatti, a differenza del momento della morte, nel quale si è inevitabilmente soli, la nascita sancisce l'ingresso del nato nella sfera pubblica, nell'essere insieme con altri. Con la nascita, e con le azioni che ad essa conseguono, si inaugura lo spazio politico e, dunque, l'interesse che il femminismo dimostra per l'evento della nascita, collegato al simbolico della maternità, va proprio nella direzione di rifondare una nuova categoria etico-politica e una nuova idea di soggettività, non sotto la lente del dominio, che spesso caratterizza la politica, ma sotto l'ottica dell'inter-esse, di uno stare insieme nella relazione.

Scrive Cavarero:

chi nasce è 'nuovo' nel significato reale del termine: è una singolarità fattuale e imprevedibile che appare nel mondo e vi appartiene. Con lui un nuovo 'chi' comincia essendo nel mondo, e stando nel mondo insieme, in interrelazione, ad altri 'chi', parimenti nuovi e comincianti. È dunque imprevedibile sia l'azione con la quale ciascuno irripetibilmente manifesta 'chi è', sia l'inter-azione che accade nello spazio necessariamente plurale della politica²³.

Dunque, anche la vita politica non ha bisogno di un'uguaglianza astratta, ma, come ci ricorda il femminismo della differenza, è necessario leggere il nostro essere nel mondo attraverso la categoria della differenza, che si dà ogni volta che ci si ripresenta il miracolo della vita, espresso, come ricorda Arendt, «nelle poche parole con cui il vangelo annunciò la "lieta novella" dell'avvento: "un bambino è nato fra noi"»²⁴.

La nascita, allora, attraverso la simbolica della maternità, costituisce per il pensiero della differenza una vera e propria categoria filosofica, alternativa alla centralità che la morte ha assunto nel corso del pensiero occidentale. È, infatti, per esorcizzare la paura della morte che i filosofi hanno tentato di appropriarsi dell'esperienza del parto per rifondare la filosofia, creando una frattura insanabile fra pensiero e corpo.

Rimuovere la caducità della vita e la fragilità dei nostri corpi ha messo fra pa-

rentesi la nascita e relegato la condizione umana ad una spasmodica ricerca dell'eterno e dell'universale astratto, senza considerare il *continuum materno* come esperienza originaria e costitutiva di entrambi i sessi.

Questo *continuum* è per il pensiero della differenza sessuale il modo in cui riconoscere l'interezza dell'umano, «restituendo al corpo quella dignità e quel valore che erano stati negati dalla tradizione filosofica [...]; si può dire dunque che l'umano è relazione a partire proprio dalla relazione materna da cui ha avuto origine come maschio e/o femmina»²⁵.

Nel nesso, dunque, tra natalità e materno, tra individualità e individuazione, il femminismo della differenza ha permesso la riscrittura del soggetto moderno come soggettività corporea e sessuata, collocando all'origine una forma relazionale del due-in-una e permettendo ad ogni nuovo nato di iscriversi nella pluralità dell'essere. Come ricorda, infatti, Patrizia Caporossi, si tratta di un «nascere per essere»²⁶, dove ogni nuovo nato è uguale agli altri in quanto umano, ma sempre unico nel suo farsi nel mondo, grazie a quella prima evidenza originaria che è il nascere da donna.

La relazione che lega la madre al nuovo nato è iscritta, secondo Pulcini, in una più ampia simbolica del dono, senza però intendere quest'ultimo nella sua valenza sacrificale dell'essere per l'altro, che riporterebbe la maternità alla sua componente istituzionale (per dirla con

Rich). Separare il dono dall'oblatività significa recuperarne l'essenza che consiste in un desiderio autentico di dare e, dunque, di legarsi, «di appartenere, di ampliare i confini del proprio Io proiettandosi in una dimensione *comune*, nella quale l'altro non è presenza secondaria e puramente strumentale, ma costitutiva della stessa identità dell'Io»²⁷.

Ecco allora che il contributo del pensiero della differenza nei confronti delle esperienze della maternità e della nascita riscrive il soggetto autonomo maschile, immettendolo in una relazione etica costitutiva tra singolarità incarnate e uniche, «in essenziale relazione con l'«altro»»²⁸.

6 _ Everybody: tutti i corpi

Se, come spiegava Donna Haraway, la conoscenza è sempre frutto di «saperi situati e radicati nel corpo»²⁹, il femminismo della differenza, nato dal superamento delle lotte per l'uguaglianza dei diritti, ha identificato nelle esperienze della maternità e della nascita i fenomeni principali di una divergenza fra uomini e donne che ha permesso a queste ultime di recuperare i propri corpi assenti dalla filosofia e dalla politica per ricollocarli al mondo.

Partire da una differenza biologica ha permesso al femminismo della differenza di insistere sulla necessità di restituire al corpo femminile visibilità simbolica e parola propria, non per superare la logi-

ca dell'Uno attraverso la proposizione di un binarismo maschile-femminile fine a se stesso, ma per leggere il corpo come resistenza politica ed espressione di soggettività.

Questa è stata, per esempio, la direzione di Carla Lonzi che teorizza la differenza sessuale come alternativa all'uguaglianza, valorizzando il corpo come strumento di libertà e autodeterminazione. Distinguendo tra donna vaginale e donna clitoridea, e dunque, tra un piacere collegato alla procreazione (nell'uomo) e un piacere che non coincide con l'atto riproduttivo, Lonzi mette in discussione l'eterosessualità come dogma, mettendo al centro il desiderio di quei corpi da troppo tempo dimenticati.

Monica Witting parte proprio da qui per sottolineare come la società eterosessuale si basi sul dominio di un sesso su un altro, e raggiungere l'uguaglianza o ribadire, al contrario, una differenza biologica non fa altro che alimentare il mito della donna dal quale dobbiamo liberarci. La storia del femminismo della differenza, dunque, è anche la storia delle critiche mosse a questa corrente, colpevole, secondo alcune autrici, di essenzializzare i sessi, riproponendo la donna come un essere altro, la cui identità si legge sempre a partire da ciò che altro non è.

Teresa de Lauretis propone, a questo proposito, di sostituire la differenza con la categoria dell'eccentricità: il soggetto eccentrico è il soggetto sociale che si costituisce all'interno di un processo di in-

terpretazione e di riscrittura di sé, capace di «dis-identificarsi, dislocarsi e acquisire un punto di vista eccentrico al sistema»³⁰.

Se i gruppi di coscienza erano nati come meccanismo di liberazione dal potere degli uomini e come ricerca di risonanza di sé attraverso l'ascolto dell'altra, l'eccentricità permette, in maniera non opposta ma complementare, di guardare dal di fuori, analizzando forme di oppressione diverse.

Ne era convinta già negli anni Settanta Angela Davis, la quale, mettendo in luce la storia dimenticata delle donne nere durante lo schiavismo, ricostruisce le contraddizioni di un movimento prevalentemente bianco e di classe media che, in nome del culto della donna, aveva rimosso le esperienze e i desideri degli altri soggetti. Consapevolezza questa, ereditata anche da bell hooks, per la quale l'ideologia del dominio va estirpata a più livelli, ricordando che essere femminista significa volere che tutte le persone «siano libere da modelli sessisti, da dominazione e oppressione»³¹.

Dunque, è possibile pensare la liberazione oltre la rivendicazione identitaria di un solo gruppo, mettendo in discussione quelle norme che rendono alcuni corpi intelligibili e altri marginali. I femminismi neri e decoloniali, così come le riflessioni sull'intersezionalità, rendono evidente che il soggetto del femminismo non può essere concepito come una figura astratta e universale, ma deve essere pensato attraverso esistenze corporee plurali.

In questo scenario teorico, la questione del corpo assume una portata ancora più ampia. Se il femminismo della differenza ha avuto il merito di restituire centralità alla corporeità e alla nascita come condizioni originarie dell'esistenza umana, le prospettive *queer* e transfemministe mostrano che i corpi sono luoghi di trasformazione, attraversati da pratiche sociali, tecnologie, norme e desideri in grado di ridefinirne continuamente i confini. Judith Butler, ad esempio, sottolinea come il genere non sia un dato naturale, bensì un processo performativo, prodotto e riprodotto attraverso la ripetizione di pratiche discorsive. In questa prospettiva, anche il sesso biologico non è più un fondamento immutabile, ma qualcosa che prende forma all'interno di un campo simbolico e politico.

Dopo aver criticato la presunta universalità del soggetto maschile, il femminismo della differenza, dunque, si ritroverebbe, secondo Butler, a ripetere performativamente ciò che cercava di combattere:

la prematura insistenza sulla stabilità del soggetto del femminismo, inteso come categoria uniforme delle donne, genera immancabilmente i rifiuti più diversi ad accettare tale stabilità. Questi ambiti di esclusione svelano le conseguenze coercitive e regolative di tale costruzione, anche quando questa sia stata elaborata in vista dell'emancipazione³².

Tra queste linee di pensiero, però, Rosi Braidotti invita a non abbandonare in maniera frettolosa il contributo simbolico della differenza sessuale a favore dei soli aspetti sociali e materiali del genere. La questione fondamentale, a suo avviso, è quella di ripensare l'identità come luogo di differenze, rileggendo il soggetto femminile in quanto entità multipla e interconnessa, cioè nomade.

Il soggetto nomade, non più radicato in un'essenza stabile, si costituisce attraverso differenze e connessioni, aprendo a una politica della soggettività capace di includere molteplici forme di esistenza.

In questo intreccio teorico, si passa dalla donna ad una pluralità di soggetti situati, senza perdere la differenza, ma semmai radicalizzandola: riconoscendo la molteplicità dei corpi e delle esperienze è possibile immaginare una pratica politica di liberazione non escludente, che trasformi in risorsa comune le sfaccettature dell'umano.

7 _ Maternità e nascita oltre l'essentialismo

Alla luce delle critiche di essentialismo rivolte al femminismo della differenza, i fenomeni della maternità e della nascita possono oggi essere riletti non come fondamenti naturali e universali dell'identità femminile, ma come esperienze situate, plurali e da riadattare simbolicamente. Se per un verso, la categoria del mater-

no ha avuto il merito di restituire dignità filosofica al corpo assente delle donne, dall'altro oggi si chiede una rielaborazione critica di tale funzione originaria.

Da questo punto di vista, la teoria performativa del genere di Butler invita a pensare la maternità come pratica regolata da norme sociali e culturali, sempre oggetto di trasformazione e risignificazione. Parallelamente, la visione mediatrice di Braidotti consente di interpretare la nascita come figura di un divenire relazionale e generativo.

Su questo punto è tornata recentemente proprio Cavarero che, insieme a Olivia Guaraldo, da un lato, ribadisce l'interesse intersezionale del femminismo, dall'altro, mette in luce alleanze e ostilità tra il femminismo della differenza e le minoranze sessuali e di genere (LGBTQIA+).

La filosofa specifica che non si tratta tanto di focalizzarsi sulla funzione biologica, certamente rilevante, come mostrato, ma sul fenomeno relazionale originario che la maternità costituisce: «un'esperienza diretta del legame che annoda l'umano all'estrema complessità delle altre forme viventi e del loro insieme in un unico mondo»³³.

La maternità, e la nascita che ne consegue, sono fenomeni che ci richiamano alla nostra origine, là dove nasciamo ontologicamente dipendenti. Contro il culto dell'individualismo e del soggetto forte, la teoria femminista elabora un pensiero alternativo che ci parla di una

soggettività dall'interdipendenza complessa, di corpi vulnerabili ed esposti.

In questa direzione convergono anche le recenti analisi di Butler, che intrecciano quelle di Cavarero proprio a proposito della vulnerabilità: benché non sia una condizione esistenziale originaria, la vulnerabilità, per la filosofa americana, deriva dalla condizione sociale nella quale tutti i corpi sono immersi:

ciò significa che ciascuno di noi in parte è politicamente costituito dalla vulnerabilità sociale del proprio corpo – in quanto luogo del desiderio e della vulnerabilità fisica, luogo di una dimensione pubblica a un tempo esposta e assertiva. La perdita e la vulnerabilità sono conseguenze del nostro essere corpi socialmente costituiti, ed esposti agli altri, sempre a rischio di una violenza che da questa esposizione può derivare³⁴.

Tutti i corpi, dunque, a partire da quello di Medusa che ha aperto la nostra riflessione, sono corpi vulnerabili che meritano di essere riconosciuti come luoghi di resistenza politica. Da questo punto di vista, è notevole il contributo di Andrea O'Reilly e del suo femminismo matricentrico, cioè centrato sulle madri. Per la filosofa, è necessario distinguere la categoria di donna da quella di madre, de-genderizzando la maternità – questione sulla quale Cavarero non sarebbe d'accordo – e intendendo con la parola madre chiunque si occupi del lavoro materno: la madre è un verbo, ovvero qualcosa che si fa.

Intendere la maternità, non come un'identità fissa ed essenzialista, ma come una pratica, permette di liberarla dalle oppressioni istituzionalizzate e normanti del patriarcato, rivendicando una resistenza sovversiva «per chiunque si identifichi come madre, oltre il genere, entro geometrie relazionali e identitarie plurime»³⁵.

Note

1 _ Come spiega Hans Blumenberg, il mito è un dispositivo narrativo e interpretativo fondamentale: «i miti sono storie con un alto grado di stabilità nel loro nucleo narrativo, e con una variabilità marginale altrettanto marcata. Queste due caratteristiche ne facilitano la tradizione: la loro stabilità stimola a riconoscerli anche in rappresentazioni artistiche o rituali, la loro modificabilità solletica a sperimentare mezzi nuovi e personali di presentazione» (H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos* (1979); trad. it. B. Argenton, *Elaborazione del mito*, Il Mulino, Bologna 1991, p. 59).

2 _ A. CAVARERO, *Orrorismo ovvero della violenza sull'inerte*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 24.

3 _ Su questo punto: J. CLAIR, *Méduse. Contribution à une anthropologie des arts du visuel* (1989); trad. it. V. La Via, G. Ricci, *Medusa*, Aesthetica, Milano 2015.

4 _ S. FREUD, *Gesammelte Werke* (1940); trad. it. A. Cinato, *La testa di Medusa*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

5 _ È Donna Haraway ad associare le gorgoni, e in particolare Medusa, alle creature ctonie

legate a Potnia Theron e alla terra. Cfr. D. HARAWAY, *Staying with the Trouble – Making Kin in the Chthulucene* (2016); trad. it. C. Durastanti, C. Ciccioni, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero, Roma 2020.

6 _ Medusa, oltre l'assenza del corpo, rappresenta anche tutta l'ambivalenza della relazione materna: «because Medusa was pregnant at the time she was decapitated, the face of horror is, Cavarero argues, not just female, but the face of the mother. She suggests that the petrifying face of Medusa suitably embodies the sinister associations that patriarchal thought identifies with motherhood. This arises from the horrifying observation that the mother is able to either preserve or destroy her child. Patriarchal thought thus idealises and demonises the mother» (C. WOODFORD, *Cavarero's Puzzle: Ethics, Maternity, and Loving "Wrong"*, «Journal of Italian Philosophy», 7 (2024), pp. 19-53: 26).

7 _ A. CAVARERO, *Platone*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018, p. 121.

8 _ H. CIXOUS, *Le rire de la Méduse* (1975); trad. it. F. Maffioli, *Il riso della Medusa. Manifesto femminista*, Feltrinelli, Milano 2025.

9 _ «La differenza è un principio esistenziale che riguarda i modi dell'essere umano, la peculiarità delle sue esperienze, delle sue finalità, delle sue aperture, del suo senso dell'esistenza in una situazione data e nella situazione che vuole darsi. Quella tra donna e uomo è la differenza di base dell'umanità» (C. LONZI, *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, La Tartaruga, Milano 2025, pp. 22-23).

10 _ «Tutta la vita umana sul nostro pianeta nasce da donna. L'unica esperienza unificatrice, incontrovertibile, condivisa da tutti, uomini e

donne, è il periodo di mesi trascorso a formarci nel grembo di una donna» (A. RICH, *Of Woman Born* (1976); trad. it. M. T. Marengo, *Nato di donna. La maternità come esperienza e istituzione*, Mondadori, Milano 2024, p. 35).

11 _ Per sottolineare l'ambivalenza del fenomeno, Donatella Pagliacci riprende da Claudia Mancina l'espressione 'fantasma della maternità' per indicare come il desiderio femminile «si trova, necessariamente, a fare i conti con la maternità, desiderata o accidentale, evitata o impedita» (D. PAGLIACCI, "Il fantasma della maternità". *Per una riflessione sulla generatività femminile*, in M. TURCHETTI (a cura di), *Agire con le parole. Contributi per il contrasto agli stereotipi di genere*, Consiglio Regionale delle Marche, Ancona 2025, p. 51).

12 _ «The comparison with psychoanalysis is continuous, particularly with Lacanian theories. Starting from the insights of the Lacanian school psychoanalyst Luce Irigaray (Irigaray, 1974), the theoretical reflection focuses on the subsisting connection between language and sexual/existential domain, so stringent as to reduce, in fact, the space of thought and action for women. Julia Kristeva, in particular, distinguishes a symbolic order, which indicates the language of the father through which he conveys to the sons and daughters information on their respective roles, which therefore are inserted in the western phallogocentric tradition and a semiotic order of maternal and prelinguistic matrix, which affects the perception of the world and of time (a cyclic and monumental perception)» (A. CAVALIERE, *From motherhood to the symbolic order of the mother. Feminist routes starting from "the undecidable imprint"*, «Soft Power. Revista euro-amer-

icana de teoría e historia de la política y del derecho», VI (2019) 2, pp. 369-373: 371).

13 _ L. MURARO, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 2022, p. 41.

14 _ La filosofa riprende questo termine dal testo *La mère morte* di André Green dove l'autore definisce così la madre colpita da un lutto che non riesce a sostenere.

15 _ A. CAVARERO, *Dire la nascita*, in DIOTIMA (a cura di), *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1990, pp. 96-131: 110.

16 _ ARISTOTELE, *Riproduzione degli animali*, in *Opere. Volume secondo*, trad. it. D. Lanza, M. Vegetti, Editori Laterza, Roma-Bari 1973, p. 974.

17 _ Sul passaggio da un'idea di donna come figura diabolica (Eva) a quella di una persona dolce e modesta (Maria) cfr. E. BADINTER, *L'Amour en plus. Histoire de l'amour maternel* (1980); trad. it. R. Loy, *L'amore in più. Storia dell'amore materno*, Tlon, Roma 2024.

18 _ R. BRAIDOTTI, *Nomadic subjects* (1994); trad. it. A.M. Crispino, *Madri mostri macchine*, Castelvecchi, Roma 2021, pp. 87-88.

19 _ Ivi, p. 89.

20 _ A. CAVARERO, *Donne che allattano cuccioli di lupo. Icone dell'ipermaterno*, Castelvecchi, Roma 2023, p. 8.

21 _ A. RICH, op. cit., p. 37.

22 _ E. PULCINI, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 66.

23 _ A. CAVARERO, *Dire la nascita*, cit., p. 112.

24 _ H. ARENDT, *The Human Condition* (1958); trad. it. S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2012, p. 182.

25 _ M. SPAGNOLLI, *Nascere: dare inizio al nuovo. Il tema della nascita in filosofia*, «Per amore del mondo», (2011) 10, p. 5.

26 _ P. CAPOROSSI, *Il corpo di Diotima. La passione filosofica e la libertà femminile*, Quodlibet Studio, Macerata 2009, p. 143.

27 _ E. PULCINI, op. cit., p. 164.

28 _ A. CAVARERO, *Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale*, Pazzini, Rimini 2021, p. 85.

29 _ D. HARAWAY, *A Cyborg Manifesto* (1985); trad. it. L. Borghi, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 2022, p. 114.

30 _ T. DE LAURETIS, *Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction* (1991); trad. it. G. Polizzi, *Soggetti eccentrici*, Asterisco, Milano 2025, p. 125.

31 _ B. HOOKS, *Ain't I a Woman. Black Wom-*

en and Feminism (1981); trad. it. F. Fugazzotto, *Non sono una donna, io. Donne nere e femminismo*, Tamu, Napoli 2023, p. 299.

32 _ J. BUTLER, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (1990); trad. it. S. Adamo, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Bari-Roma 2022, p. 8.

33 _ A. CAVARERO, O. GUARALDO, *Donna si nasce (e qualche volta lo si diventa)*, Mondadori, Milano 2024, pp. 43-44.

34 _ J. BUTLER, *Precarious Life: The Power of Mourning and violence* (2004); trad. it. F. Iuliano, *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*, Postmedia, Milano 2013, p. 46.

35 _ V. FRIGENI, *Introduzione*, in A. O'REILLY, *Matricentric Feminism: Theory, Activism, Practice* (2021); trad. it. V. Frigeni, Prospero, Milano 2024, p. XIII.