

VITA MADRE DEI VIVENTI  
ETICA FEMMINISTA: UN'INTRODUZIONE

«La chiamò Vita, perché fu madre dei viventi»: evocando Gen 3,20 nella versione ebraica, LXX e *Vetus latina*<sup>1</sup>, il titolo porta subito l'attenzione su un intreccio di temi ricco di potenzialità ma non scevro da equivoci. Si tratta in primo luogo dell'attribuzione alla donna della vita tramite la maternità ed è l'uomo, ormai Adamo/marito e non solo *adam/umano/terroso*, che le dà o le riconosce il nome. La vita appare inoltre strettamente legata alla morte e la donna al peccato: «da una donna ha inizio il peccato, per causa sua tutti moriamo» (Sir 25,24).

In questo plesso stanno molte delle questioni tradizionalmente affrontate dalle femministe, teologhe e non: vengono infatti discusse e rifiutate la delega e la restrizione delle donne a natura e generatività/vita con la conseguente costrizione alla maternità e alla cura, soprattutto della vita piccola/fragile e della vita che finisce, nella vecchiaia e morte<sup>2</sup>. Dall'altra parte, accanto al rifiuto della costrizione (sociale, economica, etnica) e dei meccanismi di delega, si ha piuttosto la ripresa critica delle stesse questioni, accolte non come naturali né esclusive, ma come critiche e inclusive dell'umano nelle sue forme – e inoltre come eticamente sostenibili in quanto consapevolmente e politicamente assunte. Da qui i luoghi classici di una etica femminista<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> L'ebraico *hawwâ* è reso dalla LXX con *zôê* e dalla *Vetus latina* con *vita* (*Adam imposuit nomen uxori suae Vita quia mater est omnium vivorum*). Girolamo però traduce traslitterando con: *vocavit Adam nomen uxoris suae Hava [Eva] eo quod mater esset cunctorum viventium*. Cf. C. MORANO RODRIGUEZ, *Approccio filologico alle traduzioni bibliche latine e alla relativa esegesi*, in K.-E. BØRRESEN-E. PRINZIVALLI (curr.), *Le donne nello sguardo degli antichi autori cristiani. L'uso dei testi biblici nella costruzione dei modelli femminili e la riflessione teologica dal I al VII secolo* (La Bibbia e le donne, 5.1), Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2013, 175-189, qui 185-188.

<sup>2</sup> Un esempio di attribuzione «non sospetta» e letterariamente efficace di una particolare vicinanza femminile non solo alla nascita ma anche alla morte è il seguente passo: «Miriam, gli uomini sono buoni a fare qualche mestiere e a chiacchierare, ma sono persi davanti alla nascita e alla morte. Sono cose che non capiscono. Ci vogliono le donne al momento della schiusa e all'ora della chiusura» (E. DE LUCA, *In nome della madre*, Feltrinelli, Milano 2007<sup>3</sup>, 41-42).

<sup>3</sup> Riferimento sintetico alle voci di M.A. FARLEY, *Etica e teologie morali* (pp. 178-182) e di E.M. TOWNES, *Etica womanist* (pp. 182-183), in *Dizionario delle teologie femministe*,

e anche di una bioetica femminista<sup>4</sup> di cui queste note rappresentano un sintetico stato dell'arte, sullo sfondo di un'epistemologia di complessità<sup>5</sup>.

Tale epistemologia può diventare interlocutrice e trans/formatrice della teologia nella misura in cui si propone come punto prospettico dal quale ridisegnare l'intera lettura della realtà e l'intero quadro delle discipline: ad alcune condizioni, tuttavia, prima delle quali è la ovvia presa di distanza dalla banale equiparazione tra complesso e complicato, quasi il concetto fosse paragonabile alla *liquidità* coniata e declinata da Baumann. Altra scontata, forse, ma non inutile precisazione è la precauzione rispetto al passaggio ingenuo da una disciplina all'altra: ben esemplificata fra l'altro dalla «burla» di Alan Sokal. Il fisico inviò infatti a bella posta un articolo pieno di fantasiose inesattezze a una rivista umanistica, il cui comitato redazionale accolse in maniera entusiasta la proposta affermando che quella nuova ermeneutica trasformativa della gravità quantistica prometteva addirittura di riscrivere la teoria politica<sup>6</sup>. Questa cautela vale per

---

a cura di L. Russel-S. Clarkson, Claudiana, Torino 2010. Segnaliamo uno spostamento di accento e di lessico rispetto alla nostra precedente comunicazione, che si proponeva soprattutto in prospettiva di «genere». Lo stato degli studi in merito consiglia di raccogliere attorno a «femminista», articolando anche differenza/gender quando ci risulta possibile. Nel frattempo è cresciuta in Italia in maniera particolare una polarizzazione polemica attorno a questa categoria, stretta nella forma di una «teoria» e identificata come fonte di ogni possibile trasgressione sessuale: non condivido questa operazione, troppo ampia per poter essere affrontata qui. Per il campo semantico della categoria nei contributi Cti (Coordinamento delle teologhe italiane), vedi nota 7. Nel sito dell'associazione c'è inoltre l'appello della Società italiana delle storiche alla ministra Stefania Giannini ([www.teologhe.org/?newsletter=newsletter-cti-11042014](http://www.teologhe.org/?newsletter=newsletter-cti-11042014), accesso: 4/4/2014).

<sup>4</sup> Il volume di G. MARSICO, *Bioetica: voci di donne*, EDB, Bologna 2002 presenta uno stato della questione e un *range* di temi tuttora in agenda nel Fab (Feminist Approaches to Bioethics) nel cui *board* ha rappresentato negli anni passati il gruppo italiano. Il IX Congresso internazionale (Rotterdam, 25-27 giugno 2012) ha affrontato nella prima mattinata di lavoro proprio il tema della autonomia relazionale.

<sup>5</sup> Questo articolo ha come base il contributo con cui il Cti è intervenuto al seminario Cati (Coordinamento delle associazioni teologiche italiane) sulla epistemologia della complessità (*Pensare teologicamente: contesti e modelli*) svoltosi a Roma nel giugno 2012. La comunicazione del Cti è stata elaborata a partire da una riflessione collettiva a cui hanno partecipato, insieme a me, Fabrizia Giacobbe, Stella Morra e Lucia Vantini. Il testo base del seminario è stato quello di G. BONACCORSO, *L'epistemologia della complessità*, ora pubblicato in *Rassegna di teologia* 54 (1/2013) 61-95. Una delle sessioni di lavoro prevedeva il confronto fra associazioni su uno stesso tema: il Cti rispondeva al tema «vita» in ottica di complessità presentata da Maurizio Chiodi per Atism: M. CHIODI, *Pensare teologicamente. Contesti e modelli. La vita*, in corso di stampa in *Rassegna di teologia* 55 (3/2014). Queste note rappresentano pertanto uno stato della questione sulla bioetica femminista ma anche una interlocuzione con i contributi appena citati: motivi editoriali non hanno permesso la pubblicazione contestuale dell'intero percorso.

<sup>6</sup> A. SOKAL, *Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity*, in *Social Text* 46/47 (1996) 217-252. La dichiarazione che svelava il reale

la ricerca teologica come per ogni disciplina e chiede forse tanta maggiore attenzione quanto più grande è la vicinanza dei linguaggi utilizzati: tale è la condizione di un discorso di differenza/genere<sup>7</sup>, che potrebbe essere considerato troppo frettolosamente parte di un'epistemologia di complessità. D'altra parte il discorso di genere, che prevede un risvolto simbolico della sessuazione, può essere riconosciuto come fattore di crisi del monismo riduzionista ed è dunque utilmente collocato nel quadro del pensiero complesso.

In tale orizzonte e sulla scorta di queste domande aperte queste note si pongono in dialogo con la proposta Atism presentata da Andrea Gaino e Maurizio Chiodi<sup>8</sup>, iniziando tuttavia con una considerazione sulla dimensione etica delle teologie femministe e una veloce ricognizione bibliografica dei temi specifici della bioetica femminista. Le tematiche che compaiono più di frequente possono essere previamente elencate:

- autonomia relazionale e interdipendenza, salute e «mercato»
- etica della cura
- tecnologie, terapie, «genetica»
- ecofemminismo
- dibattito attorno a biopolitica

Alcuni di questi temi nascono già all'interno di un'attenzione alle interconnessioni (ecofemminismo), all'isomorfismo dei sistemi (biologia/biopolitica) e nella consapevolezza di non poter avere coerenza e completezza (processi di giudizio e decisione) e dunque possono essere già compresi all'interno di una epistemologia di complessità; altri vi possono interagire e possono venire riformulati in questo senso.

## **Teologie femministe: dimensione etica**

Le teologie femministe, nascendo come analisi di un quadro percepito come ingiusto e presentandosi come paradigma interpretativo e trasforma-

---

intento seguì a breve la pubblicazione cartacea: cf. ID., *Transgressing the Boundaries: An Afterword*, in *Philosophy and Literature* 2/20 (1996) 338-246 ([http://muse.jhu.edu/journals/philosophy\\_and\\_literature](http://muse.jhu.edu/journals/philosophy_and_literature), accesso: 3/12/2014).

<sup>7</sup> Ci limitiamo qui a rimandare al precedente lavoro del Cti per il Cati (*Teologia e prospettive di genere*, in P. CIARDELLA-A. MONTAN (curr.), *Le scienze teologiche in Italia a cinquant'anni dal Concilio*, Elledici, Torino 2011, 163-191) per declinare i concetti e anche per dar ragione dell'intenzionale riferimento a modelli interpretativi plurali, questioni di cui in questa sede non si potrebbe dar conto.

<sup>8</sup> Rispettivamente: A. GAINO, *Teologia morale e paradigma della complessità*, pubblicato in questo numero di *Studia patavina*, e CHIODI, *Pensare teologicamente*, cit.

tivo, sono pervase nell'insieme da un'istanza etica e *biofila*. Segnaliamo in questa direzione il lavoro pionieristico e per certi versi estremo di Mary Daly: *Gyn/ecology* mette a fuoco la violenza rappresentata dal patriarcato, coniando il termine di *gynocidio*<sup>9</sup>, così come *Quintessenza* si presenta come un messaggio – apocalittico in fondo – che giunge appunto dall'era biofila<sup>10</sup>. Ricordiamo anche Elisabeth Schlüssler Fiorenza e l'idea di opposizione a un sistema *kyriarchale*, in cui la prospettiva di genere è legata a un punto di vista sociale ed economico: donne partecipano della *kyriarchia*, di cui sono vittime impoveriti di ambo i sessi; infine la produzione dell'Eatwot è particolarmente attenta a questi aspetti<sup>11</sup>.

In questo percorso un primo (cronologicamente) tipo di approccio è intervenuto sulle questioni oggetto dell'etica e teologia morale – quali la capacità di decisione e l'azione umana raccolte attorno alla nozione di libero arbitrio, nonché la riflessione sulla coscienza e la struttura complessa del sé umano – e dell'etica applicata, quale ad esempio il dibattito sui cosiddetti diritti riproduttivi: le varie impostazioni «condividono alcuni assunti centrali sull'ingiustizia delle disuguaglianze sociali e sull'importanza di rispettare l'esperienza concreta delle donne»<sup>12</sup>. Ma anche in questo campo si comprende ben presto che tali questioni non possono essere affrontate in modo settoriale, magari suggerendo qualcosa come «estendere il paradigma dell'umano per includervi le donne», ma chiedono di rivedere il quadro complessivo – e questo è particolarmente evidente nell'etica delle teorie *womanist* (afroamericane)<sup>13</sup>.

Si può a questo proposito rilevare una consonanza di fondo attorno allo sviluppo delle questioni e della impostazione della proposta presentata da Gaino, in particolare per ciò che riguarda la riconfigurazione di un

---

<sup>9</sup> Ripresentato peraltro nell'importante appello *Se non ora quando*, con il meno felice titolo: *Femminicidio: mai più complici* ([www.senonoraquando.eu](http://www.senonoraquando.eu), accesso: 30 maggio 2012) e ormai ripreso largamente dai media.

<sup>10</sup> Si possono vedere, fra l'altro, gli Atti del convegno organizzato dalla Facoltà Valdese nel 2011, editi nella collana Cti «Sui generis»: L. TOMASSONE (cur.), *Un vulcano nel vulcano. Mary Daly e gli spostamenti della teologia*, (contributi di: Di Carlo, Green, Perkovich, Simonelli, Tomassone, Vantini, Zamboni), Effata, Cantalupa (To) 2012.

<sup>11</sup> Si può vedere il volume collettivo V. FABELLA-M. AMBA ODUYOYE (edd.), *With Passion and Compassion*, Wips and Stocks Publishers, Eugene Oregon 2004 (precedentemente edito da Orbis Books, 1988), nonché le voci sintetiche riferite alle teologie *womanist* e *mucheristas* in *Dizionario delle teologie femministe*, cit. In [www.teologhe.org](http://www.teologhe.org) c'è un link permanente con il sito dell'Eatwot.

<sup>12</sup> FARLEY, *Etica e teologie morali*, cit., 179.

<sup>13</sup> Geneva Cannon (1988), ad esempio, osserva come la presunzione che il soggetto morale sia libero e padrone di sé non sia utile per le donne afro e per tutti gli impoveriti: TOWNES, *Etica womanist*, cit.

aspetto non ignoto alla tradizione morale<sup>14</sup> e al plesso coscienza/prova e *phronesis/prudentia* quale luogo del discernimento in atto<sup>15</sup>, sottolineando tuttavia l'importanza della riflessione femminista e piú in generale dell'esperienza femminile rispetto a questo cambio di paradigma: non regole fisse da imporre alle donne, ma riconoscimento delle loro esperienze morali e delle loro pratiche. Come osserva Gilligan e, a partire dalla sua proposta, sottolineano Battaglia e Marsico, anche nei casi piú drammatici il giudizio morale in prospettiva di cura/responsabilità<sup>16</sup> si presenta non come «applicazione di norme» ma come conflitto fra diverse responsabilità. Di grande interesse, proprio perché esce da un cliché prevedibile in merito, è la modalità con cui Adriana Cavarero si riferisce all'*inclinazione materna* e alla *natalità*, nei capitoli centrali dello scritto dedicato a una *critica della rettitudine*, nel senso che verticalità e rettitudine starebbero sul versante dell'io autosufficiente, mentre l'inclinazione indicherebbe una diversa posizione del soggetto morale in quanto sporto verso altri. Particolarmente efficace il capitolo che commenta *Sant'Anna, la Madonna e il Bambino con l'agnello* di Leonardo<sup>17</sup>.

### **Temi di bioetica femminista**

In una lettura sintetica e piú recente del volume cui ci siamo fin qui riferite, Marsico sintetizza così le caratteristiche comuni alla proposta bioetica femminista:

L'invito che arriva dalla bioetica femminista è quello di partire dalle persone reali, che vivono in contesti reali, immerse in una rete di relazioni, nella consapevolezza delle differenze di genere, cultura, razza, e delle ingiustizie strutturali che caratterizzano il sistema in cui viviamo. Il rischio da evitare in questo approccio è quello di costruire teorie, proporre documenti inutili e inapplicabili<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> GAINO, *Teologia morale e paradigma della complessità*, cit., anche in dialogo con la lettura di A. AUTIERO, *L'agire morale sotto il segno della complessità. Attualità della lezione di Tommaso d'Aquino*, in *Aspreas* 41 (1994) 337-348.

<sup>15</sup> CHIODI, *Pensare teologicamente*, cit.

<sup>16</sup> Così nomina Gilligan la propria prospettiva, ma tale impostazione è ormai prevalentemente e comunemente detta di «cura» (MARSICO, *Bioetica: voci di donne*, cit., p. 42, nota 11) e spesso è maldestramente indicata come l'unica etica femminista.

<sup>17</sup> A. CAVARERO, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Raffaello Cortina, Milano 2013: il dipinto di Leonardo alle pp. 135-148.

<sup>18</sup> G. MARSICO, *L'etica della cura: un approccio femminista*, in C. VIAFORA-R. ZANOTTI-E. FURLAN (curr.), *L'etica della cura. Tra sentimenti e ragioni*, Franco Angeli, Milano 2007, 99-110, qui 103.

Tale attenzione alla rete di relazioni e alle pratiche in atto sembra caratterizzare questo tipo di proposta, anche rispetto a posizioni non distanti, quali ad esempio l'idea di *relianza* sostenuta da Morin<sup>19</sup>. Si potrebbe forse ulteriormente indagare se il passaggio dalle une alle altre sia «indolore» o se lo spostamento dal soggetto alla rete delle pratiche non configuri anche un cambio significativo di paradigma. Secondo Martha Nussbaum si è troppo concentrati sulla questione dell'autonomia morale dell'individuo e in questo modo viene trascurato il rapporto di profonda interdipendenza che passa tra il soggetto individuale e tutti gli elementi variabili che sono nel mondo (ad esempio il cibo, l'acqua, l'alloggio, ma anche gli amici, le persone amate, la propria comunità di appartenenza). La studiosa insiste molto sulla necessaria attenzione alla concretezza, all'eterogeneità del reale con tutto il carico di imprevedibilità che comporta<sup>20</sup>. È questo rimando all'imprevedibilità che funziona come segno di un'ottica complessa.

Queste osservazioni consentono dunque di introdurre il dibattito attorno a *autonomia relazionale e etica della cura*. Quanto al primo aspetto, si può osservare come il concetto di autonomia venga integrato da quello di *interdipendenza*<sup>21</sup>, senza il quale il «pensiero liberale non riesce a cogliere la realtà che conosciamo: la realtà dei rapporti nella costituzione del sé»<sup>22</sup>. Per questo Nedelsky e Virginia Held suggeriscono che «il modello, il simbolo o la metafora più promettente dell'autonomia potrebbe essere non la proprietà, ma l'educazione dei bambini. Qui abbiamo *in nuce* l'emergere dell'autonomia attraverso il rapporto con gli altri»<sup>23</sup>. Interessante osservare che questo tipo di considerazioni viene utilizzato anche per discutere il rapporto medico/paziente. Proprio in quest'ottica, asimmetrica e tuttavia chiamata a considerare l'autorità senza scadere in patri/maternalismo, alcune studiose rifiutano i modelli parentali, preferendo loro modelli più orizzontali, quali amicizia e sorellanza<sup>24</sup>. Interessante la riflessione di Sarah

<sup>19</sup> E. MORIN, *La Méthode*, 6. *Ethique complexe*, Ed. du Seuil, Paris 2004, tr.it., *Etica. Il Metodo*, 6, Raffaello Cortina, Milano 2005, segnalato anche in GAINO, *Teologia morale e paradigma della complessità*, cit.

<sup>20</sup> Il riferimento è a M.C. NUSSBAUM, *Capacità personale e democrazia sociale*, Diabasis, Reggio Emilia 2005.

<sup>21</sup> Si veda anche I. PRAETORIUS, *Dalla parità al dare forma al mondo*, in EAD., *Penelope a Davos. Idee femministe per un'economia globale*, Libreria delle donne di Milano, Quaderni di via Dogana, 31-44.

<sup>22</sup> J. NEDELSKY, *Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts and Possibilities*, in *The Yale Journal of Law and Feminism* 1 (1989) 7-36, qui 9; da questo contributo è tratta anche la citazione della riga precedente.

<sup>23</sup> *Ibid.* Cf. anche MARSICO *Bioetica: voci di donne*, cit., 108.

<sup>24</sup> Si vedano a proposito le riflessioni sviluppate in Diotima attorno a *l'ombra della*

Hoagland, che propone una sorta di «autonomia nella comunità» per la quale conia l'espressione *auto/ko/enomia*: prospettiva utile anche come esempio di inclusività, perché l'autrice la elabora a partire dalla comunità lesbica, ma per tutti/e.

Etica della cura è diventata ormai una cifra utile ma anche esageratamente estensibile per indicare *tout court* l'etica femminista, nonostante sia da molte malvista per il rischio che vi è di riprodurre l'idea di uno specifico, di una natura «femminile», superata da coloro che insistono sull'inclusività del paradigma<sup>25</sup>. Anche Joan Tronto individua i confinamenti riduzionisti che, partendo da una attribuzione unilaterale della cura al femminile materno, ne anestetizzano la forza trasformativa: sono le demarcazioni nette che dividono politica e morale, visione universalistica e visione concreta e contestuale e vita pubblica e privata<sup>26</sup>. Da questo punto di vista si ricadrebbe nella dicotomia natura/agire umano evidenziata anche da Chiodi<sup>27</sup>, aggravata dall'attribuzione alla donna di una «natura speciale», nel modo noto, stereotipato e gerarchizzato: si ricordi infatti che Gilligan oppone questo ordine di considerazioni al paradigma morale di Kohlberg, secondo il quale le donne non raggiungono la «maturità morale» perché mancano di parametri razionali e preferiscono registri affettivi. Il paradigma della complessità pensa invece intrecciati natura/agire e natura/cultura: la cultura come emergenza della natura. Quando c'è emergenza, non funziona più il ragionamento causa/effetto e i due poli non sono più ben riconoscibili.

Nello stesso contesto Chiodi sviluppa un aspetto importante legato all'uso ancora pervasivo e contraddittorio di «naturale»: «La domanda mette in questione, mostrando la necessità di approfondirlo, un linguaggio consolidato e tradizionale in teologia morale: si può parlare ancora di una morte naturale?»<sup>28</sup>. Il testo prosegue mettendo a confronto l'utilizzo di artificiale/naturale nel contesto di contraccezione, procreazione assistita e fine vita e domanda: «Dove sta la differenza tra artificiale e naturale?». Non si può che essere d'accordo.

---

*madre*: anche all'interno del punto di vista che privilegia un ordine *simbolico* materno vengono messi in evidenza i tratti problematici di tale relazione.

<sup>25</sup> Stato della questione in S. BROTTTO, *Etica della cura. Una introduzione*, Orthotes, Napoli 2013, 15-28: oltre al testo base di Gilligan vengono recensiti Nel Noddings (suoi contributi dal 1984 fino al più recente, *Educating Moral People: a Caring Alternative to Character Education*, 2002), Sara Ruddick (*Maternal Thinking: towards a Politics of Peace*, 1995), Virginia Held (*The Ethics of Care: personal, Political, Global*, Oxford University Press, Oxford 2006). Significativa ripresa del tema in CAVARERO, *Inclinazioni*, cit., 171-182.

<sup>26</sup> J. TRONTO, *Confini morali*, Diabasis, Reggio Emilia 2006.

<sup>27</sup> CHIODI, *Pensare teologicamente*, cit.

<sup>28</sup> *Ibid.*

Bisogna anche ricordare che parlare di etica e/o testimonianza della cura non può prescindere dall'analisi sociologica, economica, etnica e politica del *care*: rimandiamo all'esemplare analisi di Franca Bimbi, *Genere. Donna/donne. Un approccio eurocentrico e transculturale*<sup>29</sup>.

Un discorso a parte richiedono le elaborazioni dell'ecofemminismo, cui connettiamo qui anche la recensione del tema «tecnologie e diritti riproduttivi» e della biopolitica. Segnaliamo anche che questi contesti utilizzano linguaggi diversi [vita e interconnessione nell'ecofemminismo; bios/zoè, corpi e cyborgs nella biopolitica] che ci siamo limitate a riferire, senza cercare di passare dall'uno all'altro.

«L'ecofemminismo [...] si fonda su una interpretazione unificata della vita in cui ogni essere e ogni processo vitale è assolutamente interdipendente [...] invoca una posizione filosofica inclusiva che è stata osservata e appresa da tutti i processi naturali»<sup>30</sup> e le azioni che mira a promuovere si collocano «a difesa delle generazioni presenti e future, dei maschi e delle femmine, in prospettiva umana ma anche biologica e cosmica». L'idea che collega «donne» e «ambiente» è che c'è una connessione tra forme di dominio gerarchizzante (ad esempio patriarcato e/o liberismo) secondo le quali un gruppo dominante deve prevalere sul resto. Provenendo in larga parte da America latina e India (Gebara/Shiva) i paradigmi teorici di riferimento sono spesso «sapienziali» e non scientifici in senso «classico», anche se bisogna ricordare che Vandana Shiva si è laureata in fisica presso l'Università di Ontario (Canada) nel 1973 con una tesi su *Variabili nascoste e località nella teoria quantistica* e ha diretto un centro interdisciplinare di ricerca scientifica presso l'Università di Bangalore. La fisica/biologa indiana ritiene che il paradigma occidentale strutturato sulla scissione tra uomo e mondo, tra mente e corpo, sviscisi anche il principio della cura che molte donne avvertono come essenziale. La Vita, per lei, non è la singola vita umana, ma una sorta di insieme vitale che si sottrae alla gerarchizzazione e alla manipolazione della scienza tradizionale. Tutte/i noi, prendendoci cura delle cose e sottraendoci alla logica del consumo usa e getta, ci inseriamo in un tempo differente, il tempo della manutenzione. Così facendo, ci prendiamo cura anche della nostra umanità. Queste pratiche di sottrazione, dunque, hanno forma politica, in quanto agiscono riconnettendo l'umanità al mondo.

<sup>29</sup> F. BIMBI, *Genere. Donna/donne. Un approccio eurocentrico e transculturale*, in *Rivista delle politiche sociali* 2 (2009) 251-295, in particolare 270-281.

<sup>30</sup> Ecofemminismo: le citazioni provengono da I. GEBARA, *Ecofemminismo*, in *Dizionario delle teologie femministe*, cit., 150-152. Si veda anche M. ROJAS SALAZAR, *Ecosophy as an Epistemological Proposal of Ecofeminist Theology in the Latin American Context*, in *Annali di studi religiosi* 12 (2011) 27-38.

Per questo da qui nasce anche una critica molto forte alle tecnologie e ai meccanismi eugenetici, in quanto mai scevri da interessi di gruppi egemoni<sup>31</sup>:

Ciò che le ecofemministe osservano e denunciano è che stiamo vivendo di nuovo in una terribile società «eugenetica» in cui, sotto nuove forme meno plateali del passato, si verifica un dominio sulle donne<sup>32</sup>.

In parte nella stessa direzione va la discussione attorno ai cosiddetti «diritti riproduttivi»: non si tratta solo di chiedere rispetto per la determinazione delle donne rispetto alla propria vita, ma anche di mettere in guardia nei confronti della tecnologia applicata alla gravidanza, per i caratteri di invasività o comunque di medicalizzazione e controllo sociale. Richiamano inoltre l'attenzione sui problemi connessi «all'identificazione sociale dei "difetti" fisici e mentali e riguardo alle risorse sociali per le persone con disabilità», nonché sulla vigilanza critica da esercitare rispetto alle aspettative cui si dovrebbe rispondere:

molte tecniche riproduttive rappresentano un servizio positivo dal punto di vista morale per le donne sterili. Se, tuttavia, le donne accettano di sottoporsi a trattamenti contro l'infertilità rischiosi e pesanti per reazione a pressioni culturali a favore della maternità e a pressioni ingiustificabili per soddisfare il desiderio maschile di riprodursi, allora la capacità d'azione morale di queste donne è stata compromessa<sup>33</sup>.

Importante anche il dibattito attorno agli aspetti sociali e politici della questione: in particolare sulla pressione sociale ed etnica su donne di gruppi svantaggiati a prestarsi come «madri in affitto». Simili osservazioni vanno estese agli studi sul genoma umano che mostra «il bisogno di trovare risposte semplici a problemi complessi, soluzioni che non mettano in discussione il sistema entro cui viviamo»<sup>34</sup>.

Pare necessario almeno menzionare le prospettive biopolitiche, in senso generale e in particolare per come sono affrontate in una prospettiva

---

<sup>31</sup> Cf. anche il tema della biodiversità e delle monoculture della mente in V. SHIVA, *Monocolture della mente. Biodiversità, biotecnologia e agricoltura «scientifica»*, Bollati Boringhieri, Torino 1995 (originale London 1993).

<sup>32</sup> GEBARA, *Ecofemminismo*, in *Dizionario delle teologie femministe*, cit., 151.

<sup>33</sup> B. HILJERT ANDOLSEN, *Diritti riproduttivi*, in *Dizionario delle teologie femministe*, cit., 134. Quanto alla pressione sociale legata alle aspettative di genere, si potrebbero qui ricordare, anche se sono connessi al tema da quest'unico aspetto, i recenti suicidi di uomini imprenditori e/o disoccupati, in cui oltre alle variabili personali si può riconoscere il peso delle aspettative sociali legate al ruolo di *breadwinner*.

<sup>34</sup> MARSICO, *Bioetica*, cit., 135.

femminista<sup>35</sup>, da Angela Putino e Donna Haraway. Il termine – con i conseguenti paradigmi – ha almeno due diverse provenienze: quella piú nota, legata a Foucault, e quella anglosassone, legata soprattutto alle scienze sociali<sup>36</sup>. Paragonando il sistema politico a quello biologico, si pone, nelle visioni plurali che la compongono, sul piano della *governamentalità* e dunque dell'analisi ma soprattutto del controllo: è da questo punto di vista che il discorso (post)femminista di Putino vi si oppone con «i corpi di mezzo», «sessuati oltre la biologia». A quel paradigma bisogna resistere: se biopolitica definisce cos'è il vivente, resistere significa essere in grado di dire la verità della propria vita, partendo da sé<sup>37</sup>. Molto interessante in proposito anche la riflessione di una studiosa nota per altro tipo di impianto, Judith Butler, che in contributi successivi a quelli piú noti sul *gender* ha sviluppato, anche in dialettica con la biopolitica, l'idea che non si debba solo verificare come funzionino i sistemi ma interpretarli e correggerli in prospettiva etica. Questo è il tema di *Vite precarie*, sintetizzato poi in *A chi spetta una vita buona?*<sup>38</sup> ed è l'idea che di fronte alla valutazione differenziale della vita, si debba rifare la mappa pensando alle vite come non dispensabili, degne di cura e in ultima istanza «digne di lutto». Non si può unicamente vedere come funziona questa valutazione differenziale – una *microfisica del potere* – ma anche falsificare l'orizzonte che la produce, tramite una *microfisica della resistenza*<sup>39</sup>.

La questione tuttavia può essere affrontata non solo come interpretazione e regolamentazione, ma anche secondo l'aspetto critico e rivoluzionario della trasformazione: Haraway utilizza il paradigma biopolitico come «critica del discorso che ci governa», operando attraverso il ricorso al cyborg

un decentramento e una pluralizzazione, prendendo cioè in considerazione non una grande narrazione ma i discorsi situati [...] il tema della dissoluzione dell'organico diviene la chiave di volta di uno spostamento della questione politica dal corpo alla vita. A essere in gioco non è piú la metafora del corpo politico ma, a livello dell'immaginario, la questione della vita come codice<sup>40</sup>.

---

<sup>35</sup> T. DINI offre una rassegna in merito all'intreccio con le prospettive femministe, in *Tra bios e zoè, teorie femministe della biopolitica*, in *Annali di studi religiosi* 7 (2006) 29-52.

<sup>36</sup> A. CUTRO (cur.), *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Ombre rosse, Verona 2005.

<sup>37</sup> N. STELLINO, recensione a: A. PUTINO, *I corpi di mezzo*, a cura di T. Dini, Ombre rosse, Verona 2011.

<sup>38</sup> J. BUTLER, *A chi spetta una vita buona?*, a cura di N. Perugini, Nottetempo, Roma 2013.

<sup>39</sup> Cf. N. PERUGINI, *Introduzione*, in BUTLER, *A chi spetta una vita buona?*, cit., 11.

<sup>40</sup> A. CUTRO, *Cosa significa biopolitica?*, in *Biopolitica*, cit., 31. «Il tema del collasso delle partizioni dualistiche torna nella riflessione di Donna Haraway che in un manifesto

### **Pratiche, forme concrete e «soggetto in relazione»: disagio psichico e sofferenza – genere, culture, economie**

Come osserva Chiodi: «L'interpretazione della nozione di vita non può che partire dalle sue forme concrete»<sup>41</sup>. Ci domandiamo, tirando le somme della nostra interlocuzione, se non sia possibile provare a sviluppare la questione proprio da qui, riprendendo da questo punto prospettico in relazione alla complessità anche l'idea del soggetto fenomenologico/ermeneutico. In precedenza infatti lo stesso studio, nel contesto della discussione della post-modernità, parlava del soggetto che «pensa, interpreta, legge»<sup>42</sup>: in un'ottica complessa, però, questo soggetto è visto in una situazione di continuo scambio con il mondo e in questo consiste la sua precisa vulnerabilità. Essendo un soggetto esposto al mondo, risente di tutti gli squilibri da cui quest'ultimo è appesantito: proprio la rilevanza di tale aspetto ci spinge a suggerire di dare a questa prospettiva ancora maggior rilievo nell'impostazione stessa della questione. Questo aspetto è infatti ripreso e sviluppato nel paragrafo sulla fenomenologia ermeneutica della vita e sottolineato come «il sé in forma non solipsista, non individualista»<sup>43</sup>. Tale precisazione sarebbe potuta diventare il punto prospettico dell'intero percorso. Notiamo infatti che in *Tra cielo e terra* la prospettiva è ancora più evidente: «Che la vita sia passività di un senso e autoaffezione, che si dà alla coscienza interpellandola, questo ci pare un grande guadagno dell'approccio fenomenologico-ermeneutico»<sup>44</sup>. Viene così avanzata l'idea di una coscienza «sempre patetica e sofferente», che ha una relazione costitutiva con l'alterità – ed è proprio questa vulnerabilità della coscienza a far sí che si possa agire e decidere di sé. Ci saremmo aspettate una ripresa maggiore di questo punto di vista, magari a partire da *L'enigma della sofferenza* e in particolare, ad esempio, attraverso la lettura di S. Kay Toombs<sup>45</sup>, non perché è una donna, ma perché l'autore stesso ne parla come della declinazione «più suggestiva» all'interno della fenomenologia. E, come anticipato in apertura, osserviamo che in un'ottica di complessità

---

cyborg cerca di tracciare, sulla base dei nuovi saperi scientifici e della letteratura fantascientifica, una cartografia delle nuove modalità e tendenze assunte dal biopotere»: DINI, *Tra bios e zoé: teorie femministe della biopolitica*, cit., 47.

<sup>41</sup> CHIODI, *Pensare teologicamente*, cit.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> M. CHIODI, *Tra cielo e terra. La vita umana e il suo senso. Linee di interpretazione filosofica e teologica, a partire dal dibattito bioetico*, Cittadella, Assisi 2002, 305-306.

<sup>45</sup> ID., *L'enigma della sofferenza e la testimonianza della cura. Teologia e filosofia dinanzi alla sfida del dolore*, Glossa, Milano 2003, 103-158.

«le pratiche» rappresentano la possibilità di lavorare in una costellazione mobile di parametri, modalità cui la vita obbliga.

Segnaliamo, inoltre, a proposito del soggetto, una ripresa critica femminista della prospettiva fenomenologica di Merleau-Ponty – in Chiodi certo non modello unico, ma quanto meno accolto insieme a Lévinas e Ricoeur. Il soggetto della fenomenologia, nella correlazione fra coscienza e desiderio come autoaffezione del sé, che pure risponde meglio di altri modelli antropologici a quanto qui interessa, è stato criticato come monologico da Luce Irigaray soprattutto e anche da Chiara Zamboni. Irigaray, ad esempio, ricordando che Merleau-Ponty spiega l'auto-affezione nei termini della capacità dell'essere umano di viverci contemporaneamente come toccante e toccato, usando l'esempio del gesto della sua mano destra che toccava la sinistra, denuncia il rischio di autismo<sup>46</sup>.

Per tutto questo avremmo voluto sviluppare l'intera questione a partire da un luogo prospettico, esemplificativo e nello stesso tempo significativo, ossia dalla rete di relazioni e pratiche che si instaura nel disagio psichico, nei luoghi-limite<sup>47</sup> che sottintendono realtà molto diverse, dalla depressione alle psicosi, comprendendo patologie come l'Alzheimer<sup>48</sup>. A questo punto possiamo solo evocare la necessità e prospettarne il compito per un futuro laboratorio.

Esiste certo una bibliografia specialistica sconfinata, e in essa è data un'attenzione tutta particolare alle depressioni femminili, dalle scuole «classiche» alle prospettive biopsicosociali<sup>49</sup>. Senza pensare di offrire un'unica lettura, si può osservare come la rete di scambio con la realtà sopra

---

<sup>46</sup> L. IRIGARAY, *Dipingere l'invisibile*, in *Segni e Comprensione*, anno XV n.s., n. 44 (settembre-dicembre 2001) 12-13: «E se vediamo in un altro modo quando guardiamo insieme, in due, lo stesso paesaggio, questo non avviene per il fatto che sia intervenuto un qualcosa di visibile in più, ma per il fatto che guardiamo in modo diverso a causa di questa condivisione nel vedere. Il chiasmo non esiste dunque solamente fra io che vedo e io che sono vista, io che tocco e io che sono toccata – in seno a uno stesso mondo, il mio, o a partire da uno stesso "Essere". Il mio sguardo, che acconsenta o no a questo, che lo percepisca o no, vede in un altro modo se non sono sola, nel presente, a guardare. La mia stessa percezione si trova modificata dalla condivisione con l'altro. E ciò non può spiegarsi attraverso la spartizione di una fodera o il consenso rispetto a una somiglianza. Accade piuttosto perché della carne circola fra il mondo e me, fra l'altro e me. In tal modo il visibile rimane sempre aperto anche se, provvisoriamente, il mio sguardo ne delimita un orizzonte, una cornice. Il che non significa una somiglianza, a meno di tagliarlo dalla sua vita e di staccarmi dalla mia».

<sup>47</sup> C. SIMONELLI-C. CHIAROMONTE, *I «luoghi limite»*, in A. GRILLO-M. PERRONI-P.R. TRAGAN (curr.), *Corso di Teologia sacramentaria 2*, Queriniana, Brescia 2000, 501-519.

<sup>48</sup> Anche da questo punto di vista sarebbe interessante riprendere le riflessioni di Toombs, affetta da una patologia cronica e progressiva.

<sup>49</sup> C. NIOLU-A. AMBROSIO-A. SIRACUSANO, *La depressione nel ciclo vitale femminile*, in *Noos 2* (2010) 9-25.

evidenziata sia *dolorosamente*<sup>50</sup> interpellata: l'interdipendenza tra i soggetti e il mondo può diventare difficile da gestire, al punto tale che alcune vite non riescono più a riconoscere come *proprium* ciò che capita loro, vedono cioè interrotta quella circolarità che riporta ogni relazione al centro del proprio sé. Anche questo aspetto risulterebbe in sintonia con un discorso di complessità, secondo cui il sistema vivente è aperto e scambia molto con il proprio ambiente, ma ha bisogno di riportare questi scambi a una sorta di centro che li mantiene sensati:

è la circolarità della sua organizzazione che fa di un sistema vivente una unità di interazioni, ed è questa circolarità che esso deve mantenere per rimanere un sistema vivente e conservare la sua identità attraverso diverse interazioni<sup>51</sup>.

Ci pare inoltre particolarmente significativo rilevare in questo campo l'importanza della letteratura<sup>52</sup> – non per incapacità teorica, ma per rispetto profondo dell'accedere alla parola diversamente – e della narrazione, come luogo di pratica e di creatività morale:

La creatività morale, intesa come la nostra capacità di rimodellare la nostra propria esistenza, sembra essere in gioco nel tempo e nell'esperienza della malattia, e quindi poter giocare un ruolo rilevante per il paziente e per il curante. In tale processo le metafore rappresentano una modalità singolare di portare a espressione il nostro personale mondo della vita, della corporeità e i nostri vissuti<sup>53</sup>.

Di grande rilievo a questo proposito la produzione di Eugenio Borgna, che sa ben rilevare come «l'ombra e la grazia, la pesantezza e la leggerezza, l'oscurità e la luce, il dolore dell'anima e la stella del mattino, la dignità ferita e la dignità salvata, sono esperienze che si intrecciano

---

<sup>50</sup> Non possiamo qui affrontare più diffusamente la questione dolore/sofferenza, e non vorremmo che la scelta di questo luogo si possa confondere con una sorta di «dolorismo», in nessun senso del termine. Notiamo anche, in proposito, che risulta che l'Italia sia uno dei paesi in cui le terapie antalgiche sono meno utilizzate e autorizzate.

<sup>51</sup> H. MATURANA-F. VARELA, *Autopoiesi e cognizione*, Marsilio, Venezia 1985, 10.

<sup>52</sup> Ad esempio la lettura filosofica fatta da Wanda Tommasi su testi letterari: W. TOMMASI, *La scrittura del deserto. Malinconia e creatività femminile*, Liguori, Napoli 2004; Anonimo FIORENTINO, *Fiori di Melancolia*, Rinascita libri, Verona 2004, 7 che riporta un proverbio swahili: «quando il vento spira, la foglia del cocco trema».

<sup>53</sup> L. GALVAGNI, *Racconti e metafore di malattia: un'espressione della creatività morale*, in *Annali di studi religiosi* 8 (2007) 159-196, qui 196. Estremamente interessante anche in questo senso la produzione di E. Borgna: ne citiamo almeno il recente *La dignità ferita*, Feltrinelli, Milano 2013. Utile anche il lavoro della Libera Università dell'Autobiografia di Anghiari ([www.lua.it](http://www.lua.it)).

l'una nell'altra e fanno parte della vita di ciascuno di noi»<sup>54</sup>. Da questo punto prospettico si potrebbe rifare il percorso, individuando narrazioni e pratiche che mentre dicono di identità/riconoscimenti in una rete di significati e di scambi, pongono la sfida etica di «essere per la cura» come responsabilità di sé e di altri/e, senza tralasciare, neppure per un attimo di slancio teorico, le considerazioni politiche/etniche ed economiche che attraversano e con/costituiscono la questione, sempre in posizioni di genere determinate, come mostra l'affidamento del *care* alle donne prevalentemente migranti/postcoloniali<sup>55</sup>, ma non solo.

### **Ti esti...? Un compimento non pregiudicato**

Intento del seminario Cati *Pensare teologicamente: contesti e modelli*, come si è detto, non era tanto confrontarsi su temi isolati – come fin qui in realtà abbiamo fatto – ma metterli in relazione con l'intero quadro teologico. Per questo Chiodi conclude il proprio contributo attorno al «compimento cristologico della vita»: non possiamo che convenire sulla pertinenza di tale conclusione, soprattutto nella misura in cui il lessico della correlazione originaria di antropologico e teologico delle pagine iniziali lascia spazio alla «singolarità di Gesù» e alla «morte e resurrezione», fuggendo almeno in questo senso il timore che la correlazione si ponga attorno a degli «universali» (l'uomo, ogni uomo, tutto l'uomo..), che richiamerebbero i temi e le imputazioni del processo istruito nel '900 attorno a Calcedonia<sup>56</sup> – o forse meglio sarebbe riferirsi all'uso storico di Calcedonia – nel senso di una visione astratta sulla «natura», che taccia la singolarità in relazione di una vicenda e la vita/risorta nel dramma

---

<sup>54</sup> BORGNA, *La dignità ferita*, cit., 9. L'assunto generale, più volte riproposto, non è unicamente il profondo rispetto che solo può rendere terapeutica una relazione, ma anche la convinzione che in siffatta relazione ognuno impara a meglio comprendere la propria umanità. Così, ad esempio, si può «pensare ai malintesi in cui si cade quando ci limitiamo a guardare alla superficie delle cose senza cercare di cogliere cosa si nasconde nella profondità delle nostre esperienze; ai pregiudizi, così facilmente radicati nella nostra vita, che ci portano a considerare come dotate di senso solo le situazioni e le circostanze immerse nella chiarezza cartesiana, e non quelle sommerse dalle ombre e dalle penombre delle emozioni ferite; e infine alle angosce dalle quali siamo lacerati quando ci confrontiamo con la realtà della *follia* e dell'ignoto che l'accompagna, senza intravederne le donazioni di senso così ostinate e così resistenti, così nascoste e così palpitanti di vita» (*Ibid.*, 109).

<sup>55</sup> Riferimento ancora a BIMBI, *Genere. Donna/donne*, cit., 251-295 e anche a P. ZACCARIA, *Confine/confino*, in L. BORGHI-C. BARBARULLI (curr.), *Il sorriso dello Stregatto. Figurazioni di genere e intercultura*, ETS, Pisa 2010, 31-66. Di particolare interesse sarebbe riprendere qui le ricerche di etnopsichiatria.

<sup>56</sup> Recensione del tema e del suo contesto in M.-R. PECORARA MAGGI, *Il processo a Calcedonia. Storia e interpretazione*, Glossa, Milano 2006.

della morte in croce. Si può forse osservare che quando la descrizione della «morale cristiana» si pone a un livello fondamentale, si dovrebbero almeno nominare due aspetti.

Il primo è la necessità di cautelarsi perché appaia chiaramente la differenza fra questo modo di intendere la morale e la possibilità che, con slittamento quasi impercettibile di significato, la morale fondamentale venga identificata con un tipo di «morale cristiana» paventata ma insieme rilanciata dai *media*, cioè come insieme di prescrizioni. In quel caso, paradossalmente, la pretesa del senso, interpretata a partire dal precetto, rischia di diventare pretesa di imposizione di verità assolute.

Il secondo aspetto chiede di integrare, o forse solo esplicitare, l'idea che il compimento/definitiva attuazione in Gesù Cristo<sup>57</sup> è diverso da un «compiuto=tutto svolto»: in questo quadro l'accesso che noi abbiamo è incoativo e parziale, finché lo Spirito, facendo memoria, tessendoci e benedicendo la nostra disposizione nella trama nella storia – nella indecubilità del contingente e delle sue emergenze – e aprendo al futuro, «guidi verso la *verità*» (Gv 16,12-13).

In questo orizzonte il riferimento cristologico sarebbe forse chiamato a lasciar affiorare più domande sulla Pasqua di resurrezione del crocifisso nello Spirito che dà la vita<sup>58</sup> e anche sul significato di resurrezione/vitadopolamorte non come «immortalità di una realtà corporea, ma come complessità di una realtà corporea»<sup>59</sup>, alla luce dell'emergenza della vita e anche del regime degli affetti e non solo del *logos*. Apprendendo dall'Evangelo (Mc 9,10) anche a porre domande: *ti esti to ek nekrôn anastênai?*

CRISTINA SIMONELLI

*docente di Teologia patristica*

*Studio teologico San Zeno - Verona*

*presidente del Coordinamento teologhe italiane*

<sup>57</sup> CHIODI, *Pensare teologicamente*, cit.

<sup>58</sup> C. SIMONELLI, *Croce e com-passione. Un percorso nelle teologie femministe*, in AA.VV., *La Parola della Croce*, Ancora, Milano 2010, 116-136, qui 130-136.

<sup>59</sup> «Se grazie alla sua complessità (rispetto al resto dell'universo conosciuto) la biosfera tende a contrapporsi alla distruzione (all'entropia) e se grazie alla sua maggiore complessità il corpo umano porta a quelle elaborazioni mentali in cui è ancora più marcato lo sforzo di emanciparsi dalla morte, si può postulare che qualora vi sia una vita oltre la morte, essa debba venire intesa come un livello ancora più complesso del corpo: un corpo risorto, un corpo spirituale. L'emergenza e il conseguente monismo non riduzionista non possono certo dare informazioni su una eventuale vita dopo la morte, ma forniscono un modello secondo il quale la fede in una vita dopo la morte sia da considerare non tanto come immortalità di una realtà incorporea ma come complessità di una realtà corporea»: BONACCORSO, *L'epistemologia della complessità*, cit., 93.

**Abstract**

Life mother of living beings. Feminist ethic: an introduction. *We offer here an introduction to feminist ethics and bioethics: it wouldn't be sectoral approach, but a point of view from which elaborate a fundamental ethical and theological reflection. This work has been given as Cti (Coordinamento teologhe italiane) contribution in the frame of epistemology of complexity, subject of a Cati (Coordinamento associazioni teologiche italiane) Seminar 2012: this is the reason why items are frequently confronted with Gaino and Chiodi's contributions, offered in the same context.*