

Gli uomini tra seduzione della guerra e rischio della pace

di Stefano Ciccone

Abstract: La crescente assuefazione alla guerra ha le sue radici in trent'anni di campagne narrate come guerre giuste, umanitarie, preventive e necessarie. Diventando via via più tecnologica la guerra ha teso a rimuovere i corpi dalla scena, o a considerarli danni collaterali di interventi chirurgici da parte di autori sempre più distanti dal luogo del conflitto, disincarnati e astratti, armati di un *joystick*. Oggi l'Occidente si rappresenta accerchiato da nemici ciecamente aggressivi, che si tratti di integralismi religiosi o dittatori ciechi o impazziti, che minacciano la nostra stessa esistenza. Questa rappresentazione "paranoica" della realtà rivela la difficoltà di elaborare l'esperienza della propria dipendenza e vulnerabilità.

Sommario: Introduzione - Il movimento pacifista - Il corpo - La paranoia - La guerra come occasione di rifondazione della virilità - La seduzione della violenza - La tentazione di confondere forza e violenza.

Parole chiave: guerra; virilità; corpi maschili.

Introduzione

Quando è accaduto? In quale momento ci siamo abituati alla guerra come componente quotidiana della vita e della politica? Quando ha smesso di essere scandalo che scuote le coscienze, per diventare una normale opzione tra le altre?

Il ripudio della guerra sancito dalla Costituzione è lontano. È stato violentato con gli ossimori delle guerre umanitarie, degli interventi chirurgici, delle guerre giuste che hanno svuotato il ruolo dell'ONU affidando alle armi la "risoluzione delle controversie internazionali". Il lessico democratico ha legittimato i bombardamenti sui civili nei Balcani per difendere altri civili o la guerra in Afghanistan per "salvare le donne afgane". Abbiamo assistito alla commedia di un segretario di stato USA che mostra una provetta di acqua distillata come prova di armi di distruzione di massa detenute dal nemico da abbattere. Negli ultimi 40 anni la guerra è stata raccontata via via come

"giusta", "necessaria", "umanitaria" o "chirurgica"; spesso non è stata dichiarata come tale, eppure ha prodotto migliaia di morti.

A tutto questo era stata opposta una diversa idea del mondo capace di trasformare l'orrore e la paura della guerra in una prospettiva alternativa. Un'alternativa non solo politica ma culturale: una diversa civiltà delle relazioni, una diversa idea della soggettività non basata sull'autosufficienza competitiva ma sul riconoscimento dell'interdipendenza, non il conformismo dell'adesione allo schieramento rinsaldato dallo spettro del nemico, non la retorica dell'eroismo, dell'appartenenza.

Come uomo ho vissuto la mia formazione personale e politica percependo come indissolubile la critica alla militarizzazione dei conflitti, alle dinamiche, alla retorica patriottarda, all'eccitazione per lo scontro, e la ricerca di una radicalità che rimuove i dubbi, le differenze liquidandoli come cedimenti al nemico...

Accettare la logica della guerra, prima di giungere alla legittimazione della violenza sistemica vuol dire accettare il “serrare le fila”, rinunciare alla propria singolarità in cambio di una “uniforme”, assumere la cultura del sospetto, mettere da parte le differenze interne alla propria comunità in nome della difesa contro il “nemico esterno”. Cultura di guerra è dunque in stretta relazione con la democrazia, il conflitto e le pratiche sociali di trasformazione: li comprime, ne produce l’involuzione e l’arretramento.

Il movimento pacifista

Esattamente quarant’anni fa il movimento contro gli euromissili rappresentò il principale movimento politico di unificazione continentale europeo “dall’Atlantico agli Urali”, che prospettava un’alternativa all’America reaganiana e al patto di Varsavia dominato dall’URSS di Breznev.

Al fondo del movimento degli anni ‘80 c’era il rifiuto della logica dicotomica dei due blocchi che annichilisce le differenze, rende irriducibile il conflitto col nemico e nega legittimità ai conflitti, alle differenze interne al proprio blocco. E gli anni ‘90 videro la mobilitazione contro la violenza distruttiva delle spinte nazionaliste nella ex Jugoslavia. Riconoscimento dell’interdipendenza e valorizzazione della propria pluralità andavano dunque insieme. Questa consapevolezza, dopo l’89, avrebbe potuto aprire a nuove relazioni internazionali e a un’evoluzione delle società fino ad allora imprigionate nella “logica dei blocchi”.

Non c’erano più due blocchi distinti, separati e largamente indipendenti nei loro processi economici, ma un continente euroasiatico che sperimentava nuove relazioni ed si frammentava in spinte nazionaliste. Ma il “nuovo ordine mondiale” si inaugurò con la prima e seconda guerra del Golfo e con l’ONU ostaggio dei carri armati e dei bombardamenti occidentali. Nel 2003 il New York Times definirà il movimento pacifista la terza potenza mondiale non solo per le dimensioni ma per la potenziale visione alternativa di cui era portatore, una visione che si intrecciava con il movimento altermondialista che contestava la legittimità della presunzione dei leader del G8 di arrogarsi il ruolo di nuovo “governo” del pianeta.

Con la Russia e con i paesi del precedente Patto di Varsavia i paesi dell’Unione Europea

hanno visto in questi anni crescere le forme di interdipendenza: la finanza internazionale interveniva nelle grandi privatizzazioni in Russia e non solo, le imprese occidentali delocalizzavano nei paesi dell’est, i nuovi ricchi russi investivano e facevano le vacanze in Italia, l’Europa acquistava gas ... ma non solo: mia figlia vede ancora oggi i cartoni di “Masha e orso” o di “kids and cats” tradotti in italiano ma con le scritte in cirillico, i video russi della bambina “bianca” e la sua mamma o altri che utilizzavano noti ovetti di cioccolato italiani.

L’attacco al gasdotto *North Stream*, di cui ormai è accertata la responsabilità ucraina, ha fisicamente e simbolicamente rotto un tubo che congiungeva due mondi.

Oggi, dopo poco più di vent’anni dall’abbattimento di quello di Berlino che aveva fatto gridare a un “nuovo ordine mondiale”, in Finlandia si costruisce un nuovo muro lungo il confine con la Russia. E abbiamo assistito distratti alla costruzione di altri muri: quello che imprigiona i palestinesi di Gaza, quello che respinge i poveri al confine col Messico. Muri che separano colonizzatori e prigionieri, ricchi e poveri, ma anche l’Occidente e un nuovo “impero del male”.

Il periodo di pace seguito alla fine della seconda guerra mondiale, pace che ha in realtà comportato guerre, conflitti e dittature nel sud del mondo, si è dunque interrotto da tempo. Il nuovo ordine per trent’anni è stato segnato dalla violenza, e dall’inutilità, di guerre giuste, umanitarie, preventive e necessarie. E la guerra è stata ed è parte costitutiva della nostra normalità e della nostra pace: guerra in decine di paesi del sud. E una guerra parallela continua a fare migliaia di morti nel mediterraneo, affogati mentre fuggono da guerre, dittature e miseria, sfruttati da trafficanti senza scrupoli. Oggi l’Europa è chiusa nella paura e nell’egoismo, costruisce muri ai propri confini, toglie diritti e speranza alle persone.

Se si denuncia l’ipocrisia di chi propone questa rappresentazione e quotidianamente consolida accordi con dittature, si viene liquidati come collusi col nemico. Insomma: quando serve va bene la retorica della guerra santa contro il terrore che i pacifisti pavidi e ambigui disertano, in altri casi si oppone la razionale difesa degli interessi geostrategici che i pacifisti nel loro ingenuo utopismo non comprendono. Al fondo, il nodo è la fedeltà al proprio campo in nome della quale ci si può alleare anche col

diavolo o ingaggiare una guerra santa. Ogni volta che si accetta di chiudere qualcuno “fuori” si accetta inconsapevolmente di restare un po’ più “chiusi dentro”. La logica amico-nemico non si limita a disumanizzare l’altro ma ci imprigiona in un’appartenenza coatta.

Il corpo

In genere la narrazione che ci è stata proposta ha disegnato due forme di guerra: quelle che si accendevano in territori arretrati, segnati da conflitti etnici e dittature aggressive, e un’altra che consisteva nell’intervento dell’Occidente teso a difendere le vittime di queste violenze o a riportare ordine in uno scenario preda di arcaismi e radicalismi irrazionali. La prima una guerra tribale, sanguinosa, bestiale, l’altra una guerra tecnologica, disincarnata, razionale. In una lettura intersezionale emerge evidente la saldatura tra una visione “coloniale” del sud come terreno del disordine e della missione civilizzatrice dell’Occidente e una visione paternalistica che affida alla guida razionale e tecnocratica la riaffermazione di un ordine.

Questa polarizzazione, a ben vedere, è dentro una storia dell’Occidente che è anche storia interna alla mascolinità che si è fatta riferimento dell’umanità e ha fondato sulla propria rappresentazione l’idea di cittadinanza. Il conflitto fra tradizione e modernità è conflitto tra due polarità della mascolinità egemonica. Come osserva Maria Luisa Boccia¹ l’illuminismo si fonda sul mito del soggetto padrone di sé e artefice del proprio destino, pienamente razionale e capace di emanciparsi dalla tradizione come dalle relazioni. La cittadinanza concepita dall’illuminismo e dagli ideali della rivoluzione francese si fonda sul modello di individuo moderno responsabile di sé che corrisponde all’ideale maschile di dominio razionale sulle emozioni, di emancipazione dai legami familiari e dai retaggi delle culture tradizionali. C’è dunque un patriarcato fondato sulla tradizione e un patriarcato “moderno” fondato sul dominio razionale sul corpo e sulle emozioni.

Diventando via via più tecnologica la guerra ha teso a rimuovere i corpi dalla scena: le vittime registrate come danni collaterali o come obiettivi strategici di interventi chirurgici gli autori sempre più distanti dal luogo del conflitto, disincarnati e astratti, armati di un *joystick* sempre più somigliante a quello con cui altri maschi giocano alla playstation. Il modello del “pilota” che manovra da lontano una

protesi tecnologica, enfatizza il modello di soggettività maschile separato dal corpo, fondato su una razionalità astratta che si emancipa da esso, dai suoi bisogni, dalle sue emozioni e dalla sua vulnerabilità. Il corpo maschile è uno strumento, un’arma, una macchina a servizio della nostra soggettività e la guerra, da eroica disfida all’ultimo sangue, diventa gioco in cui le vittime sono ridotte a ologrammi o, come nel caso dell’eccidio di civili a Gaza accorsi a raccogliere cibo dai pochi camion lasciati entrare da Israele, a piccole formiche visualizzate in bianco e nero da un drone.

Come osserva Osvaldo Pieroni questa costruzione di una soggettività separata dal corpo è inscindibilmente connessa a un’operazione di dominio ma ha un prezzo:

*«Le polarità dicotomiche che plasmano il nostro modo di stare al mondo e di pensarlo: maschile/femminile, attivo/passivo, pubblico/privato, razionale/emotivo, mente/ corpo biologico/culturale [...] parlano di un soggetto che, attraverso queste, opera un dominio sull’altra e sull’altro, sulla natura, ma anche che paga questo dominio con una scissione dalla propria corporeità, con un’alienazione. Il dominio sul corpo è nel medesimo tempo alienazione dal corpo».*²

La rappresentazione del corpo maschile come strumento connotato da una potenzialità aggressiva, distruttiva o degradante, si fa ancora più estrema nello stupro etnico. Durante la guerra della ex Jugoslavia circa 300 000 donne hanno subito stupri e violenze da parte di decine di migliaia di uomini. L’esito estremo di questa scissione dal proprio corpo riduce il corpo maschile ad arma per violare le donne del nemico, e il corpo delle donne a territorio del nemico, luogo della continuità della sua genealogia da conquistare e insieme da contaminare.

Quelle donne spesso sono rimaste incinte ed emarginate dalle proprie comunità perché portavano dentro un “bastardo” figlio del nemico. E migliaia di uomini, spesso vicini di casa o colleghi di lavoro delle vittime, hanno pensato il proprio corpo (un corpo come il mio) come strumento di guerra, arma per degradare la donna del nemico, per segnarla tornando poi a vivere relazioni normali, abitando lo stesso corpo per incontrare e amare la propria moglie, la compagna, i figli, i fratelli, le sorelle.

La paranoia

Negli ultimi anni abbiamo assistito, però, ad un ulteriore salto: la guerra è entrata direttamente nell'orizzonte dell'Occidente che si rappresenta accerchiato da nemici ciecamente aggressivi, che si tratti di integralismi religiosi o dittatori ciechi o impazziti.

Questo è un dato di parziale novità rispetto alle giustificazioni degli interventi militari fondate su finalità civilizzatrici, o sull'attribuzione a coalizioni raccolte attorno agli USA di una funzione di "polizia internazionale": oggi la guerra viene rappresentata con una valenza "esistenziale". Il nemico minaccia la nostra stessa esistenza. Il riferimento non è, quindi, a un'identità espansiva, trionfante e egemonica ma, al contrario, a un'identità minacciata, a rischio. La Russia, se non fermata in Ucraina, aggredirà l'intera Europa e Israele deve difendersi da un pericolo che riguarda la sua stessa esistenza. Così si propone il confronto con il 1939 in cui una disponibilità alla trattativa sarebbe stata un cedimento al nazismo e alle sue mire di dominio. In queste narrazioni si confondono i proclami dell'avversario con la realtà: è evidente che la Russia non è in procinto di invadere l'Europa né avrebbe le forze per farlo, e così è evidente che Hamas può invocare la fine di Israele, ma non è un soggetto in grado di metterne a rischio l'esistenza. Il caso di Israele è emblematico perché viene assunto come baluardo dell'Occidente in un medio oriente dominato da radicalismi arcaici e violenti e perché Israele incarna per le proprie radici identitarie l'immagine dell'identità che si fa fortezza di fronte all'angoscia radicale dello spettro della propria distruzione. Non è qui il luogo per analizzare la complessa vicenda che lega Israele e Palestina in un destino comune prigioniero della guerra: si può solo, molto superficialmente osservare come la continua immagine di un nemico irriducibile e che minaccia la nostra stessa esistenza (più o meno giustificata che sia da ambo le parti) e l'assenza di una prospettiva di uscita da una contesa mortale abbiano prodotto una involuzione delle due società con la crescita delle componenti più integraliste e regressive. Il 7 ottobre ha mostrato anche che quella della sicurezza basata sui muri, sul dominio militare assoluto e sul controllo è una distopia fragile. E l'attacco di Hamas ha agito la violenza contro centinaia di civili israeliani e messo in conto la violenza di Israele contro migliaia di

civili palestinesi nella sua vendetta divenuta anche occasione per perseguire un progetto di pulizia etnica. La rimozione della propria vulnerabilità e interdipendenza e la fantasia di "far fuori" l'altro, si rivelano un vicolo cieco distruttivo e autodistruttivo. La propaganda nazionalista di Putin si alimenta, specularmente della rappresentazione di un Occidente che vuole distruggere la Russia.

La rappresentazione del conflitto come ineluttabile ed esiziale per la propria sopravvivenza non è solo un artificio di propaganda bellica. A me pare significativo che il discorso pubblico *mainstream* abbia assunto, nelle sue rappresentazioni, una visione "paranoica" che era stata propria delle culture "antisistema" populiste e nazionalista cresciute proprio in opposizione all'*establishment*.

I populismi, le spinte xenofobe e i rinascenti nazionalismi si basano in larga parte sul ricorso paranoico all'immagine del complotto e la negazione dell'alterità che oggi sembra impossessarsi del discorso pubblico dominante.

Anche le retoriche sulla crisi maschile e su "gli uomini in crisi", le rappresentazioni delle posizioni più estreme del revanscismo maschile, ripropongono la rappresentazione paranoica di uomini oggetto di un complotto minaccioso e persecutorio, di una strategia del femminismo per distruggere la dignità e l'identità maschile, della discriminazione dei padri separati, delle lobby *lgbt*, dell'*establishment* politicamente corretto contro la libera espressione individuale e la spontaneità dei comportamenti... Un atteggiamento che porta con sé quel vittimismo aggressivo che ribalta i ruoli di vittima e carnefice, discriminato e privilegiato, conformista e trasgressivo. Se si passa dalla dimensione sociale a quella individuale vediamo come la violenza maschile che sfocia nel femminicidio sia spesso l'espressione non di un dominio senza crepe ma al contrario di una reazione distruttiva a quello che viene considerato un attacco insopportabile alla propria identità.

Qual è l'origine di questa reazione, di questo modo di porsi rispetto al cambiamento? Cosa produce questo esito "paranoico"? perché le reazioni maschili al cambiamento si condannano al vicolo cieco del rancore frustrato senza riuscire a mettere in gioco un desiderio di altro? L'ipotesi su cui voglio ragionare è che questa rappresentazione "paranoica" della realtà sia il sintomo del fatto che i propri ri-

ferimenti si rivelano inadeguati a dare risposta alla domanda di senso sulla propria vita e a fornire strumenti per ripensare il proprio posto nel mondo. Innanzitutto per elaborare l'esperienza della propria dipendenza e vulnerabilità. Come se riconoscere che le relazioni sono fondative della nostra esistenza, che non siamo autosufficienti, fosse uno scacco insopportabile e non una consapevolezza necessaria che arricchisce le nostre vite. Da qui, ad esempio, l'incapacità ad elaborare una separazione, a tollerare una donna che esprime una scelta differente, che porta molti uomini ad uccidere e, non di rado a fare violenza su se stessi e sui figli in una pulsione distruttiva e autodistruttiva. Non a caso frequentemente gli uomini che uccidono la propria compagna si suicidano o si consegnano alle forze dell'ordine accettando la morte o la pena.

Una famosa definizione della nostra epoca è quella di essere "l'epoca delle passioni tristi", in cui dominano i sentimenti del rancore, della frustrazione, dell'invidia e della recriminazione. Gli autori di questa definizione parlano anche loro di un atteggiamento paranoico e propongono che questa reazione nasca dalla contraddizione tra l'illusione di un individuo autosufficiente, padrone di sé e onnipotente e una condizione di sempre maggiore impotenza, vulnerabilità e precarietà:

«sappiamo bene che le passioni tristi sono una costruzione, un modo di interpretare il reale e non il reale stesso. [...] la speranza era quella di un sapere globale, capace di spiegare le leggi del reale e della natura per poterli dominare. Libero è colui che domina (la natura, il reale, il proprio corpo, il tempo): questo era il fondamento dello scientismo positivista. [...] il xx secolo ha segnato la fine dell'ideale positivista gettando gli uomini nell'incertezza.³ Certo, la nostra epoca scopre le falle del progetto della modernità (rendere l'uomo capace di cambiare tutto secondo il suo volere), e resta paralizzata di fronte alla perdita dell'onnipotenza. È anche vero che il discorso sull'insicurezza, servito in tutte le salse, è diventato una sorta di "significante dominante" che vuol dire tutto perché, in fondo, non vuol dire niente... bisogna però fare molta attenzione. Il discorso sulla sicurezza che giustifica la barbarie e l'egoismo, e che invita a rompere tutti i legami, assomiglia come una goccia d'acqua al discorso sullo "spazio vitale" tenuto nella Germania indebitata e disperata degli anni trenta. Quando una società in crisi aderisce massicciamente e in modo irriflesso a un

discorso di tipo paranoico in cui non si parla d'altro se non della necessità di proteggersi o di sopravvivere, arriva il momento in cui tale società si sente "libera" dai principi e dai divieti... La barbarie bussava alla porta».⁴

Ma "l'uomo del progetto della modernità" che è entrato in crisi, non è un'entità astratta riferibile in modo neutro al modello neoliberale, ha una sua radice sessuata e un rapporto molto stretto col modello di mascolinità. Non è proprio al centro della costruzione sociale del maschile una pressione a corrispondere a un modello mitico di autosufficienza, padronanza di sé e onnipotenza? Questo soggetto autosufficiente e artefice di se stesso fondato sul disciplinamento del (proprio) corpo e sulla rimozione della propria radice relazionale, vulnerabile e parziale risulta una costruzione insostenibile che necessita continuamente di uno sforzo di approssimazione, che produce un dominio sull'altra ma anche una forma di alienazione.

Laura Bazzicalupo utilizza le categorie della psicoanalisi lacaniana per affrontare la categoria della paranoia in politica offrendo spunti per rispondere a questa domanda.

«Nel nostro caso, non si individua una comunità affetta da paranoia o un individuo paranoico, ma una particolare relazione tra i poli dell'Immaginario, del Simbolico e del Reale, che dà luogo al modo d'essere paranoico. I tre poli in questione sono rilevanti per definire lo stile dell'identità politica... il simbolico è l'ordine sociale del linguaggio e dei ruoli, dunque le norme sociali, [...] l'Immaginario è l'ideologia, fantasy che sostiene l'investimento in un'appartenenza piuttosto che un'altra... Infine il Reale, ...viene distinto dalla realtà, perché è esattamente il residuo non simbolizzabile che fa scarto rispetto all'ordine simbolico e all'immaginario, [...] Lo stile paranoico è quello che, nella relazione triadica con l'immaginario (l'ideologia, la fantasia che sostiene il legame sociale) e con il simbolico (organizzazione sociale, discorso del Padrone, del potere dominante), esattamente e totalmente non riconosce il Reale. [Il riferimento a un] immaginario prodotto ideologicamente e a un significante che linguisticamente preclude una differente esperienza del Reale ("Aderire alla 'lettera' del simbolico, credere nell'immaginario o fantasy che lo sostiene come se non ci fossero residui")».⁵

Dunque il nodo è il rapporto col Reale e soprattutto la distanza tra l'esperienza e le rap-

presentazioni disponibili:

*«Reale è il soggetto stesso in quanto non coincidente con la propria auto rappresentazione, Reale è ciò che non è riconosciuto perché perturbante. Nella relazione triadica, la paranoia lo forclude, [lo rimuove]. [...] Per lo stile paranoico, [...] C'è perciò adesione ai segni del sociale e dell'ideologico, alla loro letteralità con un conformismo totale, senza residui: tutti i dubbi, le incrinature vengono estroflesse. Non c'è profondità di campo e ombre nella definizione del sapere. La negazione della propria ambivalenza può essere feroce: essa viene gettata fuori, oggettivata nell'altro, la mediazione non è possibile perché manca il passaggio chiave che la rende possibile, non c'è simbolizzazione».*⁶

Nel discorso politico le dinamiche paranoiche dominanti mostrano la loro carica distruttiva: il riferimento a un mito di autosufficienza e onnipotenza produce impotenza e depressione. Le destre revansciste, le spinte nazionaliste riescono a “parlare” alla frustrazione di uomini che non hanno solo perso reddito o diritti ma vedono mettere in discussione i propri riferimenti identitari e risultano privi di reti sociali e di riferimenti simbolici e culturali per rielaborare la propria condizione. Se sei un uomo se porti i soldi a casa, se la tua identità si basa sul “non aver bisogno di nessuno” e su una cura che consiste nel “non far mancare nulla alla famiglia” e trasmettere a tuo figlio un sapere sul mondo e su se stesso basato sul lavoro come riferimento identitario e sulla virilità come risorsa ordinatrice, non potrai che trovarti smarrito in un mondo in cui i ruoli familiari si sono trasformati, in cui le donne accedono al mondo del lavoro e il lavoro si è fatto precario e frammentato, in cui la pandemia rivela la tua vulnerabilità e l'assenza di prospettive collettive ti priva di altre categorie per significare la tua condizione. Il sociologo Kimmel prevedeva la vittoria di Trump, la cui politica economica non può essere considerata attenta ai diritti e alle rivendicazioni dei lavoratori, mostrandone la relazione con la rabbia e la frustrazione maschile. Oltre a una quota di protezionismo economico che incontra le insicurezze derivanti dalla crisi della globalizzazione neoliberista Kimmel osserva come la retorica complottista di Trump proponga al maschio bianco, cinquantenne, capofamiglia un “nemico” su cui riversare la propria angoscia e il proprio rancore. Il testo, significativamente, si intitola nel suo libro dal

titolo significativo “Angry white men” (maschi bianchi arrabbiati). Il sociologo spagnolo Lionel S. Delgado analizza l'avanzata di Vox, il movimento di destra in Spagna si chiede: «Cosa succede agli uomini perché trovino nella destra radicale una nicchia di fiducia? Cosa dice o fa l'estrema destra per connettersi con un elettore maschio?». Delgado⁸ mette «in guardia circa l'importanza di prendere sul serio questa rabbia maschile: una materia prima politica molto volatile che può porsi alla base di movimenti molto virulenti. Una rabbia che non è casuale ed estemporanea: varia da caso a caso, ma si potrebbe dire che derivi da una sensazione di disagio e mancanza di senso del proprio posto nel mondo».

La guerra come occasione di rifondazione della virilità

Il richiamo alla “crisi maschile” non è un allarme recente, è un tema ricorrente in tempi e ambiti diversi in stretta relazione con spinte nazionaliste e revansciste, e dinamiche di guerra. Si tratta di un riferimento che attraversa ciclicamente i periodi di mutamento sociale e mostra l'intima connessione esistente tra identità maschile e ordine sociale, ma anche la perenne precarietà di questa costruzione che determina pratiche discorsive e istituzioni sociali funzionali alla riaffermazione del ruolo egemonico della virilità⁹.

La ricerca storica ricorda come i nazionalismi europei di inizio Novecento, che precipitarono il continente nella guerra e nella violenza, abbiano basato una parte fondamentale delle proprie retoriche proprio sul mito della virilità e sull'allarme per una presunta devirizzazione dei popoli. Una narrazione che ha preoccupanti paralleli con lo scenario attuale. La riflessione di George Mosse¹⁰ ha generato molte ricerche storiche sulla costruzione sociale dell'identità maschile e tutte, in forme diverse, affrontano il tema della crisi, della minaccia alla virilità generata dall'altro, dal deviante o dalla donna come elemento in varie forme decisivo delle produzioni discorsive sulla virilità. Lo “stereotipo virile” e il suo complementare femminile, lo spettro della sua crisi e della sua degenerazione, richiamano gli uomini a un continuo sforzo di autodisciplinamento. L'affermazione di una “naturale” centralità maschile nell'ordine gerarchico tra i sessi si accompagna sempre, in modo solo apparentemente paradossale, ad una percezione

del corpo maschile come nodo problematico, incerto, precario. *L'ideale virile* individuato da Mosse si compone di elementi come la forza, l'equilibrio, l'autocontrollo di un corpo armonico. Un modello che si istituisce come novità nel passaggio tra Settecento e Ottocento ma che assume come riferimento la fusione di forza e controllo della classicità greca. Un modello che necessita continuamente di un contraltare: l'emotività femminile o la deviazione dell'ebreo o dell'omosessuale e, in seguito, il negro. La femminilizzazione della società, rappresentata nella sua doppia dimensione di crescita femminile in ruoli tradizionalmente maschili seguita alla prima guerra mondiale, e l'irruzione sulla scena pubblica di masse "volubili e prive della qualità virile dell'autodisciplina", diviene un contraltare di riferimento nelle ideologie su cui si sono fondati i nazionalismi.

In quel contesto culturale il disagio che investiva le forme di costruzione della mascolinità trova delle interpretazioni "scientifiche", organiciste con l'idea della "degenerazione". La rappresentazione della degenerazione, la minaccia di crisi e lo spettro della devianza sono continuo riferimento di questa costruzione¹¹. L'instabilità dell'identità maschile non è determinata solo dal rischio dell'effeminatezza, dell'omosessualità o della devirilizzazione, ma anche dal rischio della riemersione di una pulsione preistorica e precivile di violenza.

Potenza e autocontrollo si uniscono in un modello di virilità in cui la *rispettabilità* è un elemento costitutivo.

Due capitoli del volume di Mosse sono significativamente dedicati a "il controtipo" (l'ebreo, l'omosessuale ...) e a "la Mascolinità in crisi, i decadenti" dove affronta, tra l'altro, il dibattito medico sviluppatosi nell'Ottocento attorno al tema della *degenerazione* e la diffusione nella stampa dell'allarme per «la percezione sempre più diffusa dell'esistenza di uomini deboli di costituzione»¹² e, in ultimo, la reazione al movimento delle donne rappresentato come una minaccia che, però si confonde a una più generale potenza minacciosa archetipica del femminile di cui sono esempi il potere crudele della *femme fatale* e la violenza isterica della «Salomè che balla con la testa recisa di Giovanni Battista»¹³.

La riflessione storiografica ci racconta come questa ansia di smarrimento della mascolinità, di rischio di *degenerazione*, abbia segnato

le nostre società in periodi di crisi e di come abbia trovato risposta in prospettive regressivo autoritarie e identitarie il cui naturale esito sono stati i nazionalismi e le culture belliciste. Gli uomini europei di fine Ottocento primi Novecento, privati di quell'universo culturale simbolico in cui la loro identità sessuata trova fondamento e conferma, cercano nella guerra, nell'appartenenza ad una comunità capace di conferire identità (la Patria, la Nazione), nella partecipazione a una sorta di *corpo maschile collettivo*, l'occasione per rifondare un ordine e al tempo stesso, per ogni uomo, di verificare e ricostituire la propria virilità.

«Se la modernità stava gradualmente producendo in tutta l'Europa sviluppata lo sfaldamento delle strutture identitarie maschili e quindi la concreta possibilità di far precipitare i maschi nel vuoto interiore, la guerra e il cameratismo sembravano le soluzioni più efficaci per evitare questa catastrofe».¹⁴

Come osserva Mosse questo richiamo è trasversale e riguarda differenti culture politiche, differenti aree sociali e differenti gruppi maschili:

«lo stereotipo non era legato ad alcune delle grandi ideologie politiche del secolo precedente: non sostenne solo i movimenti conservatori, come spesso si ritiene, ma anche quelli dei lavoratori¹⁵; persino dell'uomo bolscevico si diceva che era saldo come una roccia. Fin dagli esordi la mascolinità moderna fu cooptata dai nuovi nazionalismi ottocenteschi, ma poteva esistere anche sullo sfondo cosmopolita dell'illuminismo.¹⁶ *L'ideale maschile* aveva superato il momento di maggiore crisi alla fine dell'Ottocento [...] Radicatosi profondamente ben prima della grande guerra, era poi riuscito ad affermarsi insieme come simbolo e come elemento essenziale al funzionamento della società. Anche gli esclusi lo avevano interiorizzato. [...] in una pubblicazione ebraica degli anni venti [...]. L'ebreo nuovo doveva "denunciare la favola menzognera dell'ebreo curvo e deforme, la nostra gioventù deve maturare in buona salute, ... uomini che si svegliano presto, e non si stancano prima del calar del sole, mente chiara, stomaco solido, muscoli di ferro».¹⁷

L'ideale della virilità, insomma si rivela trasversale alle culture e ritorna nel tempo, offre agli uomini un riferimento identitario ma al tempo stesso li sottopone continuamente a

una pressione che ne mette in discussione l'identità, propone una risposta allo smarrimento derivante da momenti di grande cambiamento ma una risposta che si rivela regressiva e distruttiva.

Colpisce che anche in un contesto culturalmente e storicamente molto differente come la Cina, la retorica sulla perdita di mascolinità torni oggi proprio in relazione al nodo dell'identità nazionale. Lo si può vedere, ad esempio, in una ricostruzione in cui Tiantian Zhenh¹⁸ analizza i nessi tra sessualità maschile e storia nazionale della Cina e il riferimento attuale alla spinta alla competizione di mercato, connessa al perseguimento degli obiettivi nazionali, e considerata un antidoto alla perdita di virilità:

«La mascolinità dalla cultura tradizionale, attraverso la fase rivoluzionaria e il modello maoista, fino all'attuale economia di capitalismo di stato, è continuamente intrecciata con la costruzione dell'identità nazionale. Il tema della crisi della mascolinità giunge a diventare oggetto di discussione degli organismi politici. Conseguentemente nel sistema educativo è stato lanciato un programma di rafforzamento delle differenze di genere e di rafforzamento della virilità.¹⁹ [...] alla base del dibattito discorsivo sugli uomini effeminati e una crisi di mascolinità c'è la necessità di rafforzare lo stato-nazione. Si ritiene che per rilanciare e rafforzare la nazione sia necessario costruire una forte virilità e affinare i ruoli di genere maschile. I distinti ruoli di genere sono considerati cruciali nella salvaguardia della sicurezza della nazione e sono supportati e controllati attraverso il discorso dei media. Il potere e l'autorità dei media offre alla narrazione "scientifica" degli esperti e del sapere medico un impatto di vasta portata nell'ambiente sociale. Ciò in sintonia con la teoria di Foucault²⁰ sulla governance gestita attraverso il discorso professionale di esperti e scienziati».

La stretta relazione tra guerra e mascolinità è dunque frutto di un dispositivo sociale che utilizza il ricorrente spettro della crisi per disciplinare le espressioni maschili e ricondurle a una norma dominante. Lo stigma agisce non solo escludendo chi non corrisponde a questa norma ma irrigidendo i vincoli che costringono chi a questa norma corrisponde, mai compiutamente. La metafora dell'uniforme e delle fila ordinate rimanda alla potenza del corpo collettivo dell'esercito ma anche alla disciplina imposta agli uomini per trovare conferma

della propria identità. Un richiamo, che come ho accennato, ha il suo effetto anche su chi è escluso dalla norma dominante.

La seduzione della guerra

Ma se, allora, la guerra non implica soltanto la distruzione che produce quando esplose, ma anche la riduzione di libertà e pluralità quando si prepara, quando si giustifica, quando si assume come risorsa identitaria, allora è necessario non solo contrastare le dinamiche geopolitiche, strategiche e militari che conducono alle guerre guerreggiate, ma anche sottoporre a critica i linguaggi, le rappresentazioni e le pratiche che assumono, più o meno consapevolmente la guerra come riferimento simbolico. Questa riflessione critica non può fare a meno di riconoscere l'intima relazione esistente tra un linguaggio e un immaginario bellico, e dunque gerarchico, basato sulla logica amico nemico che nega l'alterità e impone omologazione, e l'ordine simbolico patriarcale.

Si tratta di un nodo che riguarda anche le forme e i linguaggi dei movimenti che esprimono una critica all'ordine esistente, ma rischiano di riprodurre inconsapevolmente un immaginario subalterno e omologato.

Anche i percorsi di riflessione critica maschile in Italia sono in parte cresciuti in stretta relazione con la critica alla militarizzazione dei conflitti, alla cultura "bellicista", alla subalternità a un simbolico maschile regressivo che attraversava i movimenti sociali. La resistenza al richiamo a "serrare le fila", l'inautenticità dei piccoli leaderismi, il fastidio per la retorica di gesti eroici, delle sfide virili con la polizia o l'avversario sono parte costitutiva di una domanda a una diversa politica che corrispondeva anche a un diverso modo di stare al mondo come uomini.

La pratica politica di grandi fette dei movimenti sociali ha teso, almeno dagli anni ottanta in poi in forme larghe, a fare della critica della violenza, agita o simulata, un atto di disobbedienza a modelli gerarchici: non il conformismo delle *buone maniere*, ma la volontà di non limitarsi al conflitto con il potere istituzionale e riconoscere la riproduzione di forme gerarchiche e di dominio tra le persone. Innanzitutto tra donne e uomini.

Non un precetto di disciplinamento, quindi, ma una ricerca di più radicalità e di alterità, rifiutando di mutuare la cultura, il linguaggio e il modello gerarchico del sistema a cui ci si

oppone.

La manifestazione altermondialista del 2001 a Genova fu l'occasione per esplicitare in modo più compiuto come un punto di vista sul maschile possa produrre una critica delle forme della politica come critica del potere (dei comportamenti che lo riproducono o si adattano a esso, lo simulano, lo scimmiettano). In un testo espressione dell'esperienza che oggi confluisce in Maschile Plurale scrivevamo:

«Oggi, dopo Genova ancor più di ieri, non solo ci sentiamo estranei a culture e forme di lotta che riproducano linguaggi e modelli di comportamento "bellici", anche solo simbolici, ma crediamo che queste scelte abbiano mostrato tutta la loro subalternità e pericolosità. Oggi più di ieri scegliamo di fare della nonviolenza un tratto portante della nostra quotidianità e il modo per opporci alle ingiustizie di cui siamo testimoni. A Genova abbiamo capito (e forse lo abbiamo in parte anche dimostrato) che nonviolenza non vuol dire accettazione inerme degli eventi, né riduzione del conflitto, ma un modo per restare coerenti senza fornire alibi agli avversari. Fare politica, agire il conflitto, vuol dire rimettere in discussione gli scenari che ci vengono presentati come ineluttabili e rifiutare il ruolo che quegli scenari ci assegnano. [...] Per noi la scelta di azione nonviolenta ha senso proprio per l'irriducibilità delle nostre ragioni, l'indisponibilità a scendere a patti con forme gerarchiche e di delega proprie del sistema che intendiamo porre a critica. Scegliamo la nonviolenza perché concede meno spazio a quel machismo tanto presente in forme espressive che si vogliono antagoniste, perché tende a rompere ogni specularità col potere che critica, perché cerca di disvelare i meccanismi di delega, di riproduzione delle gerarchie, di uso del "nemico" esterno o dell'emergenza per occultare o rimuovere i conflitti, tratti che tendiamo continuamente, anche a sinistra, nella sinistra più radicale, a riproporre. Nonviolenza è innanzitutto ampliamento del conflitto e rifiuto delle sue rappresentazioni ideologiche (intendendo per ideologia la falsa coscienza della realtà, generata da un potere che non si giunge a riconoscere e nominare); ampliamento del conflitto oltre i luoghi tradizionali per leggerlo nella quotidianità, nelle relazioni interpersonali. Insomma la nonviolenza come scelta di radicalità estrema e intransigente che non rinvia i rischi di subalternità, non rinvia la loro tematizzazione a dopo la risoluzione dei "conflitti principali". Perché ogni militarismo, dei potenti come degli oppressi, produce omologazione, lasciando i contendenti

*più simili di quanto non fossero prima dello scontro e azzerando le differenze e l'autonomia dei soggetti all'interno di ognuno degli schieramenti in lotta».*²¹

A Genova denunciavamo quanto fosse segno di subalternità culturale contrapporre uomini in divisa con i loro scudi ad altri con uniformi diverse, ma con scudi speculari, in un gioco di rimandi di identità amplificati dai media e osservanti lo stesso ordine simbolico: una rincorsa esplicita alla simmetria con forme e riti degli eserciti giunta alla "dichiarazione di guerra al G8".

Il parallelo tra gli ambasciatori che consegnano, impettiti con i loro movimenti un po' a scatti dei filmati d'epoca dichiarazioni di guerra alle diplomazie nemiche e il servizio televisivo sui militanti in divisa (con la tuta bianca nata per segnare l'invisibilità dei lavoratori atipici divenuta, appunto, segno di uniformità) e il "capo" che in borghese consegna nelle mani del prefetto la "dichiarazione di guerra al G8" era stridente. Nei giorni precedenti all'appuntamento di Genova le cadute di subalternità a questa logica giunsero alle sfilate per i giornalisti con il kit da disubbidiente, completo di scudo, casco e busto salvagente.

Su questa critica abbiamo trovato un riferimento significativo nel documento proposto dalle donne *Lontano dai militari e da chi li imita* in preparazione dell'appuntamento genovese, dove si leggeva:

«Siamo [...] nettamente contrarie a quelle pratiche del movimento antiliberista ispirate al militarismo e al bellicismo ritenendole segnate dalle logiche patriarcali, oltre che del tutto inefficaci, e sul piano del simbolico, subalterne alle logiche del pensiero unico. Ancora di più il movimento antiliberista deve, a nostro avviso, sviluppare modalità altre di contromanifestazione, anche al fine di essere più efficace e di raggiungere una forte visibilità proprio in virtù di un antagonismo inedito, non subalterno alla logica dello scontro di piazza, e al ruolo a cui la violenza delle forze dell'ordine ha deciso di "inchiodare" il movimento [...]. Ci rivolgiamo agli uomini del movimento perché finalmente vadano oltre il loro triste, monotono, insopportabile simbolico di guerra, che trasforma tutto in militare: l'amore diventa conquista, la scuola caserma, l'ospedale guardia e reparti, la politica tattica strategia e schieramento. Nella storia dei movimenti di lotta vi sono altre forme [...], tutto il molteplice possibile, niente di uniforme o in uniforme. Molte di

*noi saranno presenti anche alle manifestazioni di luglio non da aggregate ma da soggetti con una precisa posizione politica non violenta e nettamente contraria al militarismo dello stato e dei contestatori».*²²

Tutte le aree politico-culturali parvero invece accettare l'ineluttabilità di uno scenario e la sua rappresentazione simbolica: una dinamica in cui il potere è semplificato in una "cittadella" e l'opposizione a esso nell'assedio, se non nell'invasione del territorio. Si accettò che l'avversario tracciasse a terra una linea rossa a misura del proprio agire: chi dichiarando di voler violare e penetrare quel limite con la forza, chi solo con la resistenza passiva, chi con forme più creative, chi "limitandosi" a circondarla o assediare.

Lea Melandri scrisse, a proposito di quelle giornate, cose molto vicine al nostro sentire:

*«La tentazione di "battersi" con un "nemico", "invadere", "espugnare", "violare" sbarramenti e divieti è l'impulso "virile" che accomuna, al di là delle giuste ragioni che li contrappongono, gli "iniqui" e i "giusti", i "lupi" e gli "agnelli", i "colpevoli" e gli "innocenti", immagini ricorrenti nella febbrile "vigilia d'armi" che ha preceduto le giornate dei summit. Che si stesse preparando uno scontro che mirava ad assimilare, pur nell'enorme disparità di forze, due sfidanti, è stato chiaro fin dalle prime battute. Una città svuotata dei suoi abitanti e blindata come una fortezza che si prepara a un assedio di guerra; informazioni, confronti e descrittiva minuziosa dei contendenti: dislocazione sul territorio, abbigliamento, accessori di offesa e difesa, simulazioni belliche con scambio di ruoli, da entrambe le parti».*²³

Quella vicenda rivelò la mancanza di memoria, la rimozione di una critica della politica che non è attenuazione dei conflitti, ma al contrario tentativo di rottura delle complicità con il modello del potere che si critica. Dico soprattutto perdita di memoria perché la riflessione, lo sguardo critico sui rischi di "complicità" e subalternità che comportamenti e linguaggi apparentemente "radicali e disobbedienti" possono riprodurre, è figlia di una pratica che ha agito e prodotto cultura, pratiche e elaborazioni teoriche in tutti gli anni Ottanta, e che oggi pare rimossa.

La tentazione di confondere forza e violenza

La critica della violenza e dell'immaginario bellico è, dunque, parte integrante della messa in discussione di un simbolico patriarcale.

Il senso comune attribuisce agli uomini forza e capacità di agire e alle donne debolezza e passività e chiede loro di essere "buone e brave". Da qui il desiderio che le donne sovvertano questo schema e si liberino dell'obbligo alla modestia e dell'autocensura che non ha permesso loro di riconoscere e mettere in gioco tutta la propria forza. Ma il fantasma della soggezione femminile ha rischiato a volte di fare velo alla necessità di una critica radicale della confusione tra forza, violenza e conflitto e alla necessità di contrastare la forza seduttiva del richiamo del simbolico patriarcale che imprigiona il conflitto. Questa questione si è riproposta negli scorsi anni a proposito del tema della violenza e della violenza politica in particolare.

Rompere ha una grande potenza liberatoria. Tuttavia porta con sé delle insidie. Il rischio è quello di buttare – con l'acqua sporca della rappresentazione delle donne come soggetti deboli – il bambino della critica alle forme dominanti del conflitto. Questa radicalità della nonviolenza viene spesso rimossa da una vulgata che la vuole ridotta a semplice moralismo perbenista. Qualcosa che appare molto simile alla liquidazione delle critiche alle buone maniere e al "politicamente corretto". Anche nel testo di Muraro:

*«La predicazione antiviolenza, nella misura in cui esclude a priori l'idea di una violenza giusta, favorisce l'abdicazione ad agire, se necessario, con tutta la forza necessaria. E ciò si ripercuote sull'intelligenza delle persone».*²⁴

Si è discusso molto di questo tema a partire dal libro *Dio è violent* di Luisa Muraro²⁵. La sfida del libro è, dice, Dominijanni

«non arretrare di fronte al fatto che lo sconfinamento fra forza e violenza – sovente inconscia, come insegna la psicoanalisi – è [...] talvolta possibile, e sapendo che va dosato: "quanto basta per combattere senza odiare, quanto serve per disfare senza distruggere"».

Proprio il riconoscimento della dimensione inconscia della violenza ci dovrebbe mettere in guardia dall'idea di poterne amministrare

il dosaggio (q.b., come in cucina, scrive Luisa Muraro) e spingerci a tenere vivo uno sguardo critico verso il richiamo alla “simmetria fallica” che la violenza produce.

La critica radicale della violenza non si fonda su una prospettiva illuminista di disciplinamento ma, al contrario, proprio dal riconoscere la dimensione inconscia e incorporata della soggettività come terreno non risolto ma problematico. Superare l'illusione di dosare e controllare e al contrario tentare di agire una pratica trasformativa che faccia i conti con la colonizzazione del nostro inconscio e dei nostri desideri.

Appare significativo, a questo proposito, un passaggio dell'intervento “sull'uso della violenza” di Giada Sarra nel volume collettivo *Sensibili guerriere*, un testo curato da Federica Giardini:

*«[Nello scontro di piazza] Si comprende il proprio valore per la sopravvivenza del gruppo, si sa che se una maglia della catena cede crolla tutta la struttura e che, se hai scelto di essere una maglia, non puoi più tirarti indietro [...] L'adrenalina e l'estasi di fronte a una massa che ti corre alle spalle, il senso di comunità, di fratellanza, di sicurezza (sembra assurdo) e il desiderio di rivendicazione non si possono imparare».*²⁶

La riflessione critica sulla mascolinità ci mette in guardia sulla potenza seduttiva dell'emozione di sentirsi parte di un “corpo unico” che si scontra col “nemico” e la pericolosa ambiguità dell'adrenalina e l'estasi dello scontro di piazza. Una seduzione che si esercita anche sui soggetti eccentrici e conflittuali e che continuamente produce un invisibile richiamo all'ordine. Anna Simone, pur partendo da una cultura politica estranea alla nonviolenza, propone, recensendo il libro di Luisa Muraro *Dio è violent*:

*«la ricerca di “un gesto politico mirato, netto, eppure non reattivo, nel senso di simmetrico alle forme della violenza statuale e dunque teatrale, ai limiti della “performance” post-moderna [...] se vogliamo “approfittare” del volume di Muraro dovremmo anche interrogarci, in primo luogo, sulle pratiche. L'atto teatrale e performativo, quasi sempre solo maschile, del mettersi e togliersi il passamontagna, per esempio, ci dovrebbe aiutare a capire che il punto non è solo l'esercizio della violenza giusta e/o necessaria, ma comporta anche l'interrogazione sul modo e sullo stile».*²⁷

Il riferimento all'atto teatrale dell'indossare il passamontagna richiama le riflessioni *queer* sulla “messa in scena della mascolinità”: oltre il dibattito sull'uso politico della violenza mi interessa qui il suo contenuto simbolico, la sua subalternità culturale al linguaggio del dominio: l'adrenalina, l'emozione per il gesto atletico dell'eroico lancio della bottiglia contro i blindati, la sfida scudi contro scudi.

Luisa Muraro ricorda che il suo discorso è di «Una che non ha accettato, al posto della subordinazione tradizionale, l'offerta della moderna emancipazione femminile: inserirsi alla pari nel mondo degli uomini»²⁸. Ma proprio sull'uso e la messa in scena della violenza emerge una tentazione all'omologazione, una forma diversa di emancipazionismo: assumere che il luogo e la forma di espressione del conflitto siano dati, nella versione avvizzita dello scontro di piazza, e vedere nella presenza delle donne l'uscita dal vincolo della moderazione.

Qui l'affermazione della forza delle donne si riduce a inclusione. Simile è la presenza di donne con caschi e bastoni come gesto di acquisizione di piena “cittadinanza” nel movimento. Seppure in contesti diversissimi e non paragonabili la prospettiva della guerra come opportunità di inclusione rimanda alla memoria da un lato della soldata americana autrice di torture e abusi sui prigionieri iracheni nel carcere di Abu Ghraib durante la guerra del 2003 ma anche la storia dell'arruolamento nell'esercito ucraino di gay che vedono nella guerra non solo la difesa del proprio paese e di diritti negati in Russia, ma anche un'occasione di inclusione, di affermazione di una cittadinanza mai pienamente compiuta.

Se guardiamo ai linguaggi e al simbolico che le pratiche dei movimenti producono (o da cui sono prodotte) si rivela quantomeno superficiale l'idea che rifiutare la violenza generi: «la paralisi di un agire tutto conforme alle regole stabilite». Quali sono le regole stabilite per me, maschio? Quali i meccanismi automatici che riattraggono ogni conflitto sociale verso linguaggi e forme segnati dal simbolico patriarcale? Criticare la violenza è stato, per me, sottrarmi al fascino e alla gratificazione offerti dall'accettazione delle “regole stabilite” per gli uomini e che generano gerarchia costruiscono destini per donne e uomini.

L'inseguimento del rito di *penetrare* nella zona rossa è, ad esempio, metafora

emblematica di una subalternità simbolica a un'idea povera di conflitto e di potere.

La critica alla violenza, come dispositivo che ordina il conflitto nella logica "amico-nemico" che riduce la socialità all'appartenenza, allo schieramento, che rimuove la diversità al proprio interno in nome dello scontro con l'avversario, non è stata una "predica" pacificatrice ma la resistenza a ciò che proprio Muraro chiama essere «risucchiati nell'agonia di forme politiche senz'anima». Anche i leaderismi, i cordoni schierati, le rappresentazioni dello scontro, sono "forme senz'anima" da cui liberarci: non solo le finzioni istituzionali.

Critica della violenza non vuol dire, dunque, ridurre il conflitto ma estenderlo, resistere a pratiche e linguaggi che portino ad omologare la propria irriducibile singolarità. Anche qui vecchio e nuovo, conformismo e trasgressione, si confondono: abbiamo già conosciuto il richiamo mainstream alla violenza giusta che legittima il ritorno della guerra "democratica", per motivi umanitari.

La violenza è un dispositivo, un linguaggio che trasforma il conflitto, lo militarizza, lo costringe in un ordine gerarchico e in una polarizzazione amico-nemico il cui esito non è la trasformazione, ma il far fuori l'altro/a e che porta con sé la rimozione dell'alterità che è dentro di noi e dentro la nostra parte. Rimuove, la conflittualità interna ai soggetti in campo, ne sottace la reciproca dipendenza e vulnerabilità, la complessità della relazione: imponendo la semplificazione del conflitto rimuove e comprime altri conflitti.

Credo che gli uomini siano nella posizione per sapere, se vogliono vederla, la frode che c'è nella naturalizzazione della violenza, nella confusione tra rabbia, conflitto, radicalità e violenza che ha condotto molti movimenti di opposizione al potere (statale, economico, politico) a restare subalterni al potere (simbolico) patriarcale, generando appartenenze, interdizioni al differire, forme di subordinazione e dominio.

Qui emerge una domanda più ampia sulla natura e lo statuto della violenza. La violenza, come dice Muraro, non è uno strumento a nostra disposizione ma, piuttosto il contrario: ci agisce.

*«che la violenza sia un mezzo (della politica o della giustizia) che si può usare così o colà, pro o contro il sistema di potere, questa è una presunzione errata e deleteria. La violenza non è a nostra disposizione, piuttosto viceversa. Vedere nella violenza il manifestarsi di una potenza che gli umani non governano, per lo più cieca e distruttiva, che talvolta però, a sprazzi, prende senso e s'impone in chi ha il senso della giustizia, diventando violenza giusta, questa è una veduta più profonda. In ogni caso è sbagliato credere di poter fare quello che si vuole con la violenza, usarla o rinunciarvi, come se usarla sensatamente fosse a intera disposizione degli umani, come se rinunciarvi fosse una libera opzione e non invece l'effetto di un'imposizione che ci fa rinunciare alla nostra forza».*²⁹

La violenza non è dunque semplicemente un'opzione disponibile, non è una potenza a disposizione degli umani ma una potenza dalla quale sono governati. Riconoscere la dimensione linguistica simbolica e culturale della violenza significa resistere alla sua naturalizzazione che sembra invece emergere a volte nel testo:

*«Non parlo pro o contro la violenza in sé. [...] quello che ho in mente è quella regione dell'essere dove la forza diventa violenza senza soluzione di continuità. Non dico che è un bene o un male, questa regione semplicemente esiste, così come esistono le unghie».*³⁰

In un periodo in cui la guerra torna ad essere un'opzione "normale" è necessario rifiutare la naturalità della violenza, così come abbiamo rifiutato la complementarietà tra i sessi e tra i loro destini. La stessa storia del maschile non ci parla di una violenza consustanziale alla natura del nostro sesso ma frutto della costruzione storica del nostro genere. Una costruzione da cui è possibile disertare.

1 - Maria Luisa Boccia, *La differenza politica, donne e cittadinanza*, Il Saggiatore, Milano, 2002, pp. 10 e seguenti.

2 - Osvaldo Pieroni, *Pene d'amore. Alla ricerca del pene perduto. Maschi, ambiente e società*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2002, p.10.

3 - Miguel Benasayag, Gérard Schmit (2003), *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano, 2004, p.21.

4 - Ivi p. 128.

5 - Laura Bazzicalupo, *Il cerchio della paranoia politica. Possibili linee di frattura*, in *Societàmutamentopolitica*, 2012, vol.3 n.6 pp 47-62.

6 - Ivi p. 53.

7 - Michael Kimmel, *Angry White Men: American Masculinity at the End of an Era*, Nation Books, 2013

8 - Id., *Políticas del resentimiento: el sujeto político que emerge de la rabia masculina*, El Salto 23.1.2019, <https://www.elsaltodiario.com/masculinidades/politicas-del-resentimiento-entorno-al-hombre-como-nuevo-sujeto-politico>.

9 - Raewyn W. Connell, *Masculinities*, St. Leonards: Allen & Unwin, 1995. Tr. it. *Maschilista: Identità e trasformazioni del maschio occidentale*, Feltrinelli, Milano, 1996.

10 - George L. Mosse., *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*, Oxford University Press, New York, 1996. (Tr. it. *L'immagine dell'uomo. Lo stereotipo maschile nell'epoca moderna*, Einaudi, Torino, 1997).

11 - Lorenzo Benadusi, *Il nemico dell'uomo nuovo omosessualità nazionalismo razzismo e rispettabilità borghese*, Feltrinelli, Milano, 2005.

12 - Ivi p.110.

13 - George L. Mosse, *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*, Oxford University Press, New York, 1996. (Tr. it. *L'immagine dell'uomo. Lo stereotipo maschile nell'epoca moderna*, Einaudi, Torino, 1997, p. 135).

14 - Angelo Ventrone, *La seduzione totalitaria: guerra, modernità, violenza politica (1914-1918)*, Donzelli, Roma, 2003, p. 185.

15 - Sandro Bellassai, *La morale Comunista Pubblico e privato nella rappresentazione del PCI (1947-1956)*, Carocci, Roma, 2000.

16 - Ivi p. 8.

17 - George L. Mosse, 1997, pp. 201, 202.

18 - Tiantian Zheng, *Masculinity in crisis: effeminate men, loss of manhood, and the nation-state in postsocialist China*, in *Etnográfica, Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia* vol. 19 (2) | 2015 pp. 347-365.

19 - Zheng, 2015, p. 359-361.

20 - Michel Foucault, *History of Sexuality*, vol. I. New York, Random House, 1976. (Tr. it. *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 1978.).

21 - Stefano Ciccone e Michele Citoni, *Destruire le liturgie della politica* in "Marea", n. 3, Genova, Erga Edizioni, 2001.

22 - Documento del maggio 2001, di Elettra Deiana, Lidia Menapace, Monica Lanfranco, Imma Barbarossa e Laura Guidetti, reperibile sul sito della Marcia mondiale delle donne, www.ecn.org/reds/donne/campagnamarcia.html

23 - Lea Melandri, *Gli esclusi*, in "Carnet", settembre 2001, ripubblicato nella raccolta *Preistorie. Di cronaca e d'altro*, Napoli, Filema, 2004.

24 - pp. 34 e 35.

25 - Luisa Muraro, *Dio è violent*, nottetempo, Milano, 2012.

26 - Federica Giardini, (a cura di), *Sensibili guerriere. Sulla forza femminile*, Iacobelli, Guidonia (RM) 2011, pp. 112-113.

27 - Anna Simone, *Su "Dio è violent" di Luisa Muraro*, donneviolenzaItaliaapprofondimenti, 17 giugno 2012.

28 - Luisa Muraro, *Dio è violent*, nottetempo, Milano, 2012, p. 41.

29 - Ivi pp. 46, 47.

30 - Ivi. p.37.