

Patrizia Calefato

EBRAISMO E ORIZZONTI DEL FEMMINILE

Mi occuperò fondamentalmente di alcuni aspetti dell'ebraismo come *discorso*, vale a dire come *interpretazione*, e quindi come filosofia relativa a una condizione esistenziale, sociale, politica, religiosa, in rapporto al «femminile» inteso come orizzonte di simboli, di racconti, di figure, che accompagnano in forma plurale i vissuti di quella particolare differenza nella storia e nella cultura che è la differenza sessuale. «Ebraismo» e «femminile» in un'accezione, direi, metalinguistica, come «discorso della storia» (Barthes), che in questo caso si interpella seguendo tre percorsi interpretativi: i concetti di «abiezione» e di «sacro» nella semanalisi di Julia Kristeva; l'ebraismo filosofico radicale e «transvalutante» di Emmanuel Lévinas; l'emergenza filosofico-morale della condizione di donna ebrea, in una biografia ricostruita da Hannah Arendt.

Per Kristeva¹ l'abiezione è un movimento che accompagna il costruirsi di ogni ordine simbolico e sociale, movimento rivolto all'espulsione, al rigetto di ciò che è innominabile e di ciò da cui ogni società deve purificarsi per costruirsi con legge e ordine. L'abiezione si accompagna sempre, in questa ipotesi, alle costruzioni religiose, e al *sacro* come dimensione infunzionale sottesa alla funzionalità dei valori dominanti e fondante tali valori in modo paradossale. Diverse strutture dell'abiezione determinano, secondo Kristeva, vari tipi di sacro². Nelle religioni monoteistiche, e in particolare nell'ebraismo, l'abiezione vive come *esclusione* e *tabù*, replicando in questo i «riti della sozzura e della contaminazione» propri del paganesimo, ma scivola verso forme «secondarie» più elaborate, come la *trasgressione*, che trovano poi nel *peccato* cristiano compimento dialettico. Per Kristeva l'esclusione e il tabù hanno come referente, nella «abominazione biblica» il *materno*, inteso come tutto ciò che spazia in segni propri del vasto territorio del femminile: corpo, procreazione, sangue mestruale, parto. Ma, dice Kristeva, il testo biblico ha la forza di subordinare questa potenza materna, che vive come fantasma in tutte le elaborazioni storiche e simboliche strutturanti l'identità del soggetto, a quello che potremmo definire un «neutro», quale «puro ordine logico» che regola il gioco sociale, «Legge di-

¹ Julia Kristeva, *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, Milano, Spirali, 1981.

² *Ivi*, p. 19.

vina che il Tempio serve»³. Per operare questa subordinazione, la legge ebraica, intesa fondamentalmente da Kristeva come «legge del Libro», passa attraverso significanti «di contaminazione»: divieti e norme che, nominando il corpo femminile, lo evocano nella sua carica di impurità per la legge, di trasgressione nei confronti del corpo integro e sano.

I riferimenti biblici, riportati da Kristeva a questo proposito sono molteplici: nel *Levitico*, ad esempio (cap. 12), si parla della madre puerpera, considerata, fino all'offerta di un olocausto espiatorio, impura del sangue che accompagna il parto. La figlia femmina è allo stesso modo impura, mentre il figlio maschio è destinato alla circoncisione, atto che Kristeva interpreta come equivalente del sacrificio che separa dall'impurità e come «marchio dell'alleanza con dio»⁴. All'origine della costituzione di un'identità simbolica (l'alleanza nella legge di Dio) di genere maschile è quindi presente, secondo Kristeva, un atto di separazione raddoppiata — nel parto e nella circoncisione — del figlio dalla madre.

Possiamo peraltro ritrovare questa separazione come garante dell'identità del «soggetto occidentale» — maschio, adulto — in quelle genealogie in cui una legge, religiosa, morale, di pensiero, costituentesi inizialmente come trasgressione al divieto (lo fu originariamente il monoteismo ebraico nei confronti del politeismo) deve espellere da sé questa carica originaria che è anche di genere sessuale misto, duale, per caratterizzarsi secondo un «neutro» al di sopra dei generi, che ha però allontanato, calato nell'abisso la madre, il genere femminile, vuoi come genealogia divina (la Dea madre), vuoi come orizzonte androgino quale possibile prerogativa dell'umano.

L'altro riferimento dell'abominazione biblica al femminile, riportato da Kristeva, è il divieto dell'incesto, così come viene metaforizzato sia nell'*Esodo* che nel *Deuteronomio*: «Non farai cuocere il capretto nel latte di sua madre». Qui come altrove, il divieto alimentare è indice di divieto sessuale; la materia che simbolizza l'impurità non è più il sangue, ma il latte. Secondo Kristeva, non è tanto il valore di alimento del latte materno che viene messo in discussione, quanto il suo valore simbolico, di latte come elemento di *cottura*, manipolazione che richiama «una fantasia culinaria culturale che stabilisce un legame anormale tra madre e figlio»⁵.

Il tabù dell'incesto fonda ogni organizzazione sociale e culturale, ma in particolare la «scrittura biblica», secondo Kristeva, ritorna nei suoi momenti più intensi sul «mitema del rapporto arcaico con la madre»⁶. Potremmo dire allora che nella legge ebraica il femminile ritorna sempre come potenza, come minaccia all'integrità della legge, e vi ritorna fondamentalmente nella forma del *materno* quale fusione impropria, indifferenziazione dei corpi, apertura all'ospitalità.

³ *Ivi*, p. 104.

⁴ *Ivi*, p. 113.

⁵ *Ivi*, p. 118.

⁶ *Ivi*, p. 119.

L'immagine kristeviana dell'abiezione è un'immagine complessa, in quanto, quasi per statuto, è indicata come «né soggetto né oggetto», pur mantenendo, della dimensione della soggettività, le pulsioni antecedenti la codificazione di una legge dell'io, e di quella dell'oggettività, la carica di «espulsione», quasi di sparizione, anche se mai totale. Questa doppiezza specialissima dell'abiezione, che è una categoria antropologica, ma che si fonda soprattutto sulle organizzazioni linguistiche delle società umane, trova nel «femminile» un referente pieno, anche se non l'unico, e direi quasi che «lo costruisce», come orizzonte mobile mai caratterizzantesi nel senso dell'oggettività o della soggettività.

La nostra cultura è fortemente debitrice del senso ebraico dell'abiezione in rapporto al femminile; se, come sostiene Kristeva, l'abiezione *del materno* (che intendiamo qui come genitivo oggettivo e soggettivo) procede nell'ebraismo lungo il percorso che lega il tabù alimentare al tabù sessuale e la nomina-zione alla separazione dalla madre, possiamo intendere questo processo anche come genealogia del sacro in Occidente, movimento che produce il dio — gli dei — l'io — attraverso la sparizione della dea, e che codifica l'oralità — mangiare e parlare — espellendo la sessualità — il corpo femminile. Ma per «ripulire» è necessario insozzarsi, nominare l'impuro, contaminarsi. Ed è per questo che uno dei luoghi privilegiati scelti da Kristeva come teatro dell'abiezione è la Scrittura biblica, la Sacra Scrittura, che è insieme la legge e l'altro della legge. L'ebraismo ha introiettato in modo particolare questa potenza grandiosa della scrittura soprattutto attraverso la tradizione cabalistica, che guarda alla *Torah* come legge, ma anche come mondo pieno di enigmi da scoprire e di sensi da interpretare, mondo fatto di linguaggio, parole, nomi, numeri, cioè segni disposti secondo un senso superiore, che si esaurisce nel segreto del Libro-mondo, ma che è inesauribile nell'atto della sua perenne interpellazione⁷.

L'atto dell'*interpellazione*, quale nomina-zione dell'altro che nel nome è insieme riconosciuto e allontanato, nomina-zione propria della generazione *da donna*, può accompagnare il passaggio dalle figure dell'abiezione a una interpretazione alquanto diversa da quella di Kristeva, eppure ugualmente sottesa al «Grande Codice», dei rapporti fra ebraismo e femminile: l'interpretazione di questi rapporti elaborata da Lévinas. Possiamo comprendere la radicalità filosofica di Lévinas entro un movimento di pensiero che attraversa l'altro della Storia, la *differenza* che l'ebraismo è in quanto «grande abiezione» del soggetto d'Occidente, che ha però sempre «abitato» quel soggetto e la sua legge. A partire da questa posizione di enuncia-zione del discorso filosofico, sorta di «ottica rovesciata» entro l'abisso dell'abiezione, e tuttavia giocata sulla «superficie» delle relazioni interpersonali, ogni parola, ogni lettera, si trova transvalutata, ogni valore del mondo e dell'umano è reso al linguaggio della filosofia secondo un movimento radicale che quasi ripercorre il movimento dell'abiezione. Così quel senso del femminile che Kristeva vede reso semanticamente

⁷ cfr. Gershom Scholem, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Torino, Einaudi, 1980.

nella Bibbia come senso «ultimo» dell'abietto, viene da Lévinas «aperto», attraverso un discorso stilisticamente «pacificato» rispetto alla «durezza» del discorso kristeviano, eppure totalmente rivolto a rovesciare la stessa «semiotica dell'abominazione biblica», semplicemente attraverso la nominazione, l'interpellazione di alcuni aspetti dello statuto del femminile nella scrittura e nel diritto ebraici.

Per Lévinas nell'ebraismo il femminile non è un attributo, ma una condizione d'essere morale che è anche una condizione «ontologica»⁸. L'ontologia, l'etica, il diritto del femminile, costruiscono per Lévinas nell'ebraismo la donna fondamentale, come dice il Talmud, come Dimora, come casa, come colei che rende possibile la vita pubblica dell'uomo e a cui l'uomo sempre ritorna⁹. Che questa concezione possa pulsare di radicalità transvalutante è comprensibile quando Lévinas richiama un'immagine di cui l'idea patriarcale dell'«angelo del focolare» sarebbe solo una rozza caricatura: l'immagine della dimensione «ancillare» del femminile intesa nel senso pieno del superamento di quell'alienazione che risulta dalla virilità come signoria del logos universale¹⁰. La donna, nel suo richiamare alla Dimora, mostra l'inabitabilità di un mondo in cui la cultura si è costruita con gesto crudele, con la disappropriazione, l'impersonalità, la violenza.

Per l'ebraismo la donna, dice Lévinas, risponde alla solitudine interiore dell'uomo — solitudine che permane malgrado la presenza di Dio —, richiama al ritorno a sé, all'interiorità. Anche questo richiamare all'interiorità attraverso l'esteriorità di quella che potremmo definire l'«altra totale» è un processo che sconvolge valori dati e stereotipati pur attraversandoli, facendoli saltare mentre si percorrono.

Il significato letterale, etimologico dei nomi della Bibbia è fondamentale; in questo l'ebraismo carica di valenze «narrative» e mitologiche il nome, a differenza del cristianesimo, che col Battesimo accosta il nome alla ritualità dell'atto di generazione e rigenerazione. In ebraico, dice la Bibbia, la donna si dice *Ichah*, perché viene dall'uomo — *Iche*. In questo modo, scrive Lévinas, il mistero della creazione per l'ebreo si condensa in una derivazione quasi grammaticale della donna dall'uomo¹¹. Derivazione che per Lévinas è ben differente dal divenire biologico per il quale, come afferma un testo rabbinico preso in considerazione dal filosofo, furono necessari due atti distinti di creazione, uno per l'uomo e uno per la donna. Riferendosi a una parabola del Talmud, secondo cui Adamo, dopo aver dato nome a tutti gli esseri viventi, saluta con soddisfazione solo Eva come *essere uguale*, Lévinas richiama il valore dell'*uguaglianza* del rapporto «da persona a persona» come prioritario su tutti i rapporti¹².

⁸ Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel 1963 (1976), p. 48.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ivi*, p. 50.

¹¹ *Ivi*, p. 51.

¹² *Ivi*, p. 53.

In questo contesto il concetto di 'uguaglianza' è da intendersi in senso «asimmetrico» per i due sessi, e non di appiattimento reciproco, come si può meglio intendere allorché Lévinas gioca sulle parole francesi 'côte' (costola) e 'côté' (parte), e ripercorre il mito biblico leggendovi la derivazione del maschile e del femminile da un originale androgino¹³. Se nella filosofia greca, nel *Simposio* di Platone, la separazione sessuata dell'androgino è vista in senso «punitivo» per il genere umano, nell'ebraismo, secondo Lévinas, l'esistenza separata vale più che la primitiva unione¹⁴. L'uguaglianza che fonda il rapporto personale è dunque un valore più «antico» della lotta emancipatoria delle donne per l'ottenimento dell'uguaglianza come «parità», è un valore che supera l'immagine della subordinazione, della derivazione biologica e storica del femminile, l'immagine della «costola di Adamo», e che riconduce invece all'immagine dell'androgino la cui separazione è valorizzante perché instaura un rapporto *tra persone*.

La problematica filosofica del valore, etico, giuridico, nonché linguistico, della «persona umana» in rapporto all'ebraismo e al femminile è contenuta anche nella biografia, ricostruita dalla filosofa Hannah Arendt, di Rahel Varnhagen, intellettuale ebrea tedesca vissuta tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo¹⁵.

Il valore «linguistico» in questo caso risiede innanzi tutto nella forma e nel genere che Arendt sceglie in questa sua scrittura: la biografia, biografia di una donna, biografia di una donna ebrea. L'intreccio tra storia personale di un soggetto doppiamente privo di «personalità giuridica» o di identità politica, nel senso forte che queste categorie assumevano nel diritto tedesco, e i motivi filosofici che riempiono le riflessioni di Arendt a margine della ricostruzione biografica, produce una forma particolarissima di scrittura. Produce una «scrittura della storia» che parte da una situazione esistenziale in cui l'ebraismo è vissuto come condizione da eliminare, da sottrarre all'essere, sia pubblicamente che singolarmente. La «nascita infame» marca intimamente l'esistenza di Rahel: se da un lato sono numerosi gli esempi di intellettuali ebrei suoi contemporanei che hanno «appianato» la propria differenza o nella conversione o collocandosi ideologicamente entro l'anonima illuministica dimensione della «ragione» e dei «diritti umani», in cui però il proprio personale diritto viene cassato, dall'altro questa donna, attraverso le sue scelte, le sue lettere, le sue annotazioni, insomma attraverso la sua «scrittura di vita» si richiama alla più profonda esigenza di «radicarsi», nell'interezza, o nell'abisso, della sua persona.

Gesto che inizialmente ella compie nella *negazione* di sé, negazione a essere, a confermarsi, a fidarsi del mondo, ad amare¹⁶. Potremmo dire nella nega-

¹³ *Ivi*, pp. 52-3

¹⁴ *ibidem*.

¹⁵ Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, a cura di L. Ritter Santini, Milano, Il Saggiatore, 1988.

¹⁶ *Ivi*, p. 16.

zione a costituirsi, lei, neanche ricca e bella, essere abietto rispetto all'universale astratto del diritto e della ragione, come soggetto forte che si pone in simmetria rispetto a quell'universale. A tale posizione si accompagnano successivamente nella vita di Rahel stati d'animo che Arendt classifica nella condizione della *melanconia*, ma soprattutto di ciò che c'è *subito dopo* la melanconia: la vergogna.

Se la felicità garantisce realmente la continuità della vita, l'infelicità quando è esperienza fondamentale della vita è «vergogna» reale¹⁷.

Ancora una conferma dell'infamia, l'impossibilità a pensare neanche la propria passata malinconia come «produttiva» di una storia confessata all'indiscreto, seguendo magari un *exemplum* alla Rousseau.

È allora il luogo estraneo, la città straniera, ma anche la propria città vissuta come straniera, a divenire il «mondo bello»:

«essere stranieri fa bene»; immergersi, non essere nessuno, non avere un nome, nulla che ricordi qualcosa; e sperimentare, tentare quello che procura piacere; non lasciarsi aggredire, essere senza pretese, perdersi in tutte le cose belle del mondo¹⁸.

Rahel costruirà il suo mondo e i suoi rapporti a partire da questa condizione di *identità nella sparizione*. Condizione che sembra caratterizzare generalmente l'ebraismo entro l'immagine dell'esilio perenne, della estraneità rispetto a identità forti, quali possono essere nazione, razza o città. Anche per ciò che riguarda il femminile si può parlare, come si è fatto, di *esilio*. Luce Irigaray ha parlato di «esilio delle donne» rispetto al prodotto sociale del loro «lavoro astratto»¹⁹: espulsione della madre, dello specialissimo valore femminile della riproduzione, in ossequio al valore di scambio uguale, generale, prevalente nella riproduzione sociale delle organizzazioni capitalistico-patriarcali. Julia Kristeva ha parlato di e in una *lingua d'esilio*: esilio come dissidenza, eresia, rottura dei legami, atto irreligioso che respinge la garanzia del Senso, della vita e del linguaggio, nel Padre e nella legge che lo sostituisce²⁰.

E tuttavia conosciamo, in contrasto con questo senso dell'esilio e della dissidenza che legano l'ebraismo e il femminile, immagini forti, vuoi «a positivo» — il sionismo, il femminismo politico —, vuoi «a negativo» — i campi di concentramento, la violenza sessuale. Paradossalmente, l'abietto senza nome può ritornare alla potenza del nome, già evocata per l'ebraismo nella scrittura sacra del nome, fino al limite dell'indicibilità del nome unico, del nome-garante, dell'io-sono-colui-che-sono, del nome di Dio; per la donna nella nominazione come atto «espulsivo» del materno.

L'abiezione esprime la genealogia della differenza, e una «filosofia dell'abietto» oltrepassa l'egualitarismo formale da contrapporre al razzismo, al patriarcalismo, oltrepassa il *Kitsch* (come direbbe Kundera) dei «diritti umani».

¹⁷ *Ivi*, p. 73.

¹⁸ *Ivi*, p. 78.

¹⁹ Luce Irigaray, «Women's Exile», in *Ideology and Consciousness*, 1, 1977, pp. 62-76.

²⁰ Julia Kristeva, *Eretica dell'amore*, Torino, La Rosa, 1979, p. 37.

Il diritto della differenza non è un «diritto alla vita» che sorge in contrapposizione allo sterminio ecologico, nazista, o del pensiero e della storia. Sorge invece, come valore unico e irriproducibile, da quel concetto levinasiano di «uguaglianza» che sussiste solo nella differenza, un po' come quella prerogativa linguistica tipicamente umana, che Rossi-Landi ha chiamato «parlare comune», sussiste solo nella erranza della traduzione e nel divenire del linguaggio.

In questo senso, la «filosofia dell'abietto» oltrepassa anche le mediazioni «positive» che le differenze cercano per misurarsi con la «civiltà». Si è fatta menzione del sionismo e del femminismo politico: entrambi questi movimenti possono essere intesi come la ricerca dell'identità in un mondo civile disappropriante. Ma di più non può essere fatto. La mediazione politica non può spiegare storie che oltrepassano i codici che l'Occidente e il «logos maschile» hanno elaborato per raggelare in stereotipi il senso. Oggi la direzione politica dello stato d'Israele trafuga quei codici, anche in nome di un integralismo ebraico che lo rende agente di paradossi osceni di sterminio.

Se i temi di Lévinas e di Arendt sono stati qui letti soprattutto nei motivi che accomunano ebraismo e femminile come orizzonti esistenziali, si è notato come l'analisi di Kristeva operi ancora più alla radice, ricercando nell'ebraismo, abiezione già «provata», l'abietto del femminile. C'è però un senso derivato che può essere dedotto dalla filosofia dell'alterità di Lévinas: quello dell'*ospitalità*. Senso profondo e non «garantista» dell'antirazzismo, senso non formale di «concessione di una casa al diverso», ma idea di abitare la propria stessa «dimora» come ospiti. In questo senso la filosofia dell'esilio si radicherebbe in ogni vissuto umano. La «sparizione», l'esilio, del soggetto non sarebbero perdita e annullamento senza valore, senza impegno, ma orizzonti di un senso rinnovato, di valori che sussistono nell'«abitabilità dei corpi», come direbbe Klossowski, nel motivo femminile del ritrovamento della fusione con la madre abietta, nella suggestiva metafora talmudica del femminile come dimora, cioè come infinita ospitalità dell'umano.

RASSEGNE BIBLIOGRAFICHE