

**«Eroine della modernità».**  
**Presenze femminili nel «Passagenwerk»**  
**di Walter Benjamin**

di *Valentina Vernò*

Along the lines of material collected by Walter Benjamin in his so-called Passagenwerk, this paper attempts to illuminate the intense relationship between 19th-century Paris and the many types of women inhabiting it. After a first analysis of the symbolic figures of the prostitute and the lesbian, the experience of Claire Démar, a Saint-Simonianist activist, is reconstructed: the three investigations share the thesis according to which modernity is the backdrop for the «sorrowful game» of the female body.

«Che sognino, poiché vogliono sognare.  
Il risveglio arriverà; ci lavoro con tutte le mie forze;  
è la più intima delle mie missioni.»  
Claire Démar a Enfantin, febbraio-marzo 1833

*Walter Benjamin e i Gender Studies*

L'opera di Walter Benjamin sembra avere le carte in regola per catturare l'attenzione di quel recente ambito multidisciplinare di ricerche che va sotto il nome di *Gender Studies*: innanzitutto perché egli nel grande progetto rimasto incompiuto sui 'Passages' parigini – in cui tenta una ricostruzione del secolo XIX attraverso l'interpretazione dei sogni e delle fantasmagorie dell'epoca – si occupa di una fase storica decisiva e critica per la riflessione odierna sul 'genere', inteso come organizzazione sociale dei rapporti di sesso. È infatti in pieno Ottocento che, con la nascita delle città e delle società moderne e industriali, si è dato un primo massiccio ingresso delle donne nel mondo del lavoro, ovvero la sovrapposizione della giornata lavorativa salariale alle mansioni domestiche e di cura che la tradizione già assegnava loro. Contemporaneamente a questo fenomeno inizia a emergere la tendenza a una relativa uniformazione dei costumi di donne e uomini dovuta anche al fenomeno dell'urbanizzazione.

In secondo luogo, perché in piena continuità con i suoi interessi e i suoi studi – basti qui citare il saggio sulle *Affinità elettive* – Benjamin è attento ai processi di 'disincanto del mondo', di cui i movimenti di liberazione delle donne possono essere considerati una forma; ma anche laddove, come nel caso dell'esperienza sansimoniana, si assiste alla creazione di nuovi culti,

come quello della Donna-Messia, Benjamin tenta di rendere disponibili alla ‘coscienza risvegliata’ le forze che il mito imprigiona.

Un terzo fattore di interesse scaturisce dal notare come all’interno di alcuni testi, che contengono elementi onirici ed esoterici, Benjamin non si limiti a studiare il femminile secondo la più tradizionale topica del ‘totalmente altro’, bensì ne colga in se stesso degli elementi, da un lato, contemporaneamente agli studi di Freud sull’originaria bisessualità dell’essere umano e, dall’altro, in accordo con le narrazioni del femminile presenti nelle correnti della mistica ebraica.

Infine e soprattutto, attraverso la lettura dei materiali da Benjamin selezionati, risulta che il femminile, in senso lato e comprendente nello specifico dei *Passages* una vasta tipologia urbana, è una delle più importanti chiavi d’accesso alla modernità: le diverse donne che popolano Parigi formano una grande allegoria del moderno, così come la prostituta è in modo peculiare allegoria della merce. Si tratterebbe allora, raccogliendo la sfida lanciata da Christine Buci-Glucksmann, di «ripercorrere le scenografie di questa ‘forma storica originaria’ [per] delineare come una sorta di *Trauerspiel* del corpo femminile della modernità».<sup>1</sup>

Il seguente percorso si articola in tre momenti: i primi due riguardano l’analisi della ‘prostituta’ e della ‘lesbica’, intese principalmente come figure simboliche – da qui l’uso del singolare astratto – mentre il terzo momento parte dall’analisi storica dell’esperienza delle donne sansimoniane e in particolare da quella di Claire Démar.<sup>2</sup>

## 1. *La prostituta*

### a. I «passages»

Vestendo i panni dello storico del XIX secolo, Benjamin si propone di dar forma nel lavoro sui *Passages* a una Parigi che ad ogni angolo di strada, nella luce del giorno delle esposizioni universali come nel buio della notte dei casinò di periferia, mostri il volto di Giano di un progresso che è decadenza e catastrofe – in intima connessione con la celebre immagine della catena di macerie che si accumula sotto lo sguardo dell’Angelo, contenuta nella nona delle *Tesi sul concetto di storia*. I punti di ancoraggio per il disegno e la costruzione di questa ambivalente geografia del moderno sono offerti da una molteplicità di materiali che comprendono le nuove architetture in ferro e vetro, i primi impianti di illuminazione elettrica delle strade, le gallerie commerciali, con i loro negozi e le loro ricche vetrine, oltre a studi riguardanti la città arcaica, le catacombe, la Senna. La Parigi del XIX secolo è una città in fervente trasformazione e Haussmann è il suo architetto. L’assetto

<sup>1</sup> C. BUCI-GLUCKSMANN, *La ragione barocca*, trad. it., Genova 1992, p. 85.

<sup>2</sup> Nel presente lavoro tutte le traduzioni di passi di testi di cui non esiste traduzione italiana sono mie.

viario della città diventa più razionale e soprattutto più controllabile: con l'intento di rendere impossibile nuove costruzioni di barricate, l'architetto *démoliseur* sostituisce là dove possibile moderne strade larghe ai vecchi disagiati vicoli – Benjamin ricorda che nel solo 1830 furono erette seimila barricate, a commento dell'affermazione: «lastricano Parigi col legno per sottrarre alla rivoluzione la materia prima» –,<sup>3</sup> inoltre, con un'operazione ribattezzata dai contemporanei «abbellimento strategico» vengono messe a punto grandi arterie per collegare nel minor tempo possibile le caserme ai quartieri operai:

«Gli edifici di Haussmann sono la raffigurazione perfetta, che ha preso corpo fra mura massicce ed eterne, dei principi del regime imperiale assoluto: repressione di ogni struttura individuale e di ogni autosviluppo organico, 'odio profondo per l'individualità'».<sup>4</sup>

Ma Parigi viene rimodellata anche secondo un'altra finalità: diventa essa stessa 'padiglione' e grande 'esposizione universale', contenitore poliedrico dove ospitare l'invenzione del secolo, la merce, in tutta la sua abnorme proliferazione. Lastre di vetro e specchi – «egoisti – 'ecco cosa si diventa a Parigi, dove non si può fare un passo senza scorgere il proprio caro io'»<sup>5</sup> – costituiscono i contorni di questo «acquario umano»:

«Se dal contenuto economico rimosso della coscienza di una collettività potesse sorgere, così come Freud sostiene riguardo al contenuto sessuale della coscienza individuale, un'opera, una rappresentazione della fantasia, in questa descrizione noi ci troveremmo davanti a una compiuta sublimazione dei *passages* con le loro cianfrusaglie che proliferano nelle vetrine. In questo mondo sottomarino di Gerstäcker sono presenti persino le vitree sfere luminescenti dei candelabri e tutto lo sfarzo altero dell'illuminazione a gas; l'eroe scorge con suo grande stupore 'che, quanto più calava il crepuscolo, tanto più questi corridoi sottomarini si rischiaravano gradualmente da sé. Poiché ovunque, nell'intrico di coralli e spugne, tra le ghirlande e i fitti addobbi delle alghe e l'alta e mossa vegetazione marina che vi sporgeva dietro, apparivano delle meduse di aspetto immenso e vitreo che fin dall'inizio emanavano una debole luce fosforica e verdognola che, resa poi più intensa dall'irrompere dell'oscurità, brillava in tutto il suo chiaro splendore'».<sup>6</sup>

L'immagine del *passage* non è mai del tutto serafica, anzi proprio la moltiplicazione di superfici riflettenti, con la loro creazione di immagini virtuali e di sosia, crea quello che Freud chiama il «perturbante», l'*Unheimliche* – il «familiare rimosso» che disturba in quanto «rimosso» che ritorna alla coscienza –, per Benjamin è l'«ambiguità dei *passages*». Non si tratta solo di un ampliamento fiabesco degli spazi o della difficoltà di orientamento, bensì della fusione di fantasia e realtà: lo spazio «ammicca», «si trasforma» e «lo fa nel grembo del nulla», «un fruscio di sguardi riempie i *passages*. Non c'è cosa che, là dove meno la si aspetta, non apra e socchiuda per un

<sup>3</sup> W. BENJAMIN, *I «passages» di Parigi*, trad. it., Torino 2002, (d'ora in poi: PW), frammento E 1, 4 (d'ora in poi indicato in parentesi quadre), p. 131.

<sup>4</sup> PW [E 1a, 1], p. 132.

<sup>5</sup> PW [R 1a, 4], p. 602.

<sup>6</sup> Il brano citato è tratto da F. GERSTÄCKER, *Die versunkene Stadt*, in PW [R 2, 2], pp. 603-604.

attimo gli occhi». <sup>7</sup> È il fenomeno auratico: «avvertire l'aura di una cosa significa dotarla della capacità di guardare». <sup>8</sup> Sotto questa luce l'architettura parigina è tentacolare e labirintica. Le sue strade sono fatte per perdersi, per indugiare e per scoprirsi 'guardati' dalle merci. Il labirinto, «la patria dell'esitazione», diventa allora la «via giusta» e la «meta»: diventa mercato, «strada sensuale del commercio, fatta solo per risvegliare il desiderio». <sup>9</sup> Il suo frequentatore ideale è colui che esita perché esitazione, tentennamento, dubbio sono riti preliminari dell'acquisto. Quello che in *Strada a senso unico* caratterizzava l'ostinazione dei mendicanti va ora riferito a una sorta di 'ostinazione' della merce in vetrina: «non c'è ombra d'incertezza, non indizio per quanto impercettibile di condiscendenza o di perplessità che essi non colgano sul nostro volto». <sup>10</sup>

In questo teatro, dove perenne suona la marcia di trionfo degli oggetti in vendita, si inserisce come una statua nella sua nicchia il corpo della prostituta. Con essa, scrive Benjamin, «la merce cerca di guardarsi in faccia e celebra la sua incarnazione». <sup>11</sup> Eccola, dunque, non solo abitante del labirinto, bensì icona del labirinto: «chi voglia sapere quanto siamo di casa nelle viscere, deve farsi prendere dalla vertigine delle strade, la cui oscurità somiglia tanto al grembo di una puttana». <sup>12</sup>

#### b. Il fenomeno della prostituzione a Parigi

Come risulta impossibile completare l'elenco di nomi allusivi, a volte gentili – *filles de joie, filles de nuit, filles d'allégresse, pierreuses, marcheuses, cocottes, visiteuses d'artistes, lorettes* <sup>13</sup> ... – con cui le prostitute venivano chiamate, così arduo è il tentativo di mettere d'accordo le più disparate valutazioni a proposito della loro presenza sul territorio parigino. Circolano infatti statistiche dagli scarti più incredibili: se il dottor Parent-Duchâtelet

<sup>7</sup> PW [R 2a, 3], pp. 605-606.

<sup>8</sup> W. BENJAMIN, *Di alcuni motivi in Baudelaire*, in W. BENJAMIN, *Angelus Novus*, trad. it., Torino 1995, p. 124.

<sup>9</sup> PW [A 3a, 7], p. 50.

<sup>10</sup> W. BENJAMIN, *Strada a senso unico*, in W. BENJAMIN, *Opere complete. II. Scritti 1923-1927*, trad. it., Torino 2001, p. 461.

<sup>11</sup> W. BENJAMIN, *Parco centrale*, in W. BENJAMIN, *Angelus Novus*, p. 136.

<sup>12</sup> PW [P 2, 2], p. 582. «Vertigine» e «familiarità» del groviglio di strade: un'altra immagine benjaminiana che ci rimanda al saggio sul *Perturbante* di Freud: «a conclusione di questa serie certo incompleta di esempi, dobbiamo citare un'esperienza che traiamo dal lavoro psicoanalitico e che, se non dipende da una coincidenza casuale, fornisce il più valido supporto alla nostra concezione del perturbante. Succede spesso che individui nevrotici dichiarino che l'apparato genitale femminile rappresenta per loro un che di perturbante. Questo perturbante (*Unheimliche*) è però l'accesso all'antica patria (*Heimat*) dell'uomo, al luogo in cui ognuno ha dimorato un tempo e che è anzi la sua prima dimora. 'Amore è nostalgia', dice un'espressione scherzosa, e quando colui che sogna una località o un paesaggio pensa, sempre sognando: 'Questo luogo mi è noto, qui sono già stato' è lecita l'interpretazione che inserisce al posto del paesaggio l'organo genitale o il corpo della madre. Anche in questo caso, quindi, *unheimlich* è ciò che un giorno fu *heimlich* [patrio], familiare. E il prefisso negativo 'un' è il contrassegno della rimozione»; S. FREUD, *Il perturbante*, in S. FREUD, *Opere*, IX, trad. it., Torino 1977, p. 106.

<sup>13</sup> Cfr. L. ADLER, *La vita quotidiana nelle case chiuse in Francia (1830-1930)*, trad. it., Milano 1994.

nel 1836 fornisce la cifra di diecimila prostitute, secondo i dati della polizia erano ben trentamila; nel 1872 viene avanzata da Maxime Du Camp la cifra di centoventimila, per poi arrivare negli anni Trenta del Novecento all'impressionante tetto di cinquecentomila 'lavoratrici del sesso'. Un certo accordo unisce invece tutti coloro che, da letterati e romanzieri, medici, storici o agenti dell'ordine, hanno visto nella prostituzione del XIX secolo un fenomeno a sé stante, tanto da far ritenere che essa avesse «cambiato statuto e in un certo senso anche natura»;<sup>14</sup> così per Laure Adler «il periodo fra il 1830 e il 1930 potrebbe essere ribattezzato 'splendore e decadenza della casa chiusa'».<sup>15</sup>

Sarà forse superfluo ricordare che prostituta non si nasce, ma lo si diventa e che dunque la prostituzione non è una condizione bensì un mestiere, un mestiere che spesso si affianca alle ore di lavoro domestico e alle ore di lavoro in fabbrica; possiamo citare con Benjamin una frase di Marx: «gli operai in Francia chiamano la prostituzione di mogli e figlie l'ennesima ora di lavoro, il che è letteralmente vero»,<sup>16</sup> come conferma anche l'espressione in voga in pieno Ottocento, che parla del «quinto quarto della giornata lavorativa».<sup>17</sup> Questa forma addizionale di sfruttamento della classe operaia è vista da autori quali Victor Hugo o Proudhon come traccia dell'asservimento ancora presente nella nostra epoca: «si dice che la schiavitù è scomparsa dalla civiltà. È un errore. Esiste tuttora ma pesa solo sulla donna».<sup>18</sup>

Certamente le 'carriere' delle donne che si prostituiscono sono molto differenti a seconda dei luoghi e delle condizioni in cui si esercita il mestiere: così le cortigiane, «stelle filanti del desiderio», possono subire a volte un grado di alienazione minore. Alcuni studi riportano ad esempio che la vita nei postriboli offriva alle donne tempo per sé, per curarsi, chiacchierare, leggere e fare musica, attività assolutamente precluse alle donne operaie. Nell'epoca in cui si vanno formando le classi sociali e le classi lavoratrici sono percepite come pericolose,<sup>19</sup> la figura della prostituta incute certamente timore, essendo impossibile da classificare e da localizzare. Laure Adler parla a proposito di «insubordinazione»:

«uso consapevolmente il termine giuridico e amministrativo che indica la categoria delle ragazze che lavorano per conto loro, che hanno scelto di non farsi rinchiudere in una casa e di non farsi registrare ufficialmente dalla polizia. Ma, siano registrate e quindi provviste di un libretto sanitario e di un incartamento loro intestato oppure non schedate dalle autorità, sono delle insubordinate».<sup>20</sup>

Certamente è impossibile generalizzare a oltranza. L'altra faccia di una «femminilità ragionevole e materna» custodisce spesso un variegato abisso,

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>16</sup> *PW* [O 10, 1], p. 569.

<sup>17</sup> *PW* [a 5, 2], p. 778.

<sup>18</sup> L. ADLER, *La vita quotidiana*, p. 13. La citazione riportata è di Victor Hugo.

<sup>19</sup> Cfr. L. CHEVALIER, *Classi lavoratrici e classi pericolose nella Parigi della Rivoluzione industriale*, trad. it., Bari 1971.

<sup>20</sup> L. ADLER, *La vita quotidiana*, p. 11.

una molteplicità di visi e di storie, di povertà e di violenza: prosti-tute bambine, clandestine, operaie, ballerine e attrici portate alla strada dalla necessità e alla delinquenza dall'accanimento di una sorte avversa. Al termine della notte emergono le *pierreuses*, le donne sotterranee, figure della degradazione che ricordano le creature incompiute di Kafka, ma se gli «aiutanti» e gli «inetti», non ancora «usciti del tutto dal grembo della natura», si sistemano «per terra in un angolo» con la sola «ambizione» di «occupare il minor spazio possibile»,<sup>21</sup> dai ponti e dai cantieri desolati la 'prostituta delle pietre' si leva come una predatrice: «quando, sotto la luna gialla, ti aggiri per la ghiaia grigia, dalle tue narici fiuti con l'una il pericolo, con l'altra la preda. Sfuggi il pericolo; ti precipiti sulla preda».<sup>22</sup> Donne spesso così sfatte dalla vita che, abbandonato ormai da anni lo strumento della seduzione e della bellezza, rincorrono l'elemosina con l'unica arma di cui ancora dispongono: l'esibizione 'molesta' del degrado.

c. Da «Infanzia berlinese» al «Passagenwerk»

In accordo con l'intenzione che i racconti autobiografici contenuti in *Infanzia berlinese* costituissero il contrappunto soggettivo dell'opera su Parigi, troviamo in essi diverse narrazioni che forniscono un interessante approccio al nostro tema, proprio a partire dal disegno generale in cui gli affetti familiari si intrecciano ai luoghi dell'infanzia. Così *Mendicanti e prostitute*:

«Nella mia infanzia io ero un recluso del vecchio e del nuovo Westen. Il mio clan abitava allora queste zone con un tono che era misto di ostinazione e di alterezza, e che ne faceva un ghetto da esso considerato un suo feudo. In questo quartiere signorile io rimasi prigioniero, senza sospettare l'esistenza degli altri. I poveri, per i bambini ricchi della mia età, esistevano solo come mendicanti. E fu un notevole salto di qualità per le mie conoscenze allorché per la prima volta la povertà mi apparve come l'abominio del lavoro mal retribuito. Fu un breve scritto, forse il primo che io composi completamente per mio conto. Riguardava il caso di un uomo che distribuiva stampati, e le umiliazioni che gli infligge un pubblico che per quelle cose non ha interesse alcuno. Così succede che il povero – questa era la conclusione – si libera di nascosto di tutto il suo pacchetto. Certamente, una soluzione quanto mai sterile. Ma nessun'altra forma di rivolta riuscivo allora a concepire al di fuori del sabotaggio; e ciò naturalmente per mia personalissima esperienza. Ad esso ricorrevo quando cercavo di sottrarmi al controllo materno. Ma segnatamente quando si 'andava a far spese', e lo facevo con una impenitente caparbità che spesso portava mia madre all'esasperazione. Avevo infatti preso l'abitudine di camminarle dietro sempre alla distanza di mezzo passo. Era come se io non volessi in nessun caso far fronte comune con qualcuno – e sia pure con la mia stessa madre. Quanto dovessi esser grato alla trasognata riottosità di queste passeggiate a due attraverso la città, io lo appresi più tardi, quando il suo labirinto si dischiuse al risveglio dei sensi. I quali, nelle prime impazienze, non appetirono la carne, ma l'abietta Psiche le cui ali sordidamente luccicavano nell'alone di un lampione a gas o, non ancora dischiuse, stavano ripiegate sotto la crisalide della pelliccia che le

<sup>21</sup> Cfr. W. BENJAMIN, *Franz Kafka. Per il decimo anniversario della sua morte*, in W. BENJAMIN, *Angelus Novus*, pp. 275-305.

<sup>22</sup> M. CHOISY, *Un mois chez les filles*, Parigi 1928, citazione riportata in L. ADLER, *La vita quotidiana*, p. 187.

ricopriva. Mi giovava in quelle occasioni un modo di guardare che non sembra vedere la terza parte di ciò che in realtà afferra. Già allora, quando ancora mia madre mi rimproverava la mia indolenza e il mio bighellonare riottoso, io confusamente avvertivo la possibilità di riuscire in futuro a sottrarmi al suo controllo col favore di quelle strade in cui apparentemente non mi orientavo. Non c'è alcun dubbio, comunque, che la convinzione – velleitaria purtroppo – di rinnegare in tal modo lei e la sua e la mia propria classe, era la molla dell'incoercibile impulso ad abbordare per la strada una prostituta. Ci mettevo anche delle ore prima di arrivare a tanto. L'orrore che provavo era il medesimo che mi avrebbe assalito di fronte a un congegno automatico per la cui messa in moto sarebbe bastato pronunciare una parola. E così io infilavo la mia voce nella fessura. E subito mi fischiavano le orecchie e non ero in grado di decifrare le parole che mi piovevano addosso da quella bocca carica di belletto. Scappavo via, per ripetere magari nella stessa notte – quante volte ancora – la temeraria impresa. Quando poi, talvolta già verso mattina, mi trattenevo in un androne, mi ero irrimediabilmente irretito nei tentacoli d'asfalto della città; e non erano le mani più innocenti quelle che me ne districavano». <sup>23</sup>

Come spesso ritenuto, le pagine di *Infanzia berlinese* rappresentano effettivamente la via 'più dolce' per entrare in contatto con il pensiero benjaminiano e raggirare, almeno in un primo momento, quell'«angelo con la spada fiammeggiante del concetto» che l'autore ha messo a guardia dei suoi testi prettamente teoretici. <sup>24</sup> Si ritrovano infatti in questo racconto i temi dell'«abominio del lavoro mal retribuito»; del sabotaggio come soluzione inadeguata e tuttavia praticabile; dell'uscita dall'infanzia, dell'emancipazione dal regno materno e persino del tentativo di rinnegare con esso la propria classe di appartenenza; della città come labirinto; del «risveglio del sesso» – che costituisce il titolo di un altro brano di *Infanzia berlinese* – e della presenza, dell'abbordaggio e del 'potere' della prostituta.

Certo, l'iniziale carattere che il giovane Benjamin sembra attribuire a questa atipica figura scoperta sulle strade gli è quasi del tutto strumentale: per lui significa, prima che incontro con altro, possibilità d'altro, possibilità di cambiamento. Sigrid Weigel lo mostra chiaramente nella sua lettura parallela di *Mendicanti e prostitute* e *Risveglio del sesso* – racconto in cui, dopo aver mancato l'appuntamento con uno zio che lo avrebbe portato a visitare la sinagoga frequentata dai parenti materni, il giovane Benjamin inizia un vagabondaggio per la città che gli rivela «il lenocinio della strada» e la «prima scoperta sensazione di piacere». L'analisi si concentra sulla figura della madre che, nel primo testo, rappresenta «la personificazione o meglio l'incarnazione di una sfera, in cui il ragazzo rimane 'rinchiuso'», mentre nel secondo appare come «la sostenitrice delle leggi ebraiche»: la sua figura dunque, in nome di questa concentrazione nel materno di «origine sociale e religiosa», si pone in pieno «contrasto con 'la strada aperta', occupata dalla prostituta». <sup>25</sup> Gli sforzi ripetuti per rivolgere la parola a quest'ultima

<sup>23</sup> W. BENJAMIN, *Infanzia berlinese*, trad. it., Torino 1981, pp. 96-98.

<sup>24</sup> Cfr. G. SCHOLEM, *Walter Benjamin*, in G. SCHOLEM, *Walter Benjamin e il suo angelo*, trad. it., Milano 1996, p. 90.

<sup>25</sup> Cfr. S. WEIGEL, *Eros*, in M. OPITZ - E. WIZISLA (edd), *Benjamins Begriffe*, Frankfurt a.M. 2000, pp. 299-340.



si collocano allora in pieno nella strategia di sottrazione corporea e simbolica al genitore, come il camminare mezzo passo indietro e il mancare l'appuntamento per la sinagoga.

Le parole con cui si conclude il già citato racconto di *Infanzia berlinese* fanno emergere un'altra caratteristica che l'autore riconosce alla figura della prostituta: oltre a essere icona del labirinto e sua abitante, essa ne è la custode, in lei si concentra un sapere e una capacità di orientamento. A salvare non è più il suo silenzio, visto negli scritti giovanili in speculare complementarietà con la parola del genio, bensì sono le mani che «districano dai tentacoli d'asfalto». Con esse si dà il primo accesso al corpo: nei loro gesti si dischiude o si sottrae quella materialità che Benjamin vuole interrogare nel *Passagenwerk* – ecco perché ora dalla figura puramente simbolica, «puro sesso», rappresentata in *Metafisica della gioventù*, l'attenzione si sposta sui nessi antropologici della prostituzione, in cui la donna, nel 'giocare il *Trauer*' del suo corpo venduto, diventa «allegoria della merce».

Il 'lutto' è in primo luogo vendita: si tratta, dunque, di inscenare una 'rappresentazione' su quella vetrina essenziale che è il marciapiede, col suo gradino per scenografia e quel «travestimento artificiale dell'espressione professionale, che è operato dal *maquillage*».<sup>26</sup> «Libri e prostitute amano girare il dorso quando si mettono in mostra», recita un passo di un elenco di analogie stilate da Benjamin in *Strada a senso unico*.<sup>27</sup> In questo teatro di strada offerto dalla città moderna si attua la «comunione mistica con la massa», nuovo soggetto sociale di cui la prostituta diviene «depositaria degli arcani»:

«ma l'avvento della massa è contemporaneo a quello della produzione di massa. La prostituzione sembra implicare insieme la possibilità di resistere in uno spazio vitale in cui gli oggetti del nostro uso immediato sono divenuti – sempre di più – articoli di massa. Nella prostituzione delle grandi città anche la donna diventa tale. È questo il sigillo affatto nuovo della vita nella metropoli che dà, all'accezione baudelairiana del dogma del peccato originale, il suo vero significato. Il vecchio concetto pareva a Baudelaire abbastanza sicuro e sperimentato per dominare un fenomeno affatto nuovo e sconcertante».<sup>28</sup>

La scelta di mettere in vendita anche se stesso, gettandosi dietro l'opera in nome della conquista del mercato, permette a Baudelaire di verificare «quello che pensava dell'ineluttabile necessità della prostituzione per il poeta».<sup>29</sup> Ma a partire dal concetto introdotto di 'peccato originale', è possibile inserire anche un rimando a un altro frammento di Benjamin in cui si tenta una lettura del «capitalismo come religione»: risulta allora interessante ricordare

<sup>26</sup> W. BENJAMIN, *Parco centrale*, p. 142.

<sup>27</sup> Il titolo della raccolta di elenchi è *Divieto d'affissione*, che contiene al suo interno: «La tecnica dello scrittore in tredici tesi», «Tredici tesi contro gli snob», «La tecnica del critico in tredici tesi», «n. 13». Quest'ultimo contiene le analogie tra libri e prostitute. W. BENJAMIN, *Strada a senso unico*, p. 430.

<sup>28</sup> W. BENJAMIN, *Parco centrale*, p. 137.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 142.



il carattere puramente culturale del capitalismo che, lontano dall'essere una religione che espia, va inteso invece come indebitante:

«un'immensa coscienza della colpa [ma il tedesco *Schuld* significa anche 'debito'] che non sa togliersi il peccato, fa ricorso al culto non per espiare in esso questa colpa, bensì per renderla universale, martellarla nella coscienza e infine e soprattutto includere Dio stesso in questa colpa per infine interessare lui stesso all'espiazione».<sup>30</sup>

Secondo la prospettiva della 'religione culturale', in cui il *passage* diventa 'tempio' della merce, il lavoro sulla Parigi del XIX secolo si connota come il tentativo di sviluppare l'enigma del *feticismo delle merci* in una 'teologia delle merci', secondo quel progetto che prevede di «bonificare territori su cui finora è cresciuta solo la follia»;<sup>31</sup> lo shock dell'incontro con la prostituzione rivela così lo stato di un culto in cui al posto dell'Incarnazione è la reificazione umana a essere eletta a canone dell'esperienza 'religiosa' del mondo.<sup>32</sup>

A partire dalla considerazione che una donna che si prostituisce non è un qualsiasi oggetto in vendita, bensì un corpo vivente, un soggetto che vende se stesso,<sup>33</sup> l'esame della sua alienazione si complica esponenzialmente. Se non si può seguire l'analisi condotta per le forme di alienazione riconosciute all'operaio industrializzato è anche perché la prostituzione sembra porsi sulla soglia in cui 'lavoro produttivo' e 'lavoro riproduttivo' o 'di cura' si fondono irrimediabilmente. Si presta invece all'analisi un suo paragone con il processo, chiamato non a caso 'femminilizzazione del lavoro', che caratterizza la condizione delle lavoratrici e dei lavoratori nell'epoca post-fordista,<sup>34</sup> a cui vengono richieste innanzitutto capacità interrelazionali, di collaborazione 'creativa' e 'versatile', di mediazione e spesso anche di seduzione – secondo quella tendenza più ampia che ha introdotto dei cambiamenti a livello organizzativo volti al recupero di forme di flessibilità precedentemente caratteristiche del lavoro domestico.<sup>35</sup> Così se chi lavora è costretto a rimettere sempre più in mano altrui la gestione della propria vita e del proprio corpo, allora s'inverna la lettura benjaminiana secondo cui:

<sup>30</sup> W. BENJAMIN, <fr. 74>, in W. BENJAMIN, *Tesi sul concetto di storia*, trad. it., Torino 1997, p. 284.

<sup>31</sup> Cfr. *PW* [N 1, 4], pp. 510-511.

<sup>32</sup> Cfr. N. BOLZ, *Prostituiertes Sein*, in N. BOLZ - R. FABER, *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins 'Passagen'*, Würzburg 1986, pp. 191-213.

<sup>33</sup> «Ambiguità è l'apparizione figurata della dialettica, la legge della dialettica nell'immobilità. Questo arresto, o immobilità, è utopia, e l'immagine dialettica un'immagine di sogno. Un'immagine del genere è la merce stessa: come feticcio. Un'immagine del genere sono i *passages*, che sono casa come sono strade. Un'immagine del genere è la puttana, che è insieme venditrice e merce»; W. BENJAMIN, *Parigi la capitale del XIX secolo*, in *PW* p. 14.

<sup>34</sup> «Se assumiamo la definizione marxiana di forza-lavoro secondo la quale 'la forza-lavoro è la somma di tutte le attitudini fisiche e intellettuali esistenti nella corporeità', è oggi, con il postfordismo, che la realtà della forza-lavoro diviene pienamente all'altezza del suo concetto. Il corpo vivente è l'oggetto privilegiato della governamentalità perché è il sostrato delle diverse facoltà umane: non solo la potenza di parlare, di pensare, di ricordare, di agire, ma anche di fare l'amore, di produrre organi, tessuti, cellule, embrioni»; B. BUSI, *Il lavoro sessuale nell'era del porno di massa*, di prossima pubblicazione presso la ManifestoLibri.

<sup>35</sup> Su questi temi, cfr. S. ONGARO, *Le donne e la globalizzazione. Domande di genere all'economia globale della ri-produzione*, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2001.

«quanto più il lavoro si avvicina alla prostituzione, tanto più ci si sente spinti a definire la prostituzione come lavoro – come succede già da tempo nel gergo delle puttane. Nel segno della disoccupazione quest'avvicinamento avanzò a passi da gigante; il *keep smiling* riciclò sul mercato del lavoro quello che sul mercato dell'amore era l'atteggiamento della puttana che adesca il cliente con un sorriso invitante».<sup>36</sup>

L'immagine riassuntiva di questa fusione di vita e mercato – dei consumi e del lavoro – è offerta dalla prostituta a passeggio, in cui produzione e circolazione della merce sono diventate tutt'uno.

È chiaro: se «l'amore per la prostituta è l'apoteosi dell'immedesimazione nella merce»,<sup>37</sup> il feticismo delle merci raggiunge con essa un punto critico. *Eros* e *Thanatos* non sono mai stati d'altra parte tanto vicini quanto nella modernità, come dimostra Benjamin esponendo la sostanziale differenza che esiste tra il barocco e il moderno: l'allegoria barocca vede il cadavere dall'esterno; Baudelaire – e con esso il moderno – dall'interno. La reificazione del corpo e con essa la prostituzione, oltre a «canone dell'esperienza», si rivelano ora «forme storiche originarie» di quest'epoca costruita su «avanzi di un mondo di sogno».

Secondo un altro frammento del *Passagenwerk*, nella prostituzione si mostrerebbe «il carattere rivoluzionario della tecnica ... se si considera la prostituzione non tanto come l'opposto quanto come la decadenza dell'amore»:<sup>38</sup> la massificazione del fenomeno – che ricorda qui i corpi al lavoro in fabbrica, divenuti essi stessi seriali e intercambiabili – produce, come già per l'opera d'arte riproducibile, una caduta dell'aura. Ritorna così la figura dell'architetto di Parigi:

«la prostituta della metropoli è l'Hausmann dell'erotica. La larga strada del piacere ha liquidato quella sinuosa dell'amore, come il feticcio l'immagine dell'amato. Dove si è riversata la prostituzione metropolitana, l'amore non si lascia più sperimentare».<sup>39</sup>

Forse a risposta dell'istintivo stupore che sorge nel leggere il titolo «Prostituzione e gioco» della sezione «O» del *Passagenwerk*, si trova l'indizio benjaminiano che ad accomunare queste due attività ci possa essere «la mania dell'epoca per il mascheramento».<sup>40</sup> Sicuramente si tratta anche di denaro, desiderio e destino:

«tra le ... braccia [di una prostituta, il giocatore] celebra ancora una volta il rito del numero, in cui denaro e bene, sciolti da ogni gravità terrena, gli giungono dal destino come in un abbraccio perfettamente ricambiato. Poiché nel bordello e nella sala da gioco c'è la stessa peccaminosa delizia: catturare il destino nel piacere».<sup>41</sup>

<sup>36</sup> PW [J 75, 1], pp. 397-398.

<sup>37</sup> PW [O 11a, 4], p. 572.

<sup>38</sup> PW [O 2, 3], p. 554.

<sup>39</sup> N. BOLZ, *Prostituiertes Sein*, p. 192.

<sup>40</sup> PW [O 2, 1], p. 554.

<sup>41</sup> Il frammento continua indicando il vero peccato di lussuria non nel «piacere dei sensi», bensì nella rottura del legame della vita con Dio, di cui è depositario il «nome». La lotta che s'ingaggia e che ricorda il saggio sulle *Affinità elettive* è allora tra il «nome» e «la superstizione che cattura le figure del destino»; PW [O 1, 1], pp. 550-551.

Non solo, come ha scritto Adler, il denaro serve a coprire il rapporto sessuale che sarebbe altrimenti completamente messo a nudo nella prostituzione,<sup>42</sup> ma l'analisi di Benjamin, che nel giovanile frammento sul «capitalismo come religione» non vedeva ancora traccia di riti di espiazione, sviluppa ora chiaramente la «funzione dialettica del denaro»:

«Il denaro compra il piacere e, nello stesso tempo, diventa espressione della vergogna. 'Sapevo – dice Casanova a proposito di una mezzana – che non avrei avuto la forza di andarmene senza darle qualcosa'. Quest'espressione singolare tradisce la sua conoscenza del meccanismo più nascosto della prostituzione. Nessuna ragazza deciderebbe di diventare puttana, se dovesse contare solo sulla tariffa pattuita coi suoi clienti.<sup>43</sup> Anche la loro riconoscenza, che forse aggiunge qualche altro soldo al suo guadagno, difficilmente le può apparire come una base sufficiente. Come funziona, dunque, il suo inconsapevole calcolo per ogni uomo? Non lo si comprende, finché si considera qui il denaro solo come un mezzo di pagamento o come un dono. Certo l'amore della puttana si compra. Ma non la vergogna del suo cliente. È tale vergogna che per questo quarto d'ora cerca un nascondiglio e trova quello più geniale: il denaro. Per questo molte sfumature del pagamento sono come le sfumature del gioco d'amore, lente e veloci, furtive o brutali. Che significa ciò? La ferita rossa di vergogna sul corpo della società secerne denaro e guarisce. Essa si copre di una crosta metallica. Lasciamo pure al *roué* il piacere a buon mercato di credersi privo di vergogna. Casanova lo sapeva bene: la sfrontatezza getta sul tavolo la prima moneta, la vergogna paga cento volte la posta per coprirla».<sup>44</sup>

Di fronte alla percezione del cliente di correre un pericolo mortale, quello di essersi lui stesso per primo venduto per piacere, il pagamento supplementare sarebbe allora il mezzo che gli permette di ricomprare dalla prostituta la propria 'colpa'. La disposizione di un corpo, l'erogazione del piacere e l'estinzione della vergogna trovano dunque il loro *medium* universale nel denaro.

#### d. Il «sapere della soglia»

Se si percepisce la modernità come «normata amministrativamente» il primo compito che Benjamin individua coincide con l'«imparare ad attendere». In questo contesto il gioco d'azzardo «possiede il grande fascino di rendere la gente libera dall'attesa».<sup>45</sup> Però, avverte un altro frammento, «non

<sup>42</sup> L. ADLER, *La vita quotidiana*, p. 235.

<sup>43</sup> Si devono avanzare dubbi su questo ragionamento benjaminiano che, per lo meno, esclude la disperazione umana che porta spesso ad accontentarsi del meno del pattuito, così come non si può che segnalare l'«acrobazia» di quest'altra deduzione: «Per le femmine della specie dell'*homo sapiens*, se si pensa ai primi esemplari, la posizione orizzontale del corpo presentava enormi vantaggi. Alleviava loro la gravidanza, come si può dedurre dalle cinture e dalle fasce cui le donne incinte sono oggi solite ricorrere. Muovendo da questo presupposto, si potrebbe forse azzardare l'ipotesi che l'andatura eretta sia comparsa prima fra i maschi che fra le femmine. La femmina, in tal caso, sarebbe stata a quei tempi la compagna quadrupede dell'uomo, come lo sono oggi il cane e il gatto. Partendo da quest'idea, il passo è breve dall'immaginare che l'incontro sessuale frontale fra i due partner sarebbe stato in origine una sorta di perversione, e che forse proprio questa deviazione avrebbe contribuito in modo decisivo a fare imparare alle femmine l'andatura eretta»; *PW* [B 10, 2], p. 86.

<sup>44</sup> *PW* [O 1a, 4], pp. 552-553.

<sup>45</sup> *PW* [D 10a, 2], p. 128.

bisogna far passare il tempo, ma anzi invitarlo a fermarsi presso di noi». Si delineano allora tre figure: quella del giocatore che lo inganna, quella del *flâneur* che lo incamera e «infine la terza figura: colui che attende: incamera il tempo in una forma mutata, quella dell'attesa». <sup>46</sup> Questa forma mutata del tempo, che rimanda all'esperienza messianica, si arricchisce nelle *Tesi sul concetto di storia* della dimensione dell'azione. Ma per restare alla serie di analogie tra libri e prostitute contenute in *Strada a senso unico*, possiamo ricordare il secondo aforisma: «libri e prostitute intrecciano il tempo. Dominano la notte come il giorno e il giorno come la notte». <sup>47</sup> Ancora una volta Benjamin è alla ricerca di quel sapere autentico che è prassi, azione. Tentando di superare queste dicotomie del pensiero, introduce in un appunto fondamentale del *Passagenwerk* il concetto-dimensione della «soglia»:

«siamo diventati molto poveri di esperienze della soglia. L'addormentarsi forse è l'unica che c'è rimasta. (E con essa, però, il risveglio.) E del resto anche il su e giù della conversazione e dell'oscillazione sessuale dell'amore fluttua oltrepassando soglie come le mutevoli figure del sogno ... Le puttane amano le soglie di queste porte del sogno. La soglia deve essere distinta molto nettamente dal confine. La *Schwelle* <soglia> è una zona. La parola *schwellen* <gonfiarsi> racchiude i significati di mutamento, passaggio, straripamento, significati che l'etimologia non deve lasciarsi sfuggire». <sup>48</sup>

Viene fornita così l'indicazione per cui collocare la prostituzione in una determinata area semantica: quella del *rite de passage*, di cui «soglia» è il toponimo. La prostituta allora diventa «la Diotima del sapere della soglia nella modernità», <sup>49</sup> non figura del limite, bensì allegoria di uno spazio eccezionale, «gonfiato», dunque alterato e che altera, come la *grossesse*, così ricco e straripante di significati da produrre a volte narcosi e torpore, ma soprattutto capace dello shock a cui segue l'irruzione della coscienza risvegliata.

## 2. *La lesbica*

### a. L'eroina della modernità

Sul finire del XIX secolo «Parigi si impone come la capitale del saffismo»: questa tesi, proposta in un recente studio di Nicole Albert, <sup>50</sup> sembra fare tutt'uno con l'intuizione di Walter Benjamin che quasi cent'anni prima proponeva la figura della lesbica come «l'eroina della modernità». Affermazione che ben oltre lo stupore iniziale non può essere trascurata per diversi motivi: innanzitutto perché Benjamin fa della modernità una delle linee di ricerca di tutta la sua opera e perché dunque secondo questa frase l'amore lesbico offrirebbe una delle chiavi, se non la chiave, per l'interpretazione

<sup>46</sup> PW [D 3, 4], pp. 115-116.

<sup>47</sup> W. BENJAMIN, *Strada a senso unico*, p. 430.

<sup>48</sup> PW [O 2a, 1], p. 555.

<sup>49</sup> N. BOLZ, *Prostituiertes Sein*, p. 192.

<sup>50</sup> Cfr. N.G. ALBERT, *Saphisme et Décadence dans Paris fin-de-siècle*, Paris 2005.

del XIX secolo. Inoltre, quasi a conferma di questa prima considerazione, è di centrale importanza considerare che la fonte principale, benché non unica, di quest'idea benjaminiana si trova in Baudelaire, poeta «moderno» per antonomasia: è infatti il poeta delle *Fleurs du mal* a eleggere per primo le lesbiche a proprie sorelle. Tuttavia esistono anche dei passaggi di scritti giovanili in cui le tematiche dell'eros e dell'esperienza, pur intrecciandosi certamente in un contesto di analisi ancora metafisica e non materialistica, anticipano alcune riflessioni del *Passagenwerk* e segnano così una linea di interessi costanti in Benjamin.

Certamente, con ciò siamo ancora lontani da poter sostenere che, anche a cospetto di una tesi tanto importante, i materiali preparatori al libro su Parigi offrano un'elaborata teoria del lesbismo e forse anche della femminilità.<sup>51</sup>

Se è difficile poter ricostruire con assoluta precisione cosa intendesse Benjamin con la definizione di «eroina della modernità», si può però certamente iniziare a registrare un uso del termine tanto diffuso quanto presente nelle citazioni del *Passagenwerk*: l'eroina è innanzitutto la protagonista di un racconto o di un romanzo;<sup>52</sup> è allora corretto affermare che a partire dal XIX secolo la donna lesbica entra da protagonista nella letteratura. Questa comparsa non va sottovalutata né ridotta spregiativamente a vocazione modaiola: le diverse pratiche omosessuali sono indiscutibilmente sempre esistite, ma se Saffo può 'resuscitare a Parigi' e il «vizio lesbico» cominciare a sembrare una cosa del tutto naturale, è anche grazie al processo di legittimazione svolto dalla produzione artistica del secolo che ha messo a disposizione modelli, seppur a volte solo per provocare, di amore tra donne e dunque ha fornito a essi l'esistenza pubblica. Se, forzando quest'interpretazione, possiamo dire che la lesbica esiste solo quando diventa oggetto di rappresentazione, quando il suo nome compare nel discorso, sia pure ancora all'interno di un ordine patriarcale e di eterosessualità normativa, tanto più allora dovremmo accordare importanza al fenomeno della sua comparsa al centro dei racconti, come protagonista.<sup>53</sup> Ne troviamo traccia oltre che in

<sup>51</sup> Di questo avviso è Sigrid Weigel, secondo la quale nonostante Benjamin abbia «sempre fatto prova nei suoi scritti di uno sguardo vigilante e di una grande attenzione per i luoghi e le funzioni del femminile nel mondo d'immagini e di segni che esplora», non avrebbe tuttavia prodotto una «teoria 'della' femminilità come vorrebbe far credere lo studio di Christine Buci-Glucksmann su Walter Benjamin e l'utopia del femminile»; S. WEIGEL, *Sur une dialectique féminine de la raison*, reperibile sul sito internet: <http://multitudes.samizdat.net/Sur-une-dialectique-de-la-html>. Considerati gli intenti benjaminiani e la centralità teorica accordata alla figura della lesbica, questa assenza dovrebbe effettivamente stupire, ma forse insospetterebbe di più trovare una teoria del lesbismo o della femminilità confezionata da un uomo. Non resta che appellarsi allora allo stesso metodo di lavoro teorizzato da Benjamin che prevede di rendere giustizia ai frammenti nell'unico modo possibile: usandoli – assumendosi la libertà e il rischio di un loro montaggio.

<sup>52</sup> Per un'introduzione al tema cfr. M. GIACOBINO, *Guerriere, ermafrodite, cortigiane. Percorsi trasgressivi della soggettività femminile in letteratura*, Milano 2005. Tra i fondamentali lavori sulla rappresentazione lesbica nella letteratura e nel cinema ricordiamo i seguenti lavori di T. DE LAURETIS: *Differenza e indifferenza sessuale*, Firenze 1989; *Soggetti eccentrici*, Milano 1999; *Pratica d'amore. Percorsi del desiderio perverso*, Milano 1997.

<sup>53</sup> Il celebre psichiatra tedesco Krafft-Ebing deduceva la vastità del fenomeno dell'«inversione sessuale» dalla frequenza con cui il soggetto è trattato nei libri. Cfr. R. VON KRAFFT-EBING, *Psychopathia sexualis*, trad. fr., Paris 1895, p. 307, nota 1.

Baudelaire, il cui iniziale progetto delle *Fleurs du mal* si doveva intitolare «Les lesbiennes», in altre opere citate nel *Passagenwerk*: *La fille aux yeux d'or* di Honoré de Balzac; la *Religieuse* di Denis Diderot; *Mademoiselle de Maupin* di Théophile Gautier e *Fragoletta* di Henri de Latouche.

Possiamo dire che agli inizi del XIX secolo il saffismo non aveva diritto di cittadinanza neanche in letteratura; nel 1834 e nel 1835 fece una breve apparizione attraverso tre personaggi: *La Fille aux yeux d'or*, appunto, *Mademoiselle de Maupin* e *Gamiani*, probabilmente scritto da Musset. Ancora a metà secolo, tanto le celebrazioni di Baudelaire delle «femmes damnées», apparse nel 1857, quanto i sonetti alle «Amies» di Verlaine, di dieci anni più giovani, incontrano la censura. Stesso destino colpisce nel 1864 Gustave Courbet, primo a introdurre il soggetto nell'arte con il suo dipinto *Vénus poursuivant Psyché de sa jalousie*.

Come ci si accorge da quest'elenco, il saffismo fa scorrere in primo luogo molto inchiostro maschile:<sup>54</sup> se gli viene conferita attenzione sulla stampa è innanzitutto perché rinvia a una concezione della donna che disturba, perché cioè minaccia e trasgredisce i ruoli tradizionali. Lo si comprende bene recuperando l'esempio offerto dal Rinascimento, quando si registra una significativa differenza di trattamento con l'omosessualità maschile: mentre quest'ultima era punita come peccato d'ordine sessuale, per le lesbiche si trattava invece di un peccato d'ordine sociale, essendo considerato l'amore tra donne una contraffazione – comportasse o meno il ricorso esplicito al travestitismo – dell'unico atto riconosciuto come portatore di senso, la penetrazione maschile.<sup>55</sup>

L'omosessualità femminile è allora un 'problema di ordine sociale' che scoppia con la modernità: questa formula dal sapore enfaticamente reazionario può essere capovolta nell'osservazione che se la modernità è segnata dall'avvento di nuovi rapporti di produzione e di nuove configurazioni sociali, ben prima di diventare soggetto politico la lesbica viene scelta come paradigma dell'epoca, proprio in virtù delle sue potenzialità rivoluzionarie. Questo recupero viene riproposto da Benjamin attraverso quella particolare operazione che, come già visto per la figura della prostituta, consiste nell'attribuire una funzione in senso lato di liberazione a quei soggetti che incarnano, radicalizzano e smascherano alcune tendenze del secolo.

Si tratta ora, all'interno del tracciato benjaminiano, di evidenziare la peculiarità di questo nuovo soggetto. Incontriamo così anche il secondo classico significato della parola 'eroicità', che coincide con la capacità della lesbica, non solo di disturbo generico del sistema di valori tradizionali, bensì

<sup>54</sup> Per trovare la firma di un'autrice di sesso femminile bisogna attendere in ambiente francese Colette con *Claudine à l'école*, del 1900, di cui Rachilde scrive «per la prima volta ... 'una donna osa parlare semplicemente di idilli contro natura come di un paganesimo naturale'»; N.G. ALBERT, *Saphisme et Décadence*, pp. 88-89.

<sup>55</sup> Cfr. *Les relations amoureuses entre les femmes du XVIe au XXe siècle. Entretien avec Marie-Jo Bonnet*, autrice di *Les Relations amoureuses entre les femmes du XVIe au XXe siècle*, edizione a cura di O. JACOB, collezione «Opus»; reperibile sul sito internet: [http://semgai.free.fr/doc\\_et\\_pdf/pdf\\_these\\_articles\\_externes/bonnet\\_amoureuses.pdf](http://semgai.free.fr/doc_et_pdf/pdf_these_articles_externes/bonnet_amoureuses.pdf).



di attiva opposizione al sistema economico capitalistico. Come ogni eroe, la nuova protagonista deve vincere il nemico, salvare gli altri e sottrarsi essa stessa ai pericoli.

b. Il femminile in Baudelaire

Nonostante Baudelaire non sia l'unica fonte del discorso benjaminiano – si può qui ricordare che già a partire da *Metafisica della gioventù* Benjamin si interrogava sul saffismo legandolo a due dei suoi temi guida: esperienza e linguaggio<sup>56</sup> –, il poeta delle *Fleurs du mal* è certamente uno dei punti di riferimento attorno a cui si struttura la concezione del moderno di Benjamin: è dunque di aiuto cercare di approfondire il suo intricato rapporto con il femminile in senso lato e con gli amori lesbici nello specifico. In un frammento del *Passagenwerk* leggiamo a proposito del poeta: «tratta i suoi maestri come tratta le donne: li adora e li vilipende».<sup>57</sup> Questi atteggiamenti di adorazione e di vilipendio non sembrerebbero contrastare in niente quell'usuale schema che colloca le donne esclusivamente lungo i due assi antitetici della santità e della prostituzione, se non fosse però che per la poesia baudelairena i due assi sono diventati irrimediabilmente fusi l'uno nell'altro, tanto che per il poeta «l'essere più prostituito è l'essere per eccellenza, è Dio».<sup>58</sup>

Come già visto, Baudelaire sa di condividere con la prostituta il destino della mercificazione di se stessi: la «comunione mistica» con le masse è la loro vocazione, anzi tanto la prostituta quanto il poeta incarnano una nuova figura e creano un nuovo oggetto: l'articolo di massa, attorno al quale si costituisce contemporaneamente una nuova utenza. Questo è potuto accadere quando di fronte al riconoscimento del mercato come 'istanza oggettiva' si è aggiunto «lo scarso successo della sua opera»: allora Baudelaire «ha messo in vendita anche se stesso».<sup>59</sup> A ciò va certamente aggiunta quella sua particolare sensibilità che è stata nominata come il perenne «duello fra la volontà di vedere tutto e la volontà di vedere diversamente e di vedere cose di-

<sup>56</sup> «Come parlavano Saffo e le sue amiche? – Il linguaggio è nascosto come il passato, futuro come il silenzio. Colui che parla fa emergere in esso il passato, nascosto dal linguaggio egli accoglie in sé, nel discorso, la femminilità che egli stesso è stato. – Ma le donne tacciono. Ciò che ascoltano, sono le parole non dette. Avvicinano i loro corpi e si accarezzano. Il loro colloquio si liberò dall'oggetto e dal linguaggio. Ma ha attraversato un territorio. Poiché solo tra donne e perché esse si stanno vicine, il discorso stesso è trascorso e ha raggiunto la pace. Ora è pervenuto infine a se stesso: sotto il loro sguardo è diventato grandezza, così come la vita fu grandezza prima del vano discorso. Le donne silenziose sono portavoce di ciò che è stato detto. Poiché escono dal cerchio, esse soltanto vedono la sua forma conclusa. Esse tutte non si lamentano, quando sono vicine, guardano ammirando. L'amore dei loro corpi non procrea, ma il loro amore è bello da vedere. E osano guardarsi. Questo sguardo reciproco ravviva il respiro, mentre le parole si spengono nello spazio. Il silenzio e la voluttà – eternamente divisi nel discorso – si sono congiunti e identificati. Il silenzio dei discorsi era voluttà futura, la voluttà era silenzio passato. Ma tra le donne vi fu lo sguardo dei discorsi dal limite della silente voluttà. Nacque così, luminosa, la gioventù dei colloqui oscuri. Si irradiò l'essenza»; W. BENJAMIN, *Metafisica della gioventù*, trad. it., Torino 1982, pp. 97-98.

<sup>57</sup> U.-V. CHATELAIN, *Baudelaire l'homme et le poète*, in *PW* [J 12a, 2], p. 264.

<sup>58</sup> Cfr. C. BUCI-GLUCKSMANN, *La ragione barocca*, p. 63.

<sup>59</sup> W. BENJAMIN, *Parco centrale*, p. 142.



verse»,<sup>60</sup> quella «lunga sofferenza degli occhi», per usare un'espressione di Hofmannsthal, che fa di Baudelaire «il signore delle antitesi»: <sup>61</sup> è qui che appare la perspicacia della sua lettura della modernità, nell'essersi accorto che

«i radicali mutamenti che avevano avuto luogo nelle condizioni della produzione artistica ... consistevano in ciò: che la forma merce nell'opera d'arte, e la forma di massa nel pubblico, si manifestavano in forma più diretta e brutale che non fosse mai avvenuto prima».<sup>62</sup>

Se il destino della strada, intesa come mercato, è l'elemento comune in cui la poesia moderna si fonde con la prostituzione per farsi incontro al medesimo cliente – il lettore «distratto» e «ipocrita» – quale occasione porta Baudelaire a legarsi al destino delle *lesbiennes*? Ecco come in *Lesbo* viene descritta questa «eredità»:

«Giacché Lesbo fra tutti m'ha scelto per cantare  
delle sue dolci vergini il segreto,  
e fui da sempre a parte del suo nero mistero  
fatto di folli risa e dei più scuri pianti.  
Giacché Lesbo m'ha scelto per cantare!  
E da quel giorno io veglio sulla cima di Leucade,  
vedetta dallo sguardo penetrante e sicuro  
che non perde mai d'occhio le lontane  
rabbrividenti sagome di fregate e tartane.  
Di Leucade io veglio sulla cima  
per scoprire se il mare è giusto e buono  
e se una sera (di singhiozzi risuonerà la roccia)  
a Lesbo, che perdona, renderà  
l'adorato cadavere di Saffo, che è partita  
per scoprire se è giusto e buono il mare!».<sup>63</sup>

Il poeta può essere «sentinella» di Leucade perché «da sempre a parte del suo nero mistero / fatto di folli risa e dei più scuri pianti», perché fa suo il riso sfrenato e la «fronte pallida di fatiche» di Lesbo. In questa collusione di sentimenti contrastanti, ma soprattutto contrastati, si erge il profilo del

<sup>60</sup> C. BUCI-GLUCKSMANN, *La ragione barocca*, p. 59.

<sup>61</sup> «È tutto un insieme di artifici, di contraddizioni volontarie ... Si trovano mischiati il realismo e l'idealismo ... È l'unione della più profonda sensualità e dell'ascetismo cristiano ... È ancora, in amore, l'alleanza del disprezzo e dell'adorazione della donna ... Si considera la donna come una schiava, come una bestia ... e tuttavia le si indirizzano gli stessi omaggi, le stesse preghiere che alla Vergine immacolata ... La si guarda come la piaga universale ... e la si adora a causa della sua funesta potenza ... Si maledice il 'Progresso'; si detesta la civilizzazione industriale di questo secolo ... e, allo stesso tempo, si gode di quel tratto pittoresco che questa civilizzazione ha messo nella vita umana ... Credo che questo sia il vero sforzo essenziale del baudelairismo: unire sempre due ordini di sentimenti contrari ... e, in fondo, due concezioni divergenti del mondo e della vita, la cristiana e l'altra, o, se si vuole, il passato e il presente. È il capolavoro della Volontà ... l'ultima parola dell'invenzione in fatto di sentimenti»; J. LEMAITRE, *Les contemporains*, IV série, Paris 1895, pp. 28-31.

<sup>62</sup> W. BENJAMIN, *Parco centrale*, p. 138.

<sup>63</sup> C. BAUDELAIRE, *I fiori del male e altre poesie*, trad. it. in C. BAUDELAIRE, *Opere*, a cura di G. RABONI e G. MONTESANO, Milano 1996, pp. 278-283.

«primo isterico», rivendicazione esplicita di cui Baudelaire si fa carico – «ho coltivato il mio isterismo con gioia»<sup>64</sup> – e che si ritrova in *À celle qui est trop gaie* con l'identificazione finale del poeta nella donna che vorrebbe castigare proprio a causa della sua carne gioiosa:

«È, quel matto vestire,  
del tuo screziato spirito l'emblema;  
io t'odio, matta che mi fai ammattire,  
tanto quanto ti amo!

Così una notte, quando scocca l'ora  
del piacere, vorrei  
avvicinarmi silenzioso e vile  
alle dovizie della tua persona  
per castigarti nella tua gioiosa  
carne e straziarti nel tuo calmo seno,  
e nel tuo fianco stupefatto aprire  
una profonda, una larga ferita  
e dalle nuove labbra  
più splendenti e più belle, o rapinosa  
dolcezza!  
infonderti, sorella, il mio veleno».<sup>65</sup>

Nonostante Valentin Pelosse sia convinto che «l'opinione condivisa di un Baudelaire antifemminista, nel senso odierno, non resiste a una lettura attenta dell'opera poetica»,<sup>66</sup> certamente non bastano le ripetute identificazioni con una femminilità ritenuta a volte eccessiva, sicuramente marginale e sofferente, a scagionare il poeta dall'accusa di misoginia, così come forse è vano il tentativo di giustificare l'ostilità di Baudelaire verso le donne facendo appello all'indistinzione e alla diffusione del disprezzo con cui il poeta si rivolge a tutti – Dio e se stesso compresi. Per Marie-Jo Bonnet, ad esempio, Baudelaire rimane l'esponente della reazione patriarcale che inchioda le lesbiche al ruolo di «donne dannate», escludendole cioè dalla società tanto quanto dal paradiso.<sup>67</sup>

Se nello specifico non è d'aiuto Proust, che nella sua lettura proposta nel saggio *À propos de Baudelaire* gioca a mantenere il mistero di questa invocata e problematica discendenza da Saffo,<sup>68</sup> spetta invece proprio a

<sup>64</sup> C. BUCI-GLUCKSMANN, *La ragione barocca*, p. 63

<sup>65</sup> C. BAUDELAIRE, *I fiori del male*, pp. 292-295.

<sup>66</sup> V. PELOSSE, *Avant-propos*, in C. DÉMAR, *Appel au peuple pour l'affranchissement de la femme*, Paris 2001, pp. 20-21.

<sup>67</sup> «La reazione patriarcale avverrà con Baudelaire, per il quale le lesbiche sono 'donne dannate', ovvero escluse dal Paradiso e dalla società. La loro sessualità non è liberatrice, e Baudelaire si oppone alla corrente di emancipazione che concepisce l'integrazione delle donne nella città con un riconoscimento dell'amore, quale che sia. Egli condanna ed esclude. Al seguito di Baudelaire, tutti i fallocrati intonano il ritornello della dannazione», in *Les relations amoureuses entre les femmes du XVIe au XXe siècle*.

<sup>68</sup> «Perché mai egli poté interessarsi così particolarmente alle lesbiche sino a pensare di dare il loro nome come titolo all'intera sua splendida raccolta? Quando Vigny, irritato contro la donna, l'ha spiegata con i misteri dell'allattamento ... con la sua speciale fisiologia ... con la sua psicologia ('Toujours ce compagnon dont le coeur n'est pas sûr'), si comprende che, nel suo amore deluso e geloso, egli abbia scritto: 'la Femme aura Gomorrhé et l'Homme aura Sodome'. Ma, per lo meno, colloca i due sessi

Benjamin il riconoscimento di aver svolto il tentativo più completo d'interpretazione del rapporto del poeta con le donne – e di aver dunque risposto alla domanda proustiana su come Baudelaire si sia potuto interessare così particolarmente alle lesbiche:

«L'ideale eroico di Baudelaire è androgino. Ciò non gli impedisce di scrivere: 'Nous avons connu la femme-auteur philanthrope, la prêtresse systématique de l'amour, la poëtesse républicaine, la poëtesse de l'avenir, fouriériste ou saint-simonienne; et nos yeux ... n'ont jamais pu s'accoutumer à toutes ces laideurs compassées'». <sup>69</sup>

E a sostegno di queste affermazioni, Benjamin riporta queste altre citazioni baudelairiane:

«Madame Bovary, pour ce qu'il y a en elle de plus énergique et de plus ambitieux, et aussi de plus rêveur ... est restée un homme ... Ce bizarre androgyne a gardé toutes les séductions d'une âme virile dans un charmant corps féminin ... Toutes les femmes intellectuelles lui sauront gré es d'avoir élevé la femelle à une si haute puissance ... et de l'avoir fait participer à ce double caractère de calcul et de rêverie qui constitue l'être parfait». <sup>70</sup>

Professare la perfezione ideale dell'androginia ed essere nei fatti e nella vita reale misogini non sembrerebbe essere contraddittorio: potremmo forse dire che l'ideale dell'androginia è l'estrema manifestazione di un desiderio di onnipotenza che per il poeta si concretizza nel desiderio di voler vedere tutto e di vederlo diversamente. <sup>71</sup> Così per Pelosse: «il soggetto desideroso di manifestare la verità di una vita autentica ... prova la necessità di adottare dei tratti dell'altro *genere*» <sup>72</sup> – ma mai completa identificazione: da qui si origina forse l'atteggiamento di fastidio che portava Baudelaire a reputare la maternità una «concorrenza sleale».

Oltre a questa sovrapposizione di lesbismo e androginia, altri elementi entrano in gioco nel complesso rapporto Baudelaire-donne. Nel 1867 un ne-

---

lontano l'uno dall'altro, inconciliabili nemici ... Affatto diverso è l'atteggiamento di Baudelaire ... Quel legame tra Sodoma e Gomorra che, nelle ultime parti della mia opera ... ho affidato a un brutto, Charles Morel, – una tal funzione è di solito riservata ai bruti, – sembra che Baudelaire si sia assunto da sé il compito di stabilirlo, in maniera affatto privilegiata. Sarebbe interessante sapere perché si assunse tale compito e come lo adempì. Quel che in un Morel è pienamente comprensibile, resta profondamente misterioso nell'autore delle *Fleurs du mal*; M. PROUST, *A proposito di Baudelaire*, in M. PROUST, *Scritti mondani e letterari*, trad. it., Torino 1984, p. 585. Citazione riportata anche in *PW* [J 44a, 3], p. 331.

<sup>69</sup> *PW* [p 5a, 1], pp. 887-888.

<sup>70</sup> *PW* [J 5, 4], p. 251.

<sup>71</sup> A proposito del desiderio di «onnipotenza dello sguardo» è interessante questo appunto di Benjamin: «Da bambino Baudelaire avrebbe assistito al coito della sua tutrice o di sua madre col suo (primo o secondo?) marito, venendo così a trovarsi nella posizione del *troisième amour*, cui sarebbe poi rimasto fissato, diventando voyeur; avrebbe poi probabilmente frequentato i bordelli solo come voyeur e, spinto dalla fissazione al vedere, sarebbe poi diventato un critico amante dell'obiettività 'per non perdere niente di vista'. Apparterrebbe perciò a un tipo chiaramente definito di paziente. 'Vedere, per essi, significa planare come delle aquile in tutta sicurezza al di sopra di tutto e realizzare una sorta di onnipotenza grazie all'identificazione di volta in volta con l'uomo e con la donna ... Sono questi esseri che sviluppano allora questo gusto funesto dell'assoluto ... e che, rifugiandosi nel dominio della pura immaginazione, perdono l'uso del loro cuore'; *PW* [J 17, 4], p. 273, la citazione riportata da Benjamin è tratta da R. LAFORGUE, *L'échec de Baudelaire*, Paris 1931, pp. 201 e 204.

<sup>72</sup> V. PELOSSE, *Avant-propos*, p. 22.

crologio descriveva così il suo *habitus*: «c'era in lui del prete, della donna vecchia e della prostituta»;<sup>73</sup> ma oltre alla sofferenza che fonda la sua simpatia per le donne anziane che patiscono «per i loro amanti, i loro mariti, i loro figli, e anche per i loro propri sbagli»,<sup>74</sup> Baudelaire subisce un'altra «sofferenza d'amore»: l'impotenza. Per Benjamin essa «è la base della via crucis della sessualità maschile. Da quest'impotenza deriva sia l'attaccamento di Baudelaire all'immagine serafica della donna che il suo feticismo»;<sup>75</sup> non solo: «nell'erotologia del dannato – come può essere definita quella di Baudelaire – sterilità e impotenza sono i dati decisivi». <sup>76</sup> Ecco che tramite la figura della sterilità e della donna sterile, sviluppata in particolar modo dall'*art nouveau*, è possibile ricostruire un passaggio che porta a definire positivamente il secondo elemento di eroicità della lesbica, cioè attraverso la sua capacità e la sua volontà di opporsi a quella particolare forma di 'coazione a ripetere' che è la riproduzione sessuale: «l'amore lesbico conduce la spiritualizzazione sin dentro il grembo femminile. Qui pianta il vessillo gigliato dell' 'amore puro' che non conosce né gravidanze né famiglia». <sup>77</sup> Ecco dunque il passo più articolato della lettura benjaminiana del rapporto tra Baudelaire e il lesbismo:

«la figura della donna lesbica appartiene in senso proprio alle immagini eroiche che funsero da guida a Baudelaire. Ciò è espresso da lui nei termini del suo satanismo, ma si può formulare anche in un linguaggio critico, non metafisico, che intenda la sua professione di fede nell'arte moderna nel quadro della sua visione politica. Il diciannovesimo secolo cominciò a inserire la donna, senza riguardi, nel processo della produzione mercantile. Tutti i teorici concordavano sul punto che la sua femminilità specifica era minacciata, e che tratti virili si sarebbero necessariamente manifestati in essa con l'andar del tempo. Baudelaire approva questi tratti; ma nello stesso tempo vuole sottrarli alla sovranità dell'economico. E viene così a dare, a questa tendenza di sviluppo della donna, un accento puramente sessuale. Il modello ideale della donna lesbica rappresenta la protesta dell'arte moderna contro l'evoluzione tecnica». <sup>78</sup>

Questo passaggio benjaminiano lascia aperte molte questioni. «Tratti virili» minacciano la «femminilità specifica» della donna: dunque il lavoro industriale induce all'androginia. Innanzitutto andrebbero chiariti gli aspetti del mondo del lavoro responsabili agli occhi di Baudelaire di questa contaminazione dei generi: certamente la donna che lavora diventa economicamente autonoma dall'uomo, acquisisce 'potere', assume ruoli fino ad allora inediti nella società, è portatrice infine di nuovi diritti. Nessuno di questi

<sup>73</sup> Necrologio di JULES VALLÈS, apparso su «La rue» il 7 settembre 1867, in *PW* [J 21, 6], p. 282.

<sup>74</sup> Questa la citazione completa: «Quels moyens pouvais-je efficacemente employer pour persuader à un jeune étourdi que l'irrésistible sympathie que j'éprouve pour les vieilles femmes, ces êtres qui ont beaucoup souffert par leurs amants, leurs maris, leurs enfants, et aussi par leurs propres fautes, n'est mêlée d'aucun appétit sexuel?»; *PW* [J 47, 1], p. 335.

<sup>75</sup> *PW* [J 64, 1], p. 374.

<sup>76</sup> *PW* [J 66a, 9], pp. 379-380.

<sup>77</sup> *PW* [S 8a, 3], p. 624.

<sup>78</sup> W. BENJAMIN, *Parco centrale*, p. 135. Il passo leggermente modificato si ritrova anche in *PW* [J 49a, 1], p. 340.

tratti è in sé sufficiente a motivare il ‘pericolo’ di androginia, a meno che non si consideri in generale l’autodeterminazione come un evento proprio solo al mondo maschile. Benjamin ci dice che Baudelaire approverebbe questi tratti, che potremmo leggere come ‘portatori di autonomia’, e forse proprio perché tali e non tanto perché «virili» li vuole sottrarre «alla sovranità dell’economico» – ecco dunque la scelta per l’unica ‘indipendenza’ femminile che Baudelaire vede: quella sessuale della lesbica. La sfida viene rilanciata dunque su di piano simbolico e non reale: perché l’autonomia è sessuale e «dall’uomo» e non «dal mercato».

Tuttavia a tali considerazioni vanno aggiunte le successive note sull’*art nouveau*. Qui si esplicita il punto di impatto effettivo e non solo simbolico in cui il lesbismo si oppone alle forze del mercato: l’amore tra donne è secondo il linguaggio benjaminiano un «amore puro», non conosce cioè il fine della riproduzione. Ben prima che nelle riflessioni sulla modernità, un giovanile e brevissimo scritto su Socrate ci offre un ragionamento analogo:

«Socrate mette l’eros al servizio dei suoi scopi. Questo crimine si riflette nel carattere evirato della sua persona ... Socrate avvelena la gioventù, la corrompe. Il suo amore per i giovani non è ‘scopo’ né puro eidos, ma mezzo, strumento ... La domanda socratica non è la domanda santa ... ma violenta, anzi sfacciata, è un puro mezzo per estorcere il discorso».<sup>79</sup>

Un aforisma di *Strada a senso unico* riassume in un sottile gioco di parole questa teoria benjaminiana dell’eros. Il testo tedesco recita: «Überzeugen ist unfruchtbar»<sup>80</sup>, convincere è sterile. Ma ‘zeugen’ significa esattamente ‘procreare’! Viene cioè considerato sterile ogni comportamento spirituale che rimanda per analogia all’atto sessuale orientato alla procreazione, vissuto dunque come strumento per la riproduzione umana.

Le analogie con l’*art nouveau* si esplicitano nel momento in cui per questa corrente artistica «il motivo della sterilità» si originava dal fatto che «la riproduzione fu sentita come la maniera più spregevole di sottoscrivere il lato animale della creazione».<sup>81</sup> L’*art nouveau* si confronta con la tecnica<sup>82</sup> e nella misura in cui opera una «trasfigurazione della sterilità», per cui «si disegna il corpo preferibilmente nelle forme che precedono la maturità sessuale»,<sup>83</sup> si oppone all’assoggettamento delle forze umane raffigurandole come non ancora sfruttabili. Il mito della sterilità, dell’impotenza baudelairiana e dell’amore puro lesbico vengono dunque ripresi da Benjamin come esempi di opposizione al sistema capitalistico, come critica alla modernità e all’asservimento delle forze produttive e riproduttive, secondo un’operazione che già a partire dal giovanile saggio sulla violenza conosce i tratti radicali del gesto anarco-messianico che interrompe il corso del

<sup>79</sup> W. BENJAMIN, *Socrate*, in W. BENJAMIN, *Metafisica della gioventù*, pp. 163-165.

<sup>80</sup> W. BENJAMIN, *Strada a senso unico*, p. 411. Per una ricostruzione della teoria dell’eros in Benjamin si rimanda a S. WEIGEL, *Eros*, pp. 299-340.

<sup>81</sup> *PW* [S 10, 4], p. 627.

<sup>82</sup> Cfr. *PW* [S 8a, 1], p. 624.

<sup>83</sup> *PW* [S 8a, 2], p. 624.

mondo:<sup>84</sup> «impotenza virile – figura chiave della solitudine, nel suo segno si attua l'arresto delle forze produttive – un abisso separa l'uomo dai suoi simili».<sup>85</sup>

Quelli che sono dunque «i tre 'motivi' con i quali si presenta l'*art nouveau*: il motivo ieratico, il motivo della perversione, il motivo dell'emancipazione»<sup>86</sup> si ritrovano – quasi sempre uniti, tanto che è difficile identificarli singolarmente – anche in Benjamin, nei luoghi in cui parla della figure femminili: così è per la prostituta, vestale della città-labirinto, così è per la lesbica, paladina della lotta contro la tecnica, così è per la parola liberatrice della Donna-Messia.

### c. Lo sguardo lesbico

Il terzo elemento che caratterizza questa eroina moderna, la potenzialità liberatrice del suo sguardo, permette di recuperare quel concetto di «sapere della soglia» di cui la prostituta è depositaria. Torna utile ripercorrere un passaggio di uno scritto del noto orientalista Edward Said, che a proposito del rapporto tra *Subaltern Studies* e «storie parziali» dei gruppi sociali dominanti, siano essi indigeni o coloniali, afferma:

«se la storia subalterna è costruita per essere solo un'impresa separatista ... allora essa corre il rischio di risultare soltanto l'opposto speculare dell'opera di cui tenta di combattere la tirannia: rischia cioè di essere altrettanto esclusivista, limitata, provinciale ... [Ma la 'rivendicazione' dell'alternativa subalterna come 'conoscenza integrativa'] ha una forza morale non dissimile da quella della teoria della coscienza 'proletaria' di Lukács, secondo la quale in un mondo dominato da una 'reificazione' impoverita e tuttavia straordinariamente diffusa, nel quale ogni cosa ... è trasformata in merce o in una cosa inerte, solo il punto di vista della stessa *cosa* umana può comprendere il carattere inaudito di ciò che è accaduto e quindi opporvi resistenza».<sup>87</sup>

Ecco allora che il «sapere della soglia» di cui parla Benjamin forse può essere declinato come la capacità della donna fattasi merce di ridestarsi dal sonno del capitalismo tanto quanto del patriarcato, di guardare, di proporsi come punto di vista, come soggetto della propria storia, in analogia con quel fenomeno auratico per cui nel mondo incantato del commercio e del mercato gli oggetti inanimati e gli articoli in vetrina hanno acquisito la capacità di attirare a sé lo sguardo dei clienti. Ora, tornando al terzo elemento di eroicità della lesbica, possiamo rifarci alle osservazioni di Marilyn Frye:

«se 'la donna si trasforma in oggetto – e più precisamente in un oggetto di visione: una veduta', allora si capisce in che misura la lesbica possa giocare un ruolo eroico

<sup>84</sup> Stessa attitudine si ritrova in Baudelaire: «Interrompere il corso del mondo – era la più profonda volontà di Baudelaire ...»; W. BENJAMIN, *Parco Centrale*, p. 135.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>86</sup> Motivi che «hanno tutti il loro posto nelle *Fleurs du mal* ... il primo *Bénédiction* ... il secondo *Delphine et Hippolite* ... il terzo *Les litanies de Satan*»; PW [S 8, 4], p. 623.

<sup>87</sup> E. SAID, *Introduzione*, in R. GUHA - G.C. SPIVAK, *Subaltern Studies*, trad. it., Verona 2002, pp. 23-24.

e rivoluzionario: 'se la lesbica vede le donne, allora forse una donna vedrà la lesbica che la sta osservando. A questo punto sbocciano tante possibilità. La donna, sentendosi osservata, capisce che può essere vista; capisce anche che una donna può vedere, ossia può essere soggetto della percezione ... Lo sguardo della lesbica inceppa il meccanismo che doveva rendere automatica, per le donne, la produzione e la riproduzione ininterrotta dell'eterosessualità'.<sup>88</sup>

Ma il discorso va ulteriormente esteso: a partire dalla capacità di guardare si può risalire alla capacità di desiderare. La psicanalisi è stato il primo sapere patriarcale a riconoscere alla donna il ruolo di soggetto desiderante – anzi, come affermato da Lacan, è stata l'isterica a creare la psicoanalisi<sup>89</sup> –, ma sia nelle isteriche che nelle deviate psichiche si tratta pur sempre di un desiderio inappagabile, che genera quindi una spirale di sofferenza. Ecco allora, come ricostruisce Teresa de Lauretis, che solo «la figura della donna lesbica nel discorso femminista contemporaneo rappresenta la possibilità di 'soggetto e desiderio': può sedurre ed essere sedotta, ma senza perdere il suo status di soggetto. Cioè, contrariamente all'isterica, la donna lesbica è sia soggetto che oggetto desiderante – anche allo stesso tempo». Per concludere questo tentativo di lettura dell'affermazione benjaminiana che vuole le lesbiche eroine della modernità, possiamo nuovamente appoggiarci alle parole della de Lauretis:

*«non [si sta] parlando della realtà, psichica e/o sociale, del lesbismo, ma della sua funzione, della sua rappresentazione fantasmatica nella teoria femminista: uno scenario nel quale l'omosessualità femminile raffigura, per le donne, la possibilità di soggetto e desiderio».*<sup>90</sup>

È allora interessante notare come, pur non raggiungendo questo grado di analisi, i frammenti di Benjamin vadano sorprendentemente in questa direzione.

### 3. *Claire Démar e le sansimoniane*

#### a. L'esperienza delle donne sansimoniane

«Straniere in Francia», così Christiane Veauvy, sul finire degli anni Ottanta, riassume l'identità delle donne sansimoniane in un suo contributo uscito in italiano nella raccolta di studi *Stato e rapporti sociali di sesso*:<sup>91</sup> all'epoca in Francia erano da soli dieci anni apparsi l'*Appel au peuple pour l'affranchissement de la femme* di Claire Démar – grazie a Valentin

<sup>88</sup> M. FRYE, *To Be and Be Seen*, in M. FRYE, *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, New York 1983, pp. 166-173. Citazione riportata in T. DE LAURETIS, *Differenza e indifferenza sessuale*, p. 60.

<sup>89</sup> Cf. J. LACAN, *Il seminario XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, trad. it., Torino 2001.

<sup>90</sup> T. DE LAURETIS, *Pratica d'amore*, p. 160.

<sup>91</sup> C. VEAUUVY, *Le Sansimoniane, la Nazione, lo Stato*, in A. DEL RE (ed), *Stato e rapporti sociali di sesso*, Milano 1989, pp. 31-52.



Pelosse – e i *Souvenirs d'une fille du peuple*, di Suzanne Voilquin – grazie a Lydia Elhadad –, testi che non avevano più visto la pubblicazione dagli anni Trenta dell'Ottocento e in cui dunque si ritrovavano, dopo centocinquant'anni di silenzio, le riflessioni di due delle più attive sansimoniane. Non solo le esperienze e le pratiche delle donne sansimoniane hanno subito a opera dei contemporanei un'operazione di esplicito discredito fondata sull'incomprensione e in larga parte sul rigetto dell'esoterismo del gruppo, ma si può a ragione sostenere che siano andate incontro alla quasi scientifica rimozione dalla storia ufficiale perché, come afferma Veauvy in uno studio recente:

«la questione della ricostituzione del legame sociale fra gli individui, fra i sessi, nella famiglia e nella società, che preoccupa continuamente le sansimoniane, è esaminata con l'espressione di un'intensa attività di creatività simbolica che non può che preoccupare uno Stato geloso di controllare l'ordine simbolico nel momento in cui si realizza il sistema rappresentativo».<sup>92</sup>

Si rafforza dunque la tesi di Genevieve Fraisse:

«non c'è ... storia perduta [delle donne] per la buona ragione che non c'è mai stata storia, che nel tempo stesso in cui questa storia si faceva ne fu impedito il riconoscimento».<sup>93</sup>

b. «I sansimonisti: un esercito della salvezza tra le fila della borghesia»<sup>94</sup>

La storia del sansimonismo è legata senza dubbio alla carismatica figura di Prosper Enfantin, grande teorico e 'padre' della 'famiglia' sansimoniana, leader spesso discusso, ma sempre decisivo e vittorioso nell'affrontare le diverse crisi e svolte del gruppo; mentre la nascita del movimento si colloca nell'anno 1825, quando un Saint-Simon morente e ormai dimenticato dai più affida al discepolo Olinde Rodrigues il proprio testamento spirituale:

«L'umanità ha un avvenire religioso ... Tutta la mia vita si riassume in un solo pensiero: assicurare a tutti gli uomini il più libero sviluppo delle loro facoltà ... L'individuo sociale è l'uomo e la donna».<sup>95</sup>

Saint-Simon credeva in una riorganizzazione pacifica del pianeta che non conoscesse più lo sfruttamento di una maggioranza di lavoratori da parte di una minoranza di 'oziosi': la fede nella scienza e nel progresso che lo animava non verrà mai meno neanche all'interno del gruppo.

Dopo una primissima fase di divulgazione del pensiero del maestro e di redazione del periodico *Le Producteur* da parte di una piccola cerchia di giovani ingegneri e di studenti dell'École Polytechnique, nel 1828 avviene

<sup>92</sup> C. VEAUUVY, *L'espressione pubblica delle donne alle origini dello Stato-nazione in Francia (1760-1848)*, in L. PISANO - C. VEAUUVY, *Parole inascoltate*, Roma 1994, p. 122.

<sup>93</sup> G. FRAISSE, *Des femmes presentes*, in «Les Révoltes logiques», 8-9 (1979), trad. it. in A. DEL RE (ed), *Stato e rapporti sociali di sesso*, pp. 31-32.

<sup>94</sup> PW [U 13a, 1], p. 663.

<sup>95</sup> Citazione riportata in L. ELHADAD, *Introduction a S. VOILQUIN, Souvenirs d'une fille du peuple*, Paris 1978, p. 16.

il primo cambiamento sostanziale: il movimento si trasforma in ‘famiglia’ tramite l’assunzione simbolica del titolo di ‘figli’ da parte dei seguaci sansimoniani e la contemporanea creazione della figura-guida del ‘padre’; secondo la testimonianza di Rodrigues: «fu a partire da questa epoca che la fede filosofica si trasformò in fede religiosa».<sup>96</sup> Il Natale 1829 vede l’elezione collegiale di Prosper Enfantin e Olinde Bazard a capo del movimento col titolo di «Padri supremi della Chiesa, depositari della Dottrina e del Verbo».

Nel giro di pochi mesi la ‘famiglia’ si allarga e si inserisce attivamente nel territorio parigino: vengono organizzati incontri pubblici e diffuse le parole-chiave del gruppo grazie a una quantità incredibile di volantini,<sup>97</sup> inoltre viene attivato un presidio medico in ogni quartiere operaio e vengono allestite mense. È in questi anni che prende corpo tra Rodrigues, Enfantin, Duveyrier e Buchez – tutti uomini – la questione dell’emancipazione della donna, ma è solo grazie alla profonda fase di espansione e di proselitismo, registratasi in seguito alla rivoluzione del luglio 1830, che molte donne operaie, impiegate nel tradizionale settore tessile, entrano a far parte del movimento. Negli anni successivi queste giovani donne dimostreranno di aver acquisito un grado di autonomia e di maturità teorica stupefacente: la considerazione del loro consapevole impegno come gruppo di donne fa decadere come ideologico l’uso della categoria storiografica di «protodemministe» – con cui spesso ci si riferisce loro –, per sostenere, invece, la tesi dell’autenticità, dell’originalità e della compiutezza della loro esperienza<sup>98</sup>. Poco importa che la parola «femminismo» all’epoca non esistesse o che un’Olympe de Gouges e una Mary Wollstonecraft, appartenenti alla generazione precedente, abbiano lasciato una traccia più visibile: per la prima volta, certamente ancora in una fase aurorale, sono le relazioni tra le donne e il lavoro sul simbolico a farsi politica.

Anche se tra i debiti teorici della scuola ci fosse, come dichiara Charles Duveyrier, un rimando a Fourier per ciò che concerne «un piano di associazione nel quale tutte le funzioni principali sono riempite da una coppia, uomo e donna»,<sup>99</sup> la dottrina sansimoniana sviluppa un proprio culto articolato in dogmi, cerimonie, rituali, canti e persino un proprio guardaroba comprendente indumenti e ornamenti dal forte valore simbolico, volti a sottolineare l’interdipendenza dei membri della famiglia – tra cui il ‘famoso’

<sup>96</sup> V. PELOSSE, *Postface*, in C. DÉMAR, *Appel au peuple*, p. 199.

<sup>97</sup> Secondo un frammento riportato da Benjamin: «Si è calcolato che i sansimonisti, dal 1830 al 1832, abbiano distribuito tra la gente 18.000.000 di pagine stampate»; *PW* [U 14, 3], p. 664.

<sup>98</sup> Se si considera l’assunzione, teoricamente fondata, del separatismo come elemento imprescindibile per poter far parlare di femminismo, il giudizio sull’esperienza sansimoniana va approfondito. Si potrebbe obiettare, infatti, che le donne, essendo state isolate all’interno del gruppo, abbiano subito più che agito la scelta di costituirsi come compagne al femminile. Resta tuttavia da notare che la spaccatura prodottasi successivamente, tra le donne borghesi – sempre in stretto contatto con la gerarchia maschile – e le operaie, ha visto queste ultime attrici consapevoli della scelta di sottrarsi definitivamente al controllo degli uomini. Inoltre, notiamo qui che l’esperienza sansimoniana fornisce un’elaborazione teorica che va ben oltre la mera rivendicazione dei diritti femminili, con cui si usa identificare il così detto «femminismo dell’uguaglianza».

<sup>99</sup> M.T. BULCIOLU, *L’école saint-simonienne et la femme. Notes et documents pour une histoire du rôle de la femme dans la société saint-simonienne*, Pisa 1980, p. 10.

gilet abbottonato sulla schiena, che richiedeva l'intervento di un fratello per essere allacciato.<sup>100</sup>

Essere sansimoniani significa per Enfantin «credere a Dio, amore infinito, legame dello spirito e della materia, che si manifesta in noi e fuori di noi, che si rivela interamente a noi, tramite la nostra unione a ciò che noi non siamo»,<sup>101</sup> e come d'Eichtal chiosa nelle sue *Note sur le dogme*, in questo dualismo interno allo spazio divino si rivelano 'spirito' e 'materia', 'maschio' e 'femmina', 'intelligenza' e 'forza', 'saggezza' e 'bellezza'. È dunque a partire dalla realizzazione del dogma della fraternità universale sulla terra e dalla riabilitazione dell'elemento materiale, «espresso a volte dalla poesia, dalla scienza, dall'industria»,<sup>102</sup> che la donna è chiamata a cooperare all'edificazione della 'nuova Gerusalemme'. Va forse qui esplicitata, anche a fronte del frequente rinvio al contenuto e alla terminologia della fede cristiana, quella che ne è al contempo un'altrettanto chiara presa di distanza e una critica radicale: i sansimoniani accusano il Cristianesimo di aver conferito all'uomo un'esistenza solo spirituale; è a partire da questo punto di vista che il processo di «riabilitazione della carne» vuole essere un completamento e un superamento del Cristianesimo;<sup>103</sup> è a partire da qui che Enfantin può rileggere l'episodio della creazione divina e unirlo al testamento spirituale di Saint-Simon: «l'uomo e la donna, ecco l'essere che Dio ha creato; l'uomo e la donna, ecco l'individuo sociale», e affermare nella stessa lettera del 1829 che «è per la liberazione completa delle donne che sarà segnata l'era sansimoniana»: <sup>104</sup> saranno dunque le donne a contribuire maggiormente all'affermazione della 'famiglia', al suo mantenimento e al suo perfezionamento. Solo tramite la loro emancipazione, la creazione divina giungerà a compimento: certo, aggiunge subito con premura Enfantin, questa potenza femminile si eserciterà su di un livello esclusivamente religioso e non politico – e purtroppo a partire da tale impostazione si consumeranno i più aspri dissidi all'interno del gruppo. Il ruolo delle donne rimane dunque in sostanza gerarchicamente subordinato, nonostante in un primo momento tre di esse facciano parte del collegio superiore – Claire Bazard, moglie di Olinde, Cécile Fournel, moglie del grande benefattore Henri, e Aglaé Saint-Hilaire, amica stretta di Enfantin. Costituisce un esempio lampante di questa subordinazione l'intromissione degli uomini alle riunioni femminili del 'sabato' organizzate in risposta ai 'mercoledì maschili'.

<sup>100</sup> Anche Benjamin riporta la notizia di questo singolare indumento sansimoniano, cfr. *PW* [U 1a, 2], p. 640 e [U 3, 2], p. 643. In un passaggio ulteriore avanza la seguente personale lettura: «Nei farsetti con l'abbottonatura alle spalle dei sansimonisti si può scorgere un'allusione all'ideale androgino della scuola. Ma bisogna supporre che essa sia rimasta inconscia nello stesso Enfantin»; *PW* [U 18, 3], pp. 671-672.

<sup>101</sup> M. T. BULCIOLU, *L'école saint-simonienne*, p. 12.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>103</sup> Così scriveva Enfantin a sua cugina Thérèse Nugues: «Spero di mostrarti che la nostra dottrina porta dritta al cielo, che è il compimento obbligato degli ordini di Dio». A Thérèse, lettera datata 17 agosto 1828, in *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, t. 25, Aalen 1964, p. 32.

<sup>104</sup> Prosper Enfantin a Charles Duveyrier, lettera datata agosto 1829, in M. T. BULCIOLU, *L'école saint-simonienne*, p. 54.

Nel 1831 si consuma pubblicamente la rottura tra Enfantin e Bazard. L'oggetto dello scontro teorico che porta all'allontanamento del secondo è proprio la questione della donna: Bazard critica la «concezione di promiscuità» elaborata da Enfantin ma soprattutto il carattere autoritario della sua gestione – che prevede solamente «l'adesione del cuore al dogma» – denunciando il rischio di totalitarismo insito nella dottrina dell'onnipotenza del sacerdote-padre. A novembre Enfantin espone «la Nuova Legge Morale» fondata sulla nuova religione del Dio Padre e Madre, con cui si cambiava ulteriormente fisionomia al gruppo: a seguito del suo *Appello della donna*, la gerarchia maschile si ristrutturava in 'apostolato' e i 'figli' assumevano il titolo di 'apostoli della donna'. Inoltre, in nome di una futura rivelazione del Dio Madre, viene fatto divieto alle donne sansimoniane di prendere parte alle riunioni degli 'apostoli' e di predicare. Da ultimo, con queste parole di Enfantin, vengono definitivamente espulse dalla gerarchia:

«La donna è ancora schiava, noi la dobbiamo liberare ... Noi dobbiamo realizzare per le donne sansimoniane questo stato di libertà distruggendo la gerarchia fino a qui costituita per loro tanto quanto per gli uomini, e facendo rientrare tutte nella legge dell'uguaglianza tra loro ... Il nostro apostolato, che è l'Appello della donna, è un apostolato di uomini».<sup>105</sup>

Sebbene l'unica protesta che si ode al momento di questa dichiarazione è quella di Cécile Fournel, in un secondo tempo si aggiunge la voce di Eugénie Niboyet, direttrice di un collegio operaio parigino, secondo la quale volere le donne «assistenti» e non «direttrici» coincide col marchiarle di impotenza: ben oltre l'esclusione, senza la facoltà di determinare alcunché esse si vedono negare la vita. Le critiche si moltiplicano con Michel Chevalier, futuro dissidente, che accusa Enfantin di essersi illuso a tal punto da procedere come se fosse un donna che le riassume in sé tutte, e con Hortense Allart, che dubita radicalmente del desiderio enfantiniano di voler effettivamente trovare 'la donna libera'.

In questa crescita autoreferenziale della simbologia sansimoniana-enfantiniana, sembra chiaro che il mito della Madre finì per rimandare direttamente a quello del Padre, così come la poltrona vuota posta a fianco di quella occupata da Enfantin comportò un rafforzamento esclusivo della sua immagine. Eppure, questo violento rifiuto e allontanamento delle donne dal centro tutto maschile della 'famiglia' permette loro di iniziare ad affermarsi come collettività plurale e a sostenere, di fronte all'assenza della 'Donna libera e Madre', la presenza della loro varietà e molteplicità. Anche là dove si ricorse al tentativo tardivo di ricucire lo strappo e di concedere un minimo riconoscimento alle donne – con l'offerta fatta a Cécile Fournel, una sansimoniana borghese, di redigere *Le livre des actes des Apôtres* –, si registra il perpetuarsi del modello secondo cui alla donna tutt'al più spetterebbe il ruolo di testimone, mentre il potere di agire si conserva saldo in mani maschili.

<sup>105</sup> L. ELHADAD, *Introduction*, p. 25.

Attorno alla capacità di coesione tra le donne – su cui già si interrogava Olympe de Gouges – si gioca un'altra sfida decisiva: mentre gli uomini assistono quasi divertiti alle difficoltà del gruppo femminile nascente, notando «la loro poca unione», «il tanto schiamazzo», «le piccole gelosie» – ma anche esprimendo la convinzione che le donne potrebbero compiere grandi opere amandosi e unendosi saldamente –, la tensione crescente porta le sansimoniane proletarie a staccarsi dalle altre, più vicine alla gerarchia maschile, e a fondare un proprio giornale. Con questo atto si sancisce l'esistenza effettiva e politica delle *prénomées*.<sup>106</sup>

Il primo numero di *La femme libre*, nato dunque in sfida all'autorità maschile che si sente usurpata «da quando le donne osano manifestare una volontà», ma anche in risposta alla resistenza delle sansimoniane borghesi, esce nel novembre 1832.<sup>107</sup> Nel sesto numero del giornale, Joséphine-Félicité firma ancora un pezzo contro la dottrina infantiniana, dimostrando la coesione e la forza che ormai caratterizzano il gruppo redazionale: «solo le donne diranno quale libertà vogliono».

Intanto nella primavera del 1832 il ritiro comunitario di Enfantin con una quarantina di apostoli nel quartiere periferico parigino di Ménilmontant, con l'idea di condurvi una vita esemplare, segna un'altra importante tappa della vicenda sansimoniana: le processioni rituali organizzate all'esterno, nelle vie circostanti, i canti e le prediche in strada diventano un evento di richiamo e un'esperienza spettacolare per tutta la città; ma l'imprigionamento del dicembre 1832, scattato sulla base del divieto vigente all'epoca di convocare assemblee pubbliche di più di venti persone, pone fine all'esperienza di Ménilmontant. Durante i sette mesi di carcere, Enfantin si dedica agli studi e ai progetti per il canale di Suez – oltre che al mantenimento dei rapporti con l'esterno, attraverso una fitta corrispondenza con le donne e gli uomini sansimoniani. Questo periodo vede maturare un'ulteriore decisione all'interno del gruppo: in nome dall'attesa nella rivelazione del Dio Madre, si costituisce la *Compagnia della Donna* – sempre tutta al maschile – e si avvia l'organizzazione che porterà i *Compagnons* a partire per l'Oriente, in cerca dell'annunciata Donna-Messia.<sup>108</sup> Dopo una prima fase di reclutamento di volontari, che porta i sansimoniani a predicare per tutta la Francia, il gruppo guidato da Emile Barrault parte per Costantinopoli il 22 marzo 1833,

<sup>106</sup> Questo termine di difficile traduzione (lett. «prenominate») indica la scelta delle redattrici del giornale di firmarsi con il solo nome (*prénom*, in francese), rifiutando così il meccanismo patriarcale dell'attribuzione del cognome (dalla nascita quello del padre, in seguito al matrimonio quello del marito) e contemporaneamente come ulteriore segno di uguaglianza tra di loro.

<sup>107</sup> Il giornale fondato nell'agosto 1832 da due donne giovanissime, Désirée Veret e Reine Guindorf, cambierà spesso nome: dal titolo originario *La femme libre* a *L'Apostolat des femmes*, *La Femme de l'avenir*, *La Tribune des femmes*. A questi cambiamenti di nome si legano cambiamenti di direzione e di contenuto. «Ciò che è proprio di questo periodico è di mescolare, di unire a modo suo ciò che si è abituati a separare a partire dal XVIII secolo: il religioso col politico, il corpo con la mente, l'individuale con il collettivo»; C. VEAUUVY, *L'espressione pubblica delle donne*, p. 119.

<sup>108</sup> «La *femme-Messie*, che poteva venire, secondo Duveyrier, dal mondo della prostituzione come da qualsiasi altro luogo, a parere di molti proveniva dall'Oriente (Costantinopoli)»; *PW* [U 15, 3], p. 666.

ma raggiunto l'Egitto s'insedia al Cairo. Nel giro di pochi mesi, di fronte agli insuccessi della loro missione – l'unico atto che viene esplicitamente consacrato al culto delle Donna-Messia fu la genuflessione degli uomini al cospetto dell'harem del vicerè egiziano –, la vocazione sansimoniana torna alle origini, e all'afflato religioso subentra l'impulso originario all'industrializzazione: realizzazione della diga sul Nilo, partecipazione al progetto del canale di Suez e avanzamento della ferrovia concludono così la parabola che va dal 'sansimonismo religioso' al 'sansimonismo pratico'. Nella sezione del *Passagenwerk* dall'eloquente titolo «Saint-Simon, ferrovie», viene riportata questa riflessione di Michel Chevalier:

«Si può comparare lo zelo e l'ardore che le nazioni civilizzate dispiegano oggi per il rafforzamento della ferrovia con ciò che avveniva, qualche secolo addietro, con la costruzione delle chiese ... Se, come si assicura, la parola religione viene da religare ... la ferrovia ha più rapporti di quanto non si pensi con lo spirito religioso. Mai ci fu uno strumento tanto potente per ... unire i popoli sparsi».<sup>109</sup>

c. «Io sono ancora la donna delle barricate»<sup>110</sup>

Claire Démar fu l'identità che scelse per sé Émilie d'Eymard nel momento in cui si trattò per lei di firmare il suo primo lavoro pubblico. Quando si avvicina al sansimonismo attratta dal pensiero di Enfantin è una giovane donna: poche notizie biografiche sono state tramandate sul suo conto, era di famiglia agiata e dunque aveva ricevuto una buona istruzione, come anche si ricava dai suoi scritti. Dalle sue lettere a Enfantin – che rimarrà per lei forse l'unica vera figura di riferimento – emerge l'immagine di una donna forte, intelligente, piena di passione e di entusiasmo e tuttavia schiacciata tra l'amarezza della sua vita passata<sup>111</sup> e le difficoltà di quella presente.<sup>112</sup> Se la sua triste fine – si dette la morte nell'agosto del '33 con un amico – l'ha resa facile bersaglio degli attacchi di chi vedeva nel sansimonismo una malattia dei costumi, le sue idee si dischiudono oggi a una lettura che rende loro giustizia. È certo che dopo la pubblicazione del suo primo *pamphlet*,

<sup>109</sup> M. CHEVALIER, *Chemins de fer*, in *Dictionnaire de l'économie politique*, Paris 1852.

<sup>110</sup> Undicesima lettera a Père Enfantin, datata fine gennaio-inizio febbraio 1833, in C. DÉMAR, *Appel au peuple*, p. 58.

<sup>111</sup> «La mia vita è composta da sofferenze crudeli. Tutti i miei parenti di sangue erano immorali; già a 14 anni, aborrisco e odiavo il mondo; e tuttavia questo mondo ha sfruttato la mia vita tutta intera; poiché avevo bisogno di amare e cercavo sempre di completare la mia persona. Ho cercato invano. Avevo sognato l'amore diversamente da come l'ho incontrato ... I piaceri che gli uomini cercano dalle donne non sono per nulla necessari alla mia felicità. Sono stata anche forzata a fingere quello che non sentivo. Riassumendo, l'amore è stato falso per me, poiché l'ho trovato spogliato di quel prestigio poetico che la mia immaginazione gli aveva prestato. Così ho finito con lui»; Quarta lettera a Père Enfantin, datata 16 dicembre 1832, *ibidem*, pp. 46-47.

<sup>112</sup> «Padre, soffro fisicamente, moralmente. Non so tanto cosa farò di tutto questo mondo; niente; soprattutto senza soldi; perchè non mi sono ancora potuta mettere al lavoro. Ho preso in prestito dei soldi; e venderò i miei ultimi due mobili, per pagare i miei debiti. Inoltre, Padre, sappiate, francamente, questo mondo mi uccide; e ogni volta che chiudo gli occhi, vedo sempre una pistola, e già sento il proiettile che mi entra in testa. Questa sarà la mia fine; sì, ne sono sicura»; Decima lettera a Père Enfantin, datata gennaio 1833, *ibidem*, pp. 56-57.



l'*Appel au peuple sur l'affranchissement de la femme*, Claire ha sperimentato la solitudine che accompagna chi si fa carico di uno sguardo radicale: si è trovata così emarginata all'interno della stessa famiglia sansimoniana, e con ancor più dolore ha constatato il venir meno del sostegno delle sue stesse compagne.<sup>113</sup> Così Christiane Veauvy riepiloga l'evoluzione personale della Démar fino alla tragica scelta finale:

«poiché la scoperta di se stessa le fece intravedere storicamente le condizioni della verità propria come inaccessibile, ha sperimentato l'impossibilità di andare avanti sul cammino della sua trasformazione (morte libidinale), nello stesso momento in cui le condizioni del suo sostentamento materiale non erano più garantite (morte sociale, minaccia di morte biologica). Scrisse *Ma loi d'avenir* mentre era a un passo dalla morte, come ultimo tentativo per sfuggirle; con estrema lucidità, ci fa vedere il contenuto e l'urgenza della doppia trasformazione, individuale e collettiva, da lei tracciata a cominciare dalla propria esperienza, con i mezzi sansimoniani di cui era riuscita ad appropriarsi in quanto donna inserita nel suo tempo».<sup>114</sup>

Il suo primo scritto, l'*Appel au peuple*, in cui si rivelano già una maturità e una chiarezza straordinarie, chiama donne e uomini a una realizzazione effettiva dell'universalismo democratico. Démar, che a differenza della maggior parte dei sansimoniani era una repubblicana convinta, parte dalla constatazione della minorità coatta che il codice napoleonico del 1804 impone alla donna adulta, confinandola sotto l'eterna tutela del padre o del marito e, riprendendo la tesi di Mary Wollstonecraft, si scaglia contro la pratica ancora in uso del matrimonio combinato, che definisce «prostituzione legalizzata»: a siffatte condizioni è per l'autrice evidente che a imporre l'adulterio sia la legge stessa.

La critica alla politica borghese e la difesa del diritto delle donne a porle fine costituiscono il tramite che porta la Démar ad auspicare con forza il cambiamento dei «costumi coniugali», un cambiamento cioè all'interno di quel regno domestico in cui la donna è relegata: questa rivoluzione è «atta a divenire politica» tanto quanto gli «alti fatti gloriosi» che segnano di sé la storia. Dunque ogni elemento della vita personale si presta a diventar politico, così come la violenza che l'uomo esercita in privato è la stessa che la Démar ritrova nella conduzione della vita pubblica della società degli uomini. La critica non dispensa neanche 'i suoi': i veri repubblicani sono quelli che combattono contro l'oppressione di qualsiasi membro della società, ma rimane assolutamente necessario che le donne partecipino in prima persona alla redazione di tutte le leggi, «per il semplice fatto che solo le donne possono comprendere bene quello di cui le donne hanno veramente bisogno».<sup>115</sup>

<sup>113</sup> Così nel suo secondo scritto: «parlerò, io, che già sola, senza il sostegno, senza l'incoraggiamento, senza il soccorso di alcuna donna, ho già fatto appello al popolo. – Non importa quello che è divenuto il mio appello. Dico sola e senza il soccorso di alcuna donna, poiché non è inutile constatare la poca unione che ci lega le une alle altre. – Sì sola; poiché le stesse donne che si dicevano nuove, che pretendevano di fare opera di apostolato, non si sono degnate di fermarsi a una *brochure* scritta ...»; C. DÉMAR, *Ma loi d'avenir*, *ibidem*, p. 78.

<sup>114</sup> C. VEAUUVY, *L'espressione pubblica delle donne*, p. 126.

<sup>115</sup> C. DÉMAR, *Appel au peuple*, p. 31.



Il momento esclusivamente critico viene superato in *Ma loi d'avenir*, testo in cui si elabora la proposta di una vera e propria alternativa all'ordine patriarcale, grazie all'identificazione di un nuovo sistema che regoli l'educazione e la cura degli esseri umani, sgravando così le donne di quel compito nel cui nome si è perpetrata la loro storica sottomissione. La sfida lanciata dalla Démar si fonda infatti sulla convinzione che nuove modalità di distribuzione dei lavori e delle funzioni – tra cui quella della «balia funzionaria» –, sulla base delle vocazioni e delle professionalità dimostrate dai singoli individui e non più sulla «legge di sangue», renderanno tanto le donne e gli uomini quanto i bambini più liberi e felici.

Inoltre, recuperando le critiche alla morale cristiana fondata sul disprezzo della realtà materiale, il ragionamento dell'autrice segue i principî sansimoniani nel proporre la necessità della riabilitazione della carne: è in nome dell'integrità dell'esperienza umana, e femminile soprattutto, che viene così fortemente auspicato anche il «delicato aggiustamento» di «corpi sessuati» e «corpi amorosi».

Ma soprattutto emerge dalle pagine di *Ma loi d'avenir* tutta la personalità e l'originalità della sua autrice che, pur riconoscendo il ruolo del maestro, supera la teoria infantiniana dei tipi<sup>116</sup> e si distacca da alcune posizioni delle redattrici della *Tribune des femmes*. L'opuscolo nasce infatti proprio come risposta a un articolo apparso sulla *Tribune* in cui si criticavano le posizioni di James de Laurence, autore di un testo intitolato *Les Enfants de Dieu ou La religion de Jésus*, ma quella che doveva essere una lettera al giornale si trasforma in un vero e proprio manifesto del pensiero dell'autrice, nel quale a partire dalla critica della «potenza paterna» si sviluppa il progetto per il suo superamento grazie alla liberazione dalla legge del sangue e alla difesa del libero amore.

Nella prefazione al testo che Suzanne Voilquin firma nel 1834 si legge: «questo grande grido di libertà è il più forte, il più energico che sia stato gettato al mondo da una voce di donna». Poco importa allora che sia stato rigettato indietro il «velo del pudore»: le verità che sono contenute in *Ma loi d'avenir* sono più che sufficienti, a detta dell'editrice, per farle assumere, sola, la responsabilità di quelle parole così nuove e così estranee per la loro arditezza.<sup>117</sup> Indirizzando il suo *pamphlet* alle donne del giornale la Démar chiedeva loro di assumere una posizione chiara quanto radicale: Suzanne sa di poterle rispondere solo a un anno di distanza, solo cioè quando il suo pensiero, maturato e rafforzato, la mette in grado di arginare quel timore

<sup>116</sup> Secondo Enfantin gli uomini e le donne si dividevano in caratteri immobili o costanti e mobili o incostanti. In nome del dogma della complementarità le coppie dovevano armonizzarsi comprendendo entrambi i tipi. Claire è fortemente cosciente di aver superato in radicalità e profondità la dottrina sansimoniana. Così scrive infatti a Enfantin: «Padre, non sarete più il solo colpito d'anatema; poiché io sono andata più lontano di voi; e la mia coscienza mi dice che ho fatto bene»; Sedicesima lettera a Père Enfantin, datata inizio giugno 1833, *ibidem*, p. 70.

<sup>117</sup> Lascia quasi sgomenti sapere che sia stata proprio Suzanne Voilquin, redattrice della *Tribune*, a firmare l'articolo *Considération sur les idées religieuses du siècle*, contro cui la Démar ha lanciato il suo grido.

per la dissoluzione dei costumi che anima ancora le insicurezze e l'imbarazzo delle sue compagne. Ora, di fronte a chi si spaventa della radicalità di *Ma loi d'avenir*, Suzanne può dire: «quale sarà la misura che mi farà apprezzare la moralità di un atto? Rispondo: il valore di un atto risiederà tutto interamente nei suoi risultati».<sup>118</sup>

d. «Ma loi d'avenir»

Il testo si apre con il riconoscimento del cambiamento di politica editoriale effettuato dalle redattrici della *Tribune des Femmes*: finalmente è stata abbandonata la «cattedra dell'apostolato» la cui parola dogmatica limitava autoritariamente le donne, che ora sono libere di nominare tutti i loro bisogni e tutte le loro sofferenze: questa espressione le porterà a formulare la loro legge futura, «perché oggi, ogni parola di donna deve essere detta e sarà detta per la liberazione della donna».<sup>119</sup> È in nome di questo appello che Claire scrive alla *Tribune*, nonostante riconosca che i suoi modi franchi e a volte grezzi sono spesso troppo audaci per la pruderie cristiana; è anche in nome dello stesso credo nella realizzazione della *Nuova legge morale* e della concordia dell'umanità che va ribadito ad alta voce che

«la liberazione del proletariato, della classe più povera e più numerosa, non è possibile ... che tramite la liberazione del nostro sesso ... Alle donne dunque di far risuonare questo grido ... di ripudiare la protezione ingiuriosa di colui che si diceva suo maestro e non era che il suo uguale!».<sup>120</sup>

È infine, in nome della stessa attesa nella Donna-Messia, che ogni parola di emancipazione dovrà essere accolta con rispetto senza possibilità di giudizio o di biasimo: perché «la parola della Donna Redentrica sarà una parola sovranamente scandalosa,<sup>121</sup> perché sarà la più ampia, e conseguentemente la più soddisfacente per tutte le nature, per tutte le volontà».<sup>122</sup>

Considerate queste premesse che la legano al gruppo delle redattrici della *Tribune*, Claire non può che esprimere il proprio disappunto e la propria sofferenza nel vedere attaccate le parole libertarie di James de Laurence: la sua difesa di una «morale senza limiti né regole» e la sua ammissione del «mistero» che porta a render conto solo a un Dio «tutto mistico» vengono accusate di portare allo sgretolamento della società. Ma se avessero ragione le sansimoniane della *Tribune* nel sostenere che l'organizzazione futura dovrà riposare sulla «confidenza» e non sul «mistero», perché quest'ultimo prolungherebbe lo sfruttamento della donna, allora bisognerebbe benedire l'oggi perché mai come nel presente, sostiene la Démar, l'unione dei sessi

<sup>118</sup> S. VOILQUIN, *Préface de Suzanne Voilquin à «Ma loi d'avenir»*, in C. DÉMAR, *Appel au peuple*, p. 182.

<sup>119</sup> C. DÉMAR, *Ma loi d'avenir*, p. 77.

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>121</sup> Con la parola «révoltant» il testo francese propone la vicinanza di «ributtante» e «rivoltosa».

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 81.

è stata maggiormente confessata: i pulpiti cristiani risuonano di comunicazioni di matrimonio e i riti vengono celebrati, tanto in chiesa quanto in comune, alla presenza di un lungo seguito di testimoni.<sup>123</sup> Prendendo parte per il «mistero», Claire difende la libertà del desiderio e rifiuta come mero atto di controllo sociale, la ‘pubblicità coatta’ delle relazioni d’amore:

«Cosa dunque! Poiché una donna non avrà messo il pubblico nella confidenza delle sue sensazioni di donna ... poiché le sue notti d’amore non saranno trasparenti e illuminate; poiché non aprirà porte e finestre che quando lei vorrà ... risulterebbe allora necessariamente che sarebbe il giocattolo, la schiava di un uomo ...? Cosa dunque! Una donna sarebbe sfruttata e infelice, poiché, senza timore di vederli addolorarsi, odiarsi, potrà donare simultaneamente soddisfazione a più uomini nel loro amore ...!».<sup>124</sup>

L’autrice continua ‘confessando’ di avere la sventura di non credere al «colpo di fulmine», alla spontaneità dei sentimenti e all’irresistibile legge di attrazione degli spiriti, bensì di aver fiducia nel lento processo di conoscenza reciproca che per lei prevede un’ultima prova: «L’esame della materia attraverso la materia; la prova della carne attraverso la carne!!!!». <sup>125</sup> La sua scelta è fatta: Claire parla, reclama la riabilitazione della carne diffamata, torturata sotto la legge cristiana che consacra la predominanza ingiusta di un principio sull’altro.

Bisognerà allora annunciare queste «prove» più o meno prolungate, che sortiscano o meno dei risultati? In che momento si arresterà il «mistero»?

«Noi siamo obbligatoriamente forzati, su questo punto, a rimetterci al libero arbitrio degli interessati; dobbiamo accordare tutto lo spazio a ogni individualità, in modo tale che possano restare nel mistero coloro i quali desiderino rimanerci. Altrimenti io non so più cosa debba intendersi per libertà ...». <sup>126</sup>

È a questo punto che s’inserisce l’esame della «dottrina dei tipi», della legge di costanza o incostanza, di mobilità o immobilità, sulla quale i sansimoniani costruiscono tutta l’organizzazione morale del futuro: se è stato un atto di coraggio e di forza proclamare l’esistenza di una «natura mobile» e di riabilitare così l’incostanza dei caratteri – dichiarandola santa e divina, perché proviene da Dio – tuttavia la Démar percepisce il pericolo che una volta introdotte classificazioni all’interno del genere umano, alcune finiscano per predominare su altre. La possibilità che si impongano così nuove gerarchie di valori, viene paragonata alla creazione di un nuovo peccato originale, da cui l’autrice si distanzia:

<sup>123</sup> Questa tesi di Claire Démar può essere messa in relazione alla lettura di Michel Foucault, che criticando «l’ipotesi repressiva», secondo la quale a partire dal XVII secolo «nominare il sesso sarebbe diventato ... più difficile», sostiene invece che «se si prendono in considerazione questi ultimi tre secoli nelle loro trasformazioni continue, le cose appaiono ben diverse: intorno ed a proposito del sesso c’è stata una vera e propria esplosione discorsiva»; M. FOUCAULT, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, trad. it., Milano 2001, p. 19.

<sup>124</sup> *Ibidem*, pp. 84-85.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 91.

«per quanto mi riguarda, io non ho mai saputo, ne saprò mai comprendere queste classificazioni, queste distinzioni sottili e metafisiche, per mezzo delle quali si vuole dividere l'umanità in una serie di ordini, di classi, di generi. Diffido, e per *buoni motivi*, delle categorie». <sup>127</sup>

È il progresso stesso dell'universo a essere movimento eterno di spirito e materia, dunque passaggio continuo da un'idea a un'altra, da un sentimento all'altro, da una maniera d'essere a un'altra: «questo povero amore, quali forme della natura non ha volta a volta rivestito?». <sup>128</sup>

Il mistero diventa allora per la Démar pratica di resistenza, garanzia indispensabile per la libertà della donna. <sup>129</sup> Ma non si arresta qui la riflessione di *Ma loi d'avenir*: «la questione della liberazione della donna ... ne solleva un'altra ben grave, alla quale si lega intimamente e da cui dipende: quella della filiazione, della generazione»: <sup>130</sup> esiste ancora un «potere mostruoso», specie di diritto divino, consacrato presso tutti i popoli, tramite tutte le leggi civili o religiose, che Claire nomina «potenza paterna». Contro quella prevaricazione sancita per legge che permetteva al *pater familias* romano di alzare la spada su membri della propria casa senza dover render conto ad alcuno, la Démar recupera l'argomento dell'incertezza della paternità: su quest'altro mistero verrà dunque garantita l'indipendenza delle donne contro le sopraffazioni degli uomini. A questo punto, mentre de Laurence propone e difende un sistema di eredità matrilineare – chiamato di «successione ombelicale» –, l'autrice di *Ma loi d'avenir* si arresta con coerenza e rifiuta questa lusinghiera proposta rivolta al mondo delle donne:

«per noi ... che proclamiamo con tante altre che la proprietà cesserà d'esistere ... perché la proprietà ereditaria deve essere abolita, senza eccezioni ... per noi l'obiezione cade da sé e rimane senza valore». <sup>131</sup>

La rivoluzione non si opera in un giorno, bruscamente e all'improvviso – questa convinzione rimanda il lettore all'*Appel au peuple*: la rivoluzione qui intesa è quella dei costumi che si combatte ogni giorno e in ogni luogo –, ma è possibile avviare il processo di cambiamento della società attraverso il rifiuto del legge del sangue, legge dello sfruttamento all'interno della famiglia. Con ciò Démar auspica la fine della stessa «maternità». La donna liberata dal gioco della tutela maschile dovrà lavorare per mantenere la propria autonomia dall'uomo, ma non ne avrà la possibilità se resterà

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>129</sup> Ricordiamo qui che i sansimoniani erano arrivati a sperimentare dei veri e propri riti di confessione pubblica; in uno di essi Suzanne Voilquin racconta di fronte al marito e alla comunità della violenza subita in gioventù. Difficile ricostruire cosa sia avvenuto, se la «logica dei conquistatori» abbia scombuscolato la «neutralità dei ruoli», facendo emergere «l'uomo dietro al confessore», oppure se sia stata d'inganno la «colpevolezza interiorizzata propria delle vittime»: ma Suzanne vede negarsi la solidarietà e la comprensione della «famiglia». Di fronte all'attenzione di Enfantin rivolta esclusivamente al marito della Voilquin – come se fosse lui da consolare –, scoppia il grido della donna: «Iniqua ripartizione della giustizia maschile!».

<sup>130</sup> C. DÉMAR, *Ma loi d'avenir*, p. 102.

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 107.

obbligata a occuparsi dell'educazione di uno o più figli: sarà dunque solo una ripartizione delle mansioni in base alle competenze di ciascuno a permettere la libertà degli individui e l'effettiva armonia della società. Con queste parole si conclude *Ma loi d'avenir*:

«Voi volete liberare la *donna*! E bene! Dal seno della *madre di sangue*, portate il neonato nelle braccia della madre *sociale*, della *balia* funzionaria, e il bambino sarà allevato meglio; poiché sarà allevato da chi ha la capacità di allevare, di sviluppare, di comprendere l'infanzia; e ogni donna potrà classificarsi secondo la sua *capacità*, ricevere retribuzione dalle sue opere.

Solamente allora l'uomo, la donna, il bambino, saranno tutti liberati dalla legge del sangue dello sfruttamento dell'umanità da parte dell'umanità!

Allora ciascuna e ciascuno, tutte e tutti saranno le figlie e i figli delle loro opere e solamente delle loro opere».<sup>132</sup>

#### e. Una vicenda storiografica e politica

Come si è accennato precedentemente, l'esperienza delle sansimoniane non venne accolta con favore: tra le molte critiche dei contemporanei, ci furono quelle di Flora Tristan e di Daniel Stern che si basavano soprattutto sul netto rifiuto del loro afflato religioso;<sup>133</sup> fu aspramente criticata anche Claire Démar, «donna infelice», per quella sua radicalità «anarchica» con cui fondava l'emancipazione della donna sul «libero amore» e sul «mistero». Dopo la tragica morte, Claire diventa infatti «triste modello» dell'eroina negativa del romanzo *la Saint-Simonienn*e di Joséphine Lebasu la quale riteneva: «che la conoscenza della sua sorte avrebbe potuto essere un deterrente per chi temesse gli effetti, troppo sovente funesti, di un'immaginazione ardente, unita a un'estrema sensibilità».<sup>134</sup> Critiche e ignoranza si mescolano infine nell'articolo di Marya Chéliga, *L'evoluzione del femminismo*, apparso nel 1896 nella «Revue encyclopédique Larousse», che secondo Veauvy rappresenterebbe un chiaro esempio di 'ideologia di stato' e del 'progresso'. L'autrice dà per scontato in primo luogo che solo la repubblica abbia giovato al movimento delle donne e secondariamente che sia in sostanza impossibile trovare nel passato esperienze più 'evolute' di quelle che si offrono nel presente.<sup>135</sup>

Ma la storia di questo 'oblio francese' ne racchiude un piccolo altro. La «maledizione del marginale» – secondo un'espressione di Lydia Elhadad – non colpisce solo le sansimoniane: nel 1976 e nel 1978 né Pelosse né Elhadad erano infatti a conoscenza degli studi pionieristici di Benjamin sulla vita politica e sociale di Parigi, che, ultimo episodio di una serie di

<sup>132</sup> *Ibidem*, pp. 108-109.

<sup>133</sup> Per una ricostruzione della loro ricezione si rimanda al fondamentale C. VEAUUVY, *Le Sansimoniane*, pp. 31-52.

<sup>134</sup> V. PELOSSE, *Postface*, p. 244.

<sup>135</sup> Invece «le proletarie sansimoniane sono molto probabilmente andate più lontano delle femministe della III Repubblica», fatto evidentemente inaccettabile per la Chéliga. Cfr. C. VEAUUVY, *Le Sansimoniane*, p. 43.

ostilità storiografiche, rimangono nascosti ai francesi sostanzialmente fino al 1989 – anno dell’edizione francese del *Passagenwerk*. Dunque è solo nella seconda edizione dell’*Appel au peuple*, apparsa nel 2001, che Pelosse può appoggiarsi alla riflessione benjaminiana sulla Parigi del XIX secolo e specificamente su Claire Démar. È quindi in seguito a questa ‘scoperta’ che oltre ad arricchirsi la lettura dell’eroismo della ‘sansimoniana dissidente’, si può finalmente riconoscere a Benjamin sia il ruolo di un vero archeologo del XIX secolo sia quello di un teorico *ante litteram* della ‘contaminazione dei generi’.

Ma se Benjamin legge Démar, è soprattutto perché «è più facile cogliere il contenuto antropologico dell’utopia sansimoniana nel [suo] percorso intellettuale ... che non in quell’architettura che non fu mai costruita».<sup>136</sup> La sezione che comprende i maggiori materiali sulla femminista francese s’intitola non a caso *Materialismo antropologico, storia delle sette*. Interrogandosi su quale sia il «contenuto antropologico» di questi movimenti, Buci-Glucksmann crede di poterlo individuare proprio nell’«esperienza antropologica radicale connessa con le utopie e con le trasgressioni delle distinzioni normative tra maschile e femminile».<sup>137</sup> Tuttavia non basta certamente fermarsi alla ricostruzione del motivo dell’androginia divina, rintracciabile sia nel culto del *Mapah*,<sup>138</sup> predicato da Ganneau, che nelle tesi della religione fusionista, diffuse da de Turreil: Benjamin non sembra infatti particolarmente interessato a queste dottrine che egli stesso definisce «scadenti».<sup>139</sup> Ben altro spessore riveste invece per lui la Démar, la cui teoria dell’emancipazione della carne «va confrontata con le Tesi di Feuerbach e le idee di Georg Büchner». «Il materialismo dialettico comprende quello antropologico»: <sup>140</sup> ecco la convinzione da cui nasce l’interesse che porta Benjamin a studiare le «esperienze soggettive nel rivoluzionamento dei rapporti tra i sessi». <sup>141</sup> La Démar e le sansimoniane offrono vissuti autentici, a partire da quello del proprio corpo: il recupero benjaminiano s’inserisce così pienamente in quel disegno che mira ad attuare «una strategia di allargamento dell’esperienza».<sup>142</sup> Non si tratta solamente

«dell’emergenza ‘di una nuova coscienza, quella del sesso’. Ma l’analisi di questa esperienza e della sua novità radicale ... [deve tener] conto del simbolico come pro-

<sup>136</sup> Cfr. C. BUCI-GLUCKSMANN, *La ragione barocca*, p. 102. L’espressione «architettura che non fu mai costruita», oltre ad avere un senso lato che comprende tutta la progettualità sansimoniana, si potrebbe riferire anche a una riflessione sul tempio come ideale architettonico androgino, cfr. *PW* [K 4a, 3], p. 444.

<sup>137</sup> C. BUCI-GLUCKSMANN, *La ragione barocca*, p. 111.

<sup>138</sup> Se il «Mapah» – termine coniato a partire dalle iniziali delle parole madre e padre – era il nome della divinità proposto da Ganneau, con «Evadah» – dalle iniziali di Eva e Adamo – si indicava invece quello della nuova epoca umana.

<sup>139</sup> Cfr. *PW* [p 5a, 2], p. 888.

<sup>140</sup> Cfr. *PW* [U 12, 4], p. 660.

<sup>141</sup> S. WEIGEL, *Eros*, p. 338. Il concetto di esperienza riveste un ruolo centrale fin dalle origini del pensiero benjaminiano a partire dal saggio *Erfahrung* apparso nel 1913. Per una ricostruzione tematica, cfr. T. WEBER, *Erfahrung*, in *Benjamins Begriffe*, pp. 230-259, e T. TAGLIACCOZZO, *Esperienze e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Macerata 2003.

<sup>142</sup> C. BUCI-GLUCKSMANN, *La ragione barocca*, p. 101.

blema ... Le redattrici di *La Femme Libre* hanno sperimentato questo campo. Tanto che non hanno operato una qualsiasi trasformazione della rappresentazione dominante delle donne, ma un dislocamento del principale fondamento dell'ordine simbolico, il sesso, dunque una critica del posto assegnato alle donne in questo ordine». <sup>143</sup>

Questa creatività che le sansimoniane mettono all'opera nel tentativo di sperimentare nuovi legami sociali fra gli individui, fra i sessi e nella famiglia, non può dunque che infastidire quel potere centrale, lo Stato-nazione nascente, «geloso di controllare l'ordine simbolico nel momento in cui si realizza il sistema rappresentativo». <sup>144</sup>

Le sansimoniane impersonano una forza rivoluzionaria. Se «l'angolo visuale dell'ordine simbolico permette di entrare nella trasmissione dell'ipotetico non accaduto», <sup>145</sup> allora questa esperienza coincide con l'arresto messianico del tempo <sup>146</sup> di cui si parla nelle *Tesi sul concetto di storia*; si apre cioè quella dimensione di pura attualità – la *Jetztzeit* – che «coincide del tutto con l'azione politica». <sup>147</sup>

Non solo dunque «sapere della soglia», ma esperienza di quel luogo in cui il passato può diventare «rovesciamento dialettico ... irruzione improvvisa della coscienza risvegliata»: <sup>148</sup> l'esperienza sansimoniana come risposta a quel «sonno sempre più profondo» che avvolge «la coscienza collettiva» <sup>149</sup> segna il primato della politica sulla storia.

Se questo costituisce il nucleo del contenuto antropologico del femminismo francese ottocentesco, allora l'*avant-garde* delle sansimoniane deve essere a maggior ragione recuperata oggi quando, dopo esserci illuse che le vittorie passate del movimento delle donne fossero al sicuro, appare l'estrema attualità del monito benjaminiano a considerare che il «nemico non ha smesso di vincere». <sup>150</sup> Ancora una volta, come recita la chiusura del saggio sul *Surrealismo*, si tratta di «organizzare il pessimismo» a partire dall'idea che

«Anche il collettivo è corporeo. E la *physis* che gli si organizza nella tecnica può essere prodotta, in tutta la sua realtà politica e oggettiva, solo in quello spazio immaginativo

<sup>143</sup> C. VEAUUVY, *L'espressione pubblica delle donne*, pp. 122-124.

<sup>144</sup> *Ibidem*.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>146</sup> «La consapevolezza di scardinare il *continuum* della storia è propria delle classi rivoluzionarie nell'attimo della loro azione. La grande rivoluzione [quella del 1789] introdusse un nuovo calendario. Il giorno inaugurale di un calendario funge da compendio storico accelerato. E, in fondo, è sempre lo stesso giorno che ritorna in figura dei giorni di festa, che sono giorni della rammemorazione. Dunque i calendari non misurano il tempo come gli orologi: sono monumenti di una coscienza storica di cui in Europa da cento anni sembra non si diano più le minime tracce. Nella Rivoluzione di Luglio [del 1830] è accaduto un episodio in cui questa coscienza si fece ancora valere. Giunta la sera del primo giorno di scontri, avvenne che in più punti di Parigi, indipendentemente e contemporaneamente, si sparò contro gli orologi dei campanili. Un testimone oculare, che forse deve alla rima la sua divinazione, scrisse allora: 'Qui le croirait! On dit qu'irrités contre l'heure / De nouveaux Josués, au pied de chaque tour, / Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour'; W. BENJAMIN, *Tesi sul concetto di storia*, XV, pp. 48-49.

<sup>147</sup> *Ibidem*, XVII, pp. 54-55.

<sup>148</sup> *PW* [K 1, 2], p. 433.

<sup>149</sup> *PW* [K 1, 4], p. 433.

<sup>150</sup> W. BENJAMIN, *Tesi sul concetto di storia*, VI, p. 27.



in cui si introduce l'illuminazione profana. Solo se corpo e spazio immaginativo si compenetrano in esso così profondamente che tutta la tensione rivoluzionaria diventa innervazione fisica collettiva, e tutta l'innervazione fisica del collettivo diventa scarica rivoluzionaria, solo allora la realtà ha superato se stessa tanto quanto esige il manifesto comunista».<sup>151</sup>

---

<sup>151</sup> W. BENJAMIN, *Il surrealismo*, in W. BENJAMIN, *Avanguardia e rivoluzione*, trad. it., Torino 1979, p. 25.