

«In nome della madre »

La psicoanalisi nell'interpretazione di Luce Irigaray

Francesco Dona, Venezia

Solo la donna ci insegnò ad amare. La radice della vita affonda in lei.

Georg Groddeck, *Questione di donna*

(1) L. Irigaray (1974). *Speculum. L'altra donna*, Milano, Feltrinelli, 1975.

Nel 1974 viene pubblicato *Speculum. De Vanire femme* di Luce Irigaray che segna, nel sapere delle donne, una svolta decisiva (1). L'opera si apre con un'ampia sezione dedicata alla rilettura critica degli ultimi scritti di Freud sulla femminilità. La scrittura di Irigaray, ricca di omofonie, parafonie, prevalentemente impostata in tono interrogativo, attraversa il testo freudiano per disorlare la sua grammatica e sprigionare nuovi effetti di senso. Quasi distendesse Freud su un lottino, *Speculum* procede infatti simile ad una seduta d'analisi offuscando la presunta trasparenza del discorso.

La teoria freudiana della femminilità svela inconsapevolmente, per Irigaray, un antico quanto ininterpretato sogno di simmetria. Luogo teorico privilegiato, proprio nel suo puntare l'attenzione sulla scena sessuale, il discorso psicoanalitico esibirebbe l'ostinata passione del soggetto maschile ad affermare se stesso come unica fonte di senso. La psicoanalisi smarrisce così il volto irriducibile della differenza sessuale, imprigionandola nelle maglie di una logica solo apparentemente neutra, dove l'altro è l'altro del medesimo.

Sim-metrica all'uomo, misurata *con* lo stesso *metros*, la

donna ne rappresenterebbe il negativo, il rovescio speculare. L'«invidia del pene» nell'inversione dello specchio diventa, per Irigaray, immagine avvalorata dell'uomo, salvaguardia del suo narcisismo, rimedio all'angoscia di castrazione (nei films di Woody Allen sono sempre gli uomini che vanno dallo psicoanalista perché soffrono di invidia del pene). A condizione che, per essere specchio, speculum, del soggetto, la donna non possa, a sua volta, specchiarsi. La bambina freudiana deve infatti disprezzare il suo sesso.

Il tema dello specchio, onnipresente negli scritti di Irigaray, proviene da Lacan. Eredità certo non spesa secondo le direttive del maestro. Ricordo infatti che Irigaray ha fatto parte dell' École Freudienne, fino alla brusca rottura provocata dalla pubblicazione di *Speculum*. Rarissime volte leggendo Irigaray ho visto citato il nome di Lacan, anche quando la trattazione lo riguardava direttamente. Paradossale per cui il massimo teorico della necessità del Nome-del-Padre non è mai nominato.

In *Speculum*, lungi dall'essere interessata a fornire un'altra teoria sulla femminilità, Irigaray decide di attraversare le figure, le maschere, con cui il discorso maschile ha avvolto la donna, per far emergere quanto del suo desiderio ne sia rimasto impigliato.

Dal fallologocentrismo non si esce con un balzo, sarebbe un'ingenuità. *Per specula* quindi, come Alice:

E se è vero che occorre rompere (con) un certo modo di specula(rizza)zione, non per questo bisogna rinunciare a qualsiasi specchio, né rinunciare ad analizzare l'influenza che ha questo *piano* della rappresentazione... Ma forse al di là della superficie speculare che sostiene il discorso, si annuncia non il vuoto del nulla, ma l'intenso bagliore d'una speleologia dalle mille sfaccettature... nel luogo in cui ci si aspetta di trovare la matrice opaca e silenziosa d'un logos immutabile nella certezza delle sue luci, cominciano invece a brillare fuochi e cristalli, che intaccano l'evidenza della ragione (2).

(2) L. Irigaray. *Speculum*, op. cit. p. 139.

L'indicazione più preziosa proviene ad Irigaray dalla descrizione freudiana della relazione tra madre e figlia. Dall'iniziale analogia per cui il bambino aveva una prima inclinazione per la madre e la bambina per il padre, Freud ha evidenziato sempre più, nel corso degli anni, quanto il primo oggetto d'amore per entrambi i sessi sia la madre. E non è un passaggio da poco.

(3) S.Freud (1931), «Sessualità femminile», in *Opere*, Voi. 11, Torino, Boringhieri, 1979, p.64.

Stupore, mistero, inquietudine accompagnano, nelle ultime pagine freudiane, la scoperta del preedipo femminile; effetto analogo alla scoperta della civiltà minoico-micenea per la coscienza storica. In questa archeologia della psiche l'attaccamento della bambina alla madre sfugge allo scavo analitico e trascolora «grigio, remoto, umbratile, arduo da riportare in vita, come se fosse precipitato in una rimozione particolarmente inesorabile» (3). Molto più intenso di quanto Freud ammetta di essersi aspettato, al punto tale da fargli ridimensionare l'importanza data all'Edipo come causa delle nevrosi.

La sofferenza dell'isterica, dal cui ascolto prendeva le mosse la scienza psicoanalitica, riappare nell'ultima fase del pensiero freudiano come amplificazione nevrotica dell'attaccamento femminile alla madre. Da fantasia di seduzione paterna, l'isteria sembra ora indicare a Freud un'altra vicenda, raccontare una diversa intimità della figlia con la madre, reale seduttrice. Ma, per Irigaray, le orecchie del padre della psicoanalisi sono ormai sorde, lo sguardo miope e la teoria si protegge insistendo a definire «maschile» la fase in cui la bambina desidera la madre, d'altronde ritenuta «fallica».

L'elaborazione freudiana sulla femminilità non si lascia quindi disordinare dalla nuova scoperta - subito confinata nella «preistoria» della donna, forse indecifrabile come i codici cretesi - ma non può evitare alcune incoerenze, qualche scossa di assestamento.

Del resto, con onestà scientifica, Freud dichiara di non aver risolto molto dell'enigma femminile: i poeti ne sanno di più, o è meglio aggrapparsi alla roccia biologica.

Il romanzo di formazione prevede che la bambina, per rivolgersi al padre ed entrare nel circuito eterosessuale debba - a differenza del maschio - «odiare» la madre. L'insistenza di Freud sull'ostilità che la figlia deve provare per la madre indica ad Irigaray che qualcosa di profondamente significativo per l'identità femminile si è interrotto. L'odio sarebbe l'altra faccia dell'amore negato, di un desiderio che non ha potuto rappresentarsi per alimentare quello del padre.

La donna può sì recuperare per via identificatoria la figura materna, ma a condizione che non si tratti della sua: lei

dovrebbe essere madre del marito, osserva Irigaray leggendo Freud. In questo fare «come se» fosse la madre, non è escluso un certo godimento isterico: chi mima resta anche altrove (4). Le maschere non si muovono da sole, si indossano.

Madre del figlio, madre del marito, madre di Dio, figlia del Figlio, ma non figlia di sua madre e madre di sua figlia. In *Speculum* la genealogia femminile emerge così nella forma della sua mancanza. Come assenza di un luogo simbolico che permetta l'articolazione del rapporto madre-figlia, scandito solo dal monotono ritmo della loro sostituzione: «La donna diventando madre sarebbe *la Madre*, totalmente identificata con la maternità, in una sorta di uccisione di *sua madre* e di annullamento del rapporto della *donna* con la maternità» (5).

La rimozione inesorabile, la forclusione in cui sprofonda l'amore femminile dell'origine diviene condizione stessa di esistenza del sistema patriarcale che assoggetta la genealogia femminile a quella maschile. È il dolore arcaico di Demetra per il rapimento della figlia da parte di Ade.

Nel breve testo *Il corpo a corpo con la madre* (6), da suggerire lentamente a cominciare dal titolo, Irigaray sostiene che il parricidio freudiano nasconderebbe *un matricidio* come crimine più arcaico. Nello scenario mitico allestito in *Totem e tabù* la figura femminile appare solo come oggetto di appagamento, posta in gioco di rivalità maschili, disputata da sempre tra padri e figli. La legge del padre non proibisce la fruizione della madre ai figli - come vuole Freud - in quanto la vera interdizione è, per Irigaray, quella che grava sul desiderio della madre, il *suo* desiderio. Nel tralasciare la sacra riverenza della psicoanalisi per la tragedia di Edipo, Irigaray riporta sulla scena Oreste, il matricida assolto da una sentenza divina. L'uccisione di Clitennestra scandisce poeticamente il ritmo violento dell'imporsi dell'ordine patriarcale, dove il diritto materno sprofonda inumato sotto la polis, come le Erinni. Il tragico si è consumato prima, è già presente sullo sfondo. Giocasta porta infatti fin dall'inizio, nell'irrilevanza della sua parola sull'esposizione del figlio decretata da Laio, le stigmate del nuovo potere. E non riconosce più il figlio sottraitele, fino a morirne.

(4) Anche l'invidia del pene diventerebbe per Irigaray «l'unico rappresentante utile del desiderio che ha la donna di uscire dalla sua condizione di semplice 'mercé' e di accedere come 'soggetto' allo scambio simbolico» (*Speculum, op. cit.*, p. 51). Il testo gioca con la parola *envie*, in francese sia «invidia» che «voglia»: contro l'immagine tetra e ruminante dell'invidiosa viene privilegiato lo slancio vitale, la voglia.

(5) L. Irigaray, *Speculum, op. cit.*, p. 70.

(6) Presente in L. Irigaray (1987), *Sessi e genealogie*, Milano, La Tartaruga. 1989.

(7) *Ibidem*, p. 23.

Edipo si acceca perché ha visto troppo, ha visto quello che non doveva vedere: che Giocasta, sua sposa, «era sua madre: colei che egli ha già uccisa, secondo la sua mitologia, in obbedienza al verdetto del Padre degli dei» (7). Determinante diviene quindi, per Irigaray, ritrovare la madre, non lasciare alla notte, alla follia dell'impensato la relazione con lei, radice radicale, prima dimora, oriente del proprio esistere. Altrimenti gli uomini continueranno a rimetterci vista e ragione nel confondere madre e donna, ossessionati dal suo fantasma che torna minaccioso nelle proiezioni della madre fallica, castrante, come pulsione di morte nel cuore della vita. Testa recisa di Medusa che continua a pietrificare con lo sguardo.

Questo accade, per Irigaray, perché l'uomo ha usato il proprio sesso per sottrarre alla madre la sua potenza. Ha fatto del pene il Fallo. Mi lascia perplessa, inoltre, il fatto che Freud parli sempre di *phallische Stufe* mentre le bambine soffrono di *Penisneid*: disagi terminologici che scaturiscono da un rapporto non ben chiarito con il corpo. L'erezione fallica al posto di edificarsi sul grembo femminile sarebbe per Irigaray

una versione maschile del legame ombelicale. Ripeterebbe, se rispettasse la vita della madre - della madre in ogni donna, della donna in ogni madre - il vivente legame con costei. Dove c'era il cordone, poi il seno, a suo tempo avverrebbe, da parte dell'uomo, il pene che collega, fa vivere, nutre e ricentra i corpi, che richiama nella penetrazione, nel contatto oltre la pelle e il volere, nell'effusione, qualcosa della vita intrauterina, la detumescenza evocandone la fine, il lutto, la cicatrice sempre aperta. Sarebbe un gesto di ripetizione preliminare da parte dell'uomo, un rimettersi al mondo che gli permetterebbe di diventare un adulto sessuato capace di erotismo e di reciprocità nella carne (8).

(8) *Ibidem*, pp. 27-28.

(9) Per il movimento delle donne l'isteria è figura cruciale. Scrive Luisa Muraro che l'isterica «è come se non fosse mai uscita dall'utero materno... vive la realtà come se ogni cosa che sente e dice fosse volta a pensare a strapparsi da questa dipendenza, perché dipendenza senza simbolico e quindi che fa soffrire» (L. Muraro, *La posizione isterica e la necessità della mediazione*, Palermo, Biblioteca delle donne - UDI, 1993, pp. 27-28).

(10) Mi riferisco soprattutto a *Etica della differenza sessuale* (1985), Milano, Feltrinelli, 1985; *Sessi e genealogie, op. di, Il tempo della differenza* (1989), Roma, Editori Riuniti, 1989; *Io tu noi. Per una cultura della differenza* (1990), Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

Ridare la vita alla madre si rende ancor più necessario per la donna, data la stessa identità di genere. L'isteria, già messa in relazione da Freud con la passione materna, oltrepassa i confini patologici per divenire, nella riflessione di Irigaray, figura dell'amore confusivo tra madre e figlia, espressione della mancanza tra loro di una dimensione simbolica (9). Le opere successive a *Speculum* sono intente ad aprire condizioni di possibilità affinché la donna possa tutelare il proprio divenire, ritrovare se stessa, il suo piacere, la sua autoaffezione e autorappresentazione nel riconoscimento della madre (10).

Fondamentale diviene, in questo senso, la riflessione di Irigaray sul linguaggio, che non è mai neutro - come recita il titolo di un suo libro. Irigaray riprende da Freud il legame tra parola e gioco, ma

10 declina sessualmente. La bambina accede alla parola diversamente dal bambino. Il gioco del *fort-da* del nipotino di Freud corrisponde, per Irigaray, al modo maschile di entrare nell'ordine linguistico. Il piccolo che tenta di padroneggiare l'assenza della madre può solo credere che il filo del rocchetto, e - da adulto - il filo del discorso, la porti a lui.

11 gioco della bambina con la bambola non è invece riconducibile ad altri, ma segna l'apertura di uno spazio di reciprocità tra lei e la madre. La bambola - che ha più spesso sembianze femminili - come terzo corpo, un «quasi-soggetto», permette alla figlia di identificarsi ed insieme distinguersi dalla madre, di tessere con lei un dialogo a distanza, che non significa in assenza.

La piccola non può ricorrere al *fort-da* per sostituire la madre, a meno di non smarrire se stessa:

La madre, la figlia l'ha per così dire nella pelle, nell'umido delle mucose, nell'intimità più intima, nel mistero della sua relazione con la gestazione, con la nascita e con la sua identità sessuale. D'altra parte, il movimento sessuale fondamentale al femminile, è legato più alla girazione che al gesto di lanciare e riavvicinare del piccolo Ernst. La bambina tenta di riprodurre intorno a sé o in sé un movimento circolare energetico che la protegga dalla derelizione, dall'effrazione immediata, dalla depressione, dalla perdita di sé... Gioca con questo territorio gestuale e il suo limite. Non c'è qui un oggetto in senso stretto né altro necessariamente introiettato, incorporato (11).

Attraverso la parola la bambina custodisce il suo legame d'amore con la madre. Non a caso parla prima dei suoi coetanei. Precocità di cui si era accorto anche Freud, ma l'aveva poi liquidata dall'economia del suo discorso.

(11) L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, op. cit., pp. 114-115.

La piccola si trova così, per Irigaray, direttamente coinvolta in un rapporto intersoggettivo con la madre, mentre il bambino sarebbe coinvolto in una dialettica «soggetto-oggetto».

Dal rocchetto a Dio, l'uomo continua infatti ad interporre oggetti tra sé e la madre, per difendere la sua identità da quell'origine diversamente sessuata con cui si deve confrontare. È l'uomo ad essere più bisessuale della donna. Il distacco dalla madre ininterpretato si trasforma nella ricer-

(12) L. Irigaray (1977), *Questo sesso che non è un sesso*, Milano, Feltrinelli, 1980, p. 102 (corsivo mio).

ca di un'identità astratta, lontana dalle radici corporee, e si ripercuote nelle dicotomie e scissioni con cui l'uomo organizza il mondo, non escluse quelle del sapere psicoanalitico. Le caratteristiche fluide del pensiero femminile avrebbero più somiglianza infatti con la descrizione del processo primario ed Irigaray si domanda «se il femminile non sia, *in parte*, ciò che funziona con il nome di inconscio» (12) e quanto quest'ultimo venga utilizzato come riserva per il discorso.

Forse quando Freud descrive la «rimozione inesorabile» che deve implacabilmente separare la bambina dalla madre, sta parlando inconsapevolmente della sua femminilità, della fatica maschile di separarsi dalle radici materne della propria identità.

La precocità di parola giocata tra un *io* e un *tu* femminili è destinata a perdersi nell'ingranaggio di una lingua che valorizza in modo diverso *egli ed essa, lui e lei, essi ed esse*. Le conclusioni delle indagini effettuate da Irigaray sul linguaggio segnalano la cancellazione del primo *tu* materno, sessuato, impermutabile come tale, a favore di una lingua che pretende di dire il soggetto solo al maschile nascondendosi nel neutro, mascherandosi nell'impersonale, cancellando il femminile dalle concordanze, dai plurali, riducendolo a sua desinenza (13). Come se la grammatica rovesciasse la generazione di *lui* in *lei*, dice Irigaray.

(13) Mi riferisco alle indagini linguistiche condotte negli anni '80. Fondamentali sono: L. Irigaray (et groupe de recherche), *Sexes et genres a travers les langues*, Paris, Grasset, 1990 e *Parlare non è mai neutro* (1985), Roma, Editori Riuniti, 1991.

Appropriandosi della parola l'uomo vuole così supplire alla mancanza di potere visibile dello sperma, dimostrare la sua superiorità sulla generazione materna. Se gli uomini vogliono generare da soli, al massimo mettono al mondo Pinocchio, che resta burattino se viene a mancare la parola della fata. Ma la lingua materna, dono della madre, esclude poi colei che l'ha insegnata. Pretesa del Padre è di farsi Verbo, imponendo alla donna di generare solo secondo la carne.

«Il padre non corrisponde a una terza persona. È il marito o il compagno amoroso della madre... Perché un genitore sarebbe in relazione duale con il bambino e l'altro sarebbe il terzo imparziale?» (14) si domanda Irigaray, contro la pretesa lacaniana di segnare in Nome-del-Padre l'entrata nell'ordine simbolico. La parola è presente da sempre, fin

(14) L. Irigaray, *Il tempo della differenza*, op. cit., p. 59.

nella vita intrauterina come ascolto di voce, è già il terzo, mediazione che da sempre accoglie i parlanti.

Irigaray, sopravvissuta all'École Freudienne, recepisce da Lacan l'efficacia strutturante del simbolico per la soggettività, senza però che la parola possa schiacciare il corpo, scrivere nella carne il sesso. Ne extra ne intralinguistica, la differenza sessuale sarebbe irriducibile al dato naturale come ad un significante trascendentale che marchierebbe i corpi nella fabbrica dei soggetti. All'opposto di Lacan che pone l'ordine falloocratico come unico ed inossidabile, Irigaray ne ritiene possibile la modificazione. Il luogo di questo cambiamento è indicato nell'amore femminile per la madre, amore decisivo per donne e uomini.

«Senza verticalità (sempre assimilata all'erezione...) l'ordine etico amoroso non può aver luogo» (15): affinché sia possibile un'etica della differenza, le relazioni tra donne devono iscriversi nello spazio generantesi dall'incrocio tra la coordinata verticale del rapporto materno e quella orizzontale data dalle altre donne. Le emozioni profonde messe in gioco nei rapporti tra donne devono potersi esprimere nell'arte, riferirsi al divino, generare i propri simboli. Anche la parola che nasce dall'incontro analitico deve trasformarsi per Irigaray in arte sessuata, come luogo possibile di sublimazione delle proprie percezioni ed immaginazioni, che differiscono in relazione alla morfologia del corpo femminile o maschile.

Se l'analista codifica, inchioda la differenza ad un unico significante, impedisce questo processo di «trasmutazione» della carne in immaginazione e creazione. Non interrogare profondamente un sistema linguistico basato sull'economia del medesimo rischia di sottomettere a schemi precostituiti il desiderio e le forme diverse a cui tende, «il non ancora parlato o detto del linguaggio a ciò che *un* linguaggio avrebbe già paralizzato nel mutismo o *tenuto nel silenzio*» (16): l'analista rischierebbe di ripiegare il futuro sul passato.

La disposizione stessa della scena analitica è sessuata, mima la gestazione, dove l'analista starebbe alle spalle come la madre, ed il lottino, spesso incurvato come una pancia alla rovescia, farebbe assumere all'analizzante la posizione fetale: «Riattualizzando il fatto che ci sono sempre

(15) L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, op. cit., p.87.

(16) L. Irigaray, *Parlare non è mai neutro*, op. cit., p. 254.

- (17) *Ibidem*, p. 246.
- (18) J. Lacan (1975), *Il Seminario XX. Ancora*, Torino, Einaudi, 1983.
- (19) L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, op. cit., p. 159.
- (20) *Ibidem*, p. 83.
- state due voci... e che, se ci vuole per forza una priorità, è piuttosto l'altro che ha parlato prima di lui, in lui» (17). Che il rapporto tra i sessi sia impossibile a causa del significante fallico, Lacan l'ha descritto ampiamente (18). L'amore sarebbe un incrociarsi di domande irrealizzabili, gioco immaginario in cui alla donna si richiede di essere il fallo senza averlo e all'uomo - secondo una figura di chiasmo - di averlo senza esserlo. Si ama finché ci si equivoca. A seguire Lacan, gli amanti più raffinati creano da soli gli ostacoli all'amore per rilanciare il godimento. Come nella lirica cortese, dove la dama sparendo fa un favore all'innamorato. Anche per Irigaray è impossibile l'amore tra uomo e donna all'interno di un ordine simbolico che richiede per il suo funzionamento l'esilio della figlia dalla madre. Il desiderio sottratto a questa relazione nutrirebbe l'uomo, lo sosterebbe narcisisticamente. In lei non accosterebbe che una proiezione avvalorata di sé, «prendendosi la sua luce per rischiarare il proprio cammino. Senza rispetto per ciò che brilla e splende tra loro due... avrà preso all'amata quel visibile che lei gli presenta, che gli da forze, e l'avrà rimandata nella notte» (19).
- Del resto Lacan con chiarezza aveva sostenuto che la donna confonde l'amato con Dio, con il Tutto, come una mistica. Non mi commuove la frustrazione che deve provocare questo confronto, e mi chiedo se forse gli uomini temano le donne innamorate perché sanno di non poter reggere la potenza immaginifica del desiderio che li investe. Don Giovanni abbandona sempre le donne sedotte, non per noia, ma perché a lui conviene la fuga. Meglio metterle in lista, numerarle.
- Per costruire un'etica sessuale che non sperperi il potenziale creativo della differenza, Irigaray propone l'invenzione di un linguaggio tra donne, che permetta al loro godimento di esprimersi. Una parola simbolica, abitabile, che consenta loro «di darsi un territorio, dei dintorni e, al caso, di invitare l'altro a passarvi, a condividere» (20). Questa proposta non va intesa nel senso di contrapporre due lingue, due mondi separati, maschile e femminile, quasi fossero due eserciti che si fronteggiano. Al contrario solo un'etica femminile basata sulla genealogia può essere garanzia di un incontro eterosessuale.

In *Etica* Irigaray privilegia la donna come mediatrice, portatrice di un tessuto invisibile, a lei intimo ma non per questo sua proprietà o disponibile come un oggetto, che unico può ospitare il convegno dei sessi. «Mucoso» che starebbe tra donna e donna ma anche tra uomo e donna.

Ma in *Amo a tè* Irigaray attua uno spostamento per cui la differenza non è più affidata alla riscoperta dell'amore femminile per la madre, ma all'amore eterosessuale (21), situandosi così all'opposto di Lacan che vede nell'amore la babele dei sessi.

Le differenze vengono ora poste come dialoganti nell'amore, inteso non come appropriazione dell'altro, ma come *amare* a, movimento intransitivo che consente il divenire degli amanti nella fedeltà al proprio genere. Non è che le relazioni genealogiche spariscano, ma diventano adesso «paradigma secondario», sottomesse al valore irradiante della coppia per l'identità dei generi. Da questa figura - profetica - della coppia amorosa dipendono ora, per Irigaray, i rapporti tra madre e figlia.

Dopo aver mostrato quanto lo sviluppo della soggettività femminile e maschile sia profondamente radicato nel rapporto con la madre, primo battito d'esistenza, luogo di origine e insieme di differenziazione, che richiede la costruzione di mediazioni simboliche secondo tonalità sessualmente differenti, adesso Irigaray fa dipendere l'accesso all'identità di genere, all'identità sessuata «dalla realizzazione del desiderio tra la donna e l'uomo nel rispetto dell'uno e dell'altra» (22). In questa maniera mi pare vada disperso il nucleo più esplosivo del pensiero di Irigaray. Quest'ultima interpretazione della differenza non mantiene più l'alterità irriducibile tra i sessi ma reintroduce la figura della complementarità: il mio essere donna sarebbe mancante di qualcosa da chiedere all'altro, ed egualmente per l'uomo. Ma io non voglio pormi come compimento dell'uomo e tanto meno che lui si ponga come il mio.

Mi chiedo come i partners possano realmente incontrarsi se la loro identità di genere - unica garanzia per tentare di sottrarsi nell'amore ai giochi speculari - non si è sviluppata. Come affidare all'altro il compimento del mio genere, le chiavi della mia identità se non esonerandomi dal fare questo lavoro su di me? L'illusione amorosa può farci cre-

(21) L. Irigaray (1992), *Amo a tè. Verso una felicità nella Storia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993.

(22) *Ibidem*, p. 139.

dere di poter evitare questo processo consegnando ad un altro noi stessi, chiedendogli la tutela del nostro divenire. Alienandosi, quindi. Ma quali strade potrò mai praticare che da tè arrivino a me?

Irigaray propone come condizione preliminare *dell'amo a tè* il silenzio e l'ascolto, per dare all'altro un luogo dove manifestarsi nella sua alterità. Ma se nel silenzio si potesse insidiare un pericolo, l'equivoco di poter capire l'altro senza parole, di rinunciare alle mediazioni?

È dalla madre, dal riconoscimento di quel primo luogo di origine, che si genera autenticamente il luogo di ogni altro, non viceversa. Se la madre resta terra oscura confusa dall'uomo con la donna e rimossa dalla donna per l'uomo, l'amore non può accadere. Ad ascoltare i miti, l'amore di Orfeo non riesce a salvare Euridice dal regno delle ombre. Sarà bene che lei tenti di uscirne in altro modo.