

Note al capitolo

1. Ruth Schwartz Cowan, *More Work for Mother: The Ironies of Household Technology from the Open Hearth to the Microwave*, Basic Books, New York, 1983.
2. George Grant, *Time as History*, CBC, Toronto, 1969.
3. Susan Sontag, *On Photography*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1977 [trad. it. *Sulla fotografia*, Einaudi, Torino, 1992].
4. Michael Ignatieff, *The Needs of Strangers*, Chatto and Windus, The Hogarth Press, London, 1984 [trad. it. *I bisogni degli altri*, il Mulino, Bologna, 1982].
5. René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris, 1961 [trad. it. *Strutture e personaggi nel romanzo moderno*, Bompiani, Milano, 1965; poi *Menzogna romantica e verità romanesca*, Bompiani, Milano, 1981].
6. William Leiss, *The Limits to Satisfaction: An Essay on the Problem of Needs and Commodities*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo, 1976.
7. Il riferimento è alla parabola del buon samaritano, Luca 10:26-37.
8. Andrew Hodges, *Alan Turing: The Enigma*, Touchstone Books, New York, 1984 [trad. it. *Storia di un enigma: vita di Alan Turing (1912-1954)*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991].

CAPITOLO SESTO

Il doppio ghetto

Perché hai scritto Gender?

Avevo finito di scrivere *Shadow Work*, che secondo me contiene uno dei miei articoli più importanti sul linguaggio, quello su Nebrija, uno sulla tecnologia, quello su Ugo, dove sostengo che un pensatore del dodicesimo secolo è stato il primo e l'ultimo a elaborare una filosofia alternativa della tecnologia, e uno sulla storia della povertà e del lavoro, che appunto definisce il concetto di lavoro ombra. A quel punto, sono arrivato alla conclusione che dovevo spingermi più in profondità. Dovevo sollevare il problema epistemologico dei moderni modi europei di percezione. Dovevo entrare nella questione degli apriorismi specifici di un'epoca che generano non solo le nostre concezioni mentali ma anche le percezioni dei nostri sensi e le sensazioni nei nostri cuori riguardo a ciò che costituisce la realtà sociale. Definisco la realtà sociale come ciò che non metteremmo mai in dubbio, ciò che non potremmo mai ignorare, come il fatto che noi siamo seduti in una stanza tridimensionale, che Maria è una donna, tu sei un uomo, e così via.

Era il periodo in cui le mie curiose abitudini di lettura mi avevano fatto scoprire un nuovo ramo dell'indagine scientifica, un campo che alcuni ritenevano costituisse qualcosa di separato, una nuova visione della realtà. Questa visione era basata sull'affermazione che le donne, come i neri, nella nostra società costituiscono una minoranza, e che fino ad ora l'indagine scientifica era stata condotta dal punto di vista dei bianchi, dal punto di vista dei ricchi, dal punto di vista dei maschi. In altre parole, avevo scoperto le cosiddette scienze femministe.

Ho letto avidamente questi materiali e mi sono imbattuto in due piccoli articoli, scritti in tedesco. Uno sosteneva che ciò che era accaduto al ruolo sociale delle donne, storicamente, durante la metà del diciannovesimo secolo, era successo durante gli anni Sessanta e Settanta al ruolo dei «sottosviluppati». Secondo questa teoria, durante la metà del diciannovesimo secolo, il lavoro delle donne e il lavoro degli uomini erano stati separati: le donne a casa e gli uomini in fabbrica, le donne per un lavoro non pagato, gli uomini per uno pagato, le donne per il lavoro riproduttivo, come veniva chiamato, e gli uomini per il lavoro produttivo. E, in modo simile, durante gli anni Sessanta e Settanta, l'attività dell'uomo comune del nord del mondo era diventata lavoro produttivo in luoghi specializzati, che produceva redditi alti, mentre il lavoro nei paesi poveri era diventato lavoro riproduttivo, svolto in gran parte a casa o vicino a casa da uomini e donne incredibilmente sottopagati rispetto a quello che guadagnava la gente nei paesi ricchi. In questo articolo, una professoressa tedesca, Claudia von Werthof (oggi docente di sociologia a Innsbruck), parlava della «hausfrauizzazione» del Terzo Mondo. Ed essendo io stato impegnato nel dibattito sullo sviluppo, ho trovato in questa tesi un'idea finalmente nuova, sorprendente, immaginativa e storicamente significativa.

Inoltre mi sono imbattuto in un articolo di Barbara Duden, una collega di von Werthof. In questo articolo l'autrice affermava qualcosa che gli storici di oggi danno per scontato, ma che allora

ha rappresentato per me una sorpresa. Non l'avevo mai sentito sostenere da nessuno degli storici che si erano occupati del diciannovesimo secolo. Di fatto affermava che il cambiamento che altri descrivono come l'avvento del capitalismo e la generalizzazione del modo di produzione capitalistica avrebbe potuto essere in realtà descritto come una polarizzazione delle attività tra donne riproduttive e uomini produttivi. Questo oltretutto generava una visione interamente nuova dell'esistenza fisica, corporea, degli uomini e delle donne. Gli uomini diventavano generatori, le donne organismi riproduttivi o, più precisamente, uteri piantati sopra a un paio di gambe. Questa immagine cruda e il linguaggio fiorito in cui l'articolo era scritto erano detestabili, ma coglievano un punto chiave. La categoria moderna di lavoro, definito come qualcosa che sia gli uomini che le donne possono fare, ha un inizio storicamente determinato.

In seguito io e Barbara Duden siamo diventati amici e collaboratori molto stretti. Ma in quel momento queste affermazioni mi hanno sorpreso e ho iniziato a leggere molto sulla storia di come il lavoro è stato percepito. *Shadow Work* ne è stato il risultato. E scrivendo quel pamphlet polemico mi divenne chiaro che la storia del lavoro moderno o, più precisamente, l'archeologia della nostra concezione mentale e ideologica del lavoro, non era ancora stata scritta. Perché? Perché ho osservato che a prescindere da quale società precedente al diciannovesimo secolo esaminassi con attenzione sufficiente per esprimere un giudizio, e a prescindere da quale strana cultura cosiddetta primitiva prendessi in considerazione, una linea correva attraverso la casetta degli attrezzi di ognuna di queste società, separando gli attrezzi che potevano essere afferrati dagli uomini da quelli che potevano essere afferrati dalle donne. Una linea correva attraverso tutti gli spazi della vita quotidiana: nella casa, attorno alla casa, nel villaggio. In certi spazi, a certe ore, trovavi solo donne. In altri spazi trovavi solo uomini. È possibile che in orari diversi potessi trovare gli uomini negli spazi altrimenti occupati dalle donne. Ma c'era questa per-

sistente linea di genere che correva attraverso tutte le società, e quindi, in una società tradizionale, in una società pre-capitalista, è impossibile parlare di lavoro astratto, per il quale uno può ingaggiare dei lavoratori senza riguardo se siano uomini o donne.

Perciò, quello che altri avevano descritto come l'avvento del capitalismo poteva in realtà essere descritto anche come la morte della linea di genere e la creazione di un'immagine completamente nuova dei lavoratori umani, dei quali una metà ha un rigonfiamento nei blue jeans e l'altra metà non ce l'ha. Questa è l'osservazione da cui sono partito, descritta in modo crudo e brutale.

Poi mi sono messo insieme ad altre persone e abbiamo esaminato centinaia di libri di antropologia, antropologia storica, diritto e storia, e dovunque trovavo conferme ai miei sospetti, e cioè che fino a tempi piuttosto recenti – fino al sedicesimo o diciassettesimo secolo, ma nella Chiesa un po' prima, intorno al tredicesimo secolo – nessuno fa cenno agli esseri umani. I costumi sono quelli degli uomini o quelli delle donne. La società è concepita nei termini di una complementarietà dissimetrica localmente definita di due campi, i quali designano coloro che li compongono come gli uomini di quella società e le donne di quella società. Non ci sono due società in cui la definizione sia la stessa. Ero così sorpreso, e così incuriosito da quella che, almeno per me, era una scoperta, che ho passato un anno a rifletterci sopra. E siccome quell'anno ero stato invitato a Berkeley per le *Regents' Lectures*, ho scritto le lezioni in modo che gli studenti potessero prepararsi prima di arrivare. Il libro è nato così.

In quel libro tu affermi che il dislivello salariale tra uomini e donne...

...nei tempi moderni...

...nei tempi moderni...

...da quando il lavoro è stato scollegato dal genere, e sessualizzato...

...il dislivello è rimasto lo stesso, o è addirittura aumentato.

All'epoca ho dovuto scovare i dati perché durante i quindici anni precedenti le femministe avevano costantemente denunciato il dislivello, ma non avevano mostrato che in tutti i paesi sviluppati c'era uno stretto legame tra il suo aumento, avvenuto negli anni Sessanta e Settanta, e l'attività femminista.

Come lo spieghi?

Controproduttività. Come nella medicina o nell'istruzione.

Puoi dire qualcosa di più?

Come l'istruzione ha prodotto più gente intontita e la medicina ha creato più disturbi, così il femminismo, nel modo in cui è stato praticato in quei vent'anni, ha aggravato il dislivello salariale. Credo che oggi siano in molti a riconoscerlo. Il femminismo ha creato nuove opportunità e nuove occasioni di riscatto per una piccola minoranza, mentre non ha cambiato niente nella distanza di base tra ricchi e poveri, cosicché alla fine di un ventennio di lotte femministe la distanza tra la donna tipicamente sottopagata e la donna tipicamente ben pagata era grande quanto quella tra l'uomo sottopagato e l'uomo ben pagato. Penso che la discriminazione nel lavoro sia cessata per le poche che ce l'hanno fatta e sia divenuta più intensa e deliberata per coloro che non ce l'hanno fatta.

Perché ciò dovrebbe dimostrare una controproduttività, piuttosto che l'ostinata resistenza del patriarcato contro il quale il femminismo deve continuare a lottare?

Non ho sostenuto che ciò dimostrasse qualcosa sul patriarcato. Ho sostenuto che dimostrasse qualcosa sul sessismo. Ho cercato di distinguere tra genere e sesso. Il genere crea in tutte le società due campi, due complementi che sono asimmetrici. Nella sfera pubblica di solito gli uomini dominano sulle donne. Su questo non ho alcun dubbio, e mi dispiace. Nelle culture europee e mediterranee lo definisco patriarcato. Ma non è affatto la stessa cosa di una discriminazione, che può esistere solo dove c'è l'affermazione che gli uomini e le donne sono uguali, cosicché ogni donna che scopre di essere fregata, ogni sociologo che scopre che le donne come gruppo vengono fregate, può parlare di discriminazione. La discriminazione avviene quando una donna, che ufficialmente viene ritenuta uguale, in realtà scopre di non essere trattata come sarebbe trattato un uomo al suo posto. Ho cercato di fare una chiara distinzione tra il sessismo e il genere, e in quel libro ho affermato che la scienza è profondamente sessista non tanto perché è parziale – essendo praticata in gran parte da uomini che guardano le cose da un punto di vista maschile – ma principalmente perché è un tentativo di vedere la realtà dal punto di vista dell'essere umano.

Per tutti i miei altri libri sono stato in grado, molto prima di scriverli, di sintetizzare l'argomento in modo chiaro in una conferenza di quaranta minuti. L'ho fatto con *Medical Nemesis* su «The Lancet», con *Deschooling Society* su «The Saturday Review», e l'ho fatto con altre cose su «The New York Review of Books», ma con *Gender* non sono mai riuscito a preparare una presentazione di quaranta minuti sul perché in quel periodo avessi scritto quel libro, o quale fosse l'aspetto che mi sembrava rilevante per la discussione in quel momento. In seguito ho imparato a sostenere il mio punto di vista. E l'ho discusso con persone che avevano letto le mie affermazioni e mi interrogavano su ciò che avevo scritto. In realtà, per anni ho ritenuto di non poter accettare inviti a tenere conferenze su ciò che intendevo per genere. Potevo farlo in circostanze molto tecniche, con antropologi,

sociologi, economisti, cioè con persone che non sapevano perché tutto questo fosse importante per me, con persone che partecipavano a una discussione che non entrava nel merito dei valori e alle quali quindi non importava molto ciò che io dicevo. Davanti a persone a cui invece importava, potevo discutere, ma non potevo esprimerlo in una conferenza di cui potessi essere soddisfatto.

Perché? Sospettivi che la tua tesi fosse nebulosa? O era a causa dei profondi pregiudizi che esistevano nei tuoi confronti?

No. La categoria di essere umano è una certezza talmente profonda nel pensiero post-illuminista che la mia affermazione che si tratti di un costrutto sociale ingegnerizzato di recente è semplicemente inaccettabile. Posso fornire delle prove, e la mia prova più forte riguarda sicuramente gli strumenti. Non c'è modo, almeno finora, di smentire la mia affermazione che la cassetta degli attrezzi è divisa in due, soprattutto quando si è avuto cura, come io ho avuto, di riconoscere che c'è una vasta casistica di eccezioni. Per esempio, durante gli ultimi trecento anni, in una certa valle della Siria, le donne fanno il secondo taglio dell'erba, usando la falce, che altrimenti è strettamente riservata agli uomini. Oppure, in una determinata valle della Francia, quando viene ucciso il maiale più vecchio, è l'uomo che lo seleziona per la macellazione, mentre per tutti gli altri maiali della selezione si occupa la donna. Sono stato in grado di distinguere, con l'aiuto del magnifico libro di Yvonne Verdier sul genere in un villaggio, diciotto distinte attività svolte nel giorno in cui si uccide il maiale, ognuna assegnata esclusivamente agli uomini o esclusivamente alle donne².

Per chiarire il mio punto di vista a proposito di questa separazione delle attività umane, e la natura di genere di tutte le attività che sono culturali e umane, ho dovuto distinguere attentamente tra lo scopo delle azioni che sono di solito prese in esame dai sociologi e dagli antropologi, e ciò che è osservabile nell'a-

zione, vale a dire l'impugnare uno strumento in un gesto descrivibile. Quando dico che fare il pane o servire il pane è un'attività femminile, non so esattamente di cosa sto parlando. Ho preso una categoria che esiste oggi e l'ho proiettata nel passato. Quando osservo in modo più ravvicinato e dico che viene utilizzato il coltello – dalla donna o dall'uomo, a seconda della società – per tagliare il pane ben cotto prima di servirlo, allora sto descrivendo l'uso della mano che impugna lo strumento. Così questi strumenti sono connessi al genere, ma in ogni società in modo diverso. Per esempio, so che in area slava gli uomini tagliano il pane procedendo verso sé stessi e le donne lo tagliano in direzione inversa, ed è impossibile trovare una singola eccezione!

Credo che nessuno discuta le tue prove. Anche i tuoi critici riconoscono che il genere è esistito. Penso invece che la domanda sia: e allora?

Il mio argomento è questo: se il genere è esistito, nel senso in cui io utilizzo questo termine, nella cultura popolare non esistevano gli esseri umani. L'essere umano è un costrutto del diritto o della religione. L'essere umano, poi, può essere sessuato, di un tipo o dell'altro. E io sostengo che la gran parte degli antropologi e dei sociologi si occupa degli esseri umani sessuati e presuppone che gli esseri umani siano sempre stati sessuati. Il genere è culturalmente determinato. Definisce gli uomini come appartenenti agli esseri che si comportano in un modo e le donne come coloro che si comportano in un altro modo. Non conosce realmente il costrutto di essere umano.

Sì, ma per il femminismo, la costruzione dell'essere umano è liberazione.

Certo.

I domini di genere che tu descrivi sono semplicemente limitazioni arbitrarie alla libertà umana di essere qualsiasi cosa noi si voglia essere.

Sono d'accordo. Su questo non ho obiezioni.

Ma ciò che ti chiedo è cosa pensi che si sia perso quando il sesso ha sostituito il genere.

Di certo la relativa protezione delle donne all'interno del genere femminile. Se analizzi statisticamente una popolazione sufficientemente vasta, scoprirai che empiricamente, in ogni aspetto misurabile e rilevante, le donne hanno preso una fregatura ovunque il genere sia andato perduto. Io non sto cercando di spiegarlo: l'ho già scritto nel 1982. Ho iniziato il mio libro dicendo: per favore, osserviamo i fatti. È ovvio che quando il genere va perduto, si va verso una società sessista. Ed è evidente che il sessismo, definito come la competizione di una donna per ottenere gli strumenti di un uomo, era escluso, per definizione, in una società fondata sul genere. In pratica, l'unica cosa a cui tenevo era implorare la gente di osservare tutto questo!

È incredibile come cambiano in fretta le cose. Quando nel 1980 ho utilizzato il termine *genere*, e ho detto ai miei editori della Pantheon che volevo scrivere un libro con quel titolo, mi hanno risposto che la sola cosa riferita al genere che tutti capiscono è l'articolo che si mette davanti al sostantivo. In alcune scienze particolari, il genere è inteso come un'articolazione della specie. «So anche che alcuni antropologi», ha detto infine il mio editore, «identificano il genere con il sesso».

Allora sono tornato in biblioteca – nel 1980 – e ho cercato nella letteratura femminista. Era tutta una questione di sessismo. Sesso e genere erano usati in modo identico. Alcune persone avevano cominciato a parlare degli aspetti sociali del comportamento delle donne come genere e delle loro differenze fisiolo-

giche come sesso. Un anno dopo la pubblicazione del mio libro, nel 1983, i due principali cataloghi per la letteratura scientifica degli Stati Uniti hanno introdotto per la prima volta, come nuova parola nel catalogo per soggetti, il termine *gender*. Oggi diamo per scontato il suo uso, ma come un modo totalmente arbitrario di parlare dei riflessi sociali del sesso in un certo tipo di letteratura.

All'epoca in cui il libro è stato scritto, avevo un'altra grande speranza. A quel tempo ero infatti assolutamente convinto che dal movimento scientifico delle donne, dal movimento degli *women's studies*, sarebbe venuta una radicale messa in discussione delle categorie con le quali viene esaminata la società, e con le quali è stata esaminata negli ultimi vent'anni, o anche negli ultimi cent'anni. Io volevo dare il mio piccolo contributo, e dire: «Guardate, questa è l'occasione — la prima, per quel che ne so — per una messa in questione *radicale* delle categorie dell'economia, della sociologia e dell'antropologia».

So che cosa significa essere trattato come un *ebreo*. Le professoressa femministe esaltate di Berkeley mi hanno trattato non semplicemente come un ebreo, ma come un ebreo che si fosse impegnato in attività esplicitamente antiaiarane. Mi hanno fatto comprendere perché per un ebreo sarebbe stato impossibile parlare in Germania — diciamo, nel 1934 o 1935 — del razzismo come categoria. Oggi, forse, guardando indietro, è tutto abbastanza buffo...

Quando ti ho chiesto perché dobbiamo dispiacervi per la perdita del genere, hai detto che prima di tutto è perché espone le donne all'umiliazione.

Sì, ma non l'umiliazione verso la quale le donne sono diventate particolarmente sensibili, quella del patriarcato, una categoria molto vecchia. Se non mi sto sbagliando, l'umiliazione prodotta dalla perdita del genere è quella della discriminazione.

Ma questo è solo l'inizio. Tu suggerisci anche che con la perdita di quella che chiami l'ambigua complementarità del genere, cambia l'intero nostro modo di conoscere il mondo.

Il libro che è stato pubblicato con il titolo *Gender* rappresenta una piccola frazione dei materiali che ho scritto a quel tempo, per me e per un paio di amici. In quegli scritti esaminano la rotura tra il passato, che posso esplorare come storico, e il presente industriale moderno, in cui vivo e nel quale posso mettere alla prova le mie categorie sociologiche e antropologiche, in modo da dar loro l'apparenza di strumenti scientifici. Ho cominciato allora a interessarmi della cosa che oggi mi occupa completamente: ho iniziato a investigare la discontinuità tra passato e presente che è stata prodotta dalla trasformazione della nostra modalità di percezione. Nella scomparsa del genere ho trovato il cambiamento più profondo e più radicale che abbia avuto luogo nell'epoca in cui la scienza e l'ingegneria moderna sono diventate predominanti.

Fino a quel momento, per esempio, io ero veramente convinto che fosse possibile parlare del corpo umano. Mi ricordo ancora quando una donna che ha avuto su di me una notevole influenza, Norma Swenson, del Woman's Health Collective di Boston, dopo una conferenza a Harvard mi pose una sola domanda: «Professor Illich, ha mai visto un corpo umano?». Credimi, mi ha colpito.

Per molto tempo mi aveva interessato — se vuoi, poi possiamo tornare su questo punto — il fatto che l'io, l'ego, non possiede un genere grammaticale in nessuna lingua del mondo. Sembra che faccia eccezione solo un dialetto parlato nel Hadramaut. Non conosco quel dialetto, mi è stato segnalato. Ma lasciamolo stare: conferma la mia regola! Improvvisamente potevo capire il perché. Era ovvio che in una società orale, quando *io* parlo, tutti sanno immediatamente se è un uomo o una donna che sta parlando, perché la voce appartiene a un genere. Ma non nasciamo

con una voce che appartiene a un genere. Gli psicologi ci dicono che è l'influenza della nostra società a modellare le nostre voci come maschili o femminili. In Madagascar «gli uomini devono parlare così» [falso] mentre «le donne devono parlare in un altro modo» [basso sforzato]. Eppure non esiste una lingua parlata in cui, quando la senti, tu non possa immediatamente capire se chi parla è un uomo o una donna.

Mi sono sempre più convinto che il cambiamento più profondo che potevo osservare tra allora e oggi, tra un passato pre-scientifico, pre-industriale, pre-alta-intensità-di-merci e la nostra attuale visione del mondo, così come esaminata da Gehlen³, era la transizione da un tipo di dualità a un altro. È piuttosto chiaro che quel «due» può essere concepito in due modi diversi. Quando dico uno, due può significare primariamente, emozionalmente, concettualmente l'*altro*, o può significare uno in più dello stesso. Su questo aspetto mi ha aiutato il grande studio di G.E.R. Lloyd sulla polarità nella Grecia classica⁴. Mi sembra che in tutte le società pre-letterate o pre-alfabetiche occidentali che io possa studiare, il primo modo di concepire la dualità modellava le profondità della coscienza. Ci sono io e c'è l'altro; c'è il microcosmo e il macrocosmo; c'è questo mondo e l'altro mondo; *qui* ci sono i viventi e *là* i morti; e, nel senso più profondo, io sono un uomo, e queste altre, queste donne, sono per me sfumate, smorzate, sono altro da me. Potrebbe esserci la ricerca di un'unità distante nella quale il mondo scomparirebbe. Ma l'alterità, anche nella più alta intimità, era ciò che dava la consistenza ultima a ciò che oggi chiamiamo coscienza, l'essere qui.

Con il diciassettesimo secolo – o, come spiegherò più avanti, con certe idee religiose del dodicesimo secolo – l'essere umano, il sé, l'individuo, diventano il modello del nostro pensare. E allora è venuto in essere un modo interamente nuovo di vedere l'altro: è un altro con la pelle nera; l'interno post-cartesiano è una zona particolare all'interno di uno spazio generale; la gente che parla inglese è un gruppo particolare di un'umanità nella quale altri

parlano francese o tedesco: io sono un tipo di essere umano che non è costruito nello stesso modo fisico degli altri: tu sei biondo, io sono scuro, tu sei donna, io sono uomo. Questa perdita dell'idea di alterità ha implicato il collasso di ciò che, per quanto capisco, è costitutivo di ogni lingua, cultura e pensiero tradizionali. La tensione tra complementarità dissimetriche è collassata in una nozione astratta a priori, che poi trova distinzioni accidentali. Ora posso capire perché le persone a cui mi rivolgevo in quanto parti impegnate di un movimento non abbiano colto il tipo di riflessione che facevo. Non era cosa per loro!

Presumo che la perdita del genere non sia assoluta. Ma, se tu hai ragione, nella misura in cui lo si è perduto, questa perdita dovrebbe essere fatale per l'immaginazione.

Tu supponi che la perdita non sia assoluta. Le più grandi difficoltà che ho incontrato scrivendo quel libro riguardavano il modo di parlare di quelli che ho chiamato i resti del genere, quelle cose che possiamo recuperare in una relazione molto personale di amicizia e che devono prendere il posto di ciò che in precedenza era una relazione culturalmente definita tra uomini e donne. Diventiamo così coscienti di ciò che ci rende capaci di sopravvivere. Senza il recupero di questi resti del genere, siamo davvero rinchiusi in un doppio ghetto senza alcun accesso a ciò che rende possibile la poesia o l'immaginazione tra noi due, e allo stesso tempo siamo esclusi da ciò che cerchiamo nella società sessuata, vale a dire l'eguaglianza come esseri umani. Non può esserci una relazione tra due esseri umani! E di certo non avrebbe niente a che fare con ciò che Platone chiamava amicizia.

Hai tenuto le lezioni che sono poi state pubblicate in Gender at Berkeley. Una rivista chiamata «Feminist Issues» in seguito ha pubblicato una serie di interventi preparati per un simposio tenuto dopo le lezioni. Come sono andate le cose?

Un gruppo di sette eminenti professoressa di Berkeley, una settimana dopo la fine delle mie lezioni, ha organizzato un processo da caccia alle streghe al quale sono stato invitato. Fin dall'inizio mi è stato detto che, mentre ognuna di loro avrebbe parlato per venti minuti, io avrei avuto dieci minuti per rispondere ai loro sette interventi. E sono stato messo sotto accusa. Gli interventi sono stati pubblicati, come hai detto, e una copia della rivista mi è stata in qualche modo mandata. È una di quelle riviste per le quali si può pagare una certa somma e farsi stampare un certo numero di copie. Mi sono detto: bene, questa è davvero un'opportunità per far sapere alla gente quello che ho effettivamente detto spedendone un po' di copie in giro. Così mi sono fatto stampare mille copie, ho fatto una lista, ma poi mi sono detto: no, un gentiluomo non si comporta così.

So che questo atteggiamento sarà probabilmente interpretato come sessista, ma volevo far vedere che un uomo non cerca di impiccarsi nelle chiacchiere delle donne.

Le donne che contestavano le tue posizioni su «Feminist Issues» rilevanano che il genere spesso si manifesta in circostanze patriarcali e attivamente misogine.

Sì...

Così ci sono molte società fondate sul genere dove l'ambigua complementarietà è un po' un eufemismo per la soppressione, la segregazione e l'esclusione delle donne da parte degli uomini.

Su questo non c'è discussione.

E ciò mi sembra che porti con sé una domanda. Questa situazione...

...questa situazione, era migliore?

Be', sì, esatto.

Se leggi attentamente il mio libro, vedrai che lascio tale questione alle donne, in quanto sono loro a fare l'esperienza della discriminazione. Sono loro che devono esprimere un giudizio, una volta che hanno compreso la mia distinzione tra patriarcato e discriminazione. Per esempio, nella società moderna c'è una tremenda differenza tra essere nato da genitori poveri e avere imparato a scuola che la ragione per la quale sono rimasto povero è il fatto che sono andato male a scuola, soprattutto una volta che hai capito che se sei nato da genitori poveri la probabilità che hai di andare male a scuola è enormemente più alta che se tu fossi nato da genitori ricchi. Quindi, come osservatore esterno, non soggetto alla discriminazione femminista, o alla discriminazione *machista*, sono convinto di vivere in una società in cui la soggezione patriarcale tradizionale – italiana, spagnola, francese, tedesca, inglese... – delle donne si è mescolata con una discriminazione interiorizzata di tipo completamente nuovo, che in precedenza era sconosciuta.

E allora mi *arrabbio* (o meglio, all'epoca ero profondamente arrabbiato), divento furioso nel vedere che la posizione della donna moderna è peggiore, per quanto posso capire, della posizione delle donne in qualsiasi epoca precedente. E mi faceva anche arrabbiare, sebbene molto meno, la convinzione di un piccolo gruppo di donne certe che, migliorando il proprio *status* personale attraverso la messa al bando della discriminazione, avrebbero aiutato tutte le donne.

Forse il problema, quanto meno in parte, è sorto perché si è ritenuto che tu prendessi il passato come un ideale.

No, il passato è terra straniera, come dice Lowenthal⁵. Non sto approvando il passato. È *passato*, è *andato*. Tanto meno sto approvando il presente. Sono soggetto a esso, ci sono dentro.

Ma la gente vede la società tradizionale come una società chiusa, e penso che abbia la sensazione che tu stia raccomandando il ritorno a quella società chiusa.

Non sono né un romantico, né un luddista, né un utopista. Quello che ho detto è: guardate, per favore, cercate di capire come queste persone vivevano, sentivano, ridevano, piangevano, gemevano, urlavano, lottavano, si mordevano a vicenda, si strappavano via i pantaloni o la camicia a vicenda. Guardate! È così che la gente viveva qui, e da qualche altra parte viveva in un modo molto diverso, in centinaia di modi diversi. Ma a prescindere da come vivevano, c'erano degli aspetti comuni. Avevano almeno questo presupposto che sto discutendo, vale a dire il genere. E ora guardate come viviamo noi. Non abbiamo il presupposto del genere, e non possiamo farlo tornare. Ovunque l'economia del denaro sia stata tenuta a bada, il genere ha prevalso. L'esistenza del genere escludeva dal villaggio o dalla casa le relazioni di scambio. Ciò che poteva essere fatto dalle donne non poteva essere fatto dagli uomini, e ciò che poteva essere fatto dagli uomini non poteva essere fatto dalle donne. Dipendevano gli uni dalle altre. Ovunque regnasse il genere, c'era una mutua dipendenza. Osservatelo! Di certo non approvo il modo in cui vivo oggi. Personalmente, lo trovo in gran parte molto triste. Nondimeno concludo il mio libro dicendo molto chiaramente che non ho una strategia da offrire. Il libro non è stato scritto con intenzioni strategiche. Mi rifiuto di speculare sulle possibilità di una cura dell'attuale regime del sesso. Non è il mio compito. Ognuno di noi dovrà inventare in amicizia — nella quale credo — il suo calmanche, la sua medicina o il suo raggio di speranza. Non permetterò all'ombra di qualche brillante futuro, di qualcosa che è in arrivo, di posarsi sui concetti con i quali ho cercato di afferrare ciò che è e ciò che è stato.

Non sono tra quelli che sognano una popolazione di cyborg, di organismi cibernetici completamente sessuati e totalmente

deprivati del genere. Chi voglio imitare? Io non pretendo che gli altri seguano l'asceta e il poeta nella meditazione sulla morte, e che nella meditazione trovino la gioia del presente, lo squisito senso di essere vivi che è assente tra le persone che chiudono gli occhi alla morte. Così io continuo a guardare indietro, e non in avanti, a ciò che succederà nei prossimi dieci anni. Guardo indietro, alla triste perdita della percezione della dualità, che se n'è andata. E non nutro fantasie sul fatto che possa tornare.

Ho tuttavia il forte sospetto che una contemporanea arte di vivere possa essere recuperata. Io credo nell'arte di soffrire, nell'arte di morire, nell'arte di *vivere*, e purché in modo austero e oculato, nell'arte di gioire, l'arte di godersela. Accetto il doppio ghetto in cui sono bloccato. Uso l'espressione *doppio ghetto* per onorare Barbara Duden. Il libro è nato da un nostro scontro, che è diventato una conversazione. È lei che l'ha coniato. Siamo presi nel ghetto del neutro economico, che mi obbliga a riconoscerlo come appena recuperabile quel senso di alterità che è costitutivo per la gente attorno a me in un villaggio messicano, e contemporaneamente a rinunciare al relativo agio, alla facile *nonchalance*, alla superficialità del sesso economico. L'unica speranza per la vita che cerco poggia sul rifiuto del sentimentalismo e sull'apertura alla sorpresa.

Gender è per molti aspetti un saggio di storia economica, mi chiedo quindi se ora potremmo passare a una figura che si ripresenta sempre più spesso nei tuoi scritti successivi: l'Homme economicus.

Homo economicus. Dovrebbe essere nel mio schedario.

È nel tuo schedario?

Sicuramente, in tre o quattro posti diversi. Io voglio sempre disaccarmi da tutte le cose, e l'anno scorso il mio schedario è andato perduto in un aeroporto. E lì mi sono accorto, con mia

grande sorpresa, che ora – non perché ero povero, ma perché ero vecchio – potevo dire: be', posso sopravvivere anche senza. Ma eccolo qui di nuovo...

È ritornato...

Homo economicus. Tiro fuori le schede solo simbolicamente, per dirti che *Homo economicus* non è un concetto cresciuto nel mio giardino. Impiego questa espressione nel modo in cui la usa Louis Dumont. Dumont è un sociologo, ora anziano, che ha vissuto per un quarto di secolo in India e ha scritto un enorme studio sul sistema delle caste, in cui sostiene con molta forza che la nostra idea di individuo non è mai penetrata nello spirito o nella struttura concettuale del subcontinente indiano⁶. Poi è ritornato in Europa. La sua esperienza indiana l'aveva reso molto sensibile, e osservando come avrebbe osservato un bramino molto sofisticato, ha cercato di descrivere, attraverso un commento ai testi di Mandeville, Hobbes, Locke e Marx, come l'uomo economico abbia fatto la sua comparsa in Europa⁷. Ha cioè descritto come la società sia diventata una rete di individui che dipendono gli uni dagli altri per il soddisfacimento dei propri bisogni e come sia emersa un'immagine di uomo che nasce bisognoso, con esigenze che possono essere soddisfatte soltanto attraverso il ricorso alle merci.

Non posso dunque che rinviare alla lettura di Dumont e, ancora più necessariamente, alla lettura di René Girard, le cui riflessioni sul desiderio mimetico gettano una nuova luce sul lavoro di Dumont⁸. Girard dimostra attraverso i suoi studi su alcuni romanzetti dell'ultimo secolo che l'*Homo economicus* ha fatto la sua comparsa solo a metà del diciannovesimo secolo. Inizio a essere una persona che può desiderare solo quello che vedo che anche tu e gli altri desideri. Il desiderio diventa mimetico quando non è più una mia immaginazione ma è l'imitazione dell'altrui espressione del proprio bisogno, attraverso la quale il mio bisogno si modella.

Quando inizia l'economicizzazione della società?

Aristotele racconta di quanto fosse rimasto sconcertato quando i suoi concittadini ateniesi avevano iniziato a comportarsi come i *kápēloi*, ovvero come quei venditori di salisce del foro che lasciavano salire i prezzi quando c'era molta domanda e non c'erano più salisce arrostite disponibili, e li lasciavano scendere quando volevano svendere gli ultimi resti già abbrustoliti delle loro salisce. Era profondamente preoccupato del fatto che i decenti e virtuosi ateniesi si comportassero in quel modo. Karl Polanyi analizza questa storia e rileva che nessun autore prima di lui abbia preso sul serio il racconto di Aristotele⁹.

Polanyi mi ha fatto capire, attraverso il seminario che a partire dall'inizio degli anni Quaranta ha ripetutamente tenuto su questo argomento alla Columbia University, che non c'è niente di naturale nella legge della domanda e dell'offerta, e neppure nella variazione dei prezzi, ma che si tratta di una tecnica altamente sofisticata, quasi altrettanto sofisticata dell'idea di scegliere ventitré segni per ventitré gruppi di suoni, iniziare a chiamarlo alfabeta, e usarlo per scrivere. Si tratta di svolte eccezionali. Questa tecnica è stata inventata dai fenici, ha fatto la sua comparsa ad Atene e poi si è diffusa in tutto il mondo.

Il mercato, secondo Polanyi, non va confuso con il commercio. I commercianti che, come diplomatici, arrivano con i prodotti di un paese straniero e li scambiano con altri beni a prezzi fissati politicamente, sono più vecchi di millenni dei mercanti che usano i mercati per rendere scarse le merci di cui si presume ci sia domanda.

Quando oggi mi chiedono cosa intendo per storia della scarsità, io parlo di ciò che altri chiamano cultura. Gli antropologi danno per scontato il concetto di cultura. Ricordo che solo vent'anni fa quando usavo questo termine in tedesco, dovevo dire *Kultur*, ma nel senso americano. Altrimenti i tedeschi avrebbero inteso qualcos'altro. E in Francia direi *la culture, dans le sens*

american. Ciò che altri chiamano cultura, io lo intendo come quell'insieme di dispositivi mediante i quali un dato gruppo limita le relazioni di scambio a tempi e luoghi specifici. Ti puoi dedicare a queste attività il sabato, quando il mercato è aperto dalle sei del mattino a mezzogiorno, o giù al bordello, oppure laggiù al bar, ma per il resto non ne vogliamo sapere.

Per un paio di millenni dopo Aristotele la gran parte delle culture europee ha resistito al mercato. I mercanti erano attentamente regolati e limitati. La storia dell'*Homo economicus*, la storia della produzione di merci – non solo produzione di merci ma, come direbbe Marx, produzione industriale di merci, produzione capitalista di merci – è la storia degli ultimi duecento-cinquanta anni. Per esempio, c'è stata una completa trasformazione nella percezione dello spazio. In precedenza lo spazio di un regno era differente dallo spazio di un altro regno. Qui e lì, i pesi e le misure erano diversi. Quando un bene passava da un regno all'altro, di fatto cambiava natura. L'idea di circolazione non esisteva. Harvey ha parlato della circolazione del sangue, ma quando l'ho letto accuratamente ho compreso che mi raccontava che il sangue circola nello stesso modo in cui Aristotele diceva che l'acqua circola, mentre poi descrive la distillazione, non la circolazione! L'idea che qualcosa possa ritornare alla sua fonte senza mutare le sue qualità è un'idea che diventa pensabile solo assieme alla vasta circolazione di merci che si sviluppa attorno al 1680. Ancora nel 1650, il vecchio Harvey dissente da Cartesio, che descrive il cuore come una pompa. «No, non voglio descriverlo così», diceva Harvey, «il sangue non circola in quel modo». Trent'anni dopo, *les idées circulantes en France*, il traffico circola, le merci circolano. Sto dunque parlando di una *lunga* storia durante la quale un certo numero delle nostre attuali certezze prende lentamente forma, e queste certezze sono tutte esigenze per vivere in un mondo in cui ogni cosa, in definitiva, può essere comprata con un soldo. E se non può essere comprata con un soldo, viene allora chiamata

valore, che altro non è se non quello che i dollari non possono ancora comprare.

Hai parlato di Polanyi e del suo seminario alla Columbia. Quando l'hai incontrato?

In Polanyi mi sono imbattuto per caso. Sembra che succeda sempre così. Uno conosce un libro, l'ha sentito citare, l'ha sfogliato. Ma un giorno mi sono detto: santo cielo! Cosa mi sono perso a non averlo letto vent'anni fa! Polanyi è diventato per me particolarmente importante quando ho scritto il capitolo chiave di *Medical Nemesis*, il capitolo sulla controproduttività. Non ho scritto quel libro sulla medicina per parlare della medicina, ma per discutere la controproduttività della produzione di merci dopo che si è raggiunto un certo livello di intensità dell'offerta. Ho usato la medicina solo come esempio.

Polanyi è diventato per me una lettura importante nel 1976-1977. L'ho fatto tradurre in un paio di lingue in cui non era ancora disponibile. Più tardi, il mio lavoro è venuto all'attenzione di Yoshio Tamanoi, professore di economia all'università di Tokyo. Aveva tradotto Polanyi e mi scrisse chiedendomi se poteva tradurre *Gender*, perché gli sembrava un libro molto incentrato sull'economia. Attraverso la mia amicizia con lui, Polanyi è diventato ancora più importante per me. Ho un gruppo di quattro o cinque amici, dei quali tre sono giapponesi, per i quali l'ulteriore elaborazione del lavoro di Polanyi è diventata un'impresa molto importante. Per esempio, Makoto Maruyama sta facendo attualmente un dottorato all'università di Toronto sulle forme alternative di denaro. Su questi temi è molto più competente e perspicace di quanto potrei essere io. Tamanoi poi è morto. Ho avuto l'onore di seppellirlo, ma forse non è la parola giusta: di presiedere alla cerimonia della sua cremazione. Gli ho voluto bene e gli porto grande rispetto. Makoto è il suo successore, e io confido che la nostra conversazione possa continuare.

Cosa intendevi quando hai detto che Polanyi necessita di ulteriori elaborazioni?

Be', la stessa cosa vale anche per Chayanov, come ha rilevato Teodor Shanin¹⁰. Chayanov venne ucciso da Stalin per le sue riflessioni sulla relazione tra il comunismo dei soviet e i contadini. Ora sta diventando un grande profeta e lo stanno rapidamente pubblicando in Russia, dove dopo la sua morte è stato bandito per quarant'anni.

È strano che in questo mondo così liberale alcuni dei pensatori più interessanti, dopo un breve periodo di notorietà, entrino in una specie di eclisse. Naturalmente puoi trovare i loro lavori nelle biblioteche, ma non sempre così facilmente. Élie Halévy è stato il primo uomo ad aver veramente compreso come l'*Homo economicus* fosse un costrutto totalmente nuovo. Era uno storico francese che all'inizio di questo secolo studiava la classe operaia inglese. Ha scritto un libro sui filosofi radicali, nel quale afferma con forza che con Bentham, più o meno, nel pensiero europeo avviene una frattura. Questa frattura non è stata esplorata in profondità perché ciò che è stato pensato e discusso in seguito, prima sarebbe stato considerato, da tutti i punti di vista, *immorale*¹¹. Polanyi considerava questo libro fondamentale. Ma i lavori di Élie Halévy in Francia non sono disponibili. Il suo libro sui filosofi radicali può essere trovato per intero solo in poche copie in alcune strane biblioteche. Negli Stati Uniti non è mai stato letto ed è praticamente sconosciuto. Scommetto che, tra altri dieci anni, la sua lettura sarà un *must* nei dipartimenti di economia, che nel frattempo avranno scoperto che si stavano occupando di fantasie.

Nel tuo lavoro sul genere, e nella tua storia della scarsià, sembra che tu sia preoccupato della scomparsa dei confini e delle radici. Eppure tu stesso ti muovi facilmente tra le culture, e quando l'altro giorno parlavi del multilinguismo, hai denigrato l'idea che l'iden-

tità delle persone sia minacciata dal fatto di vivere in realtà culturali che si sovrappongono. Non c'è una contraddizione?

Quando ti parlo in inglese, la mia espressione è distintamente diversa rispetto a quando ti parlo in francese. Dicono che perfino la mia gestualità cambi, ma di certo la mia espressione è diversa, e non intendo solo i muscoli della bocca, ma anche gli occhi. E, dal momento che le parole hanno sapore e atmosfera, e c'è qualcosa di esse che può essere toccato, la realtà sensuale nella quale vivo in quel momento è diversa in inglese e in francese, e in tedesco sarebbe ancora differente. E quando durante una lezione in tedesco cito uno dei miei passaggi più cari da Seneca o Abelardo, per un momento io allontano le persone dall'esperienza sensuale del tedesco e chiedo, almeno a quelli che ne sono capaci, di condividere un po' della forza e della concisione del latino. Quando ballo il valzer, il mio corpo è un corpo diverso rispetto a quando ballo il cha-cha-cha o il tango, che peraltro non so ballare. Io credo davvero che sia precisamente l'essere radicati che ti facilita nell'espressione multilinguistica o nella partecipazione a rapporti danzanti tra diverse culture. Solo quando le radici vengono tagliate o negate, o considerate come qualcosa di secondario, la ricerca della cosiddetta identità, di qualche tipo di adeguatezza interna dell'individuo a sé stesso, diviene una fantasia importante.

Come può questa mobilità di cui parli essere distinta dalla personalità decentrata che troviamo nel pensiero postmoderno?

Le radici... sapendo che il suolo esiste solo finché sei all'interno di un orizzonte, e un vero orizzonte ti radica sempre in un suolo, anche se è il suolo del deserto attraverso il quale cammini.

Così la mobilità, che non è sradicamento, dipende dalla reale esistenza delle cose all'interno di un orizzonte, che ci permette di

appartenere loro, e non da qualche nucleo immaginario delle nostre personalità, che tu consideri un'illusione romantica.

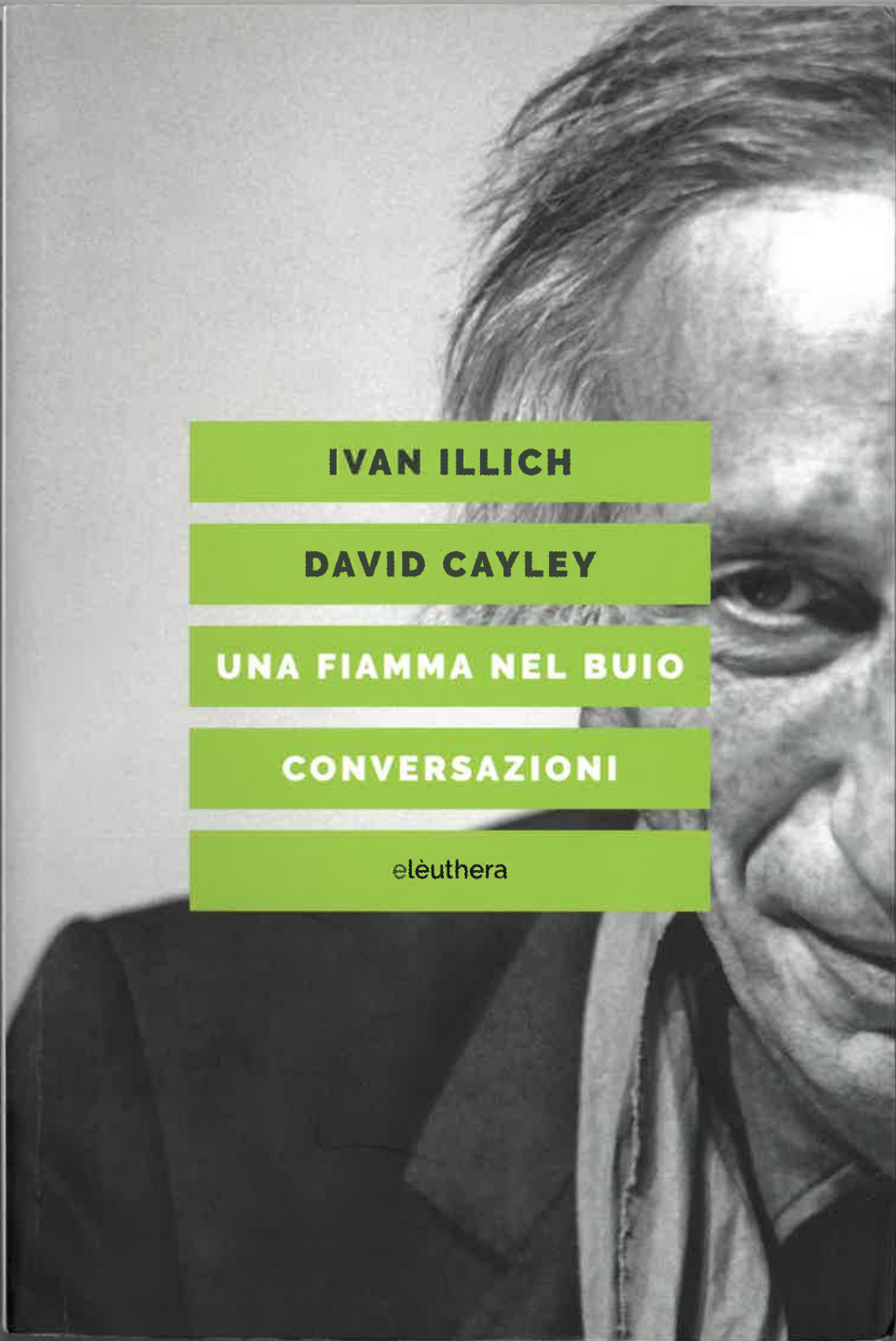
Quando gli antichi etruschi o gli antichi greci volevano fondare una città, disegnavano un solco nella direzione in cui si muoveva l'orologio attorno a uno spazio immaginato. E quel solco diventava il simbolo del luogo di incontro del cielo e della terra, dell'esterno e dell'interno, dell'orizzonte e del suolo. Ognuno di questi incontri era sempre concepito come un matrimonio, un matrimonio sacro. L'essere radicati ha qualcosa a che fare con la piena consapevolezza che noi manteniamo al nostro interno una complementarietà asimmetrica, che siamo uno finché siamo l'incontro di due che combaciano ma che non sono immagini speculari.

In un certo senso, l'identità cresce più forte mentre il mondo diventa più spettrale.

L'identità diventa un rifugio necessario per coloro che vivono in un mondo spettrale. Questo è vero. Ma io non sto parlando dell'identità. Sto parlando dell'essere radicati, della consapevolezza di essere nelle mani di qualcun altro, della contingenza, e di essere me stesso perché vengo continuamente creato e sostenuto. Questo è il mistero. Ma è molto difficile parlare di queste cose che per mille anni, nella tradizione occidentale, sembrano state ovvie e indiscusse.

Note al capitolo

1. Le tesi di Claudia von Werthof sono riassunte in Ivan Illich, *Gender*, Pantheon Books, 1982, p. 65 [trad. it. *Genere*, Neri Pozza, Vicenza, 2013, p. 97, nota 49].
2. Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire: la langue, la courtoisie, la cuisine*, Gallimard, Paris, 1979.
3. Arnold Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Rowohlt, Reinbek, 1957 [trad. it. *L'uomo nell'era della tecnica*, Sugar, Milano, 1967].
4. G.E.R. Lloyd, *Early Greek Science: Thales to Aristotle*, Norton, New York, 1971 [trad. it. *La scienza dei Greci*, Laterza, Roma-Bari, 1978].
5. David Lowenthal, *The Past Is a Foreign Country*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
6. Louis Dumont, *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*, Gallimard, Paris, 1966 [trad. it. *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano, 1991].
7. Louis Dumont, *Homo aequalis, genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris, 1977 [trad. it. *Homo aequalis. Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, Adelphi, Milano, 1984].
8. Vedi nota 5, capitolo quinto.
9. Karl Polanyi et al., *Trade and Market in the Early Empires*, Free Press, New York, 1957 [trad. it. *Traffici e mercati negli antichi imperi*, Einaudi, Torino, 1978]. Vedi anche *The Great Transformation*, Beacon Press, Boston, 1957 [trad. it. *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino, 1974].
10. In una conversazione con Illich. Vedi Teodor Shanin, *Russia as a «Developing Society»*, Macmillan, London, 1985.
11. Élie Halévy, *La Formation du radicalisme philosophique*, Félix Alcan, Paris, 1901.

A black and white portrait of Ivan Illich, showing his face from the nose up, with his hair slightly disheveled. The portrait is the background for the book cover.

IVAN ILLICH

DAVID CAYLEY

UNA FIAMMA NEL BUIO

CONVERSAZIONI

elèuthera