
Colpa, vergogna e pudore nell'identità della vittima di violenza sessuale

Eleonora Selvatico

Abstract

Testimonies of sexual violence relate to the different paths leading to its discussion as much as the possibilities and the forms of narrating it, the angle from which the narrative comes from and how it is perceived by the audience; in others words, the probability of the victims being listened to and/or believed. On the one hand, the victim's voice – fitted with testimonial value and the role of mediation – can be metamorphosed in message bearer as well as evidence of the crime. The act of *becoming witness* can generate remedial effects: motivated by the idea of pursuing and generating justice, the testimony is intended as a communication act of the experience and the value awarded to it. On the other hand, sexual violence testimony conforms to the formal rules governing the acceptable evidence that (de)limit expression of suffering in order to corroborate them with other cases. The need for comparison to establish the suffering veracity (as credibility) and make justice overshadows the victim's personal emotions and survival practices.

Keywords

Victims - Sexual Violence - Shame - Guilt - Modesty

Introduzione

Se la violenza sessuale è generalmente interpretata come un'aggressione che distrugge moralmente e quindi come un problema di depersonalizzazione, quest'articolo vorrebbe invece sottolineare l'importanza di considerarla come una repressione che garantisce il privilegio maschile nell'ordine eteronormativo. In questo quadro, l'articolo proverà a trattare la violenza sessuale – ispirandosi agli scritti di Carla Lonzi – come una questione di deculturizzazione.

La violenza sessuale è un'esperienza estrema e quotidiana. L'estremo, nel senso di "traumatico", si riferisce a ciò che sta fuori dall'ambito dell'esperienza umana ordinaria e permette di concepire la violenza sul piano psichico indicando una

situazione di smarrimento che minaccia l'integrità del soggetto. Nei tropi che la società definisce eccezionali si concentrano e rinforzano le sue caratteristiche che in tempi e spazi ordinari esistono con altre intensità. Senza la mediazione della vergogna, questi aspetti tendono a essere considerati delle “eccezioni”; messi tra parentesi, diventano facilmente dimenticabili (Calveiro [1998] 2006, 28). È invece interessante notare che, se tenute insieme, queste due qualità generano un dilemma: a quale campo dell'esperienza umana fa riferimento l'intelligibilità delle violenze sessuali?

Le esperienze estreme implicano delle difficoltà a darsi in testimonianze personali, a far sì che le sofferenti siano riconosciute come delle vittime tramite il proprio divenire testimoni. Le testimonianze di violenza sessuale concernono tanto i percorsi che portano a parlarne che le forme e le possibilità di narrarle; la posizione dalla quale lo si fa e il tipo d'ascolto che si riesce a creare con gli interlocutori, cioè le condizioni di possibilità che le vittime siano ascoltate e/o credute. La sua dimensione affettiva – in particolare la vergogna dello stupro – è accusata di de-soggettivare le vittime invece che abilitare l'agentività. Nell'ottica dello stress postraumatico compare così l'idea che la testimonianza di violenza sessuale rivittimizza: ridando vigore al trauma, questa posizionerebbe le possibili denuncianti in una scena di “stupro rinnovato” – anche se molte vittime l'hanno qualificata come liberatoria. È come se l'esposizione degli affetti contaminaisse la razionalità del giudice, nota Cecilia Macón riguardo al trattamento delle violenze sessuali perpetrate durante l'ultima dittatura argentina: «It was as if the public sphere could be dramatically separated from the private realm» (Macón 2014, 25).

Quest'attitudine a rendere le violenze sessuali dei ‘segreti di Pulcinella’ e le vittime delle creature sature di vergogna traumatica ritorna nell'impossibilità d'abitare il rischio che le testimonianze possano intrappolarsi nel sensazionalismo dei media che, pubblicizzando la vita privata nei talk shows, banalizzano i sentimenti (Jelin 2012, 348). Per impedirlo, si auspica una divisione netta tra sfera pubblica e intima che depoliticizza le violenze riducendole a dei fatti privati da risolvere caso per caso e le semplifica in uno schema d'intelligibilità binario. Vittima e aggressore sono gli unici in scena; il ruolo delle violenze nella riproduzione sociale scompare dalla giustizia. Questo trattamento fallisce ad aggirare una cultura che sospetta la vittima di violenza sessuale e l'accusa del perpetrarsi della sistematicità della violenza (*subita*) quando non risponde positivamente all'imperativo di denunciare (che sia con un #metoo o con un processo penale¹), poiché minimizza o pretende di nascondere i costi e le sofferenze

¹ Sul tema dell'autodeterminazione delle donne nel sistema penale rinvio anche ai dibattiti concernenti le procedibilità d'ufficio e a querela di parte sia nel contesto italiano – la cui peculiarità è stata la riflessione sulla possibilità d'ammettere come parte civile associazioni e movimenti in una prospettiva critica della “rappresentazione” (Boiani 2015) – che argentino, sviluppato in epoca post-dittoriale (Vassallo 2011) e di cui si parlerà nelle conclusioni.

che genera la testimonianza in determinate condizioni – quando si è prive di legami solidali concreti con, per esempio, giuriste “non disinteressate” o associazioni e movimenti femministi (Cigarini 1995) – che invece dovrebbero essere rimesse al centro delle analisi (Theidon 2007). In altri termini, anche quando la violenza sessuale è posta in termini culturali, dandosi come obiettivo di scalfire la percezione d’impunità e di giustificazione o accettabilità sociale dei crimini sessuali nei confronti delle donne, s’accusano (i silenzi de) le vittime dell’atto vittimizzante, ignorando le loro scelte strategiche per (soprav)vivere.

Come ha sottolineato il magistrato della Sala Penale del Tribunale Nazionale spagnolo Ramón Sáez Valcárcel, oggi la vittima si presenta come moltiplicatrice di domande di criminalizzazione. Seguendo la logica del “tutto quel che si concede al delinquente, lo si priva alla vittima”, la nuova vittimologia promuove l’immagine d’una vittima innocente, passiva e comune. Questo fenomeno sarebbe una conseguenza delle rivendicazioni d’un femminismo² sempre più burocratico che, impanato in una logica di risentimento tossico, ha identificato la “donna” nella “vittima” (Brown 1995) annunciando quel che Gabriel Gatti chiama «cittadino-vittima» (Gatti 2017, 262).

Parte del femminismo dell’esperienza giuridica, ragionando contro il vittimismo, ha incoraggiato a nominare le vittime di violenza sessuale “sopravvissute” (Kelly 1988). La complessità delle sopravvissute (rilevata dall’analisi di testimonianze del caso sopraccitato argentino) risiede nella loro condizione paradossale: «*Surviving implies persisting in life but also having been forever damaged*» (Macón 2017, 2). La rottura dell’identità esperita nella violenza sessuale non può essere isolata e cancellata come sostiene la logica delle reazioni (riconoscimento, riparazione, ricostruzione, riadattazione, etc.) per riportare la vittima al soggetto originale (cittadino), ma una partecipazione in prima persona in seno alla catastrofe (soprav)vissuta. La sopravvivenza va *al di là nella* (Zagury-Orly e Habib 2011) r-esistenza e rivela una zona grigia dove la co(no)sc(i)enza sprofonda. Accogliere i saperi catastrofici (Gatti 2008) come azioni creative che abitano la distanza (Rovatti 1994) – aperta dalle testimonianze di violenze sessuali – tra il soggetto solipsista e sé (poiché si fallisce a far ritorno) implica (es)porsi (a) un dilemma identitario.

² Come fa notare Ilaria Boiano (2015, 42), il pensiero femminista –rappresentato come fenomeno unitario solo dai suoi detrattori – è un insieme complesso e internamente eterogeneo di contributi, tesi e analisi che può essere definito come «la contestazione dell’organizzazione sociale patriarcale e dell’ordine culturale e simbolico fondato sulla distinzione gerarchica e sul dominio del maschile sul femminile».

Dignità e banalità del bene

Secondo l'analisi del sociologo Gabriel Gatti (2017), tra gli esperti di vittime, gli ideologi si sono incaricati d'universalizzare la sofferenza della vittima a partire da un suo attributo: l'ingiustizia. La "sofferenza ingiusta" come "attentato alla dignità umana" è ciò che tutte le vittime non colpevoli – nel senso d'innocenti – condividono poiché non hanno meritato l'atto vittimizzante. Il divenire testimone universale non comporta una metamorfosi della persona sofferente in un soggetto di diritto che spera di comunicare una memoria e/o giustizia sociale situata e concreta, ma la sua astrazione in soggetto di diritti umani redentore, una finzione del "tutti" fondatrice dello Stato di Diritto. Il riconoscimento del dolore incarnato come sofferenza comune-e-condivisa permetterebbe di ricostruire la società, realizzare la coesistenza democratica, delegittimare e riparare la violenza con la garanzia di non-ripetizione.

La dignità è un valore morale (la capacità della sofferenza) e una pedagogia che scaturisce da una vittima educatrice, sensata e resiliente che testimonia e si mette al servizio della società per trasmettere la (sua) sofferenza e informare sulla condizione e i valori umani universali intesi come virtù (la capacità di perdonare) che prescindono dai conflitti quotidiani e dagli "eccessi", cioè dai sentimenti "inadeguati" come la vendetta e l'odio che devono essere "civilizzati". Testimoniare è superare la vergogna, la sofferenza individuale e controllare la rabbia in cambio di riparazioni e rimemorazioni. L'umanità del cittadino esemplare informa non che si può, ma che *bisogna guardare avanti* nell'ottica ottimista che procede per miglioramenti e correzioni (Berlant 2011). Quest'educazione per la pace scaturisce dal riconoscimento sociale della sofferenza che implica un'identificazione diretta tra la vittima e i suoi interlocutori. Contrariamente al pensiero della sofferenza come dolore incarnato incommensurabile (Le Breton 2010), la dignità neutra e prepolitica fa prescindere il dolore e gli affetti sia dalle posizioni sociali (classe, razza, genere, etc.) che dai processi storici dove i tipi di vittima (e d'umanità) sono compresi (inseriti e resi intelligibili) e dibattuti, poiché noncurante dell'origine e del quadro politico degli esercizi di violenza (Gatti 2017).

Il governo umanitario (Fassin 2010) s'alimenta della logica della banalità del bene e normalizza l'eccezionale trasformando i problemi politici in tecnici: protocolli che cancellano le sofferenze per disfare (e disfarsi) del male³. Un esempio è la categoria clinica "Disturbi da Stress Post Traumatico" che addomestica (razionalizza e destoricizza) il caos delle esperienze violente in una struttura universale d'effetti psichici determinata da eventi diversi (Beneduce 2010). La professionalizzazione degli organismi contro la violenza di genere ha istituzionalizzato (in questa direzione) parte

³ Per una lettura della morale umanitaria che intreccia differenti topiche della sofferenza e vari spettatori del dolore altrui, consultare Boltanski [1993] 2000.

del settore femminista associativo⁴. Queste associazioni *per le vittime*, produttrici di «vittime parlate» (Gatti 2017, 113), hanno definito, seguendo prevalentemente la logica delle “pari opportunità” (Boiani 2015, 59), sia i percorsi d’uscita dalla violenza che la donna-vittima attraverso il postulato che ogni donna è vittima potenziale in quanto vulnerabile al patriarcato. Questa vittima corrisponde a un modello de-caduto di donna dominata, una categoria da abbandonare per proiettarsi nella donna *empowered*: non-vittima. La vittima deve recuperare l’autonomia usurpata e ritornare a essere se stessa. L’itinerario della “buona vittima” per uscire *definitivamente* dalla violenza sessuale consiste in tappe distinte e cronologicamente lineari. Dopo aver attivato l’agentività per riconoscersi “vittima” denunciando la violenza, deve rinunciarvici (mostrandosi docile) per piegarsi ai dispositivi che l’aiutano a canalizzare le sue emozioni per restituirlle un’autogestione razionale. La donna che denuncia è già vittima e il momento del giudizio corrisponde, paradossalmente, alla fine dell’identità di vittima (Gatti 2017, 124). Sembra che l’umano le sia incompatibile, visto che per fare giustizia – per restituirla la dignità – le sue competenze, aspettative e capacità trasformative di sopravvivenza sono disdeguate.

Gli esperti dell’apparato d’assistenza quali- e quantificano il dolore delle vittime per conferir loro aiuti e stabilirne l’incapacità, l’inattività e l’invalidità temporanea, definitiva, parziale o totale. Nel caso delle vittime di violenza sessuale, la riparazione, oltre ai danni fisici, concerne la sofferenza psicologica. Le tecniche dettano di liberarsi dal passato per ricostruire una vita ‘normale’ (*senza violenza*), perduta durante quell’episodio, e mostrarsi libere dalla violenza. Le strategie di sicurezza (scorte, telefoni, braccialetti di localizzazione) garantiscono la protezione, sorveglianza e prevenzione contro eventuali aggressioni. Non è la violenza subita a farle divenire vittime, il discorso crea due ruoli essenzializzati reiterati, dentro e fuori dai tribunali, dall’ordinanza restrittiva o il divieto di comunicazione: vittima (donna) e aggressore (uomo). La violenza sessuale sembra legittimata da un ordine (pre)determinato.

«Colpisce in definitiva che solo la richiesta di tutele, comprese quelle giuridiche, a favore delle donne contro la violenza maschile conduca alla rigida scelta binaria tra considerare le donne come soggetti liberi e agenti o soggetti deboli e passivi: ciò, infatti, non avviene per nessun altro tipo di rivendicazioni. [...] La questione

⁴ Come spiega Boiano (2015, 35), «all’inizio degli anni Settanta, nell'affrontare la violenza maschile è stato decisivo riferirsi alle donne in termini di vittima per affermare con chiarezza che le donne subivano le violenze maschili e non erano provocatrici e corresponsabili; parallelamente si sono create però le condizioni per il rafforzamento del pregiudizio in base al quale le donne destinatarie di violenza sono passive e fragili e solo come tali credibili. Se la donna non corrisponde al modello di vittima consolidato rischia, infatti, di non essere creduta nelle aule giudiziarie». L'autrice si riferisce a quel filone di ricerca (quantitativa) che a partire dal *Violence against Women Research* s'è sviluppato in prevalenza nelle Nazioni Unite e in Europa e che ha per obiettivo la misurazione del livello di vittimizzazione delle donne (Boiano 2015, 77). Per un focus sul caso italiano, consultare Boiano (2015, 220-243) e Tatafiore (1996).

problematica [...]concerne] il significato di “libertà femminile” e la sua piena realizzazione, ostacolata dalla violenza maschile simbolica e materiale» (Boiani 2015, 37 e 61). I dispositivi per fare giustizia funzionano solo quando c’è una separazione netta tra vittima e aggressore, soffocando un’ossessione: qual è il confine tra violenza e relazioni nell’‘accesso carnale’ o rapporto sessuale ‘completo’? «Our show is about that grey area», spiega Bernard van den Bosch, produttore di *Raped or not* (Farrell 2017). La zona grigia s’apre quando la ‘violenza perfetta’ o la cornice d’intelligibilità degli spettatori giudicanti retta dal (non-)consenso alla penetrazione eterosessuale maschile e vaginale (Saez e Carrascosa 2011) cede. Questo perché *accedere* ha due significati: attivo (avere un’entrata) e passivo (consentire all’intrusione, cessare la resistenza, essere conforme), spesso appiattiti sui ruoli ‘maschile’ e ‘femminile’ prodotti da una concezione di (etero)sessualità macchinica, fallocentrica, intrusiva e istintiva.

Pur derivando etimologicamente dall’accoppiamento latino tra *sentire* (esperimentare sensazioni o sentimenti), *cedere* (ritirarsi) e *cessare* (rimanere inattivo), il consenso (chiaro, volontario, continuo e coerente) era uno strumento per stabilire la differenza oggettiva tra le relazioni (etero)sessuali in- e accettabili. La decisione che non può costituire una prova per la difesa dell’accusato di crimini sessuali ha sollevato le denuncianti dalla necessità di dimostrare la propria resistenza (come prova d’‘innocenza’ espiatrice della ‘colpa’) e ha invalidato l’idea che c’è violenza solo quando l’aggressore usa la forza, rendendo presente tanto l’intimidazione che l’inibizione psicologica della resistenza e della volontà (come rassegnazione sconfitta a sopportare il peggio) nel processo del consenso femminile ai rapporti eterosessuali: «cedere non è consentire» (Mathieu 1985).

Il senso di colpa produce la coscienza infelice. E la coscienza dell’infelicità è la strada per liberarsene (Lonzi 1978, 584).

Secondo Lonzi (1981), la sottomissione sessuale femminile è un apprendimento forzato per scusare la seduzione violenta come *tattica d’avvicinamento* (dell’uomo alla donna) e relazione fondante la comunità che relega il femminile a “cedere negando” – l’idea che negare il consenso sia un gioco erotico indispensabile alla soddisfazione sessuale. Il tipo di relazione retta dall’ideologia dell’amore romantico non ordina ma permette la violenza sessuale, facendo cedere la donna – contro il suo bisogno d’autonomia – al suo bisogno d’amore (relazionalità). Quest’ideologia offre alla donna il compiacimento e l’accomodazione dell’uomo come regime di vita e posizione sociale valorizzata. ‘Naturalmente’ bisognosa d’approvazione maschile, la donna non ignorerebbe solo l’intimidazione, ma anche i gesti che compie.

Agli occhi dell'uomo patriarcale la donna, su un terreno proprio, non può che ingigantire quei germi di inferiorità della sua specie che egli faticosamente cerca di neutralizzare con una presunzione costante di rettifica intellettuale ed emotiva su di lei che la mantenga allineata con la cultura, i modelli, i valori maschili. Su un terreno proprio, la donna è una pianta dalla crescita mostruosa che fa fare all'uomo i suoi peggiori sogni di decadenza dell'umanità. Così l'uomo, ogni uomo, offre alla donna l'inganno come strumento di un dominio culturale che non è stato lui a volere, ma che al presente non può non volere: egli si scagiona accanitamente da ogni sospetto di colpa poiché immune da scelta, sebbene difenda il suo diritto a prostrarre uno *status quo ab antiquo* di cui non è responsabile. Infatti, come soggetto patriarcale, l'uomo ha bisogno non solo di essere identificato a sua volta come soggetto, e perciò dagli uomini che detengono la soggettività – a quel livello egli è irraggiungibile dalla donna – ma di essere mitizzato appunto da chi soggetto non è, dalla donna. Questa mitizzazione è un balsamo per le sue ferite di uomo tra uomini i cui prestigi sono gerarchici. Ritirarsi dal terreno della donna è dunque per l'uomo una perdita incalcolabile di dimensione patriarcale, perciò di virilità: il suo rango dipende *ab antiquo* dal grado di soggezione e di venerazione che è riuscito a imporre alla donna (Lonzi [1974] 2011).

La lotta delle giuriste femministe negli anni Settanta è stata importante perché il consenso era una pratica che metteva sotto giudizio inquisitoriale la vittima parcellizzata (un orificio d'accesso e un deposito dell'onore del capo famiglia) per proteggere un sistema di valori (onore per l'uno, pudore per l'altra) da incarnare ma dai quali s'era stati spogliati, cioè l'integrità dell'ordine morale e dei costumi sociali (definiti dagli uomini) che «costituivano il limite entro il quale gli uomini potevano esercitare la loro libertà sessuale sulle donne e solo la titolarità del corpo femminile da parte di un uomo metteva al riparo la donna dalle aggressioni degli altri» (Boiano 2015, 222). Queste norme sanzionavano l’“appropriazione” delle donne al di fuori del terreno consentito di negoziazione: il matrimonio (*ibid.*, 223). Se non erano considerate incapaci mentalmente o per ‘eccesso di pudore’ (sessualità inesperta), si rimproverava alle denuncianti d'aver mal resistito ai delitti, d'essersi messe volontariamente in situazione di rischio e/o d'aver provocato naturalmente la natura dell'uomo quando non c'erano prove fisiche (dotate di moralità naturalizzata) sufficienti a dimostrare la loro passività all'atto sessuale (Chejter 1990) – che è oggi garantita dalla legge.

Lo strumento dell'assenza di consenso, che ha fatto delle violenze sessuali dei crimini contro l'integrità, la dignità o la libertà sessuale della “persona” per aggirare la questione dell’‘attendibilità delle donne’ (che denunciano la violenza sessuale) – in particolare nei modelli di consenso ‘limitato’ e ‘vincolato’ (Macrì 2010) –, non rivalORIZZA ma evacua le forme d'agire (tra le quali, la resistenza) della vittima,

rivelando che si tratta più di proteggere la “persona” che di considerare le vittime come danneggiate principali. Quest’assenza si deriva dal contesto. Le ‘circostanze coattive’ se da un lato rendono conto della pluralità delle forme di violenza (forza, minaccia, estorsione, ricatto, costrizione, abuso d’autorità, inganno, impedimento fisico e mentale), dall’altro trascurano le capacità cognitive e/o affettive di negoziazione delle vittime in condizioni vulnerabili. L’oggettività di queste circostanze suppone che la capacità d’agire debba essere letta nel binomio autonomia/coercizione (Cervulle e Testenoire 2012). Per abolire il rischio di colpevolezza (soggettiva e oggettiva) delle vittime di violenza sessuale, la questione del consenso dall’atto sessuale è stata spostata al consenso all’intimidazione (intrinseca al patriarcato) alla quale “non si consente” nel doppio senso del termine: si può non consentire (dissenso) e non si può consentire (costrizione). Se per definizione non esiste consenso in contesti d’asimmetria di potere e se il potere è sempre utilizzato per manipolare e persuadere (qui, attraverso il senso di colpa), allora dobbiamo affermare che l’autonomia femminile nelle relazioni eterosessuali è un mito (?).

Vergogna e banalità del male

La “lacuna” essenziale della testimonianza – lo scarto tra l’esperienza e la sua verbalizzazione, quel silenzio che determina tanto l’identità che la credibilità del testimone – corrisponde, per Giorgio Agamben, a ciò che non può essere detto sulla sopravvivenza della vittima-testimone. Argomentando che la legge non esaurisce il problema di verità e giustizia, il filosofo s’immerge in Primo Levi per studiare un elemento etico non-giuridico della verità che situa l’azione umana *al di là* di legge, colpa e responsabilità. È la zona grigia che ha per emblema il *Sonderkommando*. La sua condizione umana sta *al di qua* del bene e del male. La banalità del male (Arendt [1963] 2001) è interpretata come l’evidente sfondamento d’ogni categoria e distinzione. La disumanizzazione è distruzione dell’umano e del soggetto (*bios*) che, sentendo attivamente il proprio essere passivo, reagisce biologicamente arrossendo (*zoe*).

Quando le vittime diventano aggressori e gli aggressori vittime, per Agamben bisogna decretare la fine dell’etica della conformità alla norma, fondata sulla comunicazione. I due gruppi non possono essere comparati in termini d’umanità e diventano «ugualmente ignobili» perché i due ruoli sono reversibili e interscambiabili (Agamben 1998, 19). Chi ha conosciuto questa destituzione porta un segno di “ritenuta” (lacuna), il “sentimento ontologico della vergogna”. La vergogna sostituisce il senso di colpa irrazionale della vittima (soprattutto se espresso nella colpa d’essere sopravvissuto al posto d’altri più degni di vivere di sé), cioè quell’affetto che rende le testimonianze dei processi d’indagine di sé, essendo il sentimento di fallimento della solidarietà umana

un motore d'autoanalisi della sopravvivenza (Lonzi 1978). La colpa dei sopravvissuti potrebbe anche *ritrarsi* dal decretare la verità (giudizio) sulla vittima e/o carnefice, se potesse operare diversamente dalla colpa oggettiva e *abitare* col binomio (o dubbio) innocenza-colpa (Rovatti e Dal Lago 1989; Rovatti 1994 e 1998). Il processo d'indagine d'Agamben è però quello di rendere vera per “tutti” l'impossibilità di «tener separati» i due termini, per venire a capo della vergogna nella quale il soggetto non avrebbe altro contenuto che il «proprio perdersi come soggetto» (Agamben 1998, 87 e 97).

Facendo della vergogna un'ontologia e condizione umana materiale senza intenzione e senso – «inassumibile» e «inassegnabile al soggetto» e tuttavia «unica dimora» (ibid., 121) – che postula l'impossibilità dell'essere a de-solidarizzarsi (distanziarsi) da sé e a evadere dallo sguardo dell'altro, Agamben trascura, trasformando in identità (*zoe*) di vittima-e-aggressore (“tutti”), la zona grigia di complicità e/o collaborazione di Levi, dove i due poli convergono e divergono. Per Levi, le ragioni di convergenza-e-divergenza rinviano alle teorie sia mimetiche (che dalla colpa del sopravvissuto interrogano l'identificazione incosciente della vittima nell'aggressore) che antimimetiche, che insistono sull'imitazione dell'aggressore d'una vittima volontaristica. Nonostante nella zona grigia esistano livelli gerarchici infiniti dove le separazioni non sono né evidenti né chiaramente definite, non c'è demolizione completa dei poli in Levi – anche se dubita dell'utilizzo mimetico della colpa per il rischio di parificazione (Leys 2007). L'identificazione è compresa dalle teorie mimetiche come una reazione e un legame di collusione incosciente e difensivo primordiale che, nonostante prenda nota dell'attività del soggetto oppresso per uscire dalla violenza, qualifica l'agentività solo in riferimento (in una logica di riflessi che impedisce qualsiasi tipo di distanza necessaria alla conoscenza cognitiva e/o affettiva della violenza) all'aggressore, che è così concepito come unica misura dell'azione della vittima. Lonzi tratta quest'automatismo psichico come un effetto naturalizzato dalla cultura della presa di potere, che incorpora il soggetto per assorbimento speculare (Lonzi [1974] 2011).

L'invisibilità, la “lacuna”, delle violenze sessuali può interrogarsi nel “silenzio vergognoso” delle donne, che fungerebbe da ostacolo alla dimostrazione della violenza. Il ruolo sociale di questo ‘segreto di Pulcinella’ è strettamente legato al tipo d'ascolto creato tra vittime e interlocutori, cioè la condizione di (im)possibilità che quest'esperienze siano ascoltate e/o credute. Responsabilizzando col mandato di non aver (più) vergogna e denunciare per svelare (e svelarsi come) un “segreto” e “dire la verità” della violenza sessuale, si continua però a colpevolizzare della riproduzione della violenza sessuale le vittime per un silenzio sociale. Se si assume che il colpevole della struttura segreta che regge le violenze sessuali è la vittima “sospetta” che non si

comporta bene⁵ o che non parla, cioè che racconta – essendo il silenzio una forma di discorso e comunicazione, poiché ciò che non può essere detto può comunque essere condiviso (Davidovich 2014, 24) – altrimenti la propria esperienza di violenza, allora si può anche affermare che questo stesso s-oggetto rivela l'esistenza d'una selezione nel conferire lo status di vittima di violenza sessuale che bisogna far risalire a forme relazionali di diffidenza e sfiducia naturalizzate nel processo di s-oggettivazione femminile (Solnit [2014] 2017). Perché si reitera un ordine che produce vittime di violenze sessuali sature di vergogna inibitrice e depersonalizzante, quando la vergogna, al massimo, la dovrebbe provare l'aggressore e, al meglio, la società come responsabilità sociale?

Rivisitare il senso di colpa e il pudore, praticare il diritto a soffrire

La scena della violenza in condizioni di vulnerabilità estrema tende a essere estetizzata come uno spogliatoio. L'ontologia della vergogna spoglia la vittima dalla sua vita politica e gli approcci incentrati sulla dignità, svelando l'umana condizione vulnerabile, le assegnano la stessa agentività del cittadino. Risulta interessante il pensiero-prassi di Lonzi, che è sfuggita alla trappola sia positivista delle strategie coscienti anti-intenzionali⁶ sia nichilista dell'autodistruzione della vittima. Lonzi ([1974] 2011) discute l'opportunità imprevista dell'autoanalisi affettiva e dislocativa da parte della "donna complice" della cultura, rivelando un'agentività autentica sebbene non possegga in proprio la sua libertà. La violenza non è solo ripetuta internamente, ma è valutata ed entra in tensione con la conoscenza stessa della cultura, che è per lei *pharmakon* – veleno e rimedio (Zapperi 2017).

L'assenza di consenso ha introdotto delle ambiguità tanto nella necessità di chiarezza (l'assenza di rifiuto non è consenso) che nella continuità (il consenso è revocabile in

⁵ Su questo tema è interessante guardare al sollevamento del femminismo spagnolo col lemma "Hermana, yo sí te creo" contro il trattamento giuridico e mediatico del caso de *La Manada* a San Fermín del novembre 2017.

⁶ Imitazioni risultanti dall'istinto d'integrità biologico, morale e/o etico, da strategie d'adattamento e auto-protezioni che aumentano le possibilità di sopravvivenza, presupponendo che l'umano possieda un sé unificato, dotato d'attributi di coscienza e libero arbitrio. La violenza è intesa come un'irruzione esterna che permette di stabilire una distanza disinteressata tra il soggetto autonomo e l'evento traumatico che il soggetto stesso può rappresentarsi come se fosse uno spettatore esterno. La comprensione della capacità d'agire è fondata nel "puro istinto" per l'integrità, ovvero nelle risorse biologiche-morali prepolitiche e immediate della vita nuda che non trovando nessuna ragione per adottare dei "comportamenti civili" (delle mediazioni culturali e psichiche come gli affetti) è orientata unicamente alla resistenza come conservazione, persistenza e – come direbbe Lonzi – garanzia 'fondiaria' di (un) sé. Quest'integrità (l'idea che l'essere biologico tende a preservarsi e che il corpo è destinato all'evoluzione) è una forma di dignità e, dal momento che risponde alle atrocità esterne, è anche un concetto etico che tende a legittimare ogni azione e decisione "in extremis" se serve a restare in vita – ciò che il senso di colpa di chi sopravvive porta invece a interrogare (Leys 2007).

ogni momento dell'attività sessuale), ma non l'ha resa abitabile nei confronti della coerenza (la capacità di (non-)consentire deriva da decisioni ragionevoli di "persone" ed è limitata da età, malattia, sonno, droghe e alcool). L'approccio femminista nella disciplina dei reati sessuali ha denunciato, in merito all'inibizione della volontà femminile *durante* i crimini, la cecità della Giustizia nel considerare la denuncia come un'azione che esprime il dissenso *dopo* l'attività sessuale. Capendo che le denunce "tardive" erano rigettate dal sospetto che la vittima si fosse volontariamente messa in situazione di rischio ("se l'è cercata") perché non appariva abbastanza "indignata" dell'accaduto e "vergognata" dagli effetti (Chejter 1990), la sua reazione è stata di chiarire che "no è no" (in reazione al senso comune che il "no" della donna significa comunque "sì"), "sì non è sempre sì" e il silenzio (in reazione al senso comune "chi tace acconsente") "non è sì". Ritornare al pensiero Ionziano è la proposta di quest'articolo per provare a (ri)giocare in maniera esplosiva la questione dell'inibizione *con* l'eccitazione. Affermato anche dai recenti modelli "consensuali" nella disciplina dei reati sessuali (Macrì 2010), è necessario ricentrare il "sì significa sì" delle soggettività femminili, ossia porre l'accento sul potere e la capacità di nominar-si in situazioni di violenza (Butler [2005] 2006). È sembrato d'interesse considerare il dislocamento di senso operato da Lonzi nel concetto d'inibizione riferendosi al corpo, intesa come un elemento operativo che, smorzando l'ansia (il rischio inabitabile) della lotta a morte nel concepire la relazione, consente il flusso d'altre emozioni – tra le quali il senso di colpa – e permette così di cambiare radicalmente il sistema centrale.

Mentre 100 donne attaccano l'onda purificatrice del #balanceonporc difendendo la "libertà degli uomini a importunare" indispensabile alla libertà sessuale (Collettivo 2018), Réjane Sézac (2018) afferma che bisogna perturbare, complessificando, l'ordine del desiderio eterosessuale che si pretende semplificare con "gli uomini seducono e le donne per reazione (non-)consentono". Dal canto suo, Laura Sessions Stepp (2007) ha diffuso il termine 'stupro grigio' come «forma confusa d'aggressione sessuale» legata alla «cultura delle pari opportunità di scappatelle». Il termine tratta gli scarti nell'esperienza di stupro che si manifestano nell'attrito di donne affermate a identificarsi come vittime, poiché gli aggressori sono "incontri occasionali" di serate alcoliche dopo le quali queste, sentendosi in colpa, si domandano chi è stato a volerlo, lui l'ha obbligata o la colpa è delle circostanze? Queste donne sentono l'aggressione *dopo* il sesso in frammenti affettivi contradditori. Non avendo alcuna credibilità, le avvocate consigliano di non denunciare poiché la violenza si trasformerà in 'cattivo sesso', rendendole delle donne 'vendicative'. Perché le donne non prendono immediatamente coscienza del loro disagio nei rapporti eterosessuali e non agiscono in accordo alla loro volontà? – domanda allora Loofbourouw (2018), mostrando che la cultura occidentale non solo s'organizza intorno alla biologia e ai piaceri dell'uomo eterosessuale ma ha anche come corollario una socializzazione a ignorare certe

sensazioni fisiche nella ricerca del piacere delle donne e in particolare la sofferenza e il malessere. Si domanda loro di simulare comfort e piacere, quando i vestiti stringono e i tacchi dolgono. Brunella Casalini (2018) interroga questa socializzazione femminile a comportarsi contrariamente ai propri bisogni personali in termini d’“investimento su di sé” per accrescere il proprio ‘capitale umano’ in quanto ‘capitale erotico’ affermando che le donne hanno imparato che gran parte del loro valore sociale viene dal piacere di chi le guarda (oggetto di sguardo) e dal piacere che procurano ammirando (spettatrici). In altri termini, se l’iniziazione femminile nella cultura sessuale è “perdere la verginità farà male, ma bisogna stringere i denti e andare avanti”, allora quando e come arriverà la transizione, la speranza d’un rapporto reciprocamente piacevole?

L’iniziazione non è per Lonzi l’avviarsi su sentieri di salvezza paradisiaci di soggetti e comunità originarie che la cultura degli esperti offre all’inferiore paralizzandolo nel Bene per poi identificarsi ed espiare nostalgicamente le sue colpe. Riferendosi al ruolo della donna come madre innocente (il mito della bontà femminile), ma anche all’identificazione del valore – il Bene – in categorie d’oppressi (gli operai per i marxisti e i neri e gli arabi per Pasolini) Lonzi scrive

Ho capito che ogni ideologia è un tentativo per liberarsi del senso di colpa e per identificarsi nel bene. [...] Facendo portare ad altri il peso di un senso della realtà che noi stessi non sappiamo più incarnare e di cui ci impossessiamo per nostalgia, commettiamo un abuso. Adesso che conosco il mio diritto all’infelicità e perciò alla coscienza, ho finalmente imboccato la strada della felicità (Lonzi 1978, 769-770).

La sua iniziazione è crearsi un sentiero smaltendo i miti come garanzie illusorie di soggettività precucinate all’interno d’un sistema che incoraggia a consumarle in maniera nevrotica (poiché promettono la fine del sentimento d’angoscia con una garanzia illusoria di successo e d’“identità fondiarie”) per potersi mantenere. Lonzi ([1974] 2011), rifiutandosi d’accanirsi nel domandare un principio di diritto astratto a ‘far parte’, a ‘essere assimilata’ al sistema (patriarcale), esercita un diritto alla sofferenza incommensurabile – un «diritto a ripartire da zero» (Lonzi 1978, 1138) – che provoca uno smarrimento (un sentimento di non-esistenza e non-coincidenza) nella persona (già) identificata, la “donna vaginale”. È dalla percezione delle emozioni (di un sé) contradditorie (innocente-e-colpevole), lo *scarto* (la sofferenza di sentirsi un niente, una perdente) che si crea e che *ac-cade* (diviene) il “soggetto imprevisto”. In questo processo d’inibizione *al di là* nella paralisi che sospende lo stimolo compulsivo dell’eccitazione reazionaria (d’identificazione e d’imitazione), Lonzi *ac-cede* alla sua sessualità dando valore ai gesti «fatti d’aria» (i gesti improduttivi della riproduzione sociale nel mondo dell’egemonia dell’efficienza, del coito) come estensioni della vita (e

saperi della relazione) proposte dalla donna, diventando “clitoridea”⁷. In questo senso, la clitoride diviene uno spazio ‘anteriore’ alla relazione: lo spazio della condizione di relazionalità. Se il soggetto razionale-contrattuale ha visto nella relazione una perdita della propria libertà (ciò che fa dell’identificazione un gesto che elimina l’altro per garantirsi un sé libero), la liberazione del “soggetto imprevisto” non è possibile se non in relazione.

Col senso di colpa Lonzi colora la zona grigia – dalla quale la donna esce poiché non riesce la dialettica schiavo-padrone – con le relazioni di reciprocità, poiché lo tratta come *la risonanza del dolore esperito dall’altro in sé*, sottolineando come l’esperienza del proprio senso di colpa permette di vivere l’impossibilità d’identificazione diretta tra l’interlocutore/trice (sé) e la vittima, smontando inoltre la dialettica (la relazione di potere) tra superiorizzato/a e inferiorizzato/a. Andando *al di là* sia *nella distanza oggettiva* del sapere neutro che *nell’assorbimento speculare*, Lonzi smantella il ruolo di spettatore/trice sia del/la superiore che dell’/a inferiore, poiché diventa posizione di partecipazione materiale e affettiva investita di responsabilità relazionale (e quindi processo esistenziale di demolizione dell’inferiorizzazione e della superiorizzazione).

Teoricamente la parità si instaura riconoscendo o ribellandosi. E viceversa, riconoscendo l’altrui ribellione. Tutto bene, ma così manca il traguardo finale che è quello di essere accettato come oggetto di amore e di accettare l’altro nella stessa prospettiva. Solo l’amore realizza la parità: nella fase della ribellione il superiore è frustrato, vittimizzato, colpevolizzato mentre l’inferiore lo vede ancora potente e diventa sadico. L’amore è il grande assente. L’inferiorizzazione consiste nel pensare che la responsabilità è di un altro. [...] Oggi continuavo a pensare che non esiste veramente superiore e inferiore, esiste chi ha il senso della sua responsabilità, da cui i sensi di colpa, e chi non ce l’ha e attribuisce sempre la responsabilità a un altro (Lonzi 1978, 724 e 734).

La sofferenza dell’altro può farsi presente negli individui e rimane sempre opaca, mai totalmente com-presa, (ri)conosciuta. Infatti la reciprocità non ricorre né all’istinto evidente né alla soluzione che risponde definitivamente alle domande, ma alla razionalità dell’intesa (Lonzi et al. 1977). La rispondenza è gesto di fiducia verso l’altro che non pretende dimostrare o svelare la verità né di sé né dell’altro, poiché la comunicazione non è necessariamente ‘dare informazioni’, ma poter far esistere ed esprimere il soggetto prima di comprenderlo (di prenderlo per oggetto). ‘Stare insieme’ per ‘trans-mettersi’ è la messa in comune come comunicabilità del

⁷ Come sottolinea Giovanna Zapperi (2017, 152), questo soggetto del femminismo lonziano non è né epoca storica né origine, ma una posizione insieme collettiva e individuale che non può essere integrata nel quadro della storia patriarcale.

comunicabile, una posizione sia d'ascolto – che genera la distanza che avvicina vittima e interlocutore/trice (Rovatti 1992) – sia di presa di parola che permette l'autenticità – una presenza che non si pone come verità del soggetto, ma come esperienza e pratica dell'identità – proprio perché esce dalla logica dello svelamento e delle dimostrazioni per rendere possibile quella della rivelazione: la partecipazione 'im-mediata' (in prima persona) che è la capacità di trasformazione del soggetto.

La liberazione è movimento del divenire, il cui motore è in Lonzi il senso di colpa poiché libera dall'inferiorizzazione, dal *senso d'impotenza*, che la logica dell'accusa (ribellione) invece reitera "fallendo" ancora una volta la possibilità dell'avverarsi di una relazione autentica che s'illude invece di ricercare. Lonzi critica la pratica di quella denuncia che ha per contenuto il mero respingimento dell'altro e più precisamente il rifiuto del suo dolore. Questo gesto, secondo lei, superiorizza l'altro proprio perché identifica l'inferiore nella mancanza di potere. L'esperienza d'essere rifiutata (di sentirsi un rifiuto) è quella provata da chi ha tratto fiducia da un altro – chi, cioè, ha compiuto un gesto di fiducia verso l'altro e che al contempo è un gesto di fiducia in se stessa (dal momento che questo gesto attenua il senso d'impotenza) – che l'ha respinta, interrompendo l'andirivieni non garantito della fiducia.

Mi rendo conto che le depressioni delle amiche (e degli amici) che si sono sentiti rifiutati da me, anche se io consideravo di averne tutto il diritto, dipendevano indirettamente dalla loro debolezza, ma direttamente dalla fiducia che avevano riposto in me, dal calore e dalla comprensione che traevano da me e che io a un certo punto interrompevo. Ai loro occhi non c'era motivo che rendesse plausibile un simile orrore (Lonzi 1978, 606-607).

Le relazioni di risonanza, differentemente da identificazione e imitazione, spostano pudicamente (Rovatti e Dal Lago 1989) la centralità dal privilegio dell'occhio scientifico alla modestia della chiacchiera tra bocca e orecchio, realizzando la posizione – mai risolvibile in ruolo – di chi ascolta-e-parla (Cavarero [2003] 2010), la condizione politica relazionale per (invece che riconoscere) *accogliere* (accettare ed essere accettato) e *ac-cadere*, crearsi un cammino infernale 'a modo proprio'. «L'autenticità è qualcosa di più modesto: è rischio e non suicidio» (Lonzi 1977, 10). Questa pratica del dubbio su di sé, una riformulazione del *cogito* cartesiano che Lonzi chiama 'tabula rasa culturale', diventerebbe un rischio di morte (accompagnato dall'angoscia – come nella dialettica padrone-schiavo hegeliana – di quel modello relazionale che spinge a uccidere l'altro per affermare il proprio sé) se non fosse condiviso, articolato al collettivo. Questa maniera d'abitare il dubbio su di sé, che è poi accettare la propria opacità e quella degli altri (Butler [2005] 2006), crea le condizioni per "prendere il rischio" di divenire soggetto senza esserlo ancora, disfando-si di sincerità, fedeltà, approvazione o

veridicità come pratiche inquisitoriali e conformiste. L'autenticità è infatti presenza a sé né dimostrabile, né lineare, né garantita poiché non procede per comparazioni, correzioni e miglioramenti. L'autenticità non si riconosce, si accetta.

Conclusione

L'ottimismo nella produzione legislativa e nell'aumento di pene esemplari per liberare le donne dalla violenza sessuale – che ha fatto del diritto lo strumento principale per il cambiamento politico e sociale – ha fallito. In questa conclusione, tuttavia, vorremmo sottolineare come non sia però sufficiente affermare che il diritto limita l'eliminazione dell'oppressione perché i suoi strumenti la riproducono legittimandola. Come ha mostrato Boiani (2015, 227-228) per l'Italia, grazie all'entrata di «norme sulla violenza, il terreno di gioco è divenuto il processo penale, dove attraverso la costruzione di un'alleanza tra avvocate e assistite⁸ si è tentato di modificare la "cultura giuridica interna", ossia di mutare l'applicazione e l'interpretazione delle norme, arginando le disfunzioni processuali dannose per le donne con l'elaborazione di buone pratiche operative diffuse attraverso negoziazioni tra avvocate, rappresentanti degli uffici giudiziari, forze dell'ordine».

Alcune delle sopravvissute ai centri di detenzione clandestini dell'ultima dittatura argentina, raccontando la propria esperienza di violenza sessuale dentro e fuori i tribunali, hanno rotto i binarismi che strutturano la comprensione della capacità d'agire della sfera giuridica (autonomia/coercizione) e d'una tradizione femminista che, opponendo soversione/subordinazione, s'è resa incapace di pensare le forme d'adesione alle norme, la partecipazione al mantenimento dei rapporti sociali e le situazioni ambivalenti (Cervulle e Testenoire 2012). La percezione d'essere "soggetti rotti" (*quebradas*) non indica solo un 'prima' e un 'dopo' della vita di queste vittime, ma una condizione nella quale queste continuano a vivere. La *restitutio in integrum* della dignità sessuale fallisce perché non c'è possibilità né di ristabilire una situazione anteriore né di riparare il perduto. La sofferenza è narrata come una rottura catastrofica (Gatti 2008), una discesa infernale (Selvatico 2018) dove niente può essere organizzato affettiva- e cognitivamente come prima. 'Fare giustizia' è, per queste testimoni, rendere possibile uno spazio collettivo dove le vittime di crimini sessuali possono rivelarsi avviando un processo di partecipazione in prima persona creatore di nuove forme di politica (Andújar 2009; Cosse 2010; Manzano 2014; D'Antonio 2015;

⁸ Il dialogo con l'avvocata può creare le condizioni per far sì che la vittima faccia emergere "il regime di vita determinato dall'uomo violento" (ricostruzione della frequenza – l'abitudine – delle condotte violente). L'avvocata rende difficile la svalutazione del valore probatorio delle manifestazioni di sofferenza che s'esprimono durante la testimonianza (Boiani 2015, 248).

Oberti 2015)⁹ che concernono anche trasformazioni radicali in ambito giuridico attraverso le proprie testimonianze, ossia una partecipazione né neutra né secondaria al procedimento penale (Alvarez 2016; Bacci et al. 2012; Macón 2017; Vassallo 2011, 288-300).

Similmente alle riflessioni sul diritto sviluppate in Italia nelle case delle donne e nei centri antiviolenza dove «prevale la politica dello spazio d’ascolto e della forza poetica della parola tra donne, il cui punto di vista e il cui vissuto diviene centrale nella produzione di percorsi individuali e strategie personali di superamento dell’esperienza di violenza e nella definizione di azioni più ampie di prevenzione, intesa come attività di sensibilizzazione e di costruzione di reti tra enti, istituzioni e soggetti della società civile» (Boiani 2015, 61), Macón ci invita a intendere le testimonianze di violenza sessuale – grazie in particolare alla loro dimensione affettiva – come performative, in grado di costituire tanto le vittime-testimoni che, almeno in parte, la scena e le norme del processo di soggettivazione. Sono veicoli di comunicazione dov’è espresso tanto il passato doloroso che le speranze presenti e future di giustizia sociale (Daona 2013, 53).

Dar corpo alla sofferenza – quel senso di colpa col quale Lonzi (1978, 767) decide di negoziare ed erodere piuttosto che ignorare, dato che «la condizione umana è difficile perché gli inganni [...] nascono dal senso di colpa, ma anche la coscienza nasce di lì» – è *Poner el cuerpo* in un’autoanalisi-prassi che non è depersonalizzazione ma deculturizzazione: la gioia dell’esercizio d’un diritto a soffrire che prende politicamente sul serio lo scarto tra l’esperienza e quelle significazioni che, velando, pretendono svelare totalmente il soggetto, la “persona”. L’isolamento del corpo neutro di “tutti” (il tipo d’incorporazione della vittima-cittadino o del s-oggetto di diritti umani) diventa separatismo del corpo situato, rivelato improvvisamente o im-mediato. Altro dal gesto che elimina, dissipia, ignora o fa scomparire, l’agentività delle sopravvissute (che è insieme modo di pensare, attitudine e pratica del vivere) è quella del gesto modesto che, seguendo lo *sputo* di Lonzi, passa dall’osceno al pudico e posiziona il sé in un “equilibrio instabile della vita” che è forma di presenza opaca, come potrebbe essere quella della testimone al riparo d’un paravento.

⁹ Esempi di rinnovamento della militanza sono gli Incontri Nazionali di Donne (Alma e Lorenzo 2009) e il Ni Una Menos.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio. 1998. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Torino: Bollati Boringhieri editore.
- Alma, Amanda e Paula Lorenzo. 2009. *Mujeres que se encuentran. Una recuperación histórica de los Encuentros Nacionales de Mujeres en Argentina (1986-2005)*. Buenos Aires: Feminaria.
- Alvarez, Victoria. 2016. ““No te habrás caído?” La experiencia concentracionaria durante la última dictadura (1976-1983) desde una perspectiva de género. Memorias y marcos sociales de la escucha entre la dictadura y la transición a la democracia.” Tesi Magister in Storia e Memoria, Università Nationale de La Plata.
- Andújar, Andrea, Debora D'Antonio, Fernanda Gil Lonzano, Karin Grammatico e Maria Laura Rosa, ed. 2009. *De minifaldas, militancia y revoluciones. Exploraciones sobre los 70 en la Argentina*. Buenos Aires: Luxemburg.
- Arendt, Hanna. [1963] 2001. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*. Milano: Feltrinelli.
- Bacci, Claudia, María Capurro Robles, Alejandra Oberti e Susana Skura. 2012. “...Y nadie quería saber”. *Relatos sobre violencia contra las mujeres en el terrorismo de Estado en Argentina*. Buenos Aires: Memoria Abierta.
- Beneduce, Roberto. 2010. *Archeologie del trauma. Un'antropologia del sottosuolo*. Roma-Bari: Laterza.
- Berlant, Lauren. 2011. *Cruel Optimism*. Durham e Londra: Duke University Press.
- Boiano, Ilaria. 2015. *Femminismo e processo penale*. Roma: Ediesse.
- Boltanski, Luc. [1993] 2000. *Lo spettacolo del dolore. Morale umanitaria, media e politica*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Brown, Wendy. 1995. *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton: Princeton University Press.
- Butler, Judith. [2005] 2006. *Critica della violenza etica*. Milano: Feltrinelli.
- Calveiro, Pilar. [1998] 2006. *Pouvoir et disparition. Les camps de concentration en Argentine*. Paris: La fabrique éditions.
- Casalini, Brunella. 2018. *Il femminismo e le sfide del neoliberalismo. Postfemminismo, sessismo, politiche della cura*. Roma: IF Press.
- Cavarero, Adriana. [2003] 2010. *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Milano: Feltrinelli.

- Cervulle, Maxime e Armelle Testenoire. 2012. "Du sujet collectif au sujet individuel, et retour. Introduction." *Cahiers du Genre* 53 (2): 5-17.
- Chejter, Silvia. 1990. *La voz tutelada. Violación y voyeurismo*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.
- Cigarini, Lia. 1995. *La politica del desiderio*. Parma: Pratiche Edizioni.
- Collettivo. 2018. "Nous défendons une liberté d'importuner, indispensable à la liberté sexuelle." *Le Monde*, 9 gennaio 2018.
- Cosse, Isabella, Karina Felitti e Valeria Manzano, ed. 2010. *Los '60 de otra manera. Vida cotidiana, género y sexualidades en la Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- D'Antonio, Debora. 2015. *Deseo y represión. Sexualidad, género y Estado en la historia argentina reciente*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Daona, Victoria. 2013. "Mujeres, escritura y terrorismo de estado en Argentina: una serie de relatos testimoniales." *Moderna språk* 2 (7): 56-73.
- Davidovich, Karin. 2014. "Hablar desde el silencio: El silencio como verdad en las narrativas de mujeres sobrevivientes." *Catedral Tomada. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 2 (3): 18-50.
- Farrell, Jeff. 2017. "'Raped or not': TV show re-enacts sexual assaults and asks guests if they think the real-life victims were actually attacked." *Indipendent*, 3 novembre 2017.
- Fassin, Didier. 2010. *La Raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*, Paris: EHESS & Seuil/Gallimard.
- Gatti, Gabriel, ed. 2017. *Un mundo de victimas*. Anthropos Editorial.
- Gatti, Gabriel. 2008. *El detenido-desaparecido. Narrativas posibles para una catástrofe de la identidad*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Jelin, Elizabeth. 2012. "Sexual abuse as a crime against humanity and the right to privacy." *Journal of Latin American Cultural Studies* 2 (21): 343-350.
- Kelly, Liz. 1988. *Surviving Sexual Violence*, Cambridge: Polity Press.
- Le Breton, David. 2010. *Expérience de la douleur. Entre destruction et renaissance*. Parigi: Editions Métailié.
- Leys, Ruth. 2007. *From Guilt to Shame. Auschwitz and After*. Princeton e Oxford: Princeton University Press.
- Lonzi, Carla. [1974] 2011. *Sputiamo su Hegel e altri scritti*. Milano: et. al./edizioni.

- Lonzi, Carla, Maria Grazia Chinesi, Marta Lonzi e Anna Jaquinta, 1977. *È già politica.* Milano: Scritti di Rivolta Femminile 8.
- Lonzi, Carla. 1978. *Taci, anzi parla. Diario di una femminista.* Milano: Scritti di Rivolta Femminile 10.
- Lonzi, Carla. 1981. *Vai pure. Diaogo con Pietro Consagra.* Milano: Scritti di Rivolta Femminile.
- Loofbourouw, Lili. 2018. "The female price of male pleasure." *The Week*, 25 janvier 2018.
- Macón, Cecilia. 2014. "Illuminating affects: Sexual violence as a crime against humanity. The Argentine case." *Historein* 14 (1): 22-42.
- Macón, Cecilia. 2017. *Sexual Violence in the Argentinean Crimes Against Humanity Trials. Rethinking Victimhood.* Lanham: Lexington Books.
- Macrì, Francesco. 2010. *Verso un nuovo diritto penale sessuale: diritto vivente, diritto comparato e prospettive di riforma della disciplina dei reati sessuali in Italia.* Firenze: Firenze University Press.
- Manzano, Valeria. 2014. *The Age of Youth in Argentina: Culture, Politics, and Sexuality from Perón to Videla.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Mathieu, Nicole-Claude, ed. 1985. *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes.* Parigi: EHESS.
- Oberti, Alejandra. 2015. *Las revolucionarias. Militancia, vida cotidiana y afectividad en los setenta.* Buenos Aires: Edhasa.
- Rovatti, Pier Aldo. 1992. *L'esercizio del silenzio.* Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Rovatti, Pier Aldo. 1994. *Abitare la distanza. Per un'etica del linguaggio.* Milano: Feltrinelli.
- Rovatti, Pier Aldo. 1998. *Il paiolo bucato. La nostra condizione paradossale.* Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Rovatti, Pier Aldo, e Alessandro Dal Lago. 1989. *Elogio del pudore. Per un pensiero debole.* Milano: Feltrinelli.
- Sáez, Javier e Sejo Carrascosa. 2011. *Por el culo. Políticas anales.* Polifemo7. ebook.
- Selvatico, Eleonora. 2018. "La dissolution de la famille dans l'utopie de Carla Lonzi. De la reconnaissance d'une société égalitaire dystopique à la réciprocité utopique d'une communauté différente." *Comment S'en Sortir?* 5 (inverno): 93-107.
- Sénac, Réjane. 2018. "Ne nous libérez pas, l'égalité va s'en charger." *Le nouveau magazine littéraire*, 17 gennaio 2018.

- Sessions Stepp, Laura. 2007. "A New Kind of Date Rape." *Cosmopolitan*, 11 settembre 2007.
- Solnit, Rebecca. [2014] 2017. *Gli uomini mi spiegano le cose. Riflessioni sulla sopraffazione maschile*. Firenze: Ponte alle Grazie.
- Tatafiore, Roberta. 1996. *De bello fallico. Cronaca di una brutta legge sulla violenza sessuale*. Milano: Stampa Alternativa.
- Theidon, Kimberly. 2007. "Género en transición: sentido común, mujeres y guerra". *Análisis político*. 60 (maggio-agosto): 3-30.
- Vassallo, Marta, ed. 2011. *Grietas en el silencio. Una investigación sobre la violencia sexual en el marco del terrorismo de Estado*. Rosario: CLADEM.
- Zagury-Orly, Raphael e Stéphane Habib. 2011. "Au-delà-dans." *La règle du jeu* 45 (gennaio): 253-274.
- Zapperi, Giovanni. 2017. *Carla Lonzi. Un'arte della vita*. Roma: DeriveApprodi.

Eleonora Selvatico is a PhD candidate in Philosophy at the University Paris 8 and in Human Sciences at the University of Macerata. Her thesis looks at the way sexual violence – linked to the memory of Argentinean dictatorship – has been framed by feminist institutional and non-institutional practices. At the same time, she is studying Carla Lonzi's thought. She is the author of "Différence, autonomie et amour: la pensée de l'expérience de Carla Lonzi" (*Vacarme*, 2016), "La dissolution de la famille dans l'utopie de Carla Lonzi" (*Comment S'en Sortir?*, 2017) and of the introduction to the French edition of Carla Lonzi's *Let's Spit on Hegel* (2017).

Email: eleonora.selvatico@gmail.com