

Una nuova Antigone: la resistenza femminile e la giustizia sociale nel pensiero di Dacia Maraini

Sara Gallegati

Università degli Studi di Macerata
(s.gallegati1@unimc.it)

Abstract

Il saggio analizza il rapporto tra Dacia Maraini e la figura mitologica di Antigone, esplorando come la scrittrice italiana reinterpreti questo archetipo femminile nella sua opera e nel suo pensiero femminista. In particolare, si esamina come Maraini, partendo dalla figura di Antigone – che si oppose al potere patriarcale attraverso un atto di pietà non violenta – sviluppi una critica della subordinazione femminile nella società patriarcale e proponga la scrittura come strumento di resistenza e cambiamento sociale. Il testo analizza temi quali il controllo del corpo femminile, la maternità e il rapporto con il potere religioso e politico, rilevando il contributo di Maraini al femminismo contemporaneo, attraverso un impegno che va oltre le categorie ideologiche per abbracciare una più ampia missione di giustizia sociale.

Parole chiave

Antigone, Dacia Maraini, femminismo, resistenza civile.

DOI

<https://doi.org/10.58015/2036-2293/783>

Diritto d'autore

Questo lavoro è fornito con la licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Condividi allo stesso modo 4.0 Internazionale: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>.

Gli autori mantengono il diritto d'autore sui propri articoli e materiali supplementari e mantengono il diritto di pubblicazione senza restrizioni.

1. La contraddizione di Antigone. Genesi della questione femminile

Antigone è la prima donna a ribellarsi al potere dell'uomo. La sua figura, secondo Luce Irigaray¹, può essere associata a quella di capostipite della genealogia femminile e a quella di ultima donna osservante la legge divina, prima che la legge terrena e l'universo maschile disvelino la loro supremazia. La posizione dell'eroina tragica è ambivalente: ella vuole onorare le leggi divine ma, allo stesso tempo, chiede il rispetto del corpo maschile, mostrandosi così «già al servizio degli uomini»². Tentando «di porre riparo al crimine, di cancellare le colpe per placare il dio dei morti e lasciare i vivi senza traccia del crimine»³ Antigone compie delle scelte che sembrano antitetiche: da un lato è l'esempio da perseguiere per la libertà e per il rispetto di sé e dei diritti inalienabili di ogni individuo contro il potere costituito, dall'altro inaugura – di fatto – una cultura millenaria di sottomissione della donna all'uomo.

Antigone, eroina del mito greco, sfida il potere patriarcale e infrange le leggi dello Stato per seguire un imperativo morale legato alla sfera femminile: il dovere di onorare i defunti attraverso i riti funebri. La sua vicenda assume però dei toni paradossali poiché, pur opponendosi all'autorità maschile, ella sacrifica la propria vita per dare sepoltura al corpo del fratello Polinice, subordinando così il suo destino di donna alla tutela della dignità di un uomo. La scelta di Antigone di sfidare il potere maschile assoluto per seppellire il corpo del fratello la conduce a un paradosso che ne determinerà la rovina: come osserva Irigaray, proprio nel tentativo di rimanere fedele ai valori matrilineari, la figlia di Edipo si condanna all'esclusione da una società ormai plasmata dal dominio maschile. Il suo destino rivela una tragica contraddizione: pur opponendosi al potere patriarcale, Antigone finisce per soccombere alla sua logica. Non è più una figura divina, ma una donna che sacrifica la vita per «ricancellare una macchia»⁴ – quella della sua stessa appartenenza al genere femminile – onorando i morti degli uomini. Il suo gesto estremo segna così la subordinazione definitiva della genealogia femminile a quella maschile.

Lea Melandri identifica l'eroina mitologica come la prima vittima sacrificale del patriarcato:

il bisogno di una 'femminilità sacrificale', nel duplice senso di 'vittima' su cui si erge la città dell'uomo, e di riserva innocente, capace di portare oltre, o di 'trascendere', un edificio che è stato finora di violenza, è, visibilmente l'ambiguo destino che la cultura maschile ha riservato all'altro sesso, consentendogli di barattare uno stato di esclusione, di patimenti e di morte reale, con il miraggio di una 'seconda nascita' e di una 'vita inestinguibile'⁵.

Questo 'miraggio', secondo Irigaray, sposta la centralità della donna ad un mondo ultraterreno, giustificando e perpetuando la subordinazione terrena della donna al potere maschile. In questo contesto, la figura di Antigone emerge come emblematica: la sua è una ribellione che rifiuta la violenza, caratteristica tipicamente maschile, per affermare invece un modello di resistenza specificamente femminile. La sua azione diventa paradigmatica di una possibile via di emancipazione femminile che non rinuncia alla propria essenza per conformarsi ai modelli patriarcali.

La figura di Antigone emerge come un archetipo fondamentale per il movimento femminista. Conducendo una ribellione che rifiuta gli strumenti della violenza tipicamente maschile, Antigone anticipa di secoli le strategie di resistenza non violenta adottate dalle femministe del Novecento.

¹ Cfr. Luce Irigaray, *Sessi e genealogie*, trad. di Luisa Muraro, Milano, La Tartaruga, 1989.

² Ivi, p. 129.

³ *Ibidem*.

⁴ Ivi, p. 12.

⁵ Lea Melandri, *Amore e violenza. Il fattore molesto della civiltà*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011, p. 57.

L'eroina greca traccia, infatti, un percorso rivoluzionario fedele alla propria essenza: la sua è una sovversione che scaturisce dal rispetto dei valori e dei doveri appartenenti alla tradizione femminile.

Le militanti del secondo Novecento riconoscono in Antigone un modello ispiratore, ma ne reinterpretano il messaggio alla luce della contemporaneità. Se ella accetta il sacrificio personale come prezzo della sua ribellione, le femministe trasformano questa accettazione in aperta contestazione. La 'colpa' che Antigone assume su di sé diventa nelle loro mani uno strumento di denuncia: la «sottomissione per educazione di nascita»⁶ viene smascherata come costrutto sociale da abbattere. Il gesto individuale di Antigone si evolve così in una lotta collettiva che non solo sfida l'autorità del 'sovra', ma mira a decostruire l'intero sistema di valori che identifica l'essere donna con una colpa originaria, come rilevato da Dacia Maraini:

Le donne hanno vissuto con paura, con amarezza, con frustrazione la condizione di inferiorità imposta dalla supremazia maschile. Il mondo vi si è talmente abituato da considerarlo un fatto naturale. Ma basterebbe leggere i codici dei secoli scorsi per indignarsi: le donne erano escluse dagli studi superiori, escluse dal potere decisionale della Chiesa, escluse dalla politica, dai tribunali come parte giudicante, sempre, con brutalità e determinazione. Queste esclusioni hanno creato dei sensi di colpa e di inferiorità che sono stati interiorizzati nell'animo femminile, fino a mutilarlo barbaramente. Lo dimentichiamo troppo spesso⁷.

Questo studio propone un'analisi della ripresa del mito di Antigone nella produzione letteraria e critica di Dacia Maraini, concentrandosi sulla reinterpretazione dell'eroina greca in chiave contemporanea come simbolo di resistenza femminile e giustizia sociale, cercando inoltre di comprendere in che modo Maraini adatti il mito classico – non solo di Antigone – alla sua visione del femminismo e alle sue battaglie letterarie e politiche.

2. Lo sguardo di Antigone sulla condizione femminile contemporanea: tra diritti negati e nuove forme di schiavitù

Questo libro si ispira ad Antigone, che alle disparità e alle intolleranze oppose la pietà e il diritto all'amore fraterno. Contro le leggi arroganti di un Signore della guerra Antigone reagì senza violenza, con il solo meraviglioso gesto di ricomporre e seppellire un corpo morto. Non c'è niente di ideologico nella pietà di Antigone. Eppure il Signore della guerra lo interpretò come qualcosa di profondamente eversivo che metteva in dubbio la legittimità del sovrano⁸.

Ne *I giorni di Antigone. Quaderno di cinque anni* Dacia Maraini raccoglie alcuni suoi contributi apparsi dal 1999 al 2006 nelle maggiori testate giornalistiche italiane, tra cui il «Corriere della Sera» e «Il Messaggero»: «gli articoli qui raccolti», annota l'autrice, «vorrebbero agire [...] attraverso il racconto di una inquietudine che inseguì gli accadimenti, cercando di trarne qualche considerazione, qualche insegnamento»⁹.

Maraini, nel volume, si ispira ad Antigone, al suo ritegno, e come l'eroina tragica osserva il nostro tempo con uno sguardo attento ma empatico, commentando gli eventi contemporanei.

Come Antigone, che contro le convenzioni del suo tempo rivendicò il diritto alla pietà, Dacia Maraini si impegna con questa raccolta nel compito supremamente umano di riflettere e fare memoria, senza ritirarsi davanti ai

⁶ Stefano Giovinazzo, Alessandra Stoppini, *Il volto delle donne. Conversazione con Dacia Maraini*, Roma, Edizioni della Sera, 2010, p. 23.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Dacia Maraini, *I giorni di Antigone. Quaderno di cinque anni*, Milano, Rizzoli, 2006, p. 7.

⁹ *Ivi*, p. 9.

tempi più difficili, né disdegnare quelli apparentemente più quotidiani. In particolare, si sofferma sulla condizione delle donne, sui loro diritti troppo spesso negati, sul loro ruolo centrale nella costruzione di una società veramente alternativa. Compone così un diario dei nostri anni, personale e insieme risolutamente civile, che contro la tentazione del cinismo non si stanca di rilanciare la partecipazione personale, il coraggio delle proprie idee, la fiducia in un cambiamento possibile¹⁰.

La 'nuova Antigone' marainiana unisce le rivendicazioni del passato a quelle del presente: da un lato l'autrice ribadisce l'importanza del rispetto del corpo e delle leggi della natura contro le ingiustizie perpetrate dalle leggi umane; dall'altro richiede parità di diritti tra i sessi in un pianeta fatto ancora «a misura d'uomo»¹¹ e una maggiore partecipazione femminile alla vita pubblica e sociale. «Le donne sono state considerate oggetto passivo di studi, di controversie, di esperimenti, di analisi, di discussioni biologiche, etiche e psicologiche. Senza mai chiedere loro direttamente un parere che contasse qualcosa»¹².

L'arma di cui si dispone è il linguaggio, ma

purtroppo le parole non hanno la perfezione e la forza assoluta di un gesto come quello di Antigone. Le parole sono sempre lì a cercare compromessi con la tradizione, con la prassi linguistica, con le idee. Le parole non sono mai totali e definitive come le azioni concrete e fisiche. Le parole appartengono a quella relatività carnosa e fragile che esprime la vita del pensiero¹³.

Hanna Serkowska ha però messo in luce il parallelismo tra le azioni di Antigone e le dichiarazioni di Maraini, «semplici ma potenti perché rompono il silenzio, da secoli nemico delle donne, e [...] sono latrici di disobbedienza, ribellione e trasgressione di antichi tabù»¹⁴. Al contrario del gesto, il linguaggio permette infatti una riflessione più profonda, una diffusione più vasta delle idee, contribuendo a trasmettere la cultura del rispetto reciproco: «con le parole cerco di raccontare i fatti, con le parole tento di ragionare e di convincere chi legge, per condividere con lui/lei la scoperta continua di una tensione etica che sta dentro le cose, dentro i rapporti, dentro la storia che stiamo attraversando»¹⁵.

La scrittura è il mezzo per parlare alla collettività; il dialogo è fondamentale per Maraini in quanto mezzo di espressione e di denuncia. La scrittrice, infatti, con la sua opera teatrale e narrativa sposta «il 'conflitto' dal piano dell'azione a quello della dialettica verbale, appunto del dialogo, o del monologo che è un dialogo o con se stessi (soliloquio) o direttamente ed epicamente con il lettore/spettatore»¹⁶.

Lo strumento comunicativo come 'arma', la necessità «di realismo, di presa immediata del dialogo»¹⁷, prima di essere scelte di poetica sono scelte politiche: Ferdinando Taviani parla infatti di «democrazia culturale»¹⁸ per Maraini; nella sua visione gramsciana della cultura, la letteratura è lo strumento per intraprendere la battaglia al potere costituito.

Loin d'être un instrument ontologique, pour Dacia Maraini l'écriture doit tout d'abord servir à formuler des questions et c'est par conséquent dans et par

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Maraini, *Ho sognato una stazione. Gli affetti, i valori, le passioni. Conversazione con Paolo di Paolo*, Roma, Laterza, 2007, p. 50.

¹² Maraini, *I giorni di Antigone. Quaderno di cinque anni*, cit., p. 165.

¹³ *Ivi*, p. 7.

¹⁴ Hanna Serkowska, *Dacia Maraini ultimista*, in *Curiosa di mestiere. Saggi su Dacia Maraini*, a cura di Manuela Bertone, Barbara Meazzi, Pisa, ETS, 2017, pp. 153-162: p. 153.

¹⁵ Maraini, *I giorni di Antigone. Quaderno di cinque anni*, cit., pp. 7-8.

¹⁶ Giorgio Taffon, *Parola e dialogo nel teatro di Dacia Maraini*, in *Scrittura civile. Studi sull'opera di Dacia Maraini*, a cura di Juan Carlos De Miguel Y Canuto, Roma, Perrone, 2011, pp. 201-221: p. 210.

¹⁷ *Ivi*, p. 213.

¹⁸ *Ivi*, p. 151.

l'écriture qu'émergent les questions que pose l'autre. Les réponses, si jamais quelqu'un les connaît, ne contiennent de toute manière aucune vérité absolue et définitive¹⁹.

Molti dei suoi interventi riferibili a queste battaglie ideologiche sono stati raccolti e pubblicati ne *I giorni di Antigone*. Nel volume, Maraini non realizza una riscrittura tradizionale del mito, ma utilizza Antigone come metafora ed archetipo, adattando la storia dell'eroina greca ai contesti socioculturali moderni raccolti negli articoli. «Per scrivere *I giorni di Antigone* – giunta a coronamento degli anni delle lotte femministe per parità, dignità, giustizia – Maraini dichiara infatti di essersi ispirata appunto al personaggio della mitologia, che alla guerra oppone pietà e all'intolleranza amore fraterno»²⁰, utilizzando uno «sguardo paritario» nei confronti del lettore, «orizzontale e non rivolto dall'alto verso il basso, che riconosce eguale dignità a tutti gli esseri viventi, compresi i più umili: gli immigrati, i senzatetto, i drogati, le prostitute, i bambini, i malati e perfino gli animali e le piante»²¹.

Nel volume i riferimenti alla figura di Antigone si articolano attraverso una complessa rete di richiami sia esplicativi che impliciti, costituendo un substrato ermeneutico che permea l'intero tessuto narrativo e contribuisce a strutturare il discorso dell'autrice sia sul piano tematico che su quello simbolico.

Nell'estratto da un articolo per «Il Messaggero» del 19 luglio 2002 – *La legge della decenza contro i profanatori di tombe* –, ad esempio, l'autrice denuncia la pratica della profanazione delle tombe proponendo un parallelo tra la figura di Antigone, che sfida le leggi della società per dare degna sepoltura al fratello Polinice, e i profanatori che violano invece la sacralità dei defunti infrangendo sia le leggi dello Stato che quelle della morale:

Che orribile senso di impotenza e di dolore di fronte a queste tombe profanate! Chi può essere così vile e meschino da prendersela con i morti? Alla mia mente si affaccia, come chiamata da una voce interiore, la giovane donna greca che, pur sapendo di rischiare la condanna a morte, si arma di badile e vanga per andare a scavare la tomba per suo fratello morto e lasciato insepoltro per la strada²².

Maraini, nel denunciare questa macabra pratica, insiste sui principi morali fondamentali che regolano la convivenza umana, utilizzando il personaggio di Creonte come simbolo dell'arroganza e del potere cieco:

State attenti, vorrei dire a questi stupidi profanatori di tombe, i quali certamente credono di onorare una loro ideologia perversa mettendosi contro le leggi della decenza e degli affetti. State attenti perché finirete come Creonte, l'uomo che credeva di potere imporre l'animosità con un editto, ponendosi arrogante al di sopra dei piccoli e sacri sentimenti della gente. State attenti, vorrei dire loro, perché l'odio ideologico vi si rivolterà contro e finirete per perdere gli affetti dei più cari, finirete per rimanere soli e ciechi nella vostra ottusa volontà distruttiva. Di queste piangerete e non vi sarà più rimedio²³.

L'eroina greca è nuovamente protagonista dell'articolo *La pietà di Antigone davanti a quei corpi* (dal «Corriere della Sera», 31 dicembre 2004), nel quale Maraini si chiede «fino a che

¹⁹ Barbara Meazzi, *Les Voci de Dacia Maraini et le questionnement sur l'autre*, in *Polars. En quête de... l'Autre*, sous la direction de Pierre-Laurent Savouret, Cambéry, Éditions de l'Université de Savoie, 2010, pp. 85-96: p. 87.

²⁰ Serkowska, *Dacia Maraini ultimista*, cit., p. 153.

²¹ Ivi, 154.

²² Maraini, *I giorni di Antigone. Quaderno di cinque anni*, cit., p. 38.

²³ Ivi, p. 39.

punto sia lecito concedere allo sguardo del pubblico la nudità cruda della morte»²⁴. L'autrice si riferisce alle immagini di devastazione e di morte che fecero il giro del mondo a seguito del terremoto che il 26 dicembre 2004 colpì la zona dell'Oceano Indiano al largo della costa Nord-Occidentale di Sumatra, in Indonesia, e dello tsunami che ne seguì nelle coste dell'intero sud-est asiatico.

Se Antigone fosse viva, sarebbe lì fra quei corpi a coprirli uno a uno, per poi seppellirli fraternalmente. Ma la spregiudicatezza mediatica tende a spogliarci dello spirito caritativo. Capisco il diritto di cronaca, capisco la libertà di raccontare gli avvenimenti per quello che sono, attraverso la pratica della fotografia. Ma a che serve questa insistenza su quello che è capace di fare la morte su dei poveri corpi sconciati?²⁵

Attraverso il paradigma mitico di Antigone, Maraini articola una complessa riflessione sul «diritto alla pietà»²⁶ e sull'imperativo etico di preservare la dignità *post mortem*, contrapponendosi alla spettacolarizzazione mediatica del dolore che, nella sua deriva voyeuristica, rischia di generare un processo di desensibilizzazione collettiva e di ledere il rispetto dovuto alle vittime.

La riappropriazione del personaggio tragico non si esaurisce, tuttavia, nella tematica della pietas verso i defunti: mediante l'esercizio della scrittura come atto di resistenza, l'autrice reinventa e attualizza la dimensione antagonistica dell'eroina sofoclea, trasponendone la lotta contro l'autoritarismo nella contemporanea battaglia contro le strutture del potere patriarcale. In un articolo uscito per il «Corriere della sera» l'11 dicembre 2001 (Storia di Safiya: verrà lapidata perché hanno abusato di lei), ad esempio, l'autrice denuncia la storia di Safiya, una donna condannata alla lapidazione dalla legge islamica con l'accusa di adulterio. L'appello affinché la vita della donna sia salva si interseca, nella riflessione dell'articolo, con più ampie considerazioni di carattere sociopolitico: l'autrice problematizza infatti la concezione secondo cui il progresso in materia di diritti civili in determinate aree geografiche possa considerarsi indicativo di un'evoluzione globale, evidenziando come la questione della violenza di genere persista in modo endemico anche in contesti geograficamente e culturalmente prossimi alla civiltà occidentale europea:

Troppi spesso ci siamo crogiolati nel pensiero che in questo inizio di millennio avevamo raggiunto la parità, che le donne erano diventate "uguali" per diritti e posizione agli uomini e che ormai il problema era risolto. Ma chi si guarda intorno, chi ha avuto modo di viaggiare, sa che l'Europa è un piccolo giardino fortunato rispetto ai tanti Paesi in cui le donne ancora sono trattate come schiave, considerate spesso incapaci di intendere e di volere, scambiate e messe all'asta come carne da macello, assoggettate e tenute segregate nelle case come serve a vita, senza diritti e senza dignità²⁷.

La riflessione dell'autrice mette in luce come i diritti acquisiti siano costantemente soggetti a processi di erosione e possano essere «sequestrati, censurati e cancellati, come sta succedendo in troppe parti del mondo»²⁸. La concezione dell'Europa occidentale come 'giardino privilegiato' viene problematizzata attraverso l'esame delle dinamiche transnazionali che interessano il continente stesso: significativo è il caso dell'Europa orientale, dove il fenomeno della tratta di esseri umani assume dimensioni sistemiche, configurandosi come un mercato di schiavitù sessuale che coinvolge anche territori

²⁴ Ivi, p. 54.

²⁵ Maraini, *I giorni di Antigone. Quaderno di cinque anni*, cit., p. 55.

²⁶ Maraini, *Un clandestino a bordo*, Milano, Rizzoli, 1996, p. 93.

²⁷ Maraini, *I giorni di Antigone. Quaderno di cinque anni*, cit., p. 124.

²⁸ Maraini, *I diritti delle donne vanno sempre difesi*, «Corriere della Sera», 18 maggio 2018, <https://www.corriere.it/opinioni/18_maggio_29/i-diritti-donne-08d882b0-6286-11e8-bb5f-63b58f0e7bef.shtml> (Consultato: 26 maggio 2025).

apparentemente più garantisti, come l'Italia. Maraini affronta la questione in un articolo uscito per il «Corriere della sera» il 15 settembre 2003, esaminando il nuovo paradigma della prostituzione e della tratta di minori:

Oggi, parlare di scelte più o meno autonome è diventato improprio e ingiusto, poiché abbiamo a che fare con una vera e propria tratta delle schiave. E queste schiave diventano sempre più giovani, addirittura bambine. Vengono prelevate con l'inganno o comprate e poi rivendute, brutalizzate, private del passaporto con minacce cruentate, picchiate e violentate se non obbediscono. Gli ultimi rilevamenti parlano di duemila minorenni su venticinquemila immigrate. E il loro numero è in crescita. Non è che manchino leggi rigorose contro lo sfruttamento minorile, sia in Europa che in Italia, come va denunciando da tempo Livia Turco, ma scandalosamente non vengono applicate²⁹.

Alle parole di Maraini fanno eco quelle di Lea Melandri, secondo cui anche nelle società che si considerano più progredite in termini di diritti civili, il permanere di fenomeni come lo stupro e il femminicidio testimonia l'incompiutezza del processo di evoluzione civile e la persistenza di strutture di dominio patriarcale.

Lo stupro e l'omicidio sono le forme estreme del sessismo e sarebbe un errore considerarle isolatamente, come se non fossero situate in una linea di continuità con rapporti di potere e culture patriarcali che, nonostante la costituzione, le leggi, i "valori" sbandierati della democrazia, stentano a riconoscere la donna come "persona". La donna resta – purtroppo anche nel sentire e nel modo di pensare di molte donne, per ragioni di adattamento e di sopravvivenza – una funzione sessuale e procreativa³⁰.

Ne *I giorni di Antigone* Dacia Maraini cerca dunque di rilevare le numerose criticità ancora presenti lungo il percorso verso il superamento della subordinazione femminile. Tale subordinazione, erroneamente naturalizzata nel corso dei secoli, si configura invece come un «fatto culturale»³¹: proprio questa natura 'costruita' delle sovrastrutture che limitano l'*agency* femminile ne suggerisce la potenziale 'decostruibilità'. La letteratura e il patrimonio mitologico occidentale, in questo senso, offrono una complessa testimonianza dei reiterati tentativi di soppressione della forza sovversiva femminile: paradigmatiche in questo senso risultano le figure di Medea, Fedra, Clitennestra e Antigone, i cui corpi divengono il luogo fisico della punizione patriarcale. Che si tratti della ricerca di una effimera felicità personale come nel caso di Fedra, della violenta reazione al tradimento incarnata da Medea, o della strenua difesa dei diritti naturali rappresentata da Antigone, queste figure mitiche condividono un destino di brutale soppressione, configurandosi come archetipi della resistenza femminile al potere costituito. In questa prospettiva, l'opera di Maraini si inserisce in un processo di riappropriazione e risignificazione del mito, dove il corpo femminile non è più solo luogo di oppressione ma diviene strumento di autodeterminazione e potere, ribaltando così le tradizionali dinamiche di subordinazione attraverso una rilettura sovversiva dell'eredità mitologica.

3. Maraini e l'eredità del mito: una rilettura del corpo e del potere femminile

La scrittura è per Maraini una missione: «C'è chi crede nelle armi. Io credo nelle parole, che sono, come diceva Carlo Levi, pietre, e cerco di fare delle parole le pietre del pensiero»³².

²⁹ Maraini, *I giorni di Antigone. Quaderno di cinque anni*, cit., p. 158.

³⁰ Melandri, *Amore e violenza. Il fattore molesto della civiltà*, cit., pp. 68-69.

³¹ Maraini, *Corpo felice. Storia di donne, rivoluzioni e un figlio che se ne va*, Milano, Rizzoli, 2018, p. 31.

³² Joseph Farrel, Dacia Maraini, *La mia vita, le mie battaglie*, Pisa, Della Porta, 2015, p. 88.

Il suo impegno sociale [...] non si arrende nella lotta tenace e coraggiosa, affrontando nei suoi scritti i temi scottanti dell'attualità: i diritti calpestati, la violenza sulle donne, la guerra, le armi chimiche e nucleari, la crudeltà verso gli animali, la devastazione del patrimonio culturale. Su tutto riflette e fa riflettere, desiderosa che ognuno sia più consapevole e che agisca per un futuro migliore. Indica con determinazione le ricchezze cui fare riferimento: il sapere, la cultura, gli affetti, l'amicizia, il senso della comunità³³.

Questa concezione della letteratura come missione si radica profondamente nella sua biografia e nella sua formazione. Le esperienze traumatiche dell'infanzia – in particolare l'internamento in un campo di prigionia giapponese durante la Seconda guerra mondiale, conseguenza del rifiuto dei genitori di aderire alla Repubblica di Salò – hanno plasmato la sua visione del mondo. Il successivo ritorno in Italia, prima in Sicilia e poi a Roma, e i suoi primi passi nel mondo letterario con la fondazione della rivista «Tempo di letteratura» e le collaborazioni con «Nuovi Argomenti» e «Il Mondo», consolidano infine la sua vocazione all'impegno sociale attraverso la scrittura.

La formazione cosmopolita e impegnata ha forgiato in Maraini una sensibilità «internazionalistica, tollerante verso la diversità, pronta al viaggio, alla conoscenza e alla convivenza con altre culture»³⁴ e si è tradotta in un'attenzione costante verso le questioni sociali più urgenti.

La sua letteratura diventa così uno spazio di riflessione e di azione, dove l'autrice non solo analizza le problematiche contemporanee ma individua anche le risorse per affrontarle: la cultura, il sapere, gli affetti, l'amicizia e il senso di comunità. Già dalle sue prime opere, come *La vacanza* (1962) e *L'età del malessere* (1963), emerge questa vocazione alla militanza politica e sociale attraverso la scrittura:

i romanzi d'esordio [...] fanno risalire fino all'inizio della carriera l'angoscia dell'assenza, del non essere presente, dell'esclusione non tanto dalla vita quanto dai codici sociali, dal discorso simbolico e dalla secolare gerarchia sessuale, assenza che contrasta in modo ironico e altamente "politico" con il primo piano della voce narrante. La reificazione del corpo femminile, l'alienazione e la dissociazione psicologica della donna che ha interiorizzato il suo ruolo sociale e simbolico come oggetto dello sguardo maschile, motivano due testi spesso letti come una certa preistoria, un *iter* verso il femminismo dal '68 in poi³⁵.

I suoi interessi personali e il suo *background* culturale la avvicinano alle istanze del movimento femminista, con le quali entra in contatto per la prima volta nel 1964, negli Stati Uniti:

Stavo facendo un'inchiesta sulle «Black Panthers» per «Paese Sera» e ho conosciuto Kathleen Cleaver. L'ho intervistata. Era una donna durissima e mi ha detto alcune cose sui diritti delle donne che mi hanno molto colpito. Poi, al mio ritorno in Italia, ho cominciato a frequentare un gruppo femminista, poi un altro... Ho sempre cercato, tuttavia, di evitare la trappola dell'ideologia pura, dell'ideologia che chiude e limita la realtà³⁶.

Come Antigone agisce per pietà autentica più che per ideologia, così Dacia Maraini persegue un impegno sociale che trascende i confini teorici del femminismo: la scrittrice infatti riconosce l'importanza storica del movimento femminista come «la più grande

³³ Gioconda Marinelli, Angela Matassa, *Dacia Maraini in scena con Marianna, Veronica, Camille e le altre*, Pescara, Ianieri, 2008, p. 15.

³⁴ Farrel, Maraini, *La mia vita, le mie battaglie*, cit., p. 16.

³⁵ Sharon Wood, *Alla ricerca della madre: lo spazio e il corpo femminile nei primi romanzi di Dacia Maraini*, in *Scrittura civile. Studi sull'opera di Dacia Maraini*, cit., p. 37.

³⁶ Maraini, *Ho sognato una stazione. Gli affetti, i valori, le passioni. Conversazione con Paolo di Paolo*, Roma, Laterza, 2007, p. 46.

rivoluzione dal punto di vista del costume»³⁷, una rivoluzione pacifica che ha trasformato profondamente leggi, famiglia e ruoli sociali; tuttavia, distingue nettamente tra il femminismo ideologico ormai concluso e una nuova prassi femminista contemporanea.

Se il movimento storico ha «minato il muro di una gerarchia culturale costruita a misura dei Padri»³⁸, oggi si assiste a una frammentazione in gruppi che affrontano sfide concrete: dall'immigrazione allo scontro tra culture, dal ruolo delle donne nelle società patriarcali alle nuove forme di oppressione; l'approccio è diventato più sociale e culturale che strettamente politico, mantenendo vive le conquiste del passato ma adattandole alle sfide del presente.

In questo contesto, Maraini sviluppa un impegno personale che, pur condividendo molti obiettivi con il femminismo, nasce da una sensibilità individuale verso l'ingiustizia. Come afferma: «Non mi sono mai costretta a scrivere per ragioni di polemica o politica sociale [...]. Nella mia vita mi sono occupata di tante ingiustizie: dai manicomì, alle prigioni, alla condizione delle monache a quella delle prostitute»³⁹. La sua è una vocazione naturale alla denuncia sociale che va oltre le categorie ideologiche. L'autrice rifiuta, infatti, per la sua opera, l'etichetta di 'scrittura al femminile', concetto al quale spesso è accostata la sua opera: «c'è semmai un *punto di vista* femminile, che è il risultato storico di certe abitudini sociali, come la reclusione, come la sublimazione, che appartengono alla storia delle donne e a volte, dopo molti secoli, introiettati dall'animo femminile, sono diventate una seconda natura»⁴⁰.

Dacia Maraini individua nella decostruzione delle sovrastrutture patriarcali una missione fondamentale della sua scrittura. Al centro della sua analisi c'è la consapevolezza di come le donne abbiano interiorizzato un'educazione alla passività e alla sottomissione: «abbiamo introiettato un'educazione che ci vuole deboli e soggette, inerti e rassegnate», mentre la realtà dimostra una forza femminile inespressa che si estende ben oltre il fisico, abbracciando «la forza del pensiero e della parola»⁴¹.

In questa dinamica di subordinazione, il corpo femminile emerge come territorio privilegiato del dominio maschile. Come osserva Sorba, esso diventa «un terreno di iscrizioni, di segni, di tracce in cui il potere si esprime in modi molteplici»⁴². La storia della subordinazione femminile è infatti innanzitutto una storia di controllo sul corpo: «per millenni il destino femminile è stato identificato con il corpo» e l'espressione femminile è stata confinata entro i limiti della corporeità»⁴³. Questa riduzione ha cristallizzato la donna in tre ruoli stereotipati – vergine, madre, oggetto sessuale – tutti definiti e controllati dall'autorità maschile.

Maraini riconosce due accezioni del termine 'corpo': con la prima ella intende «il corpo come un oggetto da guardare e da possedere», del quale «si esalta di più la sua qualità passiva, evocatrice di desiderio»; nel secondo significato invece «si mette in rilievo la sua qualità attiva di creatura che desidera e agisce di conseguenza»⁴⁴. Questa duplice lettura rivela come le strutture sociali, storiche e religiose abbiano cristallizzato una precisa dinamica di potere: all'uomo è stato attribuito il ruolo di soggetto desiderante e agente, mentre la donna è stata relegata alla condizione di oggetto del desiderio, privata di *agency* e di una propria dimensione storica autonoma. La sua esistenza corporea è stata così definita esclusivamente in funzione e in relazione all'esperienza maschile. Il corpo femminile, infatti, vive all'interno dell'organizzazione

³⁷ Farrel, Maraini, *La mia vita, le mie battaglie*, cit., p. 60.

³⁸ Maraini, *Ho sognato una stazione. Gli affetti, i valori, le passioni. Conversazione con Paolo di Paolo*, cit., p. 59.

³⁹ Farrel, Maraini, *La mia vita, le mie battaglie*, cit., p. 67.

⁴⁰ Ivi, p. 61.

⁴¹ Maraini, *I giorni di Antigone. Quaderno di cinque anni*, cit., p. 171.

⁴² Carlotta Sorba, *Immagini del corpo femminile tra '800 e '900*, in *Corpi di identità. Codici e immagini del corpo femminile nella cultura e nella società*, a cura di Saverio Chemotti, Padova, Il Poligrafo, p. 28.

⁴³ Maraini, *Ho sognato una stazione. Gli affetti, i valori, le passioni. Conversazione con Paolo di Paolo*, cit., p. 47.

⁴⁴ Ivi, p. 48.

sociale e culturale imposta dall'uomo una situazione di reificazione, a partire dal suo ruolo materno: solo l'uomo, infatti, «si fa 'soggetto', capace di una tensione amorosa attiva verso un 'oggetto' che è ancora imparentato [...] al mondo [del] corpo materno. La donna è essa stessa questo primo oggetto o corpo originario»⁴⁵.

È esistito un «matriarcato che ha preceduto il regno dei Padri. Le donne nei tempi lontanissimi conoscevano il segreto della sacralità della nascita e quindi avevano il governo delle loro genti»⁴⁶; presto, però, la funzione della donna, secondo Luce Irigaray, è stata ridotta a quella di «vaso»⁴⁷, contenitore di vita che non possiede il carattere di potenza generatrice, del quale si è appropriato l'uomo. La negazione del femminile è presentata, secondo Adriana Cavarero, fin dai racconti mitologici, dove «un soggetto maschile, che si pretende neutro/universale, dice la sua centralità e disloca intorno a sé un senso del mondo a sua misura figurato e nelle sue figure rivelantesi. Un senso nel quale anche le figure femminili trovano dunque posto *in riferimento*, al soggetto maschile stesso che le decide»⁴⁸.

La studiosa sottolinea inoltre che «l'immaginario autarchico del maschio greco è antichissimo»⁴⁹, ne è un esempio la figura di Zeus partoriente, che incarna in sé i caratteri del maschile e del femminile partorendo Atena dal cranio e Dioniso dalla coscia. Nel secondo caso, in particolare, Cavarero denota «l'invidia/appropriazione della potenza materna»⁵⁰ da parte del maschile.

Anche Maraini affronta la sostituzione del materno partendo dalla mitologia, con la vicenda di Oreste e Clitennestra, ella «torna ad animare uno scontro frontale tra la cultura dei padri e la cultura femminile»⁵¹:

Oreste, che ha ucciso la madre adultera, viene inseguito dalle Erinni che difendono i diritti delle madri. Il giovane matricida che corre disperato per mari e monti senza pace, punito per un delitto fino ad allora considerato imperdonabile, chiede ad Apollo, il nuovo dio della democrazia periclea, di istituire un processo per giudicare il suo delitto⁵².

Il matricidio resta così impunito: «l'ordine nuovo vuole che lei [...] sia uccisa da suo figlio, ispirato dall'oracolo di Apollo, figlio prediletto di Zeus: il Dio Padre. Oreste uccide la madre perché lo esige l'impero del Dio Padre e lo esige il suo appropriarsi delle potenze arcaiche della madre terra»⁵³. Apollo porta in difesa di Oreste delle argomentazioni che vertono sulla corporeità passiva della donna, che non è generatrice di vita ma piuttosto la contiene al posto dell'uomo. «La sentenza di Apollo, che tutti gli dèi approveranno all'unanimità, sarà definitiva per il futuro delle donne: Oreste è innocente perché non ha infierito sul principio della vita, ma ha solo colpito il corpo che conteneva e conservava servilmente il seme del padre, l'unico generatore di vita»⁵⁴.

Nella pièce marainiana *I sogni di Clitennestra* (1978), che rivisita il mito in chiave moderna, la dimensione onirica è l'unica in cui alla donna sia concessa la felicità: ella, avendo sposato un altro uomo dopo la morte di suo marito, ha tradito la famiglia e gli unici ruoli rispettabili per una donna: quello di madre e di moglie. Nel finale viene quindi abbandonata da tutti e muore in solitudine: «Ora forse è venuta l'ora di morire, come vuole mia figlia Elettra, in nome della verità e dell'ordine familiare. Se morirò

⁴⁵ Melandri, *Amore e violenza. Il fattore molesto della civiltà*, cit., p. 75.

⁴⁶ Maraini, *Corpo felice. Storia di donne, rivoluzioni e un figlio che se ne va*, cit., p. 31.

⁴⁷ Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, trad. di Luisa Muraro e Antonella Leoni, Milano, Feltrinelli, 1985, p. 38.

⁴⁸ Adriana Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Roma, Editori Riuniti, 1990, p. 4. Corsivo nel testo.

⁴⁹ Ivi, p. 109.

⁵⁰ Ivi, p. 110.

⁵¹ Dacia Maraini, Eugenio Murali, *Il sogno del teatro. Cronaca di una passione*, Milano, BUR, 2013, p. 221.

⁵² Maraini, *Corpo felice. Storia di donne, rivoluzioni e un figlio che se ne va*, cit., p. 15.

⁵³ Irigaray, *Sessi e genealogie*, cit., p. 22

⁵⁴ Maraini, *Corpo felice. Storia di donne, rivoluzioni e un figlio che se ne va*, cit., p. 15.

sognando forse morirò felice. Ma è un sogno di vita o una vita di sogno? In qualche parte, fra i sogni morti, io continuerò a vivere, per continuare a sognare»⁵⁵.

Tramite i miti si cerca di dare significato all'ordine civile e sociale, e a partire dalle vicende di Oreste e Clitennestra si attribuisce una validità universale al nuovo «rapporto fra i due sessi», che secondo Maraini «cambia in maniera chiara e definitiva», sancendo «il passaggio dal diritto della madre al diritto del padre»⁵⁶. La scrittrice, però, nella sua pièce, tenta di dare un'altra risoluzione al destino femminile: Clitennestra non smette di sognare e, così facendo, offre la possibilità di riscatto alle donne. Ma la speranza custodita nel sogno non si rivela sufficiente in una società che ha fondato e fonda la propria struttura sull'assoggettamento femminile.

La subalternità del femminile è ripresa, per Maraini, anche dal cristianesimo: tramite le Sacre Scritture si stabilisce che il ruolo della donna, in particolare di Maria, è quello di esecutrice del volere di Dio, ma senza alcuna caratteristica divina. Nonostante il suo ruolo cruciale nell'economia della salvezza, Maria rimane esclusa dalla Trinità divina, confinata in una posizione di mera esecutrice. Maraini si interroga provocatoriamente su questa esclusione:

ma se l'ha scelta così innocente e gentile e modesta, perché non la fa sedere accanto a sé nella Santissima Trinità? Solo perché Maria era una mortale mentre lui è immortale? Era questo il grande peccato che doveva essere cancellato con la trasformazione della madre in un corpo passivo, puro contenitore del soprannaturale? Posta così non risulta troppo dissimile dalla difesa di Oreste che fa Apollo nel tribunale degli dèi che deve giudicare il matricida perseguitato dalle Furie⁵⁷.

La scrittrice stabilisce un parallelo significativo tra questa subordinazione e il mito greco: la riduzione di Maria a «corpo passivo, puro contenitore del soprannaturale» riecheggia la difesa di Oreste da parte di Apollo, dove ancora una volta il principio femminile viene subordinato a quello maschile. Tuttavia, la figura di Maria presenta una complessità che va oltre questa apparente passività: il suo «sì» all'Annunciazione rappresenta un atto di libertà consapevole, e la sua Assunzione in cielo con il corpo, privilegio unico tra gli esseri umani, suggerisce una trascendenza della mera corporeità.

Non è Maria la prima donna della Bibbia con cui si disvela la posizione di ambiguità del femminile: la condizione di passività rispetto al maschile è sancita fin dall'Antico Testamento, sottolinea Maraini, dal momento in cui la nascita di Eva avviene da una costola di Adamo, rilevando come l'uomo abbia invertito le leggi naturali per imporre il proprio predominio sulla donna:

stabilire che Eva, contrariamente alle regole naturali, non aveva dato vita ad Adamo ma, al contrario, l'aveva ricevuta da lui nascendo dal suo costato, ha avuto certamente la funzione di istituzionalizzare la diversità e il privilegio sessuale. Un ragazzo di oggi non se lo ricorda nemmeno di essere stato creato, secondo la sua religione, prima della donna e di avere mimato mitologicamente, con la complicità divina, il parto facendo uscire dal suo fianco la donna. Certamente non ci pensa, eppure il suo modo di camminare, di parlare, di ridere, di correre, di mangiare, di fare l'amore riflettono quella lontana primogenitura⁵⁸.

⁵⁵ Maraini, *Dialogo di una prostituta con un suo cliente. Due donne di provincia. I sogni di Clitennestra*, BUR, Milano 2001, p. 114.

⁵⁶ Maraini, *Corpo felice. Storia di donne, rivoluzioni e un figlio che se ne va*, cit., p. 323.

⁵⁷ Ivi, p. 45.

⁵⁸ Maraini, *Un clandestino a bordo*, Milano, Rizzoli, 1996, pp. 60-61.

Quello che l'uomo vuole sottrarre alla donna, nell'appropriarsi della facoltà generatrice femminile, è il potere: come ribadisce Maria Teresa Porcile Santiso «la famosa “costola” di Adamo è servita a giustificare la dipendenza della donna»⁵⁹.

La maternità comporta un invisibile, a volte non nominato ma decisivo potere per qualsiasi governo, e qualsiasi amministrazione con privilegio di decisione. Il potere sulla vita spesso è gemellato con quello sulla morte. Ogni governo, che sia religioso o laico, cerca di appropriarsi dei due maggiori poteri sui sudditi e sui cittadini: il potere sulla morte [...] e il dominio sulla vita, che passa per il ventre delle donne⁶⁰.

La volontà di potere sulla vita e sulla morte è, ad esempio, una tematica centrale nel mito di Antigone, dove, come rileva Cavarero, lo scontro si divide «fra la più che lecita pretesa di un corpo morto che vuole sepoltura da un amore sororale pronto a sacrificarsi per dargliela, e l'anomala intromissione di un comando politico, che imprevedibilmente gliela nega, dichiarandosi disposto ad uccidere per negargliela»⁶¹.

Dal potere del ventre materno deriva quello della donna: si spiega così, secondo Maraini, «il bisogno di controllare il comportamento sessuale femminile, che diventa strumento di divieti, tabù, interdizioni. La verginità, la fedeltà, l'ubbidienza, la servitù, il completo asservimento alle leggi dei Padri sono necessari per la applicazione dell'etica tradizionale»⁶². Nell'episodio biblico citato, l'assoggettamento femminile viene concluso dall'attribuzione ad Eva del peccato originale, che la rende colpevole di un'azione il cui peso ricadrà sulla storia umana, nello specifico sul genere femminile: «sarà proprio Eva a cogliere al volo la possibilità di capire e speculare, e questo certamente le getta addosso una grande responsabilità storica, che la Chiesa non le ha mai perdonato»⁶³. Negli ultimi anni, però, papa Francesco ha ritrattato il significato del passo biblico in questione, riabilitando la figura di Eva e riconoscendo la comune responsabilità dell'uomo e della donna nel peccato originale. Nell'Udienza generale del 29 aprile 2015, il Santo Padre ha evidenziato come l'attribuzione della colpa originaria debba ricadere su entrambi, poiché Adamo accetta l'offerta di Eva, e si rende quindi complice. L'attribuzione della colpa ad Eva risponde, secondo il pontefice, ad una «forma di maschilismo, che sempre vuole dominare la donna. Facciamo la brutta figura che ha fatto Adamo, quando Dio gli ha detto: “Ma perché hai mangiato il frutto dell'albero?”, e lui: “La donna me l'ha dato”. E la colpa è della donna. Povera donna! Dobbiamo difendere le donne!»⁶⁴.

Nonostante la recente riabilitazione della figura di Eva da parte del pontefice, le conseguenze del peccato originale sono ricadute tradizionalmente sulla donna in misura maggiore: dopo l'episodio biblico ella viene etichettata come la ‘peccatrice’ che ha indotto l'uomo in tentazione, e che deve espiare le proprie colpe nella società, sottomettendosi alla cultura patriarcale e rispondendo alla divisione effettuata dall'uomo tra donne ‘per bene’ e ‘per male’:

da una parte le diaboliche, le seduttrici, le portatrici di disordine e regressione, donne che vanno disprezzate e punite (vedi Clitennestra, vedi Medea nel mondo classico e per l'oggi vedi *La lupa* di Verga e *La figlia di Iorio* di D'Annunzio [...]); dall'altra parte le donne sacre, prima di tutto le madri

⁵⁹ Maria Teresa Porcile Santiso, *Ricerca di un'identità femminile*, in *Il respiro delle donne. Luce Irigaray presenta i credo al femminile*, a cura di Luce Irigaray, trad. di Pinuccia Calizzano, Milano, Il Saggiatore, 1997, p. 62.

⁶⁰ Maraini, *Corpo felice. Storia di donne, rivoluzioni e un figlio che se ne va*, cit., p. 25.

⁶¹ Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Milano, Feltrinelli, 2000, p. 19.

⁶² Maraini, *Corpo felice. Storia di donne, rivoluzioni e un figlio che se ne va*, cit., p. 25.

⁶³ Ivi, p. 18.

⁶⁴ Francesco I, Udienza Generale. *La Famiglia - 12. Matrimonio (I)*, 29 aprile 2015, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2015/documents/papa-francesco_20150429_udienza-generale.html> (Consultato: 26 maggio 2025).

sacrificali, le sorelle segregate, le figlie sorvegliate nella loro verginità e purezza. Le une non possono mescolarsi alle altre⁶⁵.

Maraini sostiene che questa ripartizione risponde ad una volontà di potenza maschile che tiene le donne in una condizione di recluse ed escluse:

la divisione [...] non finisce per creare un sistema di terrorismo moralistico che divide le donne e le tiene in soggezione? Il fatto che noi donne introiettiamo i valori patriarcali non è una conseguenza prevedibile? È stata per troppi secoli l'unica condizione per sopravvivere: o ti adegui o sei condannata e ostracizzata⁶⁶.

Le protagoniste marainiane non rispondono alla suddivisione tra donne 'per bene' o 'per male': sono prostitute, ribelli, donne anticonvenzionali, ma anche abusate e vittime del patriarcato, descritte nel sovvertimento di preconcetti e stereotipi, negando così la loro «inconsistenza sociale»⁶⁷.

In una poetica che punta al recupero del soggetto femminile, le opere di Dacia Maraini stanno a riprova di un profondo rifiuto della nozione di donna desunta dall'immaginario maschile e, insieme, dall'ideologia dominante che mira ad inserirla in un sistema di valori in cui è l'uomo ad essere la misura di tutto, agente stesso del processo di acculturazione, e il referente per eccellenza⁶⁸.

⁶⁵ Maraini, *Corpo felice. Storia di donne, rivoluzioni e un figlio che se ne va*, cit., p. 21.

⁶⁶ Ivi, p. 20.

⁶⁷ Ivi, p. 34.

⁶⁸ Maria Grazia Sumeli Weinberg, *Invito alla lettura di Dacia Maraini*, University of South Africa, 1993, p. 18.