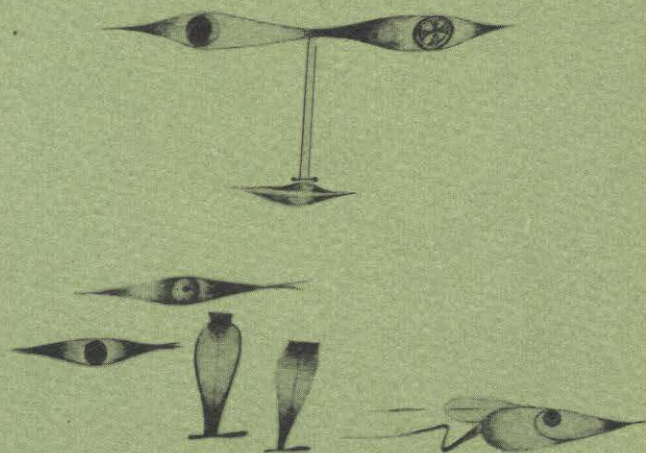


i corpi possibili

memoria

rivista di storia delle donne, numero 3



Rosenberg & Sellier

Sia le illustrazioni della copertina sia quelle che accompagnano le singole rubriche sono tratte dall'opera:

Paul Klee, 1923, 198 *Ein Hexenblick (sguardo di strega)*

Federzeichnung, schwarze Tusche,

Briefpapier, 29:22,5

signiert rechts oben

© 1981, Copyright by COSMOPRESS, Genève

memoria

rivista di storia delle donne

redazione: Maria Luisa Boccia, Gabriella Bonacchi, Marina D'Amelia, Michela De Giorgio, Paola Di Cori, Yasmine Ergas, Angela Groppi, Margherita Pelaja, Simonetta Piccone Stella.

comitato di redazione: Angiolina Arru, Ginevra Bompiani, Anna Bravo, Eva Cantarella, Manuela Fraire, Nadia Fusini, Mariella Gramaglia, Raffaella Lamberti, Luisa Passerini, Michela Pereira, Tamar Pitch, Gianna Pomata, Anna Rossi Doria, Mariuccia Salvati, Chiara Saraceno.

pubblicazione quadrimestrale, autorizzazione del tribunale di Roma n. 75/81 del 16 febbraio 1981
direttore responsabile Mariella Gramaglia, stampa Rosada arti grafiche, Torino

per corrispondenza, lavori proposti per la stampa, libri per recensioni, riviste in cambio, informazioni, scrivere a:
"memoria", presso Fondazione Basso, via della Dogana Vecchia 5, 00186 Roma, tel. 659953.

per abbonamenti, cambi di indirizzo, informazioni, scrivere a:
Rosenberg & Sellier, Editori in Torino, via Andrea Doria 14, tel. 532150.

abbonamento 1982: Italia L. 13.000, estero L. 20.000; un fascicolo; Italia L. 5.000, estero L. 8.000
Inviare assegno bancario sbarrato o effettuare versamento sul ccp 11571106 intestato a Rosenberg & Sellier Editori in Torino, via Andrea Doria 14, 10123 Torino. Specificare la causale del versamento: "Memoria - Abbonamento 1982".

memoria

rivista di storia delle donne, numero 3, marzo 1982

DONO DI:

E. RISARI

sommario

3 il tema

interpretazioni

- 9 Nathalie Daladier, Le madri cieche
- 22 Maria Grazia Minetti, Alla ricerca dello specchio. Fusione e differenziazione nei gruppi delle donne
- 32 Tamar Pitch, In viaggio
- 39 Paola Manuli, Elogio alla castità. La *Ginecologia* di Sorano
- 50 Anna Foa, Il ventre sterile. Religione e medicina tra XVI e XVII secolo
- 61 Susanne von Falkenhausen, Un idillio postrisorgimentale. « Luisa Sanfelice in carcere »
- 79 Serena Sapegno, Di fronte alla pornografia
- 86 Nadia Fusini, Donna-grafia

un'esperienza di ricerca

- 99 Paola Nava, Storie di vita e di lavoro. Le operaie della Manifattura Tabacchi di Modena

fonti e documenti

- 108 Michela Pereira, Un trattato medievale sul corpo delle donne: il *De secutis mulierum*
- 114 Giulia Calvi, Manuali delle levatrici (XVII-XVIII sec.)

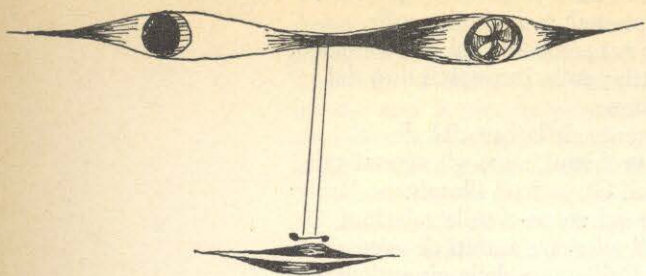
i materiali del presente

- 117 discussioni e dibattiti
- 128 centri di ricerca e documentazione
- 130 convegni
- 131 i libri
- 145 le riviste

163 notiziario

165 libri ricevuti





il tema

Crediamo che il corpo sia ancora uno dei luoghi più avvincenti dell'immaginario femminile, anche se esso è apparso quasi sempre come oggetto più di fantasie, fabulazione e discorso ideologico che non di analisi storica.

A contrastare questa tendenza, negli ultimi anni abbiamo assistito a uno stimolante sforzo per aprire nuove vie all'esplorazione e alla lettura di esperienze, rappresentazioni e possibilità espressive del corpo femminile. Pensiamo ad alcuni contributi offerti dal fascicolo di « nuova DWF » sull'*ideologia e realtà del corpo della donna*, e ai notevoli suggerimenti metodologici e di ricerca del numero di « Quaderni storici » dedicato a *parto e maternità*. « Memoria » vuole offrire ulteriori elementi per approfondire la riflessione storica e teorica su un tema che si presenta quanto mai sfuggente ma al tempo stesso invadente e denso di inquieti richiami sul significato dell'esperire fisico nel tempo.

Le ricerche pubblicate in questo numero dispeppelliscono brani di concezioni scientifiche e di codici religiosi del passato, percorsi dominanti della cultura e dell'immaginazione, stili di rappresentazione drammatica e mitologica sul corpo e sulla sessualità femminile. Dall'analisi di un celebre testo della ginecologia greca (Manuli), di alcuni trattati medici del cinque-seicento (Foa), delle figure femminili protagoniste dell'epica e della tragedia greche (Daladier), della raffigurazione pittorica di un'eroina del giacobinismo italiano (Falkenhausein), traiamo un quadro incompleto ma fitto di indicazioni sulla qualità e le forme dell'attenzione dedicata a quest'oggetto da alcuni secoli di storia.

I risultati confermano in parte un dato già acquisito che il rigore della ricerca si era proposto di verificare: la persistenza temporale, la tenacissima durata attraverso epoche storiche diverse, del trattamento riservato al corpo delle donne: mutilazione, paura, o riduzione a una singola funzione, o condanna, o esaltazione strumentale, come testimonia il lavoro sulle fonti medievali e moderne (Pereira e Calvi).

Di questo fenomeno globale, apparentemente sempre uguale a se stesso, gli articoli mettono però in luce facce diverse, e

da uno scavo dei materiali riguardanti il femminile emergono anche elementi di sfondo sulla sessualità maschile, sulle preoccupazioni sociali più ampie nei confronti del corpo umano, della salute, deperimento, malattia; sulla inconoscibilità del corpo maschile da parte delle donne.

La passione filologica e l'affinamento della capacità di scomporre, di distinguere fra i problemi, sono gli aspetti più rimarchevoli dei contributi storici. Gli articoli illuminano lati poco indagati della teorizzazione sul corpo e sulle relazioni fisiche tra i sessi, e consentono di allargare ambiti di ricerca e di moltiplicare gli interrogativi. Dall'esame della ginecologia di Sorano – il pensatore atomista che esalta i benefici dell'astinenza sessuale di uomini e donne – Paola Manuli ricava la presenza nella Grecia del I secolo di una concezione non patologica della donna mascolina e dell'ideale di un sano corpo femminile emancipato e dinamico che diventa malato solo in caso di gravidanza. Nathalie Daladier, in una suggestiva interpretazione del mito e della tragedia greca individua l'impossibilità delle madri di seguire la crescita (il cambiamento nel tempo) del corpo dei loro bambini e l'ambito ristretto dell'interazione fisica tra i sessi nell'antichità; le grandi figure femminili della tragedia classica esprimono la tensione di un'identità sessuale resa impossibile dall'ordine sociale al punto da spingerle alla vendetta sui figli. Nei testi di medicina del cinque-seicento studiati da Anna Foa, le origini della sterilità femminile e dell'impotenza maschile sono ricondotte al contrasto tra cause endogene ed esterne, che cristallizza il corpo della donna in un'entità sconosciuta, portatrice di morbi e mostri. La forza dell'ideologia borghese dell'ottocento si impone sui dati storici al punto da stravolgere realtà e documentazione, come avviene nella raffigurazione di Luisa Sanfelice analizzata da Susanne von Falkenhausen, dove il personaggio della rivoluzionaria anticonformista viene addolcito in una sottomessa madre post-risorgimentale e la cella carceraria si trasforma in rassicurante ambiente domestico. Dalla negazione di differenze fisiche essenziali tra i sessi di Sorano, che esalta il corpo di uomini e donne ma ne condanna le potenzialità sessuali, dall'impedimento di vera conoscenza del corpo per le protagoniste della tragedia greca, ai corpi racchiusi come vasi di Pandora della cultura controriformistica, e alla vera e propria distanza materiale del pittore Toma, che guarda e non vede – al di là di accuratezze documentarie e proiezioni di conflitti attuali sul passato, le ricerche storiche individuano alcuni limiti inquietanti: quanto e come è poi possibile conoscere, interpretare e leggere dei corpi nella storia? e dei nostri stessi?

Quando le donne diventano autrici di un discorso diretto sul loro corpo – vedi gli articoli che si rivolgono al tempo presente – la ricognizione del suo ambito, fisico e sessuale, procede parallela all'esplorazione dell'identità. Corpo/identità sono due percorsi strettamente annodati in qualsiasi epoca storica. *In viaggio* e *Alla ricerca dello specchio* ne parlano però intenzionalmente come di un progetto unico, consapevole. Tutte le forme dell'emancipazione passano per il corpo. Ristagnano o si distorcono se il corpo fa ostacolo, o meglio,

se l'esperienza del sé corporeo non viene elaborata (Minetti). Apprendere l'esperienza della solitudine nel viaggio equivale a esplorare la propria identità, « cercare di spostarne in avanti i confini ». Nello stesso tempo si sperimenta un'intimità più intensa con la propria persona fisica esposta ad una condizione sconosciuta, si colgono i suoi nuovi bisogni e si combattono le sue vecchie paure. Emerge la seconda dimensione del corpo che ha costituito un nucleo di elaborazione nell'analisi collettiva delle donne: l'interesse per la sua fisicità indipendentemente dall'attività sessuale. Il corpo nella sua coniugazione con la vita, come immediatezza e patrimonio di conoscenze specifiche. L'esperienza della stanchezza, dell'energia, del movimento. La forza, la salute, la malattia. Il rapporto con la natura. Il gusto per la presentazione di sé. L'interesse per la comprensione dello sviluppo e dell'espressione del corpo, dei suoi processi biologici, come quelli di un bene da curare e da rendere armonico nel senso di proprio, autonomo.

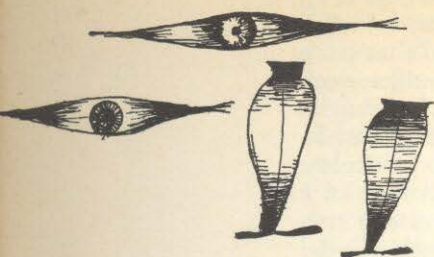
L'esperienza della donna in una situazione opposta, confortata e sorretta dalle sue simili, nel vissuto del collettivo femminista, è altrettanto difficile da elaborare e da condurre in porto dell'esperienza della donna che attraversa da sola le strade dei suoi viaggi. Minetti e Pitch additano una gamma molto ampia di funzioni e di significati psicologici e culturali che le donne vanno riaffrontando passo passo in rapporto a questo centro materiale: la scelta della maternità, l'esposizione al rischio della violenza, l'omosessualità, la difficile maturazione del narcisismo, l'affermazione di un'individualità piena in rapporto alle altre personalità femminili.

Nel frattempo, la rappresentazione e l'uso del corpo della donna a fini alieni, di aggressione, di spregio, da parte della cultura e del mercato, non sono mai cessati. Hanno prodotto anch'essi nuove forme. Una di queste, la pornografia, ha sollevato reazioni e pratiche di opposizione delle donne in vari paesi, pungolando la riflessione collettiva. Durante questo ultimo anno giudizi e messe a punto sono stati prodotti e fatti circolare dalla stampa femminista in gran numero, specie all'estero, in Francia, Inghilterra, in America, e hanno espresso una varietà di posizioni. Gli articoli di Serena Sapegno e Nadia Fusini presentano due tra i molti punti di vista che il dibattito va fissando. L'uno evoca direttamente le reazioni soggettive, cercando di decifrare l'andirivieni dei rifiuti e dei dubbi di una spettatrice delle immagini pornografiche. L'altro legge e ragiona sul paradosso sesso-pornografia-analisi e teoria del piacere. Al fondo, l'interrogativo che si pongono è simile: che cosa pensare dell'assunto che la cultura pornografica propone e ripropone surrettiziamente sulla complicità femminile, quale funzione rispecchiante ha la pornografia per la donna? Accanto alle loro risposte crediamo che rimangano da esaminare tutte le ipotesi non puramente difensive sulle fantasie sessuali proprie e autonome delle donne, e la qualità ancora insondata delle loro associazioni emotive.

Ci sembra che il numero offra una traccia del percorso che la riflessione critica e la cultura hanno compiuto in questi anni sul tema. La tensione verso la scoperta del piacere, le

esperienze parziali della sessualità diffusa, del corpo-pelle unica (Minetti) e di molte altre che qui non compaiono, aveva prodotto nei gruppi femministi un'euforia anche intellettuale; aveva convinto che se da un lato il rapporto in positivo col corpo stava faticosamente nascendo, dall'altro l'informe e l'inedito avrebbero guadagnato una forma e un linguaggio. Trascorsa questa fase (della quale ricordiamo alcuni numeri di « Sottosopra », pubblicati a Milano a metà degli anni settanta), si era preso atto con sorpresa che gli spunti tendevano a rimanere tali, che la capacità delle donne di penetrare le zone opache del loro vissuto o di rompere la compatta pressione di una lettura ideologica del medesimo ponendosi domande genuine, aveva raggiunto un limite e si andava smorzando. E dall'altra parte, i nuclei delle intuizioni originarie, rappresi intorno alla sfera corporea e alla sessualità, venivano assunti a prestito e ridotti a pura terminologia da corpi disciplinari che andavano rinnovando la loro strumentazione (antropologia, psicologia, sociologia). Il progressivo abbandono della tensione di ricerca spiega, fra l'altro, il fastidio col quale molti gruppi e singole personalità femminili hanno reagito di fronte alla proposta di pronunciarsi sulla pornografia – una sfida esterna, un tema eclatante, che forzava a riaprire l'analisi della sessualità secondo un'angolazione non indicata dalle donne. Tutti questi motivi d'insoddisfazione, circolanti da tempo nell'aria, si sono recentemente fissati promuovendo una ripresa del discorso, in diverse aree, con varie modalità. Per quanto ci riguarda, il processo di riavvio è stato meno semplice di quanto credevamo. Si trattava da un lato di dare un nome a forme di liberazione verso il piacere e alla nuova consapevolezza corporea che il movimento femminista aveva messo in moto, cercando di capirle: quindi superando il linguaggio dell'immediatezza e dell'esaltazione dei primi scritti. E dall'altro di restituire a queste nuove esperienze il loro passato, di storicizzare il rapporto delle donne col corpo, ricavando pezzo per pezzo come era stato, com'era: parziale, mutilato, svilto, fantasticato, ma anche reale, vivo. Questo perché crediamo che la vita sessuale delle donne non si sia mai svolta secondo le prescrizioni e la normativa dei trattati del cinquecento, e che le espressioni « alienazione del corpo », « espropriazione della sessualità » siano felici rappresentazioni concettuali dell'esito perdente di uno scontro di potere, ma strumenti poveri, inutilizzabili per la comprensione di come le donne espropriate riuscissero a tessere nondimeno la loro esistenza, e di quello che realmente sentivano. Si è visto che su tutti e due questi punti non è possibile progredire in fretta. Né rimuovere una censura né inventare un linguaggio sono frutto di un atto di volontà. Intorno all'esperienza positiva degli anni più recenti si è avviata molto gradualmente un'analisi sobria. Ma vi è ancora un divario tra il cambiamento sperimentato e la comprensione non ideologica che riusciamo ad elaborarne. I modi di vivere il piacere sessuale, la trasformazione della persona fisica durante la gravidanza, il rapporto mente-sesso nell'esperienza intellettuale, l'elaborazione di una cultura del corpo insieme alle altre donne, non sono stati strappati a due modalità polari di

comunicazioni, l'esaltazione immaginosa e il silenzio. Forse il motivo va cercato proprio nella svolta che abbiamo vissuto, la cui carica di cambiamento ha incoraggiato, e poi radicato, una lettura spartita del « dopo » (il presente, cui appartiene tutto il nuovo, tutto il riscattato, tutta l'autonomia) e del « prima » storico (in cui campeggiano le grandezze negative, la soggezione, l'inconsapevolezza, la frustrazione). Abbiamo analizzato le dinamiche del corpo, le ambiguità del piacere, le complicazioni del sesso, come fenomeni concreti solo se e in quanto erano nuovi. Piaceri meno nuovi, vecchie complicità con i dettati del paradigma sessuale dominante, la conoscenza del godimento delle donne che noi stesse eravamo ieri e delle donne di un passato più remoto (la *vera* storia del nostro corpo) non li abbiamo fatti riaffiorare. Forse nel lavoro critico in questa sfera è più arduo che in altri processi di ricerca enucleare i comportamenti e i compromessi delle donne che vivono in regime di lotta o di integrazione forzata con l'ordine sociale dominato dal maschile.



interpretazioni

Nathalie Daladier

Le madri cieche*

Faccia a faccia di ciechi

Edipo: ... *Laio,*

*che aspetto aveva? A quale passo giunto,
lungo il cammino dell'età fiorita?*

Giocasta: *Era alto e grande, con un poco di bianco
fiorito appena tra i capelli: e poco
differiva da te nella figura.*

La violenza tragica tocca qui il suo punto più alto. Giocasta sottolineando la somiglianza dei tratti nei due volti, svela la vera identità di Edipo. Ma se la regina è in grado ben più di chiunque di rilevare la somiglianza, — al ricordo preciso del viso di Laio, può infatti confrontare il viso dell'uomo con cui vive —, questa somiglianza non può apparirle motivata.

Certo, a questo punto della tragedia, la regina non ha ancora nessuna ragione di interrogarsi sull'identità del suo sposo; Edipo è il figlio di Polibio, re di Corinto, e della sua sposa Merope. Ma ritorniamo al punto del racconto che ha determinato la domanda di Edipo. Giocasta vuole assicurare il suo sposo, sconvolto dalle minacce dell'indovino Tiresia, dimostrandogli sulla propria esperienza che non si deve dar credito alle profezie. L'oracolo di Delfo aveva un tempo predetto a Laio che il figlio nato dalla sua unione con Giocasta sarebbe stato il suo assassino. Ma queste previsioni sono contraddette dai fatti: secondo le testimonianze, Laio è morto assassinato da briganti all'incrocio di due strade. Ed il bambino esposto, coi talloni legati e le caviglie trafitte, su un monte deserto, non è sopravvissuto.

Giocasta racconta questa singolare mutilazione a colui il cui nome vuol significare semplicemente, proprio quella mutilazio-

ne. Edipo, « quello dai piedi gonfi » (Delcourt, 1938), ha le caviglie segnate da cicatrici (Vernant, 1970); e queste, evidentemente non sono state viste dalla regina. Ed Edipo d'altra parte non considera neanche per un attimo di potersi identificare con il bambino del racconto: né la sua comune infermità con il figlio di Laio, né la sua rassomiglianza con quest'ultimo lo impensieriscono. La sua attenzione si è soffermata su un solo particolare del racconto di Giocasta: il luogo dell'assassinio. Anche lui è stato in effetti l'autore di un assassinio all'incrocio di due strade. Il suo solo tormento è quello di capire se il vecchio da lui ucciso è il re di Tebe. La sua rassomiglianza con Laio serve soltanto a precisare l'aspetto del personaggio, perché se è vero che Edipo teme di essere l'assassino del re, mai e poi mai pensa di essere suo figlio.

Ancora più sorprendente è l'indifferenza di Giocasta che potrebbe rendersi conto della rassomiglianza fra Laio ed Edipo, ma questa percezione è come velata, nel suo animo non può stabilirsi nessun legame fra rassomiglianza e filiazione. Allo stesso modo non mette in relazione il corpo adulto di Edipo con quello di suo figlio nonostante cicatrici così particolari. Giocasta non identificherà mai suo figlio attraverso dei segni fisici (Delcourt, 1944). Resta serena fino all'arrivo del pastore corinzio che aveva raccolto il bambino abbandonato. Ma al racconto del pastore la vecchia identità di Edipo si dilegua. Egli non è il bambino dei suoi « genitori », ma un esposto, quel nome gli è stato dato per ricordare la mutilazione subita. Solo questo racconto permette a Giocasta di far corrispondere il corpo di suo figlio con quello dell'adulto con cui divide il letto.

Le ragioni di questa impossibile identificazione materna sono determinate dalla logica della storia di Edipo: la separazione della madre dal figlio al momento della nascita giustifica il non-riconoscimento. È questa separazione iniziale che permette lo svolgersi della tragedia: proprio perché nessun legame fisico lo unisce a Giocasta Edipo è un estraneo che può diventare suo sposo. Ma nel meccanismo della tragedia che mette faccia a faccia la madre e il figlio, nel dialogo che si svolge fra i due, si opera un ripensamento su quel riconoscimento dato per impossibile.

Strano accecamento quello di madri che possono dire una somiglianza (Giocasta) a colui che loro stesse non riconoscono, o, come vedremo oltre, scelgono come confidente del loro dolore materno (Creusa) colui che è il più adatto a capirlo poiché è proprio l'oggetto di questa sofferenza. Questo faccia a faccia pone l'impossibile identificazione in una problematica di percezione visiva: dopo aver definito quella che potrebbe essere l'identificazione materna — un'identificazione, innanzitutto fisica —, la tragedia costruisce situazioni che dovrebbero renderla possibile, pur avendone già predeterminato l'impossibilità. Ed è questo il luogo dell'ambiguità tragica (Vernant, 1972). Ambiguità che in effetti è la molla non solo dell'*Edipo re* poiché la ritroviamo in tutte e tre le tragedie che costituiscono la base della nostra riflessione. Questa uniformità presenta la tragedia come il luogo in cui la società greca esprime la sua angoscia sulla natura dell'identità che una madre può dare a suo figlio.

Nelle *Coefore*, facendo di Oreste il messaggero della pro-

pria morte, Eschilo crea un eguale faccia a faccia madre/figlio. Dopo l'assassinio di Agamennone, Clitennestra ha cacciato via Oreste, ancora bambino, nel timore che egli possa vendicare il padre, quando sarà adulto. Il bambino è stato allevato da un amico di Agamennone, Strofio di Focida. Questa separazione fa di Oreste adolescente un perfetto estraneo per sua madre. Ed è su questa che si fonda l'astuzia che permetterà al figlio di Agamennone di consumare la sua vendetta. Egli finge di essere uno straniero incaricato da Strofio di annunciare la morte di Oreste alla famiglia. Clitennestra lo fa entrare nel palazzo e lo interroga. Niente dell'aspetto fisico dello straniero che le è davanti le dà minimamente da pensare. È soltanto dopo l'assassinio di Egisto che scopre la sua vera identità. Quando tocca a lei di morire. E come unica difesa invoça i legami dell'allattamento che uniscono la madre al figlio. Si scopre il seno ed implora suo figlio:

*Fermati, o figlio, rispetta, o creatura,
questo petto del quale spesso assopito,
con le labbra ancora succhiavi il latte vitale.*

A questa evocazione Oreste esita riconoscendo proprio in quel momento la potenza di quel legame. Ma si identifica con il serpente del sogno di Clitennestra. Questa metafora animale da lui rivendicata rende impossibile qualsiasi scambio fisico, poiché è lo specchio della relazione snaturata che lega madre e figlio. E Clitennestra ancora una volta evoca il nutrimento che gli ha dato:

Io ti nutrii, vicino a te voglio invecchiare.

Poi davanti alla determinazione di suo figlio, capisce che è proprio lui il serpente del sogno:

E fui io a partorire, io a nutrire questo serpente!

Allo stesso modo in *Ione*, Euripide, mette di fronte una donna ed un adolescente che sembrerebbero essere completamente estranei l'uno all'altra, benché abbiano due storie complementari: lei ha abbandonato il figlio subito dopo la nascita, lui non ha mai avuto una madre. Non è un dialogo fra sordi quello che si svolge fra Ione e Creusa, ma anche in questo caso, sono due ciechi, uno di fronte all'altro, perché è proprio Ione il figlio abbandonato. Bisognerà che sia posta di fronte alla madre la cesta nella quale aveva esposto il suo bambino e gli oggetti che essa conteneva perché Ione possa essere identificato.

Riconoscere e dare un nome

L'identificazione fisica riguarda soltanto uno degli aspetti della persona del bambino. Riconoscere, è anche attribuire una identità sociale, cosa che nella società greca è di esclusiva competenza del padre. È in rapporto al riconoscimento paterno, così come è definito nelle istituzioni, che si può percepire nella tragedia la natura e la posta in gioco dell'identificazione materna ed anche la sua impossibilità.

In Grecia il figlio appartiene al padre, che è il solo ad avere il potere di integrarlo nel suo nucleo familiare e di dargli uno statuto sociale. La madre benché lo abbia generato, non ha nessuna parte nella definizione di questo statuto. La legge di Pericle sulla cittadinanza (451-450) sembra dar posto alla ascendenza materna nella definizione che viene data dei cittadini di Atene: poiché sono considerati tali i figli di padre e madre ateniesi; ma poiché la madre ha lo statuto di « cittadina » solo in quanto figlia o sposa di un cittadino ateniese, la legge in effetti stabilisce la cittadinanza di un bambino in funzione di quello di suo padre e del nonno materno (Loraux).

Il bambino al momento della nascita può essere accolto dal padre oppure allontanato dal nucleo familiare ed esposto. La festa delle Anfidromie (Vernant, 1970), celebrata pochi giorni dopo la nascita, consacrava ufficialmente il riconoscimento paterno. Questo rituale, durante il quale veniva dato un nome al bambino, comportava, sia il giro del neonato intorno alla casa (fra le braccia di uno o più portatori che correavano nudi), sia, probabilmente prima della corsa, la sua deposizione a terra.

I due riti si rafforzano reciprocamente. « Il contatto diretto col suolo della casa completa l'integrazione allo spazio domestico che è realizzata, dall'altro canto, dalla peregrinazione del bambino lungo un cerchio che si chiude attorno al focolare fisso ». Il bambino è a quel punto integrato allo spazio familiare e alla discendenza paterna. Anche l'allontanamento del bambino è rappresentato dal porlo per terra, ma una terra radicalmente diversa da quella del recinto della casa e delle vicine terre coltivate: il bambino è esposto in un luogo selvaggio lontano dal mondo degli uomini. « Si potrà trattare, in certi casi, del mare o dei fiumi, in quanto essi sono simboli dell'altro mondo. Ma si tratterà soprattutto della terra incolta su cui vivono le greggi, lungi dalle case, dagli orti e dai campi, dello spazio straniero e ostile dell'*agros* » (Vernant, 1970).

Nella città ateniese a questa prima e fondamentale tappa del riconoscimento paterno seguivano per i bambini maschi altre pratiche civili anch'esse svolte dal padre, l'insieme di queste pratiche costituiva la *ptiesis* che rendeva il bambino cittadino a pieno titolo (Rudhart, 1972): durante la prima infanzia, il bambino veniva presentato ai frateri, poi al momento della pubertà, veniva iscritto nel registro della fratria; infine veniva presentato al demo e iscritto sul registro lessiarchico. In questo modo dipendeva dal padre non soltanto l'integrazione nel nucleo familiare, ma anche nella città.

Nelle leggende eroiche, l'integrazione sociale è situata nel momento del passaggio dall'adolescenza all'età adulta. Il riconoscimento paterno dipende allora dagli atti o dagli oggetti simbolici che definiscono l'adolescente come « il vero figlio di suo padre », e l'abilitano ai compiti paterni. In questo schema, identificazione e riconoscimento sociale sono strettamente legati. Diventato adolescente Teseo lascia la madre e il nonno materno che lo hanno allevato per raggiungere il padre Egeo che regna su Atene. Il ritorno verso il padre è punteggiato di numerose prodezze attraverso le quali, il *kouros* (Loraux, 1975) Teseo si dimostra un eroe. Ad Atene, Egeo lo identifica grazie alla spada che gli aveva consegnato al momento della nascita.

Anche il ritorno di Oreste a Micene ha luogo durante l'adolescenza. Vendicando Agamennone, si afferma pienamente come suo figlio; d'altra parte è proprio questa lotta che lo consacra come adulto che può diventare re.

Per le bambine, il riconoscimento paterno non ha tutta questa solennità, poiché solo il figlio maschio è il riconosciuto portatore di un'identità sociale, anche se futura, e su di lui soltanto si fonda la speranza di perpetuare il lignaggio. Le bambine si definiscono solo per la loro dipendenza nei confronti del padre o dello sposo, ed il loro destino è quello di lasciare l'*oikos* (casa) paterna per integrarsi all'*oikos* coniugale.

I due momenti culminanti del riconoscimento si pongono dunque alla nascita (il rito delle Anfidromie riguarda i bambini dei due sessi) ed al momento del matrimonio: soltanto il padre o un suo rappresentante ha l'autorità di maritare la ragazza. Le pratiche matrimoniali nella città classica non sono altro che una transazione tra il futuro sposo ed il padre.

Il ruolo sociale della donna è quello di generare dei figli che somiglino al padre (Esiodo). Soltanto la procreazione la integra realmente alla famiglia del marito (Loraux, 1978). A questo proposito è significativa l'assenza di una parola greca per designare l'unione dell'uomo e della donna. Come hanno sottolineato É. Benveniste (Benveniste, 1969) e P. Chantraine (Chantraine, 1946-47), si tratta in effetti di un'ellisse più generale: «A dir la verità non esiste un termine indoeuropeo per dire matrimonio», mentre i nomi padre e madre sono precisi e determinati. Ed inoltre, la lingua traduce bene le ripartizioni dei ruoli parentali. Se da *pater* è derivato *patra* - l'ascendenza paterna -, *metra* che deriva da *meter* non è che un termine tecnico, per definire la matrice.

Così, dal mito alle istituzioni e allo sviluppo della lingua, il pensiero greco non affida mai alla madre alcuna funzione nell'identificazione sociale del figlio.

Il bambino vicino alla madre

La prima infanzia si svolge vicino alla madre, se il neonato non è stato rifiutato. Questo periodo considerato come quello più selvaggio della vita, è governato con il dono del nutrimento, la *trophè*. Il bambino non parla, non cammina, il suo universo è quello del corpo della madre. Nelle braccia della madre, contro il suo seno, fa tutt'uno con il corpo materno.

Troia è saccheggiata, le donne sono condotte in schiavitù, il figlio di Andromaca è portato via per essere ucciso; le parole d'addio che la madre rivolge al figlio sono forse la più forte evocazione di questo legame fisico:

*Perché ti sei attaccato a me con le tue mani, e mi afferri
le mie vesti,
come un uccelletto gettandoti sotto le mie ali?...
o tenero abbraccio, alla tua madre carissimo,
o dolce soffio della tua pelle...
E adesso, e poi non più, abbraccia la tua madre:
gettati sopra di me, ché ti ho partorito, avvolgi le
tue braccia intorno alle mie spalle, e posala qui la tua bocca.*

Quando la tragedia immagina l'identificazione materna, la limita all'identificazione di un corpo di bambino. Tenere il bambino fra le braccia, dargli il seno, vivere nella dolcezza del suo corpo: è nei gesti che si fissa la memoria di una donna. Più tardi, quando il bambino cresce, la madre ritrova in lui il latitante di un tempo. Reciprocamente, è attraverso il suo corpo che lei si rivolge a lui, riattualizzando i gesti di un tempo. Ben più che parlare, le madri tendono le braccia, carezzano e abbracciano. Per l'adulto resta più forte delle parole la gestualità della madre. Che ripete instancabilmente la vicinanza iniziale e il rifiuto del tempo trascorso.

I sette capi argivi della spedizione contro Tebe sono morti ai piedi delle mura della città. Un obbligo religioso vuole che i corpi ricevano una sepoltura che i vincitori vietano. Attraverso l'intermediazione di Aitra, madre di Teseo, le madri dei morti chiedono al re di Atene di riprendere possesso di quei corpi. E nella supplica delle vecchie donne, il corpo dei combattenti, anche se esplicitamente definiti come tali, è sentito come un corpo di bambino. E perciò l'evocazione del parto è l'argomento principe della persuasione.

Poi l'immagine si ribalta: da bambino, Teseo diventa adulto e mette tra le braccia delle madri il corpo dei loro figli. Assisi ad un trapasso costante dal corpo adulto al corpo bambino ed al rifiuto delle madri di considerare la morte come una barriera tra il corpo del figlio ed il loro proprio corpo.

Questo stesso trapasso c'è anche fra Ecuba e sua figlia Polissena. *Le troiane* di Euripide ci mostrano Ecuba in uno stato estremo di miseria, ridotta in schiavitù; resta vicino a lei una sola delle sue figlie: Polissena. Nell'ordine dei rapporti, la giovinetta dovrebbe essere il sostegno della madre nella vecchiaia, ed è proprio così che la definisce Ecuba.

Ma io, a chi farò da serva, io che ho bisogno di un bastone, di un terzo piede per la mia mano, per la mia vecchia testa?

Ma i Greci hanno deciso di sacrificare la giovinetta sulla tomba di Achille. Allora l'ordine dei rapporti si capovolge, Polissena ritorna una bambina che sarà strappata dal seno e dalle braccia della madre. Quando la separazione è diventata ineluttabile, la giovinetta, come un neonato, percepisce il corpo materno solo come una sorgente di nutrimento.

Fra il corpo del bambino e quello dell'adulto, la separazione crea un vuoto pari al rifiuto materno. Questa impossibilità delle donne a superare la situazione infantile è sempre il riflesso di una separazione. Separazione necessaria, poiché la vicinanza madre e figlio non può durare, perché se così fosse la società si immobilizzerebbe; il bambino è sempre separato dalla madre nelle istituzioni come nel mito. Questa separazione si presenta in forme diverse, varia nei tempi e nelle modalità, in funzione del sesso del bambino, ma appare sempre come la condizione necessaria per accedere all'universo sociale della città. Si esprime per i ragazzi nell'educazione e nei rituali efebici e per le ragazze nel matrimonio (Calame, s.d.).

Verso l'età di sette anni, il bambino lascia il mondo delle donne per ricevere un'educazione maschile. L'educazione non

mira allo sviluppo il bambino, ma alla formazione del futuro cittadino. Come giustamente nota H. I. Marrou, la sola giustificazione dell'infanzia è quella di superare se stessa e portare all'uomo fatto (Marrou, 1948). La distinzione fra la prima infanzia, a contatto delle donne, e la seconda infanzia, sotto la responsabilità degli uomini, è chiaramente stabilita da Platone. Alle donne il compito di allevare (*trephein*) per assicurare lo sviluppo armonioso del corpo. Agli uomini quello di educare (*paideuein*). Seconda separazione – che la città sottolinea nei rituali efebici (Jeanmaire, 1939) – dei bambini dall'universo materno: il passaggio dall'adolescenza all'età adulta (Vidal-Naquet, 1969). Questi rituali stornano la minaccia che peserebbe sui giovinetti se restassero vicini alle madri: essere come delle bambine. In questo modo la separazione è necessaria al costituirsi dell'identità sessuale maschile. Nei rituali il ricorso al travestimento femminile permette il superamento dell'ambiguità sessuale degli adolescenti. E sottolineandola, la respinge nel passato.

Le bambine, restano con le loro madri, fino al matrimonio, nell'universo chiuso della casa. Per loro la separazione avviene infatti al momento del matrimonio. In quel momento la giovinetta abbandona definitivamente il suo statuto di bambina. Ne è la prova l'offerta dei giocattoli che le giovinette facevano, alla vigilia della cerimonia, alle divinità courotrofe. È dal padre che dipende il passaggio della giovinetta alla casa coniugale. Nel mito, questo passaggio assume la forma di una separazione violenta imposta sia alla madre che alla giovinetta. Così nell'inno omerico a Demetra, il matrimonio di *Kore* (la fanciulla per eccellenza) è interamente dovuto alla volontà paterna. La violenza della separazione, che prende la forma di un ratto è proporzionato alla forza dei legami che uniscono madre e figlia e alla loro ripugnanza a vederli sciogliere.

Il matrimonio e l'educazione, mezzi istituzionali per accedere all'universo civilizzato della città, sono rappresentati sotto lo stesso registro metaforico: quello dell'allevamento degli animali – e ciò è a testimonianza del carattere « selvaggio » del bambino finché si trova vicino alla madre. Si educa un bambino così come si alleva un uccello o un puledro. L'uso metaforico del termine tecnico *polodamein*, addomesticare puledri, è presente in particolare in Plutarco e in Luciano in un contesto pedagogico per esprimere la necessità di educare i giovani (Calame, s.d.). Allo stesso modo il matrimonio di una giovinetta è visto come una domesticazione. C. Calame nota che questa « metafora si prolunga in tutta una serie di rappresentazioni immaginifiche che gravitano intorno a quella del giogo: la giovane sposa è assimilata ad un giovane animale che subisce il giogo, un giogo che le impone il marito chiudendola nei legami del matrimonio ». Anche le metafore vegetali fanno del matrimonio una domesticazione (Detienne, 1975). Entrando nella vita « coltivata » della sposa, la vita detta « del grano macinato » simbolizzata dal vaglio, dal mortaio, dal pane, la giovinetta abbandona la selvatichezza, simbolizzata nei riti dell'ime-neo dalla corona di piante spinose e dalle ghiande di quercia che segnavano il suo statuto di *Kore*.

Le tre tragedie che costituiscono il punto di partenza della nostra analisi sono contemporanee alle leggi che definiscono una filiazione esclusivamente patrilineare e alle pratiche sociali che implicano ruoli parentali chiaramente definiti. Esse non riflettono questi dati, ma se ne impadroniscono per manipolarli e spostarli.

Quando fa della madre una assassina, la tragedia rimette in questione il ruolo materno così come è stato elaborato sul piano culturale e istituzionale. L'uccisione del bambino è il segno del rifiuto da parte della madre dei legami coniugali. La figura della madre assassina fa parte di un'angosciata riflessione sul mantenimento della filiazione patrilineare.

Il bambino minacciato è sempre un maschio (non abbiamo mai incontrato nei testi greci, dei casi in cui il bambino « da uccidere » fosse una femmina), ed è ucciso solo perché la madre lo percepisce come garante della discendenza paterna. Con la sua morte scomparirebbero tutte le possibilità di vedere il perpetuarsi di questa discendenza. Da elemento necessario alla vita del bambino, la vicinanza fisica si trasforma in possibilità di morte. Perché ciò non avvenga, bisogna rompere quel legame fisico, ma dopo ciò la madre non potrà più identificare suo figlio.

Esiste nella tragedia un altro modo per operare questa separazione: l'esposizione del bambino a cui è stato predetto che ucciderà suo padre. Così facendo il padre non commette un assassinio, perché l'esposizione è un procedimento legale.

Ma al tempo stesso la sua discendenza rischia di interrompersi. È vero che il rischio resta lo stesso anche se il bambino sopravvive all'esposizione, come nel caso di Edipo, poiché egli resta una minaccia per il padre. In ogni modo, di conseguenza, la figura del bambino esposto in quanto potenziale assassino, e poi assassino di fatto, è in simmetria con quella della madre assassina. Dopo il responso dell'oracolo di Apollo, non vi è altra alternativa per Laio che veder scomparire la discendenza dei Labdacidi o scomparire lui stesso. Il figlio non muore e uccide il padre, ma la maledizione che pesa ormai su questa stirpe è tale, che essa non le sopravviverà. Solo dopo la morte dei due figli di Edipo la maledizione svanisce.

La stirpe degli Erecteidi sopravvive unicamente in una fanciulla, Creusa, che assume quindi una posizione di figlia epiclera (N. Loraux, di prossima pubblicazione): il suo matrimonio non deve integrarla ad un nuovo nucleo familiare, ma al contrario deve integrare lo sposo al suo *oikos* (Gernet, 1921). La giovanetta violentata da Apollo mette al mondo un bambino, Ione, che lei stessa espone poiché, essendo frutto di uno stupro, il figlio la priva dello statuto di epiclera e perciò minaccia la discendenza del padre. Ma la morte di un figlio è legittima soltanto come esposizione voluta dal padre: la morte data dalla madre resta sempre un assassinio. Il rovesciamento nella tragedia di Euripide ne è chiara riprova. Creusa ha voluto assicurare con il suo gesto la sopravvivenza della discendenza paterna, ma nei fatti, madre assassina, la priva di ogni possibilità di perpetuarsi. Ma anche in seguito la situazione è senza uscita: Creu-

sa contrae l'unione che dovrebbe permettere la continuazione della dinastia degli Erecteidi ma resterà sterile.

La vicinanza fisica implica dunque una minaccia per il figlio; le braccia materne, luogo di vita, sono anche luogo di morte. L'assassinio del figlio rimanda al violento rimpianto che la madre prova nei confronti del focolare paterno e dello statuto che esso le garantiva. Uccidere il proprio figlio non è soltanto colpire lo sposo nella sua speranza di perpetuare nome e memoria, è anche respingere l'unione con un uomo, poiché essa è sancita soltanto dall'esistenza di un figlio.

Procne uccide suo figlio Iti per vendicarsi dello sposo che aveva violentato e poi mutilato sua sorella. Come Procne, la madre di Meleagro sente un troppo vivo attaccamento per i « suoi »: dal momento che i suoi fratelli sono morti per mano del figlio, essa getta nel fuoco il tizzone al quale era legata la sorte del figlio, ed egli muore (Grimal, s.d.). Medea è stata abbandonata da Giasone, che sta per risposarsi con la figlia del re di Corinto. Nel suo lamento si mescolano l'odio per il marito, il rimpianto del focolare paterno e il desiderio di veder morti i suoi figli:

*Solo talvolta, volgendo il candido collo, piange dentro di sé
il padre, la patria, la casa che tradì per venirsene con uomo
che ora la oltraggia: e nella sventura ha compreso la sciagurata,
quanto sia importante non abbandonare la patria; e odia i figli
e non si rallegra a guardarli.*

La vendetta di Medea consisterà nel sopprimere ogni possibile posterità per l'uomo che l'ha tradita. Per il tramite dei suoi figli, portatori di doni mortiferi, uccide Creonte e sua figlia, quindi uccide anch'essi. Lo scopo è raggiunto, e Giasone lo dice a più riprese: la morte dei suoi figli è anche la sua morte.

Lasciare il padre per lo sposo, distruggere le speranze dello sposo per tornare al padre, è questa la sola alternativa per una donna, salvo per colei che tutti i testi tragici definiscono come donna di cuore e desideri virili: Clitennestra (Vernant, 1970). Tuttavia, con lei, le ragioni dell'assassinio del figlio cambiano aspetto, poiché si tratta non soltanto di sopprimere la filiazione patrilineare, ma di sostituirla con quella matrilineare. Quando dopo aver ucciso Agamennone Clitennestra tenta di sbarazzarsi di Oreste, lo fa per appropriarsi dell'*hestia* (focolare) degli Atridi. I figli del primo matrimonio sono esclusi o privati dei diritti (notiamo che anche qui la vita delle fanciulle non è minacciata), a favore di quelli che ha avuti da Egisto e che portano il suo nome (Vernant, 1970). La risposta a questa radicale opposizione alla filiazione patrilineare è il sogno maschile di una filiazione senza donne. Nel tribunale di Delfi, Apollo difende Oreste affermando il primato del padre nel concepimento e attribuendo alla madre un ruolo completamente subalterno. Questo stesso sogno assume forma scientifica nei medici e nei filosofi: così Aristotele afferma che il ruolo della donna nella generazione è puramente passivo (Vernant, 1970).

Altra forma di risposta: l'opposizione donne (bestie) - uomini (umanità) che cancella l'opposizione discendenza matrilineare - discendenza patrilineare. L'assassinio di un figlio è quindi per-

cepito come conseguenza della dimensione bestiale che contamina la condizione femminile, si pone tra l'assassinio del padre e quello dello sposo. Anche se commesso da un uomo, l'assassinio di un figlio, nella sua mostruosità, può essere concepito solo come delitto prettamente femminile. Così, nell'*Eracle* di Euripide, immediatamente dopo che un messaggero ha descritto come Eracle, in preda al delirio, abbia ucciso i suoi figli, il coro evoca l'assassinio dei loro sposi da parte delle Danaidi e quello di Iti da parte di Procne.

La nutrice: dove il padre si appropria della parte delle donne

Personaggio della vita quotidiana, la nutrice appare frequentemente nel mito e nella tragedia. Dal punto di vista del bambino, il suo ruolo è importante in ragione dell'intimità fisica che s'instaura tra loro. Il potere di identificazione si sposta spesso dalla madre alla nutrice. Ma è solo nel contesto tragico della filiazione patrilineare in pericolo che la nutrice diventa un personaggio centrale. L'introduzione di questa figura totalmente devota al padre permette in effetti di annullare la minaccia che la madre omicida fa pesare sul proprio figlio. La nutrice sottrae il bambino alla violenza materna e lo alleva perché egli possa un giorno ricostituire il focolare paterno da cui è stato cacciato. L'opposizione tra mettere al mondo (*tiktein*) e allevare (*trephain*) che appare così frequentemente nei testi, traduce bene questa dicotomia delle funzioni femminili. Questa opera attorno alla figura del padre, si forma dopo la nascita, un triangolo – padre, nutrice, bambino – da cui la madre, a gradi diversi, è esclusa.

L'intensità del rapporto della nutrice con il corpo del bambino appare nei testi dove le nutrici prendono la parola: Kitissa la nutrice ha appena saputo della morte di Oreste che ha allevato; evoca la gioia di Clitennestra e la disperazione dei fautori di Agamennone, poi la sua stessa pena:

*Ma una pena come questa, mai l'avevo provata.
Con fermezza sopportai altre disgrazie; ma il mio Oreste,
l'ansia di tutta la mia vita,
che accolsi dal grembo della madre e allevai...
e l'andar su e giù nella notte mentre strillava,
e quanti altri affanni tutti vani per me
averli sofferti...
Il bimbo che non ragiona
come un capretto bisogna allevarlo – non è così? – secondo i
capricci. Non dice ancora nulla il bambino in
fasce,
se ha fame, se ha sete, se vuol fare pipì;
le tenere viscere dei piccoli hanno leggi loro.
Tutto io prevedevo, ma spesso, lo ammetto,
rimasta ingannata ne lavavo le fasce,
lavandaia e nutrice ad un unico scopo.
D'altronde di questi due uffici mi incaricò
suo padre, consegnandomi Oreste*

*Ed ora poveretta vengo a sapere che è morto,
e devo accorrere dall'uomo che è l'ignominia
di questa casa, e che lieto apprenderà la notizia.*

Ci troviamo qui, sotto certi aspetti, in una situazione analoga a quella delle madri che non possono percepire l'adulto che come il bambino che è stato. Ma il realismo delle parole della nutrice taglia corto sul carattere astratto, molto meno prosaico, delle considerazioni materne.

L'intimità fisica che si instaura tra il bambino e colui che lo ha allevato fa di quest'ultimo il depositario della storia del suo corpo. Athena al fine di rendere Ulisse irriconoscibile ai suoi congiunti lo trasforma in vecchio. Ma l'abilità della dea è elusa da una nutrice: Euriclea identifica Ulisse al suo primo apparire. Questa capacità di riconoscimento è d'altronde esplicitamente richiamata da Ulisse; alla sua nutrice sconvolta dalla rassomiglianza che scopre in quel mendicante, dice: « chi può dirlo, vecchia, meglio di te ». Ma più che per la sua sagoma, è per i segni dell'infanzia che il corpo conserva che egli viene riconosciuto. Ulisse si era fatto in altri tempi, cacciando presso il nonno materno, una ferita al piede. Euriclea, lavandogli i piedi, riconosce la cicatrice. Immediatamente ella reinstaura i rapporti di un tempo: il vecchio che le sta di fronte ridiventa *philon tekos* (un caro bambino).

Oreste è identificato in una maniera simile da colui che gli aveva fatto da nutrice. In presenza del giovane uomo, il vecchio lo riconosce immediatamente dal suo fisico. Alla domanda di Elettra: « quali segni hai visto a cui io possa credere? » egli menziona una cicatrice riportata dal bambino mentre seguiva un cerbiatto insieme alla sorella.

L'identificazione da parte della nutrice precede la reintegrazione del bambino nella casa paterna. Euriclea, la pithia che ha allevato Ione, la nutrice o colui che ha nutrito Oreste, tutti partecipano, in gradi diversi, alla lotta che deve condurre il bambino per giungervi. È significativo che questa identificazione abbia luogo precisamente all'uscita dell'adolescenza al momento in cui dovrebbe aver luogo il secondo riconoscimento paterno. In breve, quando l'identità di un uomo è perduta (o dissimulata), l'identificazione fisica diviene primordiale, in quanto è la sola che consente di recuperarla. Da questo punto di vista, il legame tra padre e nutrice è determinante. Attraverso questa ultima, l'identificazione, unica modalità di riconoscimento che potrebbe toccare in sorte alle madri passa ai padri, che detengono così le due forme.

La riflessione della società greca sul ruolo materno trova dunque la sua espressione estrema nelle madri cieche della tragedia. La relazione madre-figlio non è solamente svuotata dal contenuto concessogli da cultura e istituzioni, è nella sua stessa esistenza che risiede la minaccia di vedere interrompersi il corso delle generazioni.

Ma, anche ridotta a questa donna cieca, la figura materna resiste all'annientamento. Ella persiste, forse sotto forma di un sogno, nel figlio che le è stato strappato o che lei ha abbandonato. Ione non può contentarsi di un'identità determinata unicamente da suo padre: vuole sapere chi è sua madre. Suo padre

non può rispondere alle sue domande, la madre resta sconosciuta, ma il bambino non può rassegnarsi:

*Oh madre mia,
e te fia ch'io mai vegga? Or più di prima
qual che tu sii, ciò bramo. Ah ma tu forse
già morta giaci, e la mia brama è indarno!*

Anche per la madre, questo legame resiste oltre l'assassinio. Certamente, nel momento in cui uccide, la madre non riconosce il bambino come proprio, ma solamente come figlio del padre. Tuttavia il suo gesto non distrugge la relazione affettiva che aveva con il figlio. Vedere in Medea unicamente una madre snaturata sarebbe contrario alla descrizione che Euripide ne ha fatto, quella di una donna dilaniata, il cui desiderio di vendetta si oppone costantemente alle reminiscenze della maternità e alla disperazione di essere privata dei suoi figli. Una madre resta madre, anche se omicida. Il suo gesto la fissa in questo statuto. Procne ha ucciso il figlio di suo marito per vendicarsi di lui. Nel lutto ridiventa suo figlio: tramutata in usignolo dagli dèi, la sua voce non può che ripetere il nome del figlio morto.

L'acceccamento materno esprime inoltre un acceccamento più profondo, quello delle donne di fronte al corpo maschile. Penelope non riconosce suo marito per la somiglianza. Ella deve ricorrere a un'astuzia; verifica in realtà l'identità di Ulisse assicurandosi che egli conosca il segreto della fabbricazione del letto coniugale, mentre Euriclea aveva scoperto lo stesso segreto attraverso la rassomiglianza tra il vecchio mendicante e Ulisse. Nello stesso modo Giocasta che divide il letto con Edipo non vede mai le cicatrici significative. L'incapacità delle donne di riconoscere i propri figli impedisce loro anche di riconoscere il loro sposo.

Nella stessa unione sessuale una sorta di tabù rivela la distanza delle donne dal corpo dell'uomo. Quando Giocasta rievoca la sua unione sessuale con Laio e poi con Edipo, ella deplora unicamente la sporcizia del suo letto. Forse bisogna associare sessualità e acceccamento femminile: solo le nutrici, donne vergini o troppo vecchie riconoscono un corpo maschile (Verant, 1970).

Così sono cieche le donne che, per la loro sessualità e la loro capacità di generare, intrattengono una relazione ineluttabile con il mondo degli uomini. Le donne che parlano e vedono sono neutralizzate come donne.

* Traduzione di un articolo pubblicato sulla « Nouvelle Revue de Psychanalyse », 19, primavera 1979.

É. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969.

C. Calame, *Les Chœurs des jeunes filles en Grèce archaïque*.

P. Chantraine, « Les noms du mari et de la femme, du père et de la mère en Grèce ancienne », « Revue des Études Grecques », 59-60, 1946-1947.

M. Delcourt, *Stérilités mystérieuses et Naissances maléfiques dans l'antiquité classique*, Paris, 1938.

M. Delcourt, *Édipe ou la légende du conquérant*, Paris, 1944.

M. Detienne, *I giardini di Adone*, Torino, Einaudi, 1975.

L. Gernet, *Sur l'épiclérat*, « Revue des Études Grecques », 1921.

Eschilo, *Le tragedie*, a cura di Carlo Carena, Torino, Einaudi, 1956.

- *I tragici greci*, a cura di R. Cantarella, Milano, Mondadori, 1977.
- Euripide, *Le troiane*, trad. di E. Sanguinetti, Torino, Einaudi, 1974.
- H. Jeanmaire, *Couroï et courètes - Essai sur l'éducation spartiate et les rites de l'adolescence dans l'antiquité hellénistique*, Lille, 1939.
- N. Loraux, *Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus*, « Arethusa », I, 2, II, 1978.
- N. Loraux, *Hébé et Andreia - deux versions de la mort du combattant athénien*, « Ancient Society », 6, 1975.
- N. Loraux, *Le nom athénien. Structure imaginaire de la parenté athénienne*, articolo di prossima pubblicazione.
- N. Loraux, *Créuse autochtone*, studio di prossima pubblicazione.
- H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, 1948.
- H. I. Marrou, *Les classes d'âges dans la jeunesse spartiate*, « Revue des Études Anciennes », 48, 1946.
- J. Rudhart, *La reconnaissance de la paternité, sa nature et sa portée dans la société athénienne - Sur un discours de Démosthène*, « Muséum Helvétique », gennaio 1972.
- Sofocle, *Le tragedie*, Torino, Einaudi, 1966. Trad. di Giuseppe Lombardo Radice.
- J. P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino, Einaudi, 1970.
- P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir*, « Annales E.S.C. », 3, 1969.

Alla ricerca dello specchio

Fusione e differenziazione nei gruppi delle donne

« Il nostro movimento trovi finalmente un corpo collettivo: facciamolo vivere autenticamente. Io trovo in esso la mia espressione » (Graziella, « Sottosopra », 1974).

Oggi molto si parla del corpo, e più ancora esso è evocato e invocato in svariatissime attività: dall'animazione a un certo tipo di teatro alle terapie di ogni genere, che lo assumono come oggetto di manipolazione o magari di conoscenza.

Al di là del valore intrinseco di ciascuna di tali attività, sta di fatto che tale massiccia evocazione sembra avere tutte le caratteristiche di un « ritorno del rimosso ». È indubbio infatti che il corpo, o per meglio dire l'esperienza corporea, sia stata misconosciuta e negata « come dato globale presessuale e irriducibile, come ciò su cui si innestano tutte le funzioni psichiche » (Anzieu, 1974) ed è necessario pertanto che tale esperienza sia compresa ed elaborata nella sua sede appropriata, che è soprattutto psichica.

Nel corso del mio lavoro di psicoanalista, mi sono andata convincendo che l'esperienza corporea è alla base di una struttura psichica: il « Sé corporeo », primo e fondamentale gradino di una struttura più complessa, il Sé, che rappresenta l'area narcisistica della personalità. Si comincia oggi, anche in ambiti non analitici, a parlare con sempre maggiore insistenza del narcisismo; si tende però a considerarlo come frutto di una regressione dall'amore oggettuale all'amore di sé, sostanzialmente in linea con la posizione freudiana, che concepisce un'unica linea evolutiva della personalità, quella che va dal narcisismo primario all'amore oggettuale. Desidero chiarire subito che, quando parlo di area narcisistica della personalità o del Sé, intendo una parte della personalità che presenta sue particolari vicende di strutturazione e di evoluzione, distinte dalle vicende delle pulsioni e dei rapporti oggettuali. In sostanza, la mia posizione è vicina a quella di autori come Kohut e Grunberger, che postulano l'esistenza di due linee evolutive dello psichismo: una che va dal narcisismo primario all'amore oggettuale, e un'altra che va dal narcisismo primario al narcisismo maturo (Grunberger, 1977; Kohut, 1976 e 1980). Il mio discorso sul « Sé corporeo » presuppone la distinzione tra queste due linee evolutive.

Non parlerò del « corpo », dunque, ma di alcune vicende del « Sé corporeo », che a mio avviso si possono rintracciare non solo nel primo sviluppo del bambino, ma anche in tutte quelle situazioni della vita adulta che comportano una momentanea destrutturazione del Sé e una sua trasformazione, o, come si potrebbe dire con un termine più comune, più sociologico che psicologico, tutte le volte che sono in gioco problemi di « identità ». La mia ipotesi è che anche nelle situazioni di gruppo in

cui emergano tali problemi, si mobilitino bisogni narcisistici – analoghi a quelli riscontrati nello sviluppo individuale – legati alla strutturazione del Sé corporeo. Parlo semplicemente di « analogia » perché non si supponga la volontà, da parte mia, di schiacciare l'una contro l'altra esperienze diverse; il mio vuol essere solo un tentativo di guardare a certe esperienze di gruppo, e in particolare dei gruppi delle donne, con un'ottica che, pur non pretendendo di essere l'unica né tanto meno di esaurire il suo oggetto, si può annunciare almeno ricca di evocazioni, di sollecitazioni ad ulteriori approfondimenti. Ciò che m'interessa è creare un ponte interpretativo che consenta la comprensione di alcuni aspetti dell'esperienza femminista, per poter riconoscere a quali bisogni narcisistici essa abbia o non abbia risposto.

Non mi propongo di tracciare una storia dei gruppi delle donne, né mi preoccuperò troppo di citare le fonti, principale fonte essendo la mia personale esperienza, il filo delle mie elaborazioni. Il mio intento infatti non è una trattazione completa, né l'individuazione di sequenze causali, ma, relativamente al problema dei bisogni narcisistici, il senso e il significato di una esperienza. Sono convinta che, concentrando l'attenzione sui bisogni narcisistici piuttosto che sui conflitti legati all'area pulsionale-oggettuale, si possa arrivare a una comprensione di aspetti sinora non sufficientemente indagati, sebbene estremamente importanti.

La fusione primaria e la « pelle comune »

Per un lungo periodo dopo la nascita, il bambino e la madre costituiscono un insieme unico, *sono uno*. La fusione o confusione del bambino con la madre segue un processo evolutivo molto complesso e per null'affatto lineare, i cui punti salienti possono essere espressi dalla differenza che passa tra l'*essere uno* e il *sentirsi tutt'uno* fino al *sentirsi due* in rapporto; con un'altra espressione, potremmo dire che il bambino passa – nella prima infanzia – da una fusione totale e passiva a una fusione più parziale e più attiva, in cui il suo Sé non si identifica più semplicemente con la madre, la quale diventa allora un « oggetto-Sé ».

Nella situazione iniziale di *essere uno*, il bambino e la madre sono la stessa « pelle », è lei che gli presta il suo corpo per dare esistenza e senso alle sue percezioni sparse, disordinate e prive di senso. Sarà dunque il suo modo di parlargli, di allattarlo, di tenerlo in braccio, di cullarlo, di pulirlo, il fatto insomma di trattarlo come una persona intera quando lui non lo è ancora, che costituiranno la prima matrice psichica per la formazione di un senso di *essere*, che gradualmente lo renderà capace di sentirsi dentro una pelle, di essere intero, di avere un dentro e un fuori, di essere il corpo *che* sono prima ancora di sapere *chi* sono. Questo senso di *essere* viene prima di ogni altra cosa, prima di saper *fare* qualunque cosa. Dice Winnicott a questo proposito: « Per quanto complessa la psicologia del senso di sé, dello stabilirsi di un'identità potrà divenire man mano che il bambino cresce, nessun senso di sé ha luogo eccetto che sulla base di questo stabilire un rapporto nel senso di ESSERE. Que-

sto senso di essere è qualcosa che precede l'idea di essere tutt'uno con, perché non vi è stata alcuna cosa eccetto l'identità. Due persone separate possono *sentirsi* tutt'uno, ma qui... il bambino e l'oggetto *sono* uno » (Winnicott, 1974).

Che cosa è accaduto allora, quando le donne, scelto il separatismo, si sono riunite tra loro alla ricerca di un'identità collettiva?

Ciò che soprattutto contava all'inizio era lo stare insieme, l'appartenenza al collettivo, o al piccolo gruppo, o al « movimento ». Era parlare insieme, trovarsi e ritrovarsi: essere; esistere. In questo parlare della madre, del vissuto, difficilmente si coglieva ciò che forse semplicemente si stava vivendo: una « pelle » comune, un *essere uno*, parti indifferenziate di un tutto, un corpo unico e intero; ciò che sostanzialmente l'appartenenza era « essere » quel collettivo o quel gruppo. Il parlarsi, il trovarsi, il toccarsi erano quasi come cure materne, il magico incanto della voce materna, che chiama per nome e dà esistenza prima ancora che sia possibile un qualsiasi autoriconoscimento. Voglio suggerire che ciò che si è mobilitato nella costituzione dei gruppi femministi è stato un insieme di bisogni connessi al sentire *che* io sono prima ancora di sapere *chi* sono. Questi bisogni « devono » essere soddisfatti, pena la disgregazione e l'annientamento, e il loro soddisfacimento richiede un ambiente che sostenga l'illusione di essere un tutto ben funzionante: premessa indispensabile della futura differenziazione dei singoli. A questo fine, è necessario un forte senso di appartenenza.

Non penso certo che tutti i problemi psichici in gioco nei gruppi delle donne si situassero a questo livello così basilare, riguardante il senso di essere. Probabilmente, non si può neanche pensare, come per il bambino, a una successione « cronologica », quasi che la storia dei gruppi delle donne possa essere letta come un processo lineare, come uno svolgimento dal senso di essere al senso di sé, com'è appunto il caso dello sviluppo psichico infantile. Più che altro, il « prima » e il « dopo » servono qui a mettere in evidenza la logica interna dei bisogni psichici, quali mi sono sembrati di volta in volta predominanti, come in un dato momento certi attori sulla scena. È importante d'altronde, ai fini di una possibile elaborazione, « accecarsi sugli altri punti per far luce su uno solo », secondo una celebre frase di Freud.

Un'altra cosa è importante chiarire: sebbene l'analogia con lo sviluppo infantile possa tornare utile, mi sembra preferibile parlare di problemi psichici « fondamentali » o « di base » piuttosto che di livelli « arcaici » o « primitivi ». Ritengo infatti che tali problemi si ripropongano, a volte in modo crudo e doloroso, ogni volta che, nella vita adulta, è in gioco una trasformazione del Sé e quindi una destrutturazione dell'integrazione raggiunta, per tacere del fatto che i problemi o i bisogni cosiddetti « infantili » o « primitivi » l'essere umano se li porta dietro per tutta la vita. È importante che tali bisogni vengano riconosciuti come legittimi invece di essere stigmatizzati. Sennonché, per quanto riguarda l'esperienza dei gruppi delle donne, accade che la loro individuazione comporti un'« interpretazione », e so bene che ogni interpretazione può essere sentita come un'offesa, una

riduzione: una rottura, in sostanza, del senso di totalità, rottura che per l'appunto non solo il bambino piccolo ma ognuno di noi vive, in talune circostanze, come minaccia del proprio senso di essere intero. Nello scrivere questo lavoro, io stessa ho dovuto sopportare una ferita narcisistica al mio bisogno di totalità, di totale adesione all'esperienza fatta con le donne. Sono convinta però che questo sforzo di comprensione, per quanto parziale, può condurre a una crescita, anche se dolorosa, della nostra elaborazione.

Tornando al problema dell'appartenenza, credo che il bisogno di essere *quel* gruppo, *quel* collettivo e/o il « movimento » sia stato nell'insieme soddisfatto, almeno per un certo tempo. L'autocoscienza, che funzionava per rintracciare le somiglianze nelle diverse esperienze, forniva probabilmente il tessuto connettivo entro cui sperimentare il senso di appartenenza, la fusione in un corpo unico. L'autocoscienza, e non semplicemente il fatto di essere tutte donne, è proprio ciò che ha permesso, a mio avviso, di vivere un'esperienza di fusione; penso che questa peculiarità dei gruppi delle donne rispetto a qualunque tipo di gruppo misto vada compresa in tutta la sua importanza ed ulteriormente indagata. La portata di una simile esperienza non va sottovalutata in una cultura come la nostra, che ha perduto ogni momento iniziatico e in cui (per le trasformazioni dell'istituto familiare) il bambino piccolo è precipitato in un'« autonomizzazione » precoce, che brucia la possibilità di sperimentare la fusione come qualcosa in cui si può stare senza soffocamenti e da cui si può uscire senza strappi violenti, qualcosa, infine, che consenta l'« uscire » e l'« entrare » mantenendo il senso di sé; d'altra parte, il senso di sé non può strutturarsi in assenza di un'esperienza di fusione, vitale e benefica.

Come vedremo, l'esperienza di fusione nei gruppi delle donne ha funzionato solo parzialmente; in particolare, non ha consentito l'« uscita », subendo una rottura brusca e traumatica. Per comprendere meglio i problemi intervenuti, debbo però tornare all'« analogia » con il bambino piccolo.

Dalla « pelle comune » all'essere un corpo separato: la centralità^A della funzione speculare

Che cosa vuol dire uscire dalla fusione senza strappi violenti?

Per quanto riguarda il bambino piccolo, lo sviluppo estremamente lungo e complesso da un « Sé-pelle » totalmente fuso con la madre alla scoperta e al consolidamento dei propri confini è stimolato e sostenuto dalla sua stessa maturazione. Più egli acquisisce una coordinazione e una differenziazione delle proprie funzioni (stare seduto, scoprire le varie parti del corpo, compresa la propria voce, afferrare gli oggetti, camminare, mangiare da solo), più egli sperimenta stati d'animo contraddittori: dall'orgoglio alla paura di perdere ciò che ha acquisito, al terrore, a volte, di frammentarsi, terrore risvegliato dalla maggiore conoscenza e differenziazione delle varie parti del corpo. In questa fase, è necessario che la madre sia in grado di modulare la propria risposta di sostegno e conferma narcisistica del bambino,

rispettandone le esigenze – sia di autonomia sia di fusione – in un delicato avvicinarsi di « essere quella che il bambino ha la capacità di trovare » e « essere se stessa in attesa di essere trovata » (Winnicott, 1974).

Questo avvicinarsi è connesso con una particolare funzione, da Kohut denominata « speculare », consistente nel rispecchiare l'affermazione del bambino e l'esibizionismo che egli fa del proprio corpo. Il bisogno del bambino è soprattutto di vedersi riconosciuto, ammirato e confermato nel suo processo di maturazione, di costruire cioè la propria « autostima ». L'essenza della funzione speculare sta dunque nella « partecipazione » al piacere narcisistico del bambino; essa rende possibile strutturare le esperienze di funzioni fisiche e mentali isolate in una totalità e, successivamente, rende possibile la capacità di trarre piacere da singole parti del corpo o dalle loro funzioni, o da singole attività mentali, quali parti di un tutto coerente e saldo.

Le manifestazioni di ammirazione, di partecipazione all'espressione delle diverse capacità del bambino debbono essere ovviamente realistiche, proporzionate e adeguate all'importanza che certe esperienze hanno per lui. A questo proposito, così si esprimono Kohut e Wolf: « L'essenza di una matrice sana del Sé del bambino è un Sé parentale maturo e coesivo, che sia in sintonia con i bisogni mutevoli del bambino: con un lampo di gioia condivisa può rispecchiare l'esibizione grandiosa del bambino e, magari solo un minuto più tardi, se è diventato ansioso o se è sovrastimolato dal suo stesso esibizionismo, cercherà di imbrigliarne l'esibizione, adottando un atteggiamento realistico nei confronti delle sue limitazioni » (Kohut e Wolf, 1978). La possibilità di esibire le proprie capacità, di fare sfoggio del proprio corpo e di averne un riscontro adeguato e realistico permette l'instaurazione di un Sé globale, separato dal resto e centro autonomo di iniziativa. Può avvenire invece che il « fiero esibizionismo del Sé sboccante del bambino » (ibidem) incontri genitori che rispondono in modo inadeguato (per eccesso o per difetto), non consentendogli in tal modo quel processo di « personalizzazione » di cui parla Winnicott, quel senso di essere una persona intera (unità intelletto-psiche-soma) e reale: « sentirsi reale è più che esistere, è trovare una maniera di esistere come se stesso » (Winnicott, 1974). Insisto su questo punto perché ritengo sia molto importante, ai fini del mio discorso, comprendere il significato della funzione speculare.

Vorrei avanzare a questo punto l'ipotesi che la strutturazione dei gruppi delle donne, avendo soddisfatto, almeno in parte, il bisogno legato al senso di essere, ha favorito l'emergere di altri bisogni narcisistici, legati a esigenze di autoaffermazione delle singole partecipanti, con le correlative manifestazioni di aggressività, esibizionismo, onnipotenza. Tali emozioni sono purtroppo spesso mal tollerate e stigmatizzate come malsane; non si comprende che è proprio la mancata risposta empatica ai bisogni in esse espressi, che le disancora dalla totalità del Sé, e rende difficile la loro elaborazione psichica: essi vengono quindi avvertiti come intollerabili e a volte « agiti ». Ma di ciò in seguito.

Man mano che la fusione in un corpo unico rendeva le donne capaci di svolgere funzioni precedentemente delegate agli uomini

— come organizzare manifestazioni, pubblicare giornali, promuovere trasmissioni radiofoniche, fare richieste e proposte legislative ecc. — all'interno dei gruppi irrompeva il bisogno, non dichiarato, di trovare uno spazio per l'espressione delle diversità individuali. Un esempio di questo bisogno è dato dalla seguente testimonianza di Clara (« Sottosopra », 1974, p. 23): « Un'altra volta ho avuto chiara la necessità e la funzione del collettivo e dell'autocoscienza... come strumento per la costituzione della propria identità *in rapporto* alle donne: a più donne possibili... non mi basta più verificarmi con le donne che ho più vicino... voglio avere più possibilità di confrontarmi, perché da più teste, da più emotività, da più corpi di donna nascono più cose... ho bisogno di un momento collettivo sul prodotto dei nostri sforzi individuali, ho bisogno di sentire la necessità e lo sforzo di ciascuna delle donne di comunicare con me e le altre donne. *Mi serve per crescere e scoprire il mio nome* » (corsivo mio). Questo tipo di bisogno, purtroppo, non poteva trovare risposta in quanto le diversità individuali erano vissute come una minaccia al corpo unico, alla sua totalità, piuttosto che come espressione della sua ricchezza e complessità. Per tollerare gli scoppi di aggressività, il manifestarsi di rapporti privilegiati all'interno di uno stesso gruppo o l'ingresso di « nuove » (a volte portatrici di veri e propri conflitti generazionali), per elaborare la presenza di amori lesbici, e di tutte le molteplici modalità di essere donna, era necessario un cambiamento nel modo di stare insieme, in particolare, forse, un cambiamento proprio di quella famosa autocoscienza, che aveva costituito un momento fondante dei gruppi stessi, il loro tessuto connettivo. Quello che prima era stato un riconoscersi uguali, un ritrovare problemi e percorsi comuni (un processo culminante in « donna è bello ») doveva modificarsi in una possibilità reale di riconoscersi diverse. Ora, questa funzione di rispecchiamento non è stata possibile; ciò che è accaduto è stata la fine dei collettivi attraverso un progressivo sfaldamento, uno svuotamento di significato.

La possibilità di riconoscere le diversità era compromessa da vari fattori. Innanzitutto, la diversità si presentava come brusca irruzione di bisogni inconsci, richiedendo al gruppo di sopportare un peso emotivo eccessivo, sentito come una lacerazione del senso di essere, di globalità, di coesività raggiunto. La mancata elaborazione della perdita della iniziale totalità e dell'emergere di bisogni nuovi si è conclusa con la fine dei collettivi e una temporanea perdita del senso di stare insieme: in questa fase, parlare di collettivi e di autocoscienza dava quasi la nausea.

Quali sono stati, prima di arrivare a questo punto, i tentativi di fronteggiare la crisi della coesività (raggiunta attraverso l'autocoscienza, che costituiva l'immaginaria « pelle » comune)? Direi che i tentativi sono stati sostanzialmente di due tipi: da un lato, si è cercato di ricostituire la fusione perduta; dall'altro, di ripiegare su un frammento dell'esperienza passata per assumerlo come un sostituto della globalità infranta. Un esempio del primo tipo sono i racconti che ciascun gruppo faceva di sé su « Differenze », una rivista che, lungi dal rappresentare la palestra in cui le differenze potessero esplicitarsi pienamente, dall'interno di uno stesso collettivo, diventò il luogo in cui il gruppo che parlava di sé tentava di ritrovare la compattezza e la fu-

sione perdute. Esempio invece dell'altro tipo sono, a mio avviso, i gruppi che si sono costituiti, a un certo punto, sulla base di « competenze » particolari – le poetesse, le psicologhe ecc. – o di « diversità », come le lesbiche; il mancato rispecchiamento delle « competenze » e delle specificità disintegra infatti l'esperienza gioiosa di essere un Sé intero, e spesso sia il bambino che l'adulto sono costretti, per sentirsi vivi, a ripiegare su un frammento della propria unità esperienziale o del proprio corpo.

È importante una precisazione: non si deve credere che l'accettazione e il rispecchiamento delle differenze debba passare per un acritico quanto generico « sì » a tutto. Il riscontro « realistico e adeguato », cui ho accennato sopra, non vale solo per il bambino. Sono convinta che la difficoltà a dirsi dei *no* chiari e motivati tra le donne dei collettivi sia stata spesso il sintomo dell'impossibilità a definire confini tra l'una e l'altra, che è tutt'uno con l'impossibilità del rispecchiamento, dovuta all'angoscia che la perdita della fusione scatenava. Come fosse difficile dirsi « no » e come a tale difficoltà corrispondesse un'espulsione violenta o una negazione massiccia di tutto ciò che era sentito come inaccettabile, è stata un'esperienza abbastanza comune nei gruppi delle donne (parlo di espulsione, ovviamente, come meccanismo psicologico e non come procedimento concreto). Di fatto, tale espulsione avveniva in modo indiretto, in sostituzione di un'aggressività diretta e motivata. La realtà era che alcune « migravano » da un collettivo all'altro, altre si chiudevano nel silenzio o nel sonno, altre semplicemente se ne andavano; e i gruppi dal canto loro, si chiudevano alle « nuove » o, se restavano aperti, finivano per esaurirsi impantanandosi in dinamiche tra « vecchie » e « nuove » spesso molto distruttive.

Nel momento in cui l'autocoscienza si rivelava incapace di svolgere la necessaria funzione speculare, e perdeva quindi il suo carattere coesivo e rassicurante rispetto alle differenze, sino allora spostate sul « maschile » esterno, si svelava l'angoscia che scaturiva dal ritrovarsi tra donne, uguali ma svalutate. Quello che era stato un fattore di crescita (essere uguali tra uguali) diveniva ora un fattore di paralisi, non *per il fatto* di essere tra donne, ma per il fantasma evocato di una mancanza. Ciò che aveva dato senso di pienezza e di totalità – ridotto ora a un fattore tra gli altri, sebbene molto importante – veniva ad assumere una connotazione svalutativa. Se siamo tutte di poco valore, che cosa possiamo riconoscerci? Benché più di un barlume di consapevolezza si schiusse ogni tanto su questo punto, l'intera problematica restava sostanzialmente inconscia e il vissuto di angoscia intollerabile. Una reazione a quest'angoscia, e insieme segno di essa, è consistita, a mio avviso, nel rinchiudersi in ideologizzazioni (o idealizzazioni) sempre più rigide e astratte.

Con mia sorpresa, ho constatato più volte in analisi come donne che avevano ricevuto dall'esperienza del movimento una spinta veramente formidabile alla crescita personale, restassero poi impigliate e prigioniere delle loro stesse acquisizioni, racchiuse in un paludamento grandioso quanto sterile di affermazioni ideologiche e schematiche, e ciò ad onta della loro intelligenza e vitalità. In genere, ho riscontrato che la necessità di ricorrere a idealizzazioni di questo tipo (che non vanno confuse

con gli ideali) è un tentativo di gonfiare un Sé svuotato o minacciato di frammentazione o di crollo. Non potendo vivere un'esperienza adeguata di affermazione di sé, delle proprie capacità e diversità, non trovando spazio allo sfoggio personale e alla propria espansione, l'esibizionismo si soddisfa gonfiando un'identità collettiva idealizzata, un dover essere rigidamente costruito: in luogo di un ideale o di una meta, con cui misurarsi, s'instaura una idealizzazione grandiosa, in cui ci s'identifica in modo fittizio e sotto il cui peso si rischia di soccombere. Tali idealizzazioni o ideologismi non sono semplicemente campati in aria; prendono invece sempre lo spunto da problemi reali, hanno un loro « logica » e una loro « razionalità », e proprio in ciò sta la loro pericolosità: essi rappresentano una rottura nell'unità intelletto-psiche-soma, una situazione estremamente penosa, in quanto la « psiche è "sedotta" dall'intelletto, rompendo l'intimo rapporto che essa ha, all'origine, con il soma » (Winnicott, 1975), l'esperienza corporea, le emozioni, i sentimenti, i desideri, i bisogni, vengono negati e mascherati dalle affermazioni ideologiche. Avere dei figli e abortire, amare una donna o amare un uomo, sposarsi, separarsi, vivere da sole ecc. diventavano ciò che si deve o non si deve fare; o tutto il privato era politico o non aveva dignità di esistenza. Un esempio particolarmente significativo di tali idealizzazioni paralizzanti è rappresentato dalla vicenda del concetto di autonomia, di indipendenza e di liberazione all'interno dei gruppi.

La possibilità di non realizzarsi più *attraverso* l'uomo, la capacità di emancipazione reale raggiunta dalle donne, da un lato, e, dall'altro, la creazione di nuclei psichici di autonomia via via più estesi avevano dato luogo a un'immagine ideale di liberazione (come meta cui tendere e con cui misurarsi) che restava valida finché si manteneva vitale l'aspettativa di realizzazione personale (ancora assorbita nel semplice *essere*). Quando l'irruzione dei bisogni e delle ambizioni personali ha minacciato questo senso di essere, la meta si è trasformata in un'idealizzazione intellettualizzata, ed è stata teorizzata come « autosufficienza » totale — col risultato di calpestare e di negare i bisogni di dipendenza e le possibilità reali di autonomia che concretamente esistevano.

Distaccata dal corpo, la mente lo guarda dall'alto in basso, considerandone i bisogni come qualcosa di volgare, futile, reazionario o vergognoso. Questa scissione annulla la possibilità di integrare sentimenti ed emozioni contrastanti o anche solo di tollerarli, nega i bisogni del corpo come inferiori, sicché il corpo non può più esprimersi che attraverso l'arroganza e l'esibizionismo intellettuale. Naturalmente la difesa *dal* cambiamento (avvertito come catastrofico) attraverso idealizzazioni sempre più grandiose non ha potuto funzionare per molto tempo: come giganti dai piedi d'argilla, esse sono crollate sotto il loro stesso peso; e io credo che il mancato riconoscimento di quello che stava accadendo abbia contribuito al declino dei collettivi « per esaurimento ».

Non intendo sostenere che questo declino sia dipeso solo dai processi che ho cercato di illuminare in questo lavoro; ritengo però che la rottura violenta della « pelle » comune e l'impossibilità di dare spazio all'emergere delle individualità e ai relativi

bisogni di riconoscimento non solo hanno costituito un nodo problematico per la sorte dei gruppi delle donne, ma hanno avuto un peso determinante sul « come » la fine è stata vissuta: gli stati d'animo di esasperazione, di saturazione o, a volte, d'indifferenza eccessiva hanno certamente impedito un lutto comune. Il cosiddetto « ritorno al privato », che tanto è stato criticato in termini politici, rappresentava piuttosto, a mio avviso, una reazione ad angosce di frammentazione suscitata dalla crisi della fusione.

Benché il lavoro del lutto sia stato lasciato alle singole donne, è sicuramente un segno importante che, dopo la fine dei collettivi, nuove iniziative di gruppi stiano sorgendo un po' dovunque. Tali iniziative sono troppo vicine, ancora troppo *in fieri* perché si possa chiarirne la natura; esse rappresentano però sia il segno che l'esperienza precedente non è andata perduta sia, probabilmente, un modo significativo di rispondere ai bisogni insoddisfatti e alla ferita narcisistica. Mi sembra importante rilevare che tali iniziative hanno un carattere comune, quello « culturale ». Il che mi suggerisce con insistenza una fantasia bizzarra: che esse esprimano un tentativo di rivolgersi al « padre » per ottenere ciò che non si è potuto avere dalla madre (parlo, s'intende, di padre e madre in senso metaforico).

Il fatto di essere tutte donne e di sentirsi tutte « eguali-svalutate » proprio nel momento in cui si stava perdendo la fusione rendeva impossibile l'assunzione, da parte del gruppo, di un'effettiva funzione rispecchiante materna. La madre invocata non c'era mai; mai soccorreva una mediazione simbolica, che rendesse possibile l'esplicarsi di una funzione materna, specialmente di quella speculare. Tra simili, è a volte impossibile sostenere le differenze, riconoscere il bisogno di un altro, se non si può riconoscere e tollerare la propria mancanza, così come è difficile per un bambino ammettere che il proprio fratello è diverso e sa fare cose diverse da lui: se ci arriva, deve prima passare attraverso tutte le pene della gelosia e dell'invidia (e in un gruppo questi sentimenti sono ancor più difficili da tollerare). La rottura della sorellanza e la possibilità di trasformare la complicità (necessaria all'inizio) in solidarietà, riconoscimento di molteplicità implicavano quelle pene, creando una situazione che richiedeva al gruppo d'impersonare per tutte le partecipanti quella spinta alla differenziazione che evoca — tra la madre e la figlia — il fantasma della matrigna cattiva: era cioè necessaria una madre capace di sostenere questa parte: « Specchio delle mie brame, chi è la più bella del reame? ».

La mobilitazione di simili livelli di competizione non era contenibile né elaborabile, per i motivi illustrati, all'interno dei gruppi delle donne. Ora, la drammaticità di questa impossibilità sta nel fatto che è proprio la madre che deve riconoscere alla figlia la possibilità di diventare a sua volta donna e madre in modo anche diverso dal suo; il tentativo perciò di ottenere dal padre un tale riconoscimento, sebbene possa apparire più facile (c'è la mediazione della « cultura », che istituisce già una distanza), non può in certo senso avere successo. Se — in chiave metaforica — il padre è colui che legittima la figlia, può solo legittimarla a essere *come* sua madre; non può cioè operare un vero riconoscimento dell'individualità. Tale bisogno di ricono-

scimento rischia pertanto di essere continuamente evocato e continuamente eluso, o disatteso. È bene chiarire che il bisogno di riconoscimento non esclude quello della legittimazione; entrambi questi bisogni vanno soddisfatti, ma è importante comprenderne la diversa natura.

Sul piano individuale, naturalmente, la funzione di riconoscimento, e la spinta alla crescita, può venire da entrambi i genitori; essi però possono riconoscere ai propri figli la possibilità di essere diversi da ciò che essi vorrebbero soltanto se, per struttura della personalità e capacità di elaborazione, essi « in primo luogo » possono essere persone distinte dai loro figli, il che avviene, come sappiamo, piuttosto raramente. Nella società di oggi la presenza schiacciante di modelli culturali unilaterali, la svalutazione delle differenze individuali — accanto a un contraddittorio ed esasperato richiamo a « essere se stessi » —, la mancanza di scansioni significative che rendano realmente possibile diventare se stessi, misurare le proprie capacità e i propri limiti, scoprire i propri desideri, prendere confidenza con i propri bisogni, sono tutti fattori che obiettivamente riducono lo spazio per un vero riconoscimento. Le donne hanno avvertito con drammaticità questo problema; istintivamente, sono riuscite a creare una struttura che consentisse di soddisfare una parte dei propri bisogni, quelli legati al « senso di essere », ma, per tutti i motivi che ho cercato di illustrare, non hanno potuto soddisfare quelli legati al poter « essere se stessi ».

È possibile che il tentativo di superare certe difficoltà rivolgendosi all'area « paterna » della legittimazione favorisca nuove elaborazioni; occorrerà in ogni caso molto tempo e molta pazienza, e soprattutto un grosso sforzo di riflessione, per il quale il mio tentativo di analisi e il mio invito al riconoscimento dell'individualità e all'elaborazione dei bisogni narcisistici spero non si rivelino inutili.

D. Anzieu, *Le moi-peau*, « Nouvelle Revue de Psychanalyse », 9, 1974, pp. 195-208.

J. Chasseguet-Smirgel, *L'ideale dell'Io*, Firenze, Guarnaldi, 1976.

B. Grunberger, *Il narcisismo*, Bari, Laterza, 1977.

H. Kohut, *Narcisismo e analisi del Sé*, Torino, Boringhieri, 1976.

H. Kohut, *La guarigione del Sé*, Torino, Boringhieri, 1970.

H. Kohut - E. R. Wolf, *The disorders of the self and their treatment: an outline*, « International Journal for Psychoanalysis », 59, 1978, pp. 413-425.

D. W. Winnicott, *Gioco e realtà*, Roma, Armando, 1974.

D. W. Winnicott, *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, Firenze, Martinelli, 1975.

Tamar Pitch

In viaggio

Mais les vrais voyageurs sont ceux-là seuls qui partent
Pour partir; cœurs légers, semblables aux ballons,
De leur fatalité jamais ils ne s'écartent,
Et, sans savoir pourquoi, disent toujours: Allons!

Piedi

Scarpe da ginnastica, pedule, sandali piatti. Piedi nudi da ficcare nel fango e strisciare nella polvere. Quando mi penso in viaggio mi penso in cammino, i piedi che appoggiano comodi sulla strada, il passo sostenuto e regolare. Mi viene in mente ciò che dice Mary Daly: i piedi fasciati delle cinesi e i nostri tacchi alti hanno la stessa funzione, di impedirci di correre, scappare, allontanarci di casa. Ma c'è un'altra cosa: le scarpe comode aderiscono al terreno, ricostruiscono il tracciato, danno il senso del movimento. Il corpo si appoggia rilassato e compatto, padrone della via.

Gambe

Piedi gambe tronco braccia fanno tutt'uno. La casa controlla, la strada assume il senso che gli viene impresso. La casa è il corpo secondo, l'involucro protettivo e ordinatore: il corpo primo viene svestito e vestito a seconda se si è dentro o fuori. In realtà il 'fuori' è solo il breve intervallo tra vari 'dentro' e il corpo primo si maschera e smaschera veste e traveste corrispondentemente. La strada è invece un luogo fuori tra vari brevi dentro. Il corpo è l'unico involucro.

Mani

Tutto quello che serve pende dalle spalle. Le mani sono libere di toccare, gesticolare, seguire e aiutare il movimento. Lo zaino fa parte del corpo. Le cose che contiene sono tutto il necessario.

Viso

Tra me e la strada non c'è niente. Non viaggio per ricordare e non ho macchina fotografica. Non viaggio per essere ricordata (viaggio per *non* essere ricordata?) e non ho bisogno di travestimenti e maschere. Ci sono visi che sono sempre nudi anche quando sono pesantemente truccati. Il mio non lo è mai, si spoglia solo in viaggio.

Ulisse è una donna?

Se Odisseo è una donna è perché in realtà – dice Beniamino Placido – non si è poi *mosso* granché. Avventure magari sì, ma i giorni passati in movimento sono pochi. Sempre lì fermo, tra una casa e l'altra, un breve fuori tra vari dentro. Non un viaggio di scoperta ma un lungo ritorno a casa. Ma *tutti* i viaggi

maschili presuppongono il ritorno: andar via è possibile perché c'è qualcuno che ti aspetta ti ricorda custodisce la tua immagine (e, ahimè, tende a rendertela indietro identica), legittima la tua partenza. La grande avventura è l'abbandono.

I popoli nomadi conoscono il movimento, non il viaggio. Il viaggio presuppone la stanzialità e implica sempre un abbandono: della casa, del proprio paese, della famiglia, della sicurezza affettiva. In molti popoli i giovani maschi diventano adulti sottoponendosi a riti di iniziazione che simulano o implicano un viaggio. Diventare adulti significa tagliare cordoni ombelicali, abbandonare mondi affettivi conosciuti e sicuri, accedere in solitudine ad una nuova identità.

Anche le ragazze, nelle società non matrilocali, diventano adulte attraverso un viaggio: è il viaggio che le porta nella casa e nel villaggio dello sposo. Questo viaggio ha una caratteristica: in genere, è senza ritorno. È uno spostamento definitivo e doloroso: ed è l'unico. Non ci saranno poi altri viaggi, se non per altri matrimoni. La donna adulta e madre diventa la garante della mobilità dell'uomo, delle sue continue partenze e ritorni, la custode della sua identità e della sua sopravvivenza storica. L'uomo torna sempre a casa. La donna, mai più, a garanzia del ritorno di lui. Il viaggio è dunque un grande mito maschile. Viaggi di fondazione conquista commercio esplorazione. Viaggi di iniziazione: il giovane maschio diventa adulto, anche nella nostra cultura, abbandonando allontanandosi ritornando. L'autonomia viene soggettivamente conquistata e socialmente riconosciuta mediante una deterritorializzazione: all'interno di essa ci si rende disponibili al diverso: l'avventura, il non conosciuto, la trasgressione. Nel rischio di perdersi e nella solitudine dello spaesamento si saggiano le proprie forze e si cerca un'identità personale.

Da previsto incoraggiato e socialmente legittimato qual era il viaggio dei giovani maschi adulti di buona famiglia tra il 700 e l'800 il viaggio giovanile è oggi vagabondaggio di massa lungo rotte altrettanto battute del Grand Tour, ma con due differenze principali. La prima: non è più il passaggio necessario che completa un'educazione e mette fine, funzionalizzandola, all'assunzione di responsabilità familiari e lavorative, all'esperienza della trasgressione e della diversità. Sono meno definite le partenze e più incerti e inutili i ritorni, il diverso è molto meno tale anche se si va molto più 'lontano', e trasgredire, laddove compiti e valori hanno comunque contorni confusi, sbiaditi e in genere privi di attrattive, è a un tempo meno dirompente e più difficilmente e utilmente integrabile al 'ritorno'.

La seconda: paradossalmente nel vagabondaggio di oggi sono la fisicità e il rapporto col corpo che vengono particolarmente esaltati. La deterritorializzazione tende a venir vissuta come esperienza dove si conoscono e si sperimentano le proprie possibilità e capacità fisiche. Non si abbandona tanto o soltanto il conosciuto degli affetti o degli stili di vita: si abbandonano il letto comodo e l'acqua calda, il riscaldamento centrale e il treno sicuro, il cibo sterilizzato a ore definite e il telefono a portata di mano, ecc. Lo scarto tra i paesi industrializzati e gli altri è, per questi aspetti fondamentali della vita quotidiana, più grande adesso di un secolo fa. Ma anche per chi viaggia in occidente

con pochi soldi questi aspetti, totalmente nuovi rispetto alla propria vita stanziale, assumono grande rilevanza: come e dove si dormirà, come che cosa dove si mangerà, ci si laverà, ecc. diventano le questioni che imprimono il ritmo al viaggio, e ne sottolineano la diversità con la vita normale sostituendone le scansioni affidate al lavoro e allo studio.

Una donna in ogni porto, ovvero: Corto Maltese ama Cenerentola

C'è un'altra novità: a questo vagabondaggio partecipano, in massa, giovani donne. Anche in passato c'erano intrepide viaggiatrici solitarie, ma erano poche ed eccezionali.

L'iniziazione femminile è tradizionalmente legata a quell'abbandono del mondo dell'infanzia che si configura nel matrimonio. Viaggiare, vagabondare non è recuperabile, tradizionalmente, nella vita delle donne come lo è in quella degli uomini: l'abbandono è (era) una trasgressione definitiva, inconciliabile con il ruolo, il ritorno è (era) impossibile. Da chi tornano le donne, chi custodisce la loro identità, chi ne garantisce la continuità? sole, sulla strada, sono un'oscena anomalia: non sono *di* nessuno, sono *nessuno*. Ancora oggi, se un viaggio è possibile, non è possibile una *vita* di viaggi: la donna che la sceglie si nega ogni ritorno, rinuncia a quella forma di affettività che la vuole stabile, stanziale, ancora e punto di riferimento – e che è tuttora la modalità dominante degli affetti.

Le donne non hanno chi le aspetti – né possono aspirare a Corto Maltese, che per l'appunto finirà per amare Cenerentola. Alle donne vagabonde è dato un solo definitivo abbandono, marinai senza uomini ad aspettarle in ogni porto.

Viaggiare è dunque per le donne ancora intensamente trasgredire – e se gli aspetti legati al corpo tendono per tutti a diventare predominanti, ancora più questo è vero per esse.

Rifugi e prigioni

Il corpo della donna, si sa, è bene fortemente protetto e a lei alienato. Le potenzialità di rapporto intenso con la propria fisicità – mestruazioni, gravidanze – sono culturalmente utilizzate per, invece, inibire e vietare. La donna deve stare dentro. La casa è il secondo corpo che tutela il primo, così fragile, così esposto a violenze e soprusi. In strada il corpo delle donne è di tutti (gli uomini): preda di sguardi, insulti, commenti, tocamenti, stupri. Andarsene in giro sole senza un'ottima ragione (il lavoro, la scuola, la spesa...) per tragitti o in momenti appena un po' inconsueti è una provocazione che rischia gravi punizioni. La casa è prigione e rifugio. Ci nasconde e vi siamo tenute nascoste. Ne usciamo brevemente, mascherate.

Ma la casa, strumento degli stanziali maschi per garantirsi spazi di solitudine e privacy, diventa per le donne la zona principe dell'arbitrio. La porta chiusa garantisce all'uomo la libertà di disporre dei propri dipendenti, l'ambiguo protettore è anche l'invadente carceriere. Non ci sono porte chiuse per le donne: spazi che non possono essere invasi, zone di solitudine. Chi è garante della privacy altrui non ne ha di propria.

Una strada tutta per sé

Mettersi in cammino vuol dire accedere ad una privacy assoluta. Le immagini di sé ormai consolidate, gabbia più tenace di

qualsiasi muro, si sfaldano. Nessuno ti conosce, si preoccupa di te o per te, nessuno si aspetta niente da te. I rapporti più intensi non richiedono che un coinvolgimento al presente, non si solidificano in aspettative e non ricostituiscono immagini e ruoli. Il tempo si misura sul e dal cammino che si percorre, da ciclico diventa smisurato, orizzontale, un eterno presente scandito dalle proprie necessità elementari.

Non appena la porta si apre, e lo spazio da circolare e racchiuso si dilata in tutte le direzioni, il corpo emerge in primo piano, diventa il nuovo unico confine tra sé e il mondo. È un corpo improvvisamente vulnerabile e prepotente, ma allo stesso tempo lo si scopre resistente duttile e adattabile. Non è più un corpo da esibire, di cui ci si accorge e prende cura solo per presentarsi in pubblico, adeguarsi ad una parte, vendersi. E quindi da vestire e svestire, sottoporre a diete, esercitare e mutilare, truccare e mascherare per gli altri – o per gli 'altri interiorizzati'.

Del corpo oggi giorno ci si 'riappropria' in tanti modi: terapie di gruppo, *jogging*, diete macrobiotiche, yoga, ecc. Viaggiare è un altro modo: non necessariamente per acquistare in salute fisica, ma certo per acquisire consapevolezza, attivare sensazioni. In viaggio ci si espone non un'ora al giorno, ma tutto il giorno.

Il corpo protagonista

Si fa un gran parlare di malattie tra i giovani viandanti. È un ricorrente e inesauribile argomento nei luoghi di incontro: dissenterie, amebe, punture di insetti, febbri intestinali sono raccontate con dovizia di particolari ed evidente orgoglio. Si è 'rischiato' e si è stati 'toccati' dall'ambiente. È la prova tangibile dell'avventura. Quanto più è difficile oggi andare per sentieri poco battuti, raggiungere e vivere in luoghi davvero poco esplorati, tanto più è ciò che succede di insolito – non importa se spiacevole – al proprio corpo che restituisce il senso del nuovo e del rischioso. Si raccontano non tanto luoghi, genti, costumi, ma la fatica dei lunghi percorsi in autobus scassati e superaffollati, i disagi del caldo e del freddo, le difficoltà di trovare cibo, le notti dormite all'aperto o in giacigli di fortuna. Dietro i resoconti, lo scambio di informazioni e consigli, traspare il soddisfatto ce l'ho fatta, ce la posso fare, oppure l'ansioso ce la farò anch'io? Si crea, tra i giovani viaggiatori, una non riconosciuta gerarchia, che dipende sostanzialmente dalle due variabili tempo e numero di persone con cui si viaggia. Quanto più il tempo di viaggio è lungo e soprattutto elastico, il ritorno non fissato le mete non determinate in un itinerario rigido, tanto più il viaggiatore è veramente tale, gli si riconosce esperienza e prestigio, non importa dove va o cosa ha visto e fatto. Questa condizione si accompagna di solito ad una relativa solitudine: è difficile viaggiare in questo modo in gruppo. Al massimo si è in due, più probabilmente si viaggia soli, condividendo pezzi di percorso, luoghi e situazioni, con persone sempre diverse, incontrate per via. Chi viaggia così ha imparato a lavarsi dove non ci sono bagni docce acqua calda, a dormire dove non ci sono alberghi, a mangiare dove non ci sono ristoranti. Non è in realtà cosa difficile e nemmeno rischiosa, e spesso non è

affatto indispensabile: a qualche chilometro da dove l'amaca viene appesa per la notte, una locanda offre letto e acqua calda per pochi soldi. Ma i 'disagi' fanno parte di — sono l'avventura.

Si sprecano le battute sprezzanti contro i 'turisti' che scendono nei grandi alberghi e mangiano il cibo igienico e insipido della cucina internazionale. Ma nella scia dei viandanti giovani spuntano ristoranti vegetariani, false bettole che servono yogurt e germe di grano... Il contatto con i locali è difficile per gli uni e per gli altri, pochi ci provano sul serio.

L'avventura non è tanto nella scoperta del diverso quanto nell'abbandono del conosciuto, che poi viene riprodotto ovunque e ovunque sempre e di nuovo abbandonato.

Tra parentesi

È tanto ovvio quanto spocchioso e riduttivo liquidare il fenomeno come il ripetersi di un ennesimo ignorante tentativo di 'fuga dall'occidente', conformistico e ottuso girare a vuoto in branco. Ah l'esperto colto (e ben pagato) viaggiatore solitario à l'Arbasino, che i miti non accecano e coglie l'essenziale di ogni cultura al primo sguardo! ma, eccolo il mito, non diversamente che per i ciechi viandanti con zaino: c'è un solo viaggio vero, ed è il mio. Asserzione incontestabile: è indubbiamente, necessariamente e fortunatamente così. Il viaggio di Arbasino, l'affollato sentiero del Nepal, le sudate fatiche dell'Europa in sette giorni nei torpedoni ultra lusso, il tutto compreso alle Maldive e il giro del mondo in barchetta a vela sono tutti viaggi 'veri'. Oppure non lo è nessuno, se la misura è Marco Polo.

Nasce il sospetto che sotto l'evidente diversità ci sia qualcosa di comune in tutti i viaggi, quelli di adesso e quelli di ieri. L'antropologo è solo ed unicamente motivato dalla passione scientifica, il mercante dal desiderio di guadagno, il soldato dalla 'sete di conquista', il giornalista dalla ricerca dello *scoop*, il pellegrino dall'ansia di salvezza, il fricchetone dalla droga facile? L'autore di uno dei più bei libri di viaggi di questo secolo dice di odiare i viaggi e i viaggiatori... Gli crediamo, lui infatti non è un Turista, categoria umana disprezzata e imputata di molti misfatti, tra cui la 'contaminazione' dell'ambiente e la corruzione dei locali, l'esportazione della cattiva abitudine di bere coca cola e comprarsi souvenirs. Eppure, se i modi i risultati e le conseguenze sono così diversi, sotto sotto crediamo di intravedere un bisogno e un impulso simili: lo spaesamento, il non esserci, l'esperienza non importa quanto effimera e illusoria dello sradicamento. È per questo che non basta veder Bali alla televisione e l'Africa al cinema. Sono convinta che *sa* di più del Brasile chi se lo studia a tavolino, ne legge la letteratura e ne conosce i problemi economici, che non lo sprovveduto che gira con *L'America latina a dieci dollari il giorno*. Ma il punto è molto meno saper qualcosa (o tutto) del Brasile e molto di più provare l'esperienza dell'essere altrove.

Dice uno che avrebbe tanto voluto andare via e non c'è riuscito, vattene, mettiti in cammino, e quando tornerai la tua patria ti parlerà più in confidenza che agli altri.

Il corpo protagonista 2

Ecco, per le donne l'essere altrove è un'esperienza ancora più radicale e sconvolgente. Intendo per quelle che viaggiano senza uomini.

Il viaggio ritorna ad essere per loro intrapresa vergine densa di avventura e rischio. L'incontro con il proprio corpo è anche l'incontro con la solitudine e viceversa.

L'immagine di un corpo fragile e in continuo pericolo cambia quando ci si sottrae alla 'protezione' della casa-rifugio-pri-gione e ai baluardi maschili che la difendono occupandola(cì). Le donne che partono senza uomini, sole o in due o tre, non sperimentano tanto un improbabile 'ritorno alla natura', quanto la violenta dislocazione di uno choc culturale: si diventa straniere a noi stesse. L'universo che si esplora è il vuoto iniziale dell'assenza di identità, un'improvvisa e minacciosa 'libertà' di vedersi e costruirsi.

L'approdo quasi inevitabile alla subcultura itinerante, con i suoi luoghi comuni, sicurezze, conformismi all'inverso, è in genere vissuto con distacco e ironia. La consapevolezza e l'assaporamento della propria solitudine non vengono intaccati dalla blanda solidarietà degli occasionali compagni di viaggio. È appunto la loro occasionalità temporaneità intercambiabilità che sottolinea l'uscita di tutela, il rischio. L'avventura e la minaccia vengono dai locali così come dai viaggiatori, vengono dalla situazione anomala di anonimità e anaffettività. Incontro un viaggiatore che fa la mia strada, andiamo insieme per un tratto, la possibilità di sesso tra noi è implicita e taciuta. Non mi tutela l'ambiente, l'amicizia, non so chi è, potrebbe facilmente violentarmi picchiarmi rapinarmi. È la situazione contro cui le mamme ci hanno messo in guardia, non fermarti a parlare con sconosciuti per strada – non uscir sola la sera non dar retta ad estranei chiudi bene la porta di casa, stai attenta, attenta, attenta... Stai attenta alla strada, non *esporti*. Eppure l'impressione dominante, in viaggio, non è quella di esporsi, ma di *disporre*. Dispongo che il mio corpo acceda in primo luogo allo spazio e al movimento: ogni altra accessibilità ne è conseguenza. Non mi tutelo artificialmente chiudendomi tra quattro mura: la scelta di rischiare l'invasione e l'aggressione è il tentativo di disporre della paura, di spostarne avanti i confini, di esibirla come un'accusa.

Se parto sola, tra me e l'ignoto non ci sono mediazioni. La trasgressione e l'avventura sono proprio qui, nel necessario incontrare sconosciuti, nel non esserci per nessuno e esserci per tutti, nell'impossibilità di distinguere tra amici e nemici. È la condizione, in parte, della grandissima città. Ti permette di vedere senza essere vista, di cambiare maschere, immagini, travestimenti. E infatti la metropoli è incessante inizio e termine di viaggi, luogo di potenziali sparizioni e quasi certe perdizioni... Solo che corollario dell'avventura metropolitana sono le porte di casa barricate con sbarre di ferro e triple serrature, dove anonimità e solitudine rischiano di mutarsi da privilegio in condanna.

Almeno, però, dalla metropoli si può sempre partire.

Paure e attese

Ho paura dell'aereo, della corriera in bilico su strade improbabili, del buio – ho paura dei fulmini dei serpenti delle funivie del cancro della corrente elettrica del traffico cittadino della gente che non conosco. Ho paura di parlare in pubblico, di chiedere informazioni, di prendere iniziative, di aspettare, di annoiarmi, di sapere quello che farò tra dieci anni, di invecchiare, di morire. Anche in viaggio ho paura: ma è una paura attiva, continuamente sconfitta, senza testimoni, limitata alle cose concrete che di volta in volta deve affrontare. Infatti, non ho più paura di morire. Divento padrona del tempo. I segni sul viso e sul corpo, la consapevolezza dell'avvicinarsi della fine della mia vita fertile, la paura di perdere le mie attrattive sessuali – e con esse l'amore degli uomini – smettono di scandire le mie giornate. In viaggio ci sono soltanto io, resistente alla fatica e ben disposta alla solitudine, fuori dal gioco dell'accettazione e dell'abbandono, non dominata dalla ciclicità di mestruazioni gravidanze menopause allusive di inizi e di fini. Se sono io in movimento ho la sensazione di andare più veloce o almeno insieme al tempo. Non aspetto che mi sorprenda, mi superi, mi blocchi. Non invecchio più, se invecchiare vuol dire vedersi riflessa negli occhi degli altri, dipendere dal loro giudizio benevolo, registrare insieme a loro i piccoli mutamenti o segnare il passaggio dei giorni con i monotoni accadimenti della vita quotidiana. Nessuno nasce cresce e muore attorno a me: e io per gli altri pure sono sempre nuova, non ho un passato e non ho un futuro.

Nelle favole solo le belle addormentate vivono cent'anni senza invecchiare. I cavalieri erranti i vagabondi gli avventurieri sono eternamente giovani, attraversano i secoli come l'olandese volante: l'attesa fa invecchiare le loro donne, ammenoché appunto non stiano dormendo. Bisogna dunque non aspettare, anche a rischio che nessuno ci aspetti?

Elogio della castità

La *Ginecologia* di Sorano

Si crede comunemente che la ginecologia antica sia ormai estinta, disattivata. La logica delle rivoluzioni scientifiche, del superamento progressivo degli ostacoli epistemologici, vorrebbe infatti che questa arcaica forma di sapere sul corpo della donna, ingenua e carica di pregiudizi, troppo densa di livelli metaforici e troppo vicina al senso comune, sia divenuta ormai incommensurabile con l'immaginario scientifico contemporaneo. I teorici della purezza epistemologica direbbero che di essa nessun contenuto può essere ormai tradotto e riformulato negli schemi del sapere attuale sul corpo femminile. Tuttavia, se i contenuti della ginecologia classica non sono più riscrivibili e il loro valore non corrisponde più ai criteri intersoggettivi dell'obiettività, ci accorgiamo che qualcosa continua comunque a sopravvivere nelle nostre rappresentazioni del femminile – pensiamo soltanto alla connotazione e all'uso non psicoanalitico del termine « isterica » – e nella cultura orale di alcuni ginecologi, in certe ezio-logie, in certe terapie falliche di sicuro effetto consigliate con un breve ammiccare alle pazienti ancora nubili.

Molti valori della ginecologia classica vengono dunque ancora oggi riproposti, e il prototipo di molti discorsi sul corpo della donna è tuttora rappresentato dai testi ippocratici, platonici, aristotelici, galenici che contengono l'archeologia di un immaginario femminile oggi ancora irrisolto. Un residuo passivo, di quelli che si chiamerebbero « ideologici », che continua a turbare la linearità dei discorsi scientifici. Un residuo depositato proprio nel senso comune, inspiegabilmente arretrato e inattuabile, che appare però ben più costante nel tempo rispetto alle antiche teorie della ginecologia greca: quelle, estinte per davvero.

La ginecologia greca, un sapere che si snoda a partire dal v secolo a. C. sino al II d. C., è connotata da un inconfondibile stile culturale, e se le teorie subiscono le sorti alterne della fortuna, gli stili godono invece di una notevole stabilità. Descriveremo perciò la permanenza di alcuni elementi formali, che hanno contribuito in passato a strutturare sia il sapere mitico che il sapere scientifico, e che hanno molto condizionato la biologia del femminile, lasciando di sé tracce indelebili. Parleremo di Sorano, uno dei più famosi ginecologi dell'antichità, greco trapiantato a Roma, vissuto nel I secolo d. C.

La *Ginecologia* di Sorano è un testo classico nella storia della medicina e della biologia antiche, che in fatto di permanenza nell'orizzonte scientifico e di permeabilità nel senso comune non ha quasi l'eguale: la *Ginecologia*, redatta in greco nel I secolo d. C., venne dapprima parafrasata in latino nel VI secolo da un

certo Muscio, altrimenti ignoto. Questa parafrasi, dedicata alle levatrici, venne nuovamente tradotta in greco in epoca bizantina. Fu conosciuta nel mondo arabo attraverso Paolo di Egina, ed il manuale di Muscio, redatto nella forma semplificata del catechismo, fu assai popolare nel medioevo. L'ultima traduzione latina della *Ginecologia* risale al 1793. Considerata la fortuna di questo testo, non è affatto sorprendente che alcuni contenuti rappresentativi e ideologici in essa contenuti, e i valori che essa riflette, abbiano potuto sedimentarsi perfettamente nell'ambito della cultura occidentale. Se cercassimo le ragioni più probabili del successo di Sorano in un arco così ampio di secoli, dovremmo certamente individuarle negli atteggiamenti mentali, nei principi e regole metodiche che lo resero facilmente assimilabile in ambiti scientifici tanto diversi e cronologicamente distanti fra loro: la nota polemica contro la superstizione e le pratiche magiche (Temkin, pp. 7, 165), il rifiuto delle rappresentazioni fantastiche dell'anatomia femminile (Temkin, p. 152), il diffuso buon senso e la ragionevolezza delle sue prescrizioni (Temkin, p. 82) testimoniano di un rigoroso razionalismo. Infine, l'apertura filantropica con cui si introduce al suo pubblico ci restituisce di lui un'immagine gradevole e positiva, di onesto professionista del mondo antico, il quale ebbe tra l'altro il merito di dedicare un manuale alle levatrici che ebbe tanto peso nella storica lotta alla superstizione e all'ignoranza (delle donne).

Eppure questa iconografia classica di Sorano non coincide minimamente con quanto della *Ginecologia* si è perfettamente sedimentato nel nostro immaginario. Quella descrizione vagamente agiografica ci porterebbe fuori strada, mentre la figura di Sorano si costruisce soltanto per contrasto, a partire dall'immagine della tradizione per così dire « ortodossa » della ginecologia greca. Cioè quello spazio di sapere sul corpo delle donne tracciato dalla sequenza ormai mitica e secolare di personaggi famosi come Ippocrate, Platone, Aristotele, Erofilo, Erasistrato, Galeno. Si tratta di una scienza con un regime di notevole stabilità dottrinale, in cui l'invenzione, soprattutto quella metaforica, è sempre più scarsa mano a mano che si procede nel tempo. Essa contiene una vera e propria tipologia fondatrice dell'immaginario biologico femminile, che identifica la donna nella sua determinazione anatomica sessuale e comunica nel suo linguaggio un'esperienza del corpo altrimenti ineffabile. Organizza cioè matrici, *mêtraî* incoercibili amorfe e proliferanti, che silenziosamente perseguono il proprio destino biologico, in un linguaggio sensato che interrompe ogni fluttuazione semantica sottraendole alla simbolizzazione mitica e religiosa. Questo non significa tuttavia che ci troviamo ora nel luogo della purezza denotativa, in cui il solo valore dei testi biologici sulla riproduzione sta nella specificità dell'apparato scientifico e tecnico. Anzi, questi stessi testi continuano a veicolare sensi che esorbitano la loro determinazione linguistica e lessicale, connotazioni che generano doppi sensi e rendono ambigua la comunicazione. L'utero è pensato come un animale, lo sperma come escremento, il mestruo simultaneamente come non-seme e come analogo della secrezione seminale. Si potrebbe continuare. Per poter essere definito, il corpo femminile si metonimizza con quello dell'utero, e la sua conoscenza è resa possibile soltanto

grazie a questo sguardo mutilante, a questa esclusione che intrappola il corpo in una rete riduttiva che diviene la verità onnivora e onnicomprensiva di tutto il « femminile ». All'utero che rappresenta il femminile si applicano due metaforizzazioni essenziali: una agricola e una ferina. Utero-terra che accoglie il seme e produce frutto, utero-animale che brama solo di riprodursi, sordo ai comandi della ragione. Entrambe le metafore risalgono, com'è noto, nella loro forma definitiva a Platone, il quale convoglia nel *Timeo* i valori fondamentali della ginecologia ippocratica. Attraverso di esse venivano simbolizzate le due grandi categorizzazioni del femminile: le madri da un lato, le isteriche dall'altro. Nella metafora agricola, che imponeva il modello dell'aratura e della fecondazione dall'esterno, veniva convogliata una teoria della riproduzione da cui era ovviamente esclusa qualsiasi ipotesi partenogenetica. Tale ipotesi, o fantasia, o illusione, nasceva dal fatto che la mancanza dell'utero nel maschio rendeva empiricamente meno accertabile e meno evidente il suo apporto riproduttivo. L'idea partenogenetica, di cui non possiamo esibire documenti testuali nella biologia, se non a partire da Aristotele, ha certamente agito come idolo polemico nella formazione di un sapere biologico sul femminile e ne possiamo spiare i segni nei testi aristotelici sulla riproduzione: si dice che le cavalle possano essere fecondate dal vento, che la iena sia ermafrodita, che tutti i pesci siano femmina, che i cefalopodi e i crostacei godano di una generazione agamica. Alla partenogenesi corrisponde probabilmente, in un altro ordine del discorso, il mito dell'età dell'oro, in cui la terra produceva spontaneamente i propri frutti, senza semina e aratura, ed in cui l'analoga terra-donna si configura secondo uno statuto diverso rispetto a quello del potere fallico nella generazione.

Nella metafora ferina, che istituisce l'equazione di maternità e salute, confluisce invece tutto il versante negativo della femminilità, l'eziologia di tutti i mali che insorgono nel rifiuto del ruolo materno. I due livelli metaforici, quello agricolo e quello ferino, producono così il valore simbolico essenziale del femminile: corpo, materia, nutrimento, irragionevolezza, malattia. Una rete di significati da cui rimane escluso quello di « sperma »: non producendo sperma la femmina è quindi impotente, incompiuta, passiva, fredda, strutturalmente malata, strutturalmente isterica. Il coito, la gravidanza, il parto, sono tutte pratiche apotropaiche nei confronti dell'isteria, lo scatenarsi dell'animale selvaggio, la migrazione dell'utero all'interno del corpo che interferisce con l'attività degli organi vitali e produce soffocamento, afonia, paralisi, con una sintomatologia fra le più complicate e le più mimetiche. Dell'isteria il coito è farmaco assoluto.

Sorano rimette in discussione proprio *questi* valori, tutte queste determinazioni del femminile che contrassegnano il percorso della ginecologia classica. Egli rappresenta una voce minore nell'archeologia dell'immaginario femminile, ma forse una delle più importanti. Il particolare interesse della ginecologia di Sorano nasce dal fatto che soltanto qui, e per la prima volta, nel percorso del sapere biologico sulla specie, compaiono i presupposti teorici per un'omogeneità strutturale di maschile e fem-

minile. Viene istituito infatti nientedimeno che il fondamento dell'eguaglianza tra i sessi. La teoria fisica dell'atomismo, a cui Sorano aderisce, è un potente traduttore di codici, di grande portata semplificatrice, che permette una nuova lettura dello spazio del corpo. Rispetto alla sua rappresentazione aristotelica, il corpo femminile viene ora indagato secondo criteri metrici e non qualitativi, ciò che rende possibile una omogenea considerazione delle strutture anatomiche sia maschili che femminili.

Nel dotto articolo di Kind, nella Pauly-Wissowa, è scritto che Sorano, come tutti i medici metodici, non acconsente alla convenzione di fare dell'anatomia lo strumento fondamentale per la lettura del corpo. A differenza della biologia classica, quella aristotelica come quella galenica, i cui fondamenti filosofici sono essenzialmente omogenei, la dottrina metodica rifiuta di fermarsi alle macrostrutture, organi e apparati, e preferisce il semplice al complesso. Con procedimenti razionali di tipo ipotetico scopre dunque alla base di tutta la realtà fisica gli atomi e il vuoto, collocandosi così su di un versante filosofico minoritario, atomistico, democriteo ed epicureo. Le aggregazioni più complesse vengono lette come determinazioni e specificazioni fisiologiche e anatomiche di principi materiali elementari, ed anche i corpi, maschili e femminili, una volta tradotti nel codice fisico saranno indifferentemente aggregazioni più o meno dense di atomi e di vuoto. La diretta conseguenza di questo riduzionismo concettuale è che non esistono differenze essenziali tra gli uomini e le donne, e i loro corpi condividono una patologia comune. Non esistono, in una parola, le « malattie delle donne » come categoria patologica separata dalle altre, come un principio differenziale che condanni il femminile ad una maggior morbilità (Temkin, pp. 128, 132). Per comprendere l'originalità ed il valore assolutamente rivoluzionario di tale conclusione non bisogna dimenticare che le « malattie delle donne » erano un topos classico della letteratura medica, avvalorato e giustificato dal fatto che la natura femminile è essenzialmente inferma, perché i corpi delle donne sono più freddi, più umidi, più porosi e più flaccidi di quelli maschili.

Tuttavia, ancor prima che l'eguaglianza dei sessi venga esplicitamente tematizzata, anzi ancor prima di essere accolta ad un livello di consapevolezza teorica, nascono subito le difficoltà. L'eguaglianza viene negata nel momento stesso in cui è dichiarata: la differenza tra maschile e femminile scomparirebbe se, e solo se, da entrambe le parti si sapesse rinunciare alla reciproca differenza sessuale. In altre parole, abdicando al proprio istinto riproduttivo. Una umanità asessuata dove i maschi e le femmine potrebbero essere perfettamente sani e perfettamente simmetrici. Il coito è dannoso, dice Sorano, perché provoca una perdita di seme, e cioè una sottrazione di materia nutritiva. Lo sperma infatti conserva in Sorano una connotazione esclusivamente alimentare, e non assume mai quella di « residuo », che comporta al contrario la necessità di una sua eliminazione, al pari di tutti gli altri residui, come l'urina e le feci. « Il rapporto sessuale, che produce in tutti debilitazione, non giova perché danneggia e indebolisce il corpo senza offrire alcun vantaggio » (l. III, cap. 29: Ilberg, p. 113; Temkin, p. 154). Per la stessa ragione la gravidanza è sempre nociva. La condizione ottimale

per i maschi e per le femmine è una vita ascetica condotta nella verginità perpetua e nella completa astinenza dai piaceri sessuali. « Noi diciamo che la verginità permanente è salutare, dato che in generale l'accoppiamento è nocivo, come si è ampiamente dimostrato nell'*Hygieinōn*. Vediamo infatti che anche fra gli animali irrazionali sono più forti le femmine a cui si impedisce il coito, e fra le donne sono più immuni da malattie quelle che rinunciano al matrimonio per la regola legata al culto degli dèi, e quelle che sono per legge costrette a mantenere la verginità. Le difficoltà nella purificazione mestruale, l'obesità smisurata, nascono dalla pigrizia e dalla mancanza di movimento del corpo; dato che molte di quelle che così conservano la verginità mantengono una stretta clausura, non partecipano agli esercizi fisici necessari né agli esercizi passivi e al beneficio che ne proviene, perciò sono preda dei disturbi di cui parlavamo. Ragione per cui la verginità perpetua è salutare così nei maschi come nelle femmine, mentre l'accoppiamento è probabilmente coerente con il generale principio della natura secondo cui, in vista della continuità, i due generi preservano la perpetuazione degli animali » (I. I, cap. 32: Ilberg, pp. 21-22; Temkin, pp. 29-30).

Alla domanda, perfettamente giustificata nell'orizzonte scientifico in cui si colloca Sorano, se la catarsi mestruale sia utile o no al corpo femminile, Sorano risponde negativamente: « i primi (coloro che affermano l'utilità della catarsi) dicono dunque che la natura è sollecita degli uomini: vedendo che i maschi eliminano il residuo con gli esercizi fisici, mentre le donne lo accumulano in quantità per il fatto di condurre una vita sedentaria e chiusa fra le mura domestiche, preoccupandosi che queste non corressero pericolo, escogitò di eliminare il residuo per mezzo della purificazione mestruale. (...) A costoro bisogna dire che la provvidenzialità della natura è controversa, e la sua determinazione più difficile rispetto a ciò che ora si cerca, sia perché, se si preoccupa degli uomini, può misurare gli appetiti così che essi non assumano più alimento del giusto, sia perché può evitare che il residuo si produca. È proprio della natura infatti espellere provvidenzialmente il superfluo; di questa stessa è proprio anche prevenire la produzione di materia residua. Se dunque la purificazione è provvidenziale, la natura l'ha escogitata non per la conservazione della salute, ma per la riproduzione » (I. I, capp. 27-28: Ilberg, pp. 17-18; Temkin, pp. 23-24). La catarsi mestruale non è dunque « purificazione », secondo un codice escrementizio, ma « sottrazione » (Ilberg, p. 30) secondo un codice alimentare. Il valore della salute si trova soltanto nell'assenza di mestruo, e riguarda perciò esclusivamente quelle figure femminili che si collocano al di fuori della logica riproduttiva. « Bisogna dire che quanto alla salute la catarsi è dannosa a tutte, benché il malessere sia più sensibile nelle più cagionevoli, mentre in quelle che hanno un corpo più robusto il suo danno è meno evidente. Vediamo che la maggior parte delle donne che non hanno catarsi sono più energiche, come quelle mascoline e quelle sterili. Nelle donne che hanno superato la maturità il fatto di non avere più catarsi non danneggia per nulla la loro buona salute; tutt'al contrario, l'interruzione del flusso sanguigno fa deperire la maggior parte di quelle

più delicate. Inoltre le fanciulle non ancora mestruate dovrebbero avere minor salute: se invece esse godono di un perfetto benessere, la catarsi non è mai utile alla salute, ma solo alla procreazione dei figli. Senza catarsi infatti la concezione non avviene » (I. I, cap. 29: Ilberg, p. 19; Temkin, pp. 26-27).

Le fanciulle impuberi, le donne che hanno ormai trascorso la menopausa, quelle senza mestruo come le mascoline, le atlete, le cantanti (Temkin, p. 19) sono le uniche figure femminili che si sottraggano ai pericoli anche mortali della gravidanza e del parto. Gravidanza e parto che vengono rappresentate come una vera devastazione dei corpi femminili (Temkin, p. 27). Il collo dell'utero si allunga (Temkin, p. 10), l'orifizio diventa callosi (Temkin, p. 11), e gli accoppiamenti stessi vi producono deformazione (Temkin, p. 15). La gravidanza porta con sé atonia, atrofia, vecchiaia precoce (Temkin, pp. 41-42), disseccamento, perdita di colore, febbre (Temkin, p. 89). La frivola società romana del I secolo, quella dell'aristocrazia in cui Sorano sembra trovare la propria clientela, è popolata di fragili madri che non conoscono l'arte della puericultura (Temkin, p. 115) e di nutrici di lingua greca destinate a far sì che la bellezza e la giovinezza di queste ultime non sfioriscano prematuramente, che i loro corpi non divengano completamente emaciati a causa dello sfruttamento eccessivo che l'allattamento produce (Temkin, p. 90). La metafora agricola agisce qui in funzione terroristica: la terra appare esausta dopo la riproduzione (Temkin, p. 90). Il tema stoico della provvidenzialità della natura è distorto: la vera provvidenzialità è quella della *technè* medica, e la presenza dei ginecologi, indice e spia delle malattie femminili (Temkin, p. 129) è resa necessaria dalla cecità degli individui che si fanno strumento della perpetuazione della specie. Ma l'istinto sessuale è imposto da un ordine naturale che stranamente e sorprendentemente coincide con l'ordine sociale. Riproduzione biologica e riproduzione sociale si identificano, e tutto il patologico che nasce dalla maternità viene convalidato e quasi gratificato dall'adempimento ad una necessità sociale e politica che corrisponde all'istituto matrimoniale e che comporta la legge economica della trasmissione ereditaria dei beni.

La ginecologia di Sorano è un singolare esempio di come si possa agire e fare teoria nella contraddizione più palese. Elabora un sapere sul femminile (e sul maschile) ispirato all'ideale di rinuncia al mondo che corrisponde al modello tipico della secessione epicurea: la dissidenza e il ritiro come pratiche della pace e della serenità corrispondono infatti al rifiuto del turbamento sessuale ed alla raccomandazione di una verginità perpetua. Contemporaneamente però questo sapere si rende pienamente funzionale alla richiesta della struttura familiare, la quale se ne attende una prestazione professionale al servizio della riproduzione e della produzione sociale. La ginecologia di Sorano, pur non identificandosi affatto con questo compito — essa vi si dedica quasi contro voglia, come se si trattasse di ripristinare la salute laddove questo fine viene perennemente frustrato — accetta comunque di gestire le funzioni sessuali e riproduttive del femminile. Si tratta infatti di un sapere profondamente e tradizionalmente organico alla società, al di fuori della quale esso smetterebbe di esistere nelle sue strutture ca-

noniche, e muterebbe radicalmente la ragion d'essere dei ginecologi. La ginecologia di Sorano si propone infatti uno scopo immediatamente pratico: identificare la buona fattrice, la buona nutrice, la buona levatrice. Come la veterinaria, a cui si associa per il continuo richiamo alla norma del mondo animale (Temkin, pp. 27, 30, 94), essa si piega al compito, politico e naturale insieme, di una regolamentazione e di una selezione riproduttive. Come un individuo che diviene inconsapevolmente strumento della specie, anch'essa, collocandosi all'incrocio di *nomos* e di *physis*, sceglie la fattrice, la levatrice, la balia, l'epoca dell'accoppiamento e del matrimonio (Temkin, p. 30). Si incunea nelle necessità più elementari della famiglia, mentre il suo interesse e le sue cure vorrebbero essere unicamente rivolte ai corpi femminili. Sullo sfondo del divenire, in cui spiccano la nascita e la morte, il turbamento continuo, il saggio epicureo — con cui Sorano si identifica continuamente — preferirebbe una tendenza entropica all'atarassia. Cioè la morte della specie. « Gli epicurei ritengono che il saggio non debba innamorarsi (...) sostengono che l'amplesso non giova mai, c'è da contentarsi che non nuoccia » (Diogene Laerzio X, pp. 118-119). Se alla natura si comanda soltanto divenendone padroni, lo strumento con cui dominare il patologico che nasce in margine alle funzioni riproduttive sarà rappresentato soltanto dal sovvertimento dell'ordine e della norma naturali. Il sapere di Sorano dovrebbe dunque funzionare per la morte e per l'estinzione, il vero trionfo della *technè*. Ma l'oggetto biologico è tale da resistere all'entropia e alla degradazione, e così anche la pratica della ginecologia è costretta a derogare dalle sue scelte ideologiche preliminari, dalle condizioni igieniche prescritte dal suo sapere, e a concedere al coito una sua particolare legittimità.

Ambiguamente diviso tra pagano e cristiano, tra etica classica e morale epicurea, ma totalmente devoto e funzionale alla aristocrazia senatoria in cui verosimilmente si trova ad operare, Sorano afferma che le nozze non avvengono per « lussuria » ma per i figli e la discendenza. Sarebbe assurdo informarsi sulla nobiltà e sulla ricchezza della sposa senza accertarsi che essa sia in grado di concepire (Temkin, p. 32). Questo è appunto enunciato come il compito del ginecologo e della *maia*, sua figura subalterna. Al riconoscimento della fecondità della futura sposa si associa presto una generale regolamentazione di tutta la vita sessuale femminile, un'aspirazione al totale dominio tecnico sul corpo dell'utero.

L'essenza del femminile viene individuata in un organo insensibile per la vita (Temkin, p. 13), l'utero appunto, che intreccia legami simpatetici con le mammelle, lo stomaco, le meningi (Temkin, pp. 13, 7, 148, 120). L'utero metonimizza il femminile con l'ormai tradizionale identificazione di femminile e materno: nel metalinguaggio dell'etimologia *metra* è colei che « rende madri » (Temkin, p. 8). Dell'arcaica rappresentazione ferina l'utero conserva il senso del tatto (Temkin, p. 9) e l'essere immagine del corpo (Temkin, p. 32), un doppio che però sembra aver perduto tutto il suo valore simbolico nella rappresentazione dell'isteria (Temkin, pp. 203, 152): « Biasimiamo poi tutti coloro che per esempio percuotono la parte infiammata e che producono il torpore attraverso effluvi di cattivi odori.

Infatti l'utero non striscia fuori dalla propria tana come un animale, allettato da odori gradevoli e respinto da quelli disgustosi, bensì si sposta per la costipazione dovuta all'infiammazione » (l. III, cap. 29: Ilberg, p. 113; Temkin, p. 152). Il biasimo di Sorano si estende anche a coloro, e sono molti, che nei casi di prolasso « fanno odorare sostanze profumate, mentre applicano all'utero fumigazioni opposte, ritenendo che l'utero, come un animale, rifugga i cattivi odori ed invece si volga verso quelli gradevoli » (l. IV, cap. 36 (85): Ilberg, pp. 149-150; Temkin, p. 203). Eppure anche in Sorano, benché egli neghi recisamente la sua natura ferina, l'utero conserva ancora qualcosa dell'animale selvaggio ed incarna la resistenza passiva del corpo femminile ad ogni forma di volontà e di razionalità. L'utero si assoggetta sempre alle necessità della riproduzione, indipendentemente dal consenso e dall'opportunità. L'orifizio si dilata nel desiderio di ricevere il seme (Temkin, p. 10), e la fecondazione è qualcosa di ineluttabile che solo la frustrazione del desiderio, la frigidity che diverrà un contrassegno del femminile, possono evitare. Il concepimento infatti non si verifica senza *orexis*, e il desiderio compare persino nelle donne che subiscono una violenza sessuale (Temkin, p. 36). È il corpo a cedere, ed è più forte di ogni decisione (*krisis*) e di ogni atto di volontà. Il corpo, il corpo dell'utero, è dominato unicamente dalla frigidity, da una totale e prolungata astinenza che dopo molti anni di castità produce una modificazione anatomica permanente, il collasso del collo dell'utero, che si ritira proprio come accade ai genitali maschili nel caso analogo (Temkin, p. 31). Esiste un regime appropriato della frigidity, che riduce al silenzio gli organi della generazione così che essi mutino natura ed insieme si modifichi anche tutto il corpo.

Sorano classifica diversamente dai suoi predecessori i corpi femminili: nelle donne maschiline, nelle atlete, nelle cantanti non vi è nulla di non codificato, di mostruoso, di patologico. Tutte si iscrivono nell'ordine del fisiologico. Il loro mutamento di status sessuale, i cui sintomi sono la sospensione del mestruo, l'aspetto, i costumi, il modo di vita, ha un fondamento nell'eccessiva attività che favorisce un mutamento nella generale complessione dei loro corpi. Qualora esse desiderino avere figli, possono in qualunque momento riacquistare le caratteristiche femminili seguendo un opportuno regime di vita. Esiste infatti, e non ci stupisce ormai, anche un regime del femminile (Temkin, pp. 133-134-135) che rispetta ed anzi favorisce la connotazione essenzialmente passiva delle (vere) donne. La terapia della femminilità consiste nel dedicarsi alle attività domestiche più comuni, nel fare il pane, portare acqua, pulire il grano, occuparsi della casa. Questo almeno è il regime delle balie (Temkin, p. 97), che può essere opportunamente convertito, qualora si tratti di donne che dispongono di una servitù, in moderati esercizi del corpo, in esercizi passivi e riflessivi come dondolarsi, farsi condurre in carrozza, movimenti oscillatori e sussultori che ben si addicono alla passività stessa del femminile. La rinuncia al movimento violento del corpo si identifica dunque con la rinuncia all'emancipazione dallo spazio domestico, ad una scomoda assimilazione al maschile in una cultura fisica che comporterebbe sì la perdita della femminilità ma anche il

vantaggio della libertà dalla riproduzione. Purtroppo però – e questo sembra essere il senso complessivo del discorso di Sorano – nelle donne come negli uomini l'istinto riproduttivo è come un impulso masochistico che erotizza le tendenze distruttive facendole confluire nella nascita del desiderio, il principio di ogni decadenza fisica e poi di forzate astinenze. L'istinto riproduttivo reca come conseguenza nuove e sempre rinnovate umiliazioni della carne: dai metodi anticoncezionali alle mille privazioni delle gravide, delle madri e delle stesse nutrici, costrette all'occorrenza a tradursi in farmaco per il neonato seguendo un regime appropriato alle sue malattie (Temkin, p. 126; Temkin, pp. 50, 48, 90, 99). È notevole ad esempio l'effetto di frustrazione prodotto da una delle prime prescrizioni anticoncezionali di Sorano: una sorta di *coitus interruptus* al femminile (Temkin, p. 63), di estremo sadismo, che fa della rinuncia al piacere la garanzia della sterilità.

La ginecologia di Sorano indica la radice di un modo ancora oggi assai diffuso di vivere la contraccezione e l'aborto (Temkin, pp. 63, 65-66). L'aborto è ammissibile soltanto qualora vi sia un grave rischio per la madre, messo al bando in tutti gli altri casi non solo per la sua pericolosità ma anche per ragioni etiche e di deontologia professionale. Soprattutto non va praticato quando il figlio sia stato concepito nell'adulterio o quando la donna se ne voglia liberare per ragioni estetiche: «alcuni bandiscono gli abortivi chiamando a testimone Ippocrate che dice: non somministrerò a nessuno un abortivo. Dice ancora che il compito della medicina è salvare e prendersi cura di ciò che la natura produce. Altri invece li prescrivono con una distinzione, dicono cioè che gli abortivi non si devono dare quando ci si vuole liberare di un figlio concepito nell'adulterio, e neppure quando si vuole abortire per salvaguardare la bellezza, (li prescrivono) bensì se si vuole prevenire il pericolo che si verificherebbe nel portare a compimento la gravidanza, quando l'utero è piccolo e non potrebbe arrivare al termine, oppure perché sul collo dell'utero ci sono dei condilomi o delle ragadi o tutte le volte che è implicata una simile difficoltà. Dicono le stesse cose anche degli anticoncezionali, con le quali anche noi siamo d'accordo» (I. I, cap. 60: Ilberg, p. 45; Temkin, p. 63). Il testo di Sorano mobilita qui un codice morale che ci riporta per analogia al rumore delle recenti crociate del movimento per la vita: ma se la continuità della specie non rappresenta un valore, come Sorano più volte sottolinea, questa sua filantropia sottilmente ipocrita, questa sua deontologia professionale in aperta contraddizione con le assunzioni ideologiche sulla non provvidenzialità della natura, non possono che suggerirci una strisciante misoginia, direttamente proporzionale alla forza dell'ideale ascetico. «Il saggio non dovrà sposarsi né avere figli, come dice Epicuro nei *Casi dubbi* e nei libri *Sulla natura*. Se si sposerà lo farà solo in circostanze particolari della vita. In certi casi poi se ne asterrà di proposito» (Diogene Laerzio X, 119).

Dopo tutto questo, e nonostante che Sorano affermi che le donne non hanno *pathe* ma solo *erga*, non malattie proprie ma solo attività fisiologiche chiamate gravidanza, parto, fare latte (Temkin, pp. 128-132), è estremamente difficile non riconoscere proprio nella gravidanza la prima ed essenziale malattia del ge-

nere femminile. In verità, nel femminile il non-patologico corrisponde soltanto a quel versante mascolino o emancipato in una forma di professionalità che si colloca al di fuori della tempesta riproduttiva, nella quiete dello stato verginale e religioso, nella vedovanza, nella sterilità, nella vecchiaia, nell'omosessualità. Il presupposto atomistico ed epicureo che sembrava destinato ad annullare le differenze tra maschile e femminile non ha agito in questo senso e non ha sovvertito gli altri elementi di quell'immaginario scientifico a cui Sorano attinge. Il suo progetto igienico ed egualitario segnala una sconfitta, è ostacolato dalle funzioni riproduttive, linguaggio del corpo che non pensa e che si oppone alla razionalità della scienza. E così la posizione del femminile continua anche qui, come nella ginecologia classica, ad essere quella di una maggior debolezza, perché le attività riproduttive, gli *erga* delle donne che si sommano ai *pathe* della specie nel suo complesso, non fanno che ostacolare la provvidenzialità della tecnica. Non il femminile potrebbe dunque essere sano, ma il mascolino. Non il corpo naturale che subito diventa vecchio grasso atonico atrofico, ma il corpo — mostruoso nella ginecologia classica — delle donne emancipate, liberate dall'ambito domestico come dai costumi di vita femminili. Tutte rappresentate in una funzione professionale: oltre alle atlete, le cantanti, le vestali, Sorano attribuisce doti e virtù maschili anche alle levatrici: di mezza età, è importante che non possano più divenire madri. Le loro caratteristiche fisiche e intellettuali sono inequivocabilmente maschili (Temkin, pp. 3-6). Il corpo naturale è un'amplificazione dell'utero bramoso del coito e della riproduzione, e che si riproduce a dispetto di una tecnica che si vorrebbe predisposta unicamente per il suo benessere. La normalità sociale della madre e della moglie non coincidono affatto, e tautologicamente, con la norma della salute. Il corpo femminile può essere sano, ma senza utero, bello ma senza figli, forte ma senza mestruo, sapiente e vuoto come quello delle levatrici. Il corpo sano e mascolino è artificiale come la tecnica ed il regime che lo producono. Persegue la sua atarassia nel ritiro da ogni istinto vitale. Sorano è all'origine di un modo che sarà tipicamente cristiano di simbolizzare la sessualità, e non soltanto la sessualità femminile. È all'origine dell'abbandono di una morale biologica pagana, dove le pratiche sessuali equivalevano alle pratiche igieniche. Con lui continua la lenta elaborazione di un'ideologia che apparterrà soprattutto al cristianesimo, della mortificazione del corpo nella esaltazione della castità. La malattia che nasce dalla riproduzione potrà essere tradotta nel binomio causale di colpa e di espiatione, un ordine lineare rappresentato ad altri livelli dai molteplici conflitti che nascono intorno alla specificità anatomica del maschile e del femminile. Nel nostro immaginario Sorano corrisponde al luogo di condensazione di una profonda censura del corpo e del desiderio, immagine riflessa di quel rovescio della ginecologia classica che per molti versi ancora ci appartiene e che proietta la sua ombra su ogni rappresentazione pagana e vitale della sessualità.

Su Sorano si vedano la R. E. Pauly-Wissowa, art. *Soranos* (Kind), 1929, col. 1113-1130 e L. Edelstein, *The Methodists in Ancient Medicine*, Baltimore, 1967, pp. 173-191. Il testo della *Ginecologia* di Sorano è edito nel *Corpus medicorum graecorum* da I. Ilberg, *Sorani Gynaeciorum libri IV*, Lipsiae et Berolini in aedibus B. G. Teubneri, 1927. Ne esiste una traduzione in lingua inglese curata da O. Temkin, *Gynecology*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1956. Per tutti quei temi che nel corso dell'articolo vengono soltanto accennati faccio riferimento a un lavoro di imminente pubblicazione presso l'editore Boringhieri dal titolo *La malattia femminile nella ginecologia antica*, in cui si segue un arco diacronico da Ippocrate a Galeno. Sui molteplici problemi connessi alla ginecologia antica segnalo una bibliografia essenziale G. Baader, *Spezialärzte in der Spätantike*, « *Medizinhistorisches Journal* », II, 1967, pp. 231-238.

- S. Campese-S. Gastaldi, *La donna e i filosofi: archeologia di un'immagine culturale*, Bologna, Zanichelli, 1977.
- S. Campese, *Madre materia. Donna, casa, città nell'antropologia di Aristotele* (di imminente pubblicazione presso l'editrice Boringhieri).
- M. Detienne, *Potagerie de femmes ou comment engendrer seule*, « *Traverses* », V-VI, 1976, pp. 75-81.
- P. Diepgen, *Die Frauenheilkunde der alten Welt, Handbuch der Gynäkologie*, XII, I, ed. W. Stoeckel, München, 1937.
- H. Fasbender, *Entwicklungslehre, Geburtshilfe und Gynäkologie in den hippokratischen Schriften*, Stuttgart, 1897.
- E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Giessen, 1910.
- W. Gerlach, *Das Problem des weiblichen Samens in der antiken und mittelalterlichen Medizin*, « *Archiv für Geschichte der Medizin* », XXX, 1938, pp. 177-193.
- J.-J. Goux, *Materia, differenza dei sessi*, « *Vel* », 1975, pp. 72-101.
- P. Herfst, *Le travail de la femme dans la Grèce ancienne*, Utrecht, 1922.
- C. M. Horowitz, *Aristotle and Woman*, « *Journal of History of Biology* », IX, 1976, pp. 183-213.
- L. Irigaray, *Speculum*, Milano, Feltrinelli, 1975.
- R. Joly, *Le niveau de la science hippocratique*, Paris, 1966.
- H. Licht, *Sexual Life in Ancient Greece*, London, 1969.
- N. Loraux, *Le lit, la guerre*, « *L'homme* », XXI (1), 1981.
- N. Loraux, *Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus*, « *Arethusa* », XI, 1978.
- D. Nickel, *Ärztliche Ethik und Schwangerschaftsunterbrechung bei den Hippokratikern*, NTM, IX, 1972, pp. 73-80.
- D. Nickel, *Berufsvorstellungen über weibliche Medizinalpersonen, in der Antike*, « *Klio* », LXI, 1979, pp. 515-518.
- A. Rousselle, *Observation féminine et idéologie masculine: le corps de la femme d'après les médecins grecs*, « *Annales E. S. C.* », 5, 1980.
- W. Schoenfeld, *Frauen in der abendländischen Heilkunde vom klassischen Altertum bis zum Ausgang des XIX Jahrhunderts*, Stuttgart, 1947.
- H.-J. von Schumann, *Sexualkunde und Sexualmedizin in der klassischen Antike*, München, 1975.
- G. Sissa, *Il corpo della donna* (di imminente pubblicazione presso l'editrice Boringhieri).
- G. Sissa, *La Pizia delfica: immagine di una mantica amorosa e salsamica in « Aut Aut »*, 184-185, luglio 1981.
- S. Vegetti-Finzi, *Topologia della sessualità e cancellazione del femminile*, « *Aut Aut* », 177-178, maggio-agosto 1980.
- M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo. Animali, schiavi, barbari, donne alle origini della razionalità greca*, Milano, Il Saggiatore, 1979.

Il ventre sterile

Religione e medicina tra XVI e XVII secolo

« Rachele, vedendo che non dava figlioli a Giacobbe, portò invidia a sua sorella, e disse a Giacobbe: 'Dammi dei figli, altrimenti muoio'. E Giacobbe si accese d'ira contro Rachele e disse: 'Tengo io il luogo di Dio che ti ha negato di essere feconda?' » (*Genesi*, 30, 1).

« Una volta c'era un re e una regina, e non avevano figli; e perciò la Corte era come in lutto, tutti disperati. La Regina pregava notte e giorno, ma non sapeva più a che santo votarsi, perché tutti i Santi facevano i sordi, e finalmente un giorno pregò così: 'Madonna mia, fammi avere una figlia anche se fosse per farmela morire a quindici anni per essersi punta col fuso!' » (*Fiabe italiane*, 1956).

Dalla Bibbia alle favole, dalla leggenda alla storia, la sterilità affligge le coppie come un'oscura punizione, come un castigo divino. Nel ricostruire la vita delle popolazioni dell'età preindustriale, gli storici si sono fermati più sui « funesti segreti » della contraccezione che sulle frustrazioni della sterilità, più sulle minacce che la Chiesa faceva pesare sui peccatori che cercavano il piacere senza rischi di gravidanze indesiderate, che sul modo in cui il ventre sterile della donna era giudicato nell'universo mentale dell'Europa cristiana. Per lo storico quantitativo, come scrivono J. Revel e J. P. Peter in un saggio polemico e ricco di stimoli, la storia dell'amore rischia di diventare demografia. « Tutto il suo interesse consiste nel sapere se il rapporto fu o no fecondante. ...Le donne fanno figli. Ecco il fatto essenziale. Che cosa è in gioco per ciascuna di esse in questo processo di crescita che è anche un processo di separazione? Nessuno lo dice, nessuno lo descrive. Si contano i bambini. Gli archivi per lo storico, l'esperienza quotidiana per il medico dicono, tuttavia, quale permanere di vergogna e di rifiuto, di sconvolgimento del corpo e dello spirito accompagna questo *cadeau du père* e le doglie del parto. D'altronde i miti ne traboccano, ma noi non li ascoltiamo. La storia che scriviamo tratta soltanto della superficie delle cose, della loro ombra, di simulacri » (Revel-Peter, 1974). Pensare alla sterilità è un modo come un altro per riempire i silenzi di una storia puramente quantitativa. Certo, non coglieremo il modo in cui le donne vivevano il loro ventre sterile, ma qualche cosa ne potrà trasparire attraverso i termini con i quali Chiesa e medici ne individuavano le cause, ne predicavano il valore di maledizione divina. Perché la sterilità, non voluta e non cercata, è una maledizione nell'età preindustriale, come forse anche ora nella nostra, come in tutte

le culture. Essa è in qualche modo sempre presente, implicitamente o esplicitamente, nel nostro passato e nella nostra cultura, come ansia della moltiplicazione della specie o come senso della continuità del proprio essere. Se è vero che, rispetto alle altre culture, quella europea è caratterizzata dal sentimento che la natalità dev'essere limitata, e quindi da quelle che Flandrin chiama « tensioni malthusiane » (Flandrin, 1973), è anche vero che poi la sterilità, l'impossibilità di procreare è, come nelle altre culture, carica di angosce religiose, segno di punizione, marchio di fallimento.

Sterilità: la curiosità di delinearne i contorni, di ricercarne le presenze mi era venuta nel corso di alcune letture sulla malattia nell'età preindustriale, dove mi si presentava continuamente l'intreccio tra sacro e profano, tra medicina e religione, tra concezione del male come punizione divina e ricerca puntuale delle cause seconde, naturali, e dei suoi rimedi. Ambiguità di fondo, che tanto più si acuiva rispetto alla sterilità, che non è una malattia in senso stretto, ma su cui lo sguardo medico si è lungamente arrestato. Sterilità come sintomo, come segno; ma di che cosa? di un male fisico o di un male morale? Nella cultura cristiana la teologia aveva già risposto, riprendendo il discredito che la cultura ebraica aveva gettato sulla donna sterile e il valore di maledizione che la sterilità assumeva nel *Vecchio Testamento*. Tra XVI e XVII secolo, il discorso medico si impone ormai con prepotenza, ritagliandosi un suo spazio specifico, ma convive senza contrastarlo con il discorso religioso, che conosce anch'esso un suo momento di espansione, legato alla religiosità rinnovata e totalizzante che si afferma, e ad una misoginia condivisa anche dai laici.

Quelle che voglio avanzare qui sono solo delle ipotesi, dei problemi, dei dubbi. La ricerca resta ancora tutta da fare. Il tema mi si è allargato fra le mani fino a legarsi con fili sottili, ma non per questo trascurabili, con altri grossi problemi: la teratologia, la cui importanza nell'età barocca studi recenti vanno sempre più sottolineando; la concezione magica e demonologica, tutta centrata sulla fobia del sesso e sugli incantesimi contro la fertilità; e non ultimo la complessità dello stesso discorso medico, discorso assolutamente non lineare, contraddittorio, dai contorni incerti rispetto a quello portato avanti da moralisti e teologi.

Nell'antichità classica la sterilità è un segno di sventura, una calamità inviata dagli dèi. Come più tardi nel mondo cristiano, e come in altre culture, c'era uno stretto legame tra fecondità dei campi, fecondità del bestiame e fecondità della donna. La sterilità, concepita come un arresto della vita, riguardava dunque sia le donne, sia i raccolti, sia le bestie, e, come nascita di mostri, si collegava alla deviazione dalla norma. « La fecondità eterna della terra e delle specie viventi è stata la grande speranza per gli antichi. La loro paura era quella di vedere questa fecondità arrestarsi o deviare. Così, quando sentono che gli dèi sono in collera, il castigo più terribile che possano temere è la sterilità sotto i suoi tre aspetti: sterilità vegetale, animale, umana. E quando pensano ad un arresto della vita, non lo raffigurano solo in una donna senza figli, o i cui figli muoiano, ma

anche in una donna i cui figli siano anormali. Una sterilità è accompagnata da strane apparizioni, in cui le specie rifiutano di riconoscersi » (Delcourt, 1938).

Anche nell'Occidente cristiano, e anche nel cinquecento e nel seicento, i mostri appartengono al dominio dei segni: sono segni di sventura; sono segni collettivi di sventura. Ma, significativamente, appartengono anche al dominio della colpa privata. Le donne mestruate genereranno mostri, affermava tutta la cultura del tempo (Niccoli, 1980). Mostri possono nascere anche da unioni diaboliche, da unioni bestiali, o dall'eccessiva libidine, che impedisce un'ordinata fecondazione: « È certo che, nella maggior parte dei casi, queste creature mostruose e prodigiose derivano dal giudizio di Dio, che permette ch^e i padri e le madri producano tali abomini a causa del disordine che fanno copulando come bestie brute, facendosi guidare dai loro appetiti senza rispettare il tempo o le altre leggi ordinate da Dio e dalla natura, come è scritto nel Profeta Esdra, che le donne sporche di sangue mestruale genereranno mostri » (Paré, 1971). Qui, l'accento del medico francese, che scriveva nel 1573, è posto in generale sul concepimento guidato non dal solo intento generativo, ma dalla lussuria, di cui il concepimento durante le mestruazioni non rappresenta che il caso limite.

Le cause della sterilità femminile sono, nei secoli XVI e XVII, strettamente legate a quelle della nascita dei mostri. Anche in questo campo, si è determinato uno spostamento da una sterilità intesa come maledizione collettiva, come segno di un castigo collettivo, ad una colpevolizzazione individuale della donna sterile: la sterilità diviene il segno della sua lussuria e del suo disordine morale. Il più accentuato rigorismo sessuale, l'ossessione demonologica diffusa, il clima fortemente misogino fanno da sfondo a questo processo, cui contribuisce del resto ampiamente il discorso medico, sia nelle sue implicazioni religiose e moralistiche, sia nelle motivazioni più strettamente mediche, che si esprimono nell'attenzione minuta alla sintomatologia della sterilità, alla stessa sessualità, e nel dibattito sulla procreazione che in questo periodo si va allargando ed estendendo.

Prendiamo in esame quanto scrivono sulla generazione e la sterilità alcuni tra i medici e i chirurghi più significativi di questo periodo: Ambroise Paré, Roderigo de Castro, Louys de Serres, François Mauriceau. Sono tutti autori in cui è presente il *topos* del legame tra nascita di mostri e donne mestruate, « ipotesi medico-teologica », come afferma la Niccoli, « esemplare come sintomo di un modo di concepire la donna e le sue funzioni genitali come fonte di impurità e corruzione presente nello specifico contesto culturale dell'Europa agli inizi dell'età moderna » (Niccoli, 1980). Di Louys de Serres sappiamo pochissimo: esercitò la professione medica a Lione, e nel 1625 pubblicò in francese un'opera dedicata specificamente alla sterilità femminile. In un libro dedicato al mito della procreazione nell'età barocca (Darmon, 1977), de Serres è collocato tra gli scrittori misogini, considerato una penna profana che agisce di concerto con quella sacra dei predicatori nel denigrare la donna e la sua lussuria. In realtà, il libro di de Serres non può essere

considerato un libro misogino, soprattutto se lo collochiamo nel clima del suo tempo, caratterizzato da pesanti attacchi antifemministi e dalle accese polemiche tra i sostenitori dell'eccellenza femminile e i suoi violenti denigratori. De Serres è, anzi, più un difensore delle donne che un loro denigratore. Il suo libro è dedicato alla *marechale* de Créqui, Françoise de Lesdiguières, ed è rivolto alle donne che si trovano di fronte al problema di assicurarsi una discendenza. Nella prima parte dell'opera questo carattere di difesa delle donne dalle accuse loro rivolte emerge con notevole chiarezza. Così, per esempio, egli afferma che la sterilità deriva non solo dalle donne, ma in eguale misura dagli uomini. La tendenza ad attribuire principalmente alla donna la colpa della sterilità era, d'altronde, molto diffusa: proprio in quegli anni, nel 1626, Louise Bourgeois, ostetrica della regina Maria de' Medici, affermava in una sua opera sulla sterilità e le malattie femminili che « molte donne, vedendosi prive di figli, credono che la colpa sia dei loro mariti, mentre normalmente la colpa è più delle donne che degli uomini, anche se a volte succede che vi siano donne in grado di generare e che non lo fanno. Gli ostacoli alla generazione sono più frequenti nelle donne che negli uomini, anche se sono curabili con minori difficoltà » (Bourgeois, 1626).

Inoltre, de Serres si oppone violentemente alle tesi di quanti (ed erano numerosi) sostenevano che anche le donne che concepivano solo figlie femmine dovessero essere considerate sterili. Di fronte all'altra dibattuta questione se fossero più le donne belle o quelle brutte ad essere colpite dalla sterilità, de Serres si schiera decisamente a favore di un legame tra bellezza e salute della donna, tra bellezza e fertilità, tra *embonpoint* e fecondità, ripudiando quindi considerazioni esclusivamente moralistiche, che tendevano a colpevolizzare la bellezza femminile in quanto tale. Anche la tesi del possibile ripudio di donne che siano sterili da lungo tempo è respinta decisamente da de Serres, che invece tende a sottolineare la possibilità di curare la sterilità. Del resto, è noto che per la Chiesa la sterilità, a differenza dell'impotenza, non era causa di nullità matrimoniale. Ma dove le considerazioni moralistiche emergono nettamente, in un discorso in cui però si fondono con considerazioni più specificamente mediche, è quando egli affronta il problema del legame tra sterilità e lussuria. E questo è tanto più significativo, in quanto, come abbiamo sottolineato, de Serres in realtà non è un detrattore della donna. Ma il rapporto tra vita immorale e sterilità è un nodo complesso, dove pesa più la condanna tradizionale della donna, mostro di lussuria, che non la specificità del discorso medico.

La condanna della lussuria femminile non esce, in effetti, dal luogo comune: sterilità e lussuria femminile sono congiunte, l'una conferma l'altra e viceversa. La colpa è delle donne, perché la sterilità non le colpirebbe « se esse si accontentassero dei loro mariti, e vivessero in castità matrimoniale; di modo che Dio esaudirebbe le loro preghiere, se esse avessero patito pazientemente la loro sterilità, come un tempo ha esaudito la madre di Sansone, la madre di Giovanni Battista, Rachele e molte altre donne. Ma la corruzione di questo secolo è tale che la maggior parte delle donne preferiscono essere considerate

delle Faustine che delle Lucrezie... » (de Serres, 1625). Dopo queste considerazioni, il discorso di de Serres torna però ad essere strettamente medico, e la sterilità resta sì collegata alla lussuria, ma più come effetto fisiologico che morale. Il vizio in quanto tale, afferma, è causa fisica di sterilità, e fra il vizio egli colloca l'ubriachezza, la danza immoderata, l'eccessiva gola, ed evidentemente gli eccessi sessuali. Dal punto di vista sessuale, sostiene riprendendo le tesi tradizionali ippocratico-galeniche sulla semenza femminile (Darmon, 1981; Flandrin, 1981, le donne si dividono in tre categorie: quelle che hanno poco o niente seme, quelle che lo trattengono troppo, quelle che lo trattengono troppo poco. È noto che secondo la teoria ippocratico-galenica sulla riproduzione, la generazione era il risultato della mescolanza di ambedue i semi, cioè dell'orgasmo sia maschile che femminile, mentre la tradizione aristotelica riconosceva funzione riproduttiva al solo seme maschile (Rousselle, 1980; Pereira, 1980). Scrive infatti de Serres che « come l'effusione della sola semenza maschile è inutile alla concezione, così il fatto che la donna sposata trattenga la sua è un crimine, perché rende sterile il suo matrimonio » (de Serres, 1625). Ma, come le due prime categorie, così anche la terza, quella delle donne lussuose (che sono poi le più numerose), è sottoposta al rischio della sterilità: « E credendo che le frequenti e ripetute corvées d'amore faranno ottener loro ciò che vogliono, non raggiungono affatto il loro scopo, anzi diventano sempre più sterili, per il fatto che, attraverso una troppo frequente emissione di materia seminale, spossano tutti i loro spiriti generativi..., e ne consegue la loro incapacità e impotenza a concepire, oltre al fatto che divengono oltremodo lascive ed impudiche... » (de Serres, 1625).

Più o meno le stesse argomentazioni si ritrovano in Roderigo de Castro, medico ebreo di origine portoghese, vissuto ad Amburgo, dove pubblicò nel 1603 la sua opera latina sulla medicina della donna. Vi ritroviamo la tesi che lebbra e numerose altre malattie e mostruosità colpiscono i figli generati durante le mestruazioni (de Castro, 1603), e quella che lega il concepimento all'orgasmo sia maschile che femminile (« Una delle ragioni di sterilità è che l'uomo e la donna non eiaculino nello stesso momento », *ibidem*). Lunga è l'enumerazione delle cause della sterilità femminile, seguite da una serie di rimedi specifici. In mezzo a numerose cause mediche, che individuano l'origine della sterilità nelle malattie della donna, o comunque nella sua costituzione fisica, ecco riaffacciarsi l'idea che l'eccesso possa rendere il coito sterile: il seme maschile « non deve essere né troppo poco, né troppo, ché se troppo poco non basta alla generazione, se troppo non si concepisce, e non può essere nutrito dal seme femminile. Ancora, il coito risulta sterile, quando ci si accoppia in continuazione: è questa la ragione per cui le prostitute non concepiscono » (de Castro, 1603). L'amore concilia il concepimento, sostiene con insospettata apertura Roderigo de Castro, e quelli che si sposano contro la loro inclinazione sono di solito sterili. Ma anche qui il troppo stroppia, e bisogna fare attenzione a che « l'accoppiamento non sia troppo ardente, per cui il seme si dissolva e svanisca » (de Castro, 1603).

Sempre nella tradizione ippocratico-galenica si colloca l'opera

sulla generazione di Ambroise Paré, che affronta il discorso della sterilità sia maschile che femminile, con un'ottica però rigorosamente medica, soprattutto per quanto riguarda la sterilità femminile e le sue cause. In realtà, come dimostra la sua opera teratologica, Paré non critica affatto il collegamento comunemente istituito tra il disordine morale e sessuale che caratterizza il sesso femminile e la deviazione dalla norma, la mostruosità. Se, nell'analisi delle cause della sterilità, il suo discorso è più rigorosamente naturalistico, questa differenza di accento rispetto, ad esempio, al discorso esplicito che fa mezzo secolo dopo de Serres può benissimo essere dovuta alla sua effettiva superiorità intellettuale e scientifica, o magari alla sua qualità di chirurgo e non di medico, e quindi ad una sua qual estraneità rispetto al conservatorismo teologico proprio della medicina ufficiale. Ma l'importante è che comunque il precisarsi del discorso scientifico tra cinque e seicento non implica di per sé un suo immediato affrancamento da considerazioni moralistiche e religiose nel campo dell'etica sessuale e della considerazione della donna. Quello che si affranca dalle pastoie religiose è semmai il discorso sulle cause seconde, con l'abbandono dell'idea che la malattia (in questo caso la sterilità) sia effetto esclusivo del castigo divino. Ma l'idea che le cause seconde della sterilità siano da ricercare non solo in una malattia fisica, ma anche in una colpa morale, resta ben salda anche nel pensiero medico del XVII secolo. Prendiamo, ad esempio, le considerazioni di de Serres sul ballo eccessivo o sul bere come causa di sterilità: è chiaro che vi prevale il discorso medico, che la danza è pericolosa, a suo avviso, per il corpo della donna, a causa dello scuotimento dei suoi organi, e non perché la danza sia immorale in sé. Ma ci sentiamo davvero di affermare che dietro l'individuazione della danza come causa di sterilità non ci sia la condanna della mondanità, non ci sia il discorso religioso che si insinua consapevolmente o inconsapevolmente?

Gli anni che vanno dal 1570 circa al 1630-1650 non sono certo anni di attenuazione del discorso misogino da parte di religiosi e di laici. È misogino il discorso dei teologi, in quanto eredi di una tradizione che aveva individuato nella donna la sede principale della concupiscenza carnale, e che nel suo odio contro la donna trasferiva il disprezzo per la carne e la paura della lussuria. E tanto più misogino diventa in questi anni di accentuata e rinnovata paura della donna, di progressiva chiusura rispetto al sesso, di rigorismo etico, di controllo capillare delle coscienze e della sessualità degli uomini e particolarmente delle donne. Basti pensare alla diffusione di opere come l'*Alphabet de l'imperfection et malice des femmes* di Jacques Olivier, vera e propria sequela di insulti violentissimi contro le donne, pubblicato nel 1623, e più volte ristampato ed imitato, tanto da dare origine ad un vero e proprio genere letterario; pensiamo ai proverbi popolari, alle immagini, ad una misoginia diffusa di cui il mondo laico si fa spesso protagonista. Nei suoi rapporti con la maternità la donna è spesso vista come la potenziale assassina dei suoi stessi figli, nati e non nati. I manuali per i confessori raccomandano di indagare se la donna non usi tecniche contraccettive o se non soffochi nel sonno i figli neonati

(tecnica di infanticidio ampiamente diffusa e utilizzata fin nell'età industriale; Flandrin, 1973).

I medici, in particolare, sono tra i laici gli eredi della tradizione misogina della Chiesa. La donna è condannata dalla scienza non meno di quanto non lo fosse dalla Chiesa, e spesso con le stesse parole. Apriamo un testo importante della seconda metà del seicento, il trattato *Des maladies des femmes grosses et des celles qui sont accouchées* del chirurgo francese François Mauriceau, testo che uscì per la prima volta nel 1668, e che conobbe molte ristampe e traduzioni. Scrive Mauriceau, parlando della bocca dell'utero, che « se il muoto di questo orificio dependesse dalla volontà delle Donne, se ne troverebbero molte, che per tal modo impedirebbero la concezione, servendosi dell'atto venereo; e molte sarebbero anche più cattive per iscacciar e rigettar, ogni volta che volessero, il seme, col quale avrebbero conceputo; accioche potessero esimersi dall'incomodità della gravidanza, e esser sempre in istato di poter sodisfare con gusto a' desiderij insaziabili di queste parti, delle quali si parla nella *Scrittura* al 30° capitolo de' *Proverbi* 'Tria sunt insaturabilia, Infernus, os vulvae, et Terra'. Tre sono le cose insaziabili, l'Inferno, la Natura della Donna, e la Terra » (Mauriceau, 1684). Dove il richiamo al famoso passo dei *Proverbi* ci ricorda un altro testo importante che su questo stesso passo biblico appoggiava gran parte delle sue argomentazioni contro le donne, il *Malleus maleficarum*, il più importante manuale inquisitoriale contro la stregoneria.

Se la sterilità è prevalentemente femminile; se, oltre ad essere dovuta a cause mediche, è anche il segno di vizio morale, che cos'è in questi secoli la sterilità maschile? Sterilità maschile e impotenza sono due concetti spesso confusi e spesso sovrapposti. Mentre la donna è causa essa stessa della sua sterilità, l'impotenza maschile ha sovente un'origine del tutto esterna: l'*aiguillette*, l'incantesimo di una strega. È significativo il fatto che gli stessi medici pongano il maleficio tra le cause principali d'impotenza. Alla fine del quattrocento, il *Malleus maleficarum* si sofferma ampiamente e ossessivamente sui malefici d'impotenza. Le streghe possono attuare i loro incantesimi con particolare efficacia in campo sessuale, perché « Dio permette più facilmente che venga stregata la potenza generativa a causa della corruzione del peccato originale che ci viene trasmessa attraverso l'atto della generazione: dunque permette ancora più facilmente che si stregli il membro di tale potenza generativa, fino a portarlo via del tutto » (Sprenger-Institor, 1977). Presi da un'autentica angoscia di castrazione, i due domenicani autori del *Malleus* si domandano in quale modo le streghe siano solite impedire la potenza generativa, e soprattutto in quale modo siano solite togliere agli uomini il membro virile. In questo campo, la fantasia inquisitoriale e i racconti popolari su cui si basa raggiungono delle vette veramente singolari. Nella Francia della seconda metà del cinquecento e della prima metà del seicento, anni di dura persecuzione della stregoneria, si diffonde in modo impressionante la paura dell'*aiguillette*: le nozze si celebrano segretamente per evitare il sortilegio. Montaigne ne parla ampiamente, riconducendolo agli effetti

dell'immaginazione (Le Roy Ladurie, 1978). Molti sono i modi in cui agisce l'incantesimo, che può colpire sia l'uomo che la donna, in vari modi e con varia durata, ma che in genere tende a colpire soprattutto l'uomo, rendendolo impotente o verso tutte le donne o solo verso la sua legittima sposa; talvolta, anche se più raramente, l'*aiguillette* colpisce non l'atto sessuale in sé, ma la sola capacità di generare. Ecco, tra i tanti esempi, le raccomandazioni di un manuale di istruzione ai curati della fine del cinquecento: «Se c'è il sospetto che tra i convenuti vi sia qualcuno che possa e voglia fare incantesimi o qualche *noueur d'eguillette*, il curato deve dire, quando lo sposo e la sposa sono alla porta della Chiesa, prima di sposarli: "...noi denunciavamo come scomunicati di fatto coloro che, uomini o donne, attraverso incantesimi o *noeud d'eguillette* o in altro modo, pretendano d'impedire la consumazione del matrimonio tra queste due persone che sono qui presenti, e intimiamo loro di allontanarsi, proibendo loro di assistere alla solennità del matrimonio che si terrà in questa Chiesa...". Dopo di che, il curato farà pronunciare allo sposo e alla sposa le seguenti parole: "Abrenuncio tibi Sathane et coniugor tibi Christe". E farà far loro il segno della croce dicendo: "In nomine Patris et Filij et Spiritus Sancti. Amen" » (Peronnet, 1584).

Se i sortilegi della strega o l'azione diretta del diavolo erano capaci di provocare la sterilità femminile e l'impotenza maschile, è però il secondo termine che attira l'attenzione dei contemporanei, l'attentato esterno alla virilità, causa diretta di sterilità della coppia. Mentre la sterilità della donna trova così prevalentemente le sue radici all'interno della donna stessa e dipende o da cause naturali, cioè le numerose malattie femminili, o da cause morali, l'impotenza maschile deriva preferenzialmente dall'esterno, è frutto di una deviazione dalla natura, di un sortilegio. Nel notare la netta prevalenza di casi di impotenza maschile attribuita a maleficio in questi anni, Delumeau pensa ad un aumento reale dell'impotenza maschile; ma più che a fenomeni materiali (carestia, malattie, che potrebbero, invece, spiegare una maggiore frequenza della sterilità femminile), egli pensa in questo caso a fenomeni di carattere psicopatologico, cioè ad un'accentuarsi della paura della donna, in seguito all'opera capillare di propaganda antifemminista di predicatori, demonologi e laici (Delumeau, 1979). A forza di sentirsi descrivere dai pulpiti le donne come abissi di lussuria e di depravazione, a forza di vedere le donne accusate di far morire uomini, bestie e raccolti, a forza di veder svalutato il sesso anche nel matrimonio, non è affatto strano che il fantasma della donna castratrice sia apparso frequentemente ad ossessionare gli uomini di quell'età.

Esistevano, dunque, precisi rituali contro il sortilegio dell'*aiguillette*, sia ecclesiastici, come quello descritto nel manuale di Peronnet, sia magici. Nella seconda metà del seicento, ne riferisce ancora molti Thiers, nel suo *Traité des superstitions*, tutti riti propiziatori di un trasparente simbolismo, centrato sulla salvaguardia degli organi sessuali maschili e volto a facilitare l'accordo sessuale degli sposi (Le Roy Ladurie, 1978; Delumeau, 1979). I medici, da parte loro, tentavano di curare la

sterilità delle donne di ceto elevato; le guaritrici, quella delle contadine. Un altro soccorso, non meno importante, veniva dalle preghiere: a Dio, sempre pronto a dare e a togliere i figli dell'uomo, e soprattutto ai suoi santi, in primo luogo a Maria. Numerosi sono i santi protettori della fecondità coniugale. Un repertorio francese della fine dell'Ottocento, che enumera minuziosamente le varie specialità di ciascun santo, ne conta ventisette, tra cui l'Arcangelo Gabriele, S. Antonio da Padova, Santa Margherita, S. Francesco di Paola (protettore sia della fecondità coniugale che della discendenza maschile), e soprattutto Sant'Anna. In alcuni casi, alla base di questo culto è il fatto che regine, o comunque donne di illustre lignaggio, abbiano ottenuto grazie all'intercessione di questi Santi una discendenza tardiva; in altri casi, ci imbattiamo nel *topos* della nascita tardiva: il santo, destinato a divenire più tardi il protettore della fertilità coniugale, è egli stesso figlio di genitori che hanno a lungo ed invano sospirato una discendenza, prima di ottenerla attraverso l'intervento miracoloso di un santo o della stessa vergine Maria. Lo stesso *topos* si ritrova nelle favole: anche qui, il figlio di un matrimonio a lungo sterile ha un destino eccezionale, legato all'eccezionalità stessa del suo concepimento. È destinato, se femmina, ad essere fecondata a sua volta dal sole, come in una favola toscana citata da Cocchiara, oppure al destino della Bella addormentata nel bosco; se maschio, a sposare la figlia del re, nonostante le sue umili origini, come avviene in tante favole. Quindi, lo stesso destino eccezionale del santo, predestinato dall'eccezionalità della sua nascita, frutto di una grazia divina e non del corso naturale degli eventi: e così il figlio del miracolo vede aprirsi davanti a sé la difficile strada della santità. Come non pensare al tema della nascita soprannaturale, a quello delle vergini madri, di cui è stato sottolineato il legame strettissimo con le pratiche e con le credenze inerenti alla fecondità? (Cocchiara, 1980).

Un discorso a parte merita la figura di Sant'Anna, la madre della Vergine. Com'è noto dalla letteratura apocrifia neotestamentaria, Anna e Gioacchino disperavano ormai di avere figli, quando concepirono Maria; e, secondo la leggenda mariana, la concepirono senza peccato e senz'altro abbraccio che quello, castissimo, che ci mostra Giotto nel suo incontro di Sant'Anna e San Gioacchino, secondo un modello iconografico che fu proibito nel seicento a favore di una più allegorica interpretazione dell'immacolata concezione (Warner, 1980). Fra le tante leggende di Sant'Anna, ce n'è una in particolare che riguarda la sua funzione di protettrice della fecondità femminile: una donna ricca e senza figli, su consiglio di una donna povera ma con molti figli, si rivolge a Sant'Anna, dopo aver pregato invano molti altri santi. Sant'Anna la esaudisce; i due coniugi, grati, offrono ricche offerte ed elemosine in onore della Santa, e le rivolgono preghiere di ringraziamento. Ma una volta certa di attendere un figlio, la donna cessa offerte e preghiere, ritenendole superflue. Ma quando viene il momento del parto, Sant'Anna si vendica: il bambino nasce morto. Commossa però dalle preghiere del marito, che non aveva mai smesso offerte e elemosine, la Santa lo farà risuscitare (*Acta Sanctorum*, 1729). Dunque, Sant'Anna dà e toglie la fertilità coniugale. La sua du-

plicità si allarga anche ad altri aspetti del suo culto: per esempio, la Santa protegge dagli annegamenti; ma una credenza, documentata anche ai nostri giorni in Italia centrale, considera pericoloso accostarsi al mare o ai fiumi il 26 luglio, giorno a lei dedicato, perché si rischierebbe d'annegare.

Uno studio recente colloca Sant'Anna in una luce del tutto particolare: « Sainte Anne est une sorcière » afferma J. Wirth, prendendo spunto da un'incisione di Baldung Grien, che raffigura Sant'Anna in procinto di compiere un incantesimo su Cristo bambino, sdraiato tra le braccia della Vergine: la natura dell'incantesimo non è chiara, ma Wirth tende a considerarlo come volto a condannare il bambino ad una castità forzata. Ripercorrendo le origini e l'iter della credenza nei poteri magici di Sant'Anna, Wirth sottolinea come la diffusione del suo culto nella Germania dell'inizio del XVI secolo fosse dovuta agli stessi ambienti che tendevano a contrastare le ossessioni demonologiche dei persecutori delle streghe, in primo luogo l'abate Tritemio, autore di opere sulla stregoneria che vanno in una direzione opposta a quella del *Malleus maleficarum*, e promotore principale del culto di Sant'Anna. Al di là di quest'ipotesi suggestiva, che però interessa più lo studio della persecuzione della stregoneria che quello che si è qui affrontato, il richiamo a Sant'Anna in questo contesto serve più che altro a sottolineare l'ambiguità estrema di questa figura di Santa: strega e autrice di un incantesimo nell'incisione di Baldung Grien e in un'ampia e diffusa tradizione; protettrice, nella sua leggenda, di donne accusate, sia pure a torto, di stregoneria; e contemporaneamente protettrice della fecondità coniugale. Come non pensare, ancora una volta, all'ambigua funzione della santità? Al Santo che concede e toglie e che, al pari della strega, provoca il male come lo guarisce?

Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur, t. XXXII, Anversa, 1729.
L. Bourgeois, *Observations diverses sur la sterilité, perte de fruit, fécondité, accouchements et maladies des femmes, et enfants nouveaux naiz*, Paris, 1626.

L. du Broc de Segange, *Les saints patrons des corporations et protecteurs spécialement invoqués dans les maladies et dans les circonstances critiques de la vie*, Paris, [1887].

I. Calvino (a cura di), *Fiabe italiane*, Torino, Einaudi, 1956.

R. de Castro, *De universa mulierum medicina*, Hamburgi, 1603.

G. Cocchiara, *Il paese di Cuccagna e altri studi di folklore*, Torino, Borin-ghieri, 1980.

P. Darmon, *Le mythe de la procréation à l'âge baroque*, Paris, éd. du Seuil, 1981.

M. Delcourt, *Sterilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique*, Liège-Paris, Droz, 1938.

J. Delumeau, *La paura in occidente (secoli XIV-XVIII)*, Torino, Sei, 1979.

J.-L. Flandrin, *L'attitude à l'égard du petit enfant et les conduites sexuelles dans la civilisation occidentale*, in *Annales de Démographie Historique*, 1973.

J.-L. Flandrin, *Le sexe et l'occident*, Paris, éd. du Seuil, 1981.

E. Le Roy Ladurie, *L'aiguillette*, in *Le territoire de l'historien*, II, Paris, Gallimard, 1978.

F. Mauriceau, *Trattato delle malattie delle donne gravide e delle infantate*, Padova, 1684.

O. Niccoli, « Menstruum quasi monstruum »: parti mostruosi e tabù mestruali nel '500, in *Parto e maternità momenti della biografia femminile*, « Quaderni storici », 44, agosto 1980.

- J. Olivier, *Alphabet de l'imperfection et malice des femmes*, Paris, 1623.
- A. Paré, *De la génération de l'homme*, Paris, A. Wechel, 1573.
- A. Paré, *Des monstres et prodiges*, a cura di J. Céard, Genève, Droz, 1971.
- M. Pereira, *Maternità e sessualità femminile nell'opera di Ildegarda di Bingen*, in *Parto e maternità momenti della biografia femminile*, « Quaderni storici », 44, agosto 1980.
- D. Peronnet, *Manuel général et instructions des curez*, Paris, 1584.
- J. Revel - J.-P. Peter, *Le corps. L'homme malade et son histoire*, in *Faire de l'histoire*, a cura di J. Le Goff e P. Nora, III, Paris, Gallimard, 1974.
- A. Rousselle, *Observation féminine et idéologie masculine: le corps de la femme d'après les médecins grecs*, « Annales E.S.C. », 5, 1980.
- L. de Serres, *Discours de la nature, causes, signes et curation des empeschemens de la conception et de la stérilité des femmes*, Lyon, 1625.
- J. Sprenger - H. Institor, *Il martello delle streghe. La sessualità femminile nel transfert degli inquisitori*, Venezia, Marsilio, 1977.
- M. Warner, *Sola tra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Palermo, Sellerio, 1980.
- J. Wirth, *Sainte Anne est une sorcière*, « Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance », 3, 1978.

Un idillio postrisorgimentale

« Luisa Sanfelice in carcere »

Quando un uomo si trova in mezzo al *suo* chiasso, in mezzo ai suoi marosi di tentativi e di progetti, vede scivolare davanti a sé silenziose incantevoli creature, di cui egli invidia la felicità e la vita ritirata, — *queste sono le donne*. Quasi egli crede che laggiù, presso le donne, dimori il suo miglior se stesso; [...] Eppure! [...] Il fascino e il potente effetto delle donne è [...] una *actio in distans*: ma per questa occorre, dapprima e soprattutto, che ci sia — *distanza*! (Fr. Nietzsche, *La gaia scienza*, libro II).

La storia delle forme di presentazione del femminile non è stata fino a ieri quasi mai oggetto di indagine. È nell'ambito della ricerca delle donne che essa è stata per la prima volta formulata e proposta come tema (Rentmeister, 1976; Bovenschen, 1979). Nel campo della storia dell'arte i primi tentativi in questa direzione si sono limitati all'analisi soprattutto del significato allegorico del corpo della donna (Rentmeister, 1976; Bovenschen, 1979).

In fondo questo approccio limitato alle forme di presentazione è tuttavia un espediente, un modo indiretto che ha il compito di fornirci prime chiavi interpretative delle condizioni reali ed ideologiche della femminilità e della vita delle donne là dove non possediamo testimonianze dirette per l'« altra » faccia della storia. L'unica costante dell'apparire femminile nella storia e nella storia della cultura è questa traccia della femminilità « immaginata », vale a dire dell'immagine che l'uomo si fa della donna. Ma ci aiuta davvero questa storia dell'immaginario a rintracciare le condizioni del reale nella vita delle donne? Io penso di sì, poiché questo immaginario ha un carattere fortemente normativo e deve pertanto esercitare un'influenza sulla vita delle donne, sia che questi modelli vengano interiorizzati dalla donna oppure no, che vengano sentiti come repressivi o tutelino invece degli spazi di libertà. Una cosa deve essere ben chiara: ciò che viene indagato è il piano dell'immagine su cui a priori non vengono fatti apprezzamenti né negativi né positivi. Il giudizio valutativo interviene solo nell'analisi degli effetti dell'immagine sulla donna dal punto di vista delle donne.

La « Luisa Sanfelice in carcere » di Gioacchino Toma (1877) è il quadro da cui parte un tentativo di esplorazione dell'ima-

gine femminile nell'Italia del XIX secolo. Sia dal punto di vista dei contenuti (è chiaro il riferimento al Risorgimento) che da quello formale (il rapporto con la storia e con il Realismo), il quadro esprime un momento di rottura che investe anche l'immagine della donna elaborata da un ceto nuovo dominante ancora in cerca di un'identità politica e culturale.

Il titolo del quadro («... uno dei massimi raggiungimenti del nostro secondo Ottocento, oltretutto uno dei pochissimi quadri storici che sopravvivano...»; Bellonzi, 1967), presuppone si sappia che lo spazio rappresentato è la cella di una prigioniera, cosa che in fondo è suggerita soltanto dalla scarsità di arredi e dalla grata della finestra. Il locale ha tuttavia aspetto relativamente accogliente, poiché è chiaro e spazioso. Luisa Sanfelice ha semplici vesti borghesi, cuce ed è evidentemente incinta. L'abbigliamento, descritto in maniera estremamente sobria, non fa alcuna allusione al contesto storico in cui è inserita la persona. Le rappresentazioni di donne in carcere sono inconsuete, così come la circostanza che la donna sia qui immersa, palesemente in perfetta tranquillità e senza alcun segno di agitazione o disperazione interiore, nella sua attività, proprio come se fosse a casa sua.

Queste sono a prima vista delle contraddizioni. L'immagine di genere del carcere non ha sempre l'obiettivo di rappresentare ribellione, resistenza, colpevole o innocente disperazione? Chi era Luisa Sanfelice e quali fili legano lei e la sua storia al pittore e alla sua epoca?

Della «Luisa Sanfelice in carcere» esistono due versioni, la prima del 1874-5, e la seconda, divenuta celebre, del 1877. Possediamo inoltre due schizzi per la cella. La concezione dello spazio era in questi schizzi evidentemente insoddisfacente, ma singoli momenti di entrambi sono rintracciabili nelle due versioni. Rispetto agli schizzi, nelle due versioni del quadro, la luce viene ammorbidita e lo spazio ampliato, cosa che attenua notevolmente il peso drammatico della cella carceraria. La prima versione mostra un locale spoglio ma non sgradevole, che si apre frontalmente rispetto all'osservatore. La luce cade, da una finestra fuori del campo visivo offerto dal quadro, sulla parete imbiancata a calce, davanti alla quale siede, su di un sedile di pietra, Luisa, probabilmente appoggiandosi al letto, accuratamente rifatto con una coperta e un cuscino. Alla sua destra un tavolino basso, con sopra un cestino da lavoro. Luisa indossa un ampio abito marrone, sulle spalle ha uno scialle nero e una cuffietta bianca sui capelli. Essa tiene il lavoro di cucito — le fasce per il nascituro — nel grembo della sua avanzata gravidanza, sulla cui rotondità sporgono le mani operose e il volto un po' reclinato che rimane in ombra. A destra della parete che fa da sfondo si apre la nicchia della porta della cella, con accanto un lume e una brocca.

Una sobria e sdrammatizzante scelta di oggetti e colori, una concezione estremamente semplice dello spazio, una tranquilla regia della luce. Il comportamento della donna irraggia quiete, la sua espressione suggerisce assorta concentrazione nel lavoro. Il ventre viene sottolineato dalla luce che ricade su di esso. Non vengono fornite altre allusioni all'identità della sua persona al di fuori della gravidanza.



Gioacchino Toma, *Luisa Sanfelice in carcere*, 1874, Napoli



Gioacchino Toma, *Luisa Sanfelice in carcere*, 1877, Roma

Un confronto con la seconda versione del 1877 lascia emergere una intenzionalità di Toma che si è lentamente formata. Nella prima versione due sono, dal punto di vista compositivo, gli accenti: la figura di Luisa e la porta. La seconda versione mostra poche, ma fondamentali, varianti, che indicano una maggiore decisione. Luisa è divenuta il centro della composizione, poiché manca il secondo accento sulla porta. La sua collocazione



Gioacchino Toma, *Roma o morte!*, 1863, Napoli

in rapporto allo spazio è rimasta la stessa. Luisa ha cambiato tuttavia lato, il che implica una importante conseguenza: leggendo o scorrendo il quadro da sinistra a destra, come avviene di solito, la sua figura al completo incontra subito il movimento dello sguardo dell'osservatore, mentre nella prima versione lo sguardo cade in primo luogo sulla sua spalla nerovestita e solo dopo sul volto ombrato, che qui è invece in piena luce. Il rapporto luce-ombra è qui divenuto più morbido e unitario, le ombre scure sono ridotte ad un trasparente velo grigio. Una ulteriore differenza è rappresentata dal fatto che qui i confini spaziali sono accennati, ma con nettezza, cosa che precisa il carattere dello spazio interno chiuso.

Nella figura di Luisa si mutano importanti sfumature: scompare la luce netta sulla cuffietta, sul ventre e sul ginocchio che diventa improvvisamente ombra nelle pieghe dell'abito; in suo luogo un omogeneo tono grigio si distende su tutta la figura, che appare adesso ancor più raccolta in se stessa. Anche il volto si presenta in piena luce.

Che cosa mette in evidenza questa evoluzione? Una concen-

trazione sulla figura, e una omogeneizzazione dello spazio, ora chiuso, ma non opprimente, e un diverso effetto atmosferico, poiché ora la cella non è più attraversata da una brillante luce solare, bensì gravita nello spazio una diffusa luce grigio-chiaro. Tutto ciò rafforza l'impressione di un momento raggelato, cristallizzato, di una durata destinata ad essere eterna. Questo non è un tempo narrativo, bensì un tempo fissato, il tempo delle nature morte.

La figura di Luisa Sanfelice appartiene non alla storia contemporanea al suo pittore – l'Ottocento o, forse, più specificamente il contesto risorgimentale – come l'abito non porterebbe ad escludere, bensì a quella della Repubblica di Napoli (1798-99), (Croce, 1888 e 1912).

Nata nel 1764 a Napoli, da una famiglia della nobiltà di corte, Maria Luisa Fortunata de Molino sposò a 17 anni un lontano cugino diciottenne, Andrea delli Monti Sanfelice. Dal matrimonio nacquero tre figli. Andrea si trovò ben presto sommerso dai debiti e fu posto, assieme a Luisa, sotto la tutela di un alto funzionario di corte che li spedì in convento, per evitare che mettessero in pericolo il patrimonio familiare. I figli furono separati e distribuiti tra la parentela. Nel 1798 Luisa vive di nuovo a Napoli, sembra, con marito e figli. Del tutto assente dagli avvenimenti politici (fuga di Ferdinando II, proclamazione della Repubblica sotto la protezione dell'esercito francese, costituzione di un governo provvisorio di repubblicani borghesi e nobili, resistenza armata degli strati popolari di fede monarchica), la Sanfelice ha amici – spesso ritenuti dagli storici dell'Ottocento degli amanti (Croce, 1888) – tanto nei circoli monarchici che in quelli repubblicani. Il suo ammiratore monarchico Baccher, coinvolto nella preparazione di un complotto antirepubblicano, le dà un salvacondotto che dovrebbe proteggerla da eventuali persecuzioni in caso di successo della congiura. Questo salvacondotto perviene nelle mani di un amico repubblicano, cosa che conduce alla scoperta del complotto e all'arresto dei congiurati. Eleonora Pimentel Fonseca, redattrice del « *Monitore Napoletano* », acclama Luisa come salvatrice madre della Repubblica. Due membri della famiglia Baccher, caporioni della congiura, vengono giustiziati poco tempo prima della capitolazione della Repubblica, cosa che inasprisce ulteriormente la susseguente sanguinosa repressione del vincitore, Ferdinando II. Dopo la riconquista di Napoli da parte dei Borboni, parecchie centinaia di repubblicani vengono arrestati e giustiziati, a cominciare da Eleonora Pimentel Fonseca.

Per aver svelato la congiura monarchica Luisa viene condannata alla pena capitale, il 14 settembre giunge nella cella della morte, da cui viene tolta in seguito ad una sospensione del giudizio per vizio di forma. Ricondata il 29 settembre nella cella della morte, essa dichiara, per salvarsi la vita, di essere incinta. « Questa pretesa gravidanza fece anche più vivo nella città l'interesse e la curiosità per la Sanfelice » (Croce, 1888). La gravidanza viene confermata da medici pietosi, ma Ferdinando la fa trasportare a Palermo dove risiede ancora la corte, tenendola sotto stretta sorveglianza per vari mesi con l'intento di farla ghigliottinare, anche nel caso di una gravidanza, dopo il parto. L'opinione pubblica napoletana presume che la pena

capitale sia stata commutata in carcere a vita e dimentica gradualmente Luisa. Il 18 marzo ha luogo l'ultima esecuzione, il resto dei repubblicani condannati ottiene la commutazione della pena. Mezz'anno dopo, il 1° settembre del 1800 Luisa viene imbarcata su di una nave postale che la conduce a Napoli per essere giustiziata, poiché la sua gravidanza si era oramai definitivamente dimostrata fittizia. Il 10 settembre essa giunge per la terza volta nella cella della morte e l'11 settembre, un anno dopo il suo arresto, ha luogo l'esecuzione. L'esecuzione è turbata da un incidente: il boia fa cadere troppo presto la ghigliottina, Luisa viene ferita gravemente e muore sotto la mannaia del boia. Perfino i settori monarchici della pubblica opinione, quelli che avevano seguito con grida di scherno l'esecuzione di Eleonora, appaiono adesso scossi.

Questo avvenimento, un episodio minore nella storia dell'« Italia repubblicana », acquista un significato spropositato nel XIX secolo. I patrioti, tanto storici che letterati, scrivono opere che fanno di Luisa il simbolo della resistenza contro il dominio dello straniero e la tirannide, e in cui i fatti sono incastonati in una fitta e inestricabile trama di invenzioni. La tragicità della storia viene ulteriormente elevata dall'assunto generale che essa fosse stata realmente incinta e avesse dato alla luce un bambino a Palermo.

Fu Benedetto Croce il primo a proporsi, nel 1888, il compito di smontare la figura di Luisa.

Il giudizio di Croce, costituisce un buon osservatorio sull'andamento e sull'importanza di questa ricezione: « ... mezzo secolo dopo, ... nella storia del '99 era prevalsa la tradizione rettorica, la passione politica, ... » (Croce, 1888).

Vediamo adesso attraverso quali passi la storia di Luisa è gradualmente diventata una componente fondamentale dei modelli risorgimentali di identificazione.

Già nella versione stendhaliana del 1817 (Croce, 1888), sono rintracciabili prime forme di trasfigurazione poetica, poi riprese e rafforzate dai cronisti successivi. Questa trasfigurazione poetica tendeva soprattutto a presentare in una luce più favorevole le circostanze legate alla sua presunta infedeltà coniugale. Questi cronisti attribuivano inoltre a Luisa una motivazione « pura », disinteressata, per la consegna del salvacondotto all'amico, o amante, repubblicano. Si narrava, cioè, che essa preferisse salvare l'amico (vittima sicura del complotto) anziché se stessa. Una motivazione dettata dal sacrificio amoroso, ma del tutto impolitica. Colletta, la cui versione è considerata da Croce ancora la più corretta rispetto alle successive, aveva fatto di Luisa, nel 1833, soltanto « una donna tragicamente sventurata ». Ma già intorno al 1840, l'immagine di Luisa riceve nuove caratteristiche, di tipo più propriamente eroico: « Possa l'eroico nome della Sanfelice fecondare in seno a ogni madre la sacra fiamma di libertà, che, trasfusa nei figli, mai non si estingua! » (Rodinò, 1840). In questa epoca si crede ancora alla gravidanza di Luisa.

In una fase successiva subentrarono versioni romanzesche e più drammatiche della storia, probabilmente in seguito alla sconfitta del 1848: « ... cartelloni patriottici, ... dove le passioni,

la libertà, la tirannia... sono rappresentate con la stessa goffaggine e ingenuità che i delitti terribili... nei cartelloni, che portano sulle spalle i cantastorie » (Croce, 1888). Le osservazioni di Croce ci dicono molto sul clima e sul genere di bisogni che stavano alla base di questa produzione, che Croce doveva avere ancora ben presente.

Più ancora della pittura del Romanticismo storico, che in assenza di un mercato libero dell'arte era molto più dipendente dalla committenza delle corti, questo tipo di produzione letteraria dava spazio alla formulazione di modelli culturali ideologici a sostegno dell'emancipazione politica della borghesia italiana. Figure come la Pimentel Fonseca e la Sanfelice consentivano di esprimere le idee di liberazione patriottiche sotto una forma — quella della agiografia storica — inattaccabile dalla censura.

A Torino viene pubblicato nel 1850, appena poco dopo la repressione dei movimenti rivoluzionari del '48 e del '49, un dramma a puntate: « Napoli nel 1798 e '99. Dramma storico ». E Davide Levi pubblica nel 1852 il suo dramma storico « Emma Liona o i Martiri di Napoli ». Al centro di questi drammi stanno le donne: le eroiche repubblicane Pimentel e Sanfelice e i loro cattivi contraltari Emma Hamilton e Maria Carolina di Borbone che diventano i simboli dei fronti politici contrapposti.

Inizia qui ciò che ha determinato la polemica crociana: la creazione di falsi storici o, meglio, di quel miscuglio di storia e invenzione che doveva rafforzarne la funzione emblematica e l'effetto politicamente dirompente. La questione della correttezza storica — « verità » sarebbe qui, credo, una categoria sbagliata — che tormenterà Croce trent'anni dopo, in questo momento evidentemente non si pone.

Chi sapeva bene distinguere tra storia e invenzione, schierandosi tuttavia decisamente a favore della seconda, era Alexandre Dumas, il quale tra il 1863 e il 1865 pubblica nello « Indipendente » di Napoli il romanzo a puntate *La Sanfelice*. Della dama di dubbia fama — di cui le figlie si vergognano (Dumas cita la loro reazione alle sue domande: « Ne me parlez pas de cette femme, j'en ai honte! ») — « ... je devais faire..., non seulement une martyre, mais encore une sainte » (Croce, 1888).

L'eroina diventa santa e martire; le grandezze terrene della resistenza e dell'amor patrio vengono scambiate contro grandezze religiose, sacralizzate, comunque associate con il sacrificio e l'umiltà. La borghesia deve ora abituarsi ad una nuova immagine di sé come ceto dominante. Le manifestazioni di opposizione politica sono diventate superflue e deve invece cominciare la riflessione sui propri valori atti a stabilizzare il dominio. La borghesia è il nuovo sostegno dello statu quo. Ciò sembra implicare per le donne il fatto che la loro relativa partecipazione al movimento rivoluzionario si trasformi in un rinnovato confinamento nell'ambito della famiglia che diventa ora baricentro di un sistema di valori borghesi « post-emancipatorio ».

Quali sono le conseguenze di questa mutata recezione della Luisa Sanfelice dopo la data storicamente fatidica del 1860?

« Grâce au merveilleux roman d'Alexandre Dumas cette jeune femme, simple comparse dans le vrai drame, est devenue l'héroïne de la révolution napolitaine. Martyrs et persecuteurs disparaissent; toute notre pitié se reporte sur elle; toute notre haine sur son bourreau » (Gagnière cit. in Croce, 1888). Questo giudizio risale al 1886, due anni prima del *démontage* di Croce. Centrale diviene dunque la « pitié », la reazione sentimentale all'accaduto. Vanno quindi in secondo piano i fattori storici e politici: « Martyrs et persecuteurs disparaissent ». Rimane il « Bourreau », il boia, che adesso evoca un orrore analogo all'autore di stragi raccontato dai « cantastorie ».

Riassumiamo schematicamente gli elementi determinanti di questo sviluppo:

Nella fase che arriva più o meno al 1840, il rapporto aperto di Luisa con gli uomini viene considerato un allentamento dei freni familiari e gli amici vengono ritenuti amanti. Colletta tenta tuttavia di alleggerire il suo fardello morale: essa sarebbe « ... vergognosa dell'offesa pudicizia (che pure il corrotto secolo perdona) » (Colletta, 1953).

Luisa rimane tuttavia colpevole, come risulta soprattutto dal paragone di Colletta con Eleonora Pimentel Fonseca: « ... donna rispettabile la Pimentel, e donna misera la Sanfelice... ». La Sanfelice è per il Colletta « ... rea di amore o per amore ». La sua gravidanza, un fatto indiscutibile per Colletta, la rende sì ancor più compassionevole, ma non al punto di cancellare il dato di fatto della sua immoralità. La sua « colpa » viene tuttavia nobilitata come esempio di amore giunto fino al sacrificio di sé.

Luisa viene trasformata in eroina tra il 1840 e il 1860 con l'aiuto di ingredienti che condiscono di fantasia la sua storia. Un esempio eclatante è il dramma di Levi: la « pre-vita » di Luisa non viene neppur ricordata, essa appare come repubblicana impegnata e amica intima della Pimentel, assieme alla quale oppone fino all'ultimo resistenza nella Fortezza di Sant'Elmo, è sposata con Ettore Caraffa, membro del governo provvisorio e dimostra il suo eroismo cercando di salvare, in abiti maschili come Fidelio, il marito dalla tirannia.

Per la recezione di Luisa come martire è emblematico, dopo quello di Dumas, anche il romanzo a puntate di Mastriani apparso nel 1870. Qui la sua fede rimane repubblicana e resta anche l'amicizia con la Pimentel. Nel romanzo vengono descritti toccanti quadretti idilliaci di questa amicizia tra contrastanti bellezze. Il destino le trova rassegnate. Luisa è bella, colta, ha « gentilezza », « grazia » e « modestia », un viso pallido che si arrossa facilmente e queste espressioni appaiono sul suo viso già prima della tragica fine, quasi presaga della imminente tragedia, nella « ... malinconia e nobile rassegnazione al fato che l'aspettava » (Mastriani, 1870). La colta poetessa Pimentel è soprattutto classicamente bella, virtuosa e casta – cosa che Mastriani, con tutta la migliore volontà, non poteva sostenere di Luisa – senza guastare la sua storia. Un motivo che compare ripetutamente è la lascivia dei persecutori borbonici, che vogliono costringere Luisa ed Eleonora all'amore o vederle nude. Le due dame si difendono tuttavia letteralmente con il coltello,

fino a rivolgerlo contro loro stesse. Questo è il loro unico atto « combattivo ».

La lettura della scena dell'esecuzione, dipinta con tinte cruenti, rivela lo stesso fenomeno già osservato nel dramma di Dumas: tutti gli altri partecipanti all'evento – quindi la dimensione storico-politica – scompaiono dietro il confronto nudamente polare tra vittima e carnefice, fra compassione e odio.

In questa fase postrisorgimentale subentra quindi una destoricizzazione che contrasta con la precedente recezione risorgimentale che aveva trasformato la storia per accrescere il consenso attorno al movimento nazional-repubblicano e per eccitare la passione politica soprattutto dei ceti medi. Luisa era qui divenuta una figura-simbolo di combattente, simile nel suo carattere allegorico alla *Liberté* di Delacroix e nella caratterizzazione militante ad Anita Garibaldi, il cui monumento al Gianicolo contiene del resto una citazione quasi letterale della *Liberté*.

Qual è dunque la motivazione del *démontage* operato da Croce nei confronti di Luisa? Sono ormai trascorsi 28 anni dalla fondazione del Regno d'Italia, e Luisa è ancora un mito: in tutti gli uffici statali è appeso, accanto al ritratto del re, il « Calendario dei martiri della libertà italiana », tra i quali è raffigurata anche la Sanfelice. Per Croce i tempi della retorica politica sono tuttavia ormai tramontati. Le « cognizioni storiche » dei cittadini devono essere corrette dalla ricerca storica esatta (Croce, 1888). Un anno prima del saggio su Luisa Sanfelice, egli aveva tracciato un ritratto estremamente positivo e rispettoso di Eleonora Pimentel (Croce, 1887), la cui immagine non gli sembrava evidentemente bisognosa di alcuna correzione. Eleonora aveva invero goduto di grande fama all'epoca delle eroine, ma allorché le eroine si trasformarono in vittime, doveva necessariamente rimanere in ombra rispetto a Luisa, in quanto non aveva né dovuto subire una così terribile prigionia, né poteva ispirare altrettanta compassione quanto una donna condannata quando stava per diventare madre. Il suo settecentesco e pre-emancipazionistico tipo di donna colta « ... poco si addice all'estetizzazione... », questo tipo « ... non occupa particolarmente le fantasie [maschili]... La donna colta divenne un tipo culturale, ma non una figura di rappresentazione del femminile... » (Bovenschen, 1979).

Il saggio di Croce su Luisa comincia subito con una correzione dell'immagine: « Luisa Sanfelice non era celebre in Napoli, nel 1799, né per ingegno, né per cultura, né per amore di libertà. Tutte queste doti sono invenzioni degli scrittori posteriori... se una celebrità avvolgeva Luisa Sanfelice, non era la celebrità delle sue virtù: era una notorietà *un po' diversa* » (Croce, 1888). Anche il suo « gesto » storicamente più celebre, la consegna del biglietto all'amico, viene ugualmente smontato: « La Sanfelice il bigliettino lo tenne per sé. Non che darlo all'amante, fu questi che glielo trovò in petto (sic) » (sic di Croce). Nella stessa direzione si muove una formulazione di Croce che mette bene in luce i limiti della sua neutralità di giudizio storico: « L'amore è stato sempre un famoso svelatore di congiure; e Luisa Sanfelice, donna e amante... compì in essa [la congiura] la missione storica perturbatrice assegnata alle donne ».

Il più importante elemento del mito di Luisa, la gravidanza, viene parimenti confutato da Croce in via definitiva, grazie ad un documento da lui stesso scoperto. Il giudizio di Croce su Luisa — presentato come rettifica storiografica — è in primo luogo un giudizio morale, e un giudizio negativo, dedotto dalla sua fedifraga condotta di vita. Croce è del parere che essa abbia avuto non uno, ma molti amanti (un « fatto » non dimostrabile); cosa che viene considerata una dimostrazione non di grande amore (scusabile) ma di frivolezza. Tuttavia: « ... La colpa della Sanfelice sarebbe stata tutta morale e da non potersi punire dalla legge ». Il risultato dell'operazione di Croce è semplicemente il rovesciamento dell'immagine di Luisa tramandata dal Colletta. Rimane tuttavia una immagine, e un'immagine che non è riuscita a tutt'oggi ad affermarsi — cosa cui ha notevolmente contribuito la « Luisa Sanfelice in carcere » di Gioacchino Toma. Ma anche Croce, come i suoi predecessori, personalizza la storia, contrapponendo alla figura mitica una figura antimitica. « Di un'eroina non ci era in lei veramente la stoffa; ma il destino ne fece una vittima delle più compassionevoli, una martire delle più straziate: travolta, invano repugnante, in sanguinose vicende politiche, la sua vita, vissuta nell'amore, fu soffocata nel sangue ». Perché Luisa è per Croce, e non solo per lui, « ... una vittima delle più compassionevoli... »? Ancor più compassionevole della Pimentel, la quale salì sul patibolo « ... cristianamente e coraggiosamente... » (Croce, 1912): circostanza, questa, che forse ci conduce direttamente alla spiegazione. La Pimentel è partecipe, un soggetto attivo e sa per che cosa muore — Luisa no. « Repugnante », dice Croce, è travolta dalla storia, come pura vittima. E proprio il suo ruolo di vittima è probabilmente all'origine della peculiare predilezione riservatela nella elaborazione ideologica del Risorgimento.

Su questo sfondo va collocata la « Luisa Sanfelice in carcere » di Gioacchino Toma.

Diamo un breve sguardo alla vita e alle esperienze di Gioacchino Toma.

Toma, nato nel 1836 in provincia di Lecce, visse ed operò a Napoli (per i fatti che seguono, ved. De Rinaldis e Toma). Autodidatta, imparò la pittura attraverso l'artigianato come decoratore di trasparenti. Nel 1856-7 combatté assieme alle truppe di Garibaldi conoscendo anche la prigione borbonica. Intorno al 1860 trattò prevalentemente temi storici e garibaldini. Nel 1862 iniziò una grande composizione storica: « Le signore del '99 che, per sfuggire la plebaglia si ritirano armate su Sant'Elmo », un tema della Repubblica di Napoli. Più che politico il movente prevalente per questa scelta era dato dall'occasione di ricostruire in modo psicologicamente verista i molti personaggi di questa tormentata scena. L'impresa però fallì perché egli non riuscì ad estrapolare, dalle popolane che aveva a disposizione come modelle, quella nobile espressione spirituale che appariva appropriata al tema. Il compito superava dunque quel grado di astrazione storica dalla esperienza veristica cui il Toma era capace di giungere. Dopo questa crisi artistica Toma smette per dodici anni di trattare temi storici e sceglie una vita ritirata e domestica, dalla quale sembra prendere spunto per dei temi so-

prattutto di vita familiare che stanno al centro della sua opera. Protagoniste di questo mondo silenzioso sono le donne.

Il primo quadro storico che affronta dopo questo periodo è appunto la « Luisa ». Perché questa scelta? Per il patriota repubblicano Toma il motivo poteva essere politico. Nel 1874 però non esiste più la necessità di un pretesto storico per esprimere una tale convinzione politica.

Lo stesso Toma già nel 1860 la esprime liberamente con soggetti contemporanei. Adesso al centro del soggetto storico troviamo una donna e a differenza dei temi garibaldini di dodici anni prima manca del tutto quel tono narrativo quasi aneddotico.

Poche sono le tradizioni visive ed iconografiche cui possiamo ricorrere per l'interpretazione del nostro quadro, sia perché gran parte degli schemi più consolidati si dissolvono nel tardo ottocento, sia perché non mi è stato possibile rintracciare neppure legami puramente associativi con le rappresentazioni contemporanee di motivi analoghi (donne in prigione, rivoluzionarie, condannate a morte o donne incinte). Poiché in pittura la raffigurazione della donna incinta è riservata fino all'ottocento soprattutto alla Madonna.

Se teniamo presente l'evoluzione compositiva che intercorre fra le due versioni della « Luisa », viene fuori una circostanza particolare: i cambiamenti apportati dal Toma alla seconda versione evocano chiaramente la tradizionale rappresentazione delle Annunciazioni: Maria a destra, la luce (lo spirito santo) che entra dall'alto a sinistra. C'è anche un altro tema che interessa Toma in questi anni e che è ugualmente legato alla tradizione Mariana, vale a dire la « maternità dolorosa » (Biancale, 1933).

Nella scelta tematica di Gioacchino Toma due sono gli aspetti che appaiono centrali: l'interesse storico politico e l'influsso della sua personale esperienza domestica durante la composizione del quadro.

L'intreccio fra questi due elementi ci aiuterà a precisare meglio l'impianto formale del quadro. E in questa indagine ci è utile il confronto con tre opere contemporanee che hanno elementi tematici comuni: una prigione dipinta dallo stesso Toma, una condannata a morte di Giuseppe Boschetto ed una donna in un interno di Adriano Cecioni. Si tratta di quadri dipinti tra il 1863 e il 1878 da pittori coetanei ed operanti a Napoli nel periodo in questione (Maltese, 1960; Argan, 1970; Biancale, 1933; Causa, 1955; Comanducci, 1934).

In « Roma o morte » (1863) Toma esprime la propria esperienza e posizione politica: nel quadro è rappresentata una scena della prigionia di un gruppo di garibaldini. Il soldato al centro, volgendo le spalle all'osservatore, sta scrivendo sulla parete « Roma o morte — Viva Garibaldi ». Questa scena mostra, in contrasto con la « Luisa », un forte carattere di genere nell'attitudine narrativa. Il tempo di questi soldati non è immobile, essi esprimono la loro condizione di carcerati in maniera visibilmente attiva e non nella cristallizzazione dell'isolamento interno. I volontari sono partecipi di un evento politico e portatori di una convinzione che esprimono, anche se prigionieri,

con grande energia; quella energia che è completamente assente nella « Luisa ».

Al tipo del quadro storico di genere, caro al gusto del pubblico anche dopo il 1860, appartiene anche la « Eleonora Pimentel Fonseca condotta al patibolo » (1868) di Giuseppe Boschetto (Comanducci, 1934; Causa, 1955; Biancale, 1961).

Nell'« Eleonora » del Boschetto colpiscono in primo luogo due principi figurativi: la narrazione e la messa in scena. Boschetto coglie un momento della sua andata al patibolo che si presta in modo particolare alla resa dei due effetti voluti dal pittore: l'« immediatezza » della « scena di vita popolare » e quello spettacolare delle attuali foto a sensazione. L'immediatezza non contrasta con una accurata messa in scena dell'acme drammatico. Eleonora Pimentel, circondata di militari e lazzaroni, con la « plebaglia » che la fissa accigliata dai lati, si muove per scuri vicoli. Ma proprio nell'attimo del « clic » un raggio di sole cade sulla macchia oscura che circonda Eleonora esaltandola nella pienezza di una luce che le soffonde intorno, come l'aureola di una santa, i cappucci della « Confraternita dei Bianchi » che seguono la condannata. Nonostante l'andamento narrativo del quadro, l'« Eleonora » di Boschetto ha un tratto comune con la « Luisa » di Toma: l'impressione di separatezza delle protagoniste e l'immobilità del tempo in cui sono come immerse le due figure femminili. Il corteo attorno a Eleonora si muove, ma la donna è circondata da un alone di spazio vuoto che sembra scioglierla dalla trama narrativa collocandola sul piano di una immobile solitudine. In mezzo al tumulto, Eleonora appare dunque vivere, come Luisa, in uno spazio internamente ed esternamente autarchico, nel quale la narrazione si arresta. La sua figura viene innalzata e sacralizzata dalla messa in scena, la posa è paragonabile a quella di una martire (l'« aureola », la croce in mano): Eleonora sembra andare al patibolo per fede e non per convinzione politica. Ed è come se Boschetto volesse esprimere la profonda diffidenza della borghesia repubblicana nei confronti degli strati popolari, attraverso questa separazione della figura di Eleonora dal *Lumpenproletariat* che la accompagna con torvo cipiglio.

L'« Eleonora » di Boschetto e la « Luisa » di Toma hanno dunque in comune l'immobilità del tempo in cui sono immerse. Ma l'effetto è diverso. Boschetto contrappone all'immobilità intorno alla ferma figura di Eleonora il tumulto del popolino — un contrasto che appare atto a enfatizzare —, secondo le leggi della retorica, il carattere simbolico della sua figura.

L'« Eleonora » è espressione della transizione dallo storicismo della pittura « politica » prerisorgimentale al genere naturalistico destinato a dominare sempre più il gusto del pubblico nell'Italia postunitaria.

Anche l'oscillare tra esperienza quotidiana e storia, che caratterizza la « Luisa », testimonia la stessa crisi. Come si colloca la « Luisa » rispetto ai due poli storicismo/realismo? Si è già detto che Toma riduce gli elementi di ricostruzione storica dell'ambiente e dell'abbigliamento ad un minimo che non obbliga a riconoscere in Luisa un personaggio storico. Luisa poteva essere una sua contemporanea. Parimenti ridotto è l'elemento del tempo narrativo, del tempo cioè che narra l'evento

storico. In entrambi i punti, che sono caratteristiche centrali dello storicismo, Toma si distacca sostanzialmente da questa corrente.

Nella « Luisa » si incontrano due elementi temporali. Il vuoto e la staticità dello spazio e della composizione, la luce omogenea, l'immobilità di Luisa, gli occhi che in verità guardano, ma potrebbero anche apparire chiusi, tutto ciò produce quella cristallizzazione del momento quale si ritrova in un realismo rigorosamente concepito e che blocca le « ... tradizionali implicazioni di eroismo o di convenzionale risposta emotiva... » (Nochlin, 1978). Questo momento acquista tuttavia peso emozionale, significato e articolazione interna, in un'unica minuscola particella di movimento: le mani di Luisa che cuciono le fasce del bimbo che lei non vedrà. A questo lembo di tempo è appesa la narrazione così come il suo significato per l'osservatore.

Il significato centrale sta, per il pittore come per l'osservatore, nel bambino, vale a dire nella gravidanza e nella futura maternità negata. E qui il quadro ridiventa storico per il fatto che offre all'osservatore un modello di identificazione e di coinvolgimento emotivo, anche se, ovviamente, si tratta di un modello assai diverso da quelli dei drammi patriottici prerisorgimentali. Il modello è divenuto apolitico e domestico. Toma si distacca anche in un altro punto dalla tradizione dello storicismo: verosimilmente memore del fallimento delle « Signore del '99 che, per sfuggire la plebaglia si ritirano armate su Sant'Elmo », dopo essersi limitato per oltre un decennio a temi domestici, egli trae ora l'ispirazione pittorica da esperienze a lui vicine che non necessitano di ricostruzione storica. Di tutti i possibili momenti del destino di Luisa, egli sceglie quello ricostruibile nel quadro della sua esperienza domestica: Luisa è sua moglie (M. Biancale, 1933), che siede in uno spazio che ha le dimensioni di una modesta stanza d'alloggio, con l'aggiunta di alcune suppellettili carcerarie che Toma aveva visto coi propri occhi nelle prigioni borboniche.

Toma trasportava così Luisa su di un piano che evocava mondi di esperienze quotidiane per lui come per qualsiasi altro osservatore. La figura storica divenne una donna che appariva nota e familiare agli osservatori dell'epoca. Questo genere di operazione avrebbe potuto, da un lato, rinnovare lo storicismo, ma significò, dall'altro, la sua fine. L'identità storica della Luisa passa, nella recezione del quadro fino ai nostri giorni, decisamente in secondo piano (Calò, 1922; Ortolani, 1934; Biancale, 1933; cat. Mostra di Gioacchino Toma).

Contro l'immagine di Luisa come tragica futura madre non riuscì a spuntarla neppure il tentativo crociano di « rischiaramento ».

Il polo opposto, quello realistico, del nostro confronto è offerto da « La zia Erminia » (c.a 1867) di Adriano Cecioni, che ha in comune con la « Luisa » la rappresentazione di un interno. Quali possono essere gli elementi comuni ad un interno borghese e ad una cella, entrambi abitati da una donna?

La « Zia Erminia » rappresenta una delle posizioni più radicali del realismo italiano: per Cecioni era fissabile sulla tela soltanto ciò che vedeva in un determinato momento, e ciò era

in primo luogo la famiglia. Egli difendeva la « dignità... dell'umile e del modesto » e la « santità » della « vita domestica »: temi questi che furono valorizzati proprio dalla polemica anti-academica dei realisti.

A differenza che nella « Eleonora » di Boschetto manca qui la narrazione; il quadro evita di accentuare un qualsivoglia significato, a parte forse una implicita presa di posizione contro la pittura di genere storico, che si esprime nella apparente insignificanza di ciò che viene rappresentato e nei mezzi stilistici volutamente dimessi.

La « Zia Erminia » siede a lato di una finestra aperta, che tuttavia offre una visuale che non crea un contrasto interno/esterno, in quanto subito richiusa dalla fuga della parete assolata di un caseggiato, le cui finestre hanno tutte le persiane significativamente serrate. La finestra non rappresenta una vera apertura, poiché l'ambiente appare riparato. Davanti alla donna sta un tavolino da cucito sul quale è appoggiato il suo lavoro. La zia tuttavia non lavora, bensì legge con una concentrazione che as-



Adriano Cecioni, *La zia Erminia*, 1867, Arezzo

somiglia a quella di Luisa. I dettagli di un arredamento medio-borghese sono minuziosamente curati.

Per tradizione degli *interieurs* « si intende un tipo assai diffuso di quadro, ...: una stanza con una o più persone, perlopiù *donne* (corsivo mio, N.d.A.), colte in quieta attività su cui la luce fluisce dalla vicina fonte della finestra » (Schmoll, 1970).

Fra le possibili tradizioni iconografiche fin qui contemplate, questa sembra quella che più si attaglia alla « Luisa », a tal punto che l'osservatore rimane stupito di fronte alle stratificazioni di senso, a prima vista disparate, che sono qui riunite: la quieta attività della donna in un interno dai ben definiti contorni, che solo ad un più attento esame e in virtù del titolo rivela la sua vera identità di cella carceraria e la tragicità dell'evento rappresentato. Il senso del significato politico-rivoluzionario di questa storia è nascosto sotto la combinazione di placidità e « destino ».

L'interno, che appare come si è visto uno spazio specificamente femminile, diventa nella pittura borghese del XIX secolo un asse portante della tradizione dell'idillio. « L'idillico... è... soprattutto il totale abbandono alla sua (della donna, N.d.A.) attività, che comunica l'impressione di una *immobilità spazio-temporale* » (Bernhardt, 1977). Ciò vale sia per la « Luisa » di Toma che per la « Zia Erminia » e i loro rispettivi spazi.

L'idillio realistico-borghese del XIX secolo non è più un controprogetto di tendenza utopica o utopico-nostalgica, come gli idilli idealistici del Rinascimento fino al Pastorale del rococò. L'idillio ottocentesco vive nel presente e rappresenta un mondo reale anche se parziale. Si potrebbe anzi dire che, più piccola è la sezione, cioè la parte rappresentata, tanto più è idillica, poiché il controprogetto dell'idillio borghese consiste proprio in questa delimitazione. Uno spazio rigorosamente circoscritto delimita, nel senso stretto e lato del termine, movimento ed estensione spazio-temporale ad un minimo. Questo idillio è uno stato autonomo che non rimanda a niente di esterno a sé.

Il tema ideale di questo idillio è la vita familiare domestica come controprogetto, rispetto all'« esistenza in più ampi rapporti », del « ristretto, ma amabile cerchio di innocenti costumi e di semplici virtù » (Humboldt, cit. in Bernhardt, 1977), che può contrapporsi alla minaccia, alla turbolenza e alle frenetiche passioni del mondo esterno. Per il modo di rappresentazione ciò significa sospensione di moto e tempo, quindi caduta dell'elemento narrativo, una situazione spaziale ben circoscritta e una accentuazione dell'« armonia » compositiva.

Una delle « essenziali peculiarità » tematiche (Bernhardt, 1977) della rappresentazione idillica consiste nell'autonomia del prodotto, poiché « ... l'autonomamente pensato, prodotto e consumato... » è secondo Hegel una componente costitutiva dell'idillio, in quanto esso rimanda ad una « ... autarchia e ad uno stato d'animo non ancora esternato: l'unità di impulso e espressione è ancora presente. Per questa via viene realizzato uno stato di felicità ».

Questa definizione appare singolarmente calzante, a dispetto del momento tragico, per la « Luisa », forse ancor più che non per il quadretto, in sé idilliaco, della « Zia Erminia » nel quale manca l'elemento del far da sé: nella concentrata attività di

Luisa sembra consistere la forma di uno stato di assorta felicità che fa pensare ad un'isola in mezzo all'ambiente e agli eventi circostanti.

L'assenza di affanno di questa attività, un'ulteriore caratteristica dell'idillio è «... espressione di assenza di ambizione e di corruzione morale...» mentre l'ingenuità è «... segno di ciò che è incorrotto». In questa lista delle specificità dell'idillio diviene fin troppo chiaro perché l'*interieur* come idillio borghese è un luogo della presentazione del femminile: esso appare come il perfetto coordinamento di proprietà di cui l'uomo si sente derubato nella dimensione pubblica e che egli delega alla donna e alla moglie come centro di un controprogetto del privato.

Un'altra caratteristica essenziale dell'idillio è «... la circoscrizione del *locus amoenus* come espressione di sicurezza, intimità e dell'essere-dentro-le-mura-domestiche...» (Bernhardt, 1977). Anche questo elemento è paradossalmente più accentuato nella «Luisa» che nella — di per sé perfettamente contenta — «Zia Erminia». In questo modo perfino una cella, abitata da una donna, diventa il *locus amoenus* dell'idillio borghese. Tramite la donna (Luisa), o meglio, tramite ciò che Toma ad essa collega, la cella diventa attraverso un processo inconsapevole il rifugio dei sogni maschili. Questa è la causa dell'abisso che intercorre tra il carcere di «Roma o morte» e il carcere di Luisa.

Una ulteriore peculiarità della rappresentazione idilliaca è il riferimento alla ciclicità come legame con la natura. Un aspetto questo che appartiene saldamente al repertorio delle immagini del femminile, soprattutto per ciò che concerne il corpo femminile e la sua funzione riproduttiva. I tempi biologici del corpo femminile che hanno a che fare con la riproduzione sono ciclici, e come tali sembrano più immediatamente rimandare al più generale ritmo della natura.

Così la gravidanza di Luisa diventa una ulteriore componente costitutiva dell'idillio. La sua attività, la cucitura delle fasce, appartiene allo stesso contesto e accentua la determinazione naturale e la pienezza tutta privata dell'esistenza femminile. Il *locus amoenus* si fonde con essa e la cella perde la sua minacciosità. Si ha l'impressione che la cella e l'immersione nella «quieta attività» offrano protezione da un mondo politico pubblico, in cui la donna è capitata «repugnante». Ed i posteri, per i quali la famiglia è diventata nucleo, cellula sociale, morale e politica nonché rifugio, fanno di tutto per separare Luisa e la sua immagine da ogni implicazione politica, per costringerla nell'opposto progetto del «riflusso», nel privato.

Nella sua immagine di Luisa, Toma «rappresenta» la trasformazione ideologica dal XVIII al tardo XIX secolo. Egli la mostra purificata dalla gravidanza e in faccia alla morte (Landini, 1979), decantata di tutte le altre qualità che non siano gli «innocenti costumi e semplici virtù» di una casta sposa medio-borghese.

L'idillio del realismo, a differenza di quello idealistico che rappresenta il momento di felice armonia nella storia dell'umanità, restituisce l'attimo realizzato, totalmente armonico di vita individuale.

Questo momento si cristallizza, negli interni ottocenteschi,

nella universalità microcosmica della vita familiare. « L'obiettivo di ogni rappresentazione idillica è far percepire i modi di essere antropologico-normali di ciò che è di per sé naturale » (Bernhardt, 1977). Questo « di per sé naturale », che Bernhardt lega con il « normale » rendendo così evidente la dimensione storica di questo « di per sé » naturale, risiede, agli occhi del pittore italiano della seconda metà dell'Ottocento, nella donna e nel suo « naturale » ambito, la famiglia.

Tanto la zia Erminia quanto la Luisa rappresentano come effetto idillico nel loro spazio internamente ed esternamente riparato, l'« antropologico-normale » di una donna borghese, antropologico-normale nella sua dimensione storica, « di per sé naturale » nell'immaginazione del femminile che ci è qui presentata. L'idillio realistico non rappresenta più in verità qualcosa che non è ma dovrebbe essere, dunque un'utopia, ma è comunque, nella rappresentazione di una sezione scelta del mondo reale, proiezione di un bisogno, del bisogno del « di per sé naturale », canalizzata nell'immaginazione del modo di essere femminile. La donna, la vista di lei, immersa nella sua ovvia e dunque « naturale » attività in uno spazio intimo, che diventa intimo per l'uomo, per la sua presenza, è il *locus amoenus* dell'uomo e del *pater familias*.

Ciò implica, anzi impone che la donna e il mondo in cui è relegata, rimangano separati dal mondo dell'uomo.

Questo non significa che dietro l'idillio sparisca del tutto la dimensione storica. Il quadro appare artisticamente risolto e ancor oggi valido proprio perché storicismo e realismo coincidono in quella determinata congiuntura sociale e ideologica in virtù di un parallelismo di significati bene espresso dalla prigione, dalla cella. È questo l'elemento che dà al quadro quello spessore umano che, insieme alla gravidanza, più tocca l'osservatore.

Tutto ciò ha delle sintomatiche assonanze con il significato dell'idillio borghese. La cella diventa luogo dell'idillio per lo osservatore esterno; mentre la osservatrice (per es. l'autrice del presente saggio) si sente turbata, perché questa assonanza ha quella *dissonanza* che evoca propri mondi di esperienza: il luogo dell'idillio borghese, cioè il salotto familiare, e la cella hanno troppe cose in comune. L'uomo/pittore/osservatore proietta l'armonia dentro uno spazio ristretto in cui la donna « può », deve vivere. Solo in virtù di questa consonanza di significati un'immagine carceraria poteva divenire l'immagine del *riposare-in-se stessi*. Esiste l'immagine di un uomo carcerato che non esprime in qualche modo anche la ribellione?

Anonimo, *Napoli nel 1798 e 1799. La corte e la repubblica. Dramma storico*, « Museo scientifico, letterario, artistico », a. XII, Torino, 1850.

G. C. Argan, *L'arte moderna 1770-1970*, Firenze, Sansoni, 1970.

P. Barocchi, *Testimonianze e polemiche figurative in Italia - l'Ottocento. Dal Bello ideale al Preraffaellismo*, Messina-Firenze, D'Anna, 1972.

F. Bellonzi, *La pittura di storia dell'Ottocento italiano*, Milano, Fabbri, 1967.

K. Bernhardt, *Idylle. Theorie, Geschichte, Darstellung in der Malerei, 1750-1850*, Wien, Böhlau, 1977.

M. Biancale, *Gioacchino Toma*, Roma, 1933.

M. Biancale, *Ottocento-Novecento*, vol. I, Roma, 1961.

- S. Bovenschen, *Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1979.
- G. Calò, *Gioacchino Toma pittore*, Firenze, 1922.
- G. Candeloro, *Storia dell'Italia moderna*, vol. VI, Milano, Feltrinelli, 1978.
- R. Causa, *Gioacchino Toma*, « Bollettino d'arte del Ministero della Pubblica Istruzione », a. XL, genn.-marzo 1955, pp. 39-52.
- P. Colletta, *Storia del Reame di Napoli*, vol. II, Napoli, 1953.
- S. Comanducci, *Pittori italiani dell'Ottocento*, Milano, 1934.
- B. Croce, *Eleonora de Fonseca Pimentel*, Roma, 1887.
- B. Croce, *Luisa Sanfelice e la congiura dei Baccher*, narrazione storica, Trani, 1888.
- B. Croce, *La rivoluzione napoletana del 1799*, Bari, 1912.
- A. De Rinaldis, *Gioacchino Toma*, Milano, 1934.
- Ch. D'Hericault, *La révolution française 1789-1882*, Paris, 1883.
- A. Dumas, *La Sanfelice*, « L'Indipendente », Napoli 1863-65, Nouvelle Edition, Paris, 1884.
- N. Elias, *Familie und Gesellschaftsstruktur*, Frankfurt/Main, Fischer, 1974.
- N. Elias, *La società di corte*, Bologna, Il Mulino, 1981.
- F. Hervé, *Die Frauen der Commune*, in *Frauen Bilder Lesebuch*, Berlino, Elefantenpress-Verlag, 1980.
- E. Hobsbawm, *Uomo e donna nella iconografia socialista*, « Studi Storici », 4, ott.-dic. 1979.
- Cat. *Arte e socialità in Italia dal realismo al simbolismo 1865-1915*, Milano, 1979.
- Cat. *Romanticismo storico*, Firenze, 1974.
- Cat. *Mostra di Gioacchino Toma*, Lecce, 1954.
- Lessico politico delle donne*, voll. 4-5, Milano, Gulliver, 1979.
- D. Levi, *Emma Lione o i martiri di Napoli*, Torino, 1852.
- C. Maltese, *Storia dell'arte italiana (1785-1943)*, Torino, Einaudi, 1960.
- C. Maltese, *La pittura italiana dell'Ottocento e il Risorgimento*, in *Arte antica e moderna*, 1962, pp. 280-285.
- C. Maltese, *Vicende e problemi del realismo in Italia*, « La Biennale di Venezia, Rivista dell'Ente autonomo 'La biennale di Venezia' », 46-47, dic. 1962, pp. 11 e sgg.
- C. Maltese, *Realismo e verismo nella pittura italiana dell'Ottocento*, Milano, Fabbri, 1968.
- F. Mastriani, *La Sanfelice*, Napoli, 1870.
- L. Nochlin, *Realism*, Harmondsworth, Pelican, 1978.
- S. Ortolani, *Gioacchino Toma*, Roma, 1934.
- A. M. Pachinger, *Die Mutterschaft in der Malerei und Grafik*, München und Leipzig, 1906.
- F. Pieroni Bortolotti, *Alle origini del movimento femminile in Italia 1848-1892*, Torino, Einaudi, 1975.
- C. Rentmeister, *Berufsverbot für die Musen*, in *Frauen und Wissenschaft*, Berlin, Courage Verlag, 1976.
- J. A. Schmoll gen. Eisenwerth, *Fensterbilder. Motivketten in der europäischen Malerei*, in *Beiträge zur Motivatik des 19. Jahrhunderts. Studien zur Kunst des 19. Jahrhunderts*, Bd. 6, München, Prestel-Verlag, 1970.
- L. Steinbrügge, *Die vergessenen Amazonen*, in *Frauen Bilder Lesebuch*, Berlin, Elefantenpress, 1980.
- G. Toma, *Ricordi di un orfano*, Napoli, 1898.

Di fronte alla pornografia

La percezione del proprio corpo si va formando per stadi successivi: dalla primitiva non-distinzione rispetto al corpo materno ad una sempre meno confusa identificazione del proprio corpo come individuo; da uno stadio indifferenziato in cui il corpo è più o meno nella sua interezza luogo di piacere o di privazione, attraverso una serie di divieti e di stimoli, fino ad un controllo dei desideri e dei bisogni; da una percezione di sé sessuata ma priva di genere, ad una codificazione delle proprie spinte all'interno di una sessualità connotata nel senso dell'uno o dell'altro genere.

Una volta entrati in un contesto sociale più ampio e in un tessuto più articolato di riferimenti culturali, si fa sempre più complesso l'aggiustamento progressivo della propria identità alle immagini date e si vanno via via compiendo delle scelte rispetto al numero limitato di modelli disponibili. È un processo mai concluso una volta per sempre che si fa di volta in volta debitore ai rapporti personali e sessuali, al gruppo sociale in cui ci si trova o a cui si aspira, alla moda, alla letteratura, ai diversi mass-media.

Tra tutte le possibili immagini del corpo femminile e in particolare rispetto ai segni che queste imprime nella percezione di esso da parte delle donne, mi interessa qui isolare un aspetto limitato ma carico di significati. La rappresentazione che ce ne viene offerta da quei prodotti specializzati che si definiscono erotici o pornografici a seconda del punto di vista o del contesto culturale in cui ci si situa. Tali prodotti, tradizionalmente definiti « per uomini » sono spesso recentemente stati riclassificati come « per adulti »; segnale ambiguo, sia perché suona naturalmente seduttivo per quegli uomini che adulti ancora non sono, sia perché vorrebbe così teoricamente indirizzarsi ad uomini e donne.

In realtà che tra i consumatori di tali generi si trovi un numero minoritario di donne « solo lettrici e mai compratrici », non ne modifica sensibilmente né la sostanza né il senso e può essere spiegato con relativa facilità in un processo di adesione all'immaginario maschile che può aver luogo o nei meandri faticosi di tentativi emancipatori in cui si giochi la propria capacità di mimesi, o in una complicità subalterna che neghi la propria alterità in un'ansia nevrotica di accettazione. Ma su questo torneremo.

Prodotti « per uomini », allora, tra i quali vorrei fare ancora delle distinzioni, alla ricerca di un « nodo » significativo, inseguendo il filo di alcune mie non solitarie impressioni che trovo confermate in un libro assai interessante, *Les femmes, la pornographie, l'érotisme*, composto di interviste fatte a « donne di tutte le condizioni e le età » per farle parlare « di ciò di cui di solito tacciono ».

Tra gli aspetti più interessanti è la costanza, tale da configurarsi quasi come uniformità, della distinzione operata tra il racconto a carattere erotico-pornografico da una parte e il film o le fotografie dall'altra, dal punto di vista delle reazioni suscitate. Pressoché la totalità delle interrogate dimostra una forma di interesse per il primo e tende a rifiutare i secondi. Non è lo sguardo il veicolo deputato all'erotizzazione ma semmai il tatto o l'odorato, in ogni caso, soprattutto, la fantasia.

È attorno alla fotografia erotico-pornografica, ancora più che al film, che mi sembra prendere corpo più distintamente la divergenza-contraddizione tra uomini e donne rispetto alla spinta del desiderio e della fantasia, ed è quindi proprio in questo spazio, vuoto di mediazioni narrative o fantastiche, che bisogna andare più a fondo.

L'antropologia, il senso comune, o anche la sola esperienza di ogni giorno per la strada concorrono nel delineare i lineamenti di una tradizione culturale in cui lo sguardo si definisce come strumento di dominio, tanto che ai sottoposti, fra cui le donne, si è chiesto di tenere gli occhi bassi, di non osare di « alzare lo sguardo » sui potenti.

Con lo sguardo si controlla e si conosce, guardare per primi vuol dire avere il privilegio dell'iniziativa, la regia dello sguardo altrui consente la manipolazione dell'altrui conoscenza, guardare un altro che non può guardarmi lo priva della sua immagine di cui io mi impadronisco.

Guardando, cioè, si prende possesso

Ma il costume è naturalmente radicato in meccanismi più profondi, alla cui indagine può soccorrere una traccia freudiana.

La « scopofilia », il piacere di guardare, il voyeurismo, sarebbero in realtà il rovesciamento del narcisismo, il timore-desiderio di essere guardati. L'esternità dei genitali maschili implica, tra le altre cose, una ovvia condizione di vulnerabilità, almeno avvertita come tale fin dall'insorgere delle prime paure della famosa castrazione, già in età infantile. È allora che alla eccitante scoperta delle particolari possibilità di piacere insite nei propri genitali, si accompagna la sconcertante rivelazione che non tutti ne sono dotati; la normale avidità dello sguardo infantile si complica perciò di un'ansia particolare che va al di là del desiderio di conoscenza. A rafforzare questo bisogno di protezione dallo sguardo altrui, se non a certe condizioni predeterminate, si vanno ad aggiungere le paure legate alla competitività, oltre alla coscienza imbarazzante della relativa « autonomia di funzionamento » delle manifestazioni della eccitazione.

Guardare, dunque, per non essere visti

La scrittura saggistico-analitica vela l'io narrante dietro l'educazione dell'impersonale o della terza persona, lasciando il protagonismo al linguaggio letterario propriamente detto. In questo caso io mi permetto una licenza, non per ansie appunto protagonistiche, ma per la peculiarità dell'angolo visuale scelto. Tracciare il percorso delle impressioni lasciate nelle donne dalla fotografia pornografica con metodo non sociologico né critico-testuale, mi lascia aperto solo il rischio, che corro volentieri, di

un campo d'indagine che trova le sue radici nelle riflessioni individuali. Condotte naturalmente con una discrezione ed un metodo che ne consentano la generalizzazione.

Una volta presa la decisione di fare acquistare per me un folto e rappresentativo numero di riviste pornografiche si è trattato dunque di guardarle, vincendo la tendenza a proteggermene (= « non interesse »).

La prima sensazione è quella vagamente eccitante di lasciarsi andare ad un gioco trasgressivo. Per constatare rapidamente la completa mancanza di uno spazio ludico. La totale assenza di un tessuto narrativo che consenta il gioco del desiderio, lo schiacciamento sull'esito, privo dei meccanismi noti del « ritardo », l'iper-realismo da tavolo anatomico, sono tutte condizioni che provocano un quasi immediato corto-circuito emozionale.

Una volta realizzata l'impossibilità di mettere in atto un meccanismo desiderante attivo, l'alternativa si fa secca nell'insostenibilità della indifferenza: o la via di un'estraneazione-rifiuto, o un processo di identificazione proiettiva in quei corpi femminili.

La lettura si costituisce così come viaggio all'interno dei desideri-fantasmici maschili, con gli occhi non indifferenti di chi quei fantasmi identifica subito come dominanti, e pertanto più o meno sottilmente operanti anche sui propri.

È soltanto naturale, perciò, che scatti anche tra le altre, la molla coatta del confronto, la comparazione di forme e di atteggiamenti, l'ansia sottile della propria « inadeguatezza ». Ma inadeguata a cosa?

Non si tratta è evidente, soltanto e prima di tutto, di una gara di bellezza. Il marchio più consistente lasciato dagli ultimi anni di rapido mutamento del costume su questo scenario dei fantasmi collettivi è la modificazione negli atteggiamenti dell'oggetto rappresentato.

Osservando le fotografie di questi corpi di donne, i loro atteggiamenti, le loro espressioni, si comincia a delineare, al di là delle varianti superficiali, una omogeneità principale che è però sostanziale.

Dallo svelamento della nudità a quello del desiderio

Mentre per le donne già parte di uno scenario pubblico (attrici, modelle, « tutte le donne del presidente ») le immagini offrono una « informazione » più dettagliata e una fruizione autogestita di ciò che l'apparizione pubblica svela soltanto con le sue modalità e i suoi tempi, alla modella professionista anonima, è affidato il compito dello svelamento del desiderio.

Di fronte al « sesso che non si vede », ad una « internità » misteriosa e perciò minacciosa, lo sguardo non si può più fermare ad una appetibilità e ad un possesso esteriori, ma reclama uno scavo nelle emozioni, o meglio la rappresentazione della partecipazione. Guardare dal buco della serratura non basta più: un corpo che non dice, un volto che non esprime sono ambigui: potrebbero nascondere un rifiuto o un desiderio altro che vanno preventivamente esorcizzati. Non escluderei, tra i motivi di questa crescita di ansia, la presenza a livello subliminale di dubbi e angosce causati dalle tematiche del movimento delle donne.

E a questo punto l'immaginario maschile-dominante dispiega un gioco di specchi, l'ingenuità e l'arroganza di una *specularità assoluta*.

Ad ogni scarto di trasgressione — che si tratti della sola donna che si masturba, al momento successivo in cui viene variamente posseduta fino all'esplicitazione individuale o collettiva della violenza sul corpo — corrisponde sempre una omogeneizzazione integrale della risposta, il Verbo trova fatalmente la sua Eco o addirittura ne viene anticipato con ansia prepotente, in un delirio di complementarità. Da un'immagine all'altra è il processo di *armonizzazione* di conflitti temuti che vengono presentati come solo apparenti, la divergenza delle pulsioni è legata esclusivamente ad un gioco delle parti, o ai gradi diversi di accettazione del coraggio trasgressivo. Ogni donna anche se non ne è cosciente, la ricca, l'intellettuale, la fedele e pudica, la vergine, anche se lo rifiuta, sarà poi immensamente grata della sua « animalità », che le è finalmente rivelata, a « quella dolce violenza atta a vincere la naturale ritrosia femminile ». Ogni donna, nel suo profondo più nascosto, non pensa che a quello, e ha solo bisogno dell'uomo giusto che glielo sveli.

Dalla rivista più estetizzante e di prestigio, attraverso la particolare riduzione animale delle riviste made in Italy, giù giù fino all'agghiacciante scenario della newyorkese 42^{ma} strada; dal nudo raffinato e immerso nel lusso, attraverso le orgie e gli amori lesbici, fino alle catene e agli spasimi di piacere nella tortura e nella morte, è il *continuum dello stesso discorso*, dello sguardo coraggioso che abbatte i tabù e le paure per svelare fino in fondo, spregiudicatamente, la nuda verità.

È naturalmente anche, e nello stesso momento, la continuità di un mercato di miliardi di dollari, alfiere di una liberazione integrale, che canalizza l'escalation della trasgressione (e del guadagno) in una normativa ossessiva e autoritaria, moderna trattatistica del comportamento fin nelle pulsioni più profonde. È quella escalation che ha già rivelato agli americani e con ogni probabilità rivelerà a noi domani, che il desiderio più profondo è quello che per esprimersi ha bisogno di uccidere o di usare gli adolescenti e i bambini.

« L'erotismo dell'uomo differisce dalla sessualità animale, in quanto presuppone l'intervento dell'interiorità dell'uomo ». Osserva giustamente anche se un po' tautologicamente Bataille, passando quindi a sottolinearne tutte le potenzialità trasgressive: « La messa in opera dell'erotismo ha come fine quello di cogliere l'essere nel suo intimo, nel punto in cui il cuore viene meno. Il passaggio dallo stato normale a quello del desiderio erotico presuppone in noi la dissoluzione relativa dell'essere, costituito nell'ordine individuale ».

E fin qui l'ovvietà ha una sua acutezza. Ma l'autore è anche fine interprete, e codificatore, dell'immaginario collettivo e ci fornisce la chiave normativa della sua messa in atto: « Tocca essenzialmente all'essere di sesso femminile di subire la dissoluzione in quanto essere costituito ». Probabilmente è proprio questo il ruolo che la donna cerca di giocare, quando, nel desiderio di una fusione totale o della intensità delle sensazioni ricorre alla richiesta di una violenza immaginaria o agita sul proprio corpo e/o sulla propria psiche?

Ma è un gioco pericoloso. Nella delega del proprio desiderio, nel mero desiderare di essere desiderata, nella richiesta all'altro di farsi tirar fuori la propria sessualità, si stabilisce in realtà un discorso monodirezionale, un dialogo « col morto » in cui la dissoluzione è appunto da una parte sola e l'unico progredire del discorso è in una cieca escalation di questa violazione dei limiti costitutivi di uno dei due individui. L'odio e la paura si intrecciano in questa ansia di morte ed è vano a questo punto tentare di rintracciarne la reciproca priorità.

La ricerca di una complementarietà, impossibile all'interno di questa struttura di potere, viene perciò respinta ai margini, rimane un sogno utopico e trova la sua unica ed illusoria rappresentazione nel momento del concepimento di un'altra vita. La complementarietà, pertanto è solo biologica, e cancella con un colpo di spugna ciò che definisce gli umani e li distingue in quanto tali, la non subalternità al naturale, la sessualità come espressione e conoscenza e non come prevalentemente riproduttiva e/o mortifera. Si può in questa luce tornare a riflettere sulla teoria freudiana che solo attraverso una accettazione di questa complementarietà animale offre alla donna la scappatoia per accedere alla fallicità (= esistenza sessuale come soggetto): quella materna. E questo è poi in realtà il solo modo in cui una fusione totale si realizza ed è forse questo il modello che è dietro tutte le ricerche successive: un'ansia dell'origine che innesca un meccanismo tanto più cieco quanto impossibile a praticarsi.

A questo punto la mia buona volontà ludica ha subito tali colpi da lasciare il posto ad una certa dose di depressione (si tratta forse di quel masochismo secondario, tipico delle donne, che rivolge contro di sé le proprie pulsioni aggressive?).

Ciò che appare chiaro è che non si tratta di un gioco ma di un rito, dai connotati più o meno tribali, che individua per la donna il ruolo preciso e noto di « sacerdotessa di un culto fallico ».

Nella atmosfera pesante di questa sacrale ripetitività trasgressiva (?), coloro che non entrano nel gioco, i non iniziati, sono fuori, a loro rischio e pericolo, fuori dalla norma, fuori dalla celebrazione e riconferma del potere.

È lecito a questo punto domandarsi se si tratti di un rito catartico, dal benefico effetto di scarico delle tensioni, o se in questo meccanismo coattivo si proceda invece ad un accumulo di tensioni insoddisfatte, ad una moltiplicazione che conferma e legittima la struttura stessa della coazione. Certo non si tratta di un problema di pochi frustrati ai margini della civiltà, ma di un trend pervasivo, di un consumo di massa.

Di un consumo di massa, e continuamente in crescita, che ha trovato il suo spazio nella esplosione anti-repressiva e libertaria degli anni '60, la cosiddetta 'rivoluzione sessuale', nel movimento di liberazione da una ideologia che del discorso sulla sessualità aveva fatto un tabù, quello del « fatelo ma non ditelo », nella rivolta contro la censura che si limita a negare le pulsioni non consentendo di farle venire alla luce e di risolverle.

Sicuramente il riconoscimento delle pulsioni di aggressività è cosa assai delicata, in particolare se sono sgradevoli.

Così non è più il meccanismo della colpa e della negazione quello che si raccomanda alla madre che desidererebbe strangolare il proprio nato per ottime ragioni, o all'adolescente che ucciderebbe il padre altrettanto comprensibilmente, o al primogenito che volentieri soffocherebbe il nuovo venuto nel sonno.

Con fatica si procede invece ad una lettura di queste spinte, le si decodifica e si tenta di risolverle, ma non le si approva.

Così si scompongono e si criticano i meccanismi del rapporto col potere e con le contraddizioni sociali, e in questa critica non ci si sente censori e repressori delle libertà. Nella rappresentazione della sessualità « così com'è » si abdica invece ad ogni facoltà critica, si teme la caduta nel moralismo censorio e ci si limita ad un discorso di gusto, estetico, giustamente criticato come storicamente relativo e spesso ipocrita. Si fa appello al senso dell'humour, degli uomini e in particolare delle donne.

Certo, se si rappresentassero, per la delizia del pubblico, dei neri felici e consenzienti alla propria riduzione ad animali o alla brutalità esercitata su di loro dai bianchi, e si invitassero i lettori ad inviare le loro fotografie nell'atto di compiere lo stesso, incoraggiandoli a non avere paura delle proprie pulsioni e a liberarsi...?

È anche troppo semplice ora osservare come questo sia il solo spazio concesso alla espressione della violenza, o meglio alla canalizzazione di una violenza che certo ha origini e motivi i più vari, ragioni spesso serie, che tutte si perdono e si attutiscono nel momento liberante di questo scarico/spostamento. È così anche l'unico momento di potere offerto a tutti, con poca spesa, frustrati di ogni colore, scorciatoia egualitaria e rassicurante.

Rispetto alla censura un progresso va rilevato: un discorso vietato, il non-detto, contengono un potere di attrazione innegabile. Quando il proibito si esprime non solo perde un po' di questa aureola, ma si espone, è lì per essere conosciuto e imporrebbe la necessità di un discorso secondo.

Ma anche le donne si sono limitate a generiche denunce violentemente respinte come moralistiche dall'opinione più avanzata; poco convinte e convincenti perché basate sul meccanismo della pura accusa e proiezione delle contraddizioni all'esterno di sé, di una contraddizione che invece le attraversa così profondamente. Si sono in generale fermate alle soglie di un discorso sulla sessualità che inizi una analisi più approfondita, partendo dalla propria subalternità percepita invece quasi fosse un dato naturale.

È innegabile che questo non-discorso, questo silenzio, esprima una difficoltà oggettiva che può apparire insormontabile. In un universo semantico totalizzante, in cui il linguaggio si costituisce come simbolizzazione fallica, il non-sesso non ha diritto di cittadinanza e nella mimesi di strumenti altrui corre continuamente il rischio della perdita della sua alterità.

Ma questo è appunto il dato culturale, da cui si parte, e si è già partite per andare avanti.

I tabù sono duri a morire. Siamo forse davanti ad uno spostamento del tabù dal piano della rappresentazione, ormai le-

cita, a quello dell'analisi e della discussione critica, vissuta come censoria, seriosa, rivendicativa e in definitiva fuori moda?

Per chi volesse leggere sull'argomento non c'è pressoché nulla. Le librerie italiane offrono di recente solo L. Barbiani - A. Abruzzese, *Pornograffiti*, Roma, Napoleone, 1980, sui fumetti italiani per adulti, che si centra però prevalentemente sui meccanismi del mercato e sulla decostruzione semiologica dei fumetti.

Per il resto il libro più recente che ho trovato (potrebbero però esserci problemi di distribuzione) è *Pornopower*, di Romano Giachetti, del 1971 (Firenze, Guarnaldi), fortemente datato nel suo essere nell'insieme un solo inno alla liberazione dalla censura e al potenziale sovversivo intrinseco nella esplicitazione della sessualità.

Interessante e stimolante, anche se non ha come scopo quello di fornire una analisi organica è il già citato M. F. Hans, G. Lapouge, *Les femmes, la pornographie, l'érotisme*, Paris, Seuil, 1978.

In Inghilterra la Women's Press pubblicherà questo autunno-inverno due titoli a testimonianza dell'interesse per l'argomento: sono i due americani 1° *Pornography-Men possessing women* di Andrea Dworkin, interessante soprattutto per il discorso su Sade e carico di una rabbia e di un dolore perfettamente giustificati dal clima americano, ma un po' carente dal punto di vista dell'analisi; 2° *Pornography and Silence* di Susan Griffin, che invece tenta una analisi però tutta spostata sul piano filosofico.

Sempre americano, AA. VV., *Take back the night* (a cura di Laura Lederer), New York, Morrow, 1980 è un'interessante antologia delle varie posizioni presenti nel movimento americano che si è da tempo organizzato sul problema in numerosi gruppi del tipo « Women Against Pornography ». Il dibattito si centra fondamentalmente sul problema della censura, se sia lecito o no chiedere che lo stato la applichi alla pornografia e sulle conseguenze di fatto che questa può avere sulla vertiginosa crescita dei delitti sessuali negli Stati Uniti. Numerosi gli articoli su riviste inglesi e americane, sempre più o meno sugli stessi temi.

Donna-grafia

V'è un saggio di Lawrence del 1929 dal titolo *Pornografia e Oscenità*, in cui Lawrence ricostruisce l'etimologia della parola pornografia. Da *pórnē* (meretrice, prostituta) e da *gráphō* (scrivere) viene pornografia, che unisce così l'idea della scrittura e la figura della prostituta. Stando dalla parte della sua etimologia, *pornografia* è dunque il segno, il graffito che riguarda la prostituta: segno che è la prostituta a lasciare: iscrizione che, mantenendo al genitivo la sua ambiguità, significherà della prostituta, e intorno alla prostituta.

Com'è noto, Lawrence si ritrovò spesso e volentieri dalla parte della prostituta: *pornografia* fu spesso e volentieri dichiarata la sua arte. Pure, Lawrence non scrisse affatto di prostitute. Scrisse del corpo, e della sessualità: della donna e dell'uomo presi *in quanto al sesso*. In una sorta di innocente utopia Lawrence cercò la verità dell'uomo e della donna *nel sesso*. Ma i suoi contemporanei non lo capirono, e della sua utopia di liberazione del corpo non vollero saperne. Lo dichiararono pornografo, pornografo essendo evidentemente per loro, etimologicamente, chi scrive del sesso, e dell'uomo e della donna colti nella relazione sessuale.

Ma perché a dire l'intreccio di corpo, sessualità, piacere, godimento, è chiamata la figura della prostituta (*pórnē*)? Rispetto a quell'intreccio la prostituta è, potremmo dire, semplicemente una sineddoche: nel senso che presenta solo una parte, un aspetto particolare, una specifica posizione del corpo e della sessualità; e tuttavia si arroga il diritto di alludere al *tutto*. E come in poesia ogni metonimia ha una sfumatura lievemente metaforica e viceversa, così nel discorso del sesso la prostituta è insieme metafora e sineddoche del corpo e della sua *performance*; ponendosi in tal modo al centro di una costellazione di significati che in essa si tengono insieme, o che da essa si dipartono.

Che sia affidato alla *prostituta* il carico figurativo di questo intreccio rivela immediatamente come l'accesso alla sessualità sia legato a *un segno* in particolare che ad essa presta la puttana: ovvero al segno dello scambio, della equivalenza. La parola *pórnē* esibisce questa relazione nella sua radice: *por* porta difatti al latino *par* (uguale), e al latino volgare *paria*. La figura della prostituta e l'idea di scambio si stringono indissolubilmente in questo movimento verso l'equivalenza: entrambi fanno *uguale*, una merce uguale all'altra, corpo contro moneta. Entrambi *par* e *pórnē* sono vicini al verbo *pérnēmi*, che vuol dire appunto *vendere*.

L'idea di uguaglianza che la prostituta rimanda è diabolica e sinistra, non tanto perché legata all'idea di denaro: ma piuttosto perché la relazione tra i sessi è qui restituita al suo contenuto preciso di atto sessuale: e cioè a quell'atto che ogni mem-

bro della specie può compiere, al di là di ogni differenza, e privilegio (Simmel, 1907). Proprio in questa *indifferenza*, perché per lei gli uomini sono equi-valenti, valgono tutti lo stesso, cioè denaro: proprio per questo la prostituta è il corpo libero – e non a caso sarà figura solidale all'operaio in quelle equivalenze metaforiche che Marx istituirà tra l'operaio appunto e la prostituta.

La pornografia riguarda dunque il corpo preso in questo scambio: ma non immediatamente così, perché la pornografia, abbiamo visto all'inizio, mette in campo anche l'idea di scrittura: *grafia*. Si presenta qui quella divaricazione corpo-discorso, che è il tratto specifico della sessualità umana – che ci riporta cioè alla specificità del desiderio dell'uomo. Anche qui insomma l'uomo rivela la sua vocazione simbolica; il suo essere, secondo la definizione di Cassirer, un « animale simbolico », « a symbol-maker »: ovvero un animale che vive nel discorso: che emana/costruisce segni. In questo senso la sessualità umana è sempre spettacolo, messa in scena: nel senso semplice ed essenziale che è sempre messa in parola. Tra parola, corpo e denaro; e tra godere, scrivere e scambiare, passano relazioni costitutive – fondanti la specificità del desiderio sessuale dell'uomo. La sessualità, in altri termini, non si compie senza il suo dirsi; o il suo essere scritta.

Esemplare in questo la *Secret Life* del gentiluomo vittoriano – il quale, sappiamo, spese la sua vita a inseguire il piacere sessuale, e lo trovò forse più che altrove negli undici volumi in cui minuziosamente descrisse tutti i suoi incontri, e tutti i modi, e le posizioni in cui conobbe il corpo preso nella sua prestazione sessuale. E tuttavia la lettura di quel diario, che è la registrazione ossessiva di una vita dedicata al sesso, stringe il cuore; perché non si può fare a meno di comprendere, mano a mano che le pagine si affollano, che a questa descrizione ciò che sfugge è proprio ciò che l'ossessiona, e cioè la presa dell'atto. Perché se l'atto sessuale non è *preso nella parola*, pare al gentiluomo che in sé esso non basti, riducendosi a un piacere d'organo che continuamente si perde nel momento che accade; che dunque sfocia nel nulla, e niente potrebbe certificare che c'è stato, che è accaduto – visto che non mira al *e dopo nove mesi...* Inoltre la ripetitività – che è al fondo di questo atto, la meccanicità che lo distingue, pare indurre nel gentiluomo una sorta di lesione profonda dell'identità: da cui la scrittura lo riscatta, perché registrando, calcolando, annotando, il gentiluomo volge in *opera* quel *lavoro* del sesso che compie a ritmi di cottimo; non diversamente forse dai ritmi di produzione dell'operaio in fabbrica. La banalizzazione stessa, a cui inevitabilmente conduce la ripetizione di quell'atto sempre uguale, malgrado le diverse posizioni, quella scarica triste, ossessiva, ripetitiva, che riduce il gentiluomo a una macchina anonima con i tempi dannati della biologia, viene come riscattata dalla devozione scritturale del gentiluomo; dalla volontà di sapere il sesso che quella registrazione paziente testimonia; dalla spesa immaginativa, oltre che rozzamente fisica, che lo impegna *nell'opera oltre l'opera*.

Tuttavia, il registro minuzioso delle entrate e delle uscite

che il gentiluomo tiene non è che un *diario*. Non è, voglio dire, un *romanzo*. Penso che questo sia importante: perché con Lawrence anch'io credo che nel Romanzo, nel Libro, la pornografia non può abitare.

Per Libro intendo quella forma di rappresentazione in fondo classica, quello spazio di linguaggio, quella modalità espressiva legata all'epoca moderna, e a quella sua idea costitutiva, che l'uomo è Signore del Mondo, e lo possiede parlando. Quando Lawrence cominciò a scrivere ciò con cui e contro cui misurò il proprio linguaggio fu esattamente questo: il corpo. E ciò che trovò fu che il linguaggio era impotente di fronte al compito di portare a rappresentazione il corpo. Esattamente perché sostitutivo del corpo, il linguaggio non poteva rappresentare questo suo di-fuori. Lawrence — lo scrittore è effettivamente preso in questo *double-bind*: perché egli davvero pensa che vi è un di-fuori del linguaggio, che vi è l'Aperto, la Natura, il Corpo — che l'uomo bianco occidentale vuole rinchiudere e recintare nella parola. Così facendo la parola *toglie* il corpo, e vi mette il corpo della parola; che è solo un pallido sostituto di quella concretezza naturale, secondo cui Lawrence pensa il corpo-natura dell'uomo. E tuttavia Lawrence scrisse, fu scrittore: non ebbe, poiché scrittore, che parole. E tuttavia la parola fu il suo nemico: di qui la sua indifferenza alla forma, quella sua distrazione all'avanguardia — che molti presero per tradizionalismo, o vocazione passatista, restaurativa.

In realtà per Lawrence la parola in certo senso non conta: per lui la letteratura è un luogo che addita il di-fuori, e suo oggetto non è il linguaggio nella sua positività, ma il vuoto che in esso si mostra quando lo si misuri con quel suo di-fuori, che è il corpo. Ogni linguaggio discorsivo è chiamato, per Lawrence, a sciogliersi nella violenza del corpo. In questo Lawrence — che pare estraniarsi dal '900 per quanto riguarda quella che chiamavo la sua « indifferenza » alla forma — si ricongiunge ad esperienze radicali del Novecento, quale quella di Artaud; e riprende un cammino che fu già di Nietzsche, come lui attaccando la metafisica dell'Occidente a cominciare dalla sua grammatica.

Quel di-fuori che Lawrence tenta continuamente nei suoi romanzi di rappresentare è una energia pulsionale che deborda oltre la parola; che continuamente la minaccia come qualcosa contro cui il linguaggio misura il limite della propria capacità di rappresentazione. Il qualcosa che il linguaggio non può per intero arrivare a conoscere è il corpo in quanto attraversato dalla pulsione sessuale, « realtà di ciò che non potrà essere conosciuto mai, realtà vitale, sensuale, che non potrà mai essere trasformata in oggetto della mente, ma rimarrà al di fuori, corpo vivente dell'oscurità e del silenzio, corpo mistico della realtà » (*Donne Innamorate*, 1921).

Appropriarsi del corpo sessuale nella parola è impossibile: è anzi questa volontà di sapere-potere del corpo e intorno al corpo la maledizione occidentale da cui Lawrence fugge verso il Sud, o il Messico. Anche in questo ripetendo, o inaugurando un movimento che altri scrittori del novecento compiranno, Lawrence si allontana dall'Europa verso quelle Arcadie del novecento che sono Bali, o il paese dei Tarahumara, l'indio, o il messicano, o

gli Etruschi – là dove il corpo non è stato « tolto » dalla parola.

Il corpo occidentale è malato, dice Lawrence; e la malattia che lo ammala si annida nel cuore della relazione uomo-donna; ovvero in quella unione che unendo evidenzia quello stato di incompletezza, quella differenza che rende l'uomo l'essere separato che è. Preso nella abissalità della sua solitudine, del suo essere aperto, in attesa, l'uomo è per eccellenza l'essere incompleto; è il ritorno di ciò che tornando potrebbe completarlo, e invece sempre più gli manca, la nostalgia che lo ammala. Perché qui, in Occidente, pare a Lawrence che un solo modo si dia al soggetto per ripararsi dalla separazione dai corpi e dalle cose: la simbolizzazione linguistica. Ma questa sublimazione è esattamente ciò che Lawrence rifiuta. Da questo esilio dal corpo, non è dato per Lawrence ripararsi che portandolo ancora più lontano: verso un altro esilio, anche geografico. Andando altrove, fuori-uscendo. E se quel teatro dell'io, che è lo spazio di rappresentazione destinato all'uomo dell'Occidente, ha a fondamento la parola, oltre-la-parola si tratta per Lawrence di cercare.

Oltre-la-parola significa per Lawrence nei sensi. Il che potrebbe sembrare – visto che Lawrence è uno scrittore – un insostenibile paradosso: ma non è così – perché a Lawrence la parola serve solo come indicatore di ciò che è fuori di essa. Questo movimento lo si coglie precisamente nelle particolari modalità narrative del linguaggio lawrenciano, che tende a fare della parola il *mezzo* della descrizione. Dove dunque la parola è tutta piegata verso la costruzione dell'immagine; e non più *medium* espressivo del personaggio, la parola è piuttosto asservita alla costruzione di una esperienza visuale. Di una esperienza cioè che tocca i sensi, da quello della vista estendendosi fino all'« emozione del cuore ». L'immagine è in Lawrence da intendersi esattamente nella sua carica di alterità rispetto alla *parola* – come quell'oggettivo disporsi e comporsi, *via* descrizione, di una scena che individua il proprio principio costruttivo nella visualizzazione dell'evento, piuttosto che nella sua verbalizzazione.

Perdita della coscienza, e morte, sono parole che segnano per Lawrence la soglia che apre verso una nuova esperienza – che annullando l'io e la sua discorsività possa introdurre a una presa del corpo. In questo momento, o a questo punto, avendo perduto la *coscienza* – che è l'ambiguità del corpo, ma anche il modo che il corpo ha per darsi nome – il soggetto esperisce una radicale estraneità di sé a se stesso. Ed è qui che può fare esperienza: e il familiare si farà sconosciuto, e il conosciuto sarà l'estraneo. Preso al di qua della parola – che è mediazione, ponte tra me e l'Altro, tra me e l'altro in me, il corpo è enigma. Ciò che in esso accade, al di qua della parola, è inconoscibile. Il corpo torna ad essere punto oscuro, materia: luogo di resistenza all'illuminazione e alla chiarezza della Ragione, del Pensiero, della Parola.

Se nominare è togliere la cosa, se il linguaggio è nel suo complesso sostituzione e metafora, spostandosi verso il non-linguistico Lawrence crede di poter trovare la *cosa perduta*: alla ricerca della cosa perduta potremmo intitolare la sua opera.

Giustamente dunque Lawrence si difende dall'accusa di pornografia. A ragione, perché se la pornografia è discorso che

crede di poter scrivere il corpo e la sessualità, e si vanta di renderli alla visibilità della rappresentazione, e così di padroneggiare e conoscere il sesso – allora Lawrence è assolutamente dall'altra parte. Tra la sessualità e la parola, tra la parola e il corpo, c'è per Lawrence irrimediabile conflitto, e reciproca esclusione. Della sessualità, del corpo, del godimento, non si può scrivere, come tali.

Affermare questo limite non vuol dire tuttavia rifuggire in conciliate metafisiche dell'ineffabile: ma riconoscere ciò che è proprio della scrittura, e cioè la metafora; quel portare altrove, quello spostamento in cui si realizza qualcosa che è dell'ordine del *toglimento*. In questo senso, potremmo dire, quando si è chiuso nell'ordine rappresentativo l'oggetto, è proprio l'oggetto che sfugge; o altrimenti, ciò che arriva a sfuggire alla pornografia, alla scrittura del corpo preso nell'atto sessuale, è esattamente ciò che massimamente si mette in evidenza nella pornografia: e cioè il corpo. La pornografia è in questo stupida, onnipotente, e infantile.

È onnipotente e infantile perché la rappresentazione, la *grafia* non riconosce il limite entro il quale si situa; e stupidamente crede all'illusione di un corpo totalmente rappresentabile, eretto nella sua visibilità, e visibile nella sua erezione; e falsamente concilia nella rappresentazione del corpo preso in quanto sesso il conflitto corpo-parola, corpo-rappresentazione; e di ciò di cui non si può parlare, non vuole tacere.

Falsa è dunque la pornografia. Non a caso Joyce intitola a Circe la scena del Bordello, nell'*Ulisse*. Circe che seduce e svia con falsi doni e illusorie promesse, che riduce gli uomini in *porci* – è Circe appunto la dea della pornografia. Ma perché gli uomini in *porci*?

Perché presuntuosamente, con ingordigia animalesca e infantile, quegli uomini non vogliono riconoscere che v'è dell'*impossibile*; e vogliono, loro, uomini, possedere la Dea – che si darà solo ad Ulisse, che è il capo, e che non la vuole. Si illudono ghiotti che potranno continuare a mangiare e mangiare, e godere e godere, senza limite. Ciò che evidentemente non è dato ai mortali.

Il limite che la pornografia non vuole superbamente e stupidamente riconoscere è che vi sia appunto un limite alla rappresentazione: che vi sia qualcosa che *non si scrive*. La pornografia è in questo il punto estremo della malattia dell'Occidente – direbbe Lawrence: che è quella ineradicabile fede nel potere della rappresentazione.

« Il tratto fondamentale del Mondo Moderno » – dice Heidegger – « è la conquista del mondo risolto in immagine »; « ma v'è un'ombra invisibile che si distende su tutte le cose quando l'uomo sia divenuto *subjectum* e il mondo immagine »; e continua: « A causa di quest'ombra il mondo moderno si dispone in una regione che sfugge la rappresentazione » (Heidegger, 1968). In questo senso dicevo: il Libro è diventato a questo punto, al nostro punto, di noi post-moderni, spazio inabitabile. Il Libro è possibile quando l'uomo si pensi come padrone del Mondo, perché gli dà immagine. Ma ciò che scrittori come

Joyce, e Lawrence e altri ci additano è che nel Libro e nel linguaggio non si tiene più l'uomo contemporaneo, o post-moderno: perché « il mondo moderno si dispone in una regione che sfugge alla rappresentazione ».

Così credo si debbano intendere le esperienze più radicali del '900. Così ad esempio Derrida ci suggerisce di leggere Artaud. Artaud è nel '900 questa esperienza: il rifiuto della Metafora. Artaud vuole cioè smettere di parlare, perché la metafora è innata al linguaggio; e dunque la parola è esproprio del corpo, da parte della parola. Per significare questo esproprio del corpo da parte della parola, Artaud arriva al punto di « esprimere una esistenza che rifiuta di significare » (Derrida, 1965). La struttura di « furto » si colloca per Artaud già dentro il rapporto tra parola e lingua: la parola è rubata alla Lingua, e il corpo alla parola. La vita è inafferrabile dalle forme: per Artaud, esattamente come per Lawrence. « Il mio corpo mi è stato rubato da sempre », dice Artaud. E ancora: « tutta la scrittura è una porcheria... Tutti coloro che sono padroni della loro lingua sono porci... » (Artaud, 1925-27).

« Tutta la scrittura è una porcheria »: in certo senso, tutta la scrittura è pornografia, perché *mettendolo in rappresentazione* distrugge il corpo. Allora la verità della pornografia sarebbe da trovare precisamente qui: la pornografia svela la verità del corpo esattamente perché ne è il tradimento più grande; e svela la verità della scrittura perché è menzogna assoluta. In questo senso la pornografia si troverebbe nel punto terminale di quel cammino di emancipazione-rappresentazione del corpo, che tradirebbe qui appunto la sua verità: nel senso che qui si svela il suo *impasse* costitutivo.

Del corpo e del suo sesso

Che io metta insieme pornografia ed emancipazione non suonerà paradossale se ripensiamo la parola negli etimi che la compongono; e che, avevamo visto, mettono in campo l'idea di vendere, e scambiare; di denaro, e di equivalenza. Sono questi i movimenti stessi del *corpo* nel cammino verso la sua emancipazione. Movimenti e rotture che il corpo *attraversa* quali stazioni di una passione, che lo porteranno, una volta liberatosi dalla consonantia umanistico-platonica, a un nuovo sguardo su di sé (Cacciari, Ciampa, 1979). Lo sguardo moderno sul corpo è sguardo che inizia come volontà di sapere-conoscere il corpo; ed ha il suo momento inaugurale quando avvicina il corpo per ridurne l'opacità, la differenza, l'estraneità – per volerlo penetrare. Quando ne vuol fare l'*anatomia*.

La parola *anatomia* esplode nel seicento: sostituendo un'altra parola-immagine chiave, che aveva retto fino ad allora l'immaginario del rapporto dell'uomo al mondo, la parola *specchio*. Tutto il Cinquecento, in Inghilterra, vede un susseguirsi di pubblicazioni nel cui titolo ricorre la parola *Mirror*, o *Glass*, o *Speculum*: è la continuazione della tradizione medievale degli *exempla* morali, che presupponendo un codice di moralità ben definito e tale da non poter essere messo in dubbio, offriva agli

uomini « uno specchio », ossia una rappresentazione obbiettiva dei fatti in cui essi potessero riconoscersi e trarne ammonimento ed edificazione. Ma a partire dall'*Euphues* di Lyly « alla metafora dello specchio se ne va sostituendo a poco a poco un'altra; *Euphues* è appunto l'*Anatomia del Wit*, e a questa anatomia molte altre dovevano seguire: *The Anatomy of Abuses* (contro la corruzione dei costumi), *The Anatomy of Absurdity* (contro l'eccessivo moralismo), e nel seicento *An Anatomie of the World* del Donne stesso e *The Anatomy of Melancholy* di Robert Burton (1621)... Anatomia: non più lo specchio, l'accettazione di modelli ed esempi posti sotto l'occhio dell'uomo, ma l'indagine precisa, la dissezione dei fatti per scoprirne la natura e le condizioni » (Melchiori, 1968).

Anatomia indica dunque un procedimento del conoscere che si figura come taglio, dissezione: procedimento che non a caso si instaura in prima istanza sul cadavere — perché a *cadavere* appunto, cioè a cosa, a oggetto, è ridotto l'altro del conoscere. Non più *specchio* dell'universo, l'uomo e il suo corpo diventano oggetto di un sapere che per sapere intende il gesto di appropriazione da parte del soggetto di ciò che si presenta estraneo, non familiare: cioè non già significato nella catena delle corrispondenze, in cui il sapere medievale aveva trovato il posto per l'uomo, e per il suo corpo.

Non più imprigionato in un senso che lo trascende: così il corpo inizia la sua emancipazione. E sarà prima il corpo concreto, macchina vivente da anatomizzare; e sarà poi il corpo astratto, che proprio nella astrattezza e formalità del proprio operare troverà il suo *essere libero*. Il corpo libero è corpo attivo, che lavora e produce: conoscerlo è operazione più complicata, e rischiosa: non basterà evidentemente prenderlo alla lettera, o nell'attualità della sua produzione. Lo sguardo esterno che lo nomina non potrà in effetti conoscerlo; trovando quel corpo piuttosto il proprio senso e valore nel processo di valorizzazione che è questo corpo stesso ad attivare. È questo corpo astrattamente libero e uguale che Marx mette in analogia con il corpo della prostituta: questo corpo contemporaneamente posto e tolto dal processo di valorizzazione e di senso del lavoro: che gli dà libertà, e gliela sottrae simultaneamente.

I paradossi del corpo produttivo (e ancora qui per brevità rimando al saggio di Cacciari e Ciampa, che con puntualità insegue tutti gli equilibrismi, le inversioni e perversioni di questa storia del corpo) ripetono, in certo senso, i paradossi del corpo d'amore della prostituta. I due corpi sono solidali in questo: che in essi il corpo si riduce al suo contenuto generico di energia sessuale, e alla prestazione che qualsiasi membro della specie può compiere. In questo il valore del corpo si fa misurabile, evidente, visibile: e dunque il corpo in sé non vale nulla, è in quanto espropriato.

Che è precisamente la verità della pornografia: anche nel senso della verità che la pornografia dice. Ovvero quel paradosso per cui la massima produzione-rappresentazione del corpo si rovescia nella sua massima espropriazione. Che il lavoro abbia « liberato » il corpo, è vero: che la rappresentazione del corpo in quanto sesso abbia liberato la sessualità dalle sacche della repressione e dei tabù, è altrettanto vero. Ma è vero certamente

anche il contrario: se noi diciamo oggi (se ci dicono) di trovarci oggi in presenza di simulacri e non di corpi. Per questo, penso, non si può *credere* alla pornografia, come se fosse una buona cosa, democratica. Sempre per questo tuttavia, bisogna crederle: perché niente avvicina di più alla « verità » di ciò che mente.

Ci sono state tuttavia forze sociali che si sono opposte allo spettacolo pornografico: ad esempio le femministe. Per l'emancipazione del sesso le femministe hanno combattuto: dunque non certamente perché afflitte da fantasmi di perbenismo (credo) le femministe si sono indignate di fronte agli spettacoli pornografici. E tuttavia le femministe hanno invocato la censura; si sono decisamente mostrate volenterose nel voler conservare il *valore* del corpo, e nel voler *valorizzare* l'atto sessuale. Hanno parlato difatti di riappropriazione del corpo (*il corpo è mio...*), di coscienza del corpo, di linguaggio del corpo, di liberazione del corpo. In questo si sono opposte alla pornografia: che è commercio del corpo femminile e delle sue immagini.

Del resto non sono mai state le donne le principali fruitrici degli spettacoli pornografici: loro, pare, non hanno necessità di quelle immagini per immaginare, e godere del sesso. Questa *distanza* delle donne dalla pornografia è il « mistero » che vorrei a questo punto avvicinare: farò, se mi permettete, alcune ipotesi. Cercherò di immaginare delle possibili interpretazioni del « mistero », come se fosse davvero una cosa complicata capire questo enigma. Come se ci fossero assolutamente proibite strade facili, tipo: « perché le donne sono state repressse più degli uomini », e dunque evviva le donne emancipate che vanno a vedere gli spettacoli pornografici aventi a oggetto il corpo maschile. Vorrei cioè con voi provare a pensare la distanza che vedo, che spero voi vediate, delle donne dalla pornografia, non come una loro (delle donne) rimozione, o ritardo; ma in relazione alla posizione della donna rispetto al sesso, e alla sessualità.

Parlare di posizione della Donna rispetto al sesso, e alla sessualità, non si può fare evidentemente senza invocare un ritorno a Freud. Sulla sessualità è la psicoanalisi che ha tenuto, e tiene discorso; è ad essa dunque, e nel nome di Freud a chi ha inaugurato quel particolare sguardo sul corpo che bisogna, credo, tornare. Ora, che ci dice la psicoanalisi del corpo? E soprattutto, che ci dice la psicoanalisi del corpo femminile? O più precisamente ancora, che dice la psicoanalisi della differenza sessuale?

Se mi consentite questa storia, del resto molto nota, io, con premeditata fulmineità, la racconterei così. Direi che la psicoanalisi ci dice che la differenza sessuale si dispiega intorno a una scena, o a un mito: cioè intorno all'Edipo. E la storia dell'Edipo, che è in ognuno di noi, ha fondamentalmente due tempi, o atti: l'onnipotenza, e la castrazione. L'Edipo risolvendosi, consegna all'uomo un corpo castrato: un corpo che non può tutto, non può con tutte (né con tutti), un corpo che conosce il limite. Il corpo si sessua di fronte alla castrazione: v'è sessualità, potremmo dire, solo in virtù di quella scena in cui desiderio e interdetto si annodano, e l'onnipotenza e l'impotenza

si sfiorano pericolosamente. La pornografia, come ciò che ha a che fare con le miserie e gli splendori del corpo preso in quanto sesso, ha a che fare con questa scena della potenza e della castrazione: la sua verità e la sua menzogna, la sua bontà e la sua cattiveria, la sua miseria e il suo splendore, si realizzano nel punto in cui essa si offre come l'immaginario schermo su cui un corpo *debole* proietta in forma di fantasie ciò che nel reale non sostiene. La pornografia è illusione in questo: che offre in spettacolo la finzione di un corpo che *non riconosce e non crede* alla castrazione.

È a questo punto, credo, necessario, per sostenere questo tentativo di analisi della *pornografia*, riprendere uno dei sensi che percorrono la parola: e cioè l'idea di prostituzione che ad essa, come vedevamo all'inizio, si accompagna. Il fantasma di prostituzione, fantasma non femminile, ma di femminizzazione, fa parte del piacere del pornomane. Ciò che interessa dei corpi nella pornografia è, dicevamo, che siano in vendita, venduti, o vendibili. Che il rappresentante del sesso femminile sia, fin nella parola, *la* prostituta è allora decisivo. Legando il suo godimento al valore di scambio dei corpi che guarda, il pornomane lo lega all'essere femminile di ogni corpo: « le carni sono sempre femminili per essere messe in vendita » (Calligaris, 1976).

Il godimento del pornomane oltre che investire un organo, pare sostanzialmente investire soprattutto una pulsione, la pulsione scopica: guardare, guardare un corpo femminile messo in vendita, questo il desiderio del pornomane. Guardando, quello sguardo investe insieme il proprio organo sessuale, e l'organo sessuale che guarda fuori di sé. Cioè l'organo sessuale del sesso opposto al suo: o che fa nella scena la funzione opposta, e complementare. La scena che qui si descrive è quella della castrazione, il cui momento decisivo è, in termini freudiani, la vista del sesso femminile che la presentifica.

In questo senso l'oggetto proprio della pornografia è la donna: e l'affare in questione è la castrazione. Il godimento del pornomane sarebbe allora in questo: nel piacere di evitare, perché non può sostenerlo, il godimento; il godimento portando vicino, sull'orlo di quel legame tra piacere e morte, in cui Bataille stringe l'erotismo — che ha a che fare con l'assoluto, la sovranità, con la rottura della rappresentazione; laddove la pornografia parla, rappresenta, fa discorso, e soprattutto parcelizza. Il pornomane fa a pezzi il corpo, che non può sostenere intero, in modo da prenderne, uno alla volta, dei frammenti; e con essi si intrattiene, e in essi indugia.

Potremmo dire che laddove con l'erotismo, se lo si volesse far parlare, dovremmo tendere il discorso in una metafora capace di sostenere la forza simbolica dell'incontro sessuale, il trascinamento-oltre di quell'esperienza; la pornografia è invece per sua costituzione discorso e rappresentazione; e se una figura le è propria non è certo la metafora, ma la sineddoche. E la sineddoche, e il procedimento metonimico, sappiamo da Jakobson, è il *modo* narrativo della prosa; mentre è sull'asse metaforico che soprattutto si sviluppa il *modo* della poesia. Prosaica è dunque la pornografia; realistica, letterale.

La pornografia ha a che fare con il piacere: con *questo* piacere, di *questo* o *quell'*organo. Perciò spezzetta i corpi; e in questo, credo, il cinema, o comunque il fotogramma, sia il *medium* ad essa più congeniale. Perché la parola, quando anche la si voglia usare *pornograficamente*, in certo senso sfugge: attiva una ricezione che non può essere del tutto orientata. La parola è ambigua: non fa *vedere*. E vedere è quello che vuole il pornomane. Vuole vedere il corpo e i suoi organi. Un corpo frammentato: la gamba, la mano, la vagina, l'ano. Il corpo intero – cioè un corpo non eretto soltanto nell'organo, ma eretto simbolicamente, non può sopportarlo. Per questo preferisce continuare a vedere i corpi femminili, quelle carni che mostrano così chiaramente il buco, l'assenza, la mancanza: il *pas-tout*, di cui parla Lacan nel suo seminario sull'amore, e che sta appunto dalla parte della Donna – anche se Lacan aggiunge: « Il y a des hommes qui sont aussi bien que les femmes » (Lacan, 1975).

Se la castrazione è per il maschietto qualcosa che ha a che fare con la perdita del pene; e questo a sua volta il qualcosa intorno a cui gira e rigira la pornografia, diversa sarà la relazione che la donna con essa intrattiene. Perché diversa è la relazione della donna con la castrazione, e con il godimento. Diversa è, ci dicono gli psicoanalisti, la posizione della bambina rispetto all'Edipo: la differenza sessuale si strutturerebbe precisamente intorno a « un tempo in più che la bambina batte rispetto al maschietto » (Calligaris, 1975). Quel tempo in più che la bambina batte è il tempo che le ci vuole per enunciare la frase: « Voglio avere il fallo »; che significa anche: « Amo il Padre ». Frase che, evidentemente, invece di scioglierla dall'Edipo, ve la insedia più o meno definitivamente.

Se così accade, potremmo dar ragione dell'indifferenza della donna alla pornografia secondo questa ipotesi: che la sessualità della donna *si appoggia* a qualcosa che forse con termine improprio potremmo chiamare « Ideale dell'io ». E se Freud dice: « La donna adulta incolta potrà se condotta da un seduttore intelligente trovare di suo gusto ogni tipo di perversione... »; e ancora: « Le prostitute sfruttano la stessa predisposizione polimorfa, ossia infantile, ai fini della loro professione » (Freud, 1905); se cioè Freud vuol dirci che la donna è dalla parte del *Sessuale*; potremmo invece sostenere che se la donna non ha a che fare con la pornografia in quanto soggetto attivo di fruizione è perché sta dalla parte dell'*Etico*.

Perché – come a ben leggere si può trovare nel saggio di Lou Salomé sul *Tipo Femmina*, del 1914 – la donna nel rapporto sessuale trova precisamente l'*Etico*; laddove sappiamo cosa vi cerca l'uomo, e cioè il corpo, il *Sessuale*.

Il teatro a cui la Salomé si rifà è quello classico: quella scena che fa suicidare Weininger, la scena di Wedekind, e di Kraus. Scena oggi forse un po' retrò, visto l'ibridismo sessuale a cui siamo giunti, che rende più labili e sfuggenti nomi e posizioni. E tuttavia, anche a rischio di portare una foto un po' datata, credo che sì, per la donna è diverso. Credo che qualcosa si giochi per lei in quella scena, che non è solo dell'ordine di un piacere spezzettato, metonimico, del « piacere

d'organo». « Il femminile ha una struttura paradossale»: ci dice la Salomé, ancorandosi alla parola freudiana: il suo primo paradosso è che attraverso la conversione del sessuale su di sé, la donna può permettersi di separare la sessualità e la pulsione dell'io, « in quanto le associa ». Il femminile è quindi « diviso in se stesso », laddove il maschile « permane univocamente aggressivo ». Ma « unitario » laddove per l'uomo l'aggressività disinibita si scinde, « più sessuale o più egoistica », in direzioni contrapposte. Nell'uomo l'aggressività sessuale si dirige verso il passivo, verso la donna; per cui, per quanto egli possa idealizzare il sesso, mai nel partner sessuale è realizzato allo stesso tempo il suo ideale dell'io: che egli continuerà a mantenere presso il Padre, o presso la figura maschile. Così « l'uomo passa dall'unilateralità della scarica sessuale all'unilateralità della tensione sociale » (Salomé, 1914): dunque per lui l'*etico* e il *sessuale* rimangono separati.

Per la donna invece l'*etico* e il *sessuale* coincidono. La donna non si soddisfa e non gode del puro *piacere d'organo*. « Non c'è nulla di provvisorio », dice la Salomé, « nel caso dell'erotico, per la donna »; e parla di « tendenza femminile a erigere l'ideale, a cui il proprio io può orientarsi, proprio là dove ci si abbandona »; o di conseguito paradosso per la donna, sì che ella riesce ad « afferrare il senso del vissuto nel modo più spirituale là dove, coperto corporeamente, resta più inesplicabile psichicamente ». Riesce insomma al femminile il profondo paradosso di « vivere il più vitale come il più sublimato ».

In questo la donna unisce ciò che l'uomo tiene sempre diviso: il *sessuale*, che egli vive rivolgendosi alla donna; e l'*etico*, che rimane orientato verso la figura del Padre. La *pèr(e)version* dell'uomo è dunque in questa separazione, che gli farà sempre dire: « Donna che cosa ho a che fare con te? », alla donna; e « Sia fatta la tua volontà », al Padre. La *pèr(e)version* femminile è di tutt'altro genere: perché volgendosi al Padre ella chiederà contemporaneamente « la propria sessualità e la propria santità » (Salomé, 1914).

Seguire il discorso della psicoanalisi ci porta dunque qui: di fronte alla *particolarità* della donna nella scena sessuale: come se la donna si tenesse qui in una sorta di sospensione, che ostacola, intralcia, ritarda il suo ingresso nel simbolico — « tale ingresso facendosi a sua volta al di fuori di qualunque interdetto, senza, cioè, rapporto alla Legge » (Calligaris, 1975). Sospensione che certamente, secondo le parole di Freud, la danneggia: « Di queste circostanze la formazione del super-io deve soffrire » (Freud, 1932). Sospensione che la mantiene per l'appunto sospesa in una sorta di doppio registro, biologico e simbolico insieme: da entrambi esiliata, « in una alterazione permanente tra la natura e la cultura, il linguaggio e la biologia » (Kristeva, 1977). Presa tra la costrizione biologica, che mantiene per lei l'atto sessuale in una sorta di responsabilità alla specie, e carica quella scena di fantasmi di figli, e di compiutezze materne; e la costruzione simbolica, che la vuole appartenente non solo alla natura, ma anche alla cultura, la donna non può vivere nel corpo un'esperienza che sia pura scarica sessuale. Per lei v'è sempre lì un rischio e un debito; sempre lì qualcosa

si gioca che ha a che fare con dei fantasmi, da cui lei non può ripararsi come l'uomo volgendosi a godere di corpi a pezzi e in frammenti; ma volgendosi piuttosto verso il Padre, e in questa *pèr(e)version* realizzare il suo desiderio della Legge, come ciò che assicura riproduzione e continuità. A garantire le quali la donna è portata dal solo sbocco perverso che le sia permesso, il suo masochismo, che la vuole « garanzia ultima della socialità ». « C'è una memoria biologica della specie che iscrive il corpo femminile in una teleologia: le generazioni, i numeri... Da una parte (la donna) aderisce al registro simbolico giacché parla, d'altra parte è incatenata alla biologia, alla memoria delle cellule giacché il problema della riproduzione si pone fisicamente ogni mese, e psichicamente in permanenza: è la contropartita femminile dell'ossessione della morte per l'uomo... » (Kristeva, 1977).

Questo mi pare mi avvicini a ciò di cui volevo convincervi: che la perversione femminile non si realizza nello spezzettamento o nella moltiplicazione degli oggetti del desiderio. La donna non sarà mai, in altri termini, nella perversione del Don Giovanni, né del pornomane. Lei non potrà mai guardare il proprio corpo, o quello dell'uomo, come « la macchina che serve a chiavare, a copulare, e a fornicare » (Artaud, 1946).

Ciò che ho tentato di tenere in equilibrio, sono due oggetti a me tra i più cari: la donna e la scrittura, il Libro e il femminile. Oggetti che con devozione ho cercato in questi anni di affermare nelle loro relazioni, intrecci, tradimenti e metafisiche congiunzioni. Anche qui, parlando di pornografia, mi è parso di trovarli uniti, dalla stessa parte. La donna e la scrittura, il Libro e il femminile, questo vi volevo dire, mantengono nei confronti della « grafia della prostituta » una aristocratica distanza: la parola letteraria, e la posizione donna sono entrambe estranee alla scrittura del sesso: si tengono per l'appunto a distanza. *Distanza* chiamava Derrida, con Nietzsche, l'effetto-donna. E ora mi accorgo che quel libro, in verità molto bello, sullo stile di Nietzsche (Derrida, 1978) è stato tutto il tempo che scrivevo queste pagine in qualche parte della mia testa, e da quell'oblio ha forse guidato la mia mano: in una sorta di memoria-citazione involontaria. *Dis-tanz*: danza e lontananza, piroetta e silhouette, la distanza ci invita a un gioco di fascinazione, in cui la donna e lo stile, la donna e la scrittura si stringono in effetti di seduzione elusivi quella metafisica della presenza secondo cui si conduce il discorso della rappresentazione.

La messa in presenza, la fede cieca nell'ordine della rappresentazione, la cattura del sesso, che sembrano costituire l'essenza della pornografia, trovano nella donna, come nel Libro, lo spazio di una irriducibilità, il gesto sovversivo di una resistenza. Così a me pare.

A. Artaud, *Il Pesa-nervi* (1925-27) in *Al paese dei Tarahumara*, Milano, Adelphi, 1966.

A. Artaud, *La vecchia scatola d'amore Ka-Ka* (1946) in « Il Piccolo Hans », genn.-marzo 1975.

M. Cacciari-M. Ciampa, *Sapere del corpo e corpo produttivo*, in « Il Piccolo Hans », genn.-marzo 1979.

- C. Calligaris, *Sessualità femminile: che ti dice Freud?*, in « Il Piccolo Hans », genn.-marzo 1975.
- C. Calligaris, *Note sulla pornografia*, in « Il Piccolo Hans », genn.-marzo 1976.
- J. Derrida, *Artaud: la parola soufflée* (1965), in *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971.
- J. Derrida, *Eperons. Les Styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978.
- S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), in *Opere*, vol. IV, Torino, Boringhieri, 1970.
- S. Freud, *La femminilità* in *Introduzione alla psicoanalisi* (1932), *Opere*, vol. XI, Torino, Boringhieri, 1979.
- M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968.
- J. Kristeva, *L'autre du sexe*, a cura di J. Dalanay, 1977, in *Eretica dell'Amore*, Torino, La Rosa, 1979.
- J. Kristeva, *Femme/mère/pensée*, a cura di C. Francklin (1977), in *Eretica dell'amore*, op. cit.
- J. Lacan, *Encore*, Paris, Seuil, 1975.
- D. H. Lawrence, *Pornography and Obscenity* (1929), in *Selected Literary Criticism*, ed. by Anthony Beal, London, Heinemann, 1956.
- G. Melchiori, *Introduzione e commento a John Donne, Selected Poems. Death's duel*, Bari, Adriatica Ed., 1968.
- L. Andreas-Salomé, *Il tipo femmina* (1914), in *La Materia Erotica*, Roma, Edizione delle donne, 1977.
- G. Simmel, *On Prostitution* (1907), in *Selected Writings*, ed. by D. N. Levine, Chicago and London, Chicago Press, 1971.

un'esperienza di ricerca



Paola Nava

Storie di vita e di lavoro

Le operaie della Manifattura Tabacchi di Modena

L'idea della ricerca è nata tre anni fa, anche come una provocazione; una provocazione nei confronti di chi, dentro istituzioni e movimenti democratici, sosteneva che « il lavoro di per sé emancipa la donna ».

Era diventata un'abitudine: rispondevi gentilmente, adducevi motivazioni, ti facevi in quattro per spiegare che no, che invece il lavoro può anche soffocarla, la donna, che le donne hanno lavorato da sempre e che non per questo si sono emancipate, che l'andare a lavorare fuori casa significa fare i conti con una doppia fatica, visto che i figli e la casa se li gestivano e gestiscono loro, ed altro. Non valeva neanche la pena parlare di te, del tuo disagio, della tua sempre più grossa disaffezione al lavoro, cose su cui proponevi di pensare e riflettere.

La mia esperienza allora era quella del collettivo femminista e dell'Intercategoriale del sindacato, e la riflessione sul rapporto donna/lavoro era contenuta in ambedue; in maniera diversa, ovviamente, vista la differenza di costituzione e matrice dei due gruppi, ma tuttavia simile nell'individuazione di categorie interpretative che abbracciassero il problema: partire da sé, dall'esperienza del vissuto di tutti i giorni, confrontato, reso quindi collettivo e concettualizzato, era insieme metodo e contenuto di un percorso di conoscenza diverso, « eretico ».

Raccontare di noi e del lavoro, generalizzare l'esperienza, significava tirare fuori elementi umani importanti, come le aspettative e le paure, le fatiche e le soddisfazioni nei confronti dell'attività pagata: cioè i prezzi, le modalità, le resistenze della nostra identità sul lavoro.

Significava soprattutto acquisire una diversa capacità critica, che nasceva da un lato da questo bagaglio accumulato di esperienze, dall'altro da studi e ricerche che sempre più numerosi apparivano sul mercato editoriale e che leggevamo e studiavamo insieme.

La ricerca è venuta ovviamente dopo lo studio; c'è stato anzi un triplice passaggio (anche se non in senso cronologico, visto che i tre aspetti si intrecciano): la militanza, lo studio, la ricerca.

Nei primi due passaggi non sono stata, e non sono tuttora, da sola. Dentro l'esperienza del movimento, si era formato un gruppo che studiava storia delle donne; ci si trovava in dieci tutte le settimane, ed a turno si relazionava su libri ed articoli che si erano letti e che facevano parte di una bibliografia che ci eravamo date. Un lavoro importantissimo, perché l'essere insieme da un lato ci rassicurava nei confronti di una materia che fino allora non si era approfondita, e dall'altro ci stimolava, perché ognuna aveva sempre da dire qualcosa, poneva obiezioni, stimolava interventi, invitava a riflettere.

Per i miei interessi, per tutto quello che avevo fatto sino allora, per i miei problemi di donna alle prese con la doppia presenza, in casa e fuori, mi è venuto naturale orientarmi su una ricerca che andasse a fondo sul rapporto donna/lavoro/famiglia; ed allora mi è parsa buona cosa andare a leggere quella che a Modena è stata la più famosa esperienza di lavoro organizzato delle donne.

Chi vive qui infatti da sempre ha sentito parlare delle operaie della Manifattura Tabacchi; e, sempre, gli vengono raccontate come « donne speciali », con una punta di malizia, e una di compiacimento. « Sceglievano le più belle per fare l'amore con il re, quando veniva », « avevano un carattere, che comandavano anche al marito », e via con poesie, canzoni, racconti, caricature.

C'è insomma in città un atteggiamento nei confronti delle operaie di questa fabbrica (che esiste dai tempi del duca), che è di appropriazione: sono il simbolo di una realtà che si vuole far apparire come la più emancipata possibile — ora — ma datata da tempo: una tradizione, insomma.

Di contrasti, quando ho cominciato a parlare di questa mia scelta, ne ho trovati subito; da parte di chi non capiva che storia fosse quella di donne operaie, ma anche da parte di chi, magari compagno e competente, mi rimproverava lo studio di donne in fondo privilegiate rispetto ad altri, più poveri e sfortunati.

A tutti io rispondevo riconfermando gli obbiettivi della mia scelta; quello che volevo scoprire io era non soltanto quanto venivano pagate, quante ore facevano, in che cosa consisteva il lavoro in Manifattura, ma chi erano, anche fuori la fabbrica, come passavano tutto il giorno, come il loro corpo era stato segnato dalle gravidanze, dalle malattie, dal lavoro. Storie di vita, insomma, di donne.

Trovare documenti è stato abbastanza difficile; in Manifattura, quando ero andata a chiedere una prima volta, mi avevano detto che non esisteva più niente. Però, da compagni del Consiglio di fabbrica, avevo imparato che c'era invece un archivio

con carte e fascicoli, e proprio attraverso loro sono riuscita a farmi rilasciare da Roma l'autorizzazione a consultare questo materiale.

L'Archivio di Manifattura è un immenso stanzone, pieno di cartelle, con appesi ai muri tanti quadretti che contengono delle massime sul lavoro, sull'onestà, sull'ubbidienza.

In mezzo a tutte queste scartoffie, un incredibile personaggio, con un fornellino su cui si scalda il latte, rigorosissimo negli orari, pignolo da morire, che ha ordinato a modo suo tutto il materiale. Gli impiegati/operai della fabbrica non sanno niente di quest'archivio, al di fuori del fatto che esiste; me ne sono accorta perché tutte le volte che andavo qualcuno mi fermava, mi chiedeva, si stupiva; non hanno memoria scritta del loro passato, anche se poi posseggono quella orale, tramandata di madre in figlia, visto che la Direzione assumeva in famiglia, o di generazione in generazione.

I documenti che ho trovato in Manifattura sono da un lato, circolari della Direzione centrale e locale, dall'altro, i fascicoli personali delle operaie.

Le circolari che vengono da Roma, dal 1869 al 1883, e da Firenze, indicano continuamente la volontà di controllare, anche con i mezzi più biechi. Viene specificato per filo e per segno come deve essere compilato il registro delle punizioni; molto dettagliato, su questo ogni mese si farà rapporto a Roma; si ordina un severo controllo sulla condotta degli operai, si istiga « a cercar di sorprendere il personale che si trova in servizio notturno ». Chi sarà poi trovato all'uscita dello stabilimento con tabacco, « sarà tosto allontanato dal servizio senza ammetterlo a giustificazione ». È presente però la paura delle agitazioni, e, quando se ne ha l'avvisaglia, cambia immediatamente il tono delle circolari. Era consuetudine, per esempio, per indennizzarsi degli scarti di cattiva manipolazione, trattenere l'1% sul lavoro delle sigariste, un vero e proprio furto. Con la circolare 27 luglio 1870, n. 181, si ordina la cessazione della tassa, ordine dettato unicamente dal timore di scioperi e disordini e non certo da interesse per il salario operaio. D'altra parte, la risposta che queste operaie potevano dare era assolutamente inconsistente; le condizioni di vita e di salute, la mancanza di una organizzazione politica che ne difendesse i diritti, la consapevolezza che comunque un posto in Manifattura era cosa importantissima, da privilegiare, da non perdersi a qualsiasi costo, le riducevano al silenzio.

L'orario di lavoro (fino al 1905) è di otto ore di norma, ma può essere modificato di volta in volta a seconda delle esigenze di lavoro. Se richiesto, è obbligatorio il lavoro notturno e festivo.

Il suono della campanella regola l'ingresso in Manifattura, l'inizio del lavoro, la pausa del pranzo (20 minuti), la fine del lavoro, l'uscita. Eventuali ritardi ed infrazioni sono puniti con la trattenuta, di solito un sesto della paga giornaliera. È proibita qualsiasi forma di reclamo collettivo; l'operaia, se intende lamentarsi, deve farlo con la maestra, che guida il lavoro delle cottimiste, o con le sorveglianti. Solo queste possono conferire con il direttore, che, tra l'altro, le sceglie.

Le operaie mangiano in un locale apposito, rigidamente di-

viso da impiegati e dirigenti, che devono servire. Così pure, a turno, sono tenute a pulire la casa del direttore e tutto l'edificio di Manifattura.

Il lavoro vero e proprio consiste nella preparazione dei sigari. Le operaie, divise per squadra, stanno sedute attorno a lunghi tavoli; hanno ciascuna per strumenti di lavoro una tavoletta di legno duro ed un coltello largo, breve, panciuto, montato in legno. Un manipolo di foglie da involucro sta alla sinistra di ogni donna, una ciotola ripiena di colla alla destra.

La donna siede su un'alta seggiola di legno, tiene appoggiati i piedi ad un'asta orizzontale sottostante al tavolo, ha divaricate le cosce, fra le quali, nel grembiule da fatica, mantiene il tabacco fermentato, che serve poi a formare la maggiore e più interna parte dei sigari.

Il materiale di riserva è depositato entro una cassetta mobile in bilico sotto il sedile: quello di scarto è gettato in un canestro adiacente.

Un largo frammento di foglia non fermentata viene disteso sulla tavoletta, squadrato col coltello, dalle mani dell'operaia spalmato di colla ed arrotolato ad avvolgere pochi grammi di materiale fermentato. Tagliate le punte per una certa lunghezza, il sigaro è fatto.

I sigari, umidi e pastosi, sono soggetti ad un primo controllo da parte delle maestre, poi passano al piano dello stabilimento dove vengono essiccati, disposti su graticci mobili, continuamente rimaneggiati da speciali operai.

La tragedia di vita di queste donne la si coglie leggendo le cartelle che, per puro caso, sono state conservate nell'archivio della Manifattura.

I fascicoli presi in esame sono stati 1100; si è seguito un criterio cronologico, dal 1860 circa alla prima guerra mondiale, ma, purtroppo, mancano le cartelle di molte donne e vari documenti all'interno dei fascicoli stessi. Ne emerge un quadro di povertà e malattia che va ben oltre la vita in Manifattura; la fabbrica si inserisce in condizioni di vita miserrime (per entrarvi è necessario il certificato di povertà) e, se da un lato rappresenta un salario agognato, dall'altro aumenta la fatica della donna, che già lavora in casa e nei campi. E la costringe ad una disciplina durissima, a punizioni continue, a visite umilianti, la obbliga al silenzio, spesso alla complicità con una direzione che si muove bene, dividendo le operaie tra di loro, oltre che reprimendole; che interviene nella loro vita di donne, con punizioni per la condotta « cattiva » o il « comportamento sveniente », taglieggiando il salario, licenziandole, anche se la « condotta sveniente » è appurata fuori dalla fabbrica.

I documenti ordinati nei fascicoli sono: certificato di nascita, di proscioglimento degli esami o pagella dell'ultima classe frequentata (se l'operaia è andata a scuola), la domanda per entrare in Manifattura, spesso accompagnata da biglietti di raccomandazione, che esprimono il livello di contrattazione, e quindi le possibilità di riuscita per la richiedente.

È quasi sempre il parroco che lo firma, ma a volte è il sindaco o il capo dei pompieri, a volte addirittura un deputato.

Segue il verbale di visita medica, obbligatorio all'atto dell'assunzione, anche se praticamente inutile visto che si riduce

ad un questionario in cui il medico risponde a tre domande, sulle condizioni generali, sulla costituzione scheletrica, sullo stato di salute abituale.

In molti fascicoli si trovano due stati di famiglia: il primo, all'atto dell'assunzione, riguarda la famiglia di origine; l'altro, successivo, spesso mancante, quella acquisita, marito e figli.

Anche se per quest'ultima risulta molto più importante il verbale di visita collegiale, medico-militare, compiuta su queste donne quando richiedono la valetudinarietà (una specie di pensione per malattia), e che riassume nascita, sviluppo, matrimonio, parti, malattia.

Ancora, il certificato di povertà.

Ma quella che è veramente emblematica della vita di fabbrica, è la scheda personale che fotografa lo stato dei servizi, le assenze, giustificate e non, le punizioni, per disubbidienza, per trascuratezza, per chiacchiere, per cattivo lavoro; accanto a questa, per integrarla, compaiono spesso biglietti della direzione, o di qualche capo, o anonimi, che denunciano « il contegno immorale fuori e dentro la fabbrica ».

A volte compaiono avvisi della Pubblica Sicurezza, o, addirittura, convocazioni in Pretura, sempre per « adescamenti », che dimostrano come esista un filo diretto tra direzione, tribunale, carabinieri e come il direttore sia sempre informato di ciò che fanno le dipendenti.

Ai documenti trovati in Manifattura, ho abbinato materiale reperito negli Archivi di Stato e Comunali, che mi sono serviti per una sistemazione organica della ricerca nel contesto socio-politico modenese, e che mi hanno fornito il necessario nesso con la situazione nazionale.

La ricerca si è articolata su due piani; il primo, riferito al periodo fine '800/inizi '900, è consistito soprattutto in un recupero e riordino di documenti; il secondo ha analizzato attraverso le testimonianze orali il periodo fra le due guerre.

Col primo tentavo di fare un quadro della situazione, un parallelo tra l'ambiente sociale della provincia e le condizioni di vita e di fabbrica delle operaie; col secondo, di vedere di più le trasformazioni avvenute nella vita delle donne nel passaggio dall'Italia liberale al fascismo: se e quanto si potevano ritrovare nella memoria tracce di quei cambiamenti, vedendo meglio l'intreccio tra vita quotidiana e politica.

Su tutto però predominava l'attenzione alle esperienze di vita, all'intreccio famiglia/lavoro, al corpo come esperienza di maternità e, più drammaticamente, di malattia.

Volevo capire quali altre esperienze lavorative appartenessero a queste donne, non bastandomi il solito stereotipo che avevano cominciato a lavorare con la fabbrica.

Ancora, volevo intervenire su interpretazioni tradizionali rispetto a « lavoro », « malattia », « politica », che non tengono conto del complesso dei meccanismi – spesso dell'ambivalenza – che esistono nel comportamento delle donne.

Volevo rivendicare insomma una presenza diversa, un segno specifico della donna nella storia, utilizzando categorie interpretative nuove e ampliandone altre, che servissero poi alla storia di tutti.

Ad esempio, mi sono accorta che il concetto di salute – in

questo caso in Manifattura Tabacchi — era ed è sempre stato studiato come danno da lavoro, abbinato, e non sempre, alle disagiati condizioni di vita; otto gravidanze di media, parti chissà come ma facilmente immaginabili, lavoro domestico + lavoro nei campi + lavoro in fabbrica, e tutto il resto che essere donna comporta, non veniva segnato.

L'approccio con la ricerca è stato molto diverso a seconda che mi rivolgevo ai documenti o a ex-operaie che intervistavo: nel primo caso non esito a definire che è stato drammatico. Ho davvero sofferto nel vedere centinaia e centinaia di donne, di ragazze, morte di tubercolosi, e tutte verso i 20-25 anni, perché la tubercolosi, che è malattia infida, necessita di un lungo periodo di incubazione prima di portare alla morte; ce l'avevano già dalla famiglia e la portavano in Manifattura, o la prendevano lì lavorando gomito a gomito, su quelle sedie vicine, tutte in fila, con la loro tavoletta ed il coltello per tagliare le foglie, col fermentato sulla pancia. In Manifattura entravano di media a quattordici anni, ma, nel caso delle avventizie, a dieci-undici ed il loro destino era segnato. Da parte della direzione una voluta e colpevole disattenzione, uno sfruttamento che costringeva le malate a tornare dopo brevi periodi di congedo; da parte delle donne la necessità di tacere gli stessi sintomi della malattia, per non perdere il salario, che serviva poi per cibo e medicine.

È difficile riuscire a spiegare il coinvolgimento che prende a leggere queste cose; e, perché no, la rabbia nello scoprire che le stesse operaie, con bigliettini anonimi o con denunce, chiedevano l'allontanamento della compagna malata, lasciandola così sola alla miseria ed alla morte.

Atteggiamento che si scontra poi con una solidarietà triste e dolorosa: le compagne stesse che hanno chiesto l'allontanamento chiedono il permesso al direttore di fare una colletta per le spese di sostentamento; è un modo per scusarsi di ciò che hanno voluto in precedenza, per tacitare dei sensi di colpa, ma è anche una manifestazione di affetto, di solidarietà che continua nella malattia, una tradizione di rapporti fra donne, in casa, ma anche in fabbrica, fatta di piccoli aiuti reciproci.

D'altra parte, questi legami e questa solidarietà, si trovano anche nel momento dell'assunzione e durante il lavoro; la direzione preferiva dare i posti a figlie o parenti di sigaraie.

Questo significava una fitta rete di rapporti fuori della fabbrica e il mantenerli all'interno; sul territorio, questo portava ad abitare tutte nello stesso posto, cosa che verrà poi organizzata nella costruzione di case popolari alla periferia della città per le tabacchine; dentro la fabbrica i rapporti di parentela e di conoscenza facevano sì che le più vecchie insegnassero il mestiere alle più giovani.

E, poiché esistevano questi vincoli affettivi, si andava ben al di là della tecnica di lavoro; la cosa più importante che veniva insegnata alle « piccole » era la contracccezione.

In effetti, mentre nei documenti, cioè nei fascicoli personali delle operaie, ho letto un quadro pesante di fatica e malattie, l'esperienza delle interviste mi ha insegnato anche altre cose, e mi ha dato la possibilità di avere rapporti intensi anche se momentanei, e ricordi belli.

Le operaie trovavano incredibile che qualcuno si interessasse alla loro vita, a parte alcune che, partigiane, erano già state intervistate per il loro contributo alla lotta di liberazione; dapprima si schermivano, alcune decisamente si opponevano, ma poi si lasciavano andare e non si riusciva più a fermarle.

La Norma, la Lucia, l'Iride, le tre del '26, e tante altre: come non ricordare il patrimonio dei loro ricordi, un misto di forza e furezza, ma anche di consapevolezza dei guai passati.

Ma, su tutto, l'allegria del loro narrare; la vita passata interamente in Manifattura non nascondeva la pesantezza di orari, di lavori che si sommavano a difficili situazioni familiari, ma la accompagnava al ricordo delle amicizie e degli amori.

Andando in Manifattura, a piedi o in bicicletta, cantavano, si fermavano nei prati (brevi soste visto l'impegno della casa), si raccontavano, si insegnavano. La sessualità, appunto, complici negli amori e nelle delusioni, i problemi, le paure.

L'educazione in campagna (chi non conosceva gli accoppiamenti degli animali o la nascita dei fratelli), la libertà di cui senza dubbio godevano nell'andare e venire dalla fabbrica, le cose che apprendevano a vicenda dai racconti tra di loro, l'emancipazione che derivava dall'avere un salario « buono » per quei tempi, tutto questo ed altro le rendeva più sicure ed autonome.

Posso dire allora che i documenti mi sono serviti per ridimensionare i ricordi troppo entusiasti delle sigaraie, e, d'altra parte, le loro parole hanno invece allentato la cupezza del materiale d'archivio: il tentativo è stato quindi quello di inserire, dentro una storia politica, sociale ed economica, che portava pesanti condizionamenti, i sentimenti e le emozioni, senza lasciarmene catturare.

Occorreva infatti demistificare, per quello che riguarda ad esempio il periodo fascista, un'immagine abbastanza idilliaca che emergeva dalle interviste, perché, nel ricordo, gli aspetti delle sofferenze e delle lotte venivano facilmente rimossi. Bisognava, e di qui l'importanza delle cose trovate e lette, fare domande precise, che si riferissero ad episodi di repressione realmente avvenuti o a licenziamenti, per scoprire invece quanto fosse pesante il clima in fabbrica e che riflessi poi avesse anche nei rapporti umani, in termini di silenzio e diffidenza.

Come, al contrario, veniva poi naturale, ed anzi era di stimolo ed aiuto nel trovare i documenti, il ricordo preciso di qualcuna o di più d'una.

E l'operazione di combinare il tutto non è certo facile, perché spesso i documenti esagerano, minimizzano o addirittura mentono, così come i ricordi sono deformati dall'età, si tiene quel che si vuol tenere, si rimuove ciò che si vuol rimuovere.

Allora il pericolo diventa quello di invadere con la propria esperienza di oggi, il campo dell'ieri, e non è così facile ricordarsi di Febvre quando insegna che non è a noi e alle nostre idee che dobbiamo fare riferimento, ma a chi indaghiamo e alle idee del loro tempo.

Nel corso della ricerca, le domande che mi ponevo all'inizio si sono via via modificate; ad esempio, la prima e poi in fondo la motivazione del lavoro, e cioè il rapporto donne/lavoro, si è posta inizialmente nei termini di andare a definire un concetto di lavoro che non fosse quello, limitato, di attività riconosciuta

e pagata extracasalinga: e questo mi ha permesso di conoscere che le donne lavoravano da prima di entrare in Manifattura Tabacchi, giovanissime, innanzitutto in casa, aiutando la madre; nei campi, se vivevano da contadine, oppure come apprendiste in città per lo più come sarte.

E, specie se entravano in Manifattura tardi, verso i diciotto anni, avevano già alle spalle esperienze lontano da casa, come mondine. Quasi tutte le contadine poi, di sera, nelle stalle, intrecciavano le paglie.

Il rapporto col lavoro mi si è presentato in termini diversi quando, già limitando il campo all'attività in Manifattura, mi sono resa conto di un diverso atteggiamento nel lavoro manuale dei sigari rispetto a quello, con le macchine, delle sigarette.

Sul primo, l'atteggiamento delle donne era di adesione e riconoscimento, nel senso che si identificavano in esso, e mettevano in luce senza problemi la loro bravura, l'agilità delle loro mani, la velocità del loro fare. Nel secondo caso, il lavoro alle sigarette, tendevano a mettere in rilievo l'espropriazione della loro bravura da parte delle macchine, e definivano quell'attività come pesante, faticosa e noiosa.

In realtà, avrebbe dovuto essere il contrario, perché è certamente faticoso il lavoro alle macchine, ma non come 8 ore di continua attenzione e precisione nel fare i sigari, con il fermentato sulla pancia e la maestra dietro che ti controlla e ti spinge ad essere sempre più veloce. Mi pareva un po' forzato questo rimpianto della manualità, anche se vi trovavo elementi indubbiamente veri.

E difatti, andando poi a scavare, scoprivo che non tutte le donne erano così brave a fare i sigari, che molte stavano male fisicamente per i vapori ed i veleni, che parecchie non riuscivano a rispettare i tempi ed a consegnare i pezzi da fare, e che, quindi, le più veloci vendevano alle altre sigari già fatti.

Scoprivo la competizione, la rivalità, l'ambivalenza nel rapporto con i capi e le maestre.

Così come veniva fuori che la preferenza del lavoro alle macchine era delle più giovani, che volevano stare meglio e faticare meno, e si intrecciava quindi a problemi e competizioni generazionali.

Un altro grosso problema di interpretazione ha riguardato il rapporto di queste donne con la politica, specie da quando si sono formati i partiti e le organizzazioni operaie.

Risulta chiaramente che queste operaie fanno meno lotte dei braccianti e dei fornai; così come è immediato il giudizio che si evince dal giornale socialista (1893), di « indifferenza pecorina », disinteresse, mancanza di volontà e capacità.

Questa fabbrica, che avrebbe dovuto essere il perno delle lotte perché per lungo tempo unica a Modena, rimane invece per tutta la fine '800 assente; si riprende e vede un periodo molto combattivo fino alla prima guerra mondiale, poi ricade nell'indifferenza col fascismo.

È ovvio che ci sono qui ragioni complesse, che hanno a che fare certamente con le condizioni socio-politiche del paese; c'è anche una specificità del rapporto donne/lavoro che coinvolge l'origine ed il destino della famiglia, la funzione domestica e quella materna.

Da questa specificità, nasce anche un diverso atteggiamento nei confronti delle lotte e dell'impegno politico; a parte ovviamente la paura per i metodi repressivi della direzione, l'influenza della cultura e delle circostanze sulla formazione politica, l'impostazione rigidamente operaista che i socialisti danno alla questione femminile, esiste per le donne una continua identificazione, anche se lacerante, con il ruolo e la funzione di madre, che rende meno limpido, più conflittuale, il rapporto con la politica. C'è ad esempio una grossa manifestazione alla vigilia della Liberazione che (risulta da un'edizione straordinaria de «l'Unità» del 12 aprile '45) vede l'attiva partecipazione di ben 500 sigaraie; ebbene, quando nelle interviste chiedevo notizie e spiegazioni di come si fosse arrivate a questa prova di forza, trovavo risposte incerte, imbarazzate, ricordi confusi o addirittura silenzi.

Il lavoro può anche essere una strada per mettere in discussione valori tradizionali, ma non è detto che lo sia; la «politica» può aprire orizzonti di emancipazione, ma non è detto che lo faccia.

Su questo nodo, che mi pare centrale, si sta articolando al momento attuale la ricerca: questa parte infatti, donne e politica, che nelle ipotesi di partenza doveva avere uno spazio limitato, mi appare ora necessiti di un maggiore approfondimento.

Ne viene modificata la struttura stessa della ricerca, che viene quindi scomposta in tre grosse parti: la prima tratta l'aspetto del lavoro, e si basa soprattutto sui documenti trovati in Manifattura; la seconda analizza il rapporto delle operaie con il movimento operaio e socialista, ed è attualmente l'oggetto del mio studio; la terza, attraverso le interviste in profondità, cerca di vedere che cosa è cambiato per e in queste donne rispetto al periodo precedente.

Il lavoro quindi si è notevolmente complicato, ed ha assunto proporzioni maggiori rispetto all'ipotesi iniziale; questo crea problemi di organizzazione, perché la ricerca si somma all'insegnamento ed al lavoro di casa, e, nello stesso tempo, apre una grossa contraddizione, visto che in questa ho trovato maggiore piacere ed identificazione che nell'altra più stabile attività.

Allora, credo che l'addentrarmi ancora di più nell'intreccio famiglia/lavoro/politica della storia delle sigaraie di Manifattura, affrontando insieme nodi che sono della storia delle donne, ma anche miei, serva a riconoscermi e, forse, ad avvicinarmi di più a delle soluzioni.



fonti e documenti

Michela Pereira

Un trattato medievale sul corpo delle donne: il *De secretis mulierum*

Fra le testimonianze utili per ricostruire l'immagine del corpo femminile nel periodo tardo medievale e rinascimentale si colloca in primo piano l'opera conosciuta col titolo *De secretis mulierum* attribuita generalmente ad Alberto Magno, ma scritta in realtà diversi anni dopo la sua morte, probabilmente nella seconda decade del '300. Il testo, variamente interpolato e accompagnato da un commento composito e di autore incerto, ha avuto una larghissima diffusione manoscritta, nonché un gran numero di edizioni latine e di traduzioni e adattamenti nelle lingue volgari, addirittura fino al XIX sec., nonostante la inclusione nell'Indice del 1603, ispirando nella letteratura medica i più svariati giudizi. Delle molte trasformazioni che l'opera ha subito nel corso del tempo, una delle più importanti è quella che vi ha inserito consigli per le ostetriche tratti da Moschione e consigli per la cura del bambino, che testimoniano il cambiamento di destinatario di questo scritto, divenuto con il passar dei secoli una specie di testo divulgativo. Nella versione primitiva invece sono del tutto assenti osservazioni originali e ricette di

cui i trattati propriamente medici erano ricchissimi; mancano anche quei consigli di cosmesi e di igiene sessuale la cui presenza potrebbe sospettarsi, dato il titolo, nonché i « particolari piccanti » che secondo il Diepgen taluni vi ricercavano. Di fatto il *De secretis* è prima di tutto un testo ideologico sulle donne, e deve forse proprio a questa sua carica ideologica il grande successo che le numerose edizioni testimoniano.

Il testo e ugualmente il commento si occupano di tre ordini di temi: prima di tutto il concepimento, considerato secondo le teorie mediche e filosofiche; le influenze degli astri sulla gravidanza; infine i « segni » della gravidanza, del sesso del nascituro, della castità, dell'isteria, ecc. Le fonti dichiarate vanno da Aristotele, Galeno, Avicenna a Trotula ed Alberto Magno (*De animalibus*); da trattati apocrifi attribuiti a quest'ultimo (*Liber de menstruo*, *Tractatus de statu solis et lunae*, *De operatione et effectu fulminis*) fino alle confidenze delle ostetriche.

L'intenzione dell'autore, espressa nel proemio e sottolineata nel commento, è

quella di mettere in guardia i chierici istruendoli in quelle cose che sono « appresso la natura & conditioni delle donne occulte et secrete » *. La scabrosità dell'argomento è sottolineata dall'avvertimento al destinatario

« che in questa opera, e negotio siate costanti, nascondendo che la manifestatione della presente opera non pervenga alla presenza di coloro i quali, e per età e per costumi sono fanciulli. Il che facendo promettovi più cose di queste, & altre manifestarvi » (SD, E2v; DSM, 5).

Questo richiamo al segreto non sembra però tanto una preoccupazione dettata dal reale contenuto dell'opera, quanto un pregiudizio, legato forse alla condizione religiosa, non disgiunto da una certa paura o disprezzo per le donne; lo stesso atteggiamento appare ad esempio in uno dei capitoli ginecologici della *Philosophia mundi* di Guglielmo di Conches, che afferma di non approfondire il discorso « ne corda religiosorum, si forte hoc opus nostrum in manibus acceperint, diu loquendo de tali re offendamus ».

L'interesse esplicito dell'autore è filosofico e medico:

« ...scrivo la presente mia pistola, nella quale si troveranno de luoghi addimantatissimi, in stilo philosophico, e medicinale » (SD, E2v; DSM, 5);

ma la sua discussione del concepimento è molto schematica (lo è a tal punto, che il commentatore avverte la necessità di una lunga glossa). Afferma infatti:

« ogni huomo, il quale è generato, e naturalmente generato del seme del padre, e mestruo della madre, secondo la intentione di tutti e filosofi, e medici, e dico de medici perche Aristotele non ha posto il seme del padre cadere nella sostanza della creatura, ma dice la creatura solamente procedere dal mestruo e pone dapoi quello vaporabilmente eshalare, i medici veramente dicono, che tutto il seme così per parte del padre, il qual si dice sperma, come della madre, che chiama mestruo, cadere nella sostanza della creatura » (SD, E3v; DSM, 10).

L'autore si riferisce alla teoria aristotelica (*De gen. an.*, II, 4; 738b), secondo cui

« la femmina offre sempre la materia, il maschio l'agente del processo di trasformazione: queste noi diciamo che sono le ri-

spettive facoltà, e in questo consiste l'essere l'una femmina, l'altro maschio. Di conseguenza mentre è necessario che la femmina offra una massa corporea, non è necessario che la offra il maschio, perché ciò che si sta formando non deve necessariamente contenere né gli strumenti, né l'agente. Il corpo ha dunque origine dalla femmina, l'anima dal maschio » (trad. D. Lanza).

Di contro a questa affermazione la tradizione medica di origine ippocratica sosteneva la presenza di un seme paterno e di un seme materno, che entrano ambedue materialmente e attivamente nella formazione dell'embrione.

Un tentativo di lettura conciliante le due tradizioni era stato operato da Avicenna nel suo celebre trattato medico il *Canone*, che l'autore del *De secretis mulierum* segue, pur dimostrando una forte inclinazione per la teoria aristotelica. Da Avicenna proviene anche l'affermazione secondo cui il fluido mestruale è emesso dalla donna nel coito, in una forma purificata (e quindi di colore bianco) benché sia ancora imperfetto rispetto al grado di purificazione dello sperma maschile: tentativo di spiegare la teoria dell'intervento del seme femminile nel concepimento, sempre però in funzione subordinata rispetto allo sperma propriamente detto. L'emissione del seme femminile era collegata con l'orgasmo (probabilmente per analogia col processo maschile: di conseguenza molti autori erano stati portati a discutere se il piacere femminile abbia o no una parte essenziale nel processo riproduttivo).

L'autore del *De secretis* si colloca fra coloro che rispondono positivamente a tale domanda; la stretta connessione fra piacere e riproduzione lo porta comunque a descrivere l'orgasmo femminile come passivo, dipendente dalla penetrazione, strettamente genitale:

« ma quando la donna è nel coito con l'huomo, allhora per la grande diletatione ch'ella ha, perciò che la verga virile nella vulva esistente e nervi, e vene, che nella vulva sono, si fregano, e muovono, e così la vulva diletlandosi manda fuori il seme, e questo è naturale rispetto del coito, il quale è naturale » (SD, E4v-5r; DSM, 19).

Tuttavia il segreto più importante che si vuole indagare è senza dubbio il *mestruum*, su cui l'autore insiste con vari quesiti sulla sua natura, sull'età in cui si presenta, sul suo rapporto col calore del san-

gue e con la natura fredda e umida della donna, nonché su particolari anatomici (« se questo mestruo vien anchora per le parti di dietro per modo di secesso ») che mostrano chiaramente la scarsa dimestichezza di chi scrive con questo fluido misterioso. La materialità di questa sostanza, il suo ruolo centrale nella generazione dell'uomo, inquietano non poco il nostro autore, che alla pari dei suoi contemporanei è convinto della veneficità del mestruo; tale convinzione aveva portato alcuni naturalisti a rispondere al quesito salernitano « quare natus non graditur », che il bambino neonato non cammina proprio perché nella sua vita intrauterina si nutre di questa sostanza imperfetta e venefica.

La contraddizione fra il fatto positivo della generazione e la valenza negativa del sangue mestruale genera una tensione che non viene risolta, se non spostando lo sguardo su un fattore, che si ritiene legato alla generazione stessa, più rassicurante perché più chiaramente leggibile in termini « scientifici »: si tratta dell'azione dei corpi celesti, secondo il detto, diffusissimo nella letteratura naturalistica medievale, « homo generat hominem et sol ». Così, dopo aver brevemente accennato alla formazione del feto, che avviene in diciotto giorni se maschio, in quattordici se femmina (per la minore perfezione di quest'ultima), mediante un processo di coagulazione paragonato fin da Avicenna alla formazione del formaggio dal latte e dal caglio, l'autore passa ad esaminare le opinioni di coloro « lequali appresso a ciascun tempo segnato pongono regnare alcuno dei pianeti » (SD, E5v; DSM, 24).

La teoria dell'influenza dei pianeti sulla formazione del feto in tutte le fasi della gravidanza permette di razionalizzare e descrivere in termini scientifici lo sconosciuto processo che si svolge nell'utero; frattanto, l'affermazione che dagli astri deriva la forma del feto, riduce ulteriormente l'apporto materno a pura materialità:

« dall'ultimo circolo il quale per il moto divino riceve tutte le spere inferiori... la creatura nel corpo riceve la virtù, la qual si distingue nell'essere secondo diversa significazione, & accidenti di questo circolo, e quello a lei conviene in quanto e forma » (SD, E5v-6r; DSM, 26).

La virtù formativa del feto fin dal primo mese si mette in moto per opera dei corpi celesti:

« Hora veramente dalla parte del corpo è similmente da notare, e prima della creatione, formation del corpo che si fa delle stelle, le quali si chiamano pianetti, perciò che primamente la materia della creatura, ovvero dell'uomo che si dee generare compressa, & coagulata per la frigidità e siccità di Saturno si dispone... pero dicono e medici che dappoi che il sperma è scorso nella matrice, il primo mese nella generatione, & succession del tempo secondo la esigenza della natura del seme s'attribuisce a Saturno » (SD, E6r-v; DSM, 29).

La tradizione occidentale medievale sugli influssi degli astri sulla gravidanza risale al *De humana natura* di Costantino Africano, figura di grande rilievo nella scuola di Salerno al momento del suo massimo splendore; si ritrova in numerosi autori del XIII secolo (Michele Scoto, Tommaso da Cantimpré, Bartolomeo Anglico, Vincenzo di Beauvais), tutti riconducibili in ultima analisi al testo di Costantino. Non se ne trova traccia invece nel trattato di Trotula *Sulle malattie delle donne*, né nelle pagine dedicate da Ildegarda di Bingen alla fisiologia femminile, benché essa alluda spesso ai cicli lunari, che vengono assunti a unità di misura dei mesi di gravidanza.

La spiegazione astrologica più celebre di un evento legato alla gestazione è il parto prematuro; tutti i testi medievali concordano nell'affermare che, mentre la nascita al settimo mese offre possibilità di sopravvivenza, la nascita all'ottavo fa prevedere la morte sicura del neonato. Questo fatto, che corrisponde ad una credenza popolare diffusa ancora nel secolo scorso, ma che non ha alcun riscontro nella letteratura ginecologica moderna, è attribuito dagli astrologi alla cattiva influenza di Saturno:

« Dappoi viene l'influenza di Saturno, al quale assegnasi l'ottavo mese, e quel Saturno molto infrigida, e secca, e conseguentemente costringe la creatura ch'ella non uscisca dal corpo, e pero dicono alcuni astronomi, che la creatura generata nell'ottavo mese, è per morir presto, o veramente esser morta, si come di sotto più chiaramente si dimostra » (SD, E8r; DSM, 40).

Nel seguito tuttavia lo stesso *De secretis mulierum*, pur ritornando sullo stesso argomento, offre una spiegazione empirica:

« nel settimo mese la creatura vive, perché il suo moto è naturale, e nell'ottavo

meſe uſciſſe [ſic] volentieri e ſubito more, perche molto ſi ha faticato nel ſettimo meſe, e coſi ſi ha indebolito » (SD, F6v; DSM, 78).

In queſto paſſo però l'autore non ſta parlando « da filoſofo »: queſta ultima oſſervazione ſul parto prematuro è infatti inſerita in un conteſto di conoscenze empiriche, fra cui fanno ſpicco quelle ſulla poſizione del naſcituſo al momento del parto:

« Dove è da ſapere che alcune donne hanno maggior dolore che le altre, perche la creatura qualche volta nell'uſcir eſtende la mano, qualche volta il piede, lequal tutte coſe ſono nocive, allhora le comari diligentemente intramettono la creatura, e da queſta coſa ſi cauſa gran dolore... e però è molto neceſſario che nel parto delle donne ſi habbiano donne che ſiano diſcrete, diligenti, et in queſta opra ben iſperimentate, & ammaeſtrate, e queſto ho imparato da alcune donne, che quando la creatura nel naſcere vien col capo innanzi, allhora bene iſta il negotio, perche l'altre membra ſeguitano facilmente » (SD, F6v-7r; DSM, 78-79).

Quando ſi entra nel campo della pratica, la preſenza delle donne « diſcrete e diligenti » viene riconoſciuta: l'ultima parte del *De ſecretis mulierum* è in realtà una ripropoſizione dei luoghi comuni della pratica oſtetrica ſui ſegni della gravidanza, del ſeſſo del naſcituſo, della ſterilità, della verginità, ecc., che ſi incontrano anche nel trattato di Trotula.

Notevole rilievo è dato dall'autore alle credenze concernenti l'aborto: anche qui ſi ſuſſeguono notizie ſpicciole con ſpeculazioni ſul preſunto ruolo della « percossa del fulmine » nel cauſare un aborto. Queſto evento doveva preoccupare non poco i teologi e i filoſofi: infatti, di fronte alle ricerche ſtoriche che indicano nell'aborto e nell'infanticidio neonatale mezzi diffuſi di controllo dello ſviluppo demografico, e alle diſcuſſioni teologico-embriologiche ſul momento in cui ſi deve conſiderare animato il feto, troviamo eſplicitamente raccomandazioni anti-aborto nel *De Eruditione Filiorum Nobilium* di Vincenzo di Beauvais, uno dei primi autori che dedichi una parte dell'opera ſpecificamente all'educazione femminile. La fanciulla deve eſſere educata alla caſtità « ne cum viro commorata transgrediatur, aut certe ſterilis efficiatur, ſcilicet per ipſius ſterilitatis procuracionem vel proliſ ſuffocacionem vel per nimiam

concubitus frequentacionem » (ed. A. Steiner, p. 173).

L'eceſſiva frequenza dei rapporti ſeſſuali è conſiderata, inſieme al movimento eceſſivo, cauſa di ſterilità e di aborto anche nel *De ſecretis mulierum*:

« et però le meretrice et le ben ammaeſtrate femine in queſta parte quando ſi ſentono gruide, ſi muouono da luogo a luogo, da villa a villa, ballano & fanno molti altri mali, et molto più frequentemente uſano il coito, et giocano alle braccia con gli huomini, accio che per il moto ſiano liberate dalla concettione, et deſiderano il coito, accio che per la delectatione ſi ſmentichino il dolore, qual ſi genera per il diſperdere della creatura » (SD, F5v; DSM, 73).

Il deſiderio ſeſſuale femminile e la mobilità fiſica delle donne ſono quindi giudicati pericolosi per la funzione riproduttiva; anche della generazione dei moſtri ſi cerca la cauſa nella « malitia della matrice » (cioè la cattiva diſpoſizione dell'utero, la cui ſuperficie per la troppa attività ſeſſuale ſi leuiga e non può trattenerne il ſeme) e nell'*inordinatus coitus*:

« alla moſtruoſità molto opera il coito inordinato, perche alle volte quando il maſchio ſi giace con la femina, ſe allhora il maſchio al tempo del coito giace inordinatamente con la femina, fa moſtro nella natura. Diceſi di uno, il quale lateralmente ſi giacque ſopra la femina al tempo del coito, e la femina generò un fanciullo ſorto da uno dei lati, e zoppo d'un piede e la cauſa di queſto proceſſo per la inordinatione del coito » (SD, F8v; DSM, 86).

Il teſto eſprime in queſti paſſi una forte diffidenza nei confronti delle donne, che poſſono pregiudicare la realizzazione del concepimento deviando dai comportamenti ſocialmente ammeſſi. Tuttavia fin qui la paura e la miſoginia ſono eſpreſſi in maniera abbonanza controllata: l'oggetto che le loro pratiche colpiscono non è l'uomo, ma il feto o il neonato. È vero che il ſangue meſtruale, velenoſo, può far ammalare gli uomini che hanno rapporti con una donna durante il fluſſo meſſile: uno dei queſiti ſalernitani ſull'igiene ſeſſuale (« coitum leproſi ») paſſato poi nei teſti di Adelardo di Bath e Guglielmo di Conches ſi chiedeva la ragione per cui il rapporto ſeſſuale con una donna meſtruata provoca la lebbra all'uomo; tuttavia reſpettando rigorosamente le norme di evitazione queſto male può eſſere ſfuggito.

C'è però un passo del testo estremamente rivelatore della paura dell'attività sessuale e della consapevolezza femminile del proprio corpo, caricata di una valenza minacciosa per l'uomo:

«Debbe adunque ciascuno conoscer lo esperimento che glie cosa cattiva, e velenosa toccar alcun membro con ferro, quando la luna è nel segno di tal membro, e la cagione di questo è perche la luna accresce l'humidita... Sappiati adunque, compagni miei, che quantunque alcune donne la causa di questa cosa occulta non sappiano, nondimeno alcune benissimo conoscono l'effetto, e molti mali con questo operano, sì come quando l'huomo è con loro congiunto nel coito, che alle volte li accade grande offesa, et infirmità per essere entrato parte alcuna di questa maligna materia nel membro virile per il ferro per loro appostogli, come alcune femine, over meretrici diventino dotte in quella iniquità, e in altre e s'el fusse lecito à dirlo, quivi vel scriverei, ma perche io temo il proprio mio creatore Iddio, di queste cose occulte al presente non manifestaro cosa alcuna» (SD, E8v-F1r; DSM, 43, 45-46).

Qui ad essere colpito è proprio l'uomo, indipendentemente dalle precauzioni che può prendere nell'accostarsi alla donna, e benché, collegando questo «maleficio» alla teoria medica del rapporto fra la Luna e i salassi l'autore faccia mostra di conoscerne la ragione «scientifica», non può tuttavia difendersi da quella donna che, se ignora le cause, conosce bene gli effetti della propria azione. Non è dato riscontrare se qui l'autore si riferisca a qualche mezzo anticoncezionale; in genere i ricettari indicano a questo scopo tamponi di erbe o unguenti, non mezzi meccanici.

Si noti che in questo passo l'autore sottolinea di nuovo con forza la propria intenzione di mettere sulla difensiva i suoi compagni, gli uomini: una volta ancora risulta evidente che non abbiamo di fronte un libro di medicina delle donne, ma un testo scritto ad uso di una comunità maschile fortemente misogina che si impadronisce delle conoscenze femminili stravolgendole, e le definisce pericolose e «segrete».

* Le citazioni sono state tratte dalla traduzione italiana della versione più diffusa del testo; fra parentesi si indica la pagina (SD), nonché il luogo corrispondente nell'edizione latina di L. Zetzner (DSM) una delle più facilmente reperibili nelle nostre biblioteche. Alberto Magno (Ps.), *Delle virtù delle herbe,*

et animali, et pietre pretiose, e di molte maravigliose cose del mondo. E secreti delle donne & de gli huomini, de medesimo autore composti. Et di latino in volgare nuovamente tradotti, s.l.d. (ma: G. B. De Ponte, Milano, 1570).

Nota bibliografica

I problemi sollevati dal testo del *De secretis mulierum* sono così numerosi che in un contributo recente Brigitte Kusche (*Zur «Secreta Mulierum» Forschung*, «Janus. Archives internationales pour l'histoire de la médecine», 62, 1975), afferma che intorno a questo titolo si può individuare una costellazione di opere, manoscritte e a stampa, costruite a partire da un archetipo pseudoalbertino, che è il testo prevalentemente usato nelle versioni a stampa. Comunque i due manoscritti più antichi (CLM 22300 e CLM 22297) contengono già versioni differenti dell'opera. Oltre a questo complesso di testi simili, ma non identici, esistono sotto il medesimo titolo (o di poco diverso) testi di tutt'altra origine; a questo proposito la Kusche considera il titolo tramandato un indicatore generico del carattere tabù del contenuto dei testi, più che della loro appartenenza ad una tradizione unica.

Sui problemi sollevati dall'attribuzione ad Alberto Magno, v. Ch. Ferckel, *Die Secreta mulierum und ihr Verfasser*, «Sudhoffs Archiv», 38, 1954, che ritiene che l'autore del *De secretis* non si sia neppure servito degli scritti autentici di Alberto Magno. L. Thorndike, che già si era occupato del testo alle pp. 739-750 del secondo volume della sua *History of Magic and Experimental Science*, vi ritorna in *Further considerations of the Experimenta, Speculum Astronomiae and De Secretis Mulierum ascribed to Albertus Magnus*, «Speculum. A Journal of Medieval Studies», 30, 1955; analizzando una serie di redazioni manoscritte del testo e del commento sottolinea «l'aspetto sperimentale» dell'opera, che attribuisce a un discepolo di Alberto Magno.

Ampio spazio dedica al *De Secretis* lo storico della medicina P. Diepgen, *Frau und Frauenheilkunde in der Kultur des Mittelalters*, Stuttgart, 1963. Non ho potuto consultare il contributo di E. Wickersheimer, *Henri de Saxe et le 'De Secretis Mulierum'*, «Les Congrès Internationaux d'Histoire de la Médecine, 3^e Congrès», Londra, 1922. Uno studio di Hélène Rodnite Lemay, annunciato sul «Bulletin de Philosophie Médiévale» S.I.E.P.M., 18, 1976, non è ancora stato pubblicato.

Le teorie avicenniane sul concepimento e la loro rielaborazione in Alberto Magno sono esposte con cura da G. M. Nardi, *Problemi d'embriologia antica e medievale*, Firenze, 1938; v. anche L. Demaitre - A. Trevill, *Human Embryology and Development in the Works of Albertus Magnus*, in *A. M. and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, a cura di J. A. Weisheipl, Toronto, 1980.

Per altri aspetti concernenti l'immagine femminile nel pensiero medico e filosofico-na-

turalistico medievale si rinvia a V. L. Bul-
lough, *Medieval Medical Views of Women*,
« Viator », 4, 1973 e M. Th. D'Alverny, *Com-
ment les philosophes et les théologiens voient
la femme*, « Cahiers de civilisation médiéva-
le », 80, 1977, ora presentati in *Né Eva né
Maria. Condizione femminile e immagine della
donna nel Medioevo*, a cura di M. Pereira, Bo-
logna, Zanichelli, 1981.

Edizioni del « De secretis mulierum »

Il rilevante numero di edizioni, cui potreb-
bero aggiungersi numerosissime traduzioni, a
partire dai primi anni del '500 in tutti i paesi
d'Europa, testimonia la diffusione amplissima
raggiunta da questa operetta, generalmente ac-
compagnata dal commento più antico, attribui-
to ad Enrico di Sassonia. Il testo è talvolta in-
dicato col titolo: *De secretis mulierum et vi-
rorum*.

1) Typis Reyserianis, s.l.d.; 2) Joh. Zeiner,
Ulm, s.d.; 3) H. Quentell, Colonia, s.d.; 4) per
Ioannem Winterberg, Vienna, s.d.; 5) Nico-
laus Gotz, Colonia, 1475; 6) Johann Wydenast
e compagni, Perugia, 1477; 7) Georgius de
Spira, Strasburgo, 1480; 8) s.l., 1481; 9) Hein-
rich Knobloch, Strasburgo, 1483; 10) Wil-
liam de Machlinia, Londra, 1485; 11) Michel
Topic, Lione, 1488; 12) Anthonium Sorg,
Augsburg, 1489; 13) Luis Cruse, Ginevra,
1490; 14) Denis Roce, Parigi, non prima del
1490; 15) per Conradum Racheloffen, Lipsia,
1494; 16) Johann Schönsperger, Augsburg,
1495; 17) André Boccard, Parigi, 1495; 18)
Simone Bevilacqua, Venezia, 1499; 19) God-
fried Back, Antwerp, s.d. (1500?); 20) Melch.
Lotter, Lipsia, 1500; 21) Venezia, 1501; 22)
Petri Bergomatis, Venezia, 1508; 23) M. Caes-
saris, Antwerp, 1538; 24) Lione, 1615; 25) L.
Zetzner, Strasburgo, 1625 (rist. 1662).

Giulia Calvi

Manuali delle levatrici

(XVII-XVIII sec.)

Non esiste, in età pre-industriale, una parola femminile che, sulla carta, racconti il corpo nel suo perimetro esterno come in quello interno delle sensazioni, del piacere o del dolore. Non è un caso che i testi medici da Aristotele all'età moderna deducano il corpo femminile da quello maschile. È soprattutto l'apparato genitale che rispecchia, rivelando menomazioni e incompiutezza, il modello virile: le ovaie sono testicoli, la clitoride (da Falloppio in poi) è il residuo incompleto del pene, il sangue mestruale è lo sperma delle donne. Il linguaggio del corpo esige un codice preciso e le categorie percettive (il dolore, il piacere) ad esso non assimilabili restano mute. Le sensazioni diventano sintomi solo attraverso il rapporto col medico, attraverso la reciproca creazione di un linguaggio percettivo comune. Ad esso la medicina ha accordato un senso, catalogando, identificando e descrivendo sensazioni scientificamente intelleggibili, espressioni corporee che denotano domande di attenzione e di cura. Coll'aumentare del divario concettuale fra il medico e il malato diminuisce la traducibilità del linguaggio del corpo, la sua comprensione e la memoria che di esso se ne ha. La cura del corpo femminile da secoli in mano alle donne, impedisce alla pratica di farsi teoria: le categorie percettive, chiuse nel circuito domestico e di vicinato, restano escluse dalla classe di sintomi legittimi che la medicina colta produce. Il discorso femminile sul corpo è intessuto di analogia: ci si cura fra simili prima e oltre le regole della verbalizzazione scientifica. La cultura somatica delle donne è tattile e mimetica.

La riduzione del corpo femminile a corpo riproduttivo equipara il tempo della malattia a quello della gravidanza e del parto, contrapponendoli a quello della salute che è soprattutto quello della bellezza. La trattatistica cinque-settecentesca riflette bene questa cesura, scindendosi in testi sui « mali femminili » e sulle « malattie delle donne » e in testi sugli « ornamenti » e i « segreti ». Il tempo della salute di-

venta quello in cui si restaura la possibilità del desiderio (maschile): il corpo viene rimodellato cancellando le tracce che la malattia (il destino riproduttivo) ha lasciato. Si cancellano le smagliature, le macchie, le cicatrici, ricomponendo una superficie tesa, liscia e bianca che il nuovo irrompere del desiderio non farà che scalfire, « ammalare » e corrompere. Da questo cerchio non si esce, come non si esce dalle coltri e cortine del letto o dalla stanza da bagno. I luoghi del corpo femminile sono questi e le testimonianze iconografiche lo ribadiscono: il linguaggio del corpo soffoca nello spazio chiuso di queste camere, sullo sgabello della levatrice, nelle fasce e nelle bende del parto, nei brodi ricostituenti, nei balsami e negli olii di bellezza. Non c'è per le donne una contrapposizione netta fra salute e malattia, ma una serie di stati comunicanti e costantemente reversibili.

Sul corpo femminile, sulla sua cura e la sua tutela, si fonda la scissione fra teoria e pratica medica in un binomio contrapposto e caratterizzato per generi: alle donne l'esperienza del corpo; agli uomini la sua conoscenza astratta – quindi scientifica – e la sua manipolazione mediata da strumenti. Si ricordi in proposito l'invenzione – tenuta a lungo segreta – del forcipe a metà settecento e l'esplicito divieto fatto alle levatrici di servirsene. Mentre la casistica sul corpo femminile accumulata dai medici produce scienza e tecnologia, quella raccolta dalle ostetriche si ferma alla ripetizione arcaica del gesto manuale. E tuttavia, in Francia e in Inghilterra, a differenza dell'Italia, fra la metà del XVII e del XVIII secolo le donne – *sages-femmes*, *midwives* – scrivono. È uno dei rari esempi di scrittura non-narrativa, ma professionale e diretta alla difesa decisa e corporativa del proprio mestiere: le donne rivendicano a sé la gestione e la cura del proprio corpo (e di quello di tutte le donne) raccontandolo. In Francia Louise Bourgeois, madame Du Tertre e madame La Boursier; in Inghilterra Elisabeth Cellier,

Jane Sharp, Martha Mears, Elisabeth Nichell, Margaret Stephen, Sarah Stone. Non si nascondono dietro pseudonimi, come faranno più tardi in ambiti diversi, le Bronte, George Sand o Marianne Evans (George Eliot); rivelano la propria identità pur confessando la difficoltà e la vergogna ad affrontare in pubblico argomenti tanto scabrosi servendosi della scrittura (questa sì attribuito e mestiere da uomini). « Je me serois contentée d'instruire les apprentisses et de leur montrer en pratiquant ma manière de travailler, ce qui m'est beaucoup plus facile que de m'exprimer par écrit » ammette in apertura madame du Tertre, adeguando la scrittura alla teoria, che, anch'essa « appartient a' Messieurs le Medecins ». La trasgressione – il corpo descritto – è da tutte spiegata con la necessità di difendere una professione minacciata da vicino: in Inghilterra, come in Francia si fanno avanti con crescente successo gli *accoucheurs* e i *man-midwives*. La comunità femminile che circonda la partoriente si sfalda ricomponendosi in una gerarchia di assistenti subalterne al medico: i *caquets des accouchées*, le chiacchiere del parto, tacciono sotto gli ordini e gli strumenti dell'intervento maschile.

La scrittura femminile del corpo è dunque scrittura professionalizzata e politica: scrittura di difesa e non innovativa. Rivendica come propria sfera di appartenenza la pratica, la teoria essendo « matière inutile » desunta dai libri e dalla opinione più comunemente diffusa nei testi ortodossi. Nello stesso modo sono inutili e dannosi gli strumenti: Elisabeth Sharp punteggia tutto il suo scritto di attacchi polemici contro le astruserie meccaniche maschili in voga nel settecento. È un rivendicare la propria debolezza (alle donne si vietava l'uso del forcipe perché dotate di minore forza muscolare degli uomini) accettando per sé le qualità che dai greci in poi diventano femminili per privazione: è un definirsi in termini di oscurità, debolezza, assenza di calore, umidità, mancanza di vigore. Nello stesso modo il corpo femminile che questi lunghissimi trattati ginecologici descrivono è un corpo *sottirato*, residuale rispetto a quello maschile. È un corpo che, nel momento stesso in cui viene non più « parlato », ma scritto, appartiene alla cultura somatica egemone e quindi maschile. La pratica manuale che le donne (levatrici e non) hanno di sé si traduce nella teoria degli uomini. Rimanendo nella sfera della natura, la cultura non può che imporsi come dimensione

alienata. La difesa che queste donne tentano è quella della propria 'competenza liminale', interna cioè allo spazio separato che il rito di passaggio femminile alla vita o alla morte, aveva da sempre garantito. La separazione del gruppo femminile dalla normalità quotidiana e la sua aggregazione temporanea in condizione « liminale », stabiliva periodicamente, seguendo le scansioni e i ritmi fisiologici del corpo, una situazione comunitaria sospesa e separata dalla socialità consueta. È a questo gruppo di donne raccolte attorno alla partoriente che i manuali di divulgazione ginecologica si rivolgono, perché il testo scritto s'insinui, attraverso la recitazione e l'ascolto, nel tessuto comunicativo esistente attorno al corpo femminile. Elisabeth Sharp, Martha Mears, Louise Bourgeois e le loro compagne, in questo prendere la parola sul corpo si emancipano dalla folla di levatrici oscure e ignoranti i cui fantasmi compaiono incessantemente nei loro scritti: le *sages-femmes* di campagna che si ubriacano e bestemmiano, pronte a vendere la « camicia » (il sacco amniotico) del neonato a chi voglia servirsene nelle pratiche magiche e, soprattutto, a praticare aborti, a sostituire neonati o a introdurne di illegittimi. Rivolgendosi alla propria figlia, Louise Bourgeois la avverte che, se vorrà diventare una brava levatrice, dovrà negarsi a tutti i percorsi clandestini che la solidarietà fra le donne può suggerire: mai accogliere una partoriente in casa propria, mai lasciarsi impietosire o corrompere da vicende personali di errori, gravidanze non volute, tradimenti. La *sage-femme* che scrive è una donna borghese, desiderosa di consolidare la propria professionalità rispettabile a danno di ciarlatane, streghe e contadine, nello stesso modo in cui la corporazione maschile aveva escluso i praticanti e le donne. *Midwives* e *sages-femmes*, come tutte le emancipate, sono presenze « maschili » nei confronti delle altre donne e rivendicano, rispetto agli uomini solo l'autonomia della propria sfera; il mestiere di ostetrica appartiene loro perché è da sempre interno al pudore femminile. Sono le qualità *naturali* del sesso ad assicurare la continuità *storica* della professione.

In realtà, oltre alla polemica legata alla presenza dei nuovi *accoucheurs*, queste prese di posizione mirano indirettamente a ben altro, la posta in gioco essendo nella seconda metà del XVIII secolo, la stessa presenza femminile sul mercato del lavoro. La scrittura del corpo è l'ultimo ten-

tativo di mantenere ancora aperto alle donne uno spazio che non sia più solo quello domestico; nella fattispecie, quello del salotto borghese. La battaglia sarà persa paradossalmente anche attraverso una riattualizzazione e un diverso uso sociale dell'ideologia del « pudore femminile »: non sarà più la presenza dell'ostetrico accanto al letto delle partorienti a venir considerata indecorosa, ma — per una donna rispettabile — il mestiere della levatrice che esce di notte (come le streghe), che beve per farsi coraggio e non sentire il freddo, che ha le mani sporche di sangue. Di qui a dichiarare disdicevole qualunque occupazione extra-domestica, il passo è breve. Chiudendo in casa le donne della *middle class*, l'Inghilterra vittoriana creerà nuovi spazi alle sempre più numerose ragazze povere e sole, spazi che col corpo femminile avranno a che fare in modo sempre più mediato, subalterno e decoroso. I primi romanzi scritti da donne — che si nascondono dietro nomi maschili — raccontano di governanti e infermiere. Delle levatrici, dopo Dickens, non si ricorda più nessuno.

L. Bourgeois, *Observations diverses sur la stérilité, perte de fruit, fécondité, accouchements, maladies des femmes et des enfants nouveaux naiz*, Paris, 1609, 1617.

L. Bourgeois, *Apologie contre le rapport des médecins*, Paris, MDCXXVII.

L. Bourgeois, *Recueil des secrets*, Paris, MDCXXXV.

L. Bourgeois, *Instruction à ma fille*, in *Les six couches de Marie de Médicis*, Paris, 1875.

La Boursier du Corday (madame de), *Abregé de l'art des accouchements*, Paris, 1769.

E. Cellier, *To Dr. ...: An Answer To His Queries Concerning the Colledg of Midwives*, London, 1688.

E. Cellier, *A Scheme for the Foundation of a Royal Hospital, & raising a revenue of five or six thousand pounds a year, by & for the maintenance of a corporation of skilled midwives...*, London, 1745.

Du Tertre de la Marche (madame de), *Instruction familières et utile aux Sages-Femmes pour bien pratiquer les accouchements, faite par demandes et reponses*, Paris, MDCXXV.

M. Mears, *The Midwife's candid Advice to the fair sex, or, the pupil of Nature...*, London, 1797.

E. Nihell, *A Treatise on the Art of Midwifery*, London, 1760.

J. Sharp, *The Midwives Book*, London, 1671.

J. Siegemundin, *Ein Höchstnötiger Unterricht von Schweren und unrectstehenden Gebäurten*, Berlin, 1690.

M. Stephen, *The Domestic Midwife*, London, 1795.

S. Stone, *A Complete Practice of Midwifery*, London, 1737.

Come opere di riferimento generale:

A. Delacoux, *Biographies des Sage-Femmes Célèbres, anciennes, modernes et contemporaines*, Paris, 1834.

J. Donnison, *Midwives and Medical Men*, New York, 1977.

Th. R. Forbes, *The Midwife and the Witch*, New Haven-London, 1966.

K. Campbell Hurd-Mead, *A History of Women in Medicine from the earliest times to the beginning of the nineteenth century*, Hadam (Conn.), 1938.

M. Lipinska, *Histoire des Femmes-Médecines*, Paris, 1900.

i materiali del presente



discussioni e dibattiti

Commento su una danzatrice argentina

... Archimede usava il suo corpo, unto dagli schiavi durante il bagno, per tracciare teoremi come su una lavagna, tanto lo dominava questo suo diletto...

Plutarco

Eravamo partite con una ricerca che aveva un oggetto quasi mitico, i « luoghi del corpo ». Guardando alla diffusione di spazi dedicati alla sperimentazione di pratiche variamente connesse con il corpo (centri di yoga, contact dance, mimo ecc...) cercavamo di capirne il significato sociale e le modalità di fruizione. La maggiore disponibilità verso tali sperimentazioni era stata interpretata e definita insieme con il complesso storico in cui si inseriva (ritorno al privato, crisi dell'aggregazione politica, nuovi bisogni...); a noi sembrava anche un segnale, un tentativo nuovo di mettere insieme un'identità a partire da esperienze parziali - « deboli, leggere » - in contrapposizione ad una costruzione della identità su valori totalizzanti e/o sull'impegno etico richiesto dall'organizzazione sociale - « esperienze forti ». Il corpo, una volta nominato, rimanda ad una molteplicità di segnali, di fili intrecciati, spezzati, intermittenti, circolari, che si sono mescolati ai percorsi della nostra ricerca.

Tra le esperienze che abbiamo incontrato c'è quella di Maria Fux, danzatrice argentina che da anni tiene seminari in-

formativi anche in Italia. La Fux è partita dalla danza classica, abbandonandola ben presto per iniziare una ricerca personale sul movimento, l'improvvisazione, la danza moderna e la coreografia. Negli anni '50, con una borsa di studio, è stata alla scuola di Martha Graham a New York, esperienza da lei ritenuta fondamentale anche per l'individuazione delle proprie diversità nella impostazione e nella concezione del movimento. Tornata in Argentina, dopo varie vicende tra cui un'esperienza analitica, svolge ora corsi di danza-terapia. La Fux usa questo termine non in senso medico ma come proposta « di un altro linguaggio di cui si ha bisogno per sentirsi meglio ». Si è specializzata nel trattare i problemi di comunicazione dei sordi, soprattutto bambini, lavorando per una ventina d'anni con sordi e non sordi insieme nei suoi corsi. Nell'ambito della sua attività, è stata chiamata da R. D. Laing a Londra e in varie altre istituzioni psichiatriche.

A Roma, l'ultimo dei suoi seminari (marzo '81) è stato organizzato con l'aiuto della Regione Lazio e dell'Istituto di Teatro e Spettacolo dell'Università. Il seminario si articolava in tre giorni di lezioni al teatro dell'Ateneo e poi all'Accademia Filarmonica Romana, dove si concludeva con una lezione pubblica e un saggio coreografico. Il gruppo del seminario, quasi tutte donne, era costituito da una maggioranza di studentesse oltre a qualche professionista della danza. L'omogeneità del gruppo era data dalla forte tensione di

tutti sia nei confronti della figura della Fux, sia nel cercare un'espressività con il corpo, laddove era chiaro che non si trattava propriamente né di ginnastica né di danza. Ciascuno interpretava soggettivamente e in modo abbastanza libero le indicazioni della Fux, muovendosi con una varietà di gesti che riuscivano a combinarsi in un'immagine d'insieme piuttosto singolare. L'impressione che si aveva era quella della possibilità di intrecciare molti livelli di rapporto, dal guardare, al toccarsi, al muoversi insieme.

La Fux descrive il suo metodo di lavoro in alcuni scritti che non hanno, però, molte pretese di definizione teorica quanto piuttosto di racconto della propria esperienza (Fux, 1976). D'altra parte lei stessa afferma di essere non molto interessata ad una riflessione sistematica o tecnico-scientifica: ed è perciò che si dice non medico, non psicologa, non terapeuta e connette alla creatività, tema centrale della sua esperienza, un risultato generale di benessere, forse in modo eccessivamente meccanico. La Fux ritiene che il corpo sia il centro di integrazione dell'individuo con sé e con lo spazio. Il movimento, in generale, è l'espressione del recupero del corpo in quei termini, e non a caso la Fux invita ad una precisa attenzione ai ritmi interni, in particolare al respiro e al battito cardiaco; lentamente e gradualmente si passa alla combinazione tra questa percezione del sé e la percezione di ritmi esterni che possono essere di tutti i tipi: da quelli musicali – percussivi e non –, a quelli visivi – luci e immagini – fino al silenzio. Questo processo avviene rintracciando il sé infantile e recuperando il gioco come modalità di conoscenza. All'interno del gruppo la Fux agisce muovendosi e danzando insieme agli altri, mettendo in sequenza gli stimoli musicali, visivi e di situazioni (ricorrono frasi che hanno a che vedere con un percorso analitico, del tipo « sentirsi all'interno della madre, uscirne... », « specchiarsi nella propria mano, poi in quella dell'altro... ») e operando la brusca rottura dei ritmi. Inoltre si serve di alcune parole, che lei definisce parole-madri, come, ad esempio, limite, nucleo, vita, silenzio, mare, albero, che, essendo cariche di significati per il tono e il contesto, entrerebbero in comunicazione diretta con il corpo avendo effetti sui ritmi interni e producendo movimento. La situazione che si crea viene complessivamente definita dalla Fux nei termini di una « risposta permanente » tra i membri del gruppo, dove non si tratta di

trasmettere solo una tecnica di movimento ma principalmente una tecnica di partecipazione. Così si instaurerebbe una forma di « didattica circolare » in cui, abolita la funzione dell'insegnamento, rimarrebbe quella di guida. Senza voler insistere sulla semplificazione un po' ingenua del rapporto pedagogico, tale definizione ci sembra comunque incongrua rispetto alla conduzione effettiva del gruppo. L'interruzione e la frattura delle situazioni e dei ritmi vengono agite senza chiarirne la possibile contraddizione rispetto all'ipotesi di reciprocità assoluta, seppure riferita ai momenti di « creatività collettiva ». Tanto più che a noi quelle interruzioni sembrano anche connesse con il grosso problema della gestibilità di una irruzione non mediata della sessualità, dell'aggressività e di quanto altro può prodursi in un gruppo o, fatto che sarebbe ancor più eclatante, dell'impossibilità totale di scavalcare le mediazioni « ammesse ». In altre parole, ci si pone un interrogativo sul fatto che si possa o meno prescindere da tale ambito di problemi in una situazione di sperimentazione del corpo che pretende una modificazione del sentire e del sentirsi verso un'ipotesi di « salute ». Il versante di questo discorso che riguarderebbe i temi delle dinamiche di gruppo rimane del tutto in ombra perché la Fux sfuma decisamente sul senso terapeutico della propria esperienza. A maggior ragione rimane fuori anche l'ulteriore problema della possibilità di una espressione del corpo che sia non segnata da quelle dinamiche e dalle interpretazioni che storicamente se ne sono date.

Tutte queste ambiguità, le non chiarezze, le approssimazioni di tutti i tipi cui abbiamo accennato, non sommergono l'esperienza della Fux, che invece funziona, accanto a molte altre analoghe. Complessivamente tutte queste pratiche ritagliano uno spazio, recente in Italia ma molto sviluppato negli Stati Uniti (Harper, 1980), rispetto a cui è possibile fare qualche riflessione.

Prima di tutto va detto che ogni riflessione intorno alle pratiche legate alle sperimentazioni del corpo, quando esce da un tecnicismo dato come neutro, sconta il fatto di diventare immediatamente luogo dello stereotipo, cioè del discorso non corposo. Anche il racconto che la Fux fa della sua esperienza non sfugge a questa regola; ci si ritrova a parlare di partecipazione, di integrazione, di creatività, di parole-madri, e a schiacciarsi sopra l'espe-

rienza. È evidente che un discorso che tenti di uscire dalla costrizione, dalla ripetizione dello stereotipo, risulta labile, sfuggente, circolare, come la definizione di un sapore. Il nostro sguardo non è riuscito a sottrarsi a questa ovvia vaghezza, malgrado tutti i tentativi di abordare il discorso anche da lontano, per esempio fingendoci come voce fuori campo a parlare dei luoghi, del corpo.

Il tipo di fruizione legata a queste pratiche esprime un'esigenza – certamente riscontrabile anche in altri ambiti e articolata con altre modalità – che potremmo definire di « rivendicazione del corpo ». La richiesta di una espressività altra, di un linguaggio in più, sembra contigua all'affermazione di un diritto ad un uso diverso del corpo. L'immagine della rivendicazione indica l'idea di una schiavitù che si vuole eliminare – il corpo che lavora non è il corpo che mangia, il corpo che scrive non è il corpo che fa l'amore. Storicamente il corpo è stato frantumato dal gioco dei poteri e codificato nei suoi comportamenti da saperi irrimediabilmente diversi e distanti fra loro. Il corpo è diventato ciò che permette agli ordini simbolici di parlare, di esistere; il corpo, significante fluttuante, non dice, parla soltanto la lingua degli altri. Il corpo, come la donna, è simile al dio newtoniano che tutto mette in moto e poi sparisce. Queste separatezze, intrecciate col nodo dell'assunzione del corpo nel simbolico, potrebbero rimandare all'immagine capovolta di un corpo mitico, originario, uno, natural-biologico, prima e oltre le sue determinazioni storiche. Di fatto il procedere per capovolgimenti è un modello ricorrente nella nostra cultura, dall'immagine del comunismo primitivo a quella del matriarcato. Anche l'immagine di un corpo mitico è presente spessissimo, direttamente o indirettamente, come nel caso eclatante della teoria del funzionalismo sessuale di Masters and Johnson. La reintegrazione del corpo mitico sarebbe, in questa prospettiva, il fine della rivendicazione che in quei luoghi si esprime; ma, forse, allora sarebbe meglio parlare di « liberazione ». Tuttavia noi abbiamo usato il termine rivendicazione proprio per sottolineare che, per molteplici ragioni di ordine generale – dal modo di considerare il processo storico, al modo di guardare le nostre trasformazioni –, il ricorso a quell'immagine non ci dice nulla, e comunque riteniamo che non sia possibile nessuna reintegrazione di quel tipo. Ma anche il non credere possibile nessuna reinte-

grazione di ciò che si è perso, non equivale all'impossibilità di individuare altri percorsi a partire da ciò che il corpo è storicamente diventato. Dobbiamo occuparci non solo di tutto quello che il corpo non può dire, ma anche di tutto ciò che è costretto a dire. Dunque dobbiamo fare i conti con un in più di segni, con un eccesso di codificazione. Forse si può disimparare qualcosa, tentare di combinare diversamente i segni per sciogliere, evitare la pietrificazione dei gesti sovraccarichi di sensi. Le pratiche di cui parliamo contengono sia queste possibilità sia il rischio di scivolare verso la trappola del corpo mitico. Nell'esperienza della Fux da una parte si parla, anche con enfasi, di creatività, dall'altra nel seminario era possibile intravedere qualcosa di diverso, come se i gesti slittassero dal loro significato più ovvio: il toccarsi, in quel contesto, non rinviava immediatamente ai sensi che abitualmente vengono ad esso associati; la stranezza del tentativo di « parlare con il proprio piede » appariva meno assurda di quanto si possa dire. D'altra parte, dietro l'immagine della creatività, invece, vi è il senso preteso di un gesto pieno, che fa sparire la regola e che da sé produce un altro discorso non contaminato; in questo modo ci si infila nel nodo di onnipotenza/impotenza rispetto ad un assoluto che non ha proprio più a che vedere con il corpo.

Il corpo, come si è detto, è ridotto e congelato all'interno dei sistemi simbolici e della lingua che lo significano; ma in questo processo il simbolico non riesce a significarlo tutto. E allora il corpo è anche differenza irriducibile, è il limite, è residuo, perciò muto ed indicibile, che eccede il simbolico. Crediamo infatti che sia possibile percepire uno scarto fra ciò che il discorso rappresenta e le effettive esperienze che si vivono. All'indicibilità del residuo possiamo solo alludere, ma, poiché ci viene il sospetto che l'indicibile c'entri con quanto la violenza del sociale e della storia ha reso insignificante, può valer la pena tentare di forzarlo.

Nei contesti quotidiani quest'esperienza muta si sfrange, si perde, si liquefa; le sue tracce si traducono immediatamente in sintomo – ma appunto traduzione di –, oppure si danno come trasgressione, con tutte le implicazioni soggettive ed oggettive che questo comporta. I luoghi del corpo, al contrario, sono separati e protetti e inoltre contengono una riconoscibilità collettiva interna, che passa attraverso un intreccio di regole e di sapere comuni.

Questo, ci sembra, è il contesto che rende possibile, forse, a quel residuo di « esistere » (certo la parola è pesantemente segnata, ma non ci sono modi di sfumare il senso senza farlo scomparire). L'esperienza muta, pur non potendo affermarsi come parola piena, forse può *darsi*, attraverso una sospensione, mettendo fra parentesi la norma comune e perciò anche la trasgressione.

Il nodo che lega questi luoghi separati e protetti all'insieme del sociale è strutturalmente ambiguo. Essi rappresentano comunque una marginalità, nonostante la loro diffusione, rispetto a ciò cui si dà valore. L'atteggiamento nei loro confronti è vario: è già moda citarli, raccontarli, a volte forzarne la traduzione in spettacolo, oppure è altrettanto frequente considerarli segni del decadimento culturale. Interpretazioni così semplificate costituiscono il rischio cui tali luoghi non possono sottrarsi per esistere, e comunque mettono in ombra quanto di più interessante essi potrebbero attivare.

Del resto, in queste pratiche, chi concretamente si muove è il corpo ed esso non riesce ad essere nominato se non come strumento, nuovo linguaggio, veicolo di un'esperienza altra che riguarda, ancora una volta, il sé, il Soggetto. Come dire che, anche a voler guardare dall'interno e con più attenzione il fenomeno, si incontrano analoghe difficoltà. Infatti il come la materialità venga assunta – e stravolta – nel discorso e contemporaneamente il come il discorso sia per lo meno prodotto da un corpo/corpo che parla, è un enigma così grosso, e peraltro assai poco frequentato (Muraro, 1981), che non ci sentiamo né di assumercelo noi direttamente, né di addossarlo a coloro che, come la Fux, non intendono tanto articolare una riflessione quanto dar voce ad una pratica con una parola per ciò stesso inadeguata.

Paola Masi, Diana Perrone, Franca Rosti,
della Cooperativa Ripetta, ricerche e
servizi culturali delle donne - Roma

M. Fux, *Danza, experiencia de vida y educación*, Buenos Aires, Paidós, 1976.

R. A. Harper, *Le nuove psicoterapie*, Firenze, La Nuova Italia, 1981.

L. Muraro, *Maglia o uncinetto*, Milano, Feltrinelli, 1981.

Su alcuni casi di aborto nelle società tradizionali

Le testimonianze sull'aborto relative alle società primitive costituiscono un argomento tra i più cruciali per una delineaazione della condizione femminile in queste società, e tra i più trascurati dalla letteratura etnografica. Questa, infatti è oscillata tra una trattazione moralistica del fenomeno (specialmente nelle testimonianze più antiche) e, in ogni caso, indifferente alla situazione storica ed economica in cui questo si inscriveva, e la sottovalutazione delle reali dimensioni di esso. Ancora nel 1965 un maestro dell'antropologia sociale britannica come Evans-Pritchard, pur riconoscendo che alle donne delle società primitive non si offra nessuna alternativa al fatto di sposarsi e partorire una numerosa prole, poteva affermare che esse accettano di buon grado questa necessità e appaiono pienamente calate nel loro ruolo.

Procedendo nella sua trattazione della condizione femminile nelle società primitive, Evans-Pritchard sosteneva ancora che, in queste società, i genitori cercano di avere quanti più figli è possibile e che nessuna donna resterebbe senza prole. Le donne primitive, in generale, non praticerebbero l'aborto se non assai raramente, e non sarebbero al corrente di pratiche contraccettive; non solo, « I am sure – afferma Evans-Pritchard – that if they were told of them, it would greatly astonish them to learn that there are people who limit the number of their children. They want as many as possible... » (p. 46). Anche l'idea contrattuale del matrimonio sarebbe, secondo questo autore, pienamente accettata e condivisa dalle donne; essa non sarebbe, in ogni caso, fonte di conflitti interiori: « The primitive girl, though naturally has her preferences, would it find difficult to understand either sentimental love or what it has to do with marriage » (p. 47).

L'affermazione di Evans-Pritchard del resto non resta isolata nella letteratura antropologica; secondo un altro grande dell'antropologia, Malinowski, le donne accettano con assoluta naturalezza il fatto di sposarsi e mettere al mondo dei figli a causa del loro irrefrenabile istinto materno. Il discorso di Malinowski sembra pure implicare che, realizzandosi pienamente la femminilità nel matrimonio e nella maternità, né l'uno né l'altra possono essere,

in definitiva, fonte di reale oppressione per le donne (Sacks, 1979).

Se esaminiamo i dati presentati da Daniella Visca l'immagine che si ricava è però assai diversa; confrontando dati relativi a numerose culture primitive l'autrice mostra la grande diffusione di pratiche contraccettive nelle società di livello etnologico.

L'intento principale dell'autrice è dimostrare che la preoccupazione demografica non costituisce un'esclusiva del mondo occidentale e che l'immagine delle società tradizionali positivamente preoccupate della fertilità femminile va fortemente ridimensionata. Un dato che emerge subito per la sua importanza è questo: presso tutte quelle società in cui esiste, per ragioni riconducibili al complesso economico ambientale, una preoccupazione positiva per la fecondità femminile, le pratiche di contenimento delle nascite sono attuate dalle donne in antagonismo coi valori maschili dominanti e rischiando punizioni assai severe. In altre società, presso le quali, per il tipo di esistenza che vi si conduce e per le modalità di sfruttamento dell'ambiente naturale, è la stessa comunità a sostenere istanze di contenimento demografico, le pratiche abortive e contraccettive vengono messe in atto in un clima di indifferenza o accondiscendenza maschile o addirittura dietro l'incoraggiamento degli stessi uomini. Testimonianze in questo senso sono riportate, ad esempio, per le isole Salomone, dove i mariti si dicevano infastiditi da un numero eccessivo di figli, per le isole Figi, per la cultura Irochese, presso la quale erano spesso gli uomini ad insistere presso le mogli affinché abortissero, per evitare i problemi connessi all'allevamento di bambini piccoli.

Se esiste, quindi, una forte connessione tra pratiche di contenimento demografico e situazione economico-ambientale della società, e se il prestigio e l'importanza che gli uomini assegnano al fatto di avere numerosi figli può incidere alla fine anche sull'immagine che della maternità nutrono le stesse donne, come propone Devereux, resta comunque il fatto, sottolineato da Visca, che, per quanto forte possa essere l'influenza esercitata dai modelli e dai valori culturali, in generale sono più le donne che gli uomini a sentire l'esigenza di contenere le nascite: ad Alor, le donne desiderano in media meno figli degli uomini, nell'Arnhem Land esse considerano un paio di figli più che sufficienti, e lo stesso vale per le donne Entrecasteaux; i

figli sono considerati un peso dalle Macusi, dalle Urubus, dalle Knistenaux, dalle donne della Nuova Caledonia, delle Nuove Ebridi, della Nuova Zelanda... Queste testimonianze mostrano quanto l'immagine di società tradizionali ardentemente desiderose di figli e, ciò che più ci interessa, di donne primitive animate da un incoercibile istinto materno sia più il frutto di un'immagine stereotipa del primitivo e del femminile che una fedele riproduzione dello stato reale delle cose. La maggiore sensibilità delle donne al problema del contenimento delle nascite, al di fuori di esigenze puramente demografiche e spesso in contrasto con esse, è ovviamente da ricollegarsi ai rischi del parto ma anche al fatto che tutte le difficoltà connesse all'allevamento dei bambini vengono a ricadere unicamente sulle donne, già oberate da gravose occupazioni.

L'ambito considerato finora non esaurisce, però, la dimensione del comportamento abortivo; nell'opera di Visca sono infatti riportate altre particolari motivazioni al comportamento abortivo il cui approfondimento critico potrebbe offrire delle indicazioni significative sulla condizione della donna nelle società tradizionali. Ci riferiamo a quei casi in cui le donne abortiscono per punire in qualche modo il compagno oppure per non rovinare il loro aspetto e invecchiare precocemente e, infine, a quei casi in cui esse decidono di non mettere al mondo il figlio di cui sono in attesa per non rinunciare per lungo tempo ai rapporti sessuali. Questi casi, marginali rispetto al problema della pianificazione delle nascite e più attinenti al piano dell'emotività e dei sentimenti, non trovano una trattazione approfondita nel libro di Visca il cui scopo principale del resto è, come si è detto, dimostrare l'esistenza di una sensibilità demografica anche nelle culture tradizionali. Questi comportamenti, apparentemente legati soprattutto al piano dei rapporti privati e delle emozioni personali e spesso presentati, dagli autori che li riferiscono, come esempio di barbarie e rilassatezza morale, potrebbero invece rivelarsi, ad un'indagine più accurata, preziosi indizi della condizione femminile.

Casi di aborto per insofferenza nei confronti di un marito non amato sono attestati per le Cubeo, le Knistenaux, le Bakongo; per le donne Wankonde sono stati riportati casi di aborto per vendetta dopo un litigio col marito, e lo stesso vale per le Tupinamba e le Assiniboin; un'altra causa di aborto è rappresentata dalla ge-

losia per un marito infedele o, dove vige la poliginia, in procinto di procurarsi una altra moglie; esempi di quest'ultimo tipo sono riferiti per le isole Figi e per le società Alor e Zambesi. L'importanza dei pochi casi riportati aumenta se si considera la forte disapprovazione sociale da cui questi comportamenti sono circondati, il fatto, mai troppo sottolineato, che la ricerca antropologica si è sempre servita di informatori di sesso maschile e, infine, la universale tendenza a presentare un'immagine « normativa » della propria cultura e dunque a rimuovere, volontariamente o meno, fenomeni e comportamenti che possano essere considerati in qualche modo devianti.

Quanto si è detto prima a proposito della mancanza di alternative al matrimonio nelle società primitive vale naturalmente anche per l'uomo. Emblematica rimane, ad esempio, la descrizione che in *Razza e Storia* Levi Strauss ci ha fornito del Bororo scapolo, sporco, malaticcio e denutrito, ridotto in quello stato dall'emarginazione sociale e dall'impossibilità di godere, a causa della rigida divisione di mansioni tra i due sessi, dei servizi tipicamente femminili. Questo non elimina l'asimmetria dei ruoli maschile e femminile nella famiglia e nella società. Senza contropartite sociali, senza gratificazioni connesse alla partecipazione alla vita pubblica, il privato assume una dimensione amplificata per la metà femminile della società e si trasforma nella sede privilegiata dei conflitti. Il proprio corpo può diventare allora per la donna il canale di una protesta che, probabilmente, non troverebbe molte altre occasioni per esprimersi; il figlio, unico suo bene dotato di valore anche agli occhi degli uomini, si trasforma in arma di ritorsione, strumento punitivo. Del resto il valore delle donne consiste talmente nella capacità di fare figli che, in certe società, non si sposa una donna che non sia stata già incinta, che, cioè, non abbia dimostrato di essere fertile (Beals e Hotjer, 1965). Non può destare stupore, allora, che le donne per esprimere il loro malcontento si servano dell'unico loro potere socialmente prestigioso che è anche l'unico, vorremmo aggiungere, a poter essere sottratto in qualche modo al controllo degli uomini: praticamente in tutte le società tradizionali, infatti, i mezzi di contenimento delle nascite, siano essi leciti o meno, sono nelle mani delle donne, parte della loro conoscenza e delle loro abilità.

Ma questi comportamenti mostrano an-

che quanto sia difficile, per chi occupa le posizioni inferiori di una gerarchia, esprimere la propria dissidenza in termini autonomi rispetto al discorso egemone; chi detta la regola definisce, con questa, anche i termini dei comportamenti trasgressivi: le donne puniscono gli uomini sottraendo loro ciò cui essi hanno assegnato valore sociale.

Altri casi di aborto sono da porsi in relazione con l'usanza di imporre il tabù sessuale ai coniugi per un certo periodo dopo la nascita del bambino; questo periodo coincide spesso con quello dell'allattamento che, presso queste società, può essere anche dell'ordine di alcuni anni. Tra le ragioni addotte per spiegare le pratiche abortive c'è infatti il rifiuto di uno o di entrambi i partners di rinunciare per un periodo tanto lungo all'attività sessuale (o, per meglio dire, ai rapporti sessuali completi; il coitus interruptus o il coito intercrurale vengono infatti comunemente praticati). In Micronesia, ad esempio, l'aborto è praticato perché le donne non intendono rinunciare alla loro vita sessuale, specialmente in età giovanile; testimonianze analoghe vengono dalle donne Cubeo e Babat. In certi casi, il desiderio di non rinunciare ai rapporti sessuali è posto esplicitamente in relazione col timore di perdere il marito, che potrebbe staccarsi dalla moglie in seguito ad un periodo così lungo di astinenza sessuale o, quantomeno, di notevoli limitazioni in questo campo (Guaycuru, Apibon). È abbastanza ovvio chiedersi, a questo punto, quali potrebbero essere, oltre all'aborto, altre alternative all'astinenza sessuale. Visca, ad esempio, si interroga sull'eventuale rapporto tra limitazione dei rapporti sessuali eterosessuali e comportamenti omosessuali maschili e femminili, e riporta un solo caso, relativo ai Desane della Colombia, presso i quali si registra un severo tabù sessuale connesso all'attività di caccia dell'uomo e, nel contempo, la diffusione di pratiche omosessuali maschili. Sotto questo aspetto, il ricorso all'aborto, il comportamento omosessuale della donna o dell'uomo o di entrambi o altre pratiche sessuali infedeli e l'uso di contraccettivi possono considerarsi come mezzi alternativi la cui diffusione e i cui rapporti reciproci andrebbero indagati, ma per i quali ci si deve accontentare, per adesso, solo di ipotesi. Le donne delle società tradizionali non hanno avuto occasione di esprimere le loro idee sulla felicità sessuale: solo raramente ci giungono voci femminili come quelle che, registrate nel

lontano 1939 da Kaberry, esaltano, in un canto di *corrobori*, il ruolo della clitoride nell'attività sessuale.

Restano, infine, alcuni casi in cui le pratiche abortive sono motivate dal desiderio delle donne di conservarsi attraenti. Testimonianze in questo senso sono riportate da Visca per le donne Buin, Samoa, Macusi, per le donne della Nuova Caledonia, della Nuova Guinea e della Melanesia in genere. Nel caso delle donne Hawaiiiane sembra determinante il timore che l'allattamento rovini i seni; per le amazzoniche, la paura di invecchiare è posta in relazione con il rischio di perdere le attenzioni e il favore del marito. Un dato interessante che si può ricavare da queste pratiche di contenimento delle nascite miranti a conservare la bellezza e una figura giovanile (e anche da quelle, viste prima, motivate dal rifiuto di interrompere l'attività sessuale per un lungo periodo dopo il parto) è che, come sottolinea Devereux, « we are dealing... with a predominance of the sexual urge over the reproductive one » (p. 129). Queste testimonianze, dunque, contraddicono certe assunzioni su un istinto materno perentorio e irrinunciabile. La constatazione che la soddisfazione dell'istinto sessuale è, nella donna, predominante sulla soddisfazione del desiderio riproduttivo non dà però pienamente conto di questi comportamenti. Accanto alla pura e semplice gratificazione sessuale non può ignorarsi quella più generale gratificazione che può derivare dall'essere una donna con un partner in società presso le quali, ancora di più che nella nostra, questo rappresenta la regola, e dalla sicurezza economica che, nelle società tradizionali, è garantita dalla complementarietà di attività maschili e femminili.

In realtà, non sappiamo in che misura su queste scelte abortive delle donne incidano i comportamenti sessuali e i modelli estetici degli uomini: l'ambito dell'estetica del corpo femminile nelle culture primitive è assai povero di testimonianze.

Qualche cenno si trova in Mead (1949). Solo pochi altri autori, come ad esempio La Barre (1954), hanno mostrato un certo interesse per l'estetica del corpo nelle culture primitive; un risultato dello studio di La Barre è che, in genere, nell'ideale estetico delle culture tradizionali si esprime sempre un atteggiamento etnocentrico, fatto che sarebbe confermato dal fatto che gli interventi sul corpo miranti ad abbellirlo tendono ad esaltare proprio i tratti tipici del gruppo.

In generale, possiamo dire che mancano dati sugli ideali di bellezza femminile e maschile nelle culture tradizionali e sulle implicazioni sociali di essi; completamente trascurato è, da quanto ci risulta, l'ambito relativo alla considerazione estetica della donna gravida. Diciamo subito, per quel che riguarda il timore che la maternità possa nuocere all'avvenenza femminile, che bisogna distinguere tra i casi in cui è la figura della donna incinta ad essere giudicata poco attraente e i casi in cui si teme che la gravidanza e l'allattamento possano, in generale, appesantire e rovinare la figura. In relazione al primo caso, vogliamo riportare un'affermazione di Devereux: « The writer has never found in his anthropological readings a single instance paralleling the Occidental belief that some women look more beautiful when pregnant » (p. 129); per ciò che riguarda invece le conseguenze permanenti della gravidanza e dell'allattamento, lo stesso autore afferma di essersi imbattuto in una sola testimonianza (peraltro controversa) relativa a certe tribù dell'Orinoco, presso le quali alla prima maternità verrebbe attribuito il potere di accrescere la bellezza di una donna; l'autore osserva anche che perfino in quelle società africane in cui la fertilità femminile costituisce un valore indubbio e in cui le ragazze da marito vengono ingozzate di cibo per renderle sessualmente più appetibili la figura matura e matronale non sembra esercitare un grande richiamo sessuale sugli uomini. Sembra che si possa registrare un solo caso, quello relativo agli Aranda australiani, in cui i seni penduli vengono valutati positivamente dagli uomini, in quanto essi sono segno della maturità della donna che li possiede. Devereux osserva che « like-wise, and not unexpectedly, Aranda women do not seem to abort in order to protect their beauty » (p. 127), postulando così una dipendenza dagli ideali estetici maschili in questi comportamenti abortivi delle donne.

Ci si può chiedere se le donne condividano (e, in questo caso fino a che punto) i giudizi e le idee maschili sul loro corpo e il loro aspetto. L'esempio di cui ci serviremo riguarda l'immagine che la donna mestrata nutre di sé e del particolare evento fisiologico che ha luogo nel suo corpo. L'impurità della donna mestrata, è tra i punti fermi della letteratura etnologica. Quello che ci sorprende di più è però, ancora una volta, che non ci si sia curati di registrare, su di un argomento

che le tocca così direttamente, l'opinione delle donne. Una eccezione è costituita da Kaberry: l'autrice afferma, a proposito di certe tribù australiane, che le donne non giudicano affatto le mestruazioni una cosa impura o disgustosa. Ma, contrariamente a quanto pensano Rohrlach-Leavitt, Sykes e Weatherford, non crediamo che questo fatto sia particolarmente indicativo del pensiero delle donne su questo tema nella misura in cui questo giudizio è condiviso anche dagli uomini e rappresenta, in definitiva, l'ideologia ufficiale della società nei confronti dell'evento mestruale; né crediamo che esso, in sé e per sé, sia indice di un atteggiamento di apprezzamento nei confronti del femminile. Più fruttuoso è stato, come è noto, l'approccio di Mary Douglas in *Purezza e Pericolo* (1966), secondo la quale « il sesso ha una probabilità di essere immune dalla contaminazione in una società in cui i ruoli sessuali vengono fatti rispettare in maniera diretta; in questo caso, chiunque minacciasse di deviare verrebbe prontamente punito col ricorso alla forza fisica » (p. 214). L'autrice cita il caso dei Walbiri, popolazione australiana presso la quale vige una severa gerarchia ordinata per sesso e per età; la donna, in questa società, sembra essere talmente sottomessa da non godere neanche di quegli spazi di contrattazione del potere o di influenza di cui gode presso altre culture. Presso la cultura Walbiri non si registrano, né tra gli uomini né tra le donne, delle credenze relative alla contaminazione sessuale, ma questo, secondo Douglas, si spiega col fatto che la supremazia maschile è così totale e fuori questione che il sistema può funzionare indisturbato senza la necessità di ricorrere al supporto di credenza sulla contaminazione.

La nostra intenzione nel passare in rassegna alcuni studi sull'aborto era di mostrare come certi ambiti di ricerca, di norma ignorati dalla letteratura etnologica, sollevino invece pressanti interrogativi nel momento in cui sono fatti oggetto dell'attenzione che meritano. L'aborto, come si è visto, può rivelarsi strumento di ritorsione, espressione di insoddisfazione e rivolta, mezzo per conservare, attraverso il mantenimento della bellezza e della consuetudine sessuale con il partner, lo status sociale e la sicurezza emotiva.

Carmela Pignato

G. Devereux, *A Study of Abortion in Primitive Societies*, New York, The Julian Press, 1955.

M. Douglas, *Purezza e Pericolo*, Bologna, Il Mulino, 1975.

W. La Barre, *The Human Animal*, Chicago, The University of Chicago Press, 1954.

Ph. Kaberry, *Aboriginal Women: sacred and profane*, London, Routledge & Kegan, 1939.

M. Mead, *L'adolescente in una società primitiva*, Firenze, Edizione Universitaria, 1954.

E. Pritchard, *La Donna nelle società primitive*, Bari, Laterza, 1973.

K. Sacks, *Sisters and Wives. The past and the future of Sexual Equality*, Westport (Conn.), Greenwood Press, 1979.

D. Visca, *Il sesso infecundo. Contraccezione, aborto e infanticidio nelle società tradizionali*, Roma, Bulzoni, 1977.

La ricostruzione storica del neo-femminismo negli Stati Uniti

Un recente volume di Sara Evans (*Personal Politics. The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left*, New York, Knopf, 1979) e l'acceso dibattito che ne è seguito, offrono lo spunto per una prima riflessione sulle modalità di analisi del neo-femminismo.

Il libro si colloca nel filo della lunga tradizione del femminismo anglo-americano, le cui esperienze e tragitti diventano, nel giro di pochi anni, oggetto di rievocazione o ricostruzione storica spesso da parte delle protagoniste stesse, sedimentandosi poi come referenti per la memoria storica delle generazioni successive.

Come sottolineato dal titolo, la ricerca della Evans copre gli anni che vanno dal 1960 al 1968, considerati come il periodo d'incubazione del movimento di liberazione femminile statunitense emerso poi in modo visibile e clamoroso nel corso del 1968-69. In quegli anni, per tutta una serie di giovani americane soprattutto della classe media, il coinvolgimento nelle vicende del Movimento per i diritti civili nel Sud e nella Nuova Sinistra nel Nord segnò il momento di una rottura radicale con l'ideologia della « mistica della femminilità » e l'acquisizione di una coscienza e pratica politica di attivismo sociale completamente nuova rispetto alle esperienze delle donne del decennio precedente. Secondo la Evans, sono le militanti all'interno di questi movimenti che per prime si indirizzeranno « al cuore del problema » dei rapporti di genere, e che cambieranno radicalmente direzione rispetto alla secolare battaglia femminista contro le discriminazioni subite dalle donne nella sfera pubblica. Per « cuore del problema », la Evans intende la capacità di individuare i

modi e le forme della discriminazione sessuale nei punti d'intersezione fra pubblico e privato, di elaborare ulteriormente la discussione, già allora in corso, sulla famiglia come luogo primario di oppressione, di aprire il discorso sulle complesse forme giochi di potere all'interno dei rapporti sessuali, e di trasformare infine i modi dell'azione politica tradizionale attraverso la formazione dei primi gruppi di autocoscienza.

L'ottica della Evans è dunque quella di negare non solo l'affermazione di soluzioni di continuità ma anche di possibili parallelismi con l'altro importante filone del movimento delle donne americane degli anni '60, la cui espressione più conosciuta è il *now* fondato nel 1966 da Betty Friedan. L'operazione di riduzione dei punti di contatto fra i due movimenti, ricomposta piuttosto malamente nel capitolo finale, è generalmente criticata nelle recensioni apparse in USA subito dopo l'uscita del libro, nasce, credo, dalla volontà di sottolineare, da un lato, l'originalità ed il radicalismo del nuovo movimento, e, dall'altro, dalla ricostruzione delle vicende personali e collettive delle protagoniste, che solo raramente s'intersecano, o non s'intersecano affatto, con quelle delle donne ruotanti attorno al gruppo più « tradizionale ».

Pur rifacendosi ad un quadro concettuale profondamente influenzato dalla sociologia, il problema delle « origini » quindi è affrontato in modo molto diverso da quello della ricerca sociologica pura. Un esempio, tenuto in considerazione anche dalla Evans, è offerto dal saggio di Jo Freeman sulle origini del movimento femminista americano (Freeman, 1973), in cui le differenze fra vecchio e nuovo ramo del movimento delle donne degli anni '60, anche in termini di età anagrafica, vengono ridimensionate in funzione di una concettualizzazione globale sui significati dei « movimenti sociali di protesta » nelle condizioni per la loro emergenza e i loro sviluppi, e, nello specifico, sui prerequisiti dell'esistenza di contesti significativi di comunicazione necessari alla sopravvivenza e al successo dei movimenti sociali emergenti.

Vorrei accennare brevemente a quelle che sono le tematiche principali del libro e agli interrogativi più interessanti che ha sollevato all'interno del femminismo statunitense.

La ricostruzione puntuale dei percorsi

lungi, contraddittori, ma anche esaltanti delle giovani donne che, attraverso la militanza politica nei movimenti di riforma degli anni '60, sono approdate dalla lotta contro l'oppressione altrui alla individuazione della propria oppressione, si articola in funzione di problematiche che sono, ancora oggi, al centro del dibattito storiografico e politico: centrale, come sostiene Wini Breines in un chiaro ed interessante saggio-recensione (Breines, 1979), è il tentativo di mostrare come i movimenti degli anni '60, nonostante il sessismo smaccato, che sia pure in modi diversamente sfumati li caratterizzava, abbiano fornito il terreno in cui le donne potevano esercitare ed affinare le loro capacità e la loro forza.

Questo ricondurrebbe alla questione su come coscienza e pratica politica radicale possano nascere in contesti apparentemente non favorevoli, se non addirittura ostili. La domanda, avanzata successivamente all'uscita del libro, su come sia stato possibile che le donne che poi dovevano costituire il nucleo iniziale del neo-femminismo avessero accettato per tanti anni di subire la discriminazione sessuale imperante all'interno della Nuova Sinistra, si rivela per la Evans una domanda posta male, nella misura in cui essa riesce a documentare ciò che di positivo ed autovalorizzante le donne trovavano all'interno dell'attivismo politico: il senso del contributo alla costruzione di una società più egualitaria, l'acquisizione di capacità organizzative, la scoperta di insospettite risorse interiori man mano che l'impegno andava evolvendosi.

Il discorso della Evans non è affatto semplificante o scarsamente complesso, perché la sua ottica ingloba la questione del tipo di contesti organizzativi che, in una situazione sociale storicamente determinata, favoriscono l'emergenza delle « qualità » femminili sviluppate dai processi di socializzazione: una delle sue tesi infatti è che sia nello SNCC (*Student Non-Violent Coordinating Committee*) che nell'ERAP (*Economic Research and Action Projects*) il lavoro delle donne era più visibile e valorizzato, in virtù della centralità, ai fini del raggiungimento degli obiettivi politici, assunta da capacità organizzative a livello locale, dallo stabilimento e mantenimento di contatti interpersonali con l'ambiente circostante, dal fondamentale sgranarsi del lavoro quotidiano di routine. Nell'SDS (*Students for Democratic Society*), viceversa, l'alto livello di intellettualismo e di competitività interperso-

nale, la tendenza più marcata ad un certo tipo di leaderismo, e, dopo il 1965, l'anonimato della struttura che nel giro di pochi mesi diventa mastodontica grazie alla mobilitazione contro la guerra, rafforza fra le donne la figura tradizionale delle protagoniste senza voce, ruolizzate in forme sessualmente discriminatorie, se non addirittura sfruttatrici.

La questione della potenziale nascita di radicalismo all'interno di strutture conservatrici ci riporta, almeno nel contesto americano, a problemi più lontani, e certamente diversi che da noi, ma su cui sarebbe necessario anche per noi soffermarci: dalla ricostruzione delle vicende biografiche delle attiviste politiche degli anni '60, la Evans documenta infatti come per la maggioranza di loro, e soprattutto per la quasi totalità dei giovani provenienti dagli stati del Sud, il filo di continuità nell'impegno sempre meno indeterminato nei movimenti di riforma fosse costituito dalla esperienza religiosa nelle Chiese e comunità protestanti dei « campus », che, alla fine degli anni '50, cominciavano ad elaborare, nel linguaggio della teologia esistenzialista, una critica radicale della società americana e della segregazione razziale vigente negli stati del Sud.

Il valore della motivazione religiosa come spinta verso l'attivismo sociale e politico vale altresì per una parte delle militanti del Nord, anche se in misura minore, poiché per un'altra importante fascia di esse un retroterra familiare caratterizzato dalla militanza nella « vecchia » sinistra, o ruotante intorno ad essa (soprattutto il PCUSA fra il '30 e il '45) facilitò l'adesione all'impegno sociale e politico. Per le « red diapers babies », l'individuazione dei meccanismi di oppressione di classe, di razza e, in misura più ambigua, di sesso, non era un fatto nuovo, anche se il successivo impegno nella Nuova Sinistra comportò un riesame ed una rielaborazione teorico-pratica quasi totale delle premesse su cui si era basato l'attivismo della Sinistra tradizionale. Inoltre, per questo gruppo di donne, la trasmissione di valori e di modelli fra le diverse generazioni di madri e di figlie, fu, seppure in modo non lineare e spesso ambiguo (le madri degli anni '50, anche quelle radicali, non erano state immuni dalla « mistica della femminilità »), un importante momento di continuità con il proprio passato. Per quanto le attiviste con una tradizione familiare radicale siano state sempre una minoranza nella Nuova Sinistra, è necessario tener conto della loro

presenza, perché « esse costituiscono una proporzione significativa delle leaders, e in gran parte furono proprio loro a formare il nucleo dirigente del neo-femminismo ».

Per le altre donne, soprattutto quelle del Sud, la frattura con il proprio passato e con la cultura dominante, e la ricerca di modelli alternativi cui far riferimento, fu un fatto più traumatico, anche se spesso esaltante. Se per le donne bianche del Sud il ruolo dell'esperienza religiosa fu uno dei fattori determinanti, e storicamente non nuovo, per il passaggio da un generico attivismo sociale alla lotta attiva contro il razzismo prima e il sessismo poi, l'ostilità delle Chiese istituzionali e la rigidità sociale e culturale della società sudista a trasformazioni dei ruoli sessuali e razziali, erano ben lungi dall'incoraggiare percorsi di questo tipo.

Non a caso, i modelli femminili di riferimento non divennero le madri bianche, ma le donne nere del movimento, e soprattutto le più anziane « mamas » delle comunità nere, indipendenti, coraggiose e combattive.

Wini Breines individua nell'elaborazione di queste figure-modello uno dei temi centrali del libro. Ma, se è vero che la Evans documenta a lungo e con ricchezza di dettagli il peso ed il significato da esse assunto soprattutto nel Sud (ma anche nei progetti dell'ERAP a Nord), è anche vero che tende a lasciare in ombra problematiche di portata più generale sull'interazione, certamente non semplice, unidirezionale o a-conflittuale, fra queste figure e i gruppi di donne che vi si riferivano. Inoltre, mentre essa sottolinea la complessità e la tortuosità dei processi di interiorizzazione di nuovi modelli, e le forme di ansietà generate da aspettative contraddittorie e confuse rispetto a ruoli e comportamenti femminili, non discute quale significato più generale e quale validità assuma il proporsi di « figure-modello » per la crescita della coscienza femminista.

Berenice Fisher in un recente articolo (Fisher, 1981) riprende ed inquadra questa tematica nella questione più generale della legittimità della distinzione fra autoritarismo politico ed autoritarismo sociale, e pone importanti interrogativi sull'assunzione acritica in positivo di figure-modello, che escluda la considerazione dei livelli di interscambio, dei potenziali di conflittualità, dei differenziali di potere conferiti da classe, cultura, caratteristiche etniche e razziali.

Tralasciando altre importanti questioni sollevate dalla lettura del libro (per esempio, i rapporti e le tensioni fra donne bianche e donne nere all'interno del movimento per i diritti civili, il peso della ideologia e della pratica antiautoritaria e individualistica della Nuova Sinistra nello stimolare la crescita della coscienza femminista, l'influenza del separatismo nero nell'elaborazione di una pratica politica fatta propria poi dal femminismo), mi sembra necessario insistere su quello che è uno degli aspetti più coinvolgenti, e, almeno per noi, più nuovi di questa ricostruzione storica. Sebbene la Evans proclami che l'obiettivo della sua ricerca sia « una storia collettiva che concerne *patterns* (modelli) più che individualità particolari », il libro è arricchito dalla continua e puntuale presenza delle vicende e ricordi biografici delle militanti, che non vengono sommerse, come spesso avviene in Italia, nell'anonimato del « gruppo ».

Questa scelta consapevole, solo in parte attribuibile ad una tradizione storiografica che lascia, molto più che da noi, spazio all'individualismo, non solo restituisce uno spessore di corposità alla ricostruzione storica più generale, permettendo al libro di assumere spesso un andamento quasi narrativo e pagine avvincenti di lettura, ma riesce soprattutto a ricomporre la circolarità fra esperienze individuali e collettive, ed a restituire il peso del vissuto individuale e interrelazionale all'interno dei vari contesti di esperienza più generale.

Che di scelta consapevole si tratti, è riscontrabile dalle fonti cui la Evans fa riferimento: queste infatti non sono costituite solo dai documenti dell'epoca, dagli interventi presentati alle assemblee, ai saggi apparsi sui vari periodici del movimento, ai promemoria circolanti fra un gruppo e l'altro.

L'esperienza diretta delle donne si fa voce e corpo non tanto attraverso l'individuazione di singole figure dai nomi e dalle storie non intercambiabili (direi piuttosto che si autoriflettono le une nelle altre), quanto per la presenza costante delle testimonianze dirette, ottenute in forma di interviste e di fondi di documentazione personale, spesso lettere, rilasciate da sessantasette delle protagoniste di allora.

Voci « illustri » e voci più oscure si alternano nel tessere una trama di ricordi ed interpretazioni attente non solo all'evento verificabile, ma anche al contorno emotivo che restituisce al « fatto » una sua verità soggettiva.

Naomi Weisstein, che divenne poi una delle iniziatrici del movimento femminista, così ricorda, ad esempio, un sit-in contro la guerra a Chicago nel 1966: « noi sentivamo una tale estasi, il senso di costruire un nuovo mondo proprio lì, in quel momento; questo era il nostro edificio, noi stavamo mettendo in piedi le istituzioni che lo avrebbero governato, e queste istituzioni sarebbero state giuste e generose e democratiche, e tutto questo succedeva mentre il sessismo continuava a tener piede. Questa schizofrenia di non saper parlare, di essere terrorizzata di parlare... e, tuttavia, il sentimento di estasi ».

E Linda Daucher, un'attivista del movimento contro la guerra: « la resistenza era così idealistica, così romantica... La cosa che dominava sulle altre era l'andare in prigione. Ciò spaventava realmente gli uomini, ma nello stesso tempo li metteva su un piedestallo... sai, come se tu dessi veramente tutto di te. E ciò complicava tutta la questione uomo-donna... la donna non aveva sbocchi, se questo è il modo di opporsi alla guerra, sai ».

E un'altra voce, anonima, parlando di quel che avveniva sulla costa dell'Ovest: « una vera concentrazione di stili di vita e nuove forme sessuali, tutti questi modi di vivere che si supponevano rivoluzionari, che non erano legati ai vecchi modi... Queste terribili comuni. Nessuno sapeva cosa stava facendo. Queste situazioni grossolane in cui la gente cercava di dormire con questo e con quello. Invece di diventare più umanizzante, (la faccenda) diventava sempre più disumanizzante. Nessuno si curava dell'altro, di cosa sentiva, che cosa stavano facendo, che cosa stavano passando, questo grossolano senso di individualismo. Si andava avanti e si faceva quel che si voleva ».

Tre voci, nel momento precipitante di crisi della Nuova Sinistra e di crescita progressiva del rifiuto delle donne alla partecipazione passiva e all'omologazione col maschile. Ma altre voci, prima e dopo, si fanno eco e si rimandano una all'altra nel rievocare adesioni incondizionate, ansie e paure, certezze e sicurezze. Parzialità? Certamente. Protagonismo? Solo in parte, perché poi l'intreccio, pur fitto di fili di consistenza diversa, solo raramente offre spazio al risalto di un solo nome o di una sola figura. Ma, ancora: se parlo di intreccio e di rispecchiamento, so quello di cui qui non si trova traccia e che mi sarebbe piaciuto intravedere: e parlo dei silenzi, delle auto-esclusioni, delle anonimie e dei ri-

piegamenti, che formano il risvolto, forse altrettanto consistente, delle cose dette, delle scelte fatte e delle decisioni prese.

Ciò non toglie che, in modo almeno parziale (la Evans è consapevole di questa parzialità), il libro risponda ad interrogativi finora inesplorati: «da dove venivano le persone che costituirono il quadro iniziale di un movimento? quali furono i punti/luoghi d'incontro e come arrivarono a condividere un punto di vista convergente nelle circostanze che fornivano la spinta all'azione politica? che influenza ha la natura del centro originario sugli sviluppi futuri del movimento?» (Freeman, 1973). E ancora: quali le diversità di esperienze e di aspettative fra gli uomini e le donne all'interno dello stesso movimento e a quali tipi di relazioni davano luogo? Secondo quali processi mentali ed emotivi e nell'ambito di quali contesti le donne, che fino ad un certo momento si autopercepivano eguali ai loro compagni, riescono a nominare la diseguaglianza e ad individuarne i meccanismi?

Ma, infine, quali gli interrogativi cui il libro fornisce insufficienti risposte? Negli USA alla Evans è stato avanzato il rimprovero di essersi soffermata sulle esperienze di attivismo politico e sociale, lasciando un margine troppo ristretto al personale, alla vita privata delle protagoniste. La Breines, per contro, riscontra vuoti e manchevolezze nell'analisi delle radici ideologico-culturali del femminismo e nel loro complesso intreccio con le tematiche anti-autoritarie della Nuova Sinistra, mentre altre, infine, hanno trovato insoddisfacenti lo scarso spazio riservato alle trasformazioni socio-culturali della società americana nel corso degli anni '50-'60.

Altre riserve potrebbero essere avanzate sull'ottica troppo linearmente progressista che informa la struttura del libro, e sulla valorizzazione quasi esclusiva di un certo tipo di impegno politico-sociale, che tende ad escludere, troppo spesso, l'esistenza e le ragioni di coloro che sono approdate al femminismo per vie diverse, o che, al contrario, non vi sono approdate affatto.

Riesaminare resistenze, ritardi o rifiuti, quelli di allora e quelli di adesso, sembra più che mai urgente oggi, nel clima politico di offensiva antifemminista che caratterizza l'odierna amministrazione americana, che gioca proprio su resistenze, paure e compensazioni regressive delle «altre» donne per alterare, o addirittura riportare indietro, il corso delle trasformazioni sociali e culturali acquisite negli ultimi quindici anni.

Giovanna Biadene

S. Belfrage, «The Nation», 228, 17 febbraio 1979.

W. Breines, *A Review Essay: Sara Evans's Personal Politics*, «Feminist Studies», 3, autunno 1979.

A. M. Davidson, «The Progressive», 43, luglio 1979.

B. Fisher, *The Models Among Us: Social Authority and Political Activism*, «Feminist Studies», 1, primavera 1981.

J. Freeman, *The Origins of the Women's Liberation Movement*, «American Journal of Sociology», 4, 1973.

E. Langer, «New York Times Review of Books», 84, 25 febbraio 1979.

V. Lloyd, «Newsweek», 93, 19 febbraio 1979.

D. Wickenden, «The New Republic», 180, 21 aprile 1979.

centri di ricerca e documentazione

a Milano

Si è costituito a Milano dal maggio 1980 il Centro Regionale di Ricerca, Documentazione e Studi sulla Condizione Femminile «Sibilla Aleramo».

Diverse constatazioni ne hanno stimolato la nascita: prima di tutto il riscontrare che oggi la donna è ancora relegata in ruoli socialmente subalterni ed è prigioniera di una rete di simboli elaborati su di lei nel corso della storia dalla dominazione maschile; e inoltre l'aver verificato

l'insufficienza del progetto di «emancipazione» come possibilità risolutiva della questione femminile e l'urgenza di una trasformazione ben più radicale della società.

A tale scopo pare indispensabile un ripensamento critico dell'immagine di donna prodotta dalla cultura tradizionale maschile, intendendo cultura in senso sia storico che antropologico: partire proprio dall'immagine squalificante e subalterna della donna per analizzarla usando, quando risultino fruibili, gli strumenti scienti-

fici e culturali in generale, per tentare di far uscire dal silenzio o dalla parola insignificante la donna, perché essa si faccia effettivamente «soggetto della storia», «persona donna», essere autonomo.

Ciò significa, dove è possibile, far emergere il contributo femminile ignorato e, in ogni caso, ripensare soprattutto la storia, interpretandola con occhi liberi dal pregiudizio maschile.

Naturalmente tale lavoro non esclude la ricerca e il dibattito su temi e problematiche di volta in volta di stretta attualità; ma è parso che un serio discorso sulla donna non possa oggi fare a meno di partire dalla storia, e non possa svolgersi che in tempi lunghi, adeguati ad una riflessione scientifica: sembra infatti che proprio una simile prospettiva costituisca uno dei migliori contributi anche politici all'evoluzione del mondo femminile.

Il primo lavoro del Centro, già avviato, consiste nella costituzione di una biblioteca specializzata sul tema donna: schedatura dei testi e organizzazione di un servizio di consultazione. La biblioteca ha già in dotazione molto materiale sul movimento delle donne in Lombardia e sulla storia dell'Unione Donne Italiane a livello regionale e nazionale. Si è progettata una schedatura per autore e si pensa, sui tempi lunghi, ad una più impegnativa schedatura delle voci donna, famiglia, coppia, ecc., relative ai materiali principali esistenti nelle biblioteche lombarde e italiane.

Un momento parallelo alla biblioteca è il Centro Culturale, che dovrebbe avere la funzione di rapporto con l'«esterno», promuovendo dibattiti e incontri periodici con gruppi di ricerca su temi specifici, organizzando mostre, cineforum, presentazioni di libri.

Nel maggio '80 il Centro ha già promosso un primo incontro su: «L'autonomia della persona donna: che cosa significa oggi? qual è il suo rapporto con la cultura?».

In un terzo momento si prevede la formazione di un Centro Studi che operi con gruppi di studio e di ricerca collegati alle istituzioni del «sapere», in primo luogo università, enti culturali, sedi del movimento delle donne.

Già da tempo si è costituito un gruppo storico che si occupa della militanza politica femminile in Lombardia dal secondo dopoguerra in poi; in particolare tale gruppo sta lavorando al reperimento di materiali atti a documentare il periodo dal 1945 al 1965 in vista dell'allestimento

della mostra «Esistere come donna» progettata per la primavera del 1982 presso alcune sale di Palazzo Reale a Milano.

Sono infine in via di formazione, oltre a quello storico, altri due gruppi: uno sulla donna e le arti figurative e uno sulla donna e la religione.

Si prevede la pubblicazione periodica di un bollettino che aggiorni sulle attività del Centro, e la possibilità che i risultati dei lavori di ricerca vengano raccolti su «Quaderni» editi a cura del Centro stesso.

Roberta Fossati

Centro Regionale di Ricerca, Documentazione e Studi «Sibilla Aleramo», via Bagutta 12, 20121 Milano, tel. (02) 70698; aperto il martedì (ore 16-19) e il giovedì (ore 15-18).

a Venezia

Il Gruppo Informazione si riunisce dal giugno 1980 nello spazio fisico delle sale del Centro Donna di Mestre per studiare la possibilità di fare informazione tramite il teatro e di fare storia non solo attraverso il libro e la pagina stampata. Il gruppo è composto da donne che lavorano nell'informazione giornalistica e radiofonica, e da donne interessate al tema trattato: Giorgia Rebershack, Eva Viani, Antonella Barina, Anna Minio, Sabina Sacchi, Riccarda Pagnozzato. All'interno del lavoro del Gruppo Informazione, tra le altre possibilità prese in esame, l'attenzione e la ricerca si è concentrata sulla vita di Elena Arcangela Tarabotti, monaca del seicento veneziano. Da qui è nata «SEICENTA».

«SEICENTA» è il titolo di un testo teatrale, scritto da Antonella Barina, ambientato nel 1600 a Venezia, e narra dei due grandi momenti della vita di Elena Tarabotti: la sua monacazione involontaria e la sua passione per la scrittura, momenti strettamente interdipendenti. Nel testo sono frequenti i richiami alla cultura veneziana del periodo, soprattutto per quel che riguarda la produzione letteraria e popolare femminile e altre figure di donne veneziane.

Il Gruppo Informazione sta vagliando le diverse possibilità di messa in scena del testo.

(Per informazioni rivolgersi a Giorgia Rebershack, tel. (041) 974017; Antonella Barina, tel. (041) 84846).

convegni

a Mannheim

Nell'ambito del quarto convegno internazionale di psicologia politica che si è svolto a Mannheim dal 24 al 27 giugno 1981 sono state tenute due tavole rotonde (in inglese) sulle donne e il femminismo. La prima ha avuto per tema *The Status of Women as a Political Issue* ed è stata presieduta da Virginia Sapiro, che insegna al Department of Political Science dell'università del Wisconsin a Madison. Si dà qui un riassunto delle relazioni presentate al secondo panel, che aveva per tema *Feminism and Political Psychology: Old Debates, New Directions* ed è stato presieduto da Jean Bethke Elshtain, che insegna al Department of Political Science dell'università del Massachusetts a Amherst.

Gloria Bonder del Centro de Estudios de la Mujer di Buenos Aires ha trattato di *Feminine Ideals in the Ideological Discourses and the Imaginary Constitution of Women's Ideals*. Nella relazione vengono criticate l'esaltazione politica di « specifiche qualità femminili » e la « chiamata messianica » delle donne quale gruppo sociale capace di provocare trasformazioni sociali e politiche grazie alla propria differenza intrinseca sul piano intellettuale, morale, della sensibilità. La Bonder ha sostenuto che ammettere l'esistenza e la permanenza di differenze essenziali fra i sessi è soltanto riproduzione delle formule patriarcali. Ripercorrendo da un punto di vista psicoanalitico il processo di costituzione dell'Io, la Bonder ne ha rilevato la determinazione culturale, e in particolare ideologica. Analizzando i modi in cui si costituiscono i soggetti maschi e femmine, la relatrice argentina ha fatto notare che le caratteristiche acquisite dai due sessi dipendono dalla situazione sociale e ideologica vigente, e ha affermato che trasformazioni economiche politiche e ideologiche renderebbero possibili nuovi soggetti. A suo avviso un fattore dinamico operante in questa direzione è la « crisi del sistema interpsichico delle identificazioni » che le donne manifestano nel loro « processo soggettivo di trasformazione ».

Sara Ruddick, del Department of Philosophy alla New School for Social Research di New York, ha svolto una relazione su *Thinking Maternally in Public: Some Thoughts on Women and Peace*. La

Ruddick si è detta convinta che chiamare le donne a un'azione politica di trasformazione (per esempio pacifista) sulla base di requisiti « naturali » – e anzitutto della possibilità che le donne hanno di « produrre la vita » – comporta gravi pericoli. Sostenere che le donne siano più pacifiche perché sono madri significa compiacersi di un deprimente concentrato di stereotipi. Ma la Ruddick ha anche analizzato in modo critico e sottile quest'affermazione, mostrando che in essa c'è pure del vero. Già in un saggio apparso su « Feminist Studies » aveva sostenuto che le madri, rispondendo alle richieste di « preservazione e crescita » dei figli e alla richiesta del gruppo sociale che questi vengano allevati in un modo per esso accettabile, elaborano un « pensiero materno » che costituisce la risposta alle richieste di un « dato » (il bambino) in un determinato mondo storico-sociale. Analoga è la genesi di ogni altro tipo di pensiero – religioso, scientifico, logico, ecc. – secondo le teorie gnoseologiche accettate dalla relatrice. Il pensiero materno è relativo, sempre riferito ai rapporti fra madre e bambino e non è l'intero né l'unico pensiero della madre, e tanto meno della donna che ne apprende e riconosce i valori come figlia. Il pensiero materno è un pensiero distinto, che ha le proprie caratteristiche concezioni sui risultati da raggiungere e sui valori da affermare: « In alcuni casi, il pensiero materno definisce delle virtù, cioè individua certe forze appropriate al lavoro di preservazione e crescita. Ciò vuol dire non che le madri abbiano la virtù, ma che la riconoscono ». Nel pensiero materno ci sono elementi conflittuali e contraddittori che lo possono rendere asociale e immorale: non è accettabile un'equazione fra maternità e virtù. Le madri possono essere patriote militariste e giustificare il proprio attivismo con la responsabilità materna. La Ruddick ha analizzato memorie di guerra e teorie militari per cercare di definire alcune caratteristiche della « mentalità militare » che sembrano in aperto conflitto con le pratiche materne. In queste pratiche ha cercato soprattutto le caratteristiche pacifiche: tra queste ad esempio la tendenza alla preservazione mediante la conciliazione delle differenze, conciliazione che le donne tenderebbero a erotizzare, mentre gli uomini erotizzano il combattimento.

Nella propria relazione *Political and Psychological Loyalties* la scrivente ha precisato che il tema affrontato non si riferisce a « tutte le donne », ma a donne dei paesi occidentali industrializzati con una certa istruzione, e in primo luogo alle femministe. La scelta politica e culturale femminista implica la rottura delle lealtà prima accettate. Il dizionario Oxford definisce *loyalty* l'adesione alla propria promessa o parola, la fedeltà al sovrano o al governo legittimo. È difesa della permanenza dell'uguale: obbligazione morale a essere identici a sé e a identificarsi con l'autorità-potere. Da quando le donne sono diventate cittadine, il « sovrano » chiede loro di sostenere l'ordine esistente, di identificarsi con esso. La relazione prendeva le mosse dall'esperienza personale: si era trattato di una lealtà chiesta da un'organizzazione studentesca marxista-leninista degli anni settanta. Molte donne hanno capito che questo genere di lealtà non era molto diversa da quella richiesta dall'ordine sovrano. Dopo avere analizzato alcuni aspetti del rapporto fra teoria marxista e pratica politica delle donne, la relazione,

sviluppando l'affermazione di Ravera e Usai secondo cui « Femminismo è impossibilità di essere avanguardie, dal momento che ogni donna può essere solo militante di se stessa », ha sostenuto che una lealtà femminista non può essere trasformata in ortodossia, ridotta a non-contraddizione e norma. Essa è scompiglio di ogni teoria pensiero e linguaggio esistenti come monopolio degli uomini, è uscita delle donne dal mercato delle transazioni tra uomini e interruzione della loro funzione di merci e muti supporti dell'ordine socio-economico e culturale. L'intervento ha posto alcune domande: in che modo le femministe devono affrontare il problema della rottura col discorso esistente? Quale posizione il pensiero femminista può prendere sulla crisi della cultura che dopo Nietzsche e Freud si è sviluppata con problematiche così radicali da mettere in questione lo stesso « uomo » intorno a cui si muovevano la filosofia e la scienza? È possibile un'epistemologia femminile, o quella delle donne è una posizione di critica infinita?

Erica Joy Mannucci

i libri

M. Craveri, *Sante e streghe. Biografie e documenti dal XIV al XVII secolo*, Milano, Feltrinelli, 1980.

La santa e la strega sono da tempo memorabile agli antipodi di una scala di valori relativi all'immagine della donna in cui abnegazione e perversione sono gli estremi. Craveri ha unito nel suo libro una scelta di documenti, verbali di processi e biografie di sante, preceduti da un'ampia introduzione, nella quale tenta di superare l'apparente inconciliabilità tra questi due modi di essere e di considerare la donna: i loro elementi comuni lo inducono infatti a ritenerli due aspetti dello stesso fenomeno.

Egli parte dalla constatazione che essi hanno un'identica origine magica nello stadio primitivo della religione in cui coincidono santità e stregoneria – ovvero la capacità di usare e comunicare con le segrete potenze della natura – per poi tracciare la storia della loro differenziazione. Dalla funzione sociale di individui che entrano in contatto, a seconda dei casi, con spiriti

benigni o maligni, le differenze si accentuano sempre di più, sino alla contrapposizione tra la letteratura agiografica delle sante ed i roghi che concludono i processi per stregoneria. I due fenomeni, tuttavia, sono sempre pericolosamente congiunti, tanto da creare spesso l'imbarazzo dell'attribuzione ad una forma o ad un'altra. Il caso di Giovanna D'Arco, arsa come eretica e canonizzata santa dopo quasi cinque secoli, è solo l'esempio più famoso, avverte Craveri, di una nutrita schiera di casi analoghi.

Sante e streghe hanno in comune una 'diversità' nei confronti di strutture sociali soffocanti e senza alcuna possibilità di realizzazione per le donne. La ribellione contro il matrimonio, la difesa strenua delle sante della propria verginità o perlomeno dell'estraneità ai rapporti sessuali del marito, la ricerca delle streghe di altre forme di piacere, acquistano quindi il più ampio significato di rifiuto contro convenzioni e costrizioni sociali. La stessa origine contadina delle streghe deriva dalla resistenza pagana (da *pagus*, villaggio di campagna), contro la forzata conversione al cristiane-

simo, che si risolve immettendo riti e credenze precristiane nel credo evangelico.

A questo proposito, tuttavia, mi pare che Craveri non si dilunghi abbastanza sulle conseguenze delle differenze di classe. L'introduzione, pur accennando alla diversa provenienza per ceti e per censo — le sante sono perlopiù aristocratiche o ricche borghesi, mentre le streghe sono tipicamente contadine —, non sottolinea la diversità di funzioni che da questo deriva, né indaga approfonditamente sulle cause di un così diverso uso pubblico delle immagini della santa e della strega. Dai documenti riportati nella seconda parte del libro emergono degli ulteriori elementi di indagine. Sebbene anche alcune sante di carità curino ed accudiscano i malati, l'impiego pubblico di arti taumaturgiche ed ostetriche è una delle funzioni fondamentali delle streghe; ad esempio, Clara Botzi, imputata nel processo per stregoneria di Koloszar, ne fa un uso propriamente professionale, facendosi pagare un compenso per l'esercizio delle sue arti, guadagnando così molto di più che con il lavoro dei campi.

I principi di questa rudimentale scienza, misto di empirismo e di superstizione, vengono enunciati dalla strega Bellezza Orsini, come risulta dai verbali del suo processo: « Quanto più cerchi d'imparare, più cose trovi. E così è la stregoneria ». E ancora: « Perché ognuna che impara se giusta ad suo modo e fa varie invenzione ». La ricerca, il valore dell'esperienza, la divulgazione dei risultati (« Io ho un libro di centottanta carte, dove stanno tutti li segreti del mondo, boni e cattivi; con quello ho imparato e insegnato ad altri, e imprestatolo a grandi maestri e signori »), elementi tipici della stregoneria, precorrono così, seppure in forme ovviamente molto diverse, la moderna scienza sperimentale.

Craveri preferisce, invece, porre l'accento sulle cause psichiche e fisiche individuali dei due fenomeni. Con un'attenta analisi comparata delle due forme di *trance*, l'estasi mistica e l'abbandono sabbatico, egli tenta di delineare un quadro clinico per ricondurre santità e stregoneria a cause patologiche, seppure condizionate in maniera decisiva dall'ambiente. Vengono confuse qui, a mio avviso, visioni estatiche di erotismo sublimato con quelle che sono confessioni deliranti estorte con la tortura.

È focalizzato molto bene, invece, un

altro aspetto fondamentale, ossia come il dominio degli elementi naturali divenga il riscatto dall'esclusione dalle possibilità di esprimersi in pubblico nelle assemblee o con il voto; ancora di più nei ceti subalterni, l'unica possibilità di 'parola' diventa la trasgressione. La profezia, il dono di poter operare guarigioni sono anche la risposta al divieto di avere una funzione attiva nella comunità religiosa attraverso il sacerdozio, con tutto il carico di ritualità e di esoterismo che ad esso è collegato.

Pur mancando di sottolinearlo esplicitamente, si comprende dal libro come proprio questa sia la causa della differenza tra l'immagine pubblica della santa e quella della strega; mentre per la prima la 'diversità', ovvero il dono di essere posseduta in estasi mistiche, è una sublimazione individuale, e quindi innocua, per la strega l'unione con il diavolo è un sogno e desiderio collettivo, pericolosamente 'sociale'. Ma in entrambi i casi la 'diversità' di queste donne acquista un valore nuovo, ed è per molti aspetti straordinariamente precursore.

Francesca Melandri

B. Kanner (ed.), *The Women of England from Anglo-Saxon Times to the Present*, London, Mansell, 1980.

I saggi raccolti in questo volume a cura di B. Kanner offrono un primo approccio alle fonti per la storia delle donne in Inghilterra dall'alto medioevo fino al xx secolo. I campi privilegiati della ricerca sono la storia politica, economico-giuridica e sociale: del resto la curatrice, nonostante passi in rassegna nell'introduzione alcuni giudizi (di C. Smith-Rosenberg, G. Lerner, L. Davidoff ecc.) piuttosto critici verso il legame troppo stretto e a senso unico della storia delle donne con la storia sociale, si dichiara convinta che il futuro vedrà coincidere più decisamente questi due campi. La scelta è quindi chiara e si riflette nella impostazione compatta dei saggi raccolti, preparati appositamente per questo volume; questo fatto è evidente anche nella relativa uniformità dei caratteri esterni. La ricca documentazione bibliografica, che prevale generalmente sulle pur accurate pagine di messa a punto dei periodi e dei problemi considerati, rende il volume uno strumento di grande utilità per ricerche che si propongano di sviluppare la grande

quantità di indicazioni offerte, lavorando di prima mano sulle fonti.

Nonostante questi caratteri comuni, i contributi (di storiche e storici statunitensi) sono d'importanza diversa, benché si segnalino alcuni studi rigorosi e metodologicamente interessanti (come quelli di R. Kittel, di K. Casey, di S. Ryan Johansson). La tensione fra specialismo e ricerca di una più ampia diffusione di conoscenze e idee anima comunque tutta la rosa degli scritti. È curiosa — forse significativa di una scelta precisa (ma non è detto) — l'assenza pressoché totale dell'analisi di temi come la medicina, i rapporti fra donne ecc., che pure avevano trovato ampio spazio in un volume di alcuni anni fa, forse non sufficientemente presente nella discussione, *Liberating Women's History*, 1976, a cura di B. A. Carroll.

È che qui l'accento è spostato dalle categorie concettuali, dall'impostazione critica e teoretica della nuova storia delle donne, verso una richiesta di attenzione ai documenti che sono, di fatto, ancora poco esplorati, almeno per determinati periodi. Nell'introduzione B. Kanner si sofferma sulla ricchezza delle fonti per la storia delle donne, a cui i recenti studi accademici non rendono giustizia: per più di mille anni cronisti, legislatori, biografi, religiosi, politici ecc. hanno lasciato nei documenti ufficiali e negli scritti privati tracce della partecipazione attiva della popolazione femminile alla vita inglese. Ma, a partire dalla storiografia «scientifica» del secolo XIX (la stessa che ha relegato per molto tempo in posizione marginale la storia sociale), le donne sono virtualmente scomparse dalla storia. La cesura che si è così verificata nella «storia della storia delle donne» lascia quasi scoperto un periodo lungo fino agli anni '60, al momento cioè in cui la «new women history» ha affermato la propria presenza.

Lascia quasi scoperto questo periodo: perché al suo interno si ritrovano alcuni contributi cui le ricerche di oggi ancora devono riallacciarsi e che la Kanner brevemente discute. Si tratta dello studio di Alice Clark, *Working Life of Women in the Seventeenth Century* (1919, rist. 1968), di cui già Natalie Zemon Davis si era occupata nella sua rassegna su *La storia delle donne in transizione: il caso europeo*, «Nuova DWF» 3, 1977; Eileen Power, *Medieval English Nunneries* (1922); di Ivy Pinchbeck, *Women Workers and the Industrial Revolution, 1750-1850* (1930, rist. 1969), e di Doris M.

Stenton, *The English Woman in History* (1957, rist. con una introduzione di Luise Tilly 1977). L'atteggiamento della Kanner nei confronti di questi scritti si rivela però decisamente poco critico; mentre è vero che si tratta di opere di grande rilevanza, che non possono essere ignorate da chi oggi faccia ricerca su questi temi, è anche vero che gli strumenti d'analisi di cui oggi disponiamo (l'attenzione ai problemi demografici, lo sviluppo delle tematiche legate alla famiglia e al matrimonio, alla sessualità ecc.) dovrebbero porci in una prospettiva almeno un po' più distaccata, qual era già, del resto, quella della Zemon-Davis nell'articolo citato.

Complessivamente, i contributi (di S. C. Dietrich e M. A. Meyer sull'età anglosassone; K. Casey e R. Kittel sul medioevo; R. Masek sull'età di transizione 1485-1714»; B. B. Schnorrenberg, J. E. Hunter, K. von der Steinen sul XVIII sec.; S. R. Johanson, P. O. Klaus sull'età vittoriana; N. A. Ferguson, J. Weeks sul XX sec.) riescono solo in parte a realizzare il compito «to bring the question of sexual division back into historical thinking», per usare le parole di L. Davidoff citate nell'introduzione. Più che ad una nuova storia, gli autori del volume sembrano interessati alla definizione di un (non nuovo) campo di ricerche all'interno della storia sociale, nonostante l'affermazione conclusiva della Kanner, che la storia delle donne può «anche» proporsi come una sfida e una provocazione nei confronti della storia.

Michela Pereira

A. Fani, V. Vannuccini, *Quarant'anni in faccia*, Milano, Rizzoli, 1981.

Avere quarant'anni è la stessa cosa che averne venti o trenta? È vero che giovinezza e vecchiaia sono età psicologiche e che si possono avere gli slanci di una ventenne essendo nate sessant'anni fa?

A questi interrogativi è dedicato *Quarant'anni in faccia*, un breve saggio-inchiesta a quattro mani di Anna Giulia Fani e Vanna Vannuccini che trae spunto dalla scoperta di una comune «esperienza dello specchio»: «A ognuna di noi separatamente era accaduto una mattina guardandosi nello specchio di vedervi una sconosciuta, una donna dagli occhi spenti e dal viso affaticato e amaro per la presenza di due pieghe agli angoli della bocca» (p. 14).

Le difficoltà iniziali incontrate dalle due autrici hanno anche messo a nudo il motivo di maggior interesse dell'indagine; la crisi dei quarant'anni non era un dato affatto scontato; ignorata anche dalla saggistica femminile più attenta - Simone De Beauvoir ha sistematicamente dribblato i problemi dell'età di mezzo -, veniva negata anche da diverse donne che le autrici avevano cercato di avvicinare. Senza averne l'intenzione, la loro si è dunque configurata come una scelta trasgressiva, noncurante dell'immagine della quarantenne sportiva colta emancipata e matura, in grado di competere con successo con ventenni impacciate e insulse, costruita in questi ultimi anni dai mezzi di informazione, nel tentativo forse lodevole ma certo goffo di rimuovere una segmentazione atavica della vita femminile in cui la « fase donna » riempita dalla sessualità si concludeva verso i trent'anni se non prima, seppellita definitivamente dalla « fase madre », casalinga e asessuata.

Scettiche, ma anche un po' frustrate, le autrici non si sono lasciate smontare dalle sublimazioni delle emancipate e la loro ostinazione ha avuto infine la meglio.

Pur basato su una campionatura insufficiente e non troppo significativa (troppe donne « del movimento »), *Quarant'anni in faccia* offre a nostro parere occasioni di discussione che sarebbe un peccato lasciar cadere.

Cominciamo dalla scelta del campo di indagine: donne sole di età compresa tra i 40 e i 54 anni; una piccola galleria di nubili, divorziate, qualche vedova, raccontano sommariamente la loro vita passata, le ultime esperienze, le modalità degli equilibri attuali.

Questa delimitazione riflette un'esplícita proiezione delle autrici e serve a perimetrare un arco problematico altrimenti ridondante. Le sposate e affini se ne trovano fuori perché « la vita di coppia » - si spiega - « modifica la percezione della crisi ».

Il panorama complessivo è poco confortante, popolato com'è di frustrazioni e rinunce. A dispetto dell'aggressività verbale e delle proteste di emancipazione, identità, realizzazione nel lavoro, spira da queste testimonianze un senso complessivo di disorientamento e di labilità, che forse sarebbero stati attenuati o meglio calibrati da un approccio più complesso.

La quarantenne libera da rapporti istituzionalizzati riserva delle sorprese anche

a chi, come le autrici, crede, per motivi biografici, di controllare le coordinate fondamentali di questa condizione. La sua vita sessuale è talvolta inesistente. L'incontro con le autrici l'ha spesso avvolta in un ambiguo silenzio, risultante, per le une, dall'inesistenza del problema e per le altre dalla sua rimozione, e dal pudore di parlarne: « Solo molto tempo dopo ci accorgemmo che l'assenza dei rapporti sessuali è il tratto che segna la seconda parte della vita adulta di molte donne. All'inizio non eravamo riuscite a individuarlo nonostante le donne, che non ne parlavano quasi mai apertamente, ci mandassero continui segnali in questo senso » (p. 44). E la spiegazione più frequente è una rassegnata constatazione: « Gli uomini cercano donne più giovani ».

La quarantenne è dunque sottoprivilegiata sul mercato del sesso e se non è garantita da un legame stabile può vedersi costretta a interrompere la sua vita sessuale a tempo indeterminato.

Intrecciare nuovi rapporti affettivi intorno ai quarant'anni o in età più avanzata non è certo un'eccezione, ma la crudezza di questo dato ha tutto il sapore di una rivelazione, uno spiraglio aperto su una dimensione esistenziale, malgrado le apparenze, ancora in parte inesplorata.

Ma indipendentemente dal suo rilievo intrinseco, la frustrata sessualità della quarantenne è un buon punto di partenza per un'altra serie di considerazioni.

L'emarginazione dal mercato del sesso è solo un aspetto (a causa della sua dubbia generalizzabilità) di una componente primaria della crisi: l'occhio diverso con cui la società nel suo complesso guarda rispettivamente alla ventenne e alla quarantenne. L'« esperienza dello specchio » è solo una verifica; lo specchio restituisce un'immagine già classificata, già passata attraverso il vaglio sociale, e non perché le rughe o le pieghe agli angoli della bocca siano parti della fantasia, ma perché il modello femminile della società occidentale le penalizza inesorabilmente, così come non attribuisce alcuna capacità seduttiva al labbro sporgente o al tatuaggio.

Riflessioni ovvie, ma non più di tanto. Tutte le considerazioni sulla propria decadenza fisica denotano frattanto due atteggiamenti contrastanti, solo in qualche caso dinamici: I) la soggezione alla catena di sinonimi donna = giovinezza = bellezza; II) la percezione di una realtà che non è bastato riconoscere e rifiutare per cancellare. Da questo punto di vista, le emanci-

pate sublimanti mostrano di possedere un coefficiente di realismo assai dubbio. Si ha un bel dire che la vita comincia a quarant'anni. I canoni estetici dell'Occidente europeo si sono strutturati su valori secolari; la capacità di riproduzione della specie era uno dei requisiti più ricercati presso popolazioni continuamente decimate dalle epidemie e dalle carestie. Con ciò non si vuole certo affermare la perennità di questi valori, ma evidenziarne lo spessore archetipico, e la difficoltà di modificarli facendo appello al solo volontarismo ideologico.

La giovinezza, inoltre, non è solo il momento di massima allocazione di risorse sessuali, ma è anche l'età della vita meno condizionata da costrizioni, affettive e sociali: « Le persone » — scrivono sempre le due autrici — « affrontano tra i quaranta e i cinquant'anni una crisi interiore legata alla consapevolezza di avere già consumato metà della propria vita, e alla scoperta che le circostanze e gli eventi di questa prima metà hanno avuto effetti cumulativi e di lunga portata, creando una gabbia di obblighi e di opportunità limitate che costituiscono ormai la matrice inevitabile di ogni azione futura » (p. 22).

Questa ci sembra in realtà la diagnosi più soddisfacente ed esaustiva della crisi dei quarant'anni, ma è anche quella meno presente nelle riflessioni delle intervistate; di qui, forse, quell'impressione di smarrimento e di frustrazione che abbiamo creduto di intravedervi.

Le gabbie affettive sono pregiudizialmente espunte da questo tipo di campione, ma non del tutto; più di una intervistata vive con i propri figli e intrattiene spesso rapporti problematici con loro.

Ma le costrizioni sociali hanno un peso che va ben al di là della semplice, per così dire, difficoltà di trovar lavoro o di cambiare quello attuale con un altro più soddisfacente. La franchigia dell'età giovanile è direttamente proporzionale, e correlata, alle aspettative che la società nel suo complesso, tramite i gruppi parentali e amicali, nutre verso le giovani generazioni e alle gratificazioni continue che offre loro.

Nella società attuale questa situazione si è alquanto modificata; i giovani vengono visti piuttosto come un ingombrante problema, una generazione infida e potenzialmente pericolosa. Ma nel ricordo dei quarantenni di oggi i vent'anni sono associati quasi ad una fase di onnipotenza, in cui si poteva diventare tutto e il contrario di tutto. Naturalmente, il ventaglio delle op-

portunità reali variava col gruppo sociale di appartenenza, ma queste diversificazioni non erano mai tali da eliminare affatto una gamma di potenzialità espressive apparentemente illimitate.

Questa condizione è, a quarant'anni, definitivamente tramontata.

Più o meno consapevolmente, il ventennio precedente è stato tutto assorbito da una strategia di integrazione sociale, fatta della contrazione di nuovi vincoli, legami, di scelte difficilmente reversibili. Lo scoccare dei quarant'anni ne costituisce una sorta di suggello simbolico. La riuscita sociale, o la non riuscita, dell'individuo, è un dato acquisito e i suoi margini di modificabilità sono in gran parte consumati. Una percezione del genere provoca ansie, insicurezze, rimpianti; è raro che il progetto di vita originario si sia poi realizzato.

Questo bilancio è solo in apparenza il prodotto di un itinerario e di una riflessione individuale. Le svolte esistenziali sono scandite dalla società di appartenenza e le sue aspettative sono, a questo punto, finite. I quarant'anni segnano la definitiva uscita dal gruppo privilegiato dei « giovani ».

Ma l'espulsione dall'universo giovanile non si carica soltanto di significati negativi. La strategia di integrazione sociale è sempre un percorso faticoso, ma connotato dall'apprendimento. Essa reca con sé una progressiva accumulazione di una messe di informazioni riguardanti la morfologia sociale e la dinamica dei rapporti interpersonali che vanno a costruire la mappa cognitiva più o meno complessa che consente all'individuo adulto di muoversi nella società, di intrecciare relazioni di tipo secondario, affettive associative e lavorative, di porsi traguardi raggiungibili e di padroneggiare qualche nozione delle modalità atte allo scopo.

La rassegnata accettazione delle protagoniste dell'inchiesta rispetto alla loro declinante competitività sessuale può essere un'esemplificazione pertinente. Il loro è un atteggiamento realistico, basato cioè non sui propri desideri, ma su elementi conoscitivi acquisiti nell'età precedente, sulla classificazione della domanda sessuale maschile e sulla sperimentata certezza della loro scarsa capacità di corrispondervi.

Malgrado si tratti di una privazione, siamo al tempo stesso di fronte alla costruzione di un meccanismo di autodifesa capace di consentire una relativa stabilità psicologica. Per convincersene, si pensi al-

la situazione inversa, all'esistenza tormentosa di quarantenni – e ce ne sono – prive di questo bagaglio cognitivo e ossessionate dalla ricerca spasmodica di un partner.

Per approdare a un risultato del genere, per quanto poco esaltante, è necessario disporre di una serie di coordinate che si svolgono nell'arco della vita adulta e che le conferiscono il suo peculiare sapore.

Chi pensa che i vent'anni siano l'età più bella della vita, diceva Paul Nizan, non ha mai avuto vent'anni. Evocando con questo gli sgomenti, le abissali incertezze, i roveli angosciosi delle giovani generazioni appena affacciate su quell'oscuro labirinto che è la vita sociale per chi ne è ancora ignaro.

La differenza sostanziale tra l'una e l'altra età è il quantum di passato che le appartiene.

Vent'anni sono il tempo necessario per un'accumulazione esistenziale che modifica radicalmente le attitudini verso la realtà e la vita sociale. Il coefficiente di integrazione sociale proprio dei quarant'anni è correlato a un atteggiamento, per così dire, più *storico* verso la vita e la società, meno aggrappato al presente e più relativizzante. Le esperienze dell'età adulta, per lo più deludenti, rendono l'idea del proprio futuro meno esaltante ma anche meno temibile.

Andreina De Clementi

M.-O. Metral, *Le mariage. Les hésitations de l'Occident*, Paris, Ed. Aubier Montaigne, 1977.

Chi abbia familiarità con la più recente letteratura francese sulla famiglia e il matrimonio, si accorgerà subito che il libro della Metral si pone al di fuori dei filoni principali. Non si tratta infatti di un approccio di « storia delle mentalità », sulla scia di Ph. Ariès, né di un taglio di stile foucaultiano, alla Donzelot, per intendersi. « Autre histoire que celle des historiens », dichiara l'autrice, consapevole della propria scelta metodologica. Il metodo è infatti deliberatamente filosofico e tende a ricostruire i luoghi teorici significativi di un discorso assunto come il principale responsabile della concezione del matrimonio in Occidente: il discorso cristiano.

Dai padri della chiesa, ai testi biblici, alle più recenti encicliche papali, le « fonti colte » del cristianesimo vengono rilette con l'intento di ritrovare le radici di quella secolare separazione tra amore e matri-

monio, che è forse il nodo più delicato e problematico della « storia della famiglia ».

C'è dunque la volontà di far parlare il testo, a partire da un punto di vista che, pur iscrivendosi nel quadro della nuova ortodossia cattolica, presenta parecchi spunti originali. Il più evidente è senz'altro quello relativo al recupero dell'opposizione matrimonio-verginità, che permette alla Metral di uscire dagli schematismi dell'ipotesi repressiva: il matrimonio è, nella concezione cristiana, il « male minore », non raccomandabile, ma necessario su cui viene misurato l'ideale assoluto della verginità. Come sinonimi di divenire, morte, divisione, matrimonio e sessualità si oppongono alla fusione con Dio e all'immortalità permessi dall'ascesi verginale. Di qui dunque le « esitazioni » dell'occidente verso un'istituzione negata, ma allo stesso tempo riconosciuta, o meglio tollerata, ad una precisa condizione: la totale assenza in essa dell'*eros*. Desessualizzato, depurato dell'elemento aggressivo e distruttivo dell'amore, il matrimonio diviene il territorio di *agape*, di una relazione di amicizia e di concordia tra l'uomo e la donna che conferisce carattere sacro alla « differenza », e quindi all'assoggettamento della donna, sul modello della relazione tra Cristo e la chiesa.

Siamo dunque sulla riva opposta di quel rapporto di reciprocità, scambio dei cuori e raffinata sensualità che caratterizzano il più interessante e sfortunato erede occidentale dell'*eros* platonico: l'amor cortese. Ci imbattiamo qui in uno dei punti più suggestivi del libro: lo scontro tra cristianesimo e amor cortese ricostruito attraverso la coppia eros-agape (tema sul quale *L'amore e l'Occidente* di D. de Rougemont, Milano, Rizzoli, 1977, resta finora il contributo migliore). Soprattutto con quello che la Metral chiama il « tour de force thomiste », l'« alleanza » cristiana vince sulla « coppia » amorosa, il matrimonio vince sull'amore, il razionalismo riesce a soffocare l'immaginario. L'amore-amicizia, teorizzato come fondamento dell'unione coniugale, rafforza l'istituzione matrimoniale, addolcendo quella *funzione di coesione sociale* della famiglia che preesiste ed è indipendente dal cristianesimo.

Ma qui, ritornando alla questione del metodo, non si può fare a meno di porsi, più consapevolmente di quanto sia disposta a fare la Metral, il problema del rapporto tra « concezione » e realtà, tra la produzione di un discorso e il suo effetto sulla realtà sociale, e viceversa. Nel caso speci-

co, questo significa chiedersi: c'è un nesso, e qual è, tra la concezione cristiana del matrimonio e la funzione sociale della famiglia, con la quale si vuol intendere quell'insieme complesso di funzioni che va dalla trasmissione del patrimonio e della proprietà, allo scambio sociale, alla riproduzione della divisione del lavoro ecc.?

Nella sua breve prefazione al libro, Ariès rimprovera all'autrice di aver sopravvalutato l'influenza della chiesa nella separazione tra amore e matrimonio, trascurando il ruolo svolto dalla comunità nel garantire, proprio attraverso il sistema di parentela, la riproduzione del gruppo sociale, proibendo e controllando l'eros, quale principale fattore di « disturbo » della coesione sociale. Il rimprovero di Ariès mi pare tanto più pertinente in quanto, nella seconda parte del libro, la Metral fa sua un'ipotesi ormai classica (cfr. E. Shorter, *Famiglia e civiltà*, Milano, Rizzoli, 1978) secondo la quale è proprio alla perdita della funzione di coesione sociale della famiglia, prodotta dal capitalismo, che corrisponde l'ingresso dell'amore nel matrimonio: a partire dal XIX secolo, il matrimonio verrebbe sottratto all'influenza della chiesa, progressivamente costretta da una prepotente realtà sociale in mutamento a riconoscere il primato della coppia e dell'amore là dove lo aveva sempre negato.

Ma la libertà di espressione dell'amore nel matrimonio, permessa dal liberalismo borghese, coincide con l'isolamento della famiglia dalla società, con la rottura del legame tra l'individuo e la comunità: ne è simbolo l'esclusivismo sessuale della famiglia coniugale. È qui che ha origine la « crisi » di un'istituzione il cui destino oggi sembra essere quanto mai oscuro. Tuttavia, il tentativo della Metral di fornire una soluzione mi sembra debole in partenza, perché problematico, anche se in un certo senso coraggioso, mi sembra il fatto stesso di voler dare una soluzione.

Il cristianesimo, oggetto fin qui di critica, viene riassunto come pur sempre valido strumento per ridare legittimità al matrimonio, purché, s'intende, esso rispetti alcune condizioni che implicano una rottura con la tradizione. Esso può e deve tener conto della « nuova coscienza della sessualità » introdotta dalla psicoanalisi, e della « nuova consapevolezza della donna » sancita dal femminismo, ma soprattutto, deve recuperare il suo aspetto comunitario, facendo in modo che prevalga sui suoi contenuti individualistici, poiché è solo ristabilendo il legame tra matrimonio

e comunità che la crisi può essere superata.

A parte le riserve e i dubbi su una sintesi di questo tipo realizzabile solo con l'aiuto di una bacchetta magica, di nuovo non si può dare torto ad Ariès quando rileva una contraddizione tra il riconoscere che è stato l'individualismo borghese a far entrare l'eros dentro la famiglia, e allo stesso tempo l'auspicare un recupero del legame comunitario per ridare respiro al rapporto d'amore nel matrimonio.

Ed in ogni caso, pur volendo riconoscere legittimità al desiderio dell'autrice di una « monogamia aperta al sociale » come modello ideale del rapporto tra uomo e donna, viene spontaneo domandarle: perché proprio al matrimonio, con la sua storia di repressione, controlli e proibizioni, si deve chiedere oggi di fornire la base per un rapporto d'amore dove si fondano armonicamente – ammesso che sia possibile! – amicizia ed erotismo, libertà sessuale ed assenza di gelosia, comprensione e durata del sentimento nel tempo? Non finirebbe di nuovo eros per farne le spese a favore di agape?

Elena Pulcini

Il Cavaliere dalla Piuma Rosso Sangue e altri racconti, Roma, Lestoille, 1978.

Nel 1700 in Inghilterra nasceva, sia pure in sordina, nascosta dallo pseudonimo maschile, la donna scrittrice, e lei prendeva il via il femminismo letterario o eroinismo come lo ha definito l'americana Ellen Moers, il tentativo di imporre nella scrittura quello che l'educazione al « suffer and be still » non era riuscita a cancellare. La prima eroina alternativa Ellen Moers la trova in Mary, la protagonista dell'omonimo romanzo della Wollstonecraft: « Nel disegnare l'eroina di questa narrazione – scrive l'autrice inglese – l'Autore intende creare un personaggio diverso da quelli consueti della letteratura », così viene messo in guardia il lettore nella prefazione. Mary è stata considerata un personaggio isolato e delle prime donne scrittrici è stata più volte ricordata la loro scarsa consapevolezza. « La tipica donna romanziera del 1840-50 usava il romanzo per affermare la sua propria sfera di donna », scrive per esempio Elaine Showalter in *A Literature of Their Own*, peraltro una seria e meticolosa ricostruzione dell'eredità culturale delle scrittrici inglesi. E invece frugando tra i fantasmi delle donne vittoria-

ne nella raccolta curata da Pietro Meneghelli, Mariangela Ceriati, Sandra Gianpiero e Fausta Ortenzi, scopriamo che l'immaginario femminile non solo ha abbandonato « la sua propria sfera », ma che le seguaci di Mary, per quanto a tutt'oggi scarsamente conosciute, non sono state poche.

I racconti di fantasmi nascono in Inghilterra come emanazione del romanzo gotico, inaugurato da *Il Castello di Otranto*, di Horace Walpole, nel 1765, e fanno parte del genere fantastico che, a detta di studiosi della teoria della letteratura come Todorov, si presta più di altri a dar voce al rimosso, al tabù sociale. E questo ci dà già una prima spiegazione della diffusione dei racconti del terrore, fantasmi inclusi, per la maggior parte scritti da donne che proliferarono durante tutto l'800, sostituiti agli inizi del nuovo secolo dalla *detective story*, come è indicato nella raccolta. L'entusiasmo femminile per il romanzo gotico si spiega perché, scrive la Moers, « il castello gotico per quanto in rovina rappresenta tuttavia un interno, e quindi uno spazio liberamente lecito alle donne. Nelle mani della Radcliff il romanzo gotico diventò un surrogato femminile di quello picaresco, dove le eroine possono godere tutte le avventure e i rischi che gli eroi maschi, nella narrativa avevano già da tempo sperimentato lontano da casa ». Soltanto all'interno, conclude Ellen Moers, l'eroina poteva viaggiare e tuttavia restare rispettabile.

In questi dieci racconti di scrittrici inglesi, vissute tutte tra la fine del settecento e gli inizi del novecento, tuttavia, pur senza abbandonare l'interno, l'eroina va molto al di là del lecito. La lotta al fantasma si presenta come un conflitto fra due spazi: lo spazio semantico della casa e l'esterno misterioso, precluso alla protagonista (in quasi tutti i racconti il narratore-personaggio o semplicemente il personaggio, è una donna). Il fantasma, che si trova quasi sempre al confine fra i due spazi, diventa quindi anch'esso una rappresentazione della metafora del camminare in base alla quale, sostiene la scrittrice americana, si potrebbe scrivere un'intera storia del femminismo letterario. Pur arrestandosi sulla soglia di casa e riuscendo solo saltuariamente ad oltrepassarla, il fantasma minaccia l'ordine dell'interno. In risposta alla domanda di Todorov, — che cosa porta a un testo l'elemento fantastico —, il cavaliere dalla piuma rossa sangue, la voce misteriosa, la bambina fantasma, si presentano tutti come portavoce di un unico tema: la disub-

bidienza al padre nella famiglia, allo stereotipo della donna vittoriana. Una disubbidienza portata all'estremo nel primo racconto che dà nome alla raccolta, e che si conclude con l'uccisione del padre da parte della figlia.

La costruzione dell'eroe occidentale, lo hanno ricordato in tanti, passa attraverso la morte del padre. Persuasi da Freud a nessuno è venuto in mente di controllare se questo sia vero anche per l'eroina; con l'avvento del femminismo poi si è parlato piuttosto di matrofobia. Questi racconti invece, ripropongono l'indagine nella direzione paterna. Il cavaliere misterioso di cui è innamorata Erilde le ingiunge di uccidere il padre che la vorrebbe sposa ad un altro. È questa la prova cui si sottomette la protagonista, operando così una netta inversione del codice della fiaba, cui pure attinge questa prima storia. Diversamente dalla bella addormentata, in attesa del risveglio ad opera dell'eroe che per lei supera indicibili prove, è ad Erilde che tocca agire. La trasgressione naturalmente non riesce, il misterioso cavaliere dalla piuma rossa si rivela il demonio, ed Erilde derisa viene punita con la morte. L'uccisione di Erilde, — il tridente le perforò il petto, il suo sangue verginale sgorgò a fiotti dalla ferita spalancata —, è una metafora inconsapevole dello svergineamento, metafora che spesso troviamo negli scritti delle autrici vittoriane, basta citare la scena di Bertha che lacerò il velo nuziale di Jane Eyre nel romanzo di Charlotte Brontë. Anche nel racconto di Elisabeth Gaskell (che sosteneva come solo la donna moglie e madre potesse impadronirsi della penna) il campo semantico da cui nasce il fantasma è la sfida, perduta, all'ordine familiare. Una figlia si sposa contro il volere del padre e della sorella, cacciata di casa finisce col trovare la morte insieme alla sua bambina, ed è il loro fantasma a spaventare la vecchia nutrice. Lo spazio esterno nel quale si muove il fantasma ha la funzione di capovolgere quella che per R. Caillois — altro teorico del fantastico — è una delle regole principali di questo tipo di narrativa: l'intromissione brutale del mistero nel quadro della vita reale. Nella storia che racconta la vecchia nutrice quello che emerge è la brutalità « dell'interno », delle norme che legano la donna al focolare. Non a caso nella introduzione i curatori danno brevi cenni sulle leggi del periodo, che solo nel 1839 permisero alle donne, in caso di separazione, di ottenere la custodia dei figli al di sotto dei sette

anni, e nel 1857 la possibilità di divorziare per motivi di crudeltà, violenza, abbandono, per non parlare del diritto al voto che si trascinò senza esito per tutta la seconda metà dell'ottocento.

L'inammissibile che dovrebbe sconvolgere la « legalità quotidiana » si scolorisce di fronte all'orrore di questa legalità. A poco a poco, in ognuno di questi racconti c'è una progressiva emarginazione del fantastico in quanto tale, e il confine tra lo spazio esterno, nel quale è relegato il fantasma, e quello interno, da cui cerca di allontanarsi l'eroina, si allarga a tutto vantaggio del secondo. Dal limite ristretto si viene così a delineare una traccia che conduce direttamente dietro lo specchio, dentro il represso dell'eroina vittoriana. Nel racconto di George Eliot, *Il velo scostato*, troviamo una totale inversione del codice della descrizione del carattere maschile e femminile. Al narratore-personaggio vengono attribuite, in una sorta di inconsapevole vendetta tutte le caratteristiche che l'educazione vittoriana imponeva alle donne; ne viene infatti descritta « la sensibilità abnorme, la fragilità di nervi, la sensibilità particolare al dolore, la tendenza allo svenimento ». Bertha, la co-protagonista è invece « pungente, sarcastica, priva di fantasia, prematuramente cinica, l'opposto fin nel colore dei capelli della donna ideale ». Nello spazio buio dell'immaginario ossessivo della donna vittoriana, in cui si è intrufolato il fantasma, è entrato dunque anche il mito della donna ideale, un'altra tappa dell'educazione sentimentale al femminile.

Una rilettura di questi fantasmi ci offre nuove possibilità di indagine su donne scrittrici di cui poco sappiamo; i curatori della raccolta infatti, oltre a nomi celebri come Ann Radcliff, Elisabeth Gaskell e George Eliot, hanno incluso autrici come Amelia B. Edwards, Mary E. Braddon, Ellen H. Wood, a tutt'oggi escluse dalle antologie e dalle storie letterarie.

Anna Maria Lamarra

R. Merzario, *Il Paese Stretto. Strategie matrimoniali nella Diocesi di Como. Secoli XVI-XVIII*, Torino, Einaudi, 1981.

L'esigenza di un approccio non più esclusivamente disciplinare nello studio dei fenomeni sociali, ma comprensivo di metodi e tematiche proprie di altre disci-

pline, costituisce la cornice del *Paese Stretto*. L'autore infatti offre un interessante tentativo di integrazione fra storia, demografia, antropologia ed economia. Sul piano del metodo, la ricerca si caratterizza per l'uso di strumenti statistici e matematici nella ricostruzione di quelle che per Merzario sono le regole delle scelte matrimoniali della popolazione della Diocesi di Como attraverso due secoli: dal XVI al XVIII. Le fonti utilizzate sono gli atti notariili delle richieste di dispensa matrimoniale.

Lo spoglio dei documenti evidenzia una prima particolarità: è tra le popolazioni delle terre « marginali » della Diocesi — caratterizzate da un'orografia aspra, montagnosa o lacustre e da un'economia povera — che i matrimoni fra parenti assumono proporzioni rilevanti. In quest'ambito, la dispensa appare come l'unico strumento a disposizione dell'individuo per contrarre matrimonio. Da questa particolarità prende avvio il lavoro di Merzario. Ma, secondo l'autore, questa apparenza si dimostra precisa scelta se i singoli atti vengono considerati come indizi di una politica della parentela programmata da parte dei gruppi interessati e non dagli individui. Nell'analisi della struttura di parentela emergono dunque delle tendenze precise dei gruppi a contrarre matrimonio tra parenti di quarto grado di consanguineità. Questa tendenza preferenziale si configura come risposta ad esigenze di ordine demografico ed economico sulla base delle quali Merzario porta alla luce lo schema dei valori che garantisce il funzionamento delle alleanze matrimoniali attraverso la sanzione dei comportamenti e delle relazioni interpersonali.

Risulta chiaro quindi che le strutture di parentela vengono considerate dall'autore il prototipo delle relazioni sociali entro cui si ingloba la vita economica. L'analisi del territorio di conseguenza, come tipo di risorse disponibili, estensione e distribuzione delle coltivazioni, loro rendimento e livello tecnologico impiegato viene affrontato parzialmente, e in maniera un po' frettolosa, solamente in una comunità (Peglio) scelta come luogo di applicazione delle regole ricostruite nella prima parte del testo. Il discorso di Merzario prende le mosse da una caratteristica strutturale: l'esiguità della popolazione e la disuguaglianza del rapporto fra i sessi. Il mercato matrimoniale presenta una costante: la donna è una merce che abbonda, mentre la controparte, l'uomo, è scarsa. La situa-

zione demografica si rivela essenziale nell'organizzazione delle strategie e del loro funzionamento nel lungo periodo. Merzario individua due trend demografici: uno di ascesa (1563-1630) ed uno di decremento (1631-1727). Una volta identificati i gruppi – integrando i dati sul sesso, l'età degli sposi, lo status sociale, espresso nella qualificazione della « casata », la dote della sposa con i comportamenti, così come emergono dall'analisi delle testimonianze allegate alle richieste di dispensa – l'Autore stabilisce correlazioni per la spiegazione dei sostrati economici, psicologici e sociali che sostengono la tendenza preferenziale riscontrata. Nel periodo di crescita demografica, la sistematicità di tale tendenza mostra la volontà dei gruppi di stabilire attraverso gli scambi delle donne un legame di reciprocità nel lungo periodo. Dal punto di vista delle relazioni interpersonali, la ripetitività delle motivazioni addotte per le richieste (esistenza della parentela, dell'amicizia e del buon vicinato fra le casate, necessità di rinsaldare tali vincoli) suggerisce la definizione di un'integrazione « orizzontale » tra i gruppi.

Il quarto grado di parentela definisce l'area entro la quale valgono le manifestazioni sociali del « trattarsi da parenti », dell'avere « familiarità » e « conoscenza » (conoscenza delle possibilità economiche e sociali degli aggregati familiari) ed è quindi, secondo Merzario, la discriminante essenziale per valutare la convenienza a rinsaldare con un matrimonio il legame parentale che va estinguendosi. Una strategia che si fonda su elementi ben noti: il desiderio delle famiglie di contrarre un « buon matrimonio » subordinando il sentimento individuale all'amore per la casata; la casata misura degli interessi economici alla base delle alleanze in quanto meta privilegiata degli investimenti del lavoro delle unità domestiche; dote piccola e suo investimento in un circolo chiuso – la casata – in funzione del mantenimento e della riproduzione dello status sociale.

In questo quadro sottolinea Merzario non vengono tollerati i comportamenti devianti. Essendo lo scambio delle donne a consentire il sanamento di una condizione economica in crisi, le donne sono le responsabili dell'immagine sociale della casata. Onore e vergogna sono qualità positive attribuite alla donna e colei che infrange i comportamenti stabiliti paga con l'isolamento e l'allontanamento dal gruppo le conseguenze del suo atto: senza più padrone è ritenuta cosa pubblica.

La fama della casata diventa quindi il veicolo di diffusione delle gerarchie femminili e alla donna disonorata è preclusa qualsiasi possibilità di matrimonio. L'endogamia territoriale si rivela dunque funzionale, secondo l'autore, alla soddisfazione delle esigenze dei gruppi poiché l'organizzazione sociale può mantenersi solo restringendo la politica delle alleanze al raggruppamento territoriale, il paese. Accanto alla poca dote, infatti, i documenti riportano come motivazione principale della richiesta di dispensa la strettezza del paese. In questo arco di tempo gli scambi delle donne trovano nell'asimmetria il principio che sostiene la reciprocità: il divario fra la dote della sposa e il parente che rinuncia a prospettive migliori viene ripagato con scambi successivi. La reciprocità regola lo scambio e lo determina con aggiustamenti in difetto che devono essere restituiti. Procedendo alla ricostruzione sistematica delle genealogie degli sposi legati da una parentela di quarto grado di consanguineità, Merzario riscontra una rigida omogeneità del sesso maschile nelle loro catene di discendenza e ne deduce che sono gli uomini a portare avanti il progetto di lungo periodo attraverso lo scambio di donne nella medesima casata.

Il controllo formale degli scambi è delegato agli anziani i quali, per mezzo della memoria, sono in grado di ricostruire gli incroci genealogici. Essi inoltre mediano il rapporto tra gli aggregati familiari e il potere istituzionale. La chiesa post-tridentina, riconoscendo come giustificazioni valide la poca dote e la necessità di contrarre matrimonio nel proprio paese di origine, si adegua alle esigenze dei gruppi: dopo aver consultato gli anziani circa il grado di parentela degli sposi, registra la pratica. D'altra parte i gruppi si adeguano formalmente alle disposizioni conciliari allontanando i matrimoni verso gli ultimi gradi di parentela ed evitando quelli conclusi per « verba de praesenti », tipici del periodo preconciare (1497-1545). In realtà secondo Merzario si tratta di un adeguamento temporaneo. Nel periodo di crisi demografica risultano infatti prevalenti strategie matrimoniali al secondo e terzo grado di parentela consanguinea. La peste del 1629, la forte emigrazione maschile e la conseguente sovrabbondanza di donne spinge i gruppi ad accorciare i gradi di parentela, e a ricercare necessariamente alleanze con membri appartenenti a casate differenti. Il nuovo trend matrimoniale è rispecchiato fedelmente dalle motivazioni

che accompagnano le richieste di dispensa. Dalle esigenze di ordine economico si passa a quelle di ordine culturale — quali il rifiuto di sposarsi al di fuori del proprio paese — come garanzia di continuità dell'integrazione sociale fondata sui valori dell'amicizia e del buon vicinato. Nei documenti ricorre così la richiesta dovuta alla strettezza del paese mentre scompare quella relativa alla poca dote.

La maggiore circolazione delle donne nelle casate fa sì che in assenza degli uomini esse prendano il loro posto nei ruoli di potere. Per questo periodo la ricostruzione delle catene genealogiche degli sposi evidenzia nella donna la protagonista delle strategie di lungo periodo. Lungi dal poter ritenere tale mutamento culturale significativo di una qualche emancipazione, le regole si ristabiliscono quando la ripresa demografica consente il ripristinarsi della egemonia maschile. La nuova strategia è secondo Merzario, lo strumento più adeguato per confermare durante il periodo di crisi le alleanze di quarto grado di parentela: i gruppi rinunciano ad una prospettiva immediata volgendosi ad alleanze fuori dalla casata tenendo presenti i risultati che da ciò potranno derivare nel lungo periodo.

L'ottica scelta da Merzario conduce, a nostro avviso, ad un circuito chiuso per quanto riguarda la possibilità di trasformazione del sistema sociale. Quest'ultimo risulta sostanzialmente come l'incarnazione materiale della mentalità del gruppo. La trasformazione si rivela infatti semplice adattamento formale a norme (disposizioni tridentine) e a necessità oggettive (variazioni demografiche) che distinguono le diverse congiunture storiche. Adeguandosi i gruppi lasciano aperta la strada di ritorno al loro progetto: l'unico in grado di soddisfare i bisogni psicologici ed economici.

Senza dubbio interessante, in un ambiente quale quello italiano non avvezzo a studi di questo tipo, è il tentativo di giungere ad una formalizzazione delle alleanze matrimoniali cercando di convertire l'immagine di reticolo matrimoniale in un concetto analitico suscettibile di trattazione matematica.

Talvolta il modo con cui i dati sono stati elaborati meriterebbe una maggiore discussione a cominciare dalle stesse fonti adottate. La discussione di queste è secondo noi insufficiente. Merzario si pone il problema del grado di convenzionalità presente nelle richieste di dispensa matrimoniale solo marginalmente risolvendolo

in maniera frettolosa (nota 7 di pag. 88). La preliminare discussione delle fonti ci sembra essenziale al fine di valutare l'attendibilità delle affermazioni che nel corso del lavoro si esplicitano.

Luciana Mariotti

L. Muraro, *Maglia o uncinetto. Racconto linguistico-politico sulla inimicizia tra metafora e metonimia*, Milano, Feltrinelli, 1981.

Tra ordine sociale e ordine simbolico esiste da sempre una complicità non chiarita ma non per questo meno emergente: ne è prova il profondo disagio che provano i corpi, le cose, i segni di fronte ad una imposizione che prescrive loro come ordinarsi e combinarsi « pena il disordine, la miseria, il caos, la follia ». Non è detto però che per vivere si debba produrre, riprodursi, parlare, amare, divertirsi nei modi prescritti. Se, infatti, si è scoperto da tempo che i tentativi di sovversione dal basso provocano nei diretti interessati una paura di origine interna — « la paura di trovarsi fuori posto, allo stato puro » — è altrettanto vero che l'esperienza dimostra come andando fuori posto non sempre si finisce nel caos.

Da qui parte Luisa Muraro osservando che proprio dalla paura della sovversione, e quindi dalla incapacità di inventare in modo autonomo il senso del proprio esistere, deriva la subordinazione e il consenso ad un ordine sociale e simbolico che lascia « senza riconoscimento » tutto ciò che risponde ad un principio diverso. « Il senso viene ricevuto da fuori » e di ciò il nostro quotidiano porta una infinità di segni, negli appartamenti scomodi, nelle farneticazioni del senso comune, nei trucchi della femminilità, nelle mode, in un parlare che va freneticamente alla ricerca di significati già costituiti e di parole che li riproducono. Così la separazione tra cose e parole, tra mondo e linguaggio, tra piacere e sapere arriva alla perfezione: « da una parte una materia caotica, un deposito, dall'altra dei significati, la società, la cultura, la storia ».

« Racconto linguistico-politico » allora questo di Luisa Muraro, perché di un racconto si tratta, di un récit, non di un trattato né di un saggio, racconto che si presenta al lettore come un tessuto a trama irregolare che la narratrice tesse a poco a poco, intrecciando osservazioni, esperien-

ze, ricordi a fili provenienti dai materiali più diversi.

Linguistico-politico perché la questione posta da Jakobson sui modi storici della produzione simbolica – e quindi di tutto il significabile – la si ritrova, dice L. Muraro, come problema politico posto da tutti quei movimenti che rifiutano la rappresentazione e, in particolare, dal movimento delle donne proprio perché estranee ed estraniare da un ordine simbolico che si è appunto costruito sulla loro assenza.

L. Muraro conosce molto bene i limiti dello strutturalismo e dello schema linguistico adottato – «io dunque ho una preferenza per lo schema strutturalistico benché sia visibilmente mutilato» – e soprattutto sa che per lo strutturalismo l'ordine simbolico è un universo dato una volta per tutte, una sorta di macchina senza tempo e senza corpo, ma sa anche che, da de Saussure stesso in poi, tutti i tentativi interni ed esterni di riarticolare il rapporto tra esperienza e teoria si sono trovati di fronte a «ciò stesso che la razionalità moderna non riesce a comprendere: il nostro essere-avere un corpo, la generazione da un uomo e da una donna, il lavoro come azione naturale, i piaceri».

D'altronde se al luogo dell'esperienza senza parole la linguistica strutturale, nella sua impostazione originaria, faceva soltanto allusione attraverso una serie di «finzioni mentali» sull'origine del linguaggio, la teoria di Jakobson non solo rivendica la «materialità» opaca e significativa del linguaggio, ma dimostra concretamente, attraverso gli studi sull'afasia, che può esistere una produzione simbolica i cui testi non chiamano in causa l'interenza del sistema simbolico. E così il nodo attorno cui ruota l'analisi di Lotman e della scuola di Tartu è quello degli «elementi extra-sistematici» che, in quanto misconosciuti ed esclusi dall'ordine simbolico, finiscono per non esistere, laddove proprio questi elementi costituirebbero quella «riserva di dinamismo» che determina le modificazioni della società come dei suoi linguaggi. Ora proprio questo qualcosa che in quanto non rappresentabile dal linguaggio si trova rigettato nell'insignificanza, non compreso e però attivo, operante, è ciò che forse manca allo schema degli assi incrociati ed è ciò su cui, secondo L. Muraro, ci si deve interrogare: questo qualcosa che «rimanda ai contenuti di una rimozione, è una cancellazione oppure è la società così come è fatta che

non dà senso a una parte della mia esperienza?». Ciò che comunque è ben evidente è che questo qualcosa non solo non ha lo statuto «neutro e felice» che sembra attribuirgli Lotman ma che spesso, anziché potenziale di dinamismo, rischia di essere tenuto così a distanza da diventare inutilizzabile e distruttivo.

«Parlare è come lavorare a maglia», dice la narratrice riprendendo una teoria esposta da Jakobson negli anni Cinquanta. Per fare la maglia occorrono infatti almeno due ferri; quando si parla si opera su due assi, su uno si selezionano le unità linguistiche, sull'altro le si combina tra loro. Il senso di un testo deriverebbe dall'incrociarsi dei due assi.

La teoria di Jakobson ha avuto risonanza per due ulteriori sviluppi. Primo Jakobson ha avanzato l'ipotesi che i due assi corrispondano ai processi primari di ogni produzione simbolica; secondo ha ravvisato in due figure retoriche, la metafora e la metonimia, i procedimenti che caratterizzano, dal punto di vista semantico, l'asse delle selezioni e quello delle combinazioni. La produzione significativa non è dunque mai soltanto rappresentazione sostitutiva, essa è sempre anche prossimità con le cose. Metafora e metonimia non sono però sorelle gemelle legate da un rapporto di reciproca complementarità, come qualcuno vorrebbe. Infatti, come Jakobson stesso avverte, «la concorrenza tra i procedimenti metonimico e metaforico è evidente in ogni processo simbolico, sia intrasubiettivo che sociale»; anzi è proprio da questa tensione, da questa rivalità tra due principi difformi che si determinano storicamente i modi della produzione simbolica. Senonché la direttrice metonimica in quanto «si fa strada nell'esperienza vissuta» e «sfugge all'interpretazione» impedisce al linguaggio di arrivare alla sua logica conclusione: ecco perché la struttura bipolare del linguaggio viene facilmente ridotta ad uno schema monopolare che privilegia la direttrice metaforica.

Ma se la riflessione teorica rileva di preferenza l'importanza della direttrice metaforica, la tesi di Jakobson, osserva giustamente L. Muraro, va modificata nel senso di ammettere la presenza di una disparità all'interno della produzione simbolica stessa per cui la «tensione» diventa «subordinazione» di un polo all'altro. In realtà noi ci troviamo, continua L. Mura-

ro, in un regime di « ipermetaforicità » in cui cose, corpi, esperienze, natura, fatti sono « nomi di una letteralità cieca e impraticabile » e il linguaggio, in quanto essenzialmente metaforizzante, può procedere verso la sua meta « che sembra essere quella di sostituire il mondo a parole e così di tacitarlo ». Ma in un regime di questo tipo c'è comunque ancora, e stranamente, una certa garanzia della corrispondenza tra parole e cose: il mondo tacitato resta infatti senza parole, ma non senza lavoro. « Ci sarà sempre qualcuno applicato all'oscura fatica di incollare le parole alle cose » e questo qualcuno non potrà essere altro che chi non si dimentica della componente terrena del proprio esistere: « sulla direttrice metonimica si lavora senza parlare. Non si elabora una parola autonoma ma si lavora perché i significati inventati metaforicamente trovino dei contesti e dei riferimenti senza correre il rischio di sbriciolarsi o travarsi ».

Da Lacan si ricava che a fare questo lavoro è destinata particolarmente la donna, quella donna che Lacan dice appunto essere di per sé « un'esigenza logica »; ma proprio a questo proposito c'è un nodo da sciogliere, un nodo non solo teorico, che si pone in merito al rapporto tra linguistica e psicoanalisi. La teoria di Jakobson è stata infatti ripresa anche fuori dalla linguistica e non sempre in modo corretto, come avverte L. Muraro, riferendosi al caso di Lacan. Lacan identifica metafora e metonimia con i meccanismi del sogno, da Freud chiamati rispettivamente della condensazione e dello spostamento, per cui non solo non coglie più nessuna opposizione o tantomeno rivalità tra i due procedimenti – per Jakobson, invece, la condensazione freudiana opera come lo spostamento sulla direttrice metonimica, mentre su quella metaforica si trovano identificazione e simbolismo – ma addirittura sposta la funzione metonimica sulla metafora, affermando che la generazione del significato è propriamente opera della metafora. Così nella psicoanalisi lacaniana qualunque riferimento al contesto spazio-tempo tende ad essere eliminato dimenticando che proprio Jakobson osservava come non basti « conoscere il codice per affermare il messaggio » in quanto gli elementi costitutivi di ogni messaggio sono necessariamente « legati al codice mediante un rapporto interno di equivalenza e al contesto mediante un rapporto di contiguità »; l'esperienza analitica in quanto « saper-fare come saper-parlare » non potrà allora

che consistere nell'accesso, tramite il registro del transfert, all'universo del simbolico.

Ma in questo senso, conclude L. Muraro, la psicoanalisi che proprio come luogo privilegiato di un sapere metonimico, legato alla sofferenza, al corpo, all'esperienza, sarebbe potuta diventare una pratica tale da sovvertire l'attuale regime di ipermetaforicità è finita, invece, con l'essere luogo di costruzione di un discorso metaforico e quindi « teoria stessa della irreversibile smaterializzazione dei rapporti tra esseri umani e degli esseri umani con la natura ». Ciò non toglie che il problema principale che la psicoanalisi lacaniana continua a porsi sia comunque quello della presenza di una realtà che ne viene espulsa per cui, alla fine, il conflitto tra parole – che resterebbero parole vuote – e cose – che resterebbero indicibili – viene, non a caso, risolto attraverso la donna. Se infatti è grazie alla confusione tra pene e fallo che i concetti di « uomo » e « donna » trovano immediatamente dei referenti nella realtà empirica, senza che si debba ricorrere ad una mediazione tra linguaggio teorico e realtà, è soprattutto tramite la donna che si realizza la possibilità di far corrispondere tra loro pene e fallo. La donna, dice L. Muraro, « fa una strana cosa che sarebbe di far corrispondere un significante e un significato senza passare attraverso la debita sostituzione metaforica » e non si tratta di un significante qualsiasi: « la donna fa del proprio corpo un equivalente del fallo per gli uomini e trova il significante per il suo desiderio nel corpo dell'uomo amato attribuendogli il fallo ». Tanto è vero che per riconoscersi come soggetto, cioè per accedere all'universo del simbolico, la donna dovrà passare attraverso la cosiddetta castrazione simbolica.

Ecco perché J. Kristeva può sostenere che « l'identità femminile si lascia decifrare come un effetto simbolico, che concerne il modo secondo il quale il soggetto si vive nei confronti della coesione sociale, del potere e del linguaggio (...) Il problema femminile può essere analizzato da una parte come ciò che potrei chiamare un 'effetto donna' e dall'altra parte come una 'funzione materna' »; dove effetto donna è un rapporto particolare con il potere e con il linguaggio, nel senso di « essere il supporto muto » rispetto ad ambedue, « un retroscena laborioso, ma che non si presenta ». La semiotica di J. Kristeva, dice L. Muraro, è, dopo Lacan, il tentativo

più avanzato di indagine sul modo in cui si articola il nostro essere corpo e il nostro essere parola, ma la distanza da Lacan non è poi tanta quanto sembra. Si potrebbe aggiungere che in fin dei conti le teorie di J. Kristeva non sono che dei corollari o dei chiarimenti delle più generali tesi di Lacan, come accade del resto per molte delle teorizzazioni lacaniane di ambito cosiddetto ortodosso.

Secondo J. Kristeva, che muove, come osserva L. Muraro, dall'esigenza di spiegare come si passa dalla materia priva di senso alla simbolizzazione, il semiotico, logicamente e cronologicamente preliminare all'instaurazione del simbolico, è un territorio già percorso da forze o funzioni che lo separano dal caos e lo predispongono alla simbolizzazione. Per la sua stessa struttura è praticamente interno al simbolico anche se ne è separato da ciò che J. Kristeva chiama il « taglio tetico », la soglia del linguaggio; ed è, al tempo stesso, il preedipico, il rimosso, ciò che non affiora se non quando viene meno il linguaggio in esperienze particolari quali quelle della psicosi o per la donna della maternità, poiché il corpo materno è un ponte tra semiotico e simbolico. Lo strutturalismo si è limitato ad analizzare il funzionamento del simbolico, anche se i suoi due assi corrispondono a funzioni proprie del semiotico.

Ma così facendo, osserva Luisa Muraro, viene a cadere anche la scommessa epistemologica dello strutturalismo, in quanto questo spostamento non solo non riesce a rendere ragione di come poi possa simbolizzarsi la materia ma ripropone il potere dell'interpretazione sull'essere delle cose — « torna la teoria capace di produrre un senso che l'oggetto non ha e non può darsi, così si dice ». Si può aggiungere che questa interpretazione, che dà alla donna — o meglio all'« effetto donna » e/o alla « funzione materna » — un posto che è quello, rigorosamente lacaniano, di esclusa e di obbligata all'accettazione della propria castrazione, coincide quasi perfettamente con altre teorie della stessa origine. La donna può realizzare se stessa solo attraverso la maternità o la creazione artistica essendo la funzione materna legata al processo preedipico, e quindi anche alla realizzazione estetica, e la sua esperienza di madre non sarà riferibile a lei ma a qualcos'altro, la maternità essendo un'esperienza prossima alla schizofre-

nia, una sorta di corpo diviso. Come non pensare, allora, ad Eugénie Lemoine Luccioni, quando dice che la donna non parla a nome proprio ma dice quello che le voci dicono? E ancora quando sostiene che la donna accede al simbolico attraverso il venir meno della rimozione arcaica, con la procreazione? (E. Lemoine Luccioni, *Il volto senza sesso, il sesso senza volto*, in *La mascherata*, a cura di N. Bassanese e G. Buzzatti, Roma, Savelli, 1980).

Luisa Muraro si pone però anche un altro problema. Come mai, quando il semiotico si manifesta, ciò accade solo in situazioni socialmente circoscritte, passando quindi per l'assunzione di determinati ruoli sociali? In questo senso, lei osserva, non è che l'esperienza della maternità sia considerata eccezionale soprattutto perché è proprio quella la situazione in cui la donna è socialmente autorizzata ad attivare il suo corpo, e può esercitare un ruolo sociale? « In altre parole, perché i corpi, i piaceri, i gesti, le pulsioni non possono parlare per se stessi come principio di sapere e di intelligenza? ». Più in generale, si può dire che sono questi i fatti a cui le filosofie lacaniane non danno risposta o meglio, è questa la risposta che finiscono implicitamente col dare. Ed è per questo, invece, che bisognerà indagare sul come si possono articolare nel processo simbolico i corpi, le pulsioni, i piaceri, dal momento che, come si sa, nella situazione attuale sapere e piacere non coincidono (« la verifica del piacere non è compresa nel moderno sistema di produzione della verità », anche se il piacere, quando parla, dice la verità). E, come prima cosa, bisognerà tenere presente che in questo regime di ipermetaforicità, dove il contesto del messaggio, quando noi parliamo, è già stato « ritagliato e addomesticato », non possiamo rivolgerci solo al linguaggio per capire come procede la metaforizzazione, anche perché, tra l'altro, spesso si esagera il valore della metafora (ad es., osserva Luisa, la maternità non riesce a metaforizzarsi in creazione estetica, come vorrebbe la Kristeva). Il linguaggio — questa è la conclusione del suo lungo discorso, o più che conclusione è l'inizio di un nuovo modo di considerarlo — non è affatto il principio della separazione tra il nostro essere corpo e il nostro essere parola, — « enigma » che attraversa tutta la nostra cultura, così che « il nostro 'essere parlati' del corpo oggi viene concepito come l'inverso del nostro esserne parlanti » — dal momento che il linguaggio conosce invece al tempo stes-

so il nostro essere corpo e il nostro essere parola, come si vede dal fatto che è *zoppo*. « Secondo me, abbiamo ancora da scoprire quanta intelligenza possa venire dal nostro essere corpo e quale stretto legame ci sia tra piacere e sapere. Ma l'idea di questa

possibilità ce l'abbiamo, ce la suggerisce il linguaggio con la sua difformità costitutiva, la sua sghemba andatura, il suo insormontabile squilibrio ».

Nadia Bassanese, Gabriella Buzzatti

le riviste

L'una e l'altro

supplemento a « Nuova DWF »

16, primavera 1981

Rappresentazione e autorappresentazione del femminile è il titolo di questa raccolta di saggi e materiali che avrebbe dovuto costituire il primo numero di una rivista interdisciplinare – poi bloccata per defezione dell'editore – promossa da un gruppo di donne variamente impegnate in campo culturale, dalla storia alla psicologia alla letteratura al cinema. Il progetto, riassunto in una breve nota redazionale, annunciava una linea di ricerca di indubbio interesse: la scelta di temi, metodologie, linguaggi significativi nel dibattito attuale, ma « non necessariamente legati alla donna, né rivolti unicamente ad essa », sui quali costruire un punto di vista diverso; la valutazione dell'impatto e dei rimescolamenti indotti da tale messa a fuoco sul terreno delle pratiche culturali.

Il numero, articolato in una parte monografica, una di materiali e una di recensioni variamente legate all'argomento, si muove agilmente intorno a questa prospettiva, pur dovendosi misurare con un campo di indagine così variegato e di difficile delimitazione come quello delle immagini del femminile. La sua unità in effetti, più che nel tema, trova risalto in alcuni assunti metodologici e teorici enunciati nella presentazione, e quasi sempre individuabili alla base dei diversi contributi: il rifiuto di ogni tentazione definitoria anche indiretta, quale per esempio la valutazione dell'adeguatezza dell'immagine all'immaginato; l'interesse all'analisi delle forme e pratiche attraverso le quali prendono corpo e con cui si misurano la rappresentazione e l'autorappresentazione; la riaffermazione di come le due modalità non siano antitetichette, e la coincidenza tra soggetto e oggetto non fornisca affatto di per sé il marchio di garanzia di una maggiore « verità »; l'attenzione alle smagliature e alle contraddizioni del discorso maschile, agli

spiragli dai quali può affiorare il frammento di un'identità diversa.

L'interesse del risultato sta sia nell'acuta rilettura di alcuni luoghi significativi dell'immaginario maschile, sia nella critica puntuale delle stereotipie prodotte, o accettate e fatte proprie, da parte femminile.

Molto attenti a questa seconda prospettiva i primi tre saggi, che riflettono sulle modalità della scrittura diaristica, così frequente, e così cara, alle donne. Tema tanto attuale quanto spinoso, se è vero che in questi anni la tendenza a fissare l'attenzione su se stessi e sulla propria biografia quotidiana è stata vissuta quasi come un diritto-dovere, corollario della valorizzazione del partire da sé, e del frammento, del discontinuo, del dettaglio, contro il dominio dei tempi esterni e la gerarchia di rilevanze del politico. Carta di credito di questa tendenza era – ed è in qualche misura ancora – l'assunto della spontaneità, dell'autenticità, del rispecchiamento fedele dell'esperienza, fondato a sua volta sulla fiducia in una scrittura immediata, capace di registrare ogni particolare senza strutture d'ordine, selezioni, gerarchie.

Ma, nota Patrizia Violi all'interno di un discorso su parola e esperienza (*L'oggetto assoluto-una sciocchezza*), « nessuna scrittura 'immediata' è possibile, perché è già la parola, per la sua stessa struttura, a porre una mediazione tra sé e ciò di cui parla, fra il soggetto e l'esperienza vissuta »; « è su questa distanza che la scrittura costruisce il suo rapporto con la realtà ». Nella mancata assunzione e elaborazione di questa modalità sta la condanna di tanta diaristica a correre all'infinito verso un obiettivo impossibile – dire tutta la realtà, in tutte le sue facce – senza misurarsi mai con lo specifico della parola-scrittura, rischiando la vacuità, la ripetitività di un tracciato privo di senso. « Il diario è impossibile se non si fa testo ».

E i diari delle donne, questa parola privata per definizione, tenuta nel cassetto, non scritta per essere letta da altri? Esiste poi veramente, si chiede Marina Miz-

zau (*Specchio, immagine, diario*), il diario solo per sé, o piuttosto anche qui non è sottesa la stessa funzione gratificatoria e autorappresentativa del diario pubblico, in cui l'altro – particolare o generalizzato – è il destinatario costante, colui in assenza del quale il discorso non avrebbe luogo?

Come nel saggio precedente, la risposta prende nettamente le distanze da qualsiasi inclinazione consolatoria: « Non esiste, né può esistere la parola per sé. La parola contiene sempre in sé l'altro, come interlocutore reale o immaginario, concreto o generalizzato... come destinatario di volta in volta di polemica, consenso o dissenso, conflitto, ironia. Il diario intimo non sfugge a questa regola; la conferma anzi nel modo più diretto, ma anche più ovvio e banale »: nel momento in cui rimuove lo sguardo dell'altro in nome della propria « autonomia », la parola per sé finisce infatti per subire fino in fondo quello sguardo, rinunciando alla resistenza, consegnando la memoria a un ordine già dato, appiattendolo l'autoimmagine sulle aspettative esterne.

Se la soggettività irriflessa non può che duplicare la realtà, il diario deve farsi scrittura – come il passato deve farsi storia: scrittura che parte dalla fine, sceglie e organizza in vista dei significati, e per ciò stesso rinuncia all'illusione del « vero » diario. Questa impossibilità, scrive Stefania Stame (*Diari. Una vita tutta per sé*) dopo aver suggerito una omologia tra la pratica del diarista e quella dell'innamorato, è « cessare di essere innamorati (di qualcuno, delle cose, della vita), ossia avvertire l'irriducibile inadeguatezza del proprio discorso ». Teso come l'innamorato all'evocazione del dettaglio minimo, del segnale, della spia, il diarista registra a un dato punto che la vita non è più ricostruibile, non è più raccontabile, che vivere e raccontarsi sono tracciati paralleli la cui reciproca aderenza è puro miraggio. Può, allora, prendere atto della contraddizione, può forse cominciare a raccontarsi davvero.

Utile in questa linea di ripensamento attento e pacato mi è parsa anche la rapida riflessione di Cristina Cacciari (*Autocoscienza, autorappresentazione*) sulla parola collettiva dell'autocoscienza, come tentativo-promessa di una nuova forma di « distanza » dall'esperienza: parola necessariamente traditrice, perché richiesta di un potere, anche terapeutico, che di per sé non poteva avere, ma la cui rilevanza non stava tanto nella « verità » del racconto prodotto, o degli enunciati che lo sorreggeva-

no, quanto nella posizione che la donna vi assumeva come potenziale soggetto conoscitivo.

Ancora la scrittura diaristica è il riferimento del contributo su donne e cinema (Giovanna Grignaffini, *Scrivere il cinema*), che segnala equivalenze e omologie, ma anche interrogativi sulla possibilità di preservare, dentro un prodotto per definizione fatto per essere guardato, il rapporto di intimità con se stessi che accompagna ogni lavoro di scrittura. Le donne – si nota tracciando un quadro delle modalità del cinema femminile – hanno rifiutato i modi di produzione caratteristici del cinema-industria, si sono ritagliate isole separate, marginali, hanno scavalcato la gabbia dei generi insieme a quella della loro dissoluzione. Ma in luogo degli archetipi mitici che presiedono al genere, si sono create nuove convenzioni, anch'esse fondate su un archetipo più « moderno », ma altrettanto ingombrante: « quello della quotidianità e del vissuto come unica forma di organizzazione dei materiali, come contenitore idoneo a tradurre una istanza che è di ordine esistenziale in una istanza di ordine formale ». Nuovo genere, dunque, in cui le scelte appaiono tutte tese a recuperare una relazione diretta, personale, con uno spettatore ben individuato, non con un pubblico indifferenziato.

Il saggio successivo (Piera Detassis, *La valle delle bambole*) indaga la presunta coerenza ideologica del cinema classico hollywoodiano, alla ricerca di quelle falle e contraddizioni di cui si diceva sopra. Operazione interessante, che applicata a due momenti come il cinema dei registi europei emigrati tra gli anni '20 e '30 e il Film Noir, coglie il nascere di una fase diversa, in cui a essere messo in scena non è l'oggetto-donna, ma la sua interferenza a livello simbolico, l'inquietudine del narratore al riguardo. Esempio di questa tendenza, la *Dark Lady*, donna senza padre né legge, notturna, onirica, sconvolge con la sua apparizione l'ordine narrativo, invade la scena col corpo, relega sullo sfondo l'altra, la madre rassicurante e castratoria. Destinata fin dall'inizio alla condanna, apre tuttavia una discontinuità nell'evoluzione dell'apparato ideologico, segna uno scarto che può farsi *differenza produttiva*, fino a legittimare la domanda « se l'effetto di coerenza prodotto da questi film non contenga in sé degli elementi trasgressivi, se il piacere immaginario legato a fantasticherie finalmente né familiari né materne, abbia potuto innescare meccanismi di rifiuto e di

opposizione in quel pubblico femminile ».

I due saggi che chiudono la parte monografica mi sembrano una precisa espressione del nuovo interesse delle donne a misurarsi con la storia delle idee, sia per proiettarvi un diverso punto di vista, sia per vagliarne gli elementi in qualche modo riconducibili ai fini di una costruzione del discorso al femminile. Il primo (Cristina Cacciari-Raffaella Lamberti, *Moebius, Weininger. La donna come meno, la donna come nulla*) è una acuta rilettura di due classici del pensiero antifemminile al nascere del secolo: *L'inferiorità mentale della donna*, di Paul Julius Moebius, e *Sesso e carattere*, di Otto Weininger.

Scritti in una fase di rapida crescita politica e di maggior inserimento sociale di vasti strati di donne, i due testi ebbero notevoli successi editoriali e larga eco anche critica, di cui in chiusura dell'articolo si danno due esempi di parte femminile; proporre oggi una riconsiderazione di questo tipo significa da un lato « smontare » i documenti di una particolarmente violenta rappresentazione del femminile, dall'altro formulare un implicito giudizio sulla loro attualità, vale a dire sulla loro convertibilità in schemi meno vistosamente antifemminili, ma sostanzialmente analoghi nel loro operare. Giustamente dunque si centra l'attenzione non solo sul contenuto dello stereotipo, ma sul procedimento della sua formazione, che si rivela quello tipico della condanna di ogni alterità e di ogni differenza (in Weininger all'antifemminismo si affianca l'antisemitismo), della assunzione piena del pregiudizio e del suo perpetuarsi grazie al carattere autoprobatorio del paradigma. Ma la diversità della donna — nella lombrosiana « cieca osservanza dei fatti » di Moebius come nella weiningeriana ossessione della ragione classica — è sì rispetto all'uomo, ma soprattutto, come notano le autrici, per l'uomo. Essere meno, essere nulla, senza identità né nome, chiuse nella natura, nel genere, nel tipo, pena la condanna alla non esistenza, è condizione necessaria per una precisa funzione di garanzia dell'uomo, del suo pericolante rapporto con la natura, del costituirsi del suo sempre precario Io. Che in entrambi i casi, attraverso discorsi di taglio e timbro assai diversi, si approdi alla indicazione di porre fine al movimento delle donne, è lo sviluppo logico di questa spinta normativa.

Una attenta rilettura è anche l'ultimo contributo, che riconsidera le tesi di Heidegger e di Husserl sulla conoscenza e sul « da leggere e da discutere con attenzione.

linguaggio nel tentativo di individuare strade « per un discorso-rappresentazione-autorappresentazione che si ponga fuori dal discorso maschile » (Chiara Zamboni, *Il linguaggio della poesia, il linguaggio del corpo*).

L'analisi ruota intorno al tema del rapporto con le origini, dell'identificazione prima, punto centrale per il porsi autocoscitivo delle donne; e spostandosi al di là del linguaggio poetico, in cui Heidegger indica il luogo possibile dell'incontro, e al di là della storia, in cui questo incontro si colloca, cerca un riattingere alle origini che possa essere visto, ed essere di fatto, trasformazione materiale prima che culturale: è il rapporto col corpo della madre, della sorella, che può essere rivissuto nel rapporto col corpo di altre donne, fornire esperienze, dare al linguaggio nuovi significati ancorati ad esse. Il passaggio alle tesi di Husserl e Merleau-Ponty centra l'attenzione sulla concezione del corpo e sulle sue modalità conoscitive, utilizzando in particolare quanto vi si afferma a proposito della prevalenza del tatto sulla vista come senso più proprio del corpo, e sulla differenza tra le due forme, caratterizzate rispettivamente dalla indistinzione e dalla distinzione tra io che conosce e oggetto che è conosciuto. Accostare questa concezione alla categoria di prossimità come modalità del corpo femminile suggerisce un nuovo rapporto linguaggio-esperienza vissuta sul corpo, linguaggio-corpo; e su questo si può operare per una trasformazione stessa del linguaggio. Per quali strade, è l'interrogativo che chiude il saggio.

La sezione materiali offre una bella intervista a Nathalie Sarraute, alcune pagine di diario della giovanissima Danielle Sarrera, espressione di un surrealismo trasposto al femminile, un'ampia nota di informazione e di riflessione sulla mostra « L'altra metà dell'avanguardia 1910-1940 » e un inserto fotografico della mostra stessa; brevi cenni sul percorso di Adriana Bisi Fabbri, pittrice, vignettista, caricaturista del primo novecento; una nota su cinema e femminismo in Inghilterra, tre graziosi pezzi di un'« antologia narrativo-culinaria »; belle recensioni.

Su ciascun contributo varrebbe la pena dilungarsi. Ma tutto il numero, col suo patrimonio di lavoro comune e di sviluppi individuali, col suo linguaggio solo in qualche momento troppo allusivo o specialistico, per lo più tutto teso alla ricerca di una comunicazione insieme razionale e emotiva,

Anna Bravo

Quaderni sardi di storia

1, luglio-dicembre 1980

Questa nuova rivista, pubblicata a Sassari sotto la direzione di Manlio Brigaglia, presenta parecchi motivi di interesse, più ampi di quanto il riferimento locale suggerisca in prima istanza. Intanto il gruppo di studiosi che ad essa fanno riferimento usa il termine « storia » in un'accezione centrale all'attuale dibattito metodologico sulle discipline storico sociali: come luogo di incontro e di rielaborazione delle esperienze conoscitive dell'antropologia culturale, della sociologia, della linguistica e della geografia. È solo in una prospettiva multidisciplinare di questo genere – e insieme pluriideologica, se così si può chiamare la esigenza, affermata nella presentazione, di non ridurre la tensione degli orientamenti diversi – che la specificità dell'oggetto « Sardegna » viene mantenuta e esaltata. Nell'incontro di ricerche diverse si può infatti rilevare la collocazione europea e mediterranea dell'isola, si può discutere spregiudicatamente il significato dell'*identità sarda* (o di più identità, forse), si può tentare il superamento di annosi distacchi qual è quello tra le due Università di Sassari e Cagliari.

I saggi presentati in questo primo numero ribadiscono la molteplicità delle prospettive: si va da spunti per una storia delle mentalità intese come atteggiamenti culturali di vari strati sociali alla riflessione sui condizionamenti di ordine socio-economico e fisico-geografico che hanno pesato sullo sviluppo e accentuato l'isolamento della Sardegna. In questo ventaglio di proposte e resoconti di ricerca – che è bene sia ancora arricchito e ampliato anche se contemporaneamente si dovrà iniziare il bilancio sulle differenze epistemologiche, sulle eventuali incompatibilità tra un approccio e l'altro – un tema emerge come privilegiato: la molteplicità dei significati di una nuova storia locale, dovuta alla necessità di usare soggetti e categorie adeguate alla scala delle relazioni considerate (non solo dunque la regione, ma la provincia, la zona, la subregione, il comune).

Questo tema compare anche, sebbene con ruolo secondario, nei saggi che ci interessano qui più direttamente, quelli sulla storia delle donne, ben quattro in questo primo numero. L'attenzione alla dimensione locale è uno dei loro meriti, che permette osservazioni circostanziate – e in futuro osservazioni comparate – e andrebbe ulteriormente sviluppata con riferi-

mento alla specificità delle relazioni sociali. Già ora, allo stadio di progetto in parte svolto in cui si trovano le ricerche, si vedono apparire i fili che collegano l'asse principale, il lavoro, con i rapporti familiari e di classe o di strato, con i ruoli interni alle comunità osservate.

A riprova di quanto si è detto più generalmente sopra, questa specificità locale non nuoce alla valenza complessiva delle argomentazioni. Colpisce al contrario il ritrovare qui linee di ipotesi sul lavoro delle donne che conosciamo già dalle ricerche nostre o di altre; così ad esempio « la svalutazione anche soggettiva delle professioni esterne al lavoro domestico », che agisce come correlato – sul piano delle rappresentazioni mentali – di quel « lavoro nascosto della donna » che è il lavoro extradomestico (Luisa Orrù, *Donna, casa e salute nella Sardegna tradizionale*). Nel quadro tracciato da Luisa Orrù della casa contadina a San Sperate l'insieme delle mansioni che spettano alle donne appare attraversato dall'« universo delle regole domestiche »; a queste si aggiungono le norme sociali che le spiegano nello stesso tempo in cui spiegano anche i momenti di occultamento del lavoro extradomestico. Per studiare quest'ultimo è necessario tenere conto di aspetti magico-religiosi che caratterizzano alcune mansioni, a mezza strada tra il mestiere remunerato e il dovere morale, come quello delle donne « esperte » poi sostituite da ostetriche.

Anna Oppo (*Ceti contadini e occupazione femminile: alcune osservazioni*) svela alcuni dei nessi tra quella svalutazione soggettiva del lavoro extradomestico e il sistema sociale. Nella grande maggioranza le donne di cui analizza le interviste (176 su un campione totale di 181) « hanno in mente uno schema culturale di divisione del lavoro tra i sessi e percepiscono che il proprio impegno extradomestico, violando questo schema, mette in evidenza e enfatizza la povertà della famiglia e la propria appartenenza a ceti che godono di scarso 'onore' ». Ma questa determinazione generale è movimentata e modificata dalla strategia – comune a uomini e donne – intesa a migliorare la propria condizione sociale. Dalle risposte delle donne affiora una gerarchia delle possibili occasioni lavorative e anche la capacità di trarre dall'occupazione extradomestica una serie di vantaggi all'interno del rapporto matrimoniale. È da segnalare a questo proposito un altro dato comune ad altre ricerche su donne lavoratrici: la dichiara-

zione di consapevolezza da parte di queste di miglioramenti intervenuti nella loro condizione rispetto a quella delle loro madri e nonne.

Il costante intreccio di considerazioni soggettive e di riscontri nella condizione sociale è naturalmente proprio delle fonti usate dai saggi che stiamo discutendo. Tutti si avvalgono di fonti orali, anche se in modo diverso. Le donne cui si riferisce Anna Oppo (di età variabile tra i 24 e i 62 anni) sono unificate non solo dalla comune appartenenza ai ceti contadini poveri, ma anche da alcuni dati biografici: «provengono in maggioranza da famiglie numerose (6-9 figli, talvolta di più), hanno uno scarssimo livello di scolarizzazione e fin da giovanissime sono state quasi tutte impegnate, in modo saltuario o continuato, in attività extradomestiche, così come è avvenuto per le loro madri». La relativa ampiezza del campione e la sua distribuzione su cinque centri (sarebbe desiderabile sapere di più sul modo della raccolta e la scelta delle testimonianze) permettono di farne una lettura longitudinale, verificando le percentuali di risposte convergenti su alcuni punti fondamentali.

L'uso delle testimonianze fatto da Giannetta Murru Corrigan (*Le mandorlaie del Campidano*) si richiama più direttamente alla ricostruzione etnografica di una realtà omogenea. La ricerca riguarda due centri, Quartucciu e Sinnai, e prende in esame il periodo dall'inizio del 900 sino alla soglia degli anni '60, quando l'economia locale aveva un carattere di prevalente ruralità. «La memoria che le donne stesse hanno del proprio lavoro e della propria fatica», si rivela una lente preziosa per cogliere elementi che differenziano profondamente una condizione apparentemente uniforme. Permette di scoprire ad esempio differenze nella forma del salario tra le sgusciatrici e le raccogliatrici, di individuare intere fasi del processo lavorativo affidate alle donne sia a livello di manodopera sia a livello di dirigenza (per quest'ultima si trattava della moglie, delle figlie e sorelle del proprietario), di raccogliere anche proverbi, canzoni, testi narrativi legati a questo ambito del lavoro femminile.

Particolare attenzione merita in questa ricerca il duplice tentativo di scoprire una specificità materiale e ideologica del lavoro delle donne e di demistificarne gli stereotipi. Ci sono caratteristiche tecnico-gestuali dei lavori tradizionalmente attribuiti alle donne, «che permettono di classificarli come attività a 'ciclo corto', fatte cioè di

operazioni semplici, e perciò essenzialmente ripetitive». Queste caratteristiche sono alla base della possibilità di sfruttamento del lavoro femminile, essendo per altro collegate strutturalmente con la sua discontinuità: cioè «si prestano ad una accelerazione del ritmo del gesto e di conseguenza ad una intensificazione della produttività», oltre che alla retribuzione a cottimo. Conferme di queste connessioni tra gestualità e ruolo lavorativo si trovano anche, secondo l'autrice, in un'altra sua indagine in corso, sulla pratica tradizionale dell'uccellazione e sulla conservazione dei tordi a Capoterra.

La problematica intrinseca alle ricerche sul passato con fonti orali è ricordata da Gabriella Da Re (*La casa e i campi. Per una ricerca sul ruolo produttivo delle donne in Sardegna*). Nel suo progetto si fa infatti riferimento alla difficoltà «di ricostruire, attraverso la memoria degli intervistati e non attraverso l'osservazione diretta del vissuto, una microeconomia nascosta e sfuggente». Questa osservazione non poteva mancare in un contesto che se da un lato indica una disponibilità della storia a spostarsi dai suoi luoghi – fisici e mentali – più consueti, dall'altro costringe anche altre discipline a piegare i loro tradizionali strumenti, l'osservazione per le scienze etno-antropologiche, a contaminazioni nuove. Il compito mi sembra in parte facilitato, per alcune delle realtà studiate, dalla possibilità di adottare in certi casi forme di osservazione su realtà comparabili o dal riscontro nella tradizione orale della comunità. Queste possibilità, se fossero reali, non eliminerebbero del tutto il problema, che è quello di riuscire a tracciare la distinzione tra interpretazione soggettiva e realtà sociale. La riflessione su tale questione è uno dei contributi che possiamo attenderci da queste ricerche sulla storia delle donne in Sardegna, che è molto importante vengano proseguite e portate a compiutezza.

Luisa Passerini

Dix-huitième siècle

12, 1980

Représentations de la vie sexuelle

Ai lettori appassionati del Foucault incompiuto di *La volontà di sapere* piacerà molto questo numero di «Dix-huitième siècle». Rigorosamente foucaultiano ne è l'impianto, non una storia dei comportamenti sessuali, ma in che modo (è il caso di ricordarlo?) questi comportamenti so-

no diventati oggetto di sapere, come, per quali vie e per quali ragioni si è organizzato questo campo di conoscenza che oggi chiamiamo sessualità. Foucaultiano è a tratti, in alcuni dei saggi, lo stesso linguaggio, intessuto di evocazioni e di raffronti suggestivi, scandito talora su facili periodizzazioni.

Va riconosciuto ai curatori del volume l'intento di far comunicare i diversi piani dell'analisi, seguendo in sostanza la circolazione delle ipotesi da un testo all'altro, da un terreno culturale ad un altro, e sottolineando la formazione, in margine al progresso scientifico propriamente detto, di un discorso sulla differenza tra i sessi in cui si rifletta una percezione dell'immagine dell'uomo e della donna.

Il volume raccoglie in parte i testi di un seminario tenuto nell'ormai lontano 1974-1975 (e nel breve sommario che se ne dà è difficile non rammaricarsi di alcune esclusioni); come è ovvio i saggi migliori sono quelli in cui il discorso sulla differenza tra i sessi si dispiega con maggiore articolazione e dove i collegamenti e i confronti con le sollecitazioni culturali complessive sono minutamente sezionati. Vorremo ricordare Michel Delon, *Le prétexte anatomique*, Jean Pierre Guicciardi, *L'Hermaphrodite et le prolétaire*. Meno godibili rimangono gli altri, costruiti per lo più attorno alla riflessione di singoli autori, quali per esempio, Georges Benrekassa, *L'article «Jouissance» et l'idéologie érotique de Diderot*; Theodore Tarczylo, *«Prêtons la main à la nature: l'onanisme de Tissot»*; Jean Marie Goulemot, *Prêtons la main à la nature II: fureurs utérines*; Denise Brahimi, *La sexualité dans l'anthropologie humaniste de Buffon*. Come si vede dai titoli stessi i protagonisti di questa lente incrociata sulla sessualità sono soprattutto medici e filosofi, mentre in funzione di appoggio alle tesi di volta in volta presentate compaiono letterati e pittori. Soltanto due articoli non hanno come oggetto di indagine la riflessione di un milieu intellettuale di punta: *Les crimes sexuelles dans les causes célèbres*, di Lusenbrink e una breve indagine di Flandrin su *Amour e Mariage*. Un discorso quindi circoscritto alla Francia settecentesca dotta e produttrice di libri e al suo pubblico costituito da qualche migliaio di persone. Naturalmente chi scrive è ancora più conosciuto di chi legge, con un'attenzione maggiore soprattutto per le correnti filosofiche. Se infatti articoli come quelli di E. Walter, *Le complexe d'Abélard ou le célibat des gens de lettres* e di J.-Claude Bonnet, *La maledic-*

tion paternelle, rappresentano efficaci sfondi antropologici del milieu filosofico, di cui si indagano idee e convinzioni, niente di simile viene proposto per medici quali Tissot e Bienville che spuntano fuori come dal cervello di Giove.

Con questi limiti il volume offre un'interessante ricostruzione di una particolare atmosfera epistemologica, l'analisi di alcuni interrogativi suggestivi e la convinzione di alcune conclusioni. Secondo gli autori la cultura illuminista settecentesca può vantare alcuni record e qualche ossessione tipica. Con medici quali Tissot e Bienville si attua la laicizzazione del discorso sulla masturbazione (e il riconoscimento di quella femminile), e ancora la creazione di un modulo narrativo nuovo (presentazione del piano del discorso, sua suddivisione interna, accento messo sulla logica dimostrativa, appello ai casi clinici e all'esperienza vissuta dal medico), l'invenzione della figura del padre come immagine etica per eccellenza, l'accostamento progressivo tra vocabolario relativo all'amore e vocabolario attinente al matrimonio (è quanto afferma Flandrin nella sua breve analisi dell'editoria di consumo) ed infine l'utilizzazione dei casi giudiziari come serbatoio di mobilitazione dell'immaginario sessuale. Potremmo aggiungere, per parte nostra, guardando soprattutto agli articoli di Delon, Goulemot e Guicciardi, una maggiore chiarezza di che cosa si celi dietro l'ossessione di definire il maschile e il femminile che attraversa, con approcci ed esiti diversi, molti autori illuministi. Delon mostra nel suo *Prétexte anatomique* l'impalcatura ideologica sottesa alla contrapposizione di scuole interpretative votate alla difesa di una anatomia speculare, inversa o diversa nell'uomo e nella donna. Una storia di lunghe oscillazioni tra l'una e l'altra ipotesi, di esitazione nell'osservazione empirica emblematica di una mentalità dotta che si trova a dar corpo al progetto di evitare l'identificazione come pura equivalenza tra sesso maschile e femminile e nello stesso tempo mantenere la necessità di un adeguamento funzionale tra i due sessi. Il riconoscimento della specificità femminile, la ricerca di una differenza anatomica che non implichi gerarchia ma conservi il rapporto di complementarità diventa così il nuovo territorio dell'inchiesta scientifica.

È questo l'ambito da cui parte Bienville autore del primo trattato sulla masturbazione femminile analizzato da Goulemot. Nel rompere un tabù, il silenzio sulla masturbazione femminile, Bienville, confron-

tandosi direttamente con il Tissot trattato: sta della masturbazione maschile come puro atto meccanico, attribuisce all'immaginazione erotica il posto e lo spazio che le competono; e potrà parlarne modificando l'*habitus* comunicativo del medico e la qualità dell'osservazione sui suoi pazienti (pazienti-donne in questo caso). Nel più generale clima di fondazione del moderno codice medico Goulemot sottolinea alcune delle novità presenti in questo trattato: esaltazione di quella struttura narrativa inaugurata da Tissot; riduzione quindi del numero dei casi a favore di una maggiore ricchezza di osservazione, spazio maggiore riservato alla terapia per cui l'esito della cura diventa altrettanto importante dell'osservazione del caso. Le novità del trattato non vengono mai messe da Goulemot in rapporto con il tema specifico di cui Bienville si occupa; andando avanti nella lettura ci si rende conto che esse appaiono integrazione della teoria interpretativa della masturbazione femminile.

È un peccato riferirci solo ad alcune delle osservazioni che ne trae l'autore. Bienville appare come il capostipite di una tradizione interpretativa che vuole la masturbazione femminile attività compensativa di una vita sessuale — con l'uomo amato — negata. Le tre pazienti di Bienville sono in realtà vittime di una fissazione amorosa, non vi è nulla in loro che evochi quanto in fondo aveva indicato Rousseau in colui che si masturba: il padrone di un universo erotico staccato dalla realtà, un assertore convinto dell'immaginazione come conquista infinita di più possibilità. Goulemot sottolinea giustamente la coincidenza tra il trattato di Bienville e la letteratura erotica del tempo su questo punto. Affiora a tratti nell'analisi di Bienville qualcosa di più inquietante, qualcosa di non immediatamente risolvibile con il matrimonio — è questa la terapia da lui sperimentata —, la violenza del desiderio, la volontà di un possesso senza misura da parte della donna, un incoercibile amore di sé. Ma Bienville è troppo realista e progressista per saper guardare dietro queste zone più oscure e saperle soprattutto accettare. Il matrimonio è necessario non solo e unicamente perché legittima la sessualità, ma perché obbliga a uscire dall'autarchia sessuale e regolamenta la volontà di possesso. La limitazione dell'ego erotico femminile nelle maglie dei rapporti istituzionali, il castigo della follia per tutte coloro che non possono e non sanno rientrarvi (se mai si farà la storia del modo di

rappresentare l'isteria, Bienville dovrà rientrarvi) costituiscono la lezione ideologica di questo trattato.

Marina d'Amelia

Women: Sex and Sexuality

Signs. Journal of Women in Culture and Society

numero speciale in due sezioni, parte I estate 1980, parte II autunno 1980.

È una raccolta di saggi specialistici, con cui esperte (e anche esperti) svolgono un progetto di sistemazione della materia seguendo una linea quasi enciclopedica, anche se va subito notata una lacuna, si parla solo di donne adulte, ignorando del tutto la sessualità delle bambine. I contributi sono di psichiatri e psichiatre, medici, politologhe, demographe, sociologhe, antropologhe. Tra gli argomenti: sessualità materna e maternità asessuata (Weisskopf), le mestruazioni (Friedman, Powers), la menopausa (Goodman), la gravidanza e il parto (Leifer, Dye, Leavitt), sesso e genere (Baker), la pornografia (Diamond) la prostituzione (Walkowitz). Rari i discorsi politico-filosofici e le prese di posizione generali (Rich, Shulman, Rossi).

Tentare un'impresa simile vuol dire mettere una posta in gioco; là dove il lavoro di specialisti ed esperti ha svolto più intensamente una funzione di normalizzazione e in generale di espressione della situazione di potere esistente, e ciò è particolarmente vero nel caso degli Stati Uniti, le studiose vogliono usare le stesse procedure metodologiche e tecniche e in parte le stesse categorie concettuali per mettere in discussione le interpretazioni e le norme prevalenti riguardanti il sesso e la sessualità femminili.

Il rischio principale di questa impostazione consiste in una insufficiente problematizzazione sia a livello dei dati empirici che a livello della scelta delle categorie di definizione e di interpretazione.

Ciò è particolarmente evidente nel lavoro dell'*équipe* di psichiatri Friedman, Hurt, Aronoff e Clarkin su *Behavior and the Menstrual Cycle*: le categorie psichiatriche per la misurazione del comportamento (*mood, task performance, sexual performance*), le espressioni come « problemi di salute mentale », sono usate senza un piglio analitico e teorico che ne metta in luce le interessanti implicazioni politiche, il che vanifica l'utilità della minuziosa raccolta di dati. Anche Myra Leifer,

in *Pregnancy*, cade in questa ambiguità, riferendo soprattutto di studi empirici che mancano di suggerirci occasioni di riflessione sulla portata della realtà della gravidanza ai vari livelli, dal privato al pubblico.

I temi rimandano nella maggioranza a una visione ciclica della sessualità femminile, segnata dalla funzione riproduttiva: la donna è madre, con tutte le suggestioni e i richiami metaforici del concetto; equazione che è stata messa in discussione dal movimento delle donne e che qui sembra implicitamente riaccolta. Ma Susan C. Weisskopf in *Maternal Sexuality and Asexual Motherhood* critica questa visione ciclica, forte anche lei del sostegno di varie ricerche empiriche. L'articolo mostra che non ci sono prove dell'esistenza del ciclo sessuale ma che ciononostante questo concetto viene usato continuamente. Chi lo impiega vuole che esista: è una categoria pro-natalista, pro-familiare, un concetto che nega la possibilità di una sessualità femminile « ricreativa » invece che procreativa. È una categoria che presuppone e alimenta la messa in dubbio della « normalità » delle donne che non hanno figli, che non formano famiglie o che scelgono il lesbismo. L'immagine del ciclo come segno dello sviluppo femminile « normale » viene usata a suo avviso per tentare di fondare scientificamente gli atteggiamenti culturali dominanti rispetto ai ruoli femminili appropriati. Dentro questi ruoli la donna madre ha paura del proprio piacere erotico: la madre sessuata è un mostro per la cultura dominante. L'interazione erotica (p. es. nel caso dell'allattamento) tra madri e figli è considerata dannosa. Va qui rilevato che all'erotismo del bambino la Weisskopf dedica solo qualche domanda formale, mentre un'esplorazione di questa tematica, soprattutto nel caso delle bambine, può fornire elementi di grande importanza per tutti i contenuti del femminismo. Il lavoro della Weisskopf ha un taglio in cui prevale la preoccupazione terapeutica per le singole madri; si tratta certo di una prospettiva legittima: negli Stati Uniti le autrici femministe si dedicano anche all'argomentazione minuziosa dell'opportunità che la cura dei bambini non sia affidata esclusivamente alle madri e svolgono serrate dimostrazioni sull'esistenza di soluzioni alternative ai problemi di vita e convivenza. Dall'analisi di questi stessi problemi, di questi stessi dati si potrebbero trarre elementi di critica radicale ai meccanismi fondamentali della *ratio* pa-

triarcale occidentale, alle idee più radicate e di cui è più difficile liberarsi o che sono addirittura difficili da ricostruire, da ripercorrere con la necessaria distanza critica, in assenza di nuove parole, di nuovi parametri e di nuove procedure teoriche ancora tutti da costruire. Le studiose statunitensi hanno spesso a disposizione sofisticati strumenti che permettono di controllare tante informazioni, ma non sempre ne sanno fare il miglior uso. Spesso si fermano a metà strada, rimangono entro i confini di una cultura accademica. Nel caso di questo fascicolo il pericolo è di aggiungere alla letteratura specialistica già esistente un certo numero di scritti che per il troppo scarso approfondimento teorico-critico risultano cooptabili a fini contrari agli intenti delle autrici.

Nella seconda sezione del fascicolo c'è la traduzione di Carolyn Burke dell'ultimo brano di *Questo sesso che non è un sesso*, di Luce Irigaray, che appare con il titolo di *When Our Lips Speak Together*. È stato quindi scelto un brano che è comprensibile solo nel contesto del discorso complessivo della Irigaray, mentre fuori di questo contesto sembra un esempio di raffinata letteratura per di più oscuro alla mentalità delle femministe anglosassoni. Si sarebbe potuto tradurre un brano più teorico della Irigaray, che è poco conosciuta negli Stati Uniti, magari scegliendolo proprio tra quelli in cui « interroga » la psicoanalisi fornendo un contributo alla completezza del fascicolo e soprattutto un termine di confronto tra diverse teorie del femminismo.

Sul problema della violenza, ma più precisamente sul nesso sesso-potere si soffermano anche Alix Kates Shulman (*Sex and Power: Sexual Bases of Radical Feminism*) e Adrienne Rich (*Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*).

La Shulman rianalizza l'autocoscienza (paragonandola, mi sembra inutilmente, a certe pratiche della rivoluzione culturale cinese) e l'importanza di ciò che ha fatto scoprire alle donne nei primi anni del movimento: il fatto che il nostro vissuto personale è politico e quindi il nesso tra sessualità e potere. Alla luce di questo discorso le analisi dettagliate delle problematiche sessuali, che prima sembravano « private », acquistavano un esplicito significato e conseguenze politiche. Dopo il primo momento di ottimismo si è dovuta constatare la forza della reazione contro il movimento, che è stato in parte cooptato o neutralizzato come moda: è vero che

molti parlano tranquillamente del femminismo al passato. La Shulman segnala un momento di stasi del movimento statunitense e insiste sulla necessità dell'approfondimento di tutta l'analisi teorico-politica e del nesso sesso-potere; e sull'importanza della traduzione delle riflessioni in azione politica.

Il contributo della Rich è più complesso. Si può considerarlo il pezzo forte del fascicolo, anche per l'ampiezza del progetto, e sebbene per motivi diversi da quelli che valgono per gli scritti di indagine empirica, non manca di suscitare qualche perplessità. La Rich critica l'eterosessualità come istituzione politica e ne contesta la « necessità » mettendo in discussione il fatto che le donne cambino « naturalmente » la direzione in cui cercano l'oggetto d'amore da quella che originariamente le orienta verso la madre, verso l'altra donna. Problematicizza il nesso fra la sopravvivenza della specie e i rapporti emotivo-erotici e si chiede perché occorran tanta censura e tanta violenza per rafforzare la lealtà e l'asservimento emotivi ed erotici delle donne nei confronti degli uomini. La « necessità », la « scelta naturale », sono tali, secondo la Rich, grazie al trionfo della costrizione. La Rich dà una lista dei mezzi del potere maschile, che interpreta come apparato immediatamente e semplicemente repressivo (la gamma va dallo stupro all'imposizione alle donne della doppietta per la quale l'« impulso » sessuale maschile equivale a un diritto) e sostiene che un tale sistema di controllo suggerisce l'esistenza di un'enorme forza contraria. Questa forza è per lei l'esperienza di identificazione con le donne, l'esistenza lesbica: questa non si esaurisce nel desiderio di un'esperienza sessuale con un'altra donna (si tratterebbe di una definizione dal tono clinico, troppo aderente a un'Idea del sesso, direbbe la Irigaray). Si tratta invece di un *continuum* che include forme intense di rapporti tra donne: il condividere la vita interiore, il sostenersi a vicenda contro il potere maschile. Di questa realtà anche del passato non si sono potuti conservare documenti, una tradizione: un recupero in questo senso mi sembra sia stato tentato negli Stati Uniti dalla Faderman, nel recente libro *Surpassing the Love of Men*. Non solo quindi è stata cancellata questa tradizione, ma il lesbismo è stato snaturato attraverso l'equiparazione con l'omosessualità maschile.

La Rich richiama alcuni esempi di que-

sto passato; casi di comunità di donne, per esempio quella delle beghine fiamminghe, sciolta dalla Chiesa, o quella delle donne cinesi che resistevano insieme al matrimonio; e casi di singole donne. Questo recupero della tradizione è certamente una fonte di energia politica (la Rich parla anche di potere femminile, a mio parere una contraddizione in termini, ma dal punto di vista concettuale-metodologico ciò mi sembra presentarsi come una troppo disinvolta imposizione a posteriori della nostra attuale specificità di lettura sulla differenza di donne che ormai non possono più dare la loro versione: troppo aderente a un'Idea della donna, mi sembra una ricerca di Senso dai risvolti quasi metafisici – il *télos* della differenza femminile –, anche se ciò a una prima lettura non apparirebbe affatto. In questo senso rientra ancora nelle regole del gioco. Un'altra delle occasioni perse per gettare il disordine, con lucidità ed audacia, nei capisaldi della cultura maschile dominante, nelle basi teoriche di quel potere che si dimostra ben più sottile e polimorfo di come la Rich lo ha descritto.

Erica Joy Mannucci

Classe

19, giugno 1981

L. Botta (a cura di), *Parlano i protagonisti*

Nel quadro di una monografia sugli operai di Genova nel periodo 1950-1970, la testimonianza di un'operaia sulla drastica diminuzione del lavoro femminile e sulle forme di reazione da questa indotte all'Ansaldo negli anni '50.

Italia contemporanea

143, aprile-giugno 1981

M. Casalini, *Femminismo e socialismo in Anna Kuliscioff. 1890-1907*

Nel quadro di un'analisi del dibattito sulla questione femminile che si avvia alla fine dell'800 e della ricostruzione delle condizioni di vita e di lavoro delle donne dell'epoca l'autrice esamina, su un vasto materiale documentario, le posizioni della Kuliscioff nei primi anni della sua battaglia per l'emancipazione femminile.

G. Chianese, *Donna, famiglia, amore: questioni di metodo nella recente storiografia*

Una rassegna delle principali tematiche concernenti donne e famiglia presenti negli

studi di autori italiani e stranieri apparsi in Italia negli ultimi anni.

L. Passerini, *Sette punti sulla memoria e l'interpretazione delle fonti orali*

Uno stimolante saggio sulla memoria autobiografica e sul suo uso da parte della storia orale, sullo sfondo di più ampi interrogativi sul senso della storia e del ricordo/racconto.

S. Portaccio, *La donna nella stampa popolare cattolica: «Famiglia cristiana» 1931-1945*

Basato sullo spoglio di una stampa ancora poco analizzata da questo punto di vista, il saggio evidenzia l'esistenza nel ventennio fascista di un modello di donna — quello cattolico — che affianca ma non si fonde con quello del regime. L'autrice sottolinea le specificità del modello cattolico, specificità che gli permetteranno di sopravvivere e di riproporsi dopo la caduta del fascismo.

Problemi della transizione

7, 1981

O. Codispoti Battacchi, *Sessualità e maternità*

Sintesi di un'indagine sulla sessualità femminile in gravidanza fatta da un medico ginecologo e da una psicologa bolognese. 1016 donne ricoverate nelle cliniche universitarie sono state intervistate con un questionario semistrutturato e sottoposte ad alcuni test di personalità nei giorni immediatamente seguenti al parto. Interessante la ricostruzione delle funzioni del ginecologo nel fornire informazioni sessuali e la discussione delle principali teorie sul rapporto gravidanza-maternità messe in circolo dalla psicologia della gravidanza.

Quaderni storici

45, dicembre 1980

H. Medick - D. Sabeau, *Note preliminari su famiglia e parentela: interessi materiali ed emozioni*

A partire dall'insoddisfazione per interpretazioni storiografiche che considerano amore e denaro come categorie escludenti a vicenda, gli autori propongono nuovi tagli e terreni di analisi che permettano di intrecciare ricchezza ed emozioni nello studio delle relazioni familiari.

46, aprile 1981

P. Bigi - A. Ronchi - E. Zambruno, *Demografia differenziale di un villaggio alessandrino: dall'analisi quantitativa alle storie di famiglia*

Sull'esempio di alcuni studi francesi il saggio disaggrega i comportamenti demografici di un villaggio piemontese del '700 rispetto alla stratificazione sociale: i tassi di mortalità e natalità, l'età del matrimonio sono analizzati in rapporto alla distribuzione dei patrimoni fondiari e delle professioni.

47, agosto 1981

A. Arru, *«Garzoni» e donne a Berlino. Momenti di lotte sociali del 1848*

"Sullo sfondo di una ricerca sulla cultura e i comportamenti di alcuni strati di classe lavoratrice nella Berlino della prima metà del XIX secolo, interessanti testimonianze e spunti di riflessione sul mercato del lavoro femminile ed i conflitti che il lavoro delle donne genera tra i lavoratori stessi.

Rassegna Economica

2, marzo-aprile 1981

G. Chiassino - U. Salinas, *I matrimoni a Taranto dalla seconda metà del Seicento al 1860*

Sulla base dei registri parrocchiali si considera la curva storica dei matrimoni, i tassi di nuzialità per taluni periodi soffermandosi sulla stagionalità dei matrimoni ed infine sugli indici di prolificità coniugali, mettendo a confronto i dati ottenuti con fenomeni e tendenze di altri centri.

Studi storici

2, 1981

R. Villa, *La prostituzione come problema storiografico*

Una rilettura critica dei principali orientamenti emersi nella recente produzione storica sulla prostituzione. I livelli di analisi propositivi che vengono ritenuti più ricchi sono la configurazione sociale della prostituzione, l'attività di regolamentazione e controllo della stessa e lo sviluppo di un discorso sulla prostituzione. Sebbene assai utile sia l'apparato bibliografico a cui l'autore fa riferimento va notato il totale misconoscimento della produzione femminile meno accademica.

Annales E.S.C.

3, maggio-giugno 1981

E. Shorter, *L'âge des premières règles en France 1750-1950*

Fondato sulla tesi che il miglioramento dell'alimentazione è il fattore più potente dell'abbassamento dell'età della pubertà verificatosi negli ultimi due secoli, il saggio – basandosi su trattati medici e statistiche ginecologiche – cerca di individuare le fasi di tale movimento, la cui analisi viene ritenuta di grande importanza anche per i dibattiti più generali sulla pauperizzazione.

4, luglio-agosto 1981

A. Prost, *Mariage, jeunesse et société à Orléans en 1911*

Un interessante anche se parziale quadro delle strutture sociali dell'Orléans della *Belle Époque* fondato sull'analisi degli atti di matrimonio dell'anno 1911. Esempio stimolante di come la lettura degli atti matrimoniali consenta – al di là di una prospettiva strettamente demografica – di delineare aspetti differenziati e dinamici di una società.

Cahiers d'histoire

34, 1980

G. Chianea, *La Mère et l'enfant dans le droit dauphinois de la fin de l'Ancien Régime (XVII^e-XVIII^e siècle)*

Libera di scegliere il marito e il padre dei suoi figli, l'articolo mostra come la donna della regione francese del Delfinato fosse alla vigilia della rivoluzione francese una madre dai poteri considerevoli sia sulla persona dei figli legittimi o naturali che sul loro patrimonio.

M. Rubellin, *Hérésie et parenté en Occident (fin VII^e - début IX^e siècle)*

L'autore mette in rapporto lo sviluppo dell'eresia sorta alla fine dell'VIII secolo in Spagna e diffusasi nel mondo franco e in Italia e nota come « adozionismo » e le concezioni familiari e parentali dell'Europa franca nelle quali il ruolo della filiazione da parte materna appariva determinante.

XVII^e siècle

130, gennaio-marzo 1981

G. Mongrédien, *Une précieuse dévote: Madame de Revel*

Una breve biografia di una *femme précieuse* di Grenoble, attiva promotrice di

battaglie religiose controriformiste, ma altresì feconda produttrice di poesie licenziose in stile barocco.

M.-F. Hilgar, *Théatralité et travestissement au XVII^e siècle*

Un tema poco studiato, la donna che si traveste da uomo, qui ricordato attraverso una breve rassegna delle situazioni immaginate da alcuni drammaturghi francesi minori.

Études Rurales

78-79-80, aprile-dicembre 1980

M.-F. Guensquin-Barbichon, *Différenciation et espaces sexuels dans les foires et marchés à Corbigny (Nièvre)*

L'esistenza e il funzionamento di un mercato e di una fiera agricola visti come definizione di spazi e gerarchie di attività distinti per sesso e gruppi di età. Un breve schizzo di un problema interessante.

Le mouvement social

116, luglio-settembre 1981

J.-L. Robert, *La CGT et la famille ouvrière, 1914-1918*

Uno studio sulla famiglia operaia francese nel periodo della grande guerra, sullo sfondo del problema più generale dell'articolazione tra famiglia borghese e famiglia popolare. Al centro dell'interesse è il discorso prodotto dalla CGT sulla famiglia, analizzato in relazione al mutare dei comportamenti sociali e alla « presa » di un modello dominante di famiglia borghese.

Revue d'histoire moderne et contemporaine

t. XXVII, aprile-giugno 1980

M. Martin, *Images du mari et de la femme au XX^e siècle, les annonces de mariage du « Chasseur français »*

Un approccio all'analisi delle mentalità del xx secolo: come è cambiata in Francia l'immagine della moglie e del marito dagli anni '30 a oggi. Un'indagine seriale fondata sugli annunci matrimoniali pubblicati nel 1930 e nel 1977 su un giornale a larga tiratura.

t. XXVIII, luglio-settembre 1981

G. Baal, *Un salon Dreyfusard, des lendemains de l'Affaire à la grande guerre: la marquise Arconati-Visconti et ses amis*

Un importante periodo della storia francese letto attraverso la corrispondenza

e le reti di relazioni sociali di una donna il cui salotto, sebbene non tra i più ricordati, fu senz'altro tra i più interessanti per le personalità della politica, dell'arte, della cultura che lo animarono nei primi anni del xx secolo.

J.-M. Moriceau, *Mariages et foyers paysans aux XVI^e et XVII^e siècles: l'exemple des campagnes du sud de Paris*

Studio di impianto demografico – fondato sui registri parrocchiali, ma anche su documenti di tipo qualitativo – della nuzialità e della fecondità di un piccolo centro a sud di Parigi. L'individuazione del matrimonio come tempo forte nella vita di un villaggio – all'incrocio tra solidarietà familiari e attitudini individuali, imperativi religiosi ed esigenze socio-economiche – consente all'autore una serie di notazioni su permanenze e mutamenti nel comportamento dei francesi, tra XVI e XVII secolo, relativamente all'età del matrimonio, alla scelta del coniuge, al numero dei figli, alla durata della vita familiare, ecc.

American Ethnologist

1, 1981

J. Nash, *Sex, Money, and the Status of Women in Aboriginal South Bougainville*

La comparazione di tre società di Bougainville (Papua New Guinea) mostra come un valore crescente venga annesso ai servizi sessuali delle donne. Ciò è evidente negli scambi matrimoniali, nei compensi per adulterio e fornicazione, nei doni fra amanti e nella prostituzione, ed è in relazione diretta con l'uso della moneta polivalente. L'A. trae conclusioni utili per una analisi comparativa dello status della donna.

D. Gewertz, *A Historical Reconsideration of Female Dominance among the Chambri of Papua New Guinea*

Studio centrato sulla trasformazione occorsa nelle relazioni fra i sessi fra i Chambri (Tchambuli) dall'epoca degli studi di Margaret Mead (1933) presso questa popolazione al 1974, anno in cui l'A. conduce la sua indagine sul campo. Piuttosto che definire le donne come sottomesse o dominanti, cerca di individuare un modello di relazioni che persiste attraverso il tempo.

Economica

190, maggio 1981

W. S. Siebert - P. J. Sloane, *The measurement of sex and marital status discrimination at the workplace*

La proposta di un sofisticato metodo di misurazione della discriminazione sessuale sul lavoro avanzata da due economisti inglesi e la sua applicazione in cinque casi presi nei servizi pubblici e nell'industria privata.

Nel numero interessante anche l'articolo di G. B. Becker, *Altruism in the family and Selfishness in the market place*.

Economic Development and Cultural Change

4, luglio 1981

S. Cohn - R. Wood - R. Haag, *U.S. Aid and Third World Women: The Impact of Peace Corps Programs*

Nel quadro di una crescente consapevolezza di quanto i programmi di sviluppo economico e tecnico ai paesi del Terzo mondo abbiano portato in molti casi ad una perdita di status delle donne, un'analisi in dettaglio della natura dei programmi del Peace Crop, nato in era kennediana e che si giovava di una maggioranza di volontarie donne. A conclusione dell'analisi gli autori si mostrano convinti che i programmi hanno generato un indebolimento della posizione economico-sociale delle donne in rapporto agli uomini.

The Economic History Review

3, agosto 1981

K. D. M. Snell, *Agricultural Seasonal Employment, the Standard of living and Women's Work in the South and East: 1690-1860*

Un tema classico, il livello di vita dei lavoratori agricoli in epoca preindustriale viene affrontato originalmente in questo articolo sulla base dei dati sul salario in due regioni inglesi. L'articolo si rivela fondamentale anche per l'analisi delle caratteristiche del lavoro femminile e per le origini della divaricazione nei modelli d'impiego stagionale e nelle mansioni tra uomini e donne. Un articolo da meditare perché data e propone specifiche ragioni della espulsione delle donne dal lavoro agricolo.

Ethnology

1, 1981

D. K. Feil, *The Bride in Bridewealth. A Case from the New Guinea Highlands*

Riesamina, alla luce dei dati sui Tomberna di lingua Enga, il problema del prezzo per la sposa, con attenzione al ruolo svolto dalla donna nell'operazione di scambio matrimoniale.

P. Sillitoe, *The Gender of Crops in the Papua New Guinea Highlands*

Fra i Wola le piante sono divise in categorie: maschili, femminili, neutre; solo gli uomini possono coltivare le prime, solo le donne le seconde, ambedue le terze. Analizza questa categorizzazione in rapporto alla divisione sessuale del lavoro.

3, 1981

S. Brandes, *Gender Distinctions in Montenos Mortuary Ritual*

I riti funebri della Spagna meridionale operano come modelli di e per i ruoli maschili e femminili prevalenti nella società.

Feminist Review

7, primavera 1981

Tra gli argomenti affrontati in questo numero, una dettagliata analisi di Jane Humphries riguardante la regolamentazione del 1842 in Inghilterra del lavoro femminile e infantile; una discussione di Val Coulter sul rapporto tra femminismo, laburismo e tatcherismo; un resoconto delle lotte sull'aborto in Italia di Lesley Caldwell; Esther Breitenbach tenta un approccio comparativo allo studio dell'impegno nei sindacati delle donne, in Scozia e in Inghilterra; infine Diane Elson e Ruth Pearson offrono una ricerca sul lavoro delle donne nelle manifatture per l'esportazione del Terzo Mondo.

Feminist Studies

2, estate 1981

Questo fascicolo pubblica due interessanti saggi sull'attuale politica antifemminista negli USA, il primo sulle elezioni del 1980 (Zillah Eisenstein) e il secondo, di Rosalind Petchesky, lunga e articolata analisi sull'emergere dei movimenti della nuova destra contro l'aborto. Un secondo gruppo di articoli è dedicato a un'analisi del femminismo francese, con articoli su Monique Wittig e Luce Irigaray.

Heresies

12, 1981

Questo fascicolo dedicato alla sessualità, che ha suscitato grande scalpore negli Stati Uniti, si caratterizza per il tono volutamente provocatorio del materiale offerto. Troviamo: brani di letteratura; poesie; fotografie e disegni che alternano la malizia a un gusto della dissacrazione inusuale in pubblicazioni femministe; prese di posizione di sconcertante radicalità (come l'articolo di Pat Califia sul sadomasochismo); brani autobiografici che riguardano esperienze sessuali specifiche, anziché teorizzazioni generali sulla « sessualità » (ed è il messaggio teorico di « Heresies ») — come quelli della spogliarellista o della masturbatrice; interviste a donne che amano solo avere rapporti con omosessuali uomini, ecc. Il linguaggio è fatto di neologismi e gergalismi pittoreschi, spesso corredati di note esplicative a piè di pagina. Dopo aver letto interamente il fascicolo, le riserve e le perplessità sono molte; difficile tuttavia — ed è il suo merito principale — rimanere indifferenti; ancor più difficile — ed è la maggiore sfida — tirare le fila.

The Historical Journal

1, marzo 1981

J. A. Sharpe, *Domestic Homicide in Early Modern England*

Un'inusuale prospettiva sulla storia della famiglia in epoca moderna: l'analisi degli omicidi perpetrati nei confronti di parenti e di conviventi (servi, apprendisti) ricostruiti per il periodo 1560-1709 nella contea inglese dell'Essex. Le conclusioni dell'autore sono che gli omicidi domestici costituivano una piccola quota degli omicidi complessivi e che vi era coinvolta un'alta percentuale di donne (42%). Infine i dati statistici sono messi in relazione con l'elaborazione fantastica che dell'omicidio la letteratura popolare faceva.

2, giugno 1981

J. F. McMillan, *Clericals, Anticlericals and the Women's Movement in France under the Third Republic*

Attraverso un'analisi delle posizioni di socialisti, anticlericali e cattolici sui temi del suffragio, il divorzio e il lavoro femminile durante la Terza Repubblica, l'autore cerca di sfatare il mito di un femminismo francese nato e alimentato dai socialisti. Il saggio mette in evidenza infatti

una sostanziale omogeneità di posizioni tra socialisti, anticlericali e cattolici, come emerge chiaramente dalla discussione sul suffragio.

The Journal of American History

3, dicembre 1980

R. Markell Morantz - S. Zschoche, *Professionalism, Feminism and Gender Roles: a Comparative Study of Nineteenth-Century Medical Therapeutics*

Attraverso un'analisi delle cartelle cliniche e delle registrazioni d'ospedale le autrici esaminano il comportamento nei confronti delle pazienti e le terapie adottate da parte di alcune donne-medico in due ospedali americani alla fine dell'800. Tesi provocatoria dell'articolo è che ad un'analisi empirica non si registrano sostanziali differenze tra questi comportamenti e i comportamenti e le terapie adottate dai colleghi uomini.

Da leggere ancora nel numero: C. E. Harrison, *A «new Frontier for Women»: Policy of the Kennedy Administration*

4, marzo 1981

C. S. Aron, *«To Barter their Soul for God»; Female Clerks in Federal Government Offices, 1862-1890*

In questo interessantissimo saggio, l'autrice ricostruisce il contesto economico, le ragioni e i problemi che comportò l'entrata delle donne, all'indomani della guerra civile, nell'amministrazione pubblica. Analizzando le domande di ammissione individuale offre una fisionomia precisa alla prima generazione di impiegate: vedove, orfane e nubili delle classi medie bianche educate nel rispetto della sfera privata ma costrette al lavoro per aiutare le famiglie gravemente danneggiate dalla guerra. L'autrice mostra inoltre, attraverso alcuni esempi e testimonianze dirette, in che misura la nuova attività abbia contribuito a creare in queste donne una nuova immagine di sé o al contrario prodotto laceranti contraddizioni tra l'adesione a valori tradizionali e la nuova situazione.

Historical Reflections/ Réflexions historiques

1, primavera 1981

A. Miller Guinsburg, *The Counterthrust to Sixteenth Century Misogyny: The Work of Agrippa and Paracelsus*

L'individuazione di una corrente intellettuale cinquecentesca antimisogina attra-

verso i trattati di Agrippa e Paracelso. E. Patricia Tsurumi, *Japan's Early Female Emperors*

History Workshop

11, primavera 1981

D. Riley, *The Free Mothers: pronatalism and working mothers in industry at the end of the last war in Britain*

Un ampio studio sulla politica occupazionale, demografica e familiare nell'Inghilterra dell'immediato secondo dopoguerra. Accanto all'analisi del mercato del lavoro femminile, l'autrice analizza le aspettative e i comportamenti delle lavoratrici con figli, le loro organizzazioni politiche e sindacali, nel quadro delle tendenze pronatalistiche degli anni Quaranta e della retorica sulla maternità come lavoro.

Journal of Family History

2, estate 1981

M. A. Vinovskis, *An «Epidemic» of Adolescent Pregnancy? Some Historical Considerations*

Un fenomeno misconosciuto, la maternità di giovani adolescenti (15-19) è al centro di questo articolo stimolante e pieno di interrogativi. Partendo da una valutazione dell'ampiezza e della relativa stabilità del fenomeno in America tra il 1950 e il 1977 l'autrice avanza alcune ipotesi sulle ragioni dello stesso e si chiede come mai consapevolezza e azione sociale solo in anni recenti lo abbiano registrato.

W. R. Lee, *Past Legacies and Future Prospects: recent research on the history of the family in Germany*

Una preziosa messa a punto delle ricerche e delle principali linee del dibattito emerse in questi ultimi anni nella storia della famiglia in Germania, una storiografia indebitamente rimasta in ombra. Un apparato bibliografico non unicamente focalizzato sulla Germania completa l'articolo.

Nel numero figurano inoltre studi di J. Dupaquier, *Naming Practices, Godparenthood, and Kinship in the Vexin (1540-1900)*, e di U. Britt Lithell, *Breast-Feeding Habits and their relation to Infant Mortality and Marital Fertility*.

Journal of Interdisciplinary History

1, estate 1981

L. Stone, *Family History in the 1980. Past Achievements and Future Trends*.

Un utile bilancio sui principali orientamenti che caratterizzano un ambito di ricerca composito come quello della storia della famiglia, in cui confluiscono, come ricorda Stone, analisi sulla storia della sessualità e dei sentimenti, modelli demografici, considerazioni sui sistemi di parentela, ecc. L'intero numero della rivista si presenta come una messa a punto delle tendenze storiografiche emerse negli ultimi anni nel campo della storia politica e della ricostruzione biografica.

Man

3, 1981

J. S. La Fontaine, *The Domestication of the Savage Male*

Contesta la spiegazione comune che i ruoli subordinati delle donne siano determinati dall'enfasi culturale sulla procreazione, affermando che quello di «biologia» è un concetto culturale. Sulla base di questa concezione culturale del biologico si giustifica la divisione sessuale del lavoro.

S. Reynolds White, *Men Women and Misfortune in Bunyole*

Cerca di mostrare come un modello condiviso da tutti i membri di una società – nel caso specifico quello relativo alle cause della sfortuna fra i Nyole dell'Uganda orientale – può in effetti essere elaborato secondo la prospettiva di un solo gruppo interno alla società stessa, quello maschile dominante.

M. J. Giovannini, *Woman: A Dominant Symbol Within the Cultural System of a Sicilian Town*

Indaga come in una comunità siciliana le donne rappresentino simbolicamente la famiglia nucleare e costituiscano un simbolo chiave dominante all'interno del più vasto contesto culturale.

P. Hage, F. Harari, *Pollution Beliefs in Highland New Guinea*

Tratta le credenze sulla polluzione femminile nelle Highland della Nuova Guinea, traendone conclusioni che hanno implicazioni semantiche, etnologiche e sociologiche per l'analisi delle credenze sulla polluzione e dei ruoli sessuali non solo nell'area considerata ma anche in generale.

New Left Review

127, maggio-giugno 1981

M. Godelier, *The Origins of Male Domination*

Breve rassegna del noto antropologo francese sui principali problemi emersi dalle recenti ricerche storiche e antropologiche riguardanti la disuguaglianza tra i sessi. I temi discussi sono di tale ampiezza da rendere poco utile lo sforzo della condensazione tentato dall'autore.

Past and Present

91, maggio 1981

P. Crawford, *Attitudes to Menstruation in Seventeenth Century England*

L'attribuzione di un ruolo inferiore alla donna è stato per secoli ideologicamente giustificato con la particolare natura biologica della donna. Scopo di questa analisi è mettere in rapporto le credenze sulle mestruazioni nell'Inghilterra seicentesca e la posizione della donna nella società. L'autrice esamina alcune delle principali spiegazioni fornite dal pensiero medico e religioso sul fenomeno mestruale in un periodo di vitalità delle tradizioni classiche, ma anche di formulazione di un nuovo sapere ricettivo delle culture popolari. Merito dell'articolo è tentare di esaminare sulla base di fonti private l'esperienza delle donne in proposito.

Radical America

1-2, primavera 1981

Numero speciale dedicato a «come fronteggiare la reazione». Del fascicolo segnaliamo tre articoli sul movimento delle donne: quello di Linda Gordon sulla storia delle lotte per il controllo della riproduzione, di Ellen Willis sull'aborto, e di Barbara Ehrenreich sull'attuale offensiva antifemminista. Inoltre, interventi sulla crisi economica, la nuova guerra fredda (N. Chomsky), l'intervento americano nel Terzo Mondo.

4, luglio-agosto 1981

Nel numero compaiono due interventi sulle violenze sessuali negli USA.

Radical History Review

24, autunno 1980

Politics, Progeny and French History: An Interview with Natalie Zemon Davis

Una lunga e gustosa intervista alla nota storica americana, ricca di notizie autobio-

grafiche e riflessioni sul mestiere di far storia. Davis intreccia scorrevolmente il racconto delle fasi della propria formazione intellettuale con le vicende dell'impegno antimaccartista insieme al marito, l'esilio in Canada, i lunghi periodi di studio in Francia e l'evoluzione metodologica del suo lavoro.

Science and Society

2, estate 1981

N. Holtron, «*Women Work*», *Family and Capitalism*

Una rassegna di alcune classiche e recenti analisi del lavoro domestico nelle scienze sociali anglo-americane alla luce di una rigida adesione alle categorie marxiste di lavoro produttivo e improduttivo e di modo di produzione.

Signs

3, primavera 1981

La nuova redazione della rivista offre in questo numero alcuni interessanti contributi sul lavoro domestico (Heidi Hartmann), Florence Nightingale (Elaine Showalter), la sociobiologia (Donna Haraway), e un vivace dibattito metodologico a più voci sul libro di Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering*.

Socialist Review

58, luglio-agosto 1981

D. English - A. Hollibaugh - G. Rubin, *Talking Sex: A Conversation on Sexuality*

Un vivace dibattito che tocca gli argomenti più controversi dentro il femminismo americano - lesbismo ed eterosessualità, la violenza contro le donne, il movimento contro la pornografia, il sadomasochismo. È un primo tentativo di rimettere in discussione luoghi comuni e pregiudizi diffusi nella cultura femminista degli anni '70.

Telos

47, primavera 1981

J. Bethke Elshtain, *Against Androgyny*

Una provocatoria denuncia dell'astrattezza delle contraddizioni presenti nella riproposizione del mito dell'androgino da parte del femminismo americano. La critica alla teorizzazione dell'androgino come base di una più flessibile teoria dei ruoli è di tipo psicanalitico e si articola in due punti: visione riduttiva del corpo umano e determinismo ambientale nella formazione della personalità.

Victorian Studies

3, primavera 1981

J. Fahnestock, *The heroine of irregular features: physiognomy and conventions of heroine description*

L'analisi della crescente sensibilità nella descrizione dei tratti fisici delle protagoniste letterarie dai romanzi di Walter Scott ai romanzi di Charlotte Brontë e la storia di una colonizzazione culturale subita dagli ambienti artistici inglesi da parte della fisiognomica.

2, inverno 1981

S. P. Casteras, *Virgin Vows: the early victorian artist's portrayal of nuns and novices*

La ripresa di un movimento convenzionale dopo il 1848 in Inghilterra stimolò la fantasia degli artisti. L'Autrice ricostruisce come gli artisti, facendosi interpreti di una diffusa ostilità al ritiro e ai voti, imponessero nel ritratto di una giovane novizia costretta alla rinuncia dell'amore e della sessualità una precisa modalità di osservazione di un fenomeno sociale complesso.

Beiträge zur historischen Sozialkunde

3, luglio-settembre 1981

La rivista austriaca più vivace e attenta alle tematiche storico-sociali ha dedicato un numero speciale alla *Frauenarbeit in der Geschichte* (Lavoro delle donne nella storia). L'impostazione del fascicolo testimonia del carattere ancora introduttivo e preliminare della riflessione scientifica su di una problematica verso la quale l'opinione pubblica austriaca ha manifestato un diffuso e crescente interesse. A partire dall'autorevole invito del Ministero per l'Istruzione e l'Arte a perseguire a tutti i livelli la ricerca sulla « specificità della divisione sessuale nel mondo del lavoro », richiamata nella sua *Introduzione* dal curatore del numero Michael Mitterauer, si stanno sviluppando in Austria una serie di iniziative tese a inserire organicamente nell'istruzione di ogni ordine e grado il tema dell'emancipazione delle donne e della sua storia. Il fascicolo contiene i seguenti articoli: Michael Mitterauer, *Geschlechtsspezifische Arbeitsteilung in vorindustrieller Zeit* (La divisione sessuale del lavoro in epoca preindustriale); Heide Dienst, *Männerarbeit-Frauenarbeit im Mittelalter* (Lavoro degli uomini - Lavoro del-

le donne nel Medioevo); Reinhard Sieder, *Hausarbeit oder: die «andere Seite» der Lohnarbeit* (Lavoro domestico ovvero: l'«altra faccia» del lavoro salariato); Josef Ehmer, *Frauenerwerbsarbeit in der industriellen Gesellschaft* (Attività lavorativa femminile nella società industriale); Birgit Bolognese-Leuchtenmüller, *Berufliche Motivation und Arbeitseinstellung erwerbstätiger Frauen im 19. und 20. Jahrhundert* (Motivazione professionale e sciopero delle donne lavoratrici nel XIX e XX secolo); Hedwig Birklbauer, *Besprechungen von geschichtsdidaktischer Literatur* (Rassegna della manualistica storiografica).

Kursbuch

63, marzo 1981

B. Campbell, *Mit dem Feind schlafen? Heterosexualität als politisches Problem*

In un numero dedicato alle Regole del

giuoco, una interessante ricostruzione del dibattito contemporaneo intorno alla sessualità femminile, dal Kinsey-Report al neofemminismo. Ciò che l'autrice vuole mettere in luce è il percorso attraverso il quale alla rimozione di questo problema ha concorso non solo la «rivoluzione sessuale» degli anni 60, ma anche il «primato dell'omosessualità femminile» affermato dalla componente più ideologica del femminismo radicale. La posta in giuoco è la possibilità di scoprire e valorizzare pratiche sessuali femminili *reali* e un erotismo femminile che sfugge alla gabbia retorica dell'omosessualità come forma di manifestazione dell'*autenticità* dell'essere donna. Per arrivare così al superamento della «demonizzazione» dell'eterosessualità, stentoreamente proclamata dal «lesbismo politico» un puro e semplice esempio di «collaborazionismo sessuale».

Elenco delle riviste consultate

Belfagor
Civiltà Cattolica
Classe
Critica Marxista
Italia Contemporanea
L'Uomo
Movimento Operaio e Socialista
Il Mulino
Nuova DWF
Nuova Rivista Storica
Il Pensiero Politico
Politica ed Economia
Problemi della Transizione
Quaderni Storici
Rassegna Economica
Rivista di Storia Contemporanea
Rivista Storica Italiana
Società e Storia
Storia Contemporanea
Storia e Politica
Studi Storici
Testimonianze

Annales E.S.C.
Annales de démographie historique
Cahiers d'histoire
Bibliothèque d'humanisme et Renaissance
Études Rurales
L'Homme
Population
Religion
Revue d'histoire moderne et
contemporaine
Revue historique
XVII^e siècle
Dix-huitième siècle
Africa
American Anthropologist
American Ethnologist
Church History
Class History
Comparative Studies in Society and
History
Current Anthropologist
Dialectical Anthropology
Economica
Economic Development and Cultural
Change
The Economic History Review
Economy and Society
Eighteenth Century Studies
Ethnic and Racial Studies

Ethnology
Explorations in Economic History
Feminist Review
Feminist Studies
French Historical Studies
Heresies
The Historical Journal
Historical Reflections
History
History Workshop
International Labor and Working
International Review of Social History
Journal of African History
The Journal of American History
Journal of Contemporary History
Journal of Economic History
Journal of European Economic History
Journal of Family History
Journal of Interdisciplinary History
Journal of Modern History
Journal of Social History
Journal of Social Issue
Journal of the History of Ideas
Journal of Urban History
Labor History
Man
New Left Review
Partisan Review
Past and Present
Political Studies
Psychology of Women Quarterly
Radical America
Radical History Review
Renaissance Quarterly Review
Science and Society
Signs
Social History
Socialist Review
Telos
Victorian Studies

Das Argument
Beiträge zur historischen Sozialkunde
Geschichte und Gesellschaft
Historische Zeitschrift
Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte
Kursbuch
Vierteljahresschrift für Sozial- und
Wirtschaftsgeschichte
Vierteljahrshäfte für Zeitgeschichte
Internationale Wissenschaftliche
Korrespondenz



pubblicazioni

È uscito il primo numero dei « quaderni » del Centro Culturale Virginia Woolf di Roma (si può trovare in tutte le librerie Rinascita o Feltrinelli, oppure lo si può richiedere alla sede del Centro in via del Governo Vecchio 39 di Roma versando L. 4300 sul c.c.p. n. 81073009 intestato allo stesso Centro). Il primo quaderno, dedicato non a caso a Virginia Woolf, nasce da una conferenza organizzata dal Centro in occasione della pubblicazione del primo volume delle *Lettere* della scrittrice, edito da Einaudi. Maria Luisa Astaldi, Ginevra Bompiani e Nadia Fusini parlano ciascuna dell'autrice e di quest'opera. In appendice una cronologia ed una bibliografia curate da Pia Candinas.

incontri, convegni, conferenze

Si è tenuto a Milano il 26 e 27 novembre 1981 un seminario di studio organizzato dal « Centro di studi storici sul movimento di liberazione della donna in Italia » che ha sede presso la Fondazione Feltrinelli a Milano in via Romagnosi 3. Al seminario hanno partecipato il Centro delle Donne di Amsterdam (fondato nel 1935), il Women's Research and Resources Centre di Londra, il Centre de Recherches Historiques Pénélope di Parigi, e l'ISIS « Women's international information and communication service » di Ginevra e molti centri culturali femminili italiani. La discussione del seminario si è confrontata con le realtà straniere discutendo i diversi percorsi, i progetti, i finanziamenti, i rapporti con i movimenti delle donne, con la complessiva realtà femminile e con le istituzioni.

Nei giorni 11 e 12 dicembre 1981 si è svolta a Parigi (Université de Paris X - Nanterre) la « Terza tavola rotonda sulla piccola borghesia nell'Europa occidentale prima del 1914 ». Nella seconda giornata, dedicata a « La famiglia e la piccola borghesia » si sono tenute le seguenti relazioni:

J. Ehmer, *The artisan family in 19th-century Austria: embourgeoisement of the petty bourgeois?*

J. Le Yaouanq, *La famille dans le milieu boutiquier à Paris au XIX^e siècle.*

R. Spree, *The German « petite bourgeoisie » and the decline of fertility: some statistical evidence from the late nineteenth and early twentieth centuries.*

L. Davidoff e C. Hall, *The petite-bourgeoisie and The Sexual Division of Labour in England, 1780-1850: Countryside and Town.*

E. Gubin e J. Puissant, *La diffusion de l'image stéréotype de la famille petite-bourgeoise comme moyen de contrôle social en Belgique.*

Per informazioni scrivere a Geoffrey Crossick, University of Essex, Department of History, Wivenhoe Park, Colchester CO4, 3SQ, Gran Bretagna.

Il gruppo di *Women's Studies* che ha sede presso l'università di Kent e Canterbury ed è coordinato da Mary Evans ha organizzato per il 12 dicembre 1981 presso il Polytechnic of Central London un incontro su « Women's Studies, Feminism and the Women's Movement ». Per la prima volta in Inghilterra studiose di varie discipline – storiche, antropologiche, sociologiche, giuriste – si sono riunite per discutere i risultati dei loro lavori ed i rapporti tra *Women's Studies* e movimento delle donne.

Per informazioni scrivere a Mary Kennedy, Extra Mural Dept., 26 Russell Square, London WC I; oppure a Anne Seller, Keynes College, University of Kent and Canterbury, Canterbury, Kent.

A Vienna il centro culturale « Urania » ha organizzato un ciclo di conferenze sul tema *Storia degli uomini - Storia delle donne*, con il seguente calendario:

27 ottobre - Ernest Borneman, *Frauengeschichte - Notwendigkeit, Problemen und Methoden* (Storia delle donne. Necessità, problemi e metodi).

3 novembre - Edith Specht, *Die Situation der Frauen in antiken Kulturen* (La situazione della donna nelle culture antiche).

10 novembre - Anton Bammer, *Amazonen, Sphingen, Sirenen - Die Angst der Männer vor den Frauen in der Antike* (La paura delle donne da parte degli uomini nell'antichità).

17 novembre - Heide Dienst, *Männer und Frauen in Mittelalter* (Uomini e donne nel Medioevo).

24 novembre - Heide Dienst, *Zur Entstehung des bürgerlichen Frauenbildes* (La genesi dell'immagine borghese della donna).

1 dicembre - Neda Bei, *Olympe De Gouges' Manifest über die Frauenrechte an die Königin von Frankreich* (Il Manifesto sui diritti delle donne di Olympe De Gouges alla Regina di Francia) (1791).

15 dicembre - Waltraut Heindl, *Ehescheidungen in Wien um 1900* (I divorzi a Vienna intorno al 1900).

La serie verrà proseguita nel gennaio 1982. Per informazioni ed eventuale invio di materiali, scrivere a: Heide Dienst, Uraniastrasse 1, 1011 Wien, Austria.



libri ricevuti

- L'amore dei bambini, Pedofilia e discorsi dell'infanzia*, Introduzione e cura di Egle Becchi, Milano, Feltrinelli, 1981, pp. 63, L. 3.000.
- Bachmann Ingeborg, *Luogo eventuale*, Roma, Edizioni delle Donne, 1981, pp. 51, L. 5.000.
- Basso Lisli, *Ricordi di cose molto vecchie. 8 settembre '43 - 25 aprile '45*, Roma, 1981.
- Cantarella Eva, *L'ambiguo malanno, Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Roma, Editori Riuniti, 1981, pp. 205, L. 5.500.
- Cantarow Ellen, *Moving the Mountain, Women Working for Social Change*, New York, The Feminist Press, 1980, pp. 166, s.i.p.
- Caputo Iaia, *Dopo le donne e i bambini, partorire e nascere a Napoli*, s.l., Cooperativa Editrice Sintesi, 1981, pp. 204, L. 5.000.
- Chianese Gloria, *Storia sociale della donna in Italia (1800-1980)*, Napoli, Guida editori, 1980, pp. 135, L. 5.500.
- Cutrufelli Maria Rosa, *Il Cliente. Inchiesta sulla domanda di prostituzione*, Roma, Editori Riuniti, 1981, pp. 188, L. 6.000.
- Dalla Costa Giovanna Franca, *La riproduzione nel sottosviluppo, un caso il Venezuela*, Padova, Ed. Cleup, 1981, pp. 119, L. 4.000.
- Federbraccianti-Cgil, *Donna e bracciante, Le donne braccianti negli anni '80 soggetto di trasformazione del lavoro, della famiglia, della società*, Roma, Editrice Sindacale Italiana, 1981, pp. 255, L. 6.500.
- Fortunati Leopoldina, *L'arcano della riproduzione*, Venezia, Marsilio Editori, 1981, pp. 275, L. 16.000.
- Gabelli Anna Maria, *L'intelletto femmina, Viaggio nei processi mentali femminili da oggi al Medioevo*, Salerno, Boccia Editore, 1981, pp. 142, L. 5.000.
- Giallongo Angela, *L'immagine della donna nella cultura greca*, Rimini, Maggioli editore, 1981, pp. 163, L. 9.000.
- Irigaray Luce, *Amante marina, Friedrich Nietzsche*, Milano, Feltrinelli, 1981, pp. 214, L. 9.500.
- Kessler-Harris Alice, *Women Have Always Worked, A Historical Overview*, New York, The Feminist Press, 1981, pp. 192, s.i.p.
- Laure, *Storia di una ragazzina. Scritti, frammenti, lettere*, Roma, Edizioni delle donne, 1981, pp. 284, L. 8.000.
- Leacock Burke Eleanor, *Myths of Male Dominance, Collected Articles on Women Cross-Culturally*, New York, Monthly Review Press, 1981, pp. 344, s.i.p.
- Macrelli Rina, *L'indegna schiavitù, Anna Maria Mozzoni e la lotta contro la prostituzione di Stato*, Roma, Editori Riuniti, 1981, pp. 265, L. 6.000.
- Menicucci Cinaglia Marilena, *Descrizioni d'amore*, Padova, La testa di Orfeo, 1981.
- Rusconi Marisa, *Amati amanti, Idillio e sopraffazione, La coppia narrata a due voci*, Milano, Feltrinelli, 1981, pp. 294, L. 10.000.
- Sand George, *Storia della mia vita*, Milano, La Tartaruga, 1981, pp. 258, L. 9.500.
- Smedley Agnes, *Daughters of Earth*, New York, The Feminist Press, 1976, pp. 414, s.i.p.
- Storia d'Italia Annali 4, Intellettuali e potere*, a cura di Corrado Vivanti, Torino, Einaudi, 1981, pp. 1365, L. 60.000.
- Tursi Virginia, *Io, Virginia*, Casalvelino Scalo, Galzerano editore, 1981, pp. 96, L. 3.500.



Ester Boserup

il lavoro delle donne

la divisione sessuale del lavoro nello sviluppo economico

Introduzione di Cristina Savio
il panorama delle attività femminili
in culture e società diverse
mette in luce il ruolo centrale delle donne
nelle economie dei paesi in via di sviluppo

• da leggere • pp. 236 L. 13.000

Rosenberg & Sellier "da leggere": **Touraine**, L'evoluzione del lavoro operaio alla Renault, introduzione di Pichierrì; **Dumézil**, Ventura e sventura del guerriero, aspetti mitici della funzione guerriera tra gli indo-europei, con un saggio introduttivo di Jesi; L'impresa multinazionale, a cura di **Dunning**, introduzione di Ragozzino; **Bois**, Contadini dell'Ovest, le radici sociali della mentalità controrivoluzionaria, a cura di Accati; **Boguslaw**, I nuovi utopisti, una critica degli ingegneri sociali; **Toulmin**, Gli usi dell'argomentazione; **Woodward**, Organizzazione industriale, teoria e pratica, introduzione di Butera; **Vernon**, Sovranità nazionale in crisi, l'espansione multinazionale delle società americane, introduzione di Piazza; **Schutz**, Il problema della rilevanza, per una fenomenologia dell'atteggiamento naturale, a cura di Riconda; **Tilly**, La Vandea, a cura di Lombardini; **Pitt-Rivers**, Il popolo della Sierra, introduzione di Meloni; **Redfield**, La piccola comunità, la società e la cultura contadina, introduzione di Scaraffia; **Needham**, Credere, credenza linguaggio esperienza, introduzione di Marconi; **Buckley**, Sociologia e teoria dei sistemi; **Dennis, Henriques, Slaughter**, Una vita per il carbone, analisi di una comunità mineraria dello Yorkshire, introduzione di Pisto; **Apel**, Comunità e comunicazione, introduzione di Vattimo; **Lewis**, Il pensiero e l'ordine del mondo, schizzo di una teoria della conoscenza, a cura di Cremaschi; **Rabb**, Gentiluomini e mercanti, l'espansione inglese 1575-1630; **Hechter**, Il colonialismo interno, il conflitto etnico in Gran Bretagna: Scozia Galles e Irlanda 1536-1966, introduzione di Pisto; **Burchardt, Kalecki, Worswick, Schumacher, Balogh, Mandelbaum**, L'economia della piena occupazione, introduzione di Caffè; **Griboaudi**, Mediatori, antropologia del potere democristiano nel mezzogiorno, con note introduttive di Graziani e Grendi; **Davis**, Antropologia delle società mediterranee, un'analisi comparata; **Montgomery**, Rapporti di classe nell'America del primo '900, introduzione di Benenati Marconi e Foa; **Romero**, Il sindacato come istituzione, la regolamentazione del conflitto industriale negli Stati Uniti 1912-18, prefazione di Migone; Dieci interventi sulla storia sociale, contributi di Bologna, Bonacchi, Bozzini e Carbognin, Foa, Gibelli, Grendi, Levi, Marucco, Passerini, Ramella; **Vaudagna**, Corporativismo e New Deal, integrazione e conflitto sociale negli Stati Uniti (1933-1941); **Lange**, La parte e il tutto, una teoria del comportamento dei sistemi, introduzione di Sala; **Boserup**, Il lavoro delle donne, la divisione sessuale del lavoro nello sviluppo economico, introduzione di Savio; **Anderson**, Interpretazioni storiche della famiglia, l'Europa occidentale 1500-1914, introduzione di Cerutti.

Rosenberg & Sellier "materiali": Le campagne inglesi tra '600 e '800, dal proprietario agricolo al fittavolo capitalista, a cura di **Ambrosoli**, saggi di Hoskins, John, Mingay, Parker, Chambers, Hunt, Jones, Thompson; La festa, antropologia etnologia folklore, a cura di **Jesi**, saggi di Kerényi, Thevet, Lafitau, Karsten, Haekel, Pitré, Van Gennep; Storia orale, vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne, a cura di **Passerini**, saggi di Ewart Evans, Thompson, Tonkin, Samuel, Taylor, Frank, Vigne, Howkins, Bird; Azienda contadina, sviluppo economico e stratificazione sociale, a cura di **Bertolini** e **Meloni**, saggi di Serpieri, Sereni, Barberis, Daneo, Fabiani, Bolaffi, Varotti, Pugliese, Rossi, Calza Bini, Gorgoni, Cosentino, De Benedictis; La formalizzazione della dialettica, Hegel, Marx e la logica contemporanea, a cura di **Marconi**, saggi di Apostel, Rogowski, Kosok, Dubarle, Jaskowski, Da Costa, Routley, Meyer, Rescher; Estetica e antropologia, arte e comunicazione dei primitivi, a cura di **Carchia** e **Salizzoni**, saggi di Boas, Lowie, Firth, Gehlen, Lévi-Strauss, Bateson, Bloch, Leroi-Gourhan.

Rosenberg & Sellier "periodici": **Dossier di Le Monde diplomatique**, trimestrale di informazione internazionale; **Memoria**, rivista di storia delle donne; **Movimento operaio e socialista**, rivista quadrimestrale di storia e bibliografia; **Prospettiva sindacale**; **Rivista di estetica**; **Studi francesi**, cultura e civiltà letteraria della Francia.



Rosenberg & Sellier Editori in Torino

Nathalie Daladier

Le madri cieche

Maria Grazia Minetti

Alla ricerca dello specchio. Fusione e differenziazione nei gruppi delle donne

Tamar Pitch

In viaggio

Paola Manuli

Elogio alla castità. La *Ginecologia* di Sorano

Anna Foa

Il ventre sterile. Religione e medicina tra XVI e XVII secolo

Susanne von Falkenhausen

Un idillio postrisorgimentale. «Luisa Sanfelice in carcere»

Serena Sapegno

Di fronte alla pornografia

Nadia Fusini

Donna-grafia



Rosenberg & Sellier Editori in Torino Via Andrea Doria 14

ISBN 88-7011-147-4
L. 5.000 [...]