

RETI

Pratiche e saperi di donne

Editori Riuniti Riviste



BIMESTRALE
SETTEMBRE
OTTOBRE 19
87-SPEDIZIO
NE IN ABBON
AMENTO POST
ALE GR. IV 70%

RETI

Pratiche e saperi di donne

Editori Riuniti Riviste



03352

Maria Luisa Boccia (direttrice),
Gloria Buffo, Silvana Dameri, Ida Dominijanni,
Elisabetta Donini, Paola Gaiotti de Biase, Claudia Mancina,
Cristina Papa, Adele Pesce, Rossana Rossanda,
Chiara Saraceno, Giglia Tedesco, Livia Turco, Silvia Vegetti Finzi,
Ornella Barra (redazione)

SETTEMBRE OTTOBRE 1987
NUMERO 1

SOMMARIO

- 3 Maria Luisa Boccia, *La società femminile*
4 Livia Turco, *Una scelta di uguaglianza e differenza*

CULTURE

- 7 Elena Gagliasso, *I nomi di Galileo. Abitudini di pensiero e responsabilità scientifiche*
13 Silvia Vegetti Finzi, *Corpi e menti in sintonia*
15 Claudia Mancina, *Bioetica, il campo di un conflitto. Sul problematico rapporto delle donne con il pensiero laico*
19 Elisabetta Donini, *Andar per scienza. Il sapere itinerante delle donne dopo Cernobyl*

OLTRE FRONTIERA

- 23 Yasmine Ergas, *Le conseguenze sociali dell'Aids. Note per una prospettiva femminile*
26 Marisa Rodano, *L'Alleanza delle donne al governo. Intervista con Magdalena Schram*
30 Berlino. *Stato e questioni di genere* (C.S.)

IMMAGINI

- 38 Antonia Mulas

POLITICHE

- 39 Rossana Rossanda, *Politica: significati e progetti. Le diverse strade della Carta e dell'affidamento*
44 Chiara Saraceno, *Non c'è più un "voto delle donne"*
48 Laura Balbo, *Un'esperienza da pendolare. Spunti utili sul lavoro in parlamento*
51 Grazia Zuffa, *Tra libertà e necessità. A proposito di Non credere di avere diritti*

SOCIALE QUOTIDIANO

- 54 Paola Gaiotti de Biase, *Una ipotesi e la sua storia. L'emancipazione anche attraverso la condizione di casalinga*
59 Franca Bimbi, *La rimozione di un problema*
62 Trento, *Ricerche sulle giovani donne* (C.S.)

MARIA LUISA BOCCIA

LA SOCIETÀ FEMMINILE

Le immagini che abitualmente riceviamo della società sono tutte popolate da figure maschili: gli italiani, i lavoratori, i giovani, i drogati, i cattolici, i comunisti, i meridionali, ecc. Quando una società si rappresenta, le figure e le immagini che la popolano assumono inequivocabilmente il profilo e la sagoma maschile. Le donne compaiono solo negli scenari, quali la procreazione o la sessualità, in cui inevitabilmente l'essere umano si duplica per sesso. Oppure esse sono oggetto di rappresentazioni distinte; non viste *dentro* i gruppi sociali, vengono rappresentate come un gruppo sociale a parte. Professioniste e operaie, giovani e anziane, se come individui sociali sono omologate alla soggettività maschile, tutte dovrebbero riconoscersi in una stessa immagine sociale "della donna". La femminilità cambia volto ed abiti, ma resta la sola identità a cui le donne possono (e debbono?) far riferimento. Altrimenti sono opacizzate dentro una popolazione che, seppure ormai mista in ogni spazio sociale, resta di uomini.

Il paradosso dell'emancipazione femminile è tutto qui. La cittadinanza che essa ha procurato alle donne, se è servita a confonderle al mondo degli uomini, non ha disincagliato la loro identità dalla comune appartenenza di sesso. Sia perché non ha cancellato, anche se l'ha profondamente mutata nelle forme, la disuguaglianza di potere tra i sessi, sia perché in luogo di produrre una reale "desessualizzazione" dei comportamenti e delle identità sociali, ha reso più acuto il problema della differenza di genere tra uomini e donne.

Anche le forme apparentemente più compiute di emancipazione non sembrano raggiungere né una effettiva parità, né una piena risoluzione nell'identità sociale della differenza di genere. Al contrario, le dimensioni ormai raggiunte dal processo di integrazione delle donne nella società, rendono più striden-

te la contraddizione tra condizioni di esistenza ed identità sociale. Poiché, se difficilmente una donna vive davvero i rapporti sociali similmente ad un uomo, della differente qualità della sua esperienza non trova traccia nelle rappresentazioni e conoscenze collettive. Si motiva qui, su una acuta contraddizione sociale, la grande enfasi che il femminismo ha dato al problema di una autonoma produzione di sapere.

È comunque il persistere nella realtà sociale della differenza tra i due sessi che deve essere sondato. Se non sembra più attuale l'immagine di una società rigidamente divisa in ruoli, poco convince anche quella di un progressivo sfumare della differenza. Sembrano piuttosto delinearsi i caratteri di una società segnata da entrambi i generi, maschile e femminile. Sono caratteri che in larga misura configurano ancora la linea di un conflitto. Poiché appunto l'emancipazione non cancella la tenace disuguaglianza. E, d'altra parte, forte è la spinta che lo stesso processo sociale imprime alla volontà di affermazione e di inserimento delle donne. È nota la nomenclatura di questa contraddizione (nell'istruzione, nell'accesso al lavoro, nelle carriere, nel doppio ruolo, nella rappresentanza sociale). Ma poco si guarda alle forme concrete, anche micro, con cui conflittualità tra i sessi e integrazione femminile si intrecciano, determinando il modo in cui la differenza sessuale diviene questione sociale.

La neutralizzazione nella società della differenza di genere è dunque in primo luogo un modo di assorbire il conflitto tra i sessi, riconducendolo ai meccanismi più sperimentati di gestione dei conflitti tra interessi. L'orizzonte insomma che continua ad essere proposto alle donne, anche sul piano dell'attività dinamica sociale, è quello del sesso come gruppo sociale e dell'allargamento della cittadinanza, al cui limite sarebbe la definitiva risoluzione/dissoluzione della differenza.

È evidente che in tale prospettiva resta del tutto inalterato il rapporto fondante tra identità maschile e forma sociale. Il "maschile" su cui la società è

sagomata, non è chiamato in causa, la società resta così "di sesso", senza aprirsi alla duplicità del genere. Sulle donne, e sul "femminile" cade l'onere del mutamento e dell'assestamento.

Ora a ben guardare i processi non sembrano andare univocamente in tale direzione. Molti sono infatti i segnali da cui è possibile dedurre che le donne vanno elaborando forme di esistenza sociale di cui il genere femminile segna in modo forte la qualità. Più complessivamente si moltiplicano le esperienze con cui a livello diffuso le donne tentano di colmare lo scarto tra identità e condizioni di vita. C'è insomma una fisionomia femminile della società che comincia ad emergere. È credo questo il modo più appropriato di indicare ciò che accomuna fenomeni e pratiche molto diverse tra loro.

Il crescere del numero delle *singles* l'investimento di molte nel lavoro e nella carriera, le forme di imprenditorialità, l'autodeterminazione delle nascite, i comportamenti unisex di molte giovanissime, la maggiore differenziazione negli orientamenti politici e nel voto, ecc: sono tutti fenomeni che più che essere ricondotti ad un generico effetto diffuso del femminismo chiedono di essere letti come articolazioni di una società femminile. Insomma la società è ormai sempre più segnata dai due generi, in primo luogo perché le donne vi vivono meno compattamente, in forme meno univoche. Finalmente. Perché questo significa un'esistenza femminile meno povera, nella quale crescono per tutte le possibilità di misurarsi, accogliendole o rifiutandole, con *scelte compiute da altre donne*. Dunque riferendosi nella vita sociale a comportamenti e identità "femminili" e non più (solo) "maschili".

Appare così sempre meno possibile parlare da un lato "delle donne", dall'altro della società come un mondo sessualmente indifferenziato. Teorie sociali e teorie dell'emancipazione e della liberazione della donna sono ugualmente messe in discussione. Ma il crescente protagonismo sociale, e perfino politico, delle donne non comporta automaticamente un riconoscimento nella società della differenza di genere.

Poiché esso può ridursi alla mera legittimazione di ogni progetto, ogni desiderio, ogni forma di esistenza di donna, senza che l'ordine sociale e politico "maschile" ne venga messo in questione.

La teoria della differenza quindi, per produrre un pieno riconoscimento nella società della soggettività femminile deve più approfonditamente svilupparsi come conoscenza sociale.

Senza di che resta ancora muta la complessa esperienza sociale delle donne in cui essa è iscritta. E resta incompreso il modo nuovo con cui essa confligge, si distanzia, si intreccia, incide ed è segnata dal rapporto con l'altro genere e con il suo statuto di universalità. Rendere la fisionomia della società femminile, portare in evidenza il segno di genere, "maschile" e "femminile" del sociale, è compito per un grande laboratorio culturale e politico. Dar voce a questo bisogno, motivarlo e sostanziarlo, è compito possibile anche per una rivista.

LIVIA TURCO UNA SCELTA DI UGUAGLIANZA E DIFFERENZA

"Più donne in parlamento" è stato sicuramente un messaggio vincente della campagna elettorale del 14 giugno. La cifra che ha accompagnato tutto il quarantennio repubblicano, 7% è stata finalmente intaccata. Sarebbe tuttavia mistificare e ridurre il significato di questo risultato, le contraddizioni che contiene ed anche le verifiche che sollecita, se non lo disarticolassimo.

Il 30% del gruppo comunista è ben altra cosa rispetto al 3.6% del gruppo democristiano o il 5% di quello socialista. L'accesso delle donne alle istituzioni e ai luoghi delle decisioni politiche non si risolve con una generica azione di promozione, ma è

correlato con un progetto politico di emancipazione e liberazione e presuppone modalità e regole di vita interna al partito coerenti con esso. La nostra proposta di "riequilibrio della rappresentanza tra i due sessi" era coerente ai contenuti della nostra *Carta delle donne* ed all'esperienza che con essa abbiamo compiuto (benché quel testo fosse ancora insufficiente ed il suo percorso appena intrapreso). Ha contenuto e contiene una istanza di eguaglianza e di differenza.

Di eguaglianza, perché essa interpella il sistema democratico, le strutture stesse del patto sociale, i presupposti e le regole su cui si fonda: non semplicemente per "allargarlo" e "completarlo" ma per "ridefinirlo". Mi è successo più volte nel corso della campagna elettorale di affermare che per le donne il passaggio dallo stato di "elettrici" a quello di "elette" costituisce una rottura, un salto simile a quello che dal suffragio limitato portò a quello universale. C'è in realtà una inesattezza in ciò perché tra i due passaggi c'è una diversità qualitativa: conferire a tutte le donne la possibilità di essere elette, e stare "da donne" nelle istituzioni, portando in essa i contenuti della propria storia e della propria esperienza comporta un processo di ridefinizione dei suoi contenuti, ambiti, ed attori.

Abbiamo esplicitato tale progetto in uno scenario ed in una fase politica segnata dai processi di ristrutturazione del potere, le sue sedi, le sue regole, gli ambiti in cui penetra. Processi di crisi della democrazia, una crisi che risiede nelle difficoltà a governare; e a dirigere nella società un processo di trasformazione, senza limitarsi a redistribuire le opportunità. Se di questo si tratta, il problema della democrazia non è più solo essenzialmente quello della forma e delle regole ma dei contenuti e dei soggetti. Restituire pienezza e trasparenza al regime democratico e alla rappresentanza non può prescindere dalla questione del potere femminile, che va oltre il diritto di cittadinanza: è possibilità di intervenire sulle decisioni politiche di fondo, sui confini della democrazia e della politica. Nel nostro progetto, la proposta di

riequilibrio della rappresentanza sollecita una ridefinizione del patto sociale e le sue premesse fondamentali: la cancellazione della relazione tra donne quale relazione sociale e politica, la riduzione del corpo della donna, della sua differenza alla fissità del ruolo sociale che ne ha definito in profondità le strutture dell'identità ed ha circoscritto il suo ambito d'azione, di pensiero e di potere; l'accesso delle donne alla politica solo in quanto cittadine e quindi soggetti astratti. Il superamento della divisione dei ruoli sociali in base al sesso, che comporta la ridefinizione della cultura del lavoro, delle sue finalità, della sua produttività e dei suoi tempi, la ridefinizione delle politiche dello stato sociale, che su quella divisione poggiano è il percorso che ridefinisce i rapporti di potere tra i sessi, il significato ed i confini per uomini e donne del lavoro, della cura, della procreazione e quindi ribalta *un simbolico ed una cultura*.

Esso costituisce il passaggio storico arduo e complesso per affermare la differenza femminile oltre la gabbia del ruolo in un contesto di libertà. Un passaggio necessario, anche se non sufficiente, affinché l'affermazione della differenza femminile sia non solo un'esperienza e una possibilità di poche, ma diventi "la condizione delle donne", la loro "umanità". Fare di questo passaggio la trama per la costruzione di un programma riformatore è il nostro impegno.

Sappiamo che sono i fatti e i protagonisti del nostro tempo a sfidarci: per questo non sappiamo pensare ad un ruolo e ad una identità rinnovati della sinistra se non come un processo di reciproca ridefinizione tra progetto della donna e progetto della sinistra. Sono proprio le donne e gli uomini "in carne ed ossa", ed i processi di cui sono protagonisti, o talvolta spettatori, che ci impegnano a questo.

Sappiamo bene che ciò non avverrà mai se noi non focalizziamo quella fase mimetica e mimetizzabile di subalternità in noi introiettata: il valore del nostro sesso, l'autorevolezza e la forza che intendiamo trarre da esso e quindi la relazione tra donne.

Sappiamo bene che non esistono contenuti delle donne a prescindere da una politica di riferimento paritario alle donne; non è possibile una aspirazione di libertà se non si hanno interlocutrici magistrali a cui riferirsi (come ci suggerisce con efficacia il libro *Non credere di avere dei diritti*). Un'affermazione rispetto alla quale ci siamo fortemente spese nel corso della campagna elettorale è stata: "scegliere una donna" perché è essenziale avere fiducia in se stesse e nelle altre.

Per me, verificare che tale affermazione più di ogni altra creava comunicazione con le altre donne che incontravo e che quell'incontro era la premessa di altro, è stato essenziale. Questo è stato l'elemento della "differenza" in quell'occasione da noi praticata. La campagna elettorale è stata per noi donne comuniste un'esperienza di forza nel partito e con le altre; alcune sono state per noi non solo preziose alleate, ma stimolatrici acute. Abbiamo imparato e ascoltato molte cose dalle donne. Ci interpellano e sollecitano ad una verifica del nostro progetto e della nostra capacità reale di relazione, di ascolto e di intervento. Molte volte siamo state colte di sorpresa: non ci aspettavamo situazioni ancora così diffuse di

fatica e di sfruttamento, non pensavamo a zone così estese di diritti negati. E accanto alla fatica là voglia di comunicare, di fare; la consapevolezza della propria forza. La parola "disuguaglianza" è diventata una parola viva, frutto di una esperienza, che non riduce la condizione delle donne ad una immagine opaca, che non nega le differenze. Al contrario, ci rende consapevoli dell'ampiezza della responsabilità che ci siamo scelte: misurare il nostro progetto sul metro della vita di tutti i giorni delle donne.

È un progetto, il nostro, che non prevede di essere semplici ospiti nel Pci. E nemmeno di vivere vite parallele. Abbiamo fatto una scommessa e lanciato una sfida: di misurarci e intervenire sui contenuti e sull'identità del nostro partito. Vogliamo essere più forti perché questa è una sfida difficile. Per esserlo, non possiamo che fondarci sul rapporto con le altre donne, che non sono un puro riferimento ma la condizione per far vivere questa scommessa. E poi *Reti*, la rivista promossa dalle comuniste, cui affidiamo grandi responsabilità. E poi ancora la promozione di una fondazione culturale di donne e la creazione dei centri di iniziativa per dare alla nostra relazione con le donne sedi permanenti.

...

ELENA GAGLIASSO

I NOMI DI GALILEO

ABITUDINI DI PENSIERO E RESPONSABILITÀ SCIENTIFICHE

"È importante spingere la critica epistemologica della scienza fino al punto in cui si possa cominciare a costruire una chiara visione dei modi alternativi in cui si può creare conoscenza, e a usare la critica femminista come uno strumento per vedere che cosa può significare in pratica liberare la scienza dalle abitudini di pensiero che essa ha ereditato, segnate dalla passata separazione dell'esperienza umana in campi mutuamente contraddittori" (Fee, 1981)

Nei crocevia tra scienza, tecnologia e cultura diffusa possono nascere dei termini, spesso parole composte che, una volta passate attraverso la cassa di risonanza dei mass-media e approdate al tavolo dei convegni, nel giro di breve tempo addensano in sé interi campi tematici di riflessione.

È il caso della bioetica che, in tempi di incertezze sull'etica e di caduta del pensiero politico ad essa connesso, ha offerto una occasione per ripensare l'una e l'altro attraverso domande nuove e in modo indiretto. Riferirsi a questo carattere di ri-pensamento permette di attenuare l'alone di moda culturale proprio dei termini nuovi, alone che sembra smentire le possibilità di analisi con strumenti "vecchi". Nel caso della bioetica si ripropongono infatti vecchi nodi irrisolti tra potere politico e ricerca scientifica, tra profitto e valori umani, tra la scienza come dominio/controllo degli umani e della natura e la scienza come contributo di conoscenza e rapporto con la natura.

La questione della bioetica costringe insomma a riattraversare l'intreccio non nuovo tra natura, società e politica, la specificità del problema può far emergere prospettive del tutto nuove. Per due ragioni. Innanzitutto perché sembra sostituire allo scenario politico-scientifico, i cui problemi, ad esempio di conflittualità tra interessi, anche economici sono storizzabili e definibili, uno scenario filosofico-morale, più vasto e complessivamente più opinabile. La

ricerca di regole che definiscano la procedura per le manipolazioni genetiche, che regolino cioè ciò che ancora ci è ignoto, presenta, ad esempio, un carattere più ecumenico che conflittuale.

In secondo luogo la bioetica presenta due volti, o può leggersi in due sensi, è cioè caratterizzata da una ambiguità interessante. La duplicità di significato è contenuta nella reversibilità stessa dei termini linguistici: biologia dell'etica o etica della biologia. Ovvero ricerca nelle leggi naturali delle regole ultime che definiscano il comportamento umano; oppure regole per un'etica applicata alla ricerca scientifica che delimiti il campo in cui è o non è "lecito" sperimentare.

Biologia dell'etica o etica della biologia

Non si tratta di un gioco di parole. Esistono infatti concrete ipotesi di fondazione di un'etica sulla base della ricerca biologica, utilizzando cioè norme di comportamento "giuste secondo natura". È una domanda del tutto inedita che oggi si pone rispetto ai settori della biologia che studiano i comportamenti della specie umana in rapporto all'ambiente naturale e alle altre specie, a partire dai comuni fondamentali criteri della sopravvivenza e delle possibilità riproduttive.

Il dato nuovo è che ogni criterio di scelta è ricondotto sostanzialmente dentro un quadro scientifico semplificato, basato sulle leggi evolutive e sulla termodinamica. Nella stessa sperimentazione scientifica infatti, "bene" è ogni intervento che comporta un rallentamento del degrado complessivo della biomassa sul pianeta, contrastando così la crescita dell'entropia: "male" è il contrario.

Naturalmente la diversità di "scale" tra le due situazioni messe qui in relazione, quella di un'etica biologicamente fondata e quella di una fondazione etica per far luce su criteri che orientano la regolamentazione della attuale ricerca genetica, non permette la piena circolarità tra di esse a cui qui ci si è riferiti. Se infatti si realizzasse una sorta di autoreferenzialità, crescita etica e crescita della conoscenza

sarebbero la stessa cosa. Si avrebbe così la realizzazione del sogno intellettuale platonico, la raggiunta quiete nella secolare ricerca umana attorno al male e al bene che ha costruito e disfatto utopie. Soprattutto si produrrebbe la dissoluzione di ogni riflessione e progettazione politica come ricerca collettiva dei soggetti, poiché una norma, sufficientemente consonante con le leggi naturali potrebbe, con efficacia, essere proposta dagli esperti come fondatrice di un bene, scientificamente dimostrato, di tutti.

Il nocciolo autoritario di queste soluzioni "scientifiche" sta nella fiducia che una sola legge possa fondare tutto il reale, da quello biologico, a quello storico-sociale, a quello simbolico.

Al contrario, né la biologia sociale, né l'ecologia – come dimensione evolutiva e sistema dei rapporti tra organismi e ambienti – possono, da sole, costituire nuovi criteri fondanti della relazione umana, anche se ne possono spiegare alcune caratteristiche parziali. È questa una precisazione necessaria, proprio per non riproporre in forma ammodernata vecchi biologismi.

Le conoscenze ecosistemiche possono invece consentire altre trasformazioni importanti e agire in modo capillare e indiretto sull'immaginario collettivo, sulla natura e sul ruolo che l'uomo ha in essa. Mutano cioè le cosiddette "visioni del mondo" proprie di un'epoca, e l'intreccio storico tra i vissuti individuali, il clima culturale e la domanda conoscitiva delle comunità scientifiche. Attraverso un processo complesso le nuove conoscenze costituiscono un patrimonio che opera implicitamente nella autorappresentazione di tutti gli esseri della nostra specie, donne e uomini intesi contemporaneamente quali *organismi dipendenti* dalle reciproche limitazioni che connettono i viventi o gli ambienti di vita e quali *soggetti determinanti* la costruzione di molte realtà e quindi responsabili rispetto l'insieme del pianeta, per la particolare incidenza che in esso hanno la cultura e la tecnologie umane.

Assumersi in prima persona i vincoli e le potenzialità biologiche derivanti dall'appartenenza ecologica, può sviluppare nell'essere umano nuove forme del-

l'antico sentimento di responsabilità che costituisce da sempre il patrimonio d'esperienza di chi si prende cura di un altro. Si svilupperebbe così un'etica attenta più alla crescita delle relazioni e della vita che non alla titolarità e reciprocità dei diritti (Gilligan, 1987).

Si tratta forse solo di gettare le basi di modificazioni antropologiche che riguarderanno le generazioni future, a condizione di non soffocarne le potenzialità, usando cioè questa "visione del mondo" più come semplificazione dei complessi problemi del convivere umano che non come universale principio risolutore dei criteri della scelta, compresa la scelta in ambito scientifico sulle sperimentazioni "lecite" o no.

Le regole che si possono trarre da questi tipi di bioetiche non modificano oltretutto mai le pratiche. Possono di volta in volta semplificare, su alcuni punti, la complessità dei livelli messi in gioco: dalla realtà naturale, alle questioni sociali, ai desideri individuali. Grazie al potere semplificante della teoria, possono apparire appagati sia il bisogno di certezze e verità ultime dell'individuo, sia quello dell'ordinamento sociale e del controllo più o meno diretto, sui soggetti. Se quello di una etica fondata sui dati certi della conoscenza è un antico sogno intellettuale dell'occidente nelle nostre società esiste anche un altro sogno meno lineare, ma non poco suggestivo.

Il bene e il male nella conoscenza

Nel racconto biblico sull'albero della conoscenza, il termine ebraico contiene una doppia lettura: "conoscenza bene e male" – cioè buona o cattiva, quindi *giudicata* dall'etica – e "conoscenza *del* bene e *del* male", cioè *indicatore* d'etica in base alla conoscenza (Atlan, 1987).

Oggi il termine di bioetica non esprime certo una ambiguità così sapiente e voluta, semplicemente perché altri sono i processi che l'hanno generato rispetto al decantarsi della saggezza e alla creazione collettiva di materiali a più dimensioni interpretative. Bioetica è un assemblaggio che designa un'area. Sembra tut-

tavia che questa possibilità di doppia lettura potrebbe essere utilmente usata spostando alternativamente l'attenzione, ora su una conoscenza scientifica non neutrale rispetto al mondo dei valori (oltre che a quello delle politiche), ora sulle verità relative che la conoscenza scientifica offre, in particolare sui vincoli biologici cui, come specie, si è sottoposti e che ne regolano le possibili interazioni "buone" con il resto del pianeta vivente. Questa sorta di ginnastica mentale può permettere di far luce su entrambi i sensi cui la parola "bioetica" rinvia. Il criterio infatti con cui giudicare se una pratica scientifica è buona o cattiva non è deducibile dalla conoscenza scientifica stessa, poiché questa può solo indicare tipi di procedimenti negativi – in quanto controselettivi – come ad esempio le riduzioni della ridondanza nei patrimoni genetici in favore delle monoculture (Jacquard, 1978), ma non può proporre etiche. Può essere più conoscenza di ciò che è male rispetto agli equilibri naturali, ma può esserlo meno di ciò che è bene. E d'altro lato è essa stessa "bene e male", buona o cattiva, in quanto è opera non del disvelamento di verità assolute, ma di costruzione di soggetti sociali umani.

Si dice che la differenza tra un circolo vizioso e uno virtuoso sta nel fatto che il primo blocca il pensiero e che il secondo fa pensare. Proviamo dunque ad applicare questo doppio percorso all'altra faccia della bioetica, per cui, come sostiene Rita Levi Montalcini "non tutto ciò che si può fare si deve fare".

Regole e "libertà" della scienza

In base ai criteri puramente oggettivi e logici che sono stati fatti coincidere con la scientificità pura (Fox Keller, 1987) ci si trova subito di fronte a un controsenso. Un implicito valore della scientificità consiste nell'andare fino in fondo nell'esplorazione di qualsiasi territorio che i mezzi tecnici e la teoria siano in grado di dischiudere: è una sorta di legge autopropulsiva che la storia della scienza ha finora costantemente rispettato. Ma è proprio quest'*obbligo* esplorativo a creare l'immagine della scienza come

attività libera e incondizionata. Tanta costanza, anche di fronte a scoperte, gravide di pericolo per la sopravvivenza della vita collettiva, invita ad interrogarsi sulle ragioni d'essere, per capirne gli ingranaggi originari, mentali e sociali.

L'autopercepirsi libero dello sperimentatore, vincolato cioè solo dal rigore del metodo, si rivela una credenza fallace, in quanto le regole del metodo subentrano dopo altre regole non dette, incommensurabili con la metodologia scientifica: le regole del mercato. Riuscire a considerare in tutta la sua determinante portata, questa sorta di "selezione a monte", può modificare, per contrappunto, l'immagine di certi tentativi di selezione a valle delle ricerche ad alto contenuto di rischio.

Dopo la conferenza di Asilomar del 1975, che per prima stilò le norme di comportamento in materia di ingegneria genetica e stabilì la moratoria per certi settori della ricerca (Goodfield, 1981), in concomitanza alla ripresa e diffusione di nuove sperimentazioni legate al Dna *transfer* per la creazione di nuovi microrganismi, o alle manipolazioni cromosomiche del patrimonio genetico umano, sono sorti negli ultimi anni enti di controllo, in molti paesi in cui la ricerca scientifica è più avanzata. Dal *Genetic Manipulation Committee* (1976), all'ultimo *Environmental Protection Agency* cui spetta il giudizio sugli esperimenti a maggiore rischio e che stabilisce una sorta di codice di comportamento per i ricercatori, ai vari comitati etici sorti in molte nazioni, al Consiglio d'Europa che, in un comitato apposito decreta il "diritto dell'uomo all'integrità del proprio patrimonio genetico". Tutti questi enti e commissioni rappresentano una novità, perché essendo in gran parte composti da scienziati finiscono per dotare di una risonanza sociale diversa le loro personali scelte di coscienza e contribuiscono a poter pensare come collettiva la responsabilità sugli indirizzi di ricerca.

Parte della comunità scientifica recepisce questi comitati come una sorta di S. Uffizio che trasformerebbe in eroe galileiano ogni spericolato avventuriero delle provette. Eppure l'attentato alla libertà della

ricerca, insito in una possibile regolamentazione degli esperimenti sulla specie umana arriva – come già si è notato per le regole metodologiche – *dopo* altre implicite “regolamentazioni”: le leggi della produzione e il vantaggio che le nuove economie di mercato hanno nell’investire sull’ingegneria genetica.

La forza di questa connessione con l’economia è ormai patrimonio diffuso di larga parte dell’opinione pubblica, ma nello scienziato opera ancora un interdetto che lo isola in una realtà atemporale, azzerando i cambiamenti subiti dal ruolo della scienza in quattro secoli di storia.

Dalla nascita del pensiero scientifico ad oggi la pratica scientifica è passata da una prima fase di *coerenza* con il sistema economico-produttivo nel settecento, ad una fase nell’ottocento di *influenzamento* più diretto e attivo che ha portato ad esempio, alla nascita di nuove scienze quali la chimica industriale legata all’industria tedesca, che ha sostituito una nuova disciplina vera e propria, la tecnologia, alle tecniche precedenti e che ha ispirato e promosso le due rivoluzioni scientifiche dell’epoca, la termodinamica e l’evoluzionismo in biologia. Nel nostro secolo si è avuto un ulteriore passaggio di fase, quello della *dipendenza* della scienza con la progressiva crescita di potere delle leggi di mercato che assoggettano agli interessi dei grandi gruppi industriali la produzione, il consumo e lo stesso mercato azionario. Inserito in questo quadro il problema della bioetica, come regolamentazione e definizione del “lecito” nella ricerca e nella sperimentazione, cambia spessore ed oggetto: si tratta di ricondurre l’etica sul terreno concreto della politica e di dotarsi di altri strumenti di comprensione del processo scientifico.

La costruzione di un’etica delle responsabilità politiche e dei soggetti è certo più difficile di un’etica di valori assoluti, ma sul tempo lungo è dotata di più forza, rispetto all’etica dei diritti ed è peraltro utile nell’immediato. Essa investe da un lato le leggi attuali dell’economia e i “valori” sottostanti e dall’altro le leggi del metodo scientifico. La pratica del corretto metodo scientifico non sottostà in linea logica a

nessun criterio etico, poiché questo, per definizione, attiene all’universo extrascientifico. (Mascitelli, 1987, Putuan 1982).

Metodo e deontologia

Tra *validare* un esperimento come scientificamente corretto e *valutare* un esperimento come umanamente corretto, esiste una incomunicabilità di codici. Il termine stesso “corretto” cambia significato a seconda se impiegato in ambito metodologico o di valori. La domanda che vogliamo poter fare oggi è sulla utilità di questa totale incompatibilità. Mentre cioè a determinati livelli della conoscenza scientifica è possibile far riferimento *solo* al criterio della validazione, ad altri livelli si potrebbe invece pensare di integrare nel metodo la valutazione trovando le forme.

Dalle ricerche di Newton alle scoperte dell’atomo i livelli metodologici di base sono stati comuni, ma il contesto complessivo in cui oggi la ricerca opera richiede forse una *deontologia*, che è per definizione una pratica più complessa della semplice metodologia. È una pratica propria alle scienze che, come le scienze mediche, congiungono alla conoscenza la cura, la riparazione e l’accudimento dei corpi, la responsabilità verso l’altro. In un’epoca in cui gli interventi costruttivi, ma anche distruttivi, dell’azione umana hanno raggiunto livelli fino a poco fa impensabili di incidenza sul resto della natura, conoscenza e accudimento devono essere collegati, sostituendo il binomio di “conoscenza e dominio”.

Il senso della difesa della libertà scientifica da “intromissioni” extra scientifiche, ieri ideologiche, oggi etiche, deve mutare nel momento in cui il segreto industriale e militare innescano in svariati settori di ricerca – l’ingegneria genetica compresa – indirizzi che per successivi gradini, allontanandosi dalla committenza, acquisiscono consistenti incrementi di conoscenza “pura”, come ad esempio avviene nel campo dell’intelligenza artificiale. Ma ciò pur sempre grazie all’ingente “intromissione” di partenza, da parte dell’interesse economico. Con ciò non si vuol

dire che le relative conoscenze acquisite abbiano minor valore, anzi risultano potenziati gli esiti, talora imprevisi, dell’intero processo scientifico, il che dovrebbe accrescere però la consapevolezza di chi ricerca.

Si tratta dunque di allargare le maglie delle meta-regole che vigono nella comunità scientifica, inserendo accanto alla validazione metodologica, la valutazione, come estensione del senso di responsabilità verso i cospecifici ed il resto dei viventi: una pratica deontologica da intrecciare a quella metodologica. Come per ogni deontologia corretta, questo allargamento non può consistere in una aggiunta di normative legali – anche se non le esclude – che realizzino una sorta di giurisdizione dell’esterno, ma in una individuazione necessaria e intrinseca di procedure tali che, nell’attuazione dell’esperimento conoscitivo, depotenzino i germi possibili di distruzione.

Ciò richiede una modifica profonda della disposizione mentale che la scienza, nel costituirsi come pratica autonoma, ha al contrario finora sempre premiato. Il principio di responsabilità degli scienziati verso i conviventi presenti e futuri sul pianeta, non è di semplice uso e in ambito scientifico è tutto da costruire.

Verso una conoscenza qualitativa

Da molte parti si vive la suggestione che sia risolutivo ottenere proprio da quei settori scientifici più sensibili a queste problematiche, qual’è l’ecologia, una risposta diretta sull’etica, sulle norme da usare.

Ma se questi settori di studio possono fornire parziali indicatori del danno di una pratica scientifica che operi completamente scissa dal problema della sopravvivenza, non possono essere posti a fondamento di un “che fare” concreto e non possono fondare automaticamente un’etica delle responsabilità umane. Quest’ultimo è un fine che richiede un lavoro di ben diverso spessore: la ricostruzione paziente dei percorsi storici che hanno portato la scienza ad essere quello che oggi è. Lo spessore dei percorsi storico-so-

ciali, ma anche psichici, che ci hanno abituato a dare più valore alle norme astratte, impersonali, che alle relazioni, sola dimensione da cui nasce l’essere responsabili. Il senso della relazione, che unisce la conoscenza agli affetti, non ha mai avuto nella costruzione del vivere sociale un riconoscimento pari all’attività conoscitiva impersonale ed astratta, benché per noi tutti sia lì il vero fondamento della stessa possibilità di nascere, crescere e vivere.

Il criterio della responsabilità se inserito *entro* il metodo, dovrebbe aprire lo spazio ad aspetti della conoscenza che programmaticamente la nascita del pensiero scientifico ha dovuto tagliare fuori, per costituirsi su una base di pure relazioni di misurazione degli oggetti. Si tratta di aspetti qualitativi, presenti sia nell’oggetto che nei meccanismi di percezione del ricercatore, di atteggiamenti mentali che una parte della biologia stessa, l’etologia, ci descrive oggi come fondamentali per la sopravvivenza. Il problema è di sviluppare una disposizione mentale che faccia posto alle emozioni e ai sentimenti, non più rappresentati secondo la dicotomia positivista ragione/sragione – come luogo dell’irrazionalità, ma assunti come parte dell’innato ed articolato patrimonio di dotazioni naturali della nostra specie: paura, pietà, empatia; ecc.

La valorizzazione e la amministrazione sapiente di questi aspetti come momenti *anche* conoscitivi, permette di usarli anche come indicatori naturali, ad un primo livello minimale da integrare a quelli più sofisticati politici, di ciò che è buono o dannoso per la sopravvivenza.

Questo richiede, al di là del piano della deontologia scientifica, la valorizzazione sociale, collettiva, di attitudini umane che sono state connotate sovente solo in negativo, come la paura o, con larvato virile disprezzo, la pietà e l’empatia.

I “nomi” di Galileo

Quando Galilei spiega che gli aspetti transitori, multiformi e senzienti, non traducibili nel linguaggio della fisica, devono essere esclusi dall’immagine

oggettiva della realtà, poiché non sono altro che "nomi", conclude "se si eliminano col pensiero gli esseri viventi e i loro organi scompaiono anche il mondo delle qualità sensibili sicché, rimosso l'animale, siano levate ed annichilite tutte queste qualità" (Galilei, 1637). Questa selezione, da un lato degli oggetti invarianti e dall'altro dei comportamenti mentali consistenti in relazioni misurative invarianti, ha permesso di sganciare la scienza moderna dalle forme dei saperi prerinascimentali, ne ha consentito la trasmissione e ha imposto il primato della fisica e della matematica come referenti universali di ogni conoscenza della natura.

Come tutto ciò è stato per il seicento rivoluzionario, altrettanto oggi chiede di essere approfondito e ripensato, anche nella sua ragione d'essere relativa, storica, come differenziazione e contrasto con i saperi qualitativi allora egemoni.

Ed è proprio la realtà naturale oggi profondamente trasformata dal mondo artificiale, tecnico scientifico che richiede che del pensiero scientifico si mantengano le caratteristiche di pensiero capace di costante autoverifica, di continuo superamento delle acquisizioni obsolete, e quindi capace anche di correggere aspetti della propria autofondazione ieri utili, oggi meno, dal momento che sono necessarie forme di conoscenza più completa.

Una conoscenza che può riprendere in mano aspetti che, se erano prescientifici quattro secoli fa, oggi hanno tutt'altra spiegazione e possano essere inseriti in una costruzione diversa dall'idea di scientificità.

Una idea di scientificità che può oggi tenere conto anche del complesso mondo mentale del ricercatore stesso: non più semplice meccanismo di calcolo, non rivelatore della realtà naturale, ma costruttore di mondi di percezione e di teoria. Un costruttore che è a sua volta un insieme mente/corpo, dipendente, attraverso la sua biologia dai limiti del suo essere appartenente ad una specie, sessuato e mortale, e inserito in quel mondo sociale che ha costantemente tessuto ragioni per separare il pensiero astratto dal pen-

siero emozionale, attribuendo graduatorie di valori sempre favorevoli al primo.

Si comincia così oggi a riconoscere che forse tutte quelle cose genericamente chiamate 'qualità' non possano essere 'levate ed annichilite avendo rimosso l'animale', in quanto è proprio la loro esclusione dal pensiero scientifico a generare l'illusione di onnipotenza che ne ipoteca molti dei risultati.

La spartizione che gli uomini hanno fatto in passato tra queste "qualità" e la scienza ha avuto una utilità ordinatrice, oggi mostra dei risvolti anche di rischio: le conoscenze trasformatrici della materia vivente e non vivente non hanno avuto un percorso parallelo e comunicante con la crescita di consapevolezza dei limiti inerenti alla stessa vita (*Scienza, potere, coscienza del limite*, 1986), e non hanno scambiato informazioni con il mondo dei valori. Hanno scisso e sviluppato solo l'accezione neutra dell'antica doppia lettura dell'albero della conoscenza biblico.

Bibliografia

- AA.VV., 1986, *Scienza, potere, coscienza del limite*. Quaderni di *Donne e Politica*, E.R., Roma.
 Atlan H., 1986, *A tort et a raison*, Seuil Paris.
 Ardititi R. et al., 1980 *Science and Liberation*, South and Press, Boston.
 Bateson G., 1984, *Mente e Natura*, Adelphi, Milano.
 Commoner B., 1973, *La tecnologia del profitto*, E.R. Roma.
 Conti L., 1983, *Questo pianeta*, E.R. Roma.
 Continenza R. et al., "Ricerche pre-etologiche sul comportamento sociale animale e umano", in *Physis*, 3-4.
 Degli Espinosa P., *pre-print*. Dall'ambientalismo alla critica dell'economia dei consumi.
 Fee E., 1981, "Is feminism a threat to scientific objectivity?" in *International Journal of Women's studies*, 4.
 Fox-Keller E., 1987, *Sul genere e la scienza*, Garzanti, Milano.
 Galilei G., 1837-(1965), *Il Saggiatore*, Feltrinelli, Milano.
 Gilligan R., 1987, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Garzanti, Milano.
 Goodfield J., 1981, *Giocare alla divinità*. Ingegneria genetica e manipolazione della vita. Feltrinelli Milano.
 Hanmet J., 1986, "Tecnologia della riproduzione: e le donne?" in *Donne, tecnologia, scienza* (a cura di Rothschild J. ed it. a cura di Donini E.).
 Jacquard A., 1978, *Eloge de la différence. La génétique et les hommes*. Seuil, Paris.
 Kemin L.J., 1976; *Scienza e politica del Q.I.*, Astrolabio, Roma.
 Mascitelli E., 1987, "Il soggetto tra morale e politica" in *Metamorfosi*, 4.
 Putnam H., 1982, *Verità ed etica*, Il Saggiatore, Milano.

SILVIA VEGETTI FINZI

CORPI E MENTI IN SINTONIA

Sembra che il termine "bioetica" sia recentissimo. A coniarlo sarebbe stato Van R. Potter, dell'Università di Wisconsin, nel 1971.

L'ultimo volume della *Enciclopedia della bioetica*, uscito nel 1986, riferisce 1800 titoli di bibliografia.

In circa quindici anni siamo stati sommersi da un mare di pubblicazioni, troppe e probabilmente inefficaci, se vogliamo riattivare, nei loro confronti, la famosa critica mossa alla pluralità delle prove della esistenza di Dio.

Certo non abbiamo ascoltato in proposito la parola definitiva ma manca persino una impostazione del problema che produca un programma di ricerca condivisibile.

Il termine "etica" viene definito dal dizionario come "Parte della filosofia che ha per effetto la determinazione della condotta umana e la ricerca dei mezzi per concretizzarla". Come tale costituisce una variabile all'interno di un determinato sistema filosofico e dipende in gran parte dagli assiomi di quest'ultimo.

Per quanto concerne la bioetica sono attualmente operanti due concezioni dei suoi compiti e dei suoi ambiti di applicazione. Entrambe dipendono dai diversi contesti storico-culturali nei quali sorgono. Nell'area di lingua inglese, dominata da una impostazione pragmatica dei problemi e dalla filosofia analitica, si tende a elaborare una normativa concreta, duttile, aderente ai singoli problemi, integrabile e modificabile. Da questo punto di vista viene considerata 'ideologica' la formulazione di posizioni di principio, di norme universali, di criteri etici di portata generale, dai quali dedurre necessariamente dei comportamenti.

Tutto ciò costituisce, di contro, una esigenza irrinunciabile per la cultura latina, dove il cattolicesimo ha storicamente garantito una morale universale, va-

lida *erga omnes*, fondata sull'autorità della parola divina e amministrata in modo capillare dalle strutture ecclesiastiche.

È nella nostra cultura evidente che l'etica comporta una visione del mondo, una concezione dell'uomo, una esplicitazione dei fini e una valutazione dei mezzi, senza di che qualsiasi regolamentazione appare gratuita e insufficiente.

Tuttavia entrambi queste dimensioni sono motivate e, per certi versi, inseparabili. Si tratta di dislocarle su tempi diversi accettando il meno possibile il ricatto dell'emergenza senza tuttavia ignorarlo. Come scrive Valentino Parlato "mentre la biologia teorica è ancora una nana, o infante, la tecnica genetica sta assumendo dimensioni gigantesche e rischia in pochi decenni di invadere tutto quanto il modo di produzione del pianeta con conseguenze assolutamente imprevedibili". Di fronte al proliferare accefalo delle sperimentazioni è necessario e urgente elaborare una cultura dei limiti che fissi confini invalicabili entro i quali operare.

I rischi della "fretta normativa" sono evidenti ma l'elaborazione di un'etica complessiva comporta tempi lunghi e soggetti sociali da definire. Tanto più che il concetto di 'vita' appare formulabile in modo univoco solo in una prospettiva religiosa che lo costituisca come un valore in sé, da perseguire sempre e comunque per la sua imperscrutabile sacralità.

Ove lo si collochi invece all'interno di una scienza della natura, si vede che la vita è inscindibilmente intrecciata con la morte e che i processi di evoluzione, selezione, equilibrio ecologico dell'ambiente comportano la soppressione insieme all'affermazione della vita. Il processo riproduttivo stesso prevede la perdita di materiale genetico (ovuli e spermatozoi in soprannumero) e di embrioni malformati.

Qualsiasi tecnica che intenda surrogare e modificare i processi naturali si scontra pertanto con il problema della morte.

Ma preliminarmente ad una presa di posizione sui valori estremi è una definizione del campo d'indagine della bioetica.

Attualmente esso sembra comprendere: – la donazione di organi; – le tecnologie della riproduzione e le loro estensioni in termini di ingegneria genetica; – il problema della buona morte o delle varie forme di eutanasia. Ognuno di questi ambiti solleva una serie di domande che dipendono, persino nella loro formulazione, dai soggetti sociali che si interrogano.

Essi vanno dal massimo di specificità degli scienziati addetti ai lavori, al massimo di genericità di tutti gli uomini.

Nel primo caso tende ad imporsi un'ideologia di ceto, sensibile ai diritti della ricerca e alla necessità del sapere, nel secondo il pensiero comune con il suo corredo di credenze acritiche, di stereotipi culturali, di false evidenze.

D'altra parte gli anni '80 sono caratterizzati proprio dalla crisi dei soggetti sociali tradizionali e delle istituzioni corrispondenti e dall'emergere di aggregazioni nuove, come i verdi, che rifiutano, per definizione, l'adozione di un'ideologia forte e di un'etica normativa.

In questo panorama le donne possono essere considerate una presenza decisiva per l'elaborazione di una bioetica laica?

In quanto movimento esse si sono ritrovate proprio su parole d'ordine ecologiche. Basta ricordare il grande seminario che si è svolto a Roma il 4 luglio '86 sul tema *Scienza, potere, coscienza del limite. Dopo Chernobyl: oltre l'estraneità*.

Tuttavia l'elaborazione della differenza sessuale è rimasta separata dall'impegno civile espresso in quell'occasione. Un solo esempio: il testo della Libreria delle donne di Milano *Non credere di avere dei diritti*, si presenta come la *Magna charta* della costituzione di un sesso femminile autonomo e tendenzialmente separato nella formulazione dei suoi fini e dei suoi mezzi. Come tale non comporta un confronto delle donne con il campo a loro finora estraneo e lontano della scienza.

Mentre la riflessione delle donne sulla scienza ha avuto come perno di aggregazione l'opera di Evelyn Fox Keller, che ritrova nella genetista Barbara MC-

Clintock la possibilità di un rapporto femminile con la natura in ciò che essa chiama "sintonia con l'organismo", quella delle donne su se stesse (centrata sul pensiero della differenza sessuale) si è rivolta piuttosto alla sfera dei "commerci" sociali, dello scambio e dei rapporti di produzione.

Nella elaborazione della differenza sessuale si è privilegiato (quasi per compensare una menomazione storica) la componente simbolica della maternità a scapito della biologia della riproduzione. Mentre si afferma il primato della maternità come riconoscimento di autorità nel rapporto da donna a donna, si misconosce la generazione corporea.

In questo senso la donna (come soggetto puramente simbolico) non ha alcun privilegio particolare nella formulazione di una bioetica.

A questo punto della riflessione non so se una bioetica sia possibile e se le donne si devono sentire appellate in quanto tali ma il quesito si impone, tanto più che, se non abbiamo dei diritti, abbiamo sicuramente dei doveri.

È una esperienza recente che le donne abbiano vissuto con più angoscia degli uomini l'emergenza del dopo Chernobyl.

Abbiamo giustificato questo maggior coinvolgimento con la posizione femminile all'interno della società e della famiglia.

Spetta per lo più alle donne l'elaborazione del cibo, la trasformazione dei prodotti della natura in alimenti, la loro somministrazione in base ai bisogni e ai desideri di ciascuno. Così come spetta alle donne la manipolazione dei corpi e la cura degli ambienti.

Ma è soprattutto la funzione materna che ha fatto scattare una maggior reattività. Sono state le donne incinte e le madri di figli piccoli le più angosciate e risentite. Ma tutto ciò rischia di ridursi a un semplice disagio individuale, presto dimenticato per emergere di fronte al prossimo pericolo, se non viene elaborato in un discorso comune, se non diviene critica sociale e progetto alternativo.

Mentre la bioetica ha, come abbiamo visto, un suo ambito di competenza che non coincide necessaria-

mente con l'ecologia, in termini di sensibilizzazione sociale i due discorsi non possono essere scissi. Si rischia, altrimenti, di relegare la bioetica all'interno dei laboratori e delle competenze specifiche dimenticando che essa coinvolge in prospettiva tutta la nostra vita.

Gli anni '70 hanno visto la sessualità rendersi indipendente dalla procreazione, gli anni '80 celebrano l'autonomia della procreazione dalla sessualità.

Questo non può lasciare indifferente nessuno, tanto meno le donne che vengono progressivamente espropriate dalla biologia riproduttiva con l'alibi neutralizzante della terapia della sterilità.

Per comprendere gli effetti sociali delle tecnologie riproduttive e dell'ingegneria genetica è opportuno valutare fino al punto limite i loro interventi, realizzando proiezioni che simulino (come aveva fatto Orwell) il mondo di domani.

Per secoli la donna, relegata a pura riproduzione di corpi (spettando all'uomo quella dell'anima) è vissuta in una condizione di sudditanza biologica, ora, paradossalmente viene definita da alcuni come puro soggetto sociale estraniandola dalla sfera biologica proprio nel momento in cui si impone una presa di responsabilità in questo ambito. È necessario superare la contrapposizione corpo-anima, materia-forma per costruire una soggettività non dimidiata né contrapposta in polarità. Se l'uomo ha pensato la maternità come mera riproduzione biologica dobbiamo ridefinirla senza cadere nella trappola di contrapporgli una mera riproduzione simbolica.

Maternità è creatività, produttività di corpi e di anime, capacità di fare legame sociale e di viverlo nel susseguirsi delle generazioni, coscienza del debito nei confronti di coloro che ereditano da noi il mondo. Senso storico e senso biologico non sono più dimensioni separate, ma figure del tempo sulla cui coordinazione è possibile costruire una soggettività integrata, una antropologia bioetica.

• • •

CLAUDIA MANCINA

BIOETICA, IL CAMPO DI UN CONFLITTO

SUL PROBLEMATICO RAPPORTO DELLE DONNE CON IL PENSIERO LAICO

Le donne nutrono da sempre una giustificata diffidenza per l'etica. Non senza ragione si pensa che l'etica non sia altro che un complesso sistema teorico di legittimazione di pratiche di controllo sociale, e che la sua efficacia stia nel fatto che essa fonda tale legittimazione nel foro interiore, nella sfera della coscienza individuale, dei sentimenti, degli affetti, dei rapporti personali. Le donne, in particolare, sono ben consapevoli di essere finora comparse nella riflessione etica solo come *oggetti*: sia della teoria che delle pratiche sociali a cui essa si riferisce.

Tuttavia ridurre i pensieri, i sistemi culturali, i costumi, le credenze alla loro funzionalità al dominio sociale è un errore che è stato compiuto molto spesso dal marxismo, ed è forse una delle cause maggiori del suo attuale declino. Il femminismo, giustamente, non si sente in continuità con il movimento operaio; spesso però ci avviene di ripercorrerne le stesse strade soprattutto per quanto riguarda i suoi errori di politicismo e storicismo.

Una versione estrema, e piuttosto diffusa, di un modo di pensare della sinistra è la convinzione che valori, finalità e sentimenti morali siano soltanto una manifestazione secondaria – e, si sottintende, apparente – della organizzazione sociale, destinata a mutare automaticamente col mutare di questa. La problematica etica viene così considerata appannaggio (più o meno sincero, più o meno strumentale) della coscienza religiosa: qualcosa che non riguarda la coscienza moderna e storicamente progressiva, ma al contrario fa parte di un universo a questa estraneo e in qualche modo da 'superare'. Chi potrebbe negare che questa posizione, così caratteristica della tradi-

zione politico-culturale del movimento operaio, sia molto presente, con varia consapevolezza, tra le donne?

Ma si tratta di una posizione che, se è stata sempre sbagliata sul piano conoscitivo e teorico, appare oggi gravemente inadeguata a cogliere i caratteri più profondi e nuovi della nostra epoca. Ciò che essa sta producendo di più originale e inedito, è precisamente una nuova coscienza etica. Dopo alcuni secoli, si sta formando una nuova immagine del mondo, un nuovo sentimento della natura, una nuova autocoscienza del genere umano e nuovi modelli di riconoscimento tra gli esseri umani, tra i sessi, tra le generazioni. Che cos'è questo fenomeno se non una completa riclassificazione dei sistemi di riferimento oggettivi che stanno alla base dei valori collettivi di una società? E infatti i nostri valori sono in profonda crisi: una crisi che non è soggettiva, a mio parere, ma sostanzialmente oggettiva, una crisi, per l'appunto, dei riferimenti. Tutto ciò porta l'etica, come atteggiamento speculativo prima ancora che come disciplina, in primo piano nella nostra cultura. Rifiutare ancora questa dimensione significa chiudersi al presente nei suoi caratteri più positivi e più produttivi e quindi anche precludersi la possibilità di intervenire attivamente, da soggetti, nella grande riclassificazione simbolica che è in atto.

Questa forte rivalutazione, in gran parte imprevedibile, della riflessione etica ha evidentemente anche un aspetto strettamente accademico e disciplinare. C'è di fatto, nel campo, una egemonia culturale anglosassone che comporta alcune conseguenze non destinate a migliorare l'immagine di questo tipo di riflessione tra le donne. L'egemonia anglosassone implica infatti l'uso di apparati concettuali, metodo e linguaggio della filosofia analitica, cioè di un tipo di filosofia che non si propone di fissare dei valori o definire delle priorità ma semplicemente di analizzare il 'linguaggio morale', cioè le idee e le argomentazioni esistenti. Di fatto questa impostazione analitica è legata ad un atteggiamento democratico e pluralistico oltre che ad una non piccola fede nella ragione,

e quindi non è del tutto priva, come pretende, di assunzioni preanalitiche. Il merito di questa tradizione, che si sta prepotentemente diffondendo dall'America in tutti i paesi europei, e fra questi anche l'Italia, è quello di sottrarre alla Chiesa e alle chiese il monopolio della riflessione etica, e di mostrare che esiste ed è percorribile una pluralità di vie alla riflessione in questo campo. Un merito non piccolo, se è vero, come io credo, che l'etica rappresenta oggi il punto di vista più sensibile sulle nebulose novità che stanno nascendo dall'attuale confusione.

La ricerca nel pensiero anglosassone

La bioetica verifica in modo ancora più evidente ciò che ho detto finora. Troppo facilmente vediamo in questa nuova e ancora un po' oscura denominazione il segno di una volontà di riscossa e di rinnovato dominio da parte della Chiesa. Questa certamente sta cercando di occupare potentemente lo spazio che le si offre in un campo che riguarda temi da lei sempre frequentati e coltivati come quelli della vita e della morte; e insieme cerca di identificare la bioetica con l'etica medica, campo nel quale possiede una solida e antica egemonia. Ma la bioetica non è affatto una invenzione ecclesiastica: non facciamo alla Chiesa regali inutili. Essa è invece una nuova branca dell'etica anglosassone, sviluppatasi negli ultimi anni soprattutto in America, per la potente spinta di problemi sociali ('public affairs') come l'aborto, la fecondazione artificiale, l'eutanasia, i diritti da riconoscere agli animali.

Cito ampi stralci della voce relativa del *Grande dizionario enciclopedico Utet* (1985), a cura di Maurizio Mori: «Il neologismo *bioethics* si è diffuso agli inizi degli anni settanta per indicare una nuova disciplina che è in rapida espansione e presenta una caratteristica interdisciplinarietà. /.../ Appartengono alla bioetica le varie indagini su una serie di problemi etico-normativi sollevati dalla medicina e dalle altre scienze della vita (genetica, sociobiologia, ecc.). Negli ultimi anni queste scienze hanno compiuto pro-

gressi grandiosi e le possibilità aperte pongono problemi del tutto nuovi o ripropongono problemi antichi con forza nuova. Ora che si *possono* fare certe cose ci si chiede anche se sia *lecito* e *giusto* farle. In bioetica si cerca di dare una risposta a questi interrogativi ma non è facile precisare il nesso che unifica le varie ricerche. Infatti contribuiscono alla bioetica discipline diverse come la teologia, la filosofia, la medicina, la biologia, il diritto, l'economia e altre scienze sociali. In bioetica c'è pertanto grande varietà di prospettive teoriche e di approcci metodologici, nonché di opinioni e soluzioni. /.../ Decisivo per lo sviluppo della bioetica è stato l'abbandono graduale degli schemi teologici un tempo prevalenti nell'affrontare quelle problematiche. /.../ I numerosi problemi discussi in bioetica possono esser raggruppati nel modo seguente: 1) *temi concernenti l'etica biomedica*: si considerano problemi come l'aborto, l'eutanasia, il rapporto medico-paziente, la diagnosi pre-natale, il trattamento degli handicappati, ecc. In generale si cerca di formulare un'etica medica più adeguata e capace di dare una risposta alle nuove esigenze derivanti da un nuovo atteggiamento verso la salute, la vita e la morte; 2) *temi concernenti il trattamento degli animali non umani e l'ambiente*: si considerano i problemi posti dai diritti degli animali, dei vegetali e dell'ambiente. In generale si cerca di individuare una relazione armonica tra uomo e natura, relazione che oggi sembra compromessa; 3) *temi concernenti l'ingegneria genetica*: si considerano i problemi derivanti dalla possibilità di interventi genetici sugli animali e sull'uomo. In generale si cerca di capire quali sono i limiti all'intervento umano in materia, anche tenendo conto dei diritti delle generazioni future».

Soggetti e ambiti di scelte

Queste elementari definizioni ci fanno capire come la bioetica, lungi dall'essere un monopolio dei religiosi, è oggi il campo di un conflitto filosofico che è uno dei più importanti del nostro tempo e che ha

una ricaduta nella vita pubblica e nella vita quotidiana dei singoli di rilevanza immediata ed evidente. Si tratta infatti di materie sulle quali si devono compiere scelte legislative, sulle quali si compiono comunque, quotidianamente, mille e mille scelte pratiche: scelte degli operatori di servizi pubblici, dei medici anzitutto, scelte di singoli cittadini, di uomini e di donne. Scelte che riguardano la vita collettiva, e insieme ogni volta la vita individuale di qualcuno di noi, e spesso la vita futura o una nuova vita. Possiamo, noi donne, considerare irrilevante questo conflitto e disinteressarcene? Noi abbiamo una nostra particolare elaborazione su molti dei temi che sono trattati dalla bioetica, in particolare su quelli concernenti la riproduzione, in tutta la sua ampia materia: maternità, contraccezione, aborto, e oggi fecondazione artificiale. Questa elaborazione trova la sua validità nel suo carattere specifico, che è quello di mettere la donna, col suo corpo e la sua identità psichica, al centro della riflessione, per ricercare le vie della libertà di questo soggetto femminile, una libertà intesa come tessuto di relazioni e di rapporti interindividuali e sociali. Alla bioetica laica invece dobbiamo rimproverare proprio di ignorare il soggetto donna nelle sue considerazioni, di compiere la sua analisi dei comportamenti individuali e delle argomentazioni razionali che li sostengono o li giustificano astraendo completamente dalla realtà differente dei soggetti di questi comportamenti e quindi dalle loro componenti non razionali: prima fra tutte la differenza sessuale e la diversa configurazione simbolica che ne consegue.

È questo certamente un limite molto grave, che potrebbe essere non contingente, ma costitutivo dello stesso apparato concettuale della filosofia analitica. Ma limitarsi a denunciare questo aspetto e rispondere con una pura e semplice, ostile indifferenza, sarebbe un errore, forse un errore grave. Troppo importante è la posta in gioco; troppo direttamente coinvolte siamo noi donne, proprio noi, la nostra identità di donne, i nostri corpi riproduttivi. Tenersi fuori da questo conflitto tra laici e religiosi sui temi

bioetici potrebbe significare delegare puramente e semplicemente agli uomini, senza alcun controllo, decisioni giuridiche su aspetti essenziali nella vita di tutti, ma ancora più essenziali nella vita delle donne.

Ci sono tuttavia altri lati della questione, non meno importanti. Non si tratta solo delle decisioni che possono essere prese in sede legislativa. Questi conflitti di idee sono la fucina in cui si forma una nuova coscienza collettiva su questi temi: i nuovi valori, se vogliamo anche i nuovi pregiudizi. Con questa nuova coscienza, con questi nuovi pregiudizi avremo ben presto a che fare, a meno che qualcuna di noi non pensi possibile un mondo senza pregiudizi e senza valori collettivi. Le idee che sono in circolazione, che si formano e si dibattono, non ci resteranno certo estranee. Così come siamo influenzate oggi, contro tutte le nostre intenzioni e i nostri desideri, dalle idee religiose (per esempio quella della sacralità dei processi naturali) e da quelle marxiste (per esempio il rifiuto storicista della problematica etica), ne saremo ben presto e inevitabilmente influenzate noi stesse. Nessun separatismo potrà salvarcene; non nell'epoca dei mezzi di comunicazione di massa. Inoltre, la nostra stessa elaborazione avrebbe soltanto da guadagnare dalla conoscenza e dall'acquisizione di culture specialistiche, come ha recentemente dimostrato, fra l'altro, il libro di C. Gilligan *Con voce di donna*. Ma questo sarebbe un altro e non breve discorso.

...

**Leggete
una grande storia di libri.
Un capitolo al mese.**



L'INDICE
DEI LIBRI DEL MESE

Il mondo attraverso i libri.

ELISABETTA DONINI

ANDAR PER SCIENZA

IL SAPERE ITINERANTE
DELLE DONNE DOPO
CERNOBYL

Che tra le ricadute della nube della primavera '86 vi sia stato l'innescò di un picco improvviso di sensibilizzazione femminista sulla questione della scienza e dell'ambiente e che in generale di lì sia scaturito tutto un nuovo slancio di protagonismo sia culturale che politico del movimento delle donne, è acquisizione ormai consolidata nella comune esperienza. L'evento-Cernobyl ha dato "visibilità e sostanza" al "bisogno di politica, nel senso di trasformazione del mondo e non solo di sé, di azione e non solo di pensiero, di pratica e non solo teoria" (Rossi Doria, 1987) che era andato maturando negli anni precedenti.

Vorrei riflettere sulla radicalità inconsueta, segnata da urgenze pratiche e da grande respiro teorico che ho percepito in questo passaggio di fase. Attraverso un subitaneo pullulare di iniziative: da un "Bucato antinucleare in Piazza maggiore" a Bologna alla fine di maggio, a una "Festa tra le nuvole" ai primi di luglio a Pesaro, da un dibattito sulla "saggezza della paura" a Torino in giugno a uno sui "confini del progresso" a Sie-

na in agosto, dell'estate '86 mi resta un ricordo di straordinaria intensità e vivezza. Sgomento, rabbia, indignazione generarono una determinazione crescente e diffusa a contrastare l'inaccettabile assurdità delle esortazioni a convivere con il rischio oppure a prendere per buone le rassicurazioni paternalistiche. Se nelle prime settimane voci di donna parlarono di innocenza o di estraneità e se a fine maggio la manifestazione nazionale di sole donne a Roma produsse accesi contrasti¹, molto rapidamente la voglia di affermare diverse scelte e diversi valori riuscì a prevalere sia sulla frustrazione dell'impotenza di fronte ad eventi grandi quanto il mondo, sia sulle tentazioni di tenersi fuori dalle colpe altrui.

Già ai primi di luglio veniva compiuto il passo "oltre l'estraneità". Ed è di là (Leonardi '86) - dal Seminario di Ripetta del 4 luglio - che ritengo giusto iniziare una riflessione sulla fase politica culturale apertasi con il discorso sulla scienza. Tra le molte ragioni che mi fanno considerare quel cambiamento ne segnalerò qui soprattutto due: la trasversalità e l'autonomia, sia nella prospettiva politica che nelle forme di conoscenza, in cui cominciammo a intravedere le tracce di una nostra identità di genere. I due aspetti erano legati: credo infatti che intanto le donne del Pci - che di quel seminario furono le promotrici e le organizzatrici - poterono

sentire il bisogno di interrogarsi insieme all'area più ampia di tutto il femminismo italiano, in quanto da un percorso in comune con il movimento delle donne riconobbero di poter trarre indicazioni di prospettiva e criteri di valore in una situazione in cui la loro appartenenza di partito risultava invece drammaticamente incapace di fornire risposte adeguate.

Lo sottolineo, perché mi parve allora un atto di grande lucidità e coraggio; significava infatti spostare fuori del partito le contraddizioni interne (quella specifica sul nucleare e più in generale quelle sui modelli di sviluppo, sulla espansione della base produttiva, sull'organizzazione dei ruoli e sui modi di valorizzazione sociale per le donne e per gli uomini), per affrontarle invece insieme a quante altre per i più vari percorsi stavano lavorando a costruire un punto di vista di genere.

Avendo alle spalle anni di impegno nei movimenti radicali (i gruppi extra-parlamentari degli anni '70, il movimento antinucleare, il femminismo, la nuova complessità delle culture verdi) vissi quella gornata in un misto insolito di sorprese e di emozioni. Con le compagne del Pci poteva diventare da allora pratica costante il confronto leale, senza esasperare le divergenze ma anche senza dissimularle (ancora a mesi di distanza la *Carta delle donne* avrebbe scontato le difficoltà del partito attenendosi alla formula della

“fuoriuscita graduale dal nucleare di fissione”, quando invece erano nette nel movimento indicazioni ben più risolte e concrete sulla necessità di bloccare Caorso, non completare Montalto, non procedere a Trino e così via). La considero un'esperienza molto bella e che ancora dura: condividere la tensione ad esprimere un modo femminile di fare politica, di fare scienza, di stare al mondo, consente di rispettarci e cercare di capirsi nelle differenze. In un certo senso, penso che questo significhi sentirsi abbastanza sicure di ciò che abbiamo in comune da non avere bisogno di maschere unanimitiche e da accettare la dinamica delle pluralità di storie esistenziali e di orientamenti ideologici, culturali, politici che ci fanno diverse.

• • •

Ma altre furono le felici sorprese di quella giornata. Avvertii infatti che si delineava la possibilità di un'integrazione piena della pratica politica nel movimento delle donne con quella nel movimento ambientalista e con la mia dimensione professionale e le mie scelte culturali. La discussione imperniata sulla coscienza del limite, sulla critica del prometeismo, sulla ricerca di un'assunzione di responsabilità (nelle scienze, nella tecnica, nella politica, nell'esistenza quotidiana di ciascuna) metteva in campo tanto l'esigenza pressante

di orientarsi immediatamente sul che fare – rispetto al nucleare, ma anche rispetto all'ingegneria genetica, alle tecniche della procreazione artificiale, alla produzione di armi... – quanto un profondo bisogno di nuove aperture teoriche, di nuovi modi di guardare alla complessità dei rapporti naturali e sociali.

• • •

Nel corso dei mesi successivi questa ricchezza di prospettive si è confermata e consolidata; mi è accaduto di partecipare a decine di incontri, per lo più organizzati dai gruppi locali in cui si ramifica la spontaneità e l'autonomia della produzione culturale delle donne, e vi ho trovato in genere grande capacità di tenere ben saldo il legame tra il momento pratico delle azioni da compiere per mutare concretamente lo stato delle cose e l'attenzione teorica per costruire nuovi atteggiamenti mentali e nuovi criteri conoscitivi ed etici. A Fano il tema era “Se le donne mettono il naso nella scienza nucleare: paure e ragioni a confronto”, mentre a Livorno si discuteva di “Penelope e la sua tela: differenza e riflessione scientifica nel pensiero e nella politica delle donne”; a Verona invece si parlava di “Donne, scienza, futuro”, a Firenze di “Ricerca tra mercato e valori: le scelte della ricerca scientifica”, a Finale Ligure di “Riflessioni sul femminismo e sulle scien-

ze”, a Bologna di “Donne, scienza e formazione professionale”, a Genova di “Donne e scienza: coinvolgimento e estraneità”, all'Aquila di “Donne tra femminismo, ecologia e scienza”. In qualche caso l'iniziativa non era promossa da gruppi di donne ma con ciò stesso rivelava quanto il tema si stesse affermando anche su terreni più ‘ufficiali’: così ad Ancona, nella serie di dibattiti su “Donne e scienza. Un percorso al femminile” organizzata dall'Istituto Gramsci delle Marche, oppure a Milano, in un incontro analogo realizzato dalla Provincia come modo nuovo di celebrare l'8 marzo.

• • •

Ho citato alcuni tra i titoli degli incontri di cui ho avuto esperienza diretta per suggerire quanta varietà di sfaccettature ha potuto assumere il binomio “donne e scienza” una volta che è uscito dalla rigidità di una discussione a metà biologizzante, a metà socio-culturale (sono le donne capaci di pensiero razionale e conoscenza oggettiva?) ed è stato invece declinato dall'interno delle esperienze concrete delle donne stesse. Ogni gruppo, ogni centro, ogni associazione ha costruito il proprio percorso conoscitivo, individuando innanzi tutto quali bisogni venissero avvertiti collettivamente come più urgenti (di informazione e di dibattito sui dati, come a Mo-

dena su “Nascere dopo Cernobyl” o a Roma su “Nucleare e salute riproduttiva”; oppure di orientamento teorico, come a Vicenza su “Conoscere, che passione! Donne a confronto con gli statuti del sapere” o a Como su “La scienza al cuore. Realtà e progetto scientifico delle donne”).

• • •

Insieme al piacere di questo modo di arricchirsi reciprocamente nello scambio delle esperienze, c'è poi un aspetto che credo vada segnalato in particolare, perché tocca il cuore del passaggio di fase segnato da Cernobyl. Mentre esprimono diversi orientamenti culturali e etici, è importante infatti che le donne riescano anche ad incidere in concreto sul mutamento dei rapporti con l'ambiente e lavorino per sostituire la coevoluzione alla pretesa del dominio. Nel movimento ecologista italiano c'era una presenza femminile molto consistente anche prima della nube ma non appariva granché attenta a sottolineare una propria consapevolezza di genere. Anzi, forse perché condividevano un patrimonio che incorporava la critica della cultura industrialista e dello sfruttamento delle risorse naturali, le ‘donne verdi’ esprimevano minori conflitti verso i loro compagni di quanto non furono invece portate a sperimentare le donne della sinistra marxista, una volta costrette a misurarsi a fondo

con l'ideologia dello sviluppo tecnico-scientifico. Forse anche per questa diversità di storie, le prime non hanno avvertito altrettanto rapidamente l'urgenza di interrogarsi sulle loro ragioni specifiche (anzi, di genere) di opposizione al nucleare: dopo Cernobyl, a molte di loro non sembrava forse necessario distinguersi “in quanto donne” nel proseguire quell'opera di denuncia e di costruzione di alternative dolci che da anni andavano facendo insieme agli uomini.

Man mano che cresceva la radicalità del dibattito tra donne su responsabilità, limiti e modelli di sviluppo e si delineava la piena autonomia del modo di rapportarsi e darsi forza, anche l'area verde ne è stata coinvolta e le donne vi hanno anzi potuto mettere rapidamente a frutto le risorse di conoscenza accumulate da tempo. È significativo che dopo alcuni incontri realizzati negli ultimi mesi dell'86 il “coordinamento donne del movimento verde” sia riuscito a realizzare a Roma nel febbraio '87 l'iniziativa di un *Forum* di sole donne “Per un futuro senza nucleare”, in contrapposizione alla Conferenza nazionale sull'energia. Lì hanno avuto voce le ragioni e le emozioni: i dubbi sui cibi contaminati, le preoccupazioni di quante avevano figli, oppure li attendevano o li desideravano, il diritto all'autodeterminazione e perciò al referendum e il diritto alla serenità. La critica della cultura del rischio e del “sapere monco”

che parla solo il linguaggio della falsa oggettività dei bisogni energetici si è ribaltata nella messa a punto delle linee alternative da perseguire tanto nel ragionare di scienza, che di tecnologia e di economia.

• • •

Così, tra le ‘femministe’ che hanno scoperto di non poter prescindere dai rapporti che stabiliscono con l'ambiente e le ‘ecologiste’ che hanno invece dovuto porsi drasticamente il problema dell'identità di genere, ciò che va prendendo forma è un sapere molto concreto e al tempo stesso diffuso, che vorrei chiamare di “scienza orale”. Si può iniziare parlando di epistemologia al femminile per trovarsi poi a discutere di fosforo nei detersivi, oppure di parzialità e soggettività della conoscenza per arrivare ai sacchetti di plastica o di organicismo e olismo per spostarsi sull'agricoltura biologica. Le dimensioni dell'astratto e del concreto non sono più (per fortuna) categorie metafisiche, quando il quotidiano e la totalità complessa delle prospettive per il futuro si intrecciano nelle esperienze di vita e quando nell'interesse a cambiare il proprio modo di stare al mondo si incontrano le storie diverse di tante donne.

Proprio questa dinamica viva di diverse soggettività che entrano in relazione ha costituito per me la miglior conferma della fondatezza

del discorso femminista sulla conoscenza. Scrivere e parlare del segno di genere nella scienza, oppure del diverso orientamento della personalità maschile che viene plasmata ad essere assertiva, impersonale e oggettivata, mentre quella femminile è indirizzata alle modalità interattive, oppure ancora dell'impronta androcentrica del dominio scolpita nella scienza moderna e nella tecnologia: tutto ciò si rivela tanto più incisivo e pregnante quanto più ne riscontriamo la realtà ed efficacia negli atteggiamenti diffusi. Perciò mi è parso importante trovare che tante donne non si riconoscono nella cultura del rischio perché nella loro esperienza avvertono il continuo rapporto con l'altro da sé e percepiscono il limite come costitutivo del processo della vita.

Quest'ultimo punto apre in realtà una enorme quantità di problemi. Nel corso dei dibattiti cui ho partecipato mi è sembrato che anche tra le donne sia tuttora molto grande lo scarto tra sapere specialistico e sapere diffuso. Le ricercatrici scientifiche hanno spesso difficoltà a mettere in discussione il carattere oggettivo delle loro conoscenze e la natura disinteressata della loro professione; di contro, le donne del movimento sono talvolta troppo perentorie nel far di tutta la scienza un fascio, nel bene o nel male, senza distinguere tra i percorsi alternativi, le opzioni diversificate, i contrasti di tendenze che ne solcano invece lo sviluppo e

che andrebbero tanto più attentamente seguiti quanto più aprono la possibilità di inserire elementi di trasformazioni radicali. Credo che questo sia uno dei terreni su cui varrà la pena di lavorare molto nel prossimo futuro, perché dall'interno della produzione di scienza siano più numerose le donne che cercano nuovi orientamenti in sintonia con le sollecitazioni esterne. Alcuni spunti interessanti hanno cominciato a delinearsi: il convegno "Donne scienziate nei laboratori degli uomini"² ha consentito di discutere degli atteggiamenti delle ricercatrici in rapporto alla definizione di un'identità di genere, attraverso l'analisi di quanto emerso in un'ampia indagine, e ha visto un primo momento di confronto sulle relazioni che si possono costruire tra le 'scienziate' e il movimento delle donne.

Non solo in ambito scientifico, ma per la generalità delle interazioni sociali e politiche, considero molto interessante la prospettiva di ribaltare i rapporti di affidamento tra esperti e collettività. Riprendo l'immagine da un documento elaborato da un gruppo di 'donne verdi' prima delle elezioni in cui si ipotizzava una sorta di "parlamentare diffuso": non sono i cittadini che si affidano agli eletti ma – al contrario – devono essere questi che cercano indicazioni di prospettiva, orientamenti e criteri di giudizio in ciò che va maturando attorno a loro nell'e-

sperienza sociale (per noi può significare: nel mondo comune delle donne). Riportando il discorso nell'ambito specifico del rapporto con la scienza penso che questa possa essere appunto la strada da seguire: lavorare perché anche le persone (donne e uomini che fanno scienza si sentano parte di un processo di trasformazione sociale e si pongano perciò consapevolmente il problema delle scelte.

¹ Ne testimoniano in particolare i numerosi interventi che comparvero su *il Manifesto*.

² Gli atti del convegno sono in pubblicazione. Una prima sintesi della ricerca di cui si è discusso è apparsa nell'articolo di Rita Alicchio e Cristina Pezzoli, "Identikit delle donne scienziate", *Se-Scienza Esperienza* 44 (aprile 1987) p. 17-18.

Bibliografia

Leonardi G. (a cura di) *Scienza, potere, coscienza del limite. Dopo Chernobyl: oltre l'estranità*, 1986, Quaderni di *Donne e Politica*, Editori Riuniti Riviste, Roma.

Rossi Doria A. "Comunicazione introduttiva" al Convegno *La ricerca delle donne*, Modena 6-8 marzo 1987, atti in pubblicazione.

• • •

YASMINE ERGAS LE CONSEGUENZE SOCIALI DELL' AIDS NOTE PER UNA PROSPETTIVA FEMMINILE

Da qualche tempo, l'Aids catalizza l'attenzione generale, suscitando vivaci polemiche. Da un lato, i mezzi di comunicazione di massa danno ampia risonanza a questo morbo che va seminando morte senza rispettare la distinzione fra sviluppo e sottosviluppo, attaccando tanto l'Africa quanto gli Stati Uniti (sia pure con importanti differenze epidemiologiche)¹. Contemporaneamente, l'Aids appare fra i temi di cui si occupano istituzioni di notevole rilievo.

L'Organizzazione mondiale della sanità pone questa nuova malattia al centro di una grande campagna, i governi dell'Europa occidentale sviluppano strategie *ad hoc* per sensibilizzare il pubblico ed incentivare la ricerca scientifica, addirittura si giunge ad un momento in cui sembra che di Aids debba discutere anche il vertice di Venezia.

Ma, dall'altro lato, si innalzano voci scettiche. Da più parti si fa avanti la tesi "minimalista" che sottolinea lo scarso rilievo acquisito da questa malattia rispetto ad altri mali, assai più diffusi e nei confronti dei quali ancora non esisto-

no soluzioni mediche soddisfacenti. Si biasima allora l'attenzione – e le risorse – dedicate ad una malattia di importanza "secondaria" la cui capacità di richiamo dell'opinione pubblica dipenderebbe più dai suoi aspetti "scabrosi" – legati alla sessualità ed alla droga – che dalle sue caratteristiche epidemiologiche.

Come valutare l'infezione

Fra il panico che può capitare di percepire nelle strade di New York o San Francisco e l'indifferenza che sembra invece di respirare per le vie di Roma un modo per ragionare pacatamente su quanto sta accadendo consiste nel riflettere sulle implicazioni sociali di questa malattia. Prima di addentrarmi in alcune riflessioni su questo tema vorrei tuttavia precisare che nel parlare di Aids mi adeguo ad un'usanza corrente la quale non distingue chiaramente fra i vari stadi che collegano la sieropositività al Hiv alle più gravi manifestazioni della sindrome di immunodeficienza acquisita. Il problema da affrontare riguarda però l'infezione Hiv in generale, ivi comprese tutte le varie forme di malattia che a tale infezione si collegano. Come hanno già dimostrato numerose ricerche scientifiche, tale infezione si sviluppa infatti lungo un continuum e mentre è più che probabile che molti individui sieropositivi possano rimanere sani, è comunque opportuno ricordare che, allo

stato attuale delle conoscenze mediche, essi debbono considerarsi tanto portatori di infezione quanto potenziali trasmettitori di malattia a vita. Inoltre, le stime relative ai tassi di conversione dalla sieropositività (ovvero, l'infezione con l'Hiv) ai diversi livelli intermedi di malattia all'Aids stesso sono andate aumentando. Mentre l'Accademia nazionale delle scienze e l'Istituto di medicina degli Stati Uniti hanno previsto che "quantomeno dal 25 al 50% delle persone infettate giungeranno ad avere l'Aids entro 5 o 10 anni dal momento dell'infezione", secondo l'Organizzazione mondiale della sanità i dati attuali indicano che la maggioranza dei sieropositivi svilupperà l'Aids entro i primi dieci anni dal momento dell'infezione, e gli altri avranno forse sindromi collegate alla stessa malattia.² Il dato sul quale si deve riflettere riguarda, insomma, il totale della popolazione infettata poiché non sembra più lecito pensare che essa possa rimanere a lungo sana mentre è certo che rappresenta un continuo rischio di contagio.

Tale contagio – è bene sottolinearlo onde evitare ogni possibile equivoco – pare avvenire soltanto ed esclusivamente in alcuni modi ben limitati e controllabili. Esso accade, com'è noto, attraverso contatti sanguinei, sessuali o perinatali. Dipende, in altri termini, da particolari comportamenti, ed è verso la modificazione di tali comportamenti che gli sforzi attuali di

prevenzione si dirigono. È infatti largamente riconosciuto che una soluzione medica al problema Hiv-Aids è ancora relativamente lontana: il contenimento dell'epidemia dovrà allora essere determinato da mutamenti sociali.

Le donne nella popolazione a rischio

Ma quali sono le implicazioni dell'emergere di questa infezione e malattia in una prospettiva femminile? Intanto occorre distinguere la situazione vigente in diversi paesi. Mentre in numerosi stati africani – soprattutto quelli dell'Africa centrale, orientale, e, in parte, meridionale – il male pare aggredire tanto le donne quanto gli uomini, senza che si verifichino rilevanti differenze sessuali nella diffusione della malattia, in generale negli altri paesi vige un *pattern* epidemiologico "occidentale" che vede tanto la sieropositività quanto l'Aids concentrarsi in alcuni gruppi sociali e, in particolare, fra i maschi omosessuali ed i tossicodipendenti. Nella maggior parte dei paesi occidentali, inoltre, la malattia sembra avere coinvolto un maggior numero di omosessuali che di tossicodipendenti: i primi risultano allora preponderanti fra i malati, sebbene si noti una crescente incidenza dei secondi. In Italia, tuttavia – come pure in Spagna – la presenza dei tossicodipendenti fra gli affetti da Aids ha assunto assai rapidamente dimensio-

ni particolarmente rilevanti, tanto che entro la fine del 1986, a differenza di quanto accadeva altrove, oltre la metà dei casi di malattia verificatisi sarebbe stata riconducibile alla tossicodipendenza.³

Se in generale, quindi, in contesti occidentali le donne sono toccate dal diffondersi di questo male in percentuali minori degli uomini, l'importanza assunta dalla tossicodipendenza nel suo propagarsi mette un numero crescente di donne in situazioni di rischio, sia in quanto tossicodipendenti esse stesse, sia in quanto *partners* sessuali di tossicodipendenti. Tuttavia, le conseguenze dell'Aids non riguardano le donne soltanto in quanto persone direttamente colpite dalla malattia. Tali conseguenze sono invece a più ampio raggio investendo importanti processi culturali, producendo modificazioni comportamentali di rilievo, incidendo, infine, sulle politiche di istituzioni nazionali ed internazionali.

Negli Stati Uniti – dove il numero di malati e di sieropositivi risulta particolarmente elevato – tali effetti sono forse più facili da discernere. Una riflessione che prenda spunto da quanto vi sta accadendo può allora aiutare a capire le situazioni che potranno, forse, verificarsi anche altrove.⁴

Effetti sociali ambivalenti

Occorre innanzitutto sottolineare la capacità dimostrata dal-

l'Aids di acuire le tensioni sociali esistenti e, contemporaneamente, di provocare nuove fratture e produrre anche alleanze e solidarietà politiche e culturali assai sorprendenti. Ciò diventa chiaro quando si considera che, da un punto di vista culturale, l'Aids ha riproposto con forza all'attenzione del pubblico americano quelle stesse tematiche del sesso e della sessualità sulle quali anni fa erano state innanzitutto le donne – attraverso i movimenti femministi – seguite poi da movimenti di liberazione gay, a richiamare l'attenzione. Sono passati ormai quasi due decenni dall'epoca in cui il femminismo avviava la sua rivendicazione di una maggiore libertà di scelta individuale, cercando di spezzare quel nesso che sembrava vincolare appartenenza sessuale, identità di genere, e sessualità. Diversamente da quanto succedeva allora, quando la storia pareva muoversi – sia pure in contesti segnati da elevati tassi di conflittualità – in direzione di un allargamento della tolleranza, oggi la virulenza di questo nuovo morbo, inserendosi secondo alcuni nel solco di un pre-esistente ritorno alla tradizione, sembra provocare una ripresa della moralità comprovata, e non poco moralista, d'un tempo.

Gli effetti dell'Aids su questo piano risultano tuttavia più ambigui di quanto non si è soliti pensare. Ed infatti, se è sicuramente vero che un certo convenzionalismo ritorna in auge, è pur vero che l'esi-

genza di confrontare la realtà quale essa è venuta configurandosi nel corso degli ultimi decenni ha indotto non pochi conservatori a riconoscere ed accettare apertamente l'importanza acquisita da comportamenti eterodossi rispetto alle norme tradizionali. È così che il chirurgo-generale statunitense, Everett Koop, nominato all'incarico in virtù delle sue impeccabili credenziali conservatrici, è divenuto uno dei principali difensori di un'ampia politica di prevenzione dell'Aids. A parere di Koop, tale campagna non deve limitarsi a predicare l'astinenza sessuale – come invece sostengono il segretario dell'Istruzione William Bennet nonché numerosi esponenti influenti della *moral majority* – ma deve prendere atto esplicitamente dell'ampia diffusione di relazioni sessuali non sancite dal matrimonio. Analogamente, il timore che l'Aids possa propagarsi nelle università ha indotto numerosi atenei ad impostare campagne di sensibilizzazione ed informazione che spiegano, con la dovuta minuzia di particolari, come ridurre il pericolo di contagio legato ad un gran numero di pratiche sessuali.

Si verifica perciò una situazione contraddittoria i cui risvolti, visti in una prospettiva femminile, non risultano affatto evidenti. Per un verso, il conservatorismo di ritorno incoraggia una monogamia matrimoniale la quale, pur potendo recare beneficio alle donne, nondimeno rischia di mettere fortemen-

te in discussione le libertà acquisite nel corso degli ultimi decenni. Per l'altro verso, però il diffondersi della malattia provoca un'ulteriore allargamento del discorso sulla sessualità ed un certo "venire a patti" con l'esistenza di molti modelli esistenziali. Si apre, in altri termini, uno spazio in cui le donne possono – e devono – farsi portavoce dirette delle proprie esigenze.

Al livello dei comportamenti individuali, poi, l'importanza per quelle donne che non si trovano in relazione monogamiche pluriennali di gestirsi la propria sessualità diviene sempre più evidente. Poiché la prevenzione del contagio nei rapporti sessuali dipende dalle misure prese dall'uomo, risultano poco efficaci le forme di "autogestione del rischio" favorite dai metodi contraccettivi quali la pillola o il diaframma. Qui si tratta invece di sapere imporre il preservativo quale condizione del rapporto sessuale. Occorre in altri termini, un forte aumento di capacità contrattuale (nonché un *savoir faire* notevole)⁵.

Aids e aborto

L'esigenza di un protagonismo specifico delle donne si fa inoltre evidente poiché l'Aids riapre il problema dell'aborto. Potendo le donne sieropositive trasmettere l'infezione con l'Hiv ai figli durante la gravidanza, e secondo alcuni anche nella fase di allattamento, l'aborto terapeutico si con-

figura in pratica come misura preventiva (e facoltativa) nei confronti dell'Aids. Negli Stati Uniti, tale posizione incontra l'opposizione della *moral majority*, e deve anche fare i conti con l'anti-eugenismo sviluppatosi in numerosi ambienti femministi nel corso degli ultimi anni. Di fronte al diffondersi di questa malattia, le donne sono chiamate a gestire l'incremento di gravidanza ad alto rischio che essa produce.

Esse sono naturalmente anche direttamente coinvolte nella gestione degli effetti generali della malattia in quanto tale. Intanto, le donne sono presenti in maniera rilevante nelle professioni che sono a contatto immediato con persone sieropositive e malate: nelle professioni paramediche, per esempio, e fra gli operatori dei servizi sociali. Inoltre, esse subiscono in pieno le conseguenze tragiche di un morbo che porta una nuova malattia in famiglia e contemporaneamente sconvolge il ciclo di vita familiare, uccidendo generalmente i figli prima dei genitori. Infine, sono toccate da tutte le misure che rischiano di ledere le libertà civili degli individui – dalla minaccia di quarantena (che si abbatte in particolare sulle prostitute) all'esclusione dei bambini sieropositivi dalle scuole – e da tutti i rischi che il diffondersi del contagio induce. Ripensando alla polemica fra "massimalisti" e "minimalisti" a cui accennavo all'inizio di queste note, mi sembra allora di poter dire



che l'Aids non trasformerà forse le strutture sociali, ma avrà molto probabilmente effetti duraturi sui rapporti fra i sessi, sui diritti delle donne e sul modo in cui si configurano le loro vite professionali, private e familiari.

¹ Negli Stati Uniti, dove ormai da tempo l'Aids provoca forti preoccupazioni, negli ultimi sei mesi del 1985 le grandi emittenti televisive hanno dedicato una media di 20 storie al mese e questa malattia, e non si scorgono segni di un allentamento dell'interesse per questo tema. Al riguardo vedi, Eleanor Singer, Theresa F. Rogers e Mary Corcoran, *The Polls: Aids in "Public Opinion Quarterly"*, in stampa.

² Al riguardo si vedano Institute of Medicine-National Academy of Sciences, *Confronting Aids: Directions for Public Health, Health Care, and Research*, Washington D.C.: National Academy Press, 1986, p. 7 e Organizzazione Mondiale della Sanità, *Who Activities for the Prevention and Control of Acquired Immune Deficiency Syndrome*, cicl. 1986, p. 2.

³ Al riguardo si vedano, Organizzazione mondiale della Sanità, Centre Collaborateur Oms Sur le Sida, Institut de Medecine e d'Epidemiologie Africaines et Tropicales, *Surveillance du Sida en Europe*, Rapport no. 11, Situation au 30 septembre 1986, e Istituto superiore di Sanità, *Nota sull'Aids in Italia*, Roma, cicl. 5/12/86.

⁴ Il numero cumulativo di casi di Aids denunciati negli Stati Uniti ha ormai superato i 30.000. Benché manchino dati precisi in merito, si stima che, ad ottobre del 1986, gli affetti da vari stadi meno acuti della malattia (ovvero da Arc: Aids Related Complex), fossero da 50.000 a 125.000. Il numero complessivo di sieropositivi è stato stimato in circa 1.5 - 2 milioni di persone. Si vedano, Institute of Medicine-National Academy of Sciences, *Confronting Aids: Directions for Public Health, Health Care, and Research*, cit. p. 7 e Robert Gallo, *The Aids Virus*, "Scientific American" 256-1 (gennaio 1987), p. 47.

⁵ A questo scopo puntano chiaramente alcune campagne pubblicitarie. Un manifesto recentemente apparso nella metropolitana di New York, ad esempio, ritrae una borsa da donna aperta il cui contenuto include, affianco al rossetto da labbra, le chiavi, ed i molteplici oggetti che una donna attiva normalmente si porta appresso, anche dei preservativi.

MARISA RODANO L'ALLEANZA DELLE DONNE AL GOVERNO

INTERVISTA CON
MAGDALENA SCHRAM

Che una lista di sole donne (anzi, che un partito delle donne, come si è detto correntemente sulla stampa italiana) abbia raddoppiato voti e seggi in parlamento e sia stata invitata a entrare nei negoziati per la formazione del governo, non è notizia di tutti i giorni. E l'occasione di parlarne con Magdalena Schram, dirigente dell'Alleanza delle donne di Islanda, è ghiotta. Magdalena si presta volentieri a rispondere alle nostre domande.

Dalle parole di Magdalena emerge che l'Alleanza delle donne si configura come una formazione politica molto speciale, più vicina a un movimento che a un partito, molto legata all'esperienza, al modo di "far politica" delle donne. E, al tempo stesso, emerge una grande concretezza negli obiettivi, una visione solidamente pragmatica dei problemi immediati da affrontare e risolvere. In terzo luogo, le dirigenti dell'Alleanza delle donne appaiono assai consapevoli della peculiarità della situazione islandese: un paese di poco più di 300.000 abitanti, quarantamila nella capitale, nel quale

il distacco, tipico dei paesi avanzati dell'occidente, tra cittadini e governanti, tra società civile e ceto politico è minimo, in cui tra l'altro, *tutti* i cittadini leggono almeno un quotidiano; un paese dove - come dice Magdalena - ci si conosce, ci si saluta per strada, il contatto con gli elettori è semplice al punto che è stato possibile all'Alleanza fare la campagna elettorale noleggiando un pulmino con cui le candidate hanno girato i villaggi fermandosi a conversare e a diffondere il materiale di propaganda.

E nel quadro di quella peculiarità vanno lette, se non si vuol tradirne lo spirito, le risposte di Magdalena.

Come siete organizzate? Vi sono differenze tra la vostra organizzazione, il vostro modo di far politica, di dirigere, di decidere, rispetto agli altri partiti islandesi?

Tutto, nell'Alleanza delle donne, è collegiale e molto fluido. Non abbiamo una presidente, tutte le decisioni si prendono in comune. Una volta l'anno c'è un'assemblea generale, diciamo un congresso. Abbiamo un Comitato centrale, di cui ogni membro fa parte al massimo per sei mesi. Ogni sezione locale - ce ne sono sette oltre quella di Reykiavick - elegge un proprio comitato che dura in carica sei mesi e provvede al lavoro quotidiano. Ogni due mesi si tengono delle assemblee, in genere aperte a tutti, anche a

donne di altri partiti, dove tutte le presenti hanno diritto di parola e di voto. Solo quando discutevamo della formazione del governo abbiamo tenuto delle assemblee riservate agli iscritti.

Tu parli di iscritti. (Con Magdalena parliamo in inglese e in quella lingua il termine members copre sia il maschile che il femminile). Solo le donne possono essere iscritte al vostro partito, o anche gli uomini?

Anche gli uomini si possono iscrivere, in genere sono mariti... illuminati. Rispettano il desiderio di autonomia delle donne, non prendono parte alle discussioni e alle decisioni; ma ci danno una mano nel lavoro organizzativo, ad esempio montando i palchi o i microfoni...

Avete molte iscritte?

A Reykiavick, ad esempio, abbiamo 2000 iscritte paganti, ma ci sono anche i sostenitori non iscritti, che ricevono solo il bollettino periodico.

Mi pare di capire che tutto il lavoro è volontario

Sì, tutto il lavoro è volontario, salvo una funzionaria che tiene aperta la sede, manda le convocazioni, spedisce il bollettino, e che fa parte di diritto del comitato centrale, e una persona che lavora a tempo pieno nel giornale, *Vera*, di cui escono 6 numeri l'anno. *Vera* non è organo dell'Alleanza,

è stato fondato nell'85 in occasione delle elezioni comunali... C'è poi il gruppo parlamentare di cui fanno parte le elette, le segretarie delle elette e le "riserve" delle elette.

Spiegaci meglio, chi sono le "riserve"?

La legge elettorale del nostro paese prevede che l'eletto in consiglio comunale o in parlamento possa farsi sostituire durante il mandato in caso abbia necessità di assentarsi per un periodo più o meno lungo. Ogni lista presentata, perciò, deve contenere un numero di candidati doppio rispetto a quello dei posti da coprire. Noi vogliamo distribuire il potere e l'informazione, nel parlamento vogliamo rappresentare idee e non ambizioni personali, vogliamo mantenere le decisioni e le responsabilità a livello "orizzontale" e non "verticale"; perciò il nostro gruppo parlamentare si riunisce e decide con tutte le "riserve". Il sistema funziona bene perché tutte si sentono coinvolte.

Togliaci una curiosità: siete in grado di valutare se per voi votano solo le donne o anche gli uomini?

All'inizio ci votavano solo le donne. E noi facciamo appello al voto delle donne. Non vorremmo essere strumentalizzate dagli uomini, essere adoperate come "voto di protesta". Certo è che nelle ultime elezioni la percentuale dei nostri elettori maschi è aumentata.

Va detto che all'inizio ci consideravano "uno scherzo", mentre ora cominciano a prenderci sul serio. Prima si doveva perder gran tempo a giustificare l'esistenza di un partito di donne; oggi di discute di più sulla nostra politica e sulle nostre proposte.

Secondo te, allora, si vota per voi perché si condivide la vostra politica? Non perché siete donne?

È difficile sapere perché ci votano. Ritengo che, oggi, i voti ci vengano soprattutto da elettrici ed elettori che condividono la nostra politica. Noi, del resto, in campagna elettorale, non abbiamo fatto polemiche con gli altri partiti, ma abbiamo concentrato la nostra propaganda su quel che avremmo voluto fare noi. Naturalmente non si può non tener conto che, in questa fase, la situazione politica in Islanda è molto fluida, e che tutto il sistema dei partiti, per vari motivi (scandali che hanno coinvolto *leaders* politici, scissioni) è in evoluzione e sicuramente questa situazione di fluidità ha giovato alla nostra lista. D'altra parte non si può prescindere dalla nostra peculiare storia e tradizione: le donne in Islanda sono orgogliose di far parte di un movimento di donne, ricordano lo sciopero delle donne del '75, sono fiere che il presidente della Repubblica sia una donna... Ci sono oggi bambine che si meravigliano che in altri paesi il presidente possa essere un uomo...

Forse è il caso allora che tu ci illustri i momenti salienti di questa vostra storia

Già, forse non sapete che liste di sole donne sono state presentate al comune di Reykiavick già nel 1908 e che la prima donna eletta al parlamento è del 1922.

C'erano dunque dei precedenti. E, soprattutto, negli anni '70 c'è stato un grande movimento femminista. Il 24 ottobre 1975, su iniziativa di tutte le organizzazioni delle donne e delle donne dei partiti, il 90% delle donne del nostro paese ha partecipato a una giornata di lotta (*kvennafri*), abbandonando il lavoro e unendosi, in tutto il paese, in grandi manifestazioni per dimostrare a se stesse, agli uomini islandesi e al mondo quanto il lavoro delle donne sia decisivo: a Reykiavick vi è stato un corteo di 25.000 donne, la più grande manifestazione che si fosse mai vista; negozi, scuole, teatri chiusi, centralini telefonici bloccati, i giornali non sono usciti e così via... Tenete conto che nell'isola l'80% delle donne lavorano. È stato un grande successo, la coscienza delle donne si è accresciuta.

E tuttavia, se non andiamo errate, non si è posto allora il problema di partecipare alle elezioni...

No, non subito. Una parte delle donne del movimento entrò nei partiti, specie di sinistra, e condusse lì la propria battaglia.

Tuttavia, col passar del tempo, esse erano sempre più frustrate: proponevano programmi sui problemi delle donne che, quando si veniva al dunque, restavano sempre inattuati. E neppure il movimento riusciva più a cambiare nel concreto le condizioni delle donne. All'inizio degli anni '80 nel movimento si cominciò quindi a discutere su come fare qualcosa che "contasse" veramente. Nell'82, 12 donne, chiamate scherzosamente i 12 apostoli, costituirono a Reykiavick il comitato per le candidature femminili (*Women's candidature*). In un altro centro del nord dell'isola sorse, a insaputa le une dalle altre, un'altra lista con un programma simile.

Al momento delle elezioni politiche dell'83 ci si domandò se ripetere l'esperienza. Fu indetta un'assemblea, cui vennero più di 600 donne. Il gruppo delle *Women's candidature*, però, si spaccò: un'ala costituì l'Alleanza delle donne e presentò liste in tre circoscrizioni. Prendemmo il 5,5% dei voti e tre elette su 63 membri del parlamento. Nell'86, alle elezioni amministrative, l'Alleanza delle donne raggiunse l'8,1% dei voti a Reykiavick (una eletta su 15 consiglieri) e il 10,9% e una eletta a Selfoss, nel sud dell'isola. Quest'anno si è discusso molto se ripetere l'esperienza a livello parlamentare. Le liste sono state presentate in otto circoscrizioni e le elette al parlamento sono diventate sei.

Quali sono state le ragioni che vi hanno indotte a ripetere l'esperienza?

Tre ragioni fondamentali. La nostra presenza in parlamento ha rilanciato nel paese la discussione sulle donne, nessuno può più fare a meno di parlarne... La nostra esistenza ha costituito una pressione sugli altri partiti, anch'essi hanno candidato più donne. In ogni dibattito politico alla Tv (il diritto di partecipare alle *Tribune* è garantito per legge a tutti i partiti presenti in parlamento), da quando abbiamo la nostra rappresentanza parlamentare, c'è sempre una donna. Prima dell'82 questo non succedeva mai.

Hai accennato al fatto che sono aumentate di numero le donne candidate anche nelle altre liste; sono aumentate anche le elette?

Sì, le elette sono oggi 13 su 63 membri, comprese le 6 dell'Alleanza; 2 anche del partito degli indipendenti (conservatori).

E riuscite a collaborare con le altre donne elette? Esiste una solidarietà fra donne?

Nell'82, quando abbiamo cominciato, il nostro obiettivo era di entrare nei consigli comunali proprio allo scopo di unificare il voto delle elette sui problemi sentiti universalmente dalle donne (servizi sociali, orario scolastico, etc.). Siamo state gravemente disilluse, perché abbiamo scoperto che anche le donne elette anteponevano

la fedeltà al loro partito alla fedeltà al loro sesso.

In che senso?

Farò un esempio concreto: nel consiglio comunale di Reykiavick, nell'83-84, grazie al sistema delle riserve, capitò che in consiglio ci fossero 8 donne su 15 membri. Ci siamo dette, allora, che questa era un'occasione storica: eravamo maggioranza e avremmo potuto far passare un adeguato stanziamento per gli asili nido. Ma le donne del partito degli indipendenti (il partito conservatore di maggioranza) rifiutarono, anche se riuscimmo a stabilire una buona collaborazione con le donne dei partiti di sinistra, della minoranza.

Vi considerate dunque una forza politica collocata a sinistra?

Noi rifiutiamo una collocazione a destra o a sinistra. Lo stesso concetto di destra e sinistra è frutto di una società, e di una politica, dalle quali le donne sono state estraniare. Noi siamo l'alleanza delle donne, siamo una forza femminista; a noi non si possono applicare queste categorie. Nella pratica, però, le nostre posizioni e proposte, viste dagli altri, possono essere considerate di sinistra.

Puoi dirci quali sono i punti fondamentali del vostro programma?

In primo luogo chiediamo la valorizzazione del lavoro delle don-

ne e del loro *status*. Un'alta percentuale di donne lavora in Islanda, ma le loro retribuzioni sono inferiori a quelle maschili e la discriminazione è maggiore ai livelli più alti. Le professioni a maggioranza di presenza femminile sono mal pagate, non si riconosce alle donne che si reinseriscono nel mercato del lavoro l'esperienza acquisita nel lavoro familiare. Sul terreno legislativo chiediamo fra l'altro 6 mesi di congedo per maternità, una pensione sociale per tutti, l'incremento dei fondi per gli asili nido e le scuole materne. Ma il punto di vista delle donne investe ogni aspetto della società, la casa, la salute, l'educazione, la cultura, le scelte economiche, la politica industriale, la pesca, la politica dell'energia. In secondo luogo, sono per noi centrali la politica dell'ambiente e contro l'inquinamento e una politica di decentramento che favorisca l'accesso del popolo e delle donne all'esercizio del potere. Sul terreno della politica estera, siamo un movimento pacifista e siamo quindi contro la corsa agli armamenti e i blocchi militari.

Abbiamo saputo che c'è l'ipotesi del vostro ingresso in un governo di coalizione. È così?

Sull'entrare o meno al governo c'è molta discussione fra noi; andarci anche al prezzo di qualche compromesso per ottenere almeno qualche risultato concreto? Oppure, secondo altre di noi, porre co-

me condizione l'accettazione integrale del nostro programma? Mentre parliamo (30.6.1987), la trattativa è ancora in corso...

E come siete andate alla trattativa?

In realtà siamo state invitate dagli altri partiti. La precedente coalizione, formata dal partito indipendente (conservatore) e dal partito progressista (un partito di centro, a base prevalentemente contadina), non ha più la maggioranza. Il partito progressista sta al governo da una ventina di anni, volta a volta in coalizioni con gli indipendenti o con i socialdemocratici, che sono di centro-sinistra. D'altro canto neppure l'alleanza di progressisti, socialdemocratici, alleanza popolare (che è più di sinistra) e noi, è sufficiente. In ogni caso nessuno può prescindere dal successo elettorale dell'Alleanza delle donne; noi, però, non siamo neppure favorevoli a fare la ruota di scorta di una coalizione tra indipendenti e socialdemocratici. Perciò abbiamo posto delle condizioni pesanti, che, per ora almeno, non sono state accolte.

Quali condizioni?

Riguardano fondamentalmente tre punti: l'eguaglianza delle opportunità, l'ambiente e la politica estera.

Illustraci meglio le vostre posizioni sulla politica estera.

L'Islanda fa parte della Nato e

lo scontro sullo stare nella Nato o l'uscirne è il discrimine tra destra e sinistra. Noi, come ti ho già detto, siamo contro ogni alleanza militare, secondo noi la Nato non dovrebbe esistere. Ma non facciamo dell'uscire dalla Nato una pregiudiziale. Le basi militari Nato sono importanti nell'economia dell'isola. Il primo passo è rendersi indipendenti dalle basi militari perché l'Islanda, che è oggi un vero e proprio vassallo degli Usa, possa avere nella Nato una voce autonoma. Siamo, come ho già detto, contro le armi nucleari e non ne vogliamo sul suolo islandese, così come vogliamo che le nostre acque siano libere da armi nucleari e da navi a propulsione nucleare. Chiediamo che il governo islandese si adoperi contro la corsa agli armamenti e in favore di una zona de-nuclearizzata nei paesi scandinavi.

Che posizione avete sul negoziato Usa-Urss sugli euromissili?

Siamo contro la guerra e la rap-presaglia e perciò in linea di principio favorevoli alla pratica del negoziato. In Islanda, dove è forte l'influenza degli Usa, siamo poco informati delle reali posizioni delle parti in causa; ma crediamo che Gorbaciov voglia realmente quel che dice, la riduzione degli armamenti e dei missili e che, comunque, vada preso in parola.

• • •

BERLINO

STATO E QUESTIONI DI GENERE

Qual'è la collocazione delle donne entro lo stato e rispetto alla definizione e ai diritti di cittadinanza? Ha senso parlare di una questione di genere, o di una struttura di genere, rispetto allo stato? Queste due domande, complementari ma distinte, hanno costituito il filo conduttore del seminario organizzato presso il Wissenschaftscolleg di Berlino dal 29 giugno al 1 luglio, con il titolo, appunto: "Gender in the State. Women's Needs and State Responses". Organizzato da due delle 6 studiose che quest'anno godono del prestigioso *fellowship* presso quella istituzione (a fronte di 36 studiosi...), l'antropologa Verena Stolcke di Barcellona e la giovane studiosa messicana di economia politica, Adriana Ortiz Ortega, il seminario ha visto il serrato confronto di studiose di varia nazionalità e formazione disciplinare: storiche, sociologhe, giuriste, economiste. Pur evidenziando la necessità di un approccio storicamente fondato e perciò attento alle diversificazioni nazionali, e di una attenta concettualizzazione dei diversi fenomeni e dimensioni implicati nel concetto di "stato", i contributi presentati ed il dibattito che ne è seguito hanno da un lato mostrato la rilevanza ed utili-

OLTRE FRONTIERA

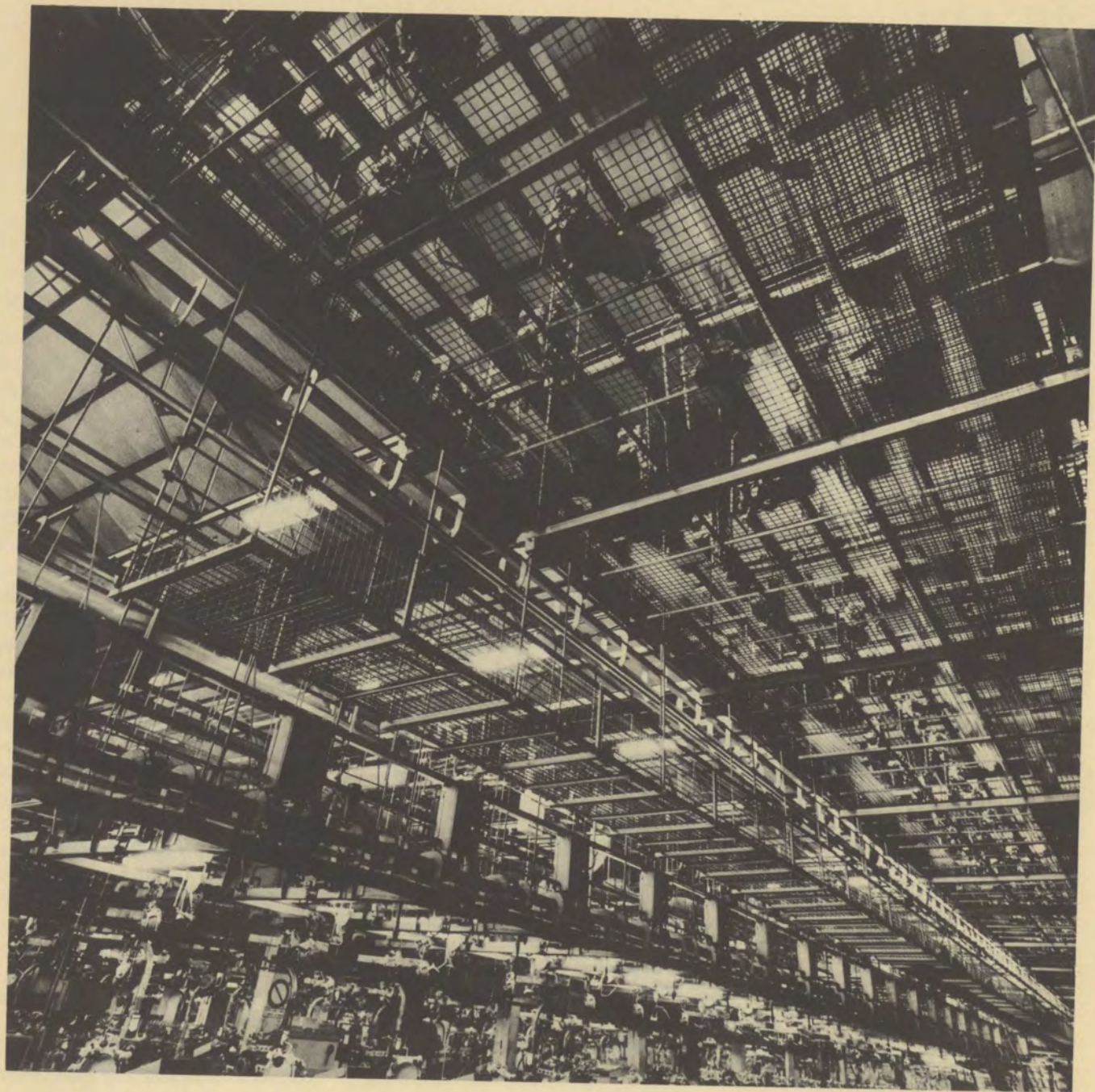
tà di una prospettiva di genere per la comprensione delle vicende politiche (illuminanti al proposito le osservazioni di Gisela Bock a partire dalla vicenda nazista). Dall'altro lato hanno evidenziato il complesso nesso che esiste tra costituzione dello stato, definizione della cittadinanza, razzismo ed etnocentrismo, e politiche di genere. La stessa questione delle differenze tra donne assume spessore e articolazione, vista in questa prospettiva. Di estremo interesse è stata a questo proposito la relazione di Nira Yuval Davis a partire dal caso di Israele.

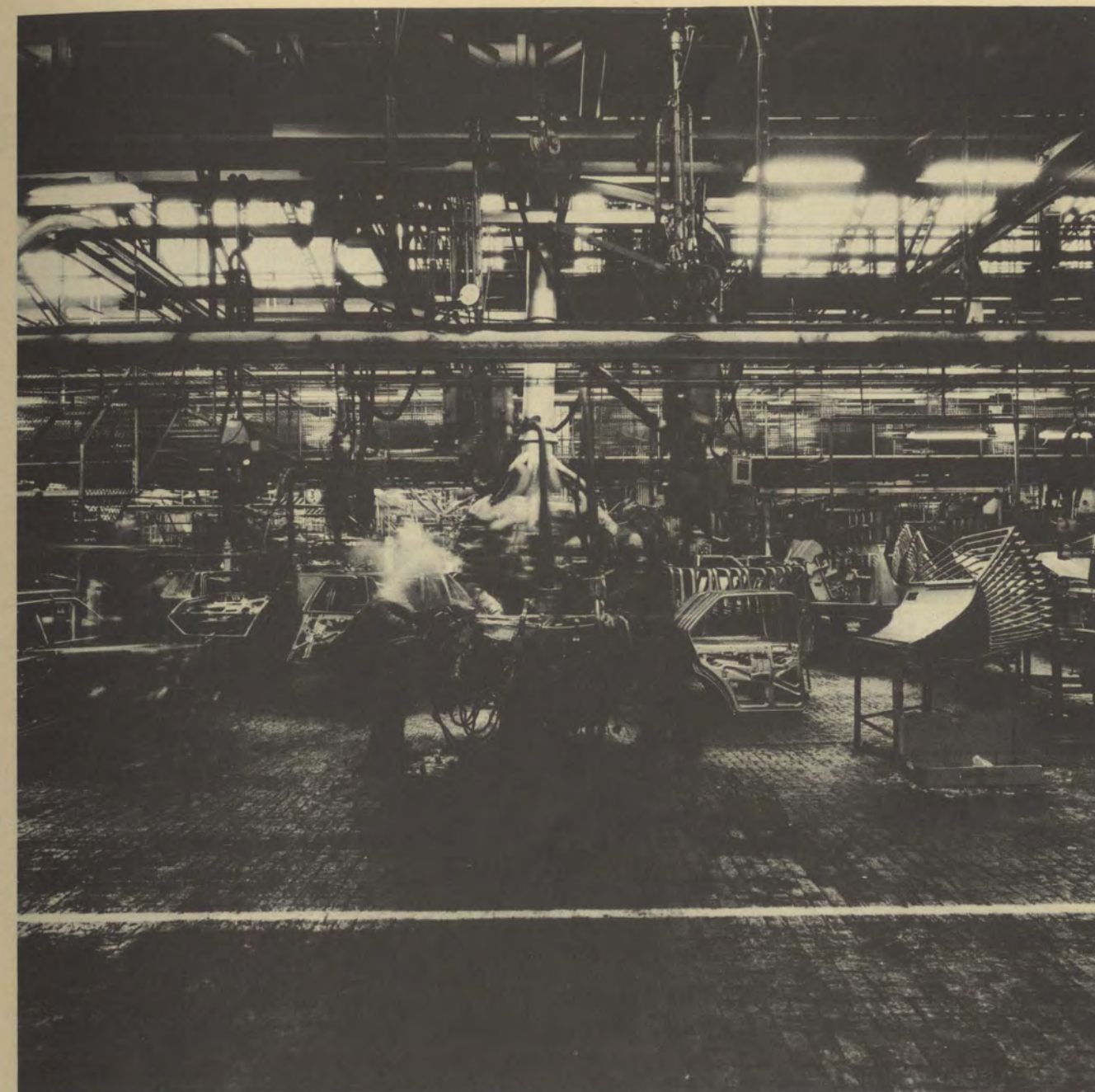
Si tratta di temi di grande rilevanza sia teorica che politica, che indicano direzioni di ricerca ora poco praticate, sia nelle ricerche sulle donne (come ha mostrato ad esempio la bella rassegna presentata dalla statunitense Ackelberg), che in quelle politologiche. Per questo è stata rilevata l'opportunità di costituire una sorta di coordinamento tra tutte le studiose che si occupano di stato a partire da una prospettiva di genere (C.S.).

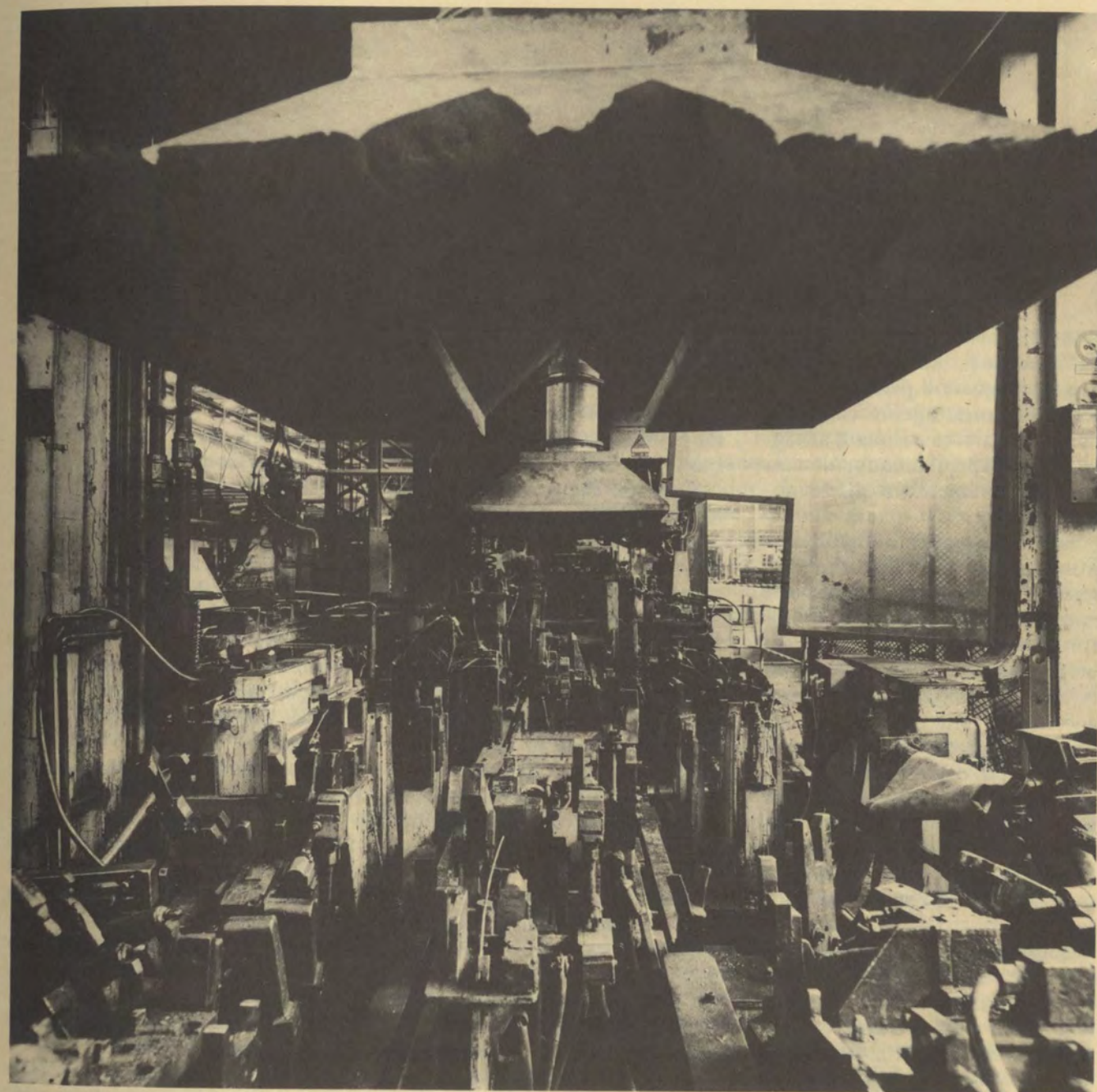
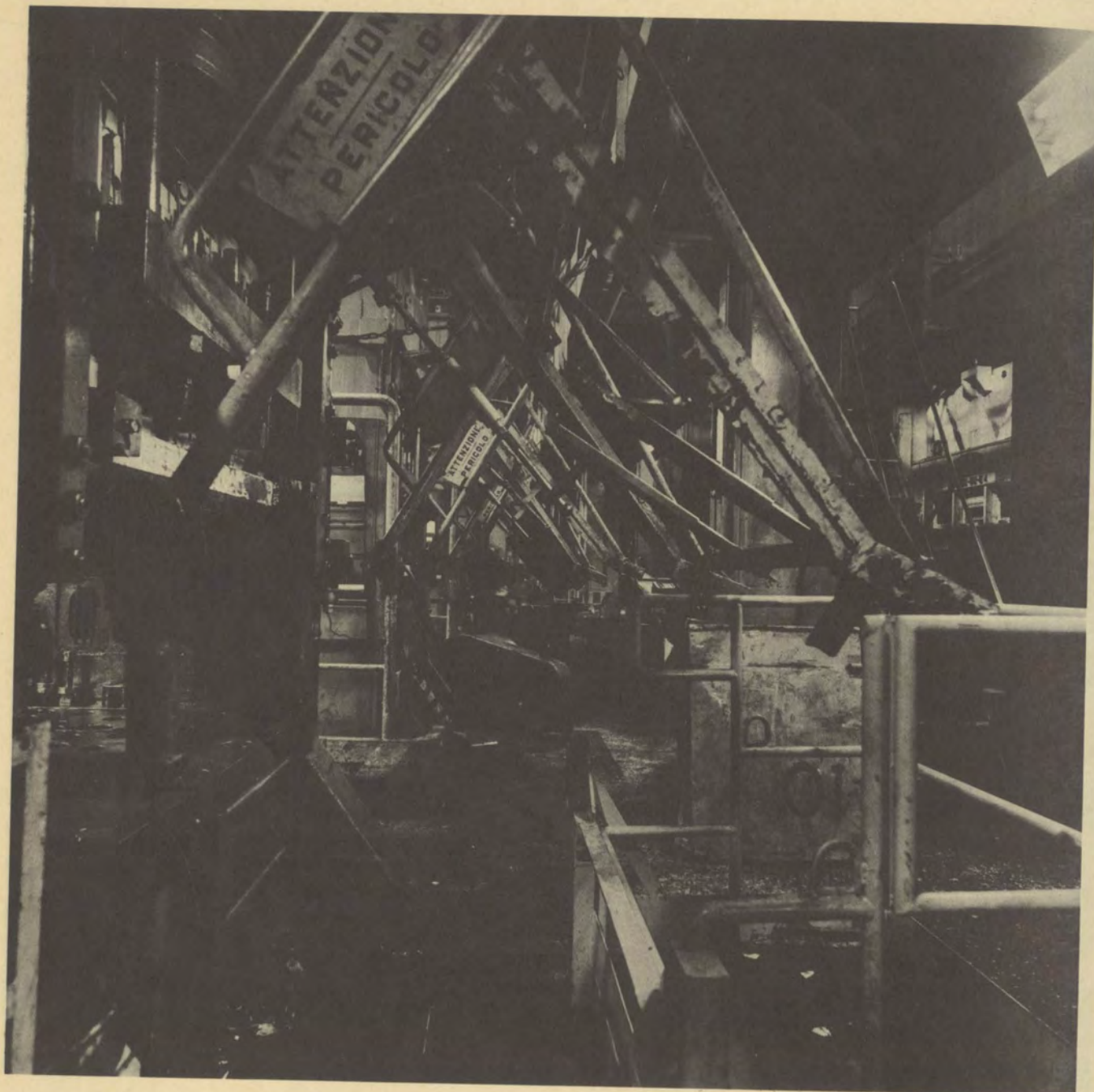
• • •



ANTONIA MULAS







A 48 anni mi chiedo cosa significhi per me il mio lavoro. È servito a guadagnare il pane quotidiano, a incontrare gente che altrimenti non avrei avvicinato, a viaggiare in giro per il mondo. Non mi viene altro in mente in questo momento.

Sento la trappola del professionismo in agguato e dato che sono sempre più convinta che solo una sana follia permetta di andare oltre alla buona confezione di un'immagine, aspetto uno squilibrio donchisciottesco che mi porti ancora una volta a salvare il mondo dalla sua incapacità di vedere.

Da un po' di tempo non mi trovo nei luoghi dove si commettono le grandi ingiustizie umane (anche se so che ne sono circondata).

Non ho la forza di uscire di casa tutte le mattine con la macchina fotografica.

Sogno pigramente una visione, una allucinazione in bianco e nero che mi faccia scattare e dimenticare il mal di schiena che mi è venuto a forza di sollevare la borsa delle macchine (20 chili) e il flash elettronico.

Capisco anche poco di fotografia. In questi ultimi anni poi mi viene una leggera nausea nel guardare tutte queste belle riviste colorate; ho l'impressione che l'Umanità, attraverso le loro pagine, sia gente magra in costume da bagno sull'orlo di una piscina.

Ma anche certa "fotografia impegnata" mi fa malinconia. Sono invidiosa dei fotografi che fanno

ANTONIA MULAS

denaro con le cravatte perché per far bene questo lavoro ce ne vuole molto.

Confesso che mi piacciono solo le fotografie impubblicabili, e di queste ne ho fatte molte, accatastate nel mio studio (bello allegro in mezzo al verde).

So però che dentro di me le immagini dei fotografi che ho molto amato (Ugo Mulas, Sander, Weston, Diana Arbus, Stiglitz e Magritte Nadar, per citarne alcuni), sono riposte in una specie di cassaforte a prova di bomba, ed è per loro che a volte mi fa quasi piacere di dire che "faccio la fotografa".

In questi ultimi tempi non amo la fauna dei miei colleghi e non sopporto nemmeno me stessa, per essere sincera.

Oltre a lamentarmi, ogni tanto mi piace molto fotografare. È un grande anestetico: cercare una bella luce in un forte momento a volte porta molto lontano. Un piacere puro.

È una sensazione straordinaria entrare in un bello spazio e catturarlo nel piccolo quadrato dell'Hasselblad, oppure fotografare un volto che si svela, o leggere una scultura che a occhio nudo non avevo capito. È anche molto bello quando ci si accorge che l'altro guarda con i tuoi occhi per un momento. Fotografare per me è anche dialogare con mio marito

Ugo Mulas, che quando era in vita non mi concedeva grandi spazi, ma che mi ha dato un tale esempio di amore e di bravura che ancora oggi provo una gran rabbia per la passione che aveva innata per la sua arte. Infatti era un grande fotografo. Quando mi allontanavo da questo rapporto mi scappava la voglia di fotografare, quando lo ritrovo sono costretta a soffrire. Non è stato facile essere la moglie di un grande come lui; ma poi, se ci penso bene, nel corso degli anni è stato anche semplice lavorare giorno per giorno, un po' su e un po' giù.

Ho fatto il suo mestiere e ne sono felice.

Mi sono presa anche dei lussi, fra i quali queste fotografie che ho fatto all'interno della Fiat, negli stabilimenti del Lingotto, Rivalta e Mirafiori.

Allora, circa 1983, negli ambienti intellettuali si parlava molto di fabbriche e operai. Decisi, libera e non pagata dalla proprietà, di fotografarne una.

Pensavo a una mostra (allora ci credevo, oggi le mostre di fotografie mi annoiano a morte). Andai dal sindaco di Torino Diego Novelli perché ero eccitata da quello che avevo visto: grandi spazi dove l'uomo scompariva e i robots che annunciavano licenziamenti in massa.

Novelli mi disse, guardando le fotografie "Non ci sono le facce degli operai, bella bambina. Lavori, lavori ancora..."

ROSSANA ROSSANDA

POLITICA: SIGNIFICATI E PROGETTI

LE DIVERSE STRADE DELLA CARTA E DELL'AFFIDAMENTO

È ormai più di un anno che la questione della politica è tornata centrale in parte della riflessione femminista. Insisto sul "femminista" perché essa può avere interessato più o meno le emancipate, ma non ha costituito per esse un problema anche teorico come per il femminismo italiano. Il quale, nato assieme ai grandi movimenti di contestazione, aveva precisato la sua identità anche separandosene.

Con la nube di Cernobyl le cose sono cambiate. La discesa in piazza delle femministe romane ha costituito una novità, dopo anni: c'era perfino dell'imbarazzo, nel ritrovarsi assieme, con slogan e qualche fischietto. Tutte "più grandi" tutte dopo aver riflettuto sul limite della manifestazione di strada, che era stata all'inizio così facile e immediato modo di mostrarsi, essere visibili. E tuttavia quella discesa serale, per le vie di Roma ingrandì e quando le donne comuniste, in una sincera ricerca di "identità nel partito", proposero un incontro a tutti i gruppi femministi, ai centri, alle singole donne che lavoravano specie a livello scientifico, una discussione/incontro fra tutte ebbe luogo. Con diversità di linguaggi, ma con un senso preciso di appartenenza, di essere, di costituire uno spazio molto esteso e molto autonomo. La questione di ridefinire il profilo delle donne che lavorano nei partiti, specie quello comunista, sembrò incontrarsi con quel che maturava in altri centri. In particolare la Libreria delle donne di via Dogana 2 a Milano e una parte rilevante del Centro Virginia Woolf di Roma affrontarono la questione della "politica delle donne" e del "potere", che in realtà maturava da tempo nell'elaborazione milanese. Contemporaneamente le donne comuniste elaboravano una loro

"Carta", del tutto insolita per contenuti e metodo nel partito, chiamata *Dalle donne la forza delle donne*. Le elezioni anticipate del 1987, accelerando la domanda: perché sono così poche le donne in parlamento? posero nel Pci il problema della "quota" (particolarmente bruciante in un momento nel quale il partito non si attendeva di conquistare nuovi seggi - e infatti ne perdette - quindi ogni mandato a una donna significava toglierlo a un uomo) e su questo si sviluppò la questione se, nelle istituzioni, le elette rappresentassero "le donne", oppure se le donne dovessero, o almeno avessero la possibilità più vasta d'un tempo, di votare "una donna cui dare fiducia". È ovvio che non è la stessa cosa; ma sicuramente portò ad uno spostamento nell'elettorato, femminile e forse anche maschile.

Tutto questo in un anno. Da allora la Libreria delle donne di Milano propose una lettura della storia del movimento femminista nella propria chiave interpretativa (*Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg Sellier 1987) e tentò su questo anche una riflessione teorica/filosofica del gruppo *Diotima* (La Tartaruga, 1987). Ma tutto l'anno era stato costellato di incontri, convegni anche internazionali, attività di centri e pubblicistiche, che mi si scuserà di non ricordare per l'economia del ragionamento. Questa presenza editoriale non va sottovalutata: di essa fanno parte la decisione delle donne comuniste di fare una rivista aperta anche con persone che non appartengono al loro partito, appunto *Reti*; il riaprirsi a Milano d'una rivista, subito terreno d'una divisione, per iniziativa di Lea Melandri, *Fluttuaria* (vecchio nome del movimento milanese) che darà vita a un bimestrale di nome diverso; e - in un clima che può aver giovato - *Noi Donne* non soltanto si salvava ma ricapitalizzava la propria impresa. Credo che anche la diffusione di *Memoria* o *Dwf* sia aumentata.

Non tutte queste presenze avevano al centro la questione politica. Ma qui vorrei riflettere sul ripresentarsi della "politica delle donne" fra le donne del partito comunista e in alcuni gruppi fuori di esso - restando ovvio che esiste tutta un'altra realtà di pre-

senza femminile, nel lavoro e nella ricerca, che è non meno importante. La politica non è tutto. Ma vediamo che cosa essa è stata, e come si presenta in questo inizio d'anno, per i gruppi più impegnati sul tema.

L'emancipazione incompiuta

Anzitutto credo che bisogna intendersi sulle parole. Quando le donne comuniste stilano una *Carta* e la gettano nella discussione, e propongono una rivista, in partenza aperta, mettono al centro un problema, inevitabile e irrisolto: il rapporto fra l'elaborato sulla "liberazione" della donna e sulla "differenza" sessuale e la storia, linea e corposità presente del loro partito. La doppia militanza eludeva la questione; la *Carta* no. Essa sottintende che una presenza politica delle donne sia recepita come presenza d'un soggetto diverso da tutti gli altri che si raccolgono attorno alla sigla o alla tradizione del partito, che ha di specifico la consapevolezza che il suo sesso ha non solo un passato di esclusione, ma un presente di coscienza, modo di essere, cultura che è più che una domanda. La quale non si esaurisce nei soli termini nei quali finora la politica della sinistra, Pci incluso, lo ha pensato: l'emancipazione, cioè portare *anche* le donne ad acquistare gradualmente posizioni e ruoli che prima erano propri dei soli uomini.

Lasciamo andare se il discorso dell'emancipazione ha veramente fatto parte della politica del partito comunista italiano, cioè è passato, da discorso in linea di principio e da promozione di alcune donne, a proposte di *modifica della società tale da condurre le donne all'emancipazione*. Tutte.

Essa resta una vana parola finché gran parte del lavoro domestico, dell'assistenza ai bambini e agli anziani, nonché l'insieme della struttura dei servizi, della casa e della città – cioè modi e luoghi della riproduzione sociale – restano quel che sono, sostanzialmente immobili da oltre un secolo. Si può pensare tutto il male possibile dei limiti dell'emancipazionismo, a costo di non dimenticare che per la grande maggioranza delle donne esiste una coazione antiemancipatoria,

alla dipendenza e "secondarietà sociale" insuperabile nella struttura delle relazioni e dei ruoli.

Una vera pressione verso il partito comunista perché nei luoghi e nei modi delle istituzioni fosse il partito che *intanto* libera le donne della schiavitù domestica e dal lavoro sociale invisibile – poco, ma meglio che niente – non ha mai avuto luogo probabilmente per questa ragione. Sul piano puramente "riformatore" l'emancipazione delle donne non è stata finora un risultato, né un progetto portato avanti in modo da modificare sostanzialmente il rapporto fra ruoli di produzione e riproduzione sociale né un modo di vita ancora fondamentalmente basato sul nucleo familiare come unità di consumo garantita dalla presenza femminile – la "casa" restando il contenitore dei nuclei. Chi ha mai studiato la questione del canone di affitto, dell'abusivismo, degli insediamenti urbani "sotto il profilo dell'emancipazione femminile"? Che io sappia, nessuno. Le *singles* come si dice adesso, ne sanno qualcosa.

Il vuoto aumenta se si passa dalle teorie emancipazioniste a quelle della differenza sessuale. Un breve dibattito sull'*Unità* a proposito della *Carta delle donne* è lungi dall'aver dimostrato che gli uomini del partito, che sono oggi ancora *il* partito, siano in grado di andar oltre una constatazione: esistono *anche* le donne e vediamo di dargli posto. Che le *donne* non siano un "in più" ma un "diverso", la cui secolare storia di diversità esplosa in positivo negli ultimi anni comporta una *coscienza di sé* rifondativa, e quindi un pensare *tutto* l'orizzonte e il metodo del partito, che può condurre a qualche convergenza, molti parallelismi e non poche divergenze – questo è storicamente nuovo, uno dei problemi dell'oggi per un partito di sinistra – non mi sembra che sia avvenuto. Non mi sembra neppure che sia realmente percepito. Neppure l'elementare riferimento a un'immagine speculare: "sareste capaci di pensare il Pci con sei donne e un uomo in segreteria"? porta a riflettere sull'enormità del paradosso in esso presente. Immigrati, neri, tutti sembrano portatori ovvii di diritti, mentre l'*apartheid* delle donne è scontata come il volgere delle stagioni.

Se questo è, ha risposto il femminismo degli anni '70, è perché i partiti sono così. Sono maschi. Comunisti o liberali hanno questo in comune. Vero. Soltanto che comunisti e liberali e democristiani portano in sé progetti di società fondati su valori che confermano la maschilità o che possono metterla in dubbio. Nei partiti di sinistra questo è un problema; rimosso, ma problema. Anzi, siccome le rimozioni conducono alla nevrosi, sono una forma della nevrosi della sinistra.

Essere "femministe" e "comuniste"

La *Carta* delle donne comuniste, o *Reti* hanno di fronte la questione di rimuovere la rimozione. Investendone la profonda falda sotterranea con due questioni: che significa, oggi, nel 1987, per una donna essere *femminista e comunista*? Che significa per il partito comunista considerare il femminismo, l'elaborato autonomo delle donne, come una delle "componenti del blocco storico della rivoluzione" o come si dice oggi, della "trasformazione italiana"?

Di proposito non ho sfumato le domande, perché queste sono. In sede di *Reti*, almeno: se no, che senso ha fare una rivista aperta ma promossa dal Pci? Nessuno di noi ha tempo di coltivare un giardino riservato, che non investa l'insieme dell'area comunista. E non si può ignorare che la domanda non si risolve sul terreno dei principi puri e semplici, rivisitando, che so, Carlo Marx mettendolo a contatto con gli *Women's Studies*. Un partito che si decida a fare del pensato femminile un elemento della "sua" trasformazione ha da essere un partito disposto a *volere* una trasformazione, e radicale, dell'organizzazione della società; superando d'un colpo i ritardi sull'emancipazione e disponendosi a rimettere in questione il proprio modello di valori (un passo in questo senso ha fatto la sinistra Spd). Per esempio esprimendosi con chiarezza sulle priorità: se, nell'attuale modello di sviluppo, oggi come oggi consideri prioritarie la produzione e l'impresa, riversando sul mercato la ripartizione del reddito e adeguando sul mercato i ruoli, con forte contrazione di quanto resta del *Welfare*;

oppure se consideri prioritari gli uomini e le donne, nella loro diversità e autonomia, e se nel suo progetto l'insieme del sistema produttivo e statuale sia organizzato in modo da vedere in essi soggetti e non oggetti dello "sviluppo". Nei due scenari cambia il programma del partito comunista, e in modo radicale; ne cambiano la cultura, il sistema di valori, la "ideologia".

Se dovesse prevalere la prima ipotesi, cioè l'idea d'un "riformismo" che medica alcune più intollerabili ferite, lubrificando con qualche umanità il sistema oggi in atto (non parlo del capitalismo in genere, ma di quello *hic et nunc*), le questioni della *Carta delle donne* resterebbero – al massimo – un elaborato culturale. Già esse esitavano a porre frontalmente la questione dell'indirizzo d'un partito comunista nel quale le donne possano essere *soggetti*, non ospiti ausiliarie. Ma ora? Se essenzialmente il dibattito si riduce a problemi di schieramento le donne comuniste sapranno che "soggetti" non sono, e forse ci sarà da riflettere sull'intera operazione portata avanti in questi due anni.

E non perché, come si disse negli anni '70, tutti i partiti – lo ripeto – sono maschi. È più pertinente la domanda: se c'è o no un partito che se ne rende conto, ed ha sufficiente audacia da affrontare il problema epocale di bisessuarsi sul serio, il che non significa soltanto dare più posto alle donne. Culturalmente è un salto, una rivoluzione. Non un "ritorno alla rivoluzione". *Quella*, questo problema non se l'era posto.

Se questo, e spero mi si perdoni la sommarietà, è il nocciolo al quale le donne comuniste che propongono *Reti* e il partito che accetta l'iniziativa, non possono sfuggire – non perché essa *risolva* la questione, ma perché *permette di porla con i piedi per terra*, aprendo un lavoro che investe progetto e metodo e coscienza di sé d'un partito comunista – altro è il discorso sulla "politica delle donne", o il "potere", che si è fatto strada in gruppi femministi, che influenzano anche molte donne del Pci.

Mi limiterò alla proposta della Libreria delle donne di Milano, in parte ripresa dal Centro Virginia Woolf

di Roma – gli altri centri o ricercatrici singoli non avendo avanzato, che io sappia, una teoria organica su questo punto.

È qui che occorre, anzitutto, capire il senso delle parole. In *Reti* il termine “politica” implica un confronto dell’elaborato femminile e femminista con l’istituzione partito e il tessuto sociale e istituzionale cui esso partecipa. Può essere un confronto o uno scontro; ma certo si dà per premessa che le donne comuniste affrontano la macchina politica del partito. La sua “corporeità” e quella dello stato, fanno i conti con esse. Il significato che danno alla parola “politica”, e alle sue molte parole, differenti nei tempi e nei partiti, passa anche attraverso un’analisi, un’accettazione, una modifica, un rifiuto della concretezza della sfera politica. Penso, insomma, che se il dire che la “politica è astratta e non interessa le donne, legate alla concretezza dalla quotidianità” è stato un utile slogan (per chiamare l’attenzione sulla visibilità della società in cui operano le donne e che non viene mai “contabilizzata” dalla prassi politica quotidiana) non è però più che uno slogan. La sfera politica non è un vuoto, è un pieno molto più concreto delle parole consuete con cui parla: modifica, decide, opera mutamenti continui nel quadro dove viviamo. Per le comuniste occorre traversare questa concretezza, o questo spessore, imponendovi una presenza e un punto di vista inconsueto.

Per altri gruppi, e segnatamente per la Libreria delle donne di Milano, una “politica delle donne” torna al senso originario e fondativo della politica moderna dei grandi soggetti o gruppi d’interesse, anche se le donne questo non sono: quale specifico strumento si dà un sesso, finora subalterno per marcare una sua presenza autonoma nella società e nello stato? (i due termini sono spesso usati l’uno per l’altro).

La pratica dell'affidamento

La risposta milanese è un metodo, fondato su una proposizione teorica. Il metodo è quello dell’*affidamento*, come forma prioritaria e semplice e di rappor-

to stabilito tra due individui donne, una delle quali per esperienza e sapere è guida e modello all’altra; la aiuta a farsi strada nei rapporti sociali. È una prima modifica al modello emancipativo, nel quale perlopiù la donna si dà a modello e guida un uomo; e di qui discendono le non semplici questioni dei “modelli femminili”, della simbologia femminile da considerare esemplare o meno. Questa formula è semplice, è diretta, corrisponde alla proclamata necessità di rapporti non astratti, accetta dell’attuale sistema di promozione sociale (parola che ad alcuni di noi fa un po’ senso, ma tant’è) le gerarchie di valore e competenza – come premessa assieme indiscutibile e indifferente. C’è chi sa di più e chi meno, chi più è intelligente e chi meno; la prima guida, l’altra si fa guidare.

Il moltiplicarsi di questo rapporto strettamente binario costituisce una serie di cellule nuove e visibili nella società; nuove perché rompono una tradizione millenaria; visibili perché in questo rapporto le donne reciprocamente si valorizzano, e non affettivamente, ma come figure sociali. Si costituisce così un “modo di essere” e “di agire” tra donne che modificherebbe la composizione sessuata sociale attraverso una modifica di comportamenti, costituendo una elastica (non si prevedono forme di organizzazione di queste diadi che non siano momenti di lavoro, ricerca, studio) “società di donne”, operante nella società data.

Questa è “politica delle donne”; e ha alle spalle l’ipotesi che possa così liberarsi una “differenza femminile”, destinata invece a restare oscura anche a se stessa nel lavoro misto, oppure se viene data la precedenza al “che cosa fare?” rispetto al “come farlo”. Il “come” è infatti l’agire tra donne, con rapporti fiduciosi non esistiti prima (perché il gruppo femminista non ammetteva gerarchie) e su una affermazione assiomatica, di fede nel senso più serio della parola: che nell’agire insieme le donne “producono” contenuti o frutti *diversi* anche all’interno dell’organizzazione e dei poteri esistenti.

Questa proposta azzera la difficoltà, avvertita anche da altre nuove soggettività presenti negli anni ’70

e in qualche misura, per esempio, nel movimento verde, di affrontare la questione del superamento del modo di produzione e dello stato – obiettivo che era parso indispensabile e quasi a portata di mano, e che si rivelava così irraggiungibile da sfiorare l’impossibilità. La azzera, considerando che una ipotesi che mette al centro non l’economico, come è stato detto, ma l’insieme dei rapporti sociali fondamentali, funge a priori da condizionatore della visibilità e soggettività femminile, finendo col risolversi in un “battiamoci assieme agli uomini che vogliono modificare l’esistente, inserendo di forza in questa lotta la liberazione del momento *diverso*, della differenza originaria femminile”. È, o sembra, un ribaltamento, che posa anche sulla scelta, seducente, di gettar per così dire molto avanti la propria bandiera: non stiamo più a lamentarci di quel che non abbiamo, non stiamo più a domandare l’accesso a diritti non concessi, e falsamente neutrali, agiamo come chi il suo diritto lo porta dentro, dando al suo essere particolare di donna altrettanto peso che gli uomini hanno dato storicamente a loro.

E come negare che gli uomini si sono di fatto organizzati socialmente (intendo in politica o cultura) in società *separata*, nel senso che si sceglievano naturalmente come maestri o discepoli interlocutori privilegiati? La proposta avanzata dalle donne della Libreria riproduce uno “stare fra donne” nell’insieme dei commerci sociali, come gli uomini sono stati “fra di loro”, più ravvicinato, perché tra due donne: persuaso d’un autonomia che viene dalla “differenza sessuale”; convinto che produrrà come risultato della differenza, “altro” dalla produzione maschile. Un altro modo di considerare se stesse e le altre, subito; altri contenuti a tempi brevi; forse, in tempi meno brevi, un altro linguaggio.

È questa una proposta “politica”? Lo è. E porta con sé due elementi che possono attrarre le donne. Il primo è che indica un obiettivo “alto”, nel senso che anche il resto del mondo dà a questa parola: alto perché “efficace”, alto perché “potente”, alto perché svincola psicologicamente dalla subalternità e dalla

domanda perpetua all’uomo. Il secondo è che non comporta una traversata delle istituzioni della politica, della storia e del presente: tanto meno una progettualità che non sia ancorata e limitata al crescere e rendersi visibili di queste “diadi”. L’alterità dei valori, l’accettazione o rifiuto dei contenuti, si farà nel fare; per il momento si può dire che per questa “politica delle donne” qualsiasi istituzione o partito è indifferente – salvo forse la democrazia cristiana, della cui politicità fa parte ancora una dose di morale cattolica, che a priori escluderebbe la separazione; e l’area comunista, in quanto forse ancora fortemente segnata da un fondamento teorico-marxista, dove la differenza sessuale è assieme riconosciuta e interamente ricondotta alla storicità della divisione dei ruoli e della proprietà.

Élites o solidarismo?

Risulta così che una “politica” lontanissima dalle “politiche” dei partiti può, più facilmente di quella delle donne comuniste col Pci, convivere con questi partiti, questo stato, questo sistema. Sembra anzi più agevole la convivenza con chi non porta dentro di sé un bisogno prioritario, ad esempio, di emancipazione degli oppressi – gli oppressi e le oppresse essendo oggetti che in qualche modo riducono l’ambizione delle donne di porsi, ora e subito, come una élite *forte*. Solidarismo e attenzione alle più deboli e simili non sono negate; ma certo viste come limitatrici rispetto all’obiettivo principale, come “ideologie” della subalternità, cui non bisogna restare legate, pena un abbassamento generale dell’orizzonte. “Vivere da signore” non è un modo di dire; la “politica delle donne” qui configurata delinea una presenza femminile non massificata, fondata su gerarchie, che si imponga per la sua qualità – quasi rifacendo molto antichi percorsi della storia virile, nella quale le *élites* hanno rappresentato un modello.

Ma anche un sistema di potere, riduttore e negatore delle “non élites”. È una conseguenza necessaria anche ora tra donne e donne? Non sono in grado di

dirlo. Lo temo però molto. In ogni modo ai fini di queste note, conta di più osservare come la riscoperta della "politica" sia coniugata in modi assai diversi, in due strade divaricanti: una "lunga marcia" nel mondo maschile, per minarlo e costruire le "basi delle donne" – se è permessa una citazione storica inconsueta – oppure il partire dal massimo della separatezza col minimo della lotta per mutare le strutture sociali date, puntando a un risultato che si imponga "in sé", la cui "visibilità" sia già visibilità d'un *esistente sessuato diverso*.

È interessante rilevare che ambedue le proposte politiche qui brevemente esaminate sono nuove, datate di quest'ultimo anno, con alle spalle sì e no un decennio di tentativi e percorsi. Esse sono ben lontane dall'esaurire il pensato femminista, che anzi nella sua grande maggioranza si svolge nel lavoro su di sé e su specificità cognitive che le donne nella ricerca o nel lavoro sperimentano, costituendo un grosso accumulo, che certo non si può più dire semplicemente "emancipazionista". Ma in questo lavoro la proposta politica resta indiretta. Nella *Carta* e nella tesi dell'"affidamento" siamo a due proposte esplicite.

Con un corollario non da poco. Lo sfondo sociale sul quale queste proposte si sono presentate è storicamente delineato. Esse hanno dietro di sé un aumento del peso delle donne nella vita sociale e nella sfera politica; questo peso ha superato la soglia minima senza la quale non era possibile "essere fra donne" come secolarmente gli uomini sono stati "fra loro" e con la massima naturalezza continuano ad esserlo nella maggior parte delle loro relazioni sociali. Intendo dire che oggi ci sono sufficienti donne di sufficiente cultura e affermazione da costituire pezzi di società che chiamare "separatista" è limitativo: esistono, in Italia e altrove, circuiti sociali di lavoro, denaro, professionalità, anche molto elevata, studio, divertimento che sono *fra donne*, costituiscono mondi di una qualità particolare e autonoma. In secondo luogo, siamo a una fase delle tecnologie della riproduzione nella quale molte delle cose che si dicono sono avvenistiche, ma è certo che la fecondazione può prescindere

dal rapporto sessuale fra uomo e donna; cosa storicamente mai avvenuta. Una società di donne, che dia concretezza all'espressione un po' ambigua "il genere umano femminile" può essere considerata un bene o un male; ma può esistere. Nell'occidente avanzato e a certi livelli di reddito.

Rendersene conto è utile, per non credere che si possano relegare nell'utopia i progetti delle donne, e valutarne nella giusta misura anche – in una società e cultura così pervasa dall'idea di mercato – la contrattualità. Inutile dire che io sto per "la lunga marcia"; qualsiasi lettrice potrebbe obiettarmi che, se non appartengo propriamente alla generazione della medesima, appartengo certamente a quella storia.

Ma conta di più, in questo momento, andare a fondo dei percorsi possibili, con chiarezza e non evitando di vederne – a mio avviso –, gli altissimi prezzi, che schierarsi a orecchio sull'uno o sull'altro o su nessuno dei due.

CHIARA SARACENO NON C'È PIÙ UN "VOTO DELLE DONNE"

In tutto il periodo pre e post elettorale mi sono sentita divisa da una serie di reazioni e sentimenti se non opposti certo divergenti. La soddisfazione per le tante candidate e per il sostegno attivo del Pci alle donne in lista, e la rabbia per la ripresa di un discorso sull'aborto ancora una volta fatto da uomini che discutano di etica dimenticando che l'etica ha a che fare con soggetti e relazioni, in cui le donne non possono certo essere definite solo nei termini di minorate incapaci di etica perché impegnate a sopravvivere.

Contentezza e ammirazione per la voglia e competenza con cui molte donne hanno deciso di confrontarsi con la politica anche sul terreno istituzionale, ma (mentre mi interrogavo in privato sulla mia per-

sonale resistenza) ambivalenza e dubbi sui discorsi sulla rappresentanza che sentivo fare. Dopo le elezioni lo stesso alternarsi confuso di sensazioni: perplessità ed anche scoramento per un quadro politico che mi sembra incerto e percorso da intenzioni per me personalmente preoccupanti, ma curiosità per le novità (i verdi con tutte le loro ambiguità, la cosiddetta "redistribuzione a sinistra", in cui le delimitazioni e le appartenenze sono sempre più problematiche). E soprattutto con questo fatto tra le mani: tante donne (ma forse ancora poche). E massicciamente presenti nel partito che viceversa non ha tanto perso qualche punto percentuale, quanto perso l'egemonia nella rappresentanza dei gruppi socialmente e culturalmente innovatori (oltre che dei più deboli) che a lungo gli era stata più o meno direttamente riconosciuta. E tuttavia si tratta proprio delle donne che hanno, come gruppo, più esplicitamente tematizzato la propria richiesta di venir candidate in termini di riequilibrio dei rapporti tra i sessi nel partito e in termini di una rappresentanza di genere, a partire cioè dalla messa a tema della differenza/appartenenza di sesso. Come leggere non solo in frammenti tutto questo, e come spiegarlo a me stessa?

Dico subito che mi sembra che uno dei pochi esiti chiari di queste elezioni, ed a mio parere positivo, che indica una effettiva modificazione del comportamento elettorale, se non del quadro politico, sia la definitiva, esplicita fine del "voto femminile", come voto sostanzialmente omogeneo, di blocco. Può sembrare una conclusione paradossale e un giudizio per lo meno azzardato a fronte appunto non solo dell'aumento delle elette, ma della intensa campagna che taluni gruppi e partiti, in primo luogo le donne del Pci e il Pci in quanto tale, hanno fatto perché le candidate venissero votate innanzitutto dalle elettrici, in un più o meno esplicito, riflettuto, anche problematico, appello alla rappresentanza di genere.

In realtà, durante la campagna elettorale, mentre molto si è discusso e anche litigato sul concetto di rappresentanza, nel duplice senso della possibilità,

di rappresentare gli interessi delle donne nella sfera della cittadinanza politica così come è ora e della possibilità che talune donne vengano investite della rappresentanza degli interessi, o dei progetti, delle altre, poco si è riflettuto sul fenomeno della esistenza di un voto femminile omogeneo dalla Costituente in poi: un voto che certo si esprimeva più tramite l'assenza di un esplicito discorso o progetto sulle o a partire dalle donne, che dava perciò più fiducia agli uomini e al mantenimento dello status quo che alle intenzioni di cambiare, un voto perciò agli uomini democristiani. Leggere tuttavia questo fenomeno in chiave di assenza di pensiero su di sé e di sostanziale arretratezza delle donne mi sembra semplicistico. Più corretto mi sembra leggerlo all'interno di una largamente condivisa adesione ad una sostanziale divisione del lavoro tra i sessi, ove agli uomini era affidato il compito di "pensare in grande" e di garantire il quadro istituzionale ed economico di riferimento, mentre alle donne era affidato il compito di gestire le non delegabili e non rimandabili essenziali minuzie della vita quotidiana. Su che cosa fosse più importante, nella mente delle donne, è aperto il dibattito (e mi chiedo anche quanti voti femminili comunisti non condividesse al fondo questa divisione del lavoro, pur dissentendo sulla equità degli strumenti forniti).

...

Questo "voto femminile", cui ha corrisposto in parallelo e specularmente quel piccolo 7% di elette tanto denunciato in campagna elettorale, ha iniziato ad incrinarsi significativamente solo a partire dagli anni settanta. In altre parole, solo nelle ultime due tornate elettorali, oltre che nei referendum sul divorzio e sull'aborto, il voto femminile non è stato più largamente prevedibile nella sua maggioranza ed ha cominciato a diversificarsi in modo netto, anche se in direzioni né univoche, né definite. Paradossalmente perciò, la ribellione contro il muro del 7% e la disponibilità da parte di donne a votare donne – almeno a sinistra – sembrano nascere non dalla costruzione,

ma dalla rottura della omogeneità del comportamento politico femminile.

• • •

Ma si tratta proprio di un fenomeno così strano e contraddittorio? In realtà le trasformazioni avvenute in questi anni nelle esperienze e coscienze delle donne, lo stesso fare della esperienza femminile oggetto di discorso e riflessione in pubblico, sono state non solo un fattore di conoscenza ed evidenziazione delle differenze (di interessi, culture, esperienze) tra le donne, bensì ne hanno costituito un potente moltiplicatore. La visibilità di discorsi e presenze femminili su una varietà di vicende che toccano diversamente la vicenda di ciascuna – dall'aborto a Cernobyl, dalla partecipazione politica al pensiero della differenza sessuale, dalle ambivalenze e difficoltà, della emancipazione attraverso il lavoro alla mancanza di lavoro, dalla scelta di maternità alle nuove tecnologie riproduttive, dalla difesa alla critica al *welfare state*, in sintesi l'intero raggio delle questioni sul tappeto, ridefinite e ampliate da uno sguardo di genere – mettono in luce infatti l'esistenza di una varietà di interpretazioni, progetti, culture, a partire da una esperienza di appartenenza di sesso comune, tuttavia sperimentata diversamente. Per gli uomini è sempre stato così, anche se il fenomeno non è mai stato messo a tema da loro e tanto meno si sono mai posti il problema di modificare le condizioni sociali e l'uso sociale di tale appartenenza, modificando perciò strutture e atteggiamenti che riproducono asimmetrie di potere tra i sessi, incluso il potere di definire il "contenuto" della appartenenza sessuale, il genere e le strutture di genere appunto, come la vicenda del "dialogo" sull'aborto tra Razingher, Langer, Casini e Natta ha esemplarmente mostrato.

Ma il prodursi e il venir fuori di discorsi, progetti, rappresentanze di donne, ha anche un effetto di stimolo per un processo di ulteriore diversificazione, vuoi perché induce a schierarsi, vuoi perché induce a specificare, ad approfondire. Se è sempre stato diffi-

cile parlare di donne, oggi lo è più che mai, e proprio perché molte donne, da sole o insieme ad altre, riflettono su e parlano di sé, del mondo in cui vivono e di quello in cui vorrebbero vivere: perché più donne fanno politica, si comportano da soggetti politici potremmo dire. Cioè perché anche il genere femminile, per quanto ancora parzialmente, è entrato nella scena e nel discorso politico.

A mio parere questo è positivo, anche se rischioso e con esiti incerti. È rischioso perché può indurre i partiti a chiudere di nuovo alle donne, nella misura in cui, nella prospettiva della logica della rappresentanza degli interessi, scoprissero che l'interesse delle donne è per lo meno di incerta e controversa definizione, a prescindere dalla questione della sua rappresentanza. Le difficoltà incontrate dalle candidate Psi nel loro partito sono istruttive da questo punto di vista, così come i nuovi simboli delle sessualità femminile utilizzati dal partito radicale (che con tipica manovra ora è tentato di proclamarsi contemporaneamente vittima ed eroe della propria stessa tentata furbizia). Di fronte a questo rischio, qualche gruppo di donne, dentro o fuori i partiti, può essere tentato di assumersi l'onere della rappresentanza generale delle donne, vuoi accentuandone i caratteri di genericità e di aconfittualità tra donne, in una specie di carta dei desideri di tutte e di ciascuna (è un rischio che, a mio parere, è in parte presente anche nella *Carta delle donne*), vuoi accentuandone invece gli aspetti di settarismo, di progetto e cultura particolare, di un particolare e legittimo punto di vista, che tuttavia vuole imporsi come unico. In entrambi i casi, a mio parere, si confonde l'appartenenza di sesso, con tutte le sue conseguenze per i modi dell'organizzazione sociale e per le esperienze individuali, con l'esistenza di un'unico, omogeneo o comunque prevalente, modo di sperimentarsi come donne e di dar senso a questa esperienza. È il rischio che emerge ogni qual volta le altre, le loro persone, progetti, posizioni, sono giudicate come a favore o contro "le donne", a partire da un ideale metro di giudizio "dalla parte delle donne" il consenso sul quale è

tuttavia tutto da verificare e continuamente smentito dalla pluralità dei comportamenti. Le recenti, deprimenti, polemiche e schieramenti pro o contro Ilona Staller, pro o contro Silvia Costa che l'ha criticata, e ancor più terribilmente sul fatto se Carol Beebe Tarantelli rappresenti le donne, un particolare punto di vista o invece la propria tragica vedovanza, sono un esempio di dove possa portare un atteggiamento di questo tipo.

La diversità non solo del voto, ma anche dei progetti politici delle donne, anche visibilmente espressa in una presenza parlamentare numerosa, è invece positiva nella misura in cui non sia vista come un fallimento rispetto alla meta del progetto generale, unificante, che perciò torna ad appiattire le donne in un'unico interesse o dimensioni prevalenti (fosse pure quello nobile della pace, o quello radicalmente femminista della differenza). Nella misura cioè in cui sia assunta come tale, come risorsa e stimolo per formulare e verificare progetti parziali e definiti, come tutti i progetti e i discorsi politici, esplicitamente situati rispetto al contesto, alle donne (e forse anche agli uomini) cui si rivolgono, alle cose che vogliono fare, alle culture, priorità, valori che intendono far valere, ai modi e ai rapporti in cui intendono verificarli. Ove la novità femminile, non perché ontologicamente fondata ma perché resa attenta da una lunga storia di definizione ed esclusioni aprioristiche, accanto alla esplicitazione delle strutture di genere dell'assetto sociale nelle sue varie istituzioni e dimensioni, potrebbe essere proprio l'attenzione per le posizioni diverse, lo sforzo di capirne le ragioni, i bisogni, gli interessi da cui partono, al di sotto della copertura ideologica e della appartenenza di gruppo. Non per rinunciare al conflitto e alla critica, ma per elaborare discorsi e progetti consapevoli, non solo ignoranti, delle differenze sia di valori che di interessi, e contemporaneamente capaci di modificarsi nel processo di apprendimento innescato da forme di confronto intenzionali, cercate positivamente. Da questo punto di vista mi sembra che l'incertezza degli esiti faccia non solo parte dei rischi normali della

politica, ma possa essere anche il prodotto intenzionale di un progetto che si vuole insieme parziale e definito e aperto a confronti e modifiche.

• • •

Solo in quanto una maggiore presenza di donne che si pongono consapevolmente come tali, qualunque senso diano a questo fatto, mi sembra renda possibile innescare questo confronto, e perciò far diventare le questioni di genere questioni centrali nella politica, mi sento di dire che, in qualche misura, una piccola vittoria delle donne c'è stata. Ed il primo effetto "comune" di questa presa di parola delle donne sono proprio i risultati delle donne delle varie liste, che non hanno solo premiato le donne nelle liste del Pci che erano riuscite ad imporre presenza ed attivo sostegno, ma anche donne messe in lista malvolentieri, all'ultimo momento, con scarsa convinzione e sostegno dai loro partiti e invece votate, contro ogni aspettativa, da elettrici che hanno colto una possibilità, perché non più isolata, e non più silenziosa su ciò che loro interessa: forse più una sfida e una speranza che già un progetto, ma certo un inizio importante.

Ricordo a questo proposito lo sconcerto di un collega democristiano di fronte alle preferenze date dalle donne, anche da parte delle iscritte al movimento femminile che "non avevano voluto candidarsi", ad una "sconosciuta madre di famiglia" messa in lista all'ultimo momento per rispondere alla richiesta di Roma che "ci fosse almeno una donna". I voti delle donne hanno fatto vincere questa "sconosciuta incompetente" invece del candidato "vero", molto competente.

Quelle di noi che negli anni passati si sono battute perché si sviluppasse una autocoscienza femminile e in questa direzione hanno lavorato sono responsabili anche di questo proliferare, spesso conflittuale, di sguardi, desideri, sfide, progetti femminili. Non credo che sia una colpa, anzi, anche se è certo un esito imprevisto. Con questo, oltre che con tutto il resto, dobbiamo fare i conti oggi.

LAURA BALBO
UN'ESPERIENZA
DA PENDOLARE
SPUNTI UTILI SUL LAVORO
IN PARLAMENTO

Arrivando in parlamento, io venivo davvero da "altrove": estranea a qualunque esperienza di vita di partito o in istituzioni elettive, sociologo (e non giurista, politologo, economista, il che sarebbe stato diverso, essendo queste discipline, molto più della mia, legittimate nel nostro sistema politico), e, banalmente, "milanese" (sarebbe stato diverso se avessi lavorato e vissuto a Roma, avendo cioè già rapporti consolidati in ambienti intellettuali ed accademici); e donna. "Altrove" non significa soltanto che non avevo consuetudine con l'istituzione parlamento, e nemmeno con il Pci, come cultura e come organizzazione. Significa, anche che avevo altri miei circuiti e mondi di riferimento, e con questi ho mantenuto contatti e collegamenti. Dicendo queste cose, anticipo quel che qui mi interessa discutere, e cioè il senso di un percorso in cui ho costruito, consolidato e valorizzato un'esperienza di pluriappartenenza o, come preferisco dire, di pendolarismo.

Queste espressioni mi sembrano più appropriate di altre che ho usato all'inizio dell'esperienza parlamentare, e cioè estraneità, distanza, non comunicazione, un "mondo di alieni".

"Pendolare" implica l'andare e venire tra mondi o sfere diversi, che il pendolare appunto mette tra loro in rapporto; allude al prendere e portare via da una sfera o situazione, esperienze e informazioni da utilizzare poi in altre sfere o situazioni; e anche significa che oltre all'estraneità e alla distanza, c'è una qualche misura di coinvolgimento e di partecipazione, appunto, nell'una e nell'altra.

Io sono stata dentro moltissime delle situazioni che mi si presentavano o meglio, ho selezionato cercando

di perdere il meno possibile rispetto alle opportunità inconsuete che la mia collocazione mi offriva. All'inizio, forse solo per curiosità e distorsione professionale; poi, mano a mano, rendendomi conto che conoscere le molte diverse situazioni, ma soprattutto metterle tra di loro in comunicazione, renderle reciprocamente visibili, farne uno spazio nominato e reso esplicito di presenza culturale e politica, era un passaggio importante. Descriverò dunque quel che ho fatto, stando negli spazi istituzionali e nelle "situazioni terminali" (o periferiche, o di base, o della società civile), quelle che con i partiti e le istituzioni rappresentative e il sistema politico sono in qualche modo in rapporto, ma vengono assai poco frequentate e conosciute da parte di coloro che stanno al centro. Coloro che in questo tipo di situazioni sono collocati, d'altra parte, per definizione non hanno la percezione complessiva, una visione d'insieme.

A me sembra che praticamente quel che ho fatto sia soltanto questo: dare legittimazione agli spazi di passaggio, ai ruoli di pluriappartenenza, ai modi di starci da osservatori partecipanti, al pendolarismo.

Di questo, vedo un senso teorico e politico. Il primo sta nel cogliere, della società contemporanea, la diversificazione e la ricchezza dei molti ambiti e dei molti soggetti in essa attivi e organizzati. Il secondo sta nel creare le condizioni perché essi siano *parte del discorso politico*, e cioè non esclusi, e neppure terminali soltanto.

Per dare concretezza a quel che vado dicendo, elencherò ora le moltissime situazioni, di diversa rilevanza ovviamente, nelle quali in questi anni mi sono trovata a stare; e dirò dopo di quelle in cui non sono stata. Alla Camera, ho preso parte a moltissime sedute di commissione e di aula (in più commissioni, mentre a una sola si appartiene ufficialmente e in quella si è tenuti a essere; in aula ci sono stata più spesso di quanto fosse strettamente necessario). Sono stata presente a riunioni del gruppo della Sinistra indipendente e del gruppo interparlamentare delle donne elette nelle liste del Pci (il primo, un gruppo di parlamentari non politici di professione, il secon-

do un gruppo di parlamentari donne); a diverse situazioni "di partito" (gruppi di lavoro a Botteghe Oscure, iniziative di federazione, riunioni e iniziative di donne comuniste, feste dell'*Unità*, convegni e congressi provinciali, e il congresso nazionale a Firenze); a riunioni del Cespe e del Centro riforma dello stato (direttivi, assemblee, convegni). Riunioni della cooperativa Soci e dell'*Unità*, iniziative dei Gramsci e delle Case della cultura. Poi, le moltissime iniziative della Sinistra indipendente (della Camera, del Senato, del Centro Torre Argentina, e locali); del sindacato (Cgil soprattutto, a Roma e in iniziative di categoria o locali, ma anche Cisl); e alcune delle Acli, e della Lega delle cooperative. Occasioni "romane" varie, Istat, Isfol, Cnr, Cnel; presentazione di libri, conferenze di studiosi di passaggio, e moltissime, in molti posti, promosse da enti locali e associazioni (di volontariato, di handicappati, l'Anpi, l'Aied, i parenti delle vittime della strage di Brescia, e altre). E poi le sedi e le occasioni della sociologia e delle discipline affini, presso università e centri studi; riunioni di redazione di riviste, e iniziative dell'Associazione italiana di sociologia, e di sottogruppi e sezioni, e se appena mi era possibile, anche all'estero, e presso organismi internazionali. E, soprattutto in Italia ma anche in altri paesi, le iniziative "delle donne": il Griff a Milano e *Noi donne* a Roma e il convegno di Modena l'8 marzo del 1987; e altri dibattiti, seminari, incontri.

Ho visitato, grazie al diritto di accesso che hanno i parlamentari, varie carceri, e ho visitato fabbriche con la commissione di cui faccio parte.

...

Per dare un'idea di quante sollecitazioni si ricevano, nell'ambito di una esperienza come quella che ho fatto, aggiungerò questi dati.

Ho raccolto, per un periodo di sei mesi, tutti gli inviti che ricevevo, per convegni, seminari, iniziative varie. Nell'arco di tempo tra gennaio e giugno 1987, (escludendo quelli che non ho neppure preso in considerazione perché al di fuori dei miei campi di inte-

resse più diretti) ho ricevuto l'invito (e dunque la sollecitazione) ad essere presente a 177 "occasioni", in gran parte, almeno potenzialmente, interessanti.

A 35, ci sono stata. Molte erano iniziative del partito comunista (sulle comunicazioni di massa, sulla giustizia, sull'università, sull'occupazione, e delle donne comuniste: ancora sull'università, e la procreazione, il Mezzogiorno, e le "cento vertenze"). Molte sono state quelle attorno all'8 marzo. E ancora, sui temi del lavoro e dei tempi, di cui mi occupo più direttamente.

A parte il lavoro parlamentare in senso proprio, dunque, questa è la parte più grossa di ciò che faccio, ed è una scelta che comporta di tagliare su altre cose. Saper escludere, e definire dei criteri, è stato fondamentale, per difendere del tempo, per dare ordine al mio pendolarismo e per dar senso all'esperienza della pluriappartenenza. Ma ciò che io ho potuto lasciar fuori non è possibile a tutti; è stato dunque, oltre che una scelta, un privilegio o forse può essere giudicato una cosa sbagliata. Io non ho partecipato (o pochissimo) a due tipi di situazioni, a cui non è affatto scontato che un parlamentare possa o voglia sottrarsi: alle occasioni "di presenza", inaugurazioni di mostre, premiazioni di letterati o artisti o cittadini benemeriti, celebrazioni di anniversari o ricorrenze, ricevimenti, per esempio al Quirinale o in prefettura o simili; e alle "manifestazioni" o "iniziative" di partito, quando avessero, come spesso ormai avviene, carattere del tutto rituale.

A che cosa mi ha portato questo percorso; a che cosa mi serve ricostruire questa cronaca, o diario, di una anomala vicenda di mandato parlamentare? A me è servito per ricostruire e venire a conoscere una assai ampia mappa di situazioni "periferiche"; e d'altra parte, per conoscere l'istituzione partito, e il "palazzo", il "centro". Questa doppia curiosità, così come la collocazione che consente questo sguardo in entrambe le direzioni, è inconsueta. Non praticano questa attività coloro che stanno al centro — per ignoranza, indifferenza, perché sono interessati soltanto a se stessi e al loro spazio —; né coloro che stan-

no in posizioni "terminali" o periferiche, per effetto della loro collocazione e anche spesso per una scelta di autonomia e di estraneità. Altri modi di utilizzare l'esperienza parlamentare sarebbero stati possibili. Per definizione, intanto, solo un indipendente ha libertà di scegliere e anche nella Sinistra indipendente, i più si concentrano su alcune, o anche una, questione cruciale. Mi sono chiesta se privilegiare l'attività legislativa e sviluppare in questa direzione la propria professionalità non sia anzi un "dovere". Mi è anche apparso chiaro, in non poche occasioni, che sarei stata più gratificata, e più a mio agio, se avessi delimitato un campo specifico e avessi praticato quello solo, con continuità e costanza.

Una scelta ancora diversa avrebbe potuto essere quella di sottolineare la mia estraneità all'istituzione e al mondo della politica: e quindi tenermi fuori, contrappormi, marcare la distanza. Evidentemente, non è che non sia avvertita dei rischi di compromesso

e di omologazione. Ma altrettanto significativo mi è apparso (assai di più, essendoci dentro, di quanto avrei immaginato quando ero fuori) tentare di "decifrare" un mondo istituzionale che progressivamente mi si rivelava come complesso e ricco, a modo suo, di "cultura" e di "storia". Nessun sociologo, nessuna donna (e metto le due cose insieme perché tutte e due hanno pesato) aveva l'opportunità di starci e di guardarci dentro. Nessuno aveva le domande che avevo io, e alcuni particolari strumenti per organizzare "i dati", e così provare a leggere l'istituzione parlamentare e il "mondo della politica".

Ecco dunque il mio percorso, che non avevo certamente predisposto in questi termini e che solo una volta "entrata", ho riconosciuto come praticabile e come rilevante: per produrre conoscenza, per fare politica. Del pendolarismo e della pluriappartenenza, come dimensioni che ci riguardano, io credo che dovremo occuparci.

• • •

GRAZIA ZUFFA TRA LIBERTÀ E NECESSITÀ

A PROPOSITO DI NON CREDERE DI AVERE DIRITTI

L'idea della Libreria delle donne di Milano di scrivere la storia (*Non credere di avere diritti*, Torino, Rosenberg e Sellier, 1987) del recente movimento delle donne è bella: si fissa un retroterra, si delinea, partendo dalla propria esperienza, l'evoluzione della stessa, si rintracciano le radici di un pensiero, anzi *del pensiero* della differenza sessuale. Ed è utile perché le autrici, partendo da sé, parlano alle altre, senza false reticenze o "moderazioni". Non a tutte certo: ma a quelle che vogliono dare valore alla differenza di sesso e che non aderiscono, o comunque partecipano con coscienza di estraneità, ai progetti sociali maschili. Non a caso vi è nel libro un ricco resoconto del dibattito interno al movimento, e non si sfugge al confronto con possibili obiezioni e resistenze agli approdi del proprio pensiero.

Difficile, credo, non raccogliere una sfida così generosa. Generosa, ripeto, non solo perché ci spinge a mete ambiziose, ma perché, radicando la teoria e pratica della differenza nella storia del movimento, cui molte di noi hanno partecipato, le donne di Milano ci

forniscono strumenti di inquadramento e misurazione della stessa. È perciò in primo luogo un'opera di comunicazione fra donne.

Avvierò le mie riflessioni dalle conclusioni, laddove, con rigore e onestà intellettuale, si affronta la questione se presentare o meno il rapporto di affidamento nella forma di "pratica necessaria". "La risposta affermativa – si dice (p. 187) – toglierebbe quella componente preziosa e delicata che è la scelta personale". E tuttavia l'opzione del gruppo è alla fine opposta, e l'affidamento si configura come strumento "necessario".

Ho cercato di leggere la mia istintiva obiezione ripercorrendo, secondo il tracciato proposto, il cammino dall'autocoscienza all'affidamento.

Confesso di non capire come mai le compagne di Milano trattino così sommariamente l'autocoscienza, quasi fosse un prima della "politica di rapporti tra donne", e non una forma politica dei rapporti tra donne essa stessa. Certo, se si prende come unica misura della politica dei rapporti fra donne e come unico approdo l'affidamento, allora l'autocoscienza se ne distacca nettamente, perché nessuna pratica politica può dirsi più lontana dalla "necessità". Non solo la scelta della pratica era allora libera, in quanto squisitamente personale, ma continuamente rimotivata dalla singola donna, essendo la fedeltà a se stesse la "misura" di libertà nei rap-

porti umani. E proprio il carattere libertario della pratica tollerava più pratiche (come nella doppia militanza), marcando così un'altra forma di originalità.

La critica del libro si appunta con insistenza sull'egualitarismo del piccolo gruppo, negazione delle differenze. Il riconoscimento di questo limite è ormai dato acquisito del femminismo, tuttavia mi chiedo se l'opzione egualitaria sia solo riducibile ad un appiattimento al ribasso delle energie, dei progetti, dei desideri femminili.

Nel confronto "alla pari" delle esperienze del piccolo gruppo c'era l'estrema valorizzazione del soggetto, fondata sul valore irripetibile dell'esperienza individuale. Come dire: c'era forse più rispetto delle differenze di quanto oggi non si pensi. Come molte di noi ricordano, non era facile far politica in un equilibrio così fragile fra volontà e bisogni dell'individuo e "ragione" del collettivo, e di questa difficoltà è duramente segnata la breve storia di quell'esperienza.

Forse però l'estremo rispetto, non del soggetto femminile, ma dei *soggetti femminili*, senza il prevalere l'una sull'altra, era necessario per una pratica politica che per prima nella storia affrontava la totalità dei contenuti dell'esperienza umana (sessualità, rapporto con l'uomo, identità femminile) senza voler essere totalizzante. Ed è questa lezione anche per l'oggi.

Non mi sfugge l'acutezza con

cui le donne della Libreria segnalano l'angoscioso dilemma fra politica femminile "libera" (ma facoltativa e superflua, come esse dicono), e politica necessaria e perciò obbligata. Quante di noi si sono interrogate con inquietudine sulla fine di una esperienza come quella del primo neofemminismo, la cui eredità politica non sempre è facile rintracciare nei mille e svariati progetti individuali e collettivi dell'oggi? Che è come dire avere la consapevolezza della controvertosa sedimentazione storica delle opere femminili, in parte forse addebitabile all'estremismo libertario di allora. Ma proprio l'emergenza di quel "desiderio femminile" di cui tanto si parla, come può prescindere da una continua motivazione individuale all'esistenza nonché alla ridefinizione della pratica politica nelle forme e nei contenuti?

• • •

Avverto qualcosa di *troppo risolto* (non facilmente, che sarebbe far torto alle compagne, ma troppo definitivamente) nel percorso dal protagonismo individuale dell'autocoscienza, seppure all'ombra rassicurante del collettivo, ad un rapporto di affidamento necessario alle donne per esistere socialmente e di necessaria disparità, e in cui le scelte individuali sono subordinate al momento "collettivo", seppure in questa forma originale. È proprio vero che non c'è

ambito di libertà femminile fuori dalla mediazione sessuata? La ribellione di mademoiselle de l'Espinas alla volontà di madame du Deffand, disincarnata interprete di una tradizione di prestigio e autorità femminili, è dunque senza appello, nonostante le vive simpatie che in genere suscitano le ribellioni?

Troppo facile sarebbe rintracciare, nel fascino dell'affidamento l'altro fascino, ben più noto, del rapporto analitico, anch'esso introduzione obbligata alla realtà interna. Troppo facile forse coglierne le differenze: quest'ultimo infatti vive in una salutare ambiguità, che in qualche modo ne stempera la necessità.

È "dentro" e "fuori" la vita quotidiana, è autorità assoluta che vive per essere negata, è storia in fieri di un rapporto, non idealizzazione dello stesso. Questa ambiguità mi pare che manchi nella teoria dell'affidamento.

Come già ha osservato Francesca Molfino (in *Noi donne* n. 9, p. 51) la "madre parlante fuori dal simbolico dominante" che rapporto ha con la madre sociale, trasmittitrice di oppressione sotto la forma della volontà paterna?

In altri termini: qual'è la dialettica, a mio avviso vitale, fra ciò che si è e ciò che si vuole diventare, fra realtà e progetto, fra miseria sociale e "trascendenza femminile"? Ovviamente una dialettica di questo tipo è esclusa nell'ipotesi prospettata: anche perché, se questa

fosse presente, il presupposto della "disparità" fra donne (che è cosa ben diversa dalle differenze) risulterebbe minacciato, essendo ognuna di noi "compromessa" in questo gioco.

• • •

Mi si risponderà che l'autorità materna di cui si parla confida, per fondare la sua forza, nella pratica dei rapporti tra donne. "Questa, infatti, sottrae la figura materna alle raffigurazioni di stampo maschile e ce la fa presente in forme rispondenti ai nostri bisogni e interessi" (p. 159). Dunque il fondamento in ultima istanza è nella radicalità del separatismo della pratica e nell'affermazione della non dialettica col maschile; del resto la severa volontà di madame du Deffand ancora questo ci dice. Così la pratica allontana le contraddizioni dell'esperienza concreta femminile, a prezzo di una particolare "rigidità", nel senso di negarsi un fecondo rapporto con questa stessa contraddittoria esperienza.

Ancora una parola su una vicenda cruciale della storia del movimento; la lotta per una legge sull'aborto. Su questa si sviluppa nel libro un giudizio che la vede senza appello come "altro" dalla politica femminile, battaglia di rivendicazione, legata all'oppressione e alla miseria femminile.

"Parlare di autodeterminazione a proposito di aborto non ha

quasi senso", si specifica commentando (p. 70) la posizione di allora (dicembre 1975) del collettivo di Col di Lana.

Ora in parte è vero che la mobilitazione sull'aborto rispondeva alla necessità "esterna" di dire una parola di donne sul dibattito politico di quegli anni, imperniato sulla tematica dei diritti civili, e che impropriamente includeva fra questi anche il "diritto di aborto". Ma è vero solo in parte: tanto il tema aborto era connesso ai contenuti della sessualità femminile che emergevano dall'autocoscienza (anche se certo non li riassume-

va e non pretendeva di riassumerli), che non a caso il movimento impose, è il caso di dirlo, una "correzione di linea" alle idee allora in voga e alle intenzioni delle forze politiche sul tema. Emblematica è la discussione, e lo scontro, che si sviluppò fra le donne comuniste e il partito e fra le stesse donne comuniste. E, fatto ancora più importante: la politica femminile si rivelava, attraverso l'aborto e la sessualità, come il *non-riducibile* al consueto circuito di mediazione movimenti-partiti-istituzioni. Perciò si rompeva con la tradizione di emancipazione, e si svela-

• • •

va, come falsa, la presunta neutralità delle istituzioni maschili, nel vivo dello scontro politico. E questo è un guadagno politico, per il quale si possono accettare i prezzi indubbiamente pagati in alcuni contenuti della legge.

A meno di non pensare che le istituzioni e le forme sociali e politiche inventate dal pensiero maschile, sono perciò stesso del tutto inagibili agli interessi femminili: il che ci riporta ad un "fondamentalismo omosessuale" della politica femminile che va ben oltre e ben si differenzia dal separatismo tradizionalmente inteso.

PAOLA GAIOTTI DE BIASE

UNA IPOTESI E LA SUA STORIA

L'EMANCIPAZIONE ANCHE ATTRAVERSO LA CONDIZIONE DI CASALINGA

Sembrano passati secoli. È stato nella prima metà degli anni cinquanta che, nel quadro di una riflessione critica sul tema femminile, inciampai riconoscendola come tema centrale di una prospettiva di ideologizzazione e di demitizzazione, nella questione del lavoro casalingo. Da allora tuttavia il nodo ha continuato a riproporsi, seguendo le modificazioni anche radicali della società italiana, nei suoi termini materiali e socio-culturali, e si ripropone tuttora, sia sul terreno pratico di una solidarietà femminile reale, sia sul terreno teorico, come stimolo alla definizione e del progetto politico concreto e dell'utopia.

Parlarne comporta necessariamente per me ricostruire il percorso di un'avventura segnata da molti momenti di scoraggiamento e di solitudine, legati soprattutto al fatto che l'ipotesi che via via cercavo di precisare e di chiarire, ha continuato a lungo ad essere richiamata nel dibattito italiano, proprio nella sua chiave ideologica: "no al lavoro casalingo, come simbolo del modello femminile non emancipato, come segno di una riconfermata subalternità"; "si al lavoro casalingo, come primato della funzione familiare della donna, rimozione dei processi di trasformazione e della loro radicalità".

Per dire che quanto ho cominciato ad andare pensando e poi scrivendo, dal 1956 in poi, non va collocato in una difesa ideologica, vorrei ricordare, con una rapida incursione nella memoria biografica, che la mia nascita all'impegno femminile è semmai di segno opposto.

Dell'area femminile in cui entravo mi colpivano in particolare due ordini di verità, inequivocabili anche dietro le retoriche e le ideologie che le coprivano. Da

una parte emergevano già allora le diversità profonde, vorrei dire le stratificazioni storiche, sociali, geografiche, del modo di essere casalinga, e insieme moglie madre sorella, e l'incomponibilità di queste serie diversificate con l'unicità del modello ideale astratto, predicato, dell'angelo della casa (ma anche con quello che lo rifiutava); dall'altra appariva evidente il profondo radicamento psicologico delle donne, pure critiche, pure doloranti, nell'affettività e nel servizio familiare; l'estensione estrema, soprattutto nelle fasce più popolari, del rifiuto del lavoro fuori casa, come condanna legata alla povertà, come perdita e spreco di sé.

Nel movimento femminile cattolico

Erano gli anni in cui, senza una cultura sistematica, senza una linea di interpretazione storica, (salvo quella, inutilizzabile, della storia moderna come tradimento della fede) senza una teologia adeguata, le donne cattoliche approdavano, con passione e convinzione, al femminismo dei diritti. La questione femminile già emergeva, anche se in pochi lo avvertivano, come uno dei luoghi teorici più insidiosi e affascinanti del difficile rapporto cristianesimo-mondo moderno, cristianesimo e uguaglianza-libertà-democrazia.

Di fronte a noi si andava ricostituendo, col suo rigore, con la sua forza d'urto, la tesi marxista della emancipazione attraverso l'ingresso di *tutto* il sesso femminile nella produzione; Togliatti, parlando alle ragazze comuniste lo rifondava sulla base del più affascinante Marx giovanile, ricordando il lavoro, l'attività di trasformazione della natura come ciò che costituisce la persona; a lui obiettavamo che l'attività di trasformazione della natura è assai più ampia del lavoro nella sua accezione produttiva moderna e che ogni attività socialmente significativa costituisce comunque una identità.

Il suo carattere radicale dava forza alla proposta comunista, in particolare ai fini della costruzione di una egemonia culturale, di una rottura degli schemi e dei

modelli tradizionali; ma la sua pretesa totalizzante la rendeva non praticabile in termini di politica concreta e di governo dell'economia.

Lo "schema Vanoni", il più alto tentativo di programmazione del quarantennio, centrato sulla piena occupazione e sullo sviluppo del Sud, fu l'occasione per una prima verifica. Lo schema come era formulato non teneva conto che di una percentuale limitata di aumento della occupazione femminile, (dal 22,6% al 26% nel Mezzogiorno); appariva comunque evidente, anche attraverso una analisi comparata delle esperienze internazionali che non era immaginabile nessuna ipotesi economica capace di consentire, in tempi storico-politici verificabili, l'ingresso di tutto il sesso femminile nell'area della produzione.

La questione politica diventava allora: questo dato andava lasciato a se stesso, come il residuo irrazionale e arcaico naturalmente inevitabile di ogni impegno riformatore, o andava affrontato, portato alla luce, guidato politicamente, introducendo anche le donne casalinghe entro i confini di un vivere moderno e paritario?

La condizione di questa operazione stava nel tentativo di trovare un difficile, tutt'altro che automatico ma forse non impossibile punto di incontro fra le convenienze del sistema economico e sociale che non era in grado di fare a meno della presenza casalinga di un numero elevato di donne, e le convenienze delle donne.

Pari dignità per casalinga e lavoratrice

La tesi che allora dunque ci sembrava di dover trarre era che "se una ragionevole politica di sviluppo non sembra permettere un aumento dell'occupazione più o meno immediato (...) L'elevazione della condizione femminile nei suoi vari aspetti, economico, sociale, culturale, deve poter avvenire (almeno per una parte) anche nell'ambito del lavoro casalingo tradizionale". Riportare ad una ideale pari dignità le diverse condizioni comportava che le si liberasse dalle opposte condanne, espresse in nome della modernità

o in nome della tradizione, in nome del dovere familiare o in nome della autonomia personale; ciò non poteva avvenire che storicizzando la formazione della lavoratrice moderna come della casalinga moderna, quali fenomeni complementari e paralleli di una storia che le donne non avevano fatto, ma piuttosto subito, ritrovando nell'una e nell'altra condizione l'intreccio difficile fra costrizione e ricerca di sé.

Prioritario era riuscire a porre le due scelte in una condizione concreta di effettiva parità.

Se si sapeva in parte di cosa aveva bisogno la lavoratrice (parità di salario, accesso a tutte le carriere, scolarizzazione e formazione professionale, servizi sociali, responsabilità familiari divise equamente) più difficile era individuare le vie di una emancipazione attraverso il lavoro casalingo. Ne conoscevamo i dati e i limiti essenziali: l'antieconomicità delle condizioni in cui si svolgeva rispetto alla produttività moderna, la condizione di dipendenza economica e non solo economica, l'isolamento sociale e civile, e, più, uno statuto di inesistenza.

Questi dati si configuravano comunque in forme assai diverse secondo le diverse stratificazioni della storia economica e culturale. All'estremo limite la casalinga del sottosviluppo meridionale, impegnata a garantire una difficile sopravvivenza (ma era davvero una casalinga o una bracciante disoccupata e di quale casa?); più prossima l'inurbata recente e antica su cui pesavano anche nuove domande di benessere, di dignità domestica, di gratificazioni urbane; sullo sfondo del futuro immaginabile una nuova figura di casalinga del terziario, una sorta di libera professionista della nuova qualità della vita, del "fai da te", del gusto del vivere personalizzato, della organizzazione del tempo libero. Le condizioni di una tale politica non potevano dunque non contemplare vari capitoli, un processo di sviluppo dinamico interno e parallelo delle gestioni domestiche, ma anche una attenzione specifica a chi partiva con maggiori ritardi. Il recupero di "economicità" autonoma e concreta della produttività casalinga (che desse senso e dignità a tale condizione) comportava comunque la garanzia di un red-

dito familiare minimo sufficiente, senza il quale la riconquistata produttività sarebbe rimasta comunque gratuita, servile; la necessità di fornire al lavoro casalingo occasioni di sviluppo imprenditoriale moderno, attraverso cooperative e comunità di famiglie, valide anche per la rottura dell'isolamento; infine la configurazione di ipotesi di una attribuzione diretta alla donna, cancellando peraltro l'oltreggioso assegno alla moglie come persona a carico, dell'importo degli assegni familiari.

Con molta convinzione già allora pareva di dover escludere quelle forme di salario alla casalinga, di cui c'erano stati esempi in Francia (come integrazione del *salaire unique*) e in Belgio (come assegno per la *mère au foyer*). Non solo un'ampia letteratura ne aveva già messo in evidenza limiti e difetti sullo stesso piano della redistribuzione dei redditi, ma il recupero della parità ideale fra lavoro casalingo e lavoro extracasalingo doveva suggerire una diversificazione di forme di sostegno pubblico *all'interno di una unica strategia unitaria*, piuttosto che un riconoscimento motivato da uno status particolare. In sostanza si doveva lasciare piuttosto alle donne la scelta fra un sostegno pubblico sotto la forma dei servizi (presumibilmente più ambito dalla lavoratrice) o sotto la forma della integrazione monetaria (presumibilmente più utile alla casalinga), al fine di ristabilire una certa equivalenza di condizioni e l'economicità delle scelte relative. E un tale sostegno non poteva giustificarsi come una "provvidenza" a favore della casalinga, così colpita nella sua dignità di produttrice attiva, ma di assistenza di minori, di figli, tramite la donna che ne aveva cura e ne ricavava un reddito.

La storia di questo primo – e certo parziale e incompiuto – tentativo di riflessione non è una storia a lieto fine. Fu esposta in un libro pubblicato quasi clandestinamente dalla editrice Cinque lune nel 1957, interessò Saraceno e mi procurò una lusinghiera nomina nel comitato incaricato di affrontare la realizzazione dello "schema Vanoni". Ma travolte con lo "schema Vanoni" le ambizioni programmatiche, mentre i processi di modernizzazione seguivano i tempi e i

modi propri dell'industrializzazione (la rapidità della diffusione familiare degli elettrodomestici, ad esempio, rendeva astratta e impopolare la proposta delle cooperative di servizi), l'attenzione politica restava puntata sull'aumento dell'occupazione femminile, l'apertura delle carriere, la battaglia per la parità di salario. Il tema casalinga veniva evocato soprattutto a proposito della pensione, con molte prese di distanza rispetto alla concreta figura sociale e comunque non nel quadro di una proposta globale. Le analisi storiche e sociali che dovevano fondare una ideale legittimazione della casalinga da una parte, del lavoro extradomestico dall'altra, venivano evocate (e contribuivano del resto anche a fondare definitivamente nel mondo cattolico femminile il valore del lavoro) ma restavano relative ad un dibattito ideologico, nella forma di una critica alla posizione marxista, senza tradursi in strumenti di una politica attiva.

La "casalinga cittadina" degli anni '70

Il lavoro casalingo mutava caratteri e condizioni con l'industrializzazione e l'urbanesimo; lo avvertivano sociologi come Pizzorno e Ardigò. Ma i movimenti femminili, schierati fra il pro e il contro sembravano meno attenti. Un tentativo di inchiesta su "come cambiava" e "come invece avrebbe potuto cambiare", proposto sulla rivista delle donne democristiane ebbe poche risposte e nessuna eco, il che confermava la valenza ideologica dell'attenzione al tema. A sinistra l'ipotesi restava quella della spinta verso la socializzazione dei compiti domestici, come forma della via italiana al socialismo (il che complicava di un risvolto ideologico, rivoluzionario e anticapitalistico il concreto discorso sui servizi sociali).

"L'emancipazione anche attraverso il lavoro casalingo" era condannata a restare un capitolo di una *querelle* verbale, non priva di rischi retorici, simbolo di due diverse filosofie, e niente di più.

Le premesse per cui l'Italia, dopo un quarantennio di guida democristiana si sarebbe trovata ad essere il paese della massima disuguaglianza dei redditi fa-

miliari, la "giungla" di Gorrieri, c'erano già tutte.

Di una sottolineatura ulteriore al disegno di una nuova figura di casalinga era occasione, ancora negli anni settanta, quella che si chiamò la strategia della partecipazione. Lo sviluppo di un intenso autonomismo di base, di consigli e comitati di quartiere, fino alla esperienza, presto caduta e delusa, della democrazia scolastica, offrì effettivamente a migliaia e migliaia di casalinghe l'occasione di una rottura dell'isolamento tradizionale, di una dilatazione reale, nel civile, delle loro responsabilità, una spinta al confronto e alla modernizzazione culturale, che per certi versi poteva vederle perfino in una condizione privilegiata rispetto alle donne legate ad orari e impegni di lavoro.

Parlammo allora di una "casalinga-cittadina" per dire di una presenza femminile nella gestione delle realtà democratiche di base dirigente e non subalterna, in grado di essere la protagonista e non più la vittima del mutamento insieme del ruolo della donna nella famiglia e della famiglia nella società.

Probabilmente però le ragioni del recupero "politico" del tema della casalinga alla fine degli anni settanta sono altre e non sono nemmeno quelle relative alla ricerca non ideologica di specifico femminile volta a privilegiare spontaneità e immediatezza rispetto ai miti del lavoro emancipatore. Il dato materiale oggettivo più rilevante è legato insieme allo sviluppo dei servizi sociali, soprattutto asili nido, acceleratosi anche se con i limiti che sappiamo, proprio negli anni settanta. La crescita di spesa nel settore dei servizi, in particolare la verifica dell'altissimo costo unitario per bambino negli asili-nido, metteva di fatto in evidenza un aspetto paradossale. Obbligava da una parte ad un confronto fra l'onerosità della attrezzatura pubblica e di mercato e la gratuità del servizio domestico; dall'altra ad una riflessione sull'impegno che lo stato accettava di assumersi a favore delle lavoratrici, primarie destinatarie del servizio, e le casalinghe che pativano così una ulteriore forma di penalizzazione, che finiva per configurare il servizio come un privilegio per poche.

Nel generale risveglio della coscienza femminile, oltre i confini di una esplicita geografia femminista, proprio degli anni settanta, furono anche queste considerazioni a rimettere in movimento il fronte delle casalinghe, con la nascita di nuove sigle e la definizione di nuove piattaforme. La ripresa di quota del discorso sul "salario alle casalinghe" sembra invece avere avuto soprattutto padri maschili, con motivazioni che si volevano pragmatiche e moderne, ma segnate fortemente dalla duplice preoccupazione classica (troppa pressione sul mercato del lavoro, bilanci insostenibili nel settore dei servizi) e, ciò che è più grave, con una visione statica della figura della casalinga, non caricandosi di un progetto evolutivo.

Provvisorietà e polimorfismo del ruolo

Più che mai oggi la debolezza di una politica per le casalinghe è legata alle tentazioni di una visione astratta *sub specie aeternitatis*, di tale figura. Non si vuol qui affrontare il problema di identità femminile che sia eventualmente ispirato dal binomio donna-casa, secondo le più recenti sottolineature di una ricerca di specificità; si vuol dire comunque che è ancora con miti maschili che si rischia di fare i conti anziché con fatti storici reali, misurabili e politicamente governabili.

In realtà sappiamo tutti che, malgrado molte vischiosità, di fatto, pur se senza politiche specifiche, la figura della casalinga è radicalmente cambiata, nelle forme materiali, nelle motivazioni conscie e inconscie, nella cultura, nei dati di riferimento giuridici, fra l'altro col diritto di famiglia. Ma il più radicale di questi cambiamenti sta a mio avviso nella connotazione crescente di provvisorietà che caratterizza questo status. Qualsiasi cosa ci dicano ancora le statistiche, nessuna ragazza sembra più programmare di fare la casalinga per tutta la vita; molte che lo fecero negli anni giovanili, hanno poi alternato esperienze diverse; la "casalinghità" tende a divenire il fatto di un periodo di vita.

Questa provvisorietà destinata a crescere è legata

non solo alla coscienza femminile ma al modificarsi generale dell'immagine del lavoro, non più scelta per tutta la vita, non più identificazione principale di sé, variabile negli orari e nell'impegno, meno gratificante del tempo libero, interrotto da periodi di formazione, o alternato al volontariato, (in fondo cos'è il lavoro casalingo, nei suoi casi migliori, se non una delle più antiche forme di servizio volontario?)

La gamma di condizioni umane riassunte sotto la parola casalinga ha allargato ulteriormente la sua forbice: sono rimaste le situazioni di radicale povertà, dipendenza, emarginazione, ma sempre più conviventi con tentativi di lavoro precario, nero, a domicilio, domestico a ore; si sono ridotte le grandi convivenze familiari, le grandi case impegnative, ma ha assunto caratteri nuovi la "moglie di rappresentanza" dell'arrampicatore sociale; si è affacciata l'immagine di una nuova casalinga per vocazione, la donna della coppia che adotta bambini, magari handicappati, che dedica il suo tempo al volontariato sociale; i padri soli cominciano a costituire una nuova forma di esperienza casalinga, e casalinghi *part-time* son del resto ormai tanti *singles* e partner di coppie paritarie.

Sempre più difficile apparirebbe oggi prendere in considerazione lo status di casalinga per un intervento sociale. Non è un caso che quando si parla di cooperative fra casalinghe le ipotesi si caratterizzano come forme di organizzazione in comune dei servizi domestici, che non escludono affatto di entrare nel mercato, di costituirsi insomma sotto la forma di una imprenditorialità concorrenziale moderna.

Questo non significa che di una esplicita politica non ci sia bisogno; essa però oggi coincide con una politica di sostegno ai redditi familiari minimi e con una politica di sostegno alla maternità.

La "casalinga" da prendere in considerazione oggi è la madre di bambini piccoli, o, comunque, la persona che si prende carico di persone non autosufficienti; figura, resto dell'idea, mai totalmente sostituibile dal sistema; figura emblematica di una cultura in cui il valore della solidarietà, dell'"a ciascuno secondo il suo bisogno", sia ancora radicato e diffuso; simbolo

della capacità di una società di non penalizzare questo valore più del necessario.

E oltre tutto, nel quadro di una flessibile e variegata organizzazione del lavoro, la casalinghità di un tale personaggio è assicurata dal servizio che riesce a svolgere più che da una totale, definitiva garantita estraneità a qualsiasi attività retribuita, comunque configurata.

L'assegno di servizio

In ogni caso, i parametri da prendere in considerazione per un intervento sociale di sostegno dovrebbero essere il reddito familiare procapite e l'esistenza di figure non autosufficienti; dovrebbe finalmente poter entrare nel nostro sistema (non vi è forse entrato per gli invalidi civili?) il principio che un eventuale assegno, dovendo coprire il costo dei servizi alle persone è da collegare direttamente alla persona che garantisce tali servizi.

Una proposta del genere avevo avanzato nel marzo del 1984 alle colleghe parlamentari democristiane, poi pubblicata su *La discussione*, per un assegno di maternità, da non vincolare alla condizione lavorativa o no della madre ma al reddito familiare procapite per quella donna o per quei padri, magari soli, che non volessero o potessero utilizzare servizi pubblici, in rapporto al numero dei figli, e a loro eventuali handicaps. Non ricordo di avere avuto risposte significative. Eppure il dibattito sull'assegno sociale e sulla politica della famiglia è un dibattito nel quale è necessaria più che mai una presa di posizione e una ricerca esplicita delle donne, che formalizzi il dato di fondo del problema: è la responsabilità che la donna assume accettando di avere dei figli, e occupandosene con intelligenza, che costituisce la fondamentale disuguaglianza di opportunità. Non si ricostruisce una vera uguaglianza né abdicando a quelle responsabilità, né lasciando ancora le donne sole di fronte ad esse.

Questa disuguaglianza può esprimersi tradizionalmente nelle difficoltà incontrate nel mercato del lavoro ma può esprimersi anche come impossibilità di

scegliere, volta a volta, nel corso della vita, il luogo, le forme, il carattere del proprio rapporto attivo con la società; e bisognerà ripetere con forza che un impegno di servizio alle persone, quando è svolto in libertà di scelta ed autonomia non è un impegno che valga meno di altri.

A trent'anni di distanza il nucleo forte teorico del problema, per quanto attiene al quadro del *welfare state* e della sua riforma, sta a mio avviso qui. Restano tutta una serie di questioni parallele, assicurative, giuridiche, organizzative, economiche, socio-culturali, da risolvere per il gruppo sociale casalinghe; resta soprattutto ancora irrisolta in parte, l'esigenza di rompere l'isolamento (anche se la qualità e quantità di integrazione sociale delle donne che lavorano è spesso tutta da discutere), di esistere come gruppo sul territorio, di praticare una intelligente divisione del lavoro *fra se stesse*, di guidare l'evoluzione delle tecniche domestiche, dei consumi, anziché essere guidate dalle logiche aziendali e pubblicitarie. Ciò significa che ancora ciò su cui si deve lavorare per l'evoluzione della condizione di casalinga è il rapporto complessivo fra la produttività domestica, informale, con la produttività del mercato, rovesciando la subalternità della prima.

L'Italia non è solo il paese dei più bassi assegni familiari; l'Italia è anche il paese a più debole organizzazione dei consumatori. Perché?

FRANCA BIMBI

LA RIMOZIONE DI UN PROBLEMA

"Perché non proviamo ad articolare, in rapporto alla quantità di lavoro svolto effettivamente dalla donna una richiesta di indennità di lavoro casalingo rivolta ai datori di lavoro, se la donna è anche impiegata fuori casa, o direttamente allo stato da parte del-

le casalinghe?". Questa proposta viene avanzata dal primo "volantone" di *Lotta femminista*, nel 1983. La volontà "strategica" era quella di organizzare il conflitto sociale espresso dalle donne, in varie forme, attorno ad una richiesta di salario per la riproduzione.

Vorrei chiedermi provocatoriamente dapprima, perché questa richiesta non sia mai stata articolata davvero; poi, perché essa sia stata così ferocemente respinta dentro e fuori dal femminismo e soprattutto distorta nel "salario alla casalinga".

L'unica rilevante articolazione del salario al lavoro domestico è stata avanzata in negativo in radicale contrapposizione alle forme di salario indiretto, costituite dai servizi sociali, o al salario differito della pensione alle casalinghe. C'era anche il timore di porsi in un'ottica sindacale, distinguendo figure e rivendicazioni parziali e specifiche dentro l'indifferenziata condizione di donne tutte ugualmente sfruttate nel lavoro domestico. Infine pesava la tendenza a costruire una immagine politica del sesso analoga a quella dell'operaio di fabbrica.

Di una cosa ci si era accorte, tuttavia, già in quegli anni: che le donne, anche casalinghe a tempo pieno, valorizzavano il loro lavoro, facevano meno figli, prolungavano la scuola, si sottraevano con clamorosa ostinazione alla tutela di padri, fratelli, mariti. Gestivano di più i soldi della famiglia, prendevano più tempo per sé: dunque valevano anche economicamente di più. Pensando ad una specie di contratto collettivo di lavoro, si è di fatto sottovalutata la "contrattazione articolata" che le donne per tali vie già conducevano, sia sul piano economico che su quello dei rapporti interpersonali. Soprattutto è mancata una riflessione sul significato simbolico di questi comportamenti femminili; ma qui c'era anche una frattura profonda dentro al movimento, per cui chi dava rilevanza agli aspetti simbolici o di riproduzione culturale rifiutava di darne a quelli di tipo materiale (e viceversa).

Con la seconda domanda vorrei ripensare le principali obiezioni che allora si mossero al salario per il lavoro domestico. Si è detto: non è un lavoro produttivo-

vo; fissa la donna al suo ruolo familiare; quale stato sarebbe così ricco da pagarlo davvero? La prima e la terza enunciazione erano prive della consapevolezza di quanto lo stato sociale si stesse già facendo carico della riproduzione della forza lavoro, e di quanto il concetto di lavoro produttivo andasse considerato dentro una prospettiva storica.

L'argomentazione relativa ad una maggiore integrazione familiare della donna mi è sempre sembrata la più difficile da sostenere.

Perché è troppo semplice e troppo speculare allo schematismo che vuole respingere. Perché non tiene conto del valore economico assunto dalla riproduzione e di quanto le donne l'avessero in parte già incorporato. Dalla contrapposizione delle due figure – la casalinga e la lavoratrice – nasce tutta la difficoltà, da parte della sinistra, a riflettere seriamente sul lavoro di riproduzione.

Ha senso riproporlo oggi? E in che termini?

Il fatto che i governi conservatori promettano e talvolta erogino forme di salario di maternità, mentre tagliano i servizi sociali, è la prova che per questa via le donne sono obbligate davvero ad essere maggiormente dipendenti dalla famiglia? O non è la prova delle difficoltà in cui questi governi si dibattono e del fatto che si trovano costretti comunque ad una spesa sociale per la riproduzione che poi sfruttano ideologicamente?

Un'analisi di casi concreti ci servirebbe a rispondere, a capire se queste politiche ottengono davvero i loro scopi specifici. E le donne della "doppia presenza" (come siamo tutte oggi tendenzialmente), che, soprattutto con i figli piccoli, sommano lavoro a lavoro, con scarso aiuto del partner, troverebbero o no migliori spazi di individuazione con forme di "indennità per il lavoro domestico"? Davvero cadrebbe la già scarsa forza di contrattazione familiare?

Certo l'orizzonte è molto cambiato dagli anni '70. Voglio riferirmi qui soprattutto ai mutamenti sul piano economico.

Concetti quali "lavoro familiare", "lavoro di servizio", *care* (cura), sono serviti sia a mostrare l'inci-

denza in tutta la società del lavoro di riproduzione, sia hanno messo in evidenza cosa avviene a seconda della maggiore o minore disponibilità delle donne a svolgerlo. Inoltre una attenzione crescente è dedicata all'economia informale, come pure al lavoro di volontariato.

Profondamente cambiata risulta nel suo insieme l'organizzazione sociale del tempo nell'arco della giornata e nell'arco della vita le porzioni di lavoro/attività non di mercato sono aumentate di molto od almeno sono emerse socialmente e la società tutta è chiamata a sorvegliarle, direttamente ed indirettamente. Potremmo parlare di un processo di "*riproduzione diffusa*" che non fa più riferimento alla sola famiglia, né in termini di gestione, né in termini economici, né di responsabilità legittimata.

Tutto questo riveste significati contraddittori per le donne.

L'organizzazione dello *welfare state*, anche nella sua crisi, comporta una spesa per la riproduzione, in termini diretti o indiretti; ricchezza di cui hanno usufruito ed usufruiscono (pur in modo distorto, particolaristico, diseguale), anche le donne ed i tradizionali percettori dei loro servizi.

Soprattutto, se la responsabilità di fatto resta in prevalenza delle donne, tuttavia è tutta la società a dover garantire (bene o male) i diritti alla riproduzione. Si è delegittimato insomma l'obbligo femminile al lavoro di riproduzione.

Lo si sa così bene che, pur riducendo la spesa pubblica si avanzano anche proposte di *citizen's wage* (salario di cittadinanza), oppure di "servizio sociale obbligatorio" soprattutto per quei servizi alle persone che richiedono tempi e modalità non compatibili con l'organizzazione standardizzata dei servizi pubblici. Che si tratti di arginare le nuove povertà, o, in senso più progressista, di riconoscere valore anche ad attività non di mercato, tuttavia queste proposte sottendono la consapevolezza della fine di una generazione di casalinghe a vita e di donne totalmente identificate alla famiglia. E c'è assieme la coscienza che le attività di "cura" comprendono relazioni affettive, legami

interpersonali di una certa durata, richiedono un *timing* e delle attitudini professionali "a misura d'uomo": a misura di donna non si è mai pensato, se non quando le donne non hanno cominciato a sottrarsi.

D'altra parte si trovano in una situazione paradossale: restano di fatto al centro della ragnatela della riproduzione, ma rischiano di non poterne parlare più in termini economici, perché non sembrano più obbligate né alla famiglia né alla riproduzione. E neppure alla maternità.

Se le attività non di mercato sono così importanti nell'economia "sostanziale", se è un lavoro che tutti possono fare, se ci sono fasi della vita in cui *di fatto* si fa a tempo pieno (anche se si lavora per il mercato), perché non discutere su possibili forme di salario di cittadinanza?

Manca una riflessione, dalla parte delle donne, su come oggi venga retribuito, diviso ed organizzato il lavoro di riproduzione, a livello sociale complessivo. O meglio, ci sono eccellenti analisi, che non si traducono però in tentativi di proposte politiche collettive. Potremmo partire chiedendoci quale parte di quello che le donne fanno resti, almeno per certi periodi, insostituibile (anche se non più insostituibile). Anche se si tratta di una "scelta". Ad esempio quando si hanno figli piccoli.

C'è, anche tra le donne talvolta, una vena di ipocrisia quando si discute sull'aborto e sul calo della fecondità: si teme di apparire troppo individualiste e consumiste sottolineando che fare pochi figli è una scelta che comprende anche il diritto di aborto; si teme di apparire troppo reazionarie affermando che per difendere la scelta di maternità occorre anche retribuire di più e più a lungo il suo congedo, o almeno ripensarlo in questa direzione, a partire dal primo figlio.

Le donne che sembrano propense a rivendicare cittadinanza economica al lavoro materno quando esso si realizza in condizioni insostenibili, di obbligo biologico, non sembrano disposte più a farlo quando la maternità riveste anche, socialmente e pubblicamente, aspetti di "agio", di realizzazione non coatta, di scelta possibile.

Non penso affatto che con congedi di maternità veramente retribuiti, previsti anche per i padri e "personalizzati", le donne farebbero più figli e si ricostituirebbero le gerarchie patriarcali. Se il lavoro materno resta anche tale, se non ci va di pensare all'asilo nido in termini di soluzione globale, perché non affermarlo anche in termini economici? Potremmo dire che quando la richiesta di salario per il lavoro domestico è stata avanzata, le donne ne erano già oltre, almeno rispetto ai termini di quella proposta: per questo oggi possiamo riflettere su come, quando, per chi (non solo per le donne) chiedere denaro, direttamente o indirettamente, per la riproduzione.

Mi rendo conto di aver tralasciato una importante prospettiva: potrei chiamarla "il denaro non è tutto" o "del denaro e dell'ordine simbolico femminile". Si tratta di una dimenticanza consapevole.

Mi limito a lanciare un ponte: non direi serio, ma semiserio, con un po' di ironia verso le diverse storie che si coagulano oggi nel femminismo italiano.

Diminuire il numero delle maternità e andare più lungo a scuola sono state le due strade principali con cui le donne hanno aumentato il valore della loro riproduzione. In questo modo è stato possibile migrare tra studio, maternità, politica, famiglia, lavoro per il mercato e attività "senza scopo di lucro" o senza uno scopo apparente... rivendicandone anche il diritto in modo sempre più circolare.

Non credo di "avere dei diritti", davvero: ma per pensare la differenza occorre anche tempo e denaro e che il pensiero della differenza possa essere materialmente una pratica di molte, a sprazzi, non sempre, magari senza saperselo dire del tutto. È stato necessario dire, nel frattempo, "no" agli obblighi "naturali" e far circolare questo "no" come moneta nella società.

Sono anche qui i simboli della ricchezza di una generazione che forse ha praticato la complessità, spesso lacerandosi nell'ordine delle priorità.

• • •

TRENTO

RICERCHE SULLE GIOVANI DONNE

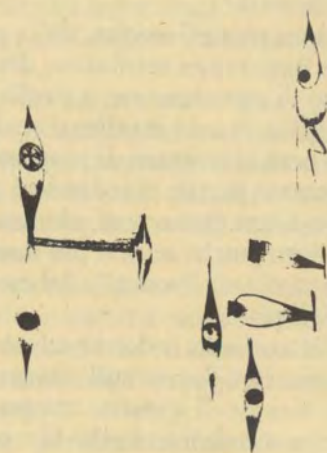
Il 4 giugno si è tenuto presso la facoltà di sociologia di Trento un seminario sul tema "Le ricerche sulle giovani donne: problemi metodologici e di concettualizzazione", organizzato dal Dipartimento di politica sociale di quella facoltà e dalla sezione "Riproduzione sociale, vita quotidiana, soggetti collettivi" dell'Associazione italiana di sociologia, che per questo biennio è coordinata da Chiara Saraceno. Questo seminario ha testimoniato non solo del crescente interesse che le sociologhe manifestano per le generazioni più giovani (attorno o sotto ai vent'anni), ma di una nuova fase nella riflessione teorica e metodologica nel "far ricerca" sulle donne. Come ha indicato, tra le altre, la relazione introduttiva di Letizia Bianchi, dell'Università di Bologna, dopo le critiche alle ricerche che considerano l'esperienza e i comportamenti femminili solo "per differenza" da quelli maschili, e la stagione delle ricerche sulle donne, è giunto il momento di interrogarsi su che cosa significhi, in termini metodologici, di ipotesi esplicative, di concetti usati, mettere a tema l'appartenenza di sesso/genere, o la differenza sessuale, cioè interrogarsi sulla esperienza e comportamenti di individui a partire, anche, dalla loro appartenenza sessuale. Ciò a sua volta introduce la questione delle differenze tra donne, così poco tematizzata ed esplorata nelle ricerche (contrariamente a quanto avviene nelle ricerche sugli uomini, per i quali viceversa mai viene messa a tema la comune appartenenza di sesso/genere), e dei modi di interpretarla: differenze generazionali e di corte, di classe, di collocazione geografica, di culture, ecc. Proprio le modificazioni intervenute in questi anni nella condizione femminile hanno fatto, per così dire, esplodere le differenze tra donne, sulla base non solo della loro diversificata collocazione nella struttura delle risorse, ma dei modelli culturali e di valore e di riferimento, oltre che della età e della fase del ciclo di vita. Alcuni dati di ricerca, sia di tipo

qualitativo che di tipo quantitativo, presentati al seminario di Trento hanno indicato l'estrema varietà di esperienze, di risorse, di progetti, di modelli culturali, delle donne che oggi si affacciano alla vita adulta, non solo rispetto alle donne più vecchie, ma anche tra di loro.

Il tema delle esperienze delle giovani donne è uno di quelli cui *Reti* intende dedicare attenzione in modo sistematico, sollecitando anche contributi di esperienze, riflessioni, ricerche. (C.S.)

...

memoria rivista di storia delle donne



Rosenberg & Sellier

propos

Per un pubblico di 54.000.000 di lettori, ascoltatori, teleutenti, spettatori

I mezzi gestiti dalla Sipra accompagnano ora per ora il pubblico. Dal giornale radio al quotidiano, dalle notizie di Televideo, al telegiornale della sera, dalla lettura del periodico, alla serata cinematografica. Si può dire che in tutti i momenti dedicati all'informazione, all'aggiornamento e allo svago, la Sipra è presente. Qualunque sia il target in obiettivo, è possibile raggiungerlo con la massima precisione e con tutta la frequenza desiderata. Lo assicurano le tre reti televisive e la radio RAI, la stampa periodica, Televideo, la stampa quotidiana e il cinema, con tutte le loro segmentazioni e specializzazioni. È grazie a loro e al loro impegno che la Sipra può dirsi pronta sempre a fare da interprete fra il messaggio e i suoi destinatari.



SIPRA, LA PUBBLICITA' IN TUTTI I CAMPI DELL' INFORMAZIONE

SIPRA S.p.a. - Direzione Generale: via Bertola, 34 - 10122 TORINO - Tel. 011/5753.1

RETI

Pratiche e saperi di donne

Rivista bimestrale
Anno 1 n. 1
settembre ottobre 1987

Collaborano

Aureliana Alberici, Maria Vittoria Ballestrero, Romana Bianchi, Franca Bimbi, Paola Bottoni, Rosi Braidotti, Matilde Callari, Lidia Campagnano, Carla Casalini, Luciana Castellina, Luisa Cavaliere, Adriana Cavarero, Franca Chiaromonte, Giancarla Codrignani, Anna Corciulo, M. Rosa Cutrufelli, Michela De Giorgio, Ota de Leonardis, Teresa de Santis, Piera Egidi, Yasmine Ergas, Anna Finocchiaro, Emma Fattorini, Marcella Ferrara, Manuela Fraire, Elena Gagliasso, Mariangela Grainer, Mariella Gramaglia, Anna Maria Guadagni, Chiara Ingraio, France-

sca Izzo, Grazia Leonardi, Laura Lilli, Renata Livraghi, Perla Lusa, Lea Melandri, Lidia Menapace, Antonia Mulas, Morena Pagliai, Carla Pasquinelli, Marina Piazza, Simonetta Piccone Stella, Marialba Pileggi, Tamar Pitch, Antonella Rizza, Marisa Rodano, Giulia Rodano, Marina Rossanda, Anna Rossi Doria, Loredana Rotondo, Ersilia Salvato, Anna Sanna, Carol Beebe Tarantelli, Vittoria Tola, Gabriella Turnaturi, Chiara Valentini, Grazia Zuffa.

Direttore responsabile
Anna Guadagni

Progetto grafico
Alberto Olivetti

Direzione e redazione
Via Botteghe Oscure 4,
00186 Roma, tel. (06) 6711353

Editori Riuniti Riviste

Diffusione, abbonamenti e pubblicità, Via Serchio 9/11, 00198 Roma, tel. (06) 866383, Distribuzione per l'Italia, Messaggerie italiane s.p.a., Via G. Carcano 32, 20141 Milano, tel. (02) 8438141. Abbonamento annuo L. 32.000 (Italia), L. 48.000 (estero) Abb. sostenitore L. 60.000. Un fascicolo L. 6.000 (Italia), L. 8.000 (estero). Un numero arretrato L. 8.000 (Italia), L. 10.000 (estero). Versamento sul ccp n. 502013 intestato a: Editori Riuniti Riviste, Via Serchio 9/11, 00198 Roma. Versamenti dall'estero in lire italiane a mezzo vaglia/assegno internazionali.

Registrazione
Tribunale di Roma, n. 13066.
Composizione e stampa
CFS, Via del Gesù 62, Roma.
Rivista associata all'Unione della Stampa Periodica Italiana.



03352