

RETI

Pratiche e saperi di donne

Editori Riuniti Riviste



N. 2 BIMES-
TRALE MAR-
ZO APRILE
1988 - SPEDI-
ZIONE IN AB-
BON. POSTA
LE GR. IV 70%



03704

RETI

Pratiche e saperi di donne

Editori Riuniti Riviste

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)

MARZO APRILE 1988
NUMERO 2

SOMMARIO

- 3 Maria Luisa Boccia, *La possibilità di un mondo comune di donne*

CULTURE

- 5 Anna Maria Piussi, *Libertà e valore femminile nella scuola*
6 Giannina Longobardi, *L'occasione di una rivoluzione simbolica*
8 Elisabetta Zamarchi, *Sessuare il sapere e la sua trasmissione*
9 Gruppo insegnanti di Milano, *Pensare la pedagogia*
11 Laura Capobianco e Simona Marino, *Un progetto per le donne, non per l'istruzione*
13 Matilde Callari Galli, *Parole e silenzi. I due sessi nel mondo della trasmissione*
17 Gabriella Buzzatti, *Donna donne. L'idea, i progetti, i corpi della differenza*
23 Grazia Zuffa, *Un singolare percorso nelle istituzioni*
27 Lidia Campagnano, *Una domanda di vita*
29 Adele Pesce, *Operai, né uomini né donne*
31 *Libri*, a cura di Cristina Biasini.

IMMAGINI

- 35 Marilú Eustachio
42 Marilú Eustachio, *Disegnare con la luce*

POLITICHE

- 43 Adriana Cavarero, *L'emancipazione diffidente. Considerazioni teoriche sulle pari opportunità*
52 Lidia Menapace, *Elogi dei crinali rischiosi*
55 Chiara Ingrao, *Una piramide rovesciata. La scelta dell'Associazione della pace e i suoi effetti politici*
58 Wilma Gozzini, *Esserci per rimanerci. Sul Progetto donna delle Acli*

SOCIALE QUOTIDIANO

- 63 Silvia Vegetti Finzi, *L'aborto, uno scacco del pensiero*
68 Franca Pizzini, *I tempi del parto*

- 73 LETTERE

MARIA LUISA BOCCIA

LA POSSIBILITÀ DI UN MONDO COMUNE DI DONNE

La manifestazione del 26 marzo, indetta dai coordinamenti femminili Cgil, Cisl e Uil ha rappresentato per me ad un tempo una conferma ed un imprevisto. Una conferma di quanto è forte e permeante tutta la società italiana la soggettività femminile "differente" di cui parliamo, a cui pensiamo e a cui ci riferiamo nei nostri progetti e desideri, nella percezione che abbiamo di esser parte di un percorso collettivo vasto e riconoscibile, pur nelle molte valenze, per alcuni segni comuni.

Seppure "differenza" è parola che dà luogo tra donne a confronti, distinguo, perfino dissensi, pronunciata in quella vasta piazza colma di corpi, gesti e segni di donne, assumeva un significato semplice e irrevocabile: un essere delle donne che esprime soggettività, e della più alta, proprio perché si distingue, si differenzia, si fa "propria", si afferma altra dalle soggettività esistenti. E qui penso in primo luogo a quelle politiche e sociali, alle soggettività che conosciamo espresse nelle forme consolidate della rappresentanza, nei sindacati e nei partiti, nelle culture ed identità dei movimenti collettivi, in questo caso del movimento dei lavoratori. Non si illudano i sindacati, o i partiti, la forza di quella manifestazione non dà sollievo, non corrobora le organizzazioni politiche esistenti, dando fiato e linfa alla loro crisi; quella forza li attraversa, li percorre, li stravolge, per significare altro, per dare voce e corpo ad un'altra esistenza politica e sociale, ad una soggettività fino a ieri inedita per qualità e dimensioni.

Se la differenza sessuale non nasce alla storia con le vicende di questo ultimo ventennio, certo manifestazioni come questa recente ci dicono che in questi anni il suo manifestarsi si è fatto problema di dimen-

sioni vastissime. Se i numeri non danno di per sé qualità ai discorsi e alle esperienze, tuttavia in tempo di massificazione e di dilatazione mondiale dei problemi, i numeri sono importanti indicatori. Sapevamo che quanto era venuto emergendo nei percorsi del femminismo parlava di una esperienza sociale diffusa. Abbiamo spesso avvertito assonanze e perfino sorprendenti univocità in parole e pratiche di donne tra loro distanti, divise da condizioni sociali, da identità nazionali, da appartenenze ideologiche. Se non serve a nulla trarre da queste univocità dei comuni denominatori che riducono ad un carattere indifferenziato di "sesso", la ricca e complessa dinamica attraverso cui la soggettività si radica in primo luogo nelle *individualità* femminili, sarebbe assurdo disperdere questo tratto comune, sfumandolo sotto la fitta trama della diversificazione.

La manifestazione delle donne ci ha ricordato con l'evidenza brutale dei fatti che esiste un rapporto diretto, e non per questo semplice, tra i progetti teorici e politici femministi e l'esperienza sociale diffusa delle donne.

Sull'esistenza di questo rapporto abbiamo scommesso, anche per il lavoro di questa rivista. E nella pluralità di volti ed esistenze femminili che la piazza conteneva ho visto prender forma quella fotografia di società sessuata, di cui avvertivo il bisogno nell'editoriale del primo numero di *Reti*.

Se questa è la conferma, l'imprevisto è più soggettivo. È nello sgomento che ho provato di fronte a quel colmarsi di esistenza, del progetto femminista.

Provo a spiegarlo innanzitutto a me stessa. Ho visto prendere corpo nella moltitudine di donne che erano riunite attorno alle parole d'ordine della manifestazione, la possibilità di quel "mondo comune" delle donne di cui spesso abbiamo parlato. Era proprio la compresenza di tante diverse identità, sigle, percorsi, era la complessità e differenziazione interna alla manifestazione a evocare quella possibilità. Eravamo tante, nettamente distinte, eppure eravamo qualcosa di "comune", di unito.

Non di unitario, che costituirebbe una vecchia

formula di equilibrio tra unità e diversità. Ho avvertito questo tratto comune nella forte tensione tra l'affermazione di propri contenuti, e ancor più di un modo d'essere e la messa in questione, direi ovvia e serena, delle varie realtà date, fossero quelle del lavoro o del non lavoro, o quella della violenza sessuale, o quella dei sindacati. Sembrava esser matura, in quella piazza, una "forza" di donne che si distacca dall'insieme di rapporti e di strutture che fin qui l'hanno imbrigliata, per rendersi pienamente riconoscibile come autonoma, come forza che taglia trasversalmente la società e collega tra loro le donne.

È ricorrente nel dibattito femminista il tema della moderazione sociale delle donne, ovvero della tendenza che esse manifestano ad abbassare le loro pretese, a spostare e ridurre le loro esigenze, quando si muovono all'interno della struttura sociale e dei rapporti di potere tra i sessi, per la difficoltà che incontrano a dare valore alla propria pretesa.

Mi sono chiesta in quella piazza se questa lettura è corretta, se davvero questa moderazione esiste o se i nostri occhi non sono appannati, nel guardare al mondo delle donne, dal filtro di concetti, di chiavi di lettura e attribuzioni di significato che costituiscono a tutt'oggi l'armamentario interpretativo di cui disponiamo. Mi sono chiesta cioè se la moderazione non è più nostra, dei nostri progetti, della nostra cultura, che non delle esistenze femminili. È possibile, insomma, che il "progetto" sia a tutt'oggi più acerbo della realtà sociale femminile? È possibile che quell'intreccio tra necessità e libertà, a cui giustamente ci si richiama nei discorsi politici femministi – ed in particolare in quello delle donne del Pci – sia già presente nella realtà femminile come nuova percezione del vincolo tra soggettività e condizione di vita?

Mi sono chiesta quanto osta a riconoscere le forme, anche radicali, in cui si presenta la "forza" soggettiva, potenzialmente autonoma delle donne, il fatto che non sempre questa autonomia segue le vie del separatismo e che l'affermazione di differenza e la pretesa per sé sono spesso intrecciate ad una persi-

stente ricerca di relazione con l'altro sesso.

Non voglio entrare qui nell'esame di fenomeni complessi e nell'insieme ancora poco indagati. Voglio solo osservare che forse non sempre applichiamo all'osservazione del mondo femminile gli occhiali della differenza con cui leggiamo i progetti e le vicende della comunità femminista. Questo può indurci ad un singolare strabismo, facendoci vedere come aspetti limitanti del primo, quelli che sono vizi e limiti di comunicazione che segnano il secondo.

La manifestazione del 26 marzo è stata in questo senso impreveduta, perché sono convinta che essa forza tutte le "previsioni" del mondo politico delle donne e impone di riconsiderare il suo rapporto con il sociale. Non per il numero delle donne presenti, ma per quella singolare e speciale qualità politica che ha rappresentato il suo dar forma ad un possibile "mondo comune" di donne. Ho pensato che forse non siamo ancora pronte, noi stesse, ad assumere questa possibilità come attuale, come stringente. Resto convinta che non basti il prodursi di condizioni storico-sociali pressanti, che non basti cioè il farsi acuto della contraddizione di sesso, perché si produca una soggettività femminile libera in grado di dare corso ad un differente progetto sociale, esistenziale e politico di rapporto tra i sessi.

E tuttavia, riflettendo all'annosa e drammatica questione dello scarto tra progetto e possibilità storiche reali, mi sono chiesta quale deficit pesi sul versante del progetto. C'è una parola che nel lessico politico femminista di recente ha avuto corso, ed è *responsabilità*. Quale responsabilità avvertiamo rispetto all'esistenza femminile, nostra e delle tante altre che restano più fortemente iscritte nel "sociale", nel valutare l'esistenza di una forza di donne autonoma e conflittualmente trasgressiva?

Forse se tornassimo a leggere il prodursi del progetto femminista dentro un complesso intreccio tra esistenza e politica, tra vissuto e teoria, troveremmo anche la via per riconnettere i tempi della sua elaborazione con quelli delle trasformazioni che stanno segnando le identità e relazioni sociali delle donne.

ANNA MARIA PIUSSI

LIBERTÀ E VALORE FEMMINILE NELLA SCUOLA

Se nel decennio 1975/85 i temi della scuola e della formazione risultavano essere, rispetto ad altri, relativamente trascurati dalla riflessione teorica e politica delle donne, di recente (nell'ultimo anno in particolare) essi hanno registrato una ripresa di interesse e un impegno crescente all'interno del mondo femminile.

Gli interventi che seguono intendono contribuire al dibattito in corso (di cui anche *Reti* ha già dato alcuni segnali) sul senso, i modi, le forme praticopolitiche di un progetto di valorizzazione sociale della presenza femminile nelle istituzioni formative, all'interno delle quali si trasmettono sapere e saper fare, atteggiamenti, forme di coscienza e forme di vita.

Nel corso del 1987 il seminario del Pci su donne e università, il convegno di Modena sulla ricerca delle donne, e ancor più il dibattito seguito alla pubblicazione di *Non credere di avere dei diritti*, hanno reso visibile uno spostamento rilevante di attenzione e di interesse da modelli di tipo rivendicazionista fondati sulla denuncia della discriminazione e sulla richiesta di maggior eguaglianza sia formale che sostanziale, all'affermazione di un ordine sessuato femminile anche nel campo della produzione e della trasmissione del sapere, al cui interno è stato sottolineato come politicamente rilevante il nesso ricerca-didattica. Questo passaggio non è tuttavia facile, né privo di ambiguità, anche a causa dei modi non sempre chiari né chiaramente esplicitati di intendere la differenza sessuale.

Molte analisi prodotte di recente da donne sul malessere delle insegnanti e la svalorizzazione sociale del lavoro docente stentano ad esprimere un punto di vista realmente soggettivo, cioè radicato nella differenza di genere, e tendono piuttosto a rimanere

legate a quello che Luisa Muraro definirebbe registro oggettivo di posizione dei problemi¹.

Ne sono un esempio le inclinazioni a leggere questo scarso apprezzamento sociale in termini di corrispondenza tra dequalificazione della scuola, dequalificazione materiale e simbolica della professione di insegnante, femminilizzazione del settore, da cui conseguirebbero indicazioni politiche sull'uscita dall'attuale situazione che puntano a progetti di rinnovamento e di riqualificazione del sistema scolastico. Esigere e promuovere processi di riforma, rilanciando l'obiettivo di una scuola a misura di tutti e perciò dotata di una più robusta professionalità docente, comporterebbe di per sé il riconoscimento di un valore sociale più alto alle donne che di questa categoria rappresentano la parte più consistente. A questi processi di riqualificazione della scuola le donne potrebbero portare il contributo originale delle qualità-competenze relazionali e comunicative, così presenti e necessarie nei rapporti educativi e didattici ma così generalmente sottratte ad un effettivo riconoscimento professionale e sociale, tanto da legittimarne la rubricazione nella categoria del lavoro invisibile. Da qui la richiesta che questo apporto originale venga adeguatamente riconosciuto da valore d'uso a valore di scambio.

Questo tipo di analisi e di prospettiva politica mostra che quando le donne tentano di trascendere un registro strettamente personale/privato di espressione del disagio, per portare pensiero e parola ad un livello di significazione generale, tendono spesso a perdersi nel registro oggettivo (in questo caso la prospettiva redentistica del miglioramento dell'istituzione scolastica e della "umanizzazione" della società o di alcuni pezzi di essa), per mancanza di criteri di giudizio e di verità propri, ossia radicati nel proprio sesso, che permettano loro di condursi secondo un registro più pertinente, quello soggettivo, sottraendosi alle interpretazioni oggettive, non libere, di sé e del mondo. La soggettivizzazione del problema di come affermare una volontà femminile di esistenza e riconoscimento sociale in un'istituzio-

ne come la scuola in cui maggior presenza femminile non significa ancora maggior valore di donne, avviene infatti in un regime di libertà, o non avviene affatto. Avviene nella libertà mentale di rapportare ad una misura propria, sessuata gli atti di interpretare, valutare, decidere ciò che è essenziale per un progetto di valorizzazione del sesso femminile.

Ora a me sembra che molte delle attuali analisi e proposte politiche sulla scuola, pur partendo da una prospettiva di liberazione da misure neutre di valore e da una genuina volontà di affermazione autonoma del proprio sesso, si ritirino di fronte all'atto determinante di trasgressione rispetto alle misure correnti (il bene comune, l'interesse della scuola, una maggiore giustizia sociale), finendo con il rimpicciolire e comprimere il valore femminile in interpretazioni che in realtà rischiano di rappresentare ciò che di noi ha pensato l'altro sesso: l'"identità" femminile dell'insegnante connotata da qualità massimamente positive come la flessibilità, la disponibilità a comunicare, e portatrice di una innovativa cultura del relazionale, del complesso...

Quelli che seguono sono interventi che muovono intenzionalmente da una prospettiva teorico-politica di assunzione della differenza femminile come origine e come orizzonte del pensare e dell'agire.

I primi due (di Giannina Longobardi, Elisabetta Zamarchi) nascono dal Gruppo pedagogia della differenza sessuale formatosi a Verona negli ultimi mesi. Segue il testo del Gruppo insegnanti di Milano, già da alcuni anni impegnato nella pratica dell'affidamento all'interno della scuola. Infine Laura Capobianco e Simona Marino che stanno lavorando sulle forme della trasmissione tra donne nell'ambito della cooperativa Transizione di Napoli.

¹ Luisa Muraro, "Il pensatore neutro era una donna", *Inchiesta*, 1987, 77, p. 22.

GIANNINA LONGOBARDI

L'OCCASIONE DI UNA RIVOLUZIONE SIMBOLICA

Del "disagio" delle insegnanti divenuto improvvisamente manifesto si possono dare e si sono date diverse letture. Le più diffuse, che vengono da un'ottica "neutra", sottolineano i dati oggettivi: bassi livelli salariali, scarsi investimenti e caduta dell'iniziativa politica nel settore della formazione. È stata invece avanzata da alcune donne una lettura più soggettiva del disagio delle lavoratrici della scuola: esso viene indicato come "emancipazione mancata". In questa ottica la massiccia presenza femminile nei settori della formazione, e in genere dell'assistenza, è letta negativamente, come perpetuarsi della tradizionale divisione sessuale dei ruoli che, uscita la riproduzione dalla sfera privata, ne fa di nuovo appannaggio femminile a livello sociale. Non viene messo in discussione il primato del produttivo sul riproduttivo che è tipico della società capitalista e che è stato assunto anche dal movimento operaio. In questa ottica la differenza sessuale appare come residuo di arretratezza, dà manifestazione di sé solo al negativo. Paradossalmente, se le scelte scolastiche e professionali delle donne le collocassero nelle fabbriche invece che nei servizi, l'emancipazione (omologazione) apparirebbe raggiunta.

La "sconfitta" delle donne, il loro disagio e la loro estraneità non mi sembrano leggibili nella loro collocazione in un settore lavorativo piuttosto che in un altro, ma nella mancata sessuazione dell'ordine simbolico, nel fatto che una massiccia e a volte preponderante presenza femminile in determinati settori sociali, pur determinando un particolare clima lavorativo non produce né forza, né valore femminile.

Non sappiamo se il privilegiare da parte di molte donne professioni "relazionali" dipenda da un carattere "naturale" femminile che si esprime in una particolare sensibilità alle relazioni, o se dipenda da

un condizionamento sociale millenario. Pare però che la subordinazione femminile nel rapporto tra i sessi si esprima attraverso la subordinazione di interesse sociali, quelle che hanno a che fare con la riproduzione della vita, alla sfera produttiva. Si tratta di una subordinazione politica e simbolica, che le scelte che molte donne esprimono privilegiando i rapporti umani all'"oggettivazione" non riescono ancora a rovesciare. Non solo perché valore sociale, finalità e scelte relative all'organizzazione del "servizio" rimangono sottratte alle lavoratrici, ma soprattutto perché esse stesse non sanno tradurre la loro presenza in significato simbolico e in forza politica.

Penso che solo un'alleanza tra donne nei luoghi dove esse svolgono la loro professione possa permettere l'uscita dallo stato di subordinazione che caratterizza oggi la loro presenza sociale. Questa subordinazione è implicita nella neutralità sessuale che la donna deve assumere come soggetto sociale ogni volta che si allontana dal ruolo materno, il solo previsto per le donne nella nostra società.

Nella "disaffezione" delle insegnanti al loro lavoro è secondo me leggibile l'estraneità vissuta da chi non può nel suo pensiero e nel suo comportamento attingere alle sue risorse più profonde perché non ha ancora strumenti per dirsi. La disaffezione deriverebbe cioè dall'impossibilità di divenire realmente protagoniste. Questa impossibilità spiegherebbe anche il fenomeno, apparentemente opposto, ma pur presente, della ricerca di sempre nuovi strumenti culturali e metodologici che le donne insegnanti rincorrono, passando da un corso di aggiornamento all'altro per colmare un vuoto che viene sentito come carenza di competenza.

La valorizzazione di sé non può venire alle donne attraverso la professione se esse non si assumono come soggetti sessuati anche nel sociale dove la differenza sessuale femminile appare superflua. La "femminilizzazione" della scuola può offrire alle donne una particolare occasione politica. Ciò che viene spesso vissuto come ghettizzazione, può divenire agio e forza attraverso la costruzione di rapporti

sociali tra donne all'interno del progetto politico di dare visibilità alla differenza.

Quella che proponiamo è una prospettiva di parzialità, una prospettiva che libera le donne insegnanti dal ruolo passivo di trasmettitrici del sapere maschile e restituisce loro un ruolo di iniziativa e di responsabilità anzitutto verso il proprio genere.

La rivoluzione simbolica che ci proponiamo può nascere ed attuarsi solo attraverso la pratica politica delle donne, il loro riferirsi l'una all'altra attraverso il riconoscimento di autorità e di valore.

Nella costituzione della genealogia femminile la scuola può divenire un luogo fondamentale, se l'autorità "neutra" che in essa le insegnanti esercitano assume il carattere di autorità sessuata, rappresentativa del genere.

Una rivoluzione simbolica che è rivoluzione del pensiero, del linguaggio, del comportamento dei soggetti, non può essere contrattata con lo stato, né potrebbe essere introdotta dall'alto. Pensiamo invece che nell'attuale lotta delle insegnanti sia nostro interesse mantenere aperti ed ampliare gli spazi di autonomia e di sperimentazione concessi alle insegnanti per quanto riguarda i programmi, la formazione delle classi e le forme di aggiornamento. Tanto meno esisteranno forme di organizzazione del lavoro predeterminate, tanta più libertà avremo di prendere iniziative e di attuare progetti educativi di valorizzazione delle ragazze.

...

ELISABETTA ZAMARCHI

SESSUARE IL SAPERE E LA SUA TRASMISSIONE

L'insegnamento nella scuola secondaria è divenuto per molte puro adempimento di una funzione di trasmissione, trasmissione di un sapere che ci compete e al cui interno siamo cresciute, quella cultura neutra verso la quale ci poniamo spesso in atteggiamento di sudditanza e di fascinazione. Nella funzione di trasmettitrici poche, credo, si sentono "magistrae": alcune forse si vivono come madri, altre come intelligenti o solo diligenti ripetitori. E ciò perché nel nostro operare non v'è più progettualità, né v'è sufficiente fede nei valori sottesi al sapere che determiniamo. L'esercizio di un ruolo magistrale presuppone infatti un progetto di mutamento attraverso la trasmissione di contenuti cui si aderisce pienamente dal profondo di sé: venendo a mancare la dimensione progettuale e la fede nei fondamenti di ciò che trasmettiamo rimane il bisogno di allargare le proprie competenze, esigenza che è sintomo di un disagio intellettuale e, al tempo stesso, di ricerca di sicurezza e di conferma del proprio ruolo professionale. La sicurezza della competenza dona scioltezza e facilita l'esercizio della propria funzione ma non salva dal malessere della *routine*, malessere ove è leggibile una caduta di investimenti emotivi e di tensione progettuale.

Non intendo indagare le ragioni a monte di tale *status quo*: esse sono in gran parte note e riconducibili, oltre che ad un generico disagio derivante dal degrado sociale ed economico della figura pubblica dell'insegnante che investe entrambi i sessi, per noi soprattutto ad una intolleranza del ruolo stesso: chi mantiene ambizioni di affermazione di sé vive, progressivamente, la professione come un ripiego di sopravvivenza; ma anche coloro che in essa investono energie intellettuali ed affettive avvertono, prima o poi, la sclerosi di un ruolo ove l'essere corpo e

pensiero di donna appare, al di là del *maternage*, un dato insignificante. Questa situazione di disagio, latente o manifesta che sia, va interrogata e poi assunta come esperienza limite, *limen*, ovvero luogo in cui si sta e si continua ad agire ma anche soglia di possibile accesso ad altro luogo, ad altra collocazione simbolica. E tale altra collocazione, nella mia esperienza di donna prima e di insegnante poi, è l'assunzione dell'orizzonte del genere, luogo altro da cui guardare che, nell'ambito della professione, prende consistenza proprio nell'esperienza limite di un voler essere e dare segni di sé in ciò che quotidianamente si fa senza soddisfazione di sé. Mi pare che la ricollocazione nella differenza riapra la prospettiva di un progetto all'interno dell'istituzione scolastica, restituisca cioè all'espressione "funzione docente" la sua primitiva connotazione magistrale: nell'orizzonte del genere possiamo ridiventare "magistrae" di sapere ed esperienza per altre più giovani dando loro il segno positivo della parzialità in cui consistono.

Il ruolo magistrale si gioca, almeno a certi livelli di scolarizzazione, non solo sul piano relazionale ma anche sui dati organizzati dell'apprendimento, su quei contenuti che costituiscono il materiale vivo attraverso il quale si esplicita il nostro interagire nella classe. E ciò che immediatamente si trasmette non è tanto un sapere, quanto il rapporto di colei che parla con il sapere che, nella scena istituzionale, viene agito: questo rapporto sotterraneo traspare in realtà palesemente nell'interrelazione didattica ed agisce come forza deterrente rispetto ai contenuti stessi.

Nell'ottica della differenza l'*universum* della cultura "neutra" che sono chiamata a riprodurre rivela la sua "distorsione androcentrica" e l'indifferenza, o l'indiscriminata dedizione ad essa, acquisiscono più propriamente il nome d'estraneità¹. Estraneità che può essere assunta ed esibita come valore, forza trasgressiva rispetto ad un sapere dato, qualora sia palese il luogo da cui si trasmette, l'orizzonte simbolico del genere ove la trasgressione acquisisce significato e diventa manifestazione di volere libero e non pura dissonanza.

Rendere visibile l'estraneità al complesso del sapere viziato dalla logica dell'uno significa trasmettere in distanza, in distacco da, giocando le proprie certezze senza avallo di verità consolidate, ma significa anche dar conto di come quel sapere, pur nella sua univocità, possa essere usato come potente strumento di lettura e di ricerca. E ciò richiede, a mio parere, forza di trasgressione e radicamento in un progetto, ma offre anche la possibilità di ritrovare il piacere dell'invenzione e della scoperta nell'esercizio del ruolo. La distanza è infatti didatticamente produttiva, serve a suscitare nelle ragazze il desiderio di interrogare la propria esperienza nell'approccio ai contenuti, se si produce non in a-contestuali dichiarazioni di principio ma nel contesto stesso delle singole discipline, attraverso un'operazione di svelamento e decodificazione di verità fittiziamente neutre o oggettive.

L'insegnare a partire da sé e nell'ottica della differenza impone un paziente lavoro di decostruzione e ricostruzione dei contenuti, lavoro titanico ma oggi possibile perché sorretto da un sapere di donne che è ormai divenuto tradizione culturale a cui fare riferimento. Mi pare che assumere un ruolo magistrale nell'orizzonte della differenza significhi innanzi tutto tramandare valore femminile e non miseria e che ciò renda possibile un intervento formativo, affinché l'accesso delle ragazze alla cultura, pur nella sua complessità, non avvenga più attraverso quell'esperienza di deportazione e sudditanza che molte di noi hanno vissuto.

¹ Elisabetta Donini. "Soggetto donna/oggetto scienza: gli interrogativi dell'identità di genere", in Rita Alicchio e Cristina Pezzoli, *Donne di scienza: esperienze e riflessioni*. Rosenberg & Sellier, Torino 1988.

GRUPPO INSEGNANTI MILANO

PENSARE LA PEDAGOGIA

Siamo un gruppo di insegnanti decise ad affermare la differenza sessuale all'interno della scuola. Condividiamo il pensiero della Libreria delle donne di Milano e la pratica politica da essa proposta. Riconosciamo quindi che esistono tra noi donne che hanno accumulato un di più di sapere e di esperienza. Vogliamo ad esse riferirci e così rapportarci fra noi.

L'esistenza, il riconoscimento di rapporti di affidamento e di relazioni significative all'interno del gruppo, hanno determinato per tutte noi un allargamento della libertà, un potenziamento dei nostri desideri, l'autorizzazione a pensare e ad agire nell'interesse del nostro sesso all'interno della scuola. Abbiamo potuto così lavorare con più sicurezza alla costruzione di rapporti significativi con le studentesse e le colleghe. In alcune delle nostre scuole abbiamo dato vita a gruppi separati di insegnanti. Questi momenti di separatismo ci hanno fatto entrare in rapporto con l'istituzione a partire da un punto di forza, da questo luogo abbiamo potuto elaborare strategie educative e politiche.

La riflessione teorica e la pratica politica del movimento delle donne in questi anni hanno individuato come centrale la questione della differenza sessuale: l'uso di questo termine però non è unanime e alcune donne preferiscono parlare di "genere", di "identità femminile" o, ancora, di "differenze". Sappiamo che nella lingua il genere femminile si forma da quello maschile, il quale, "non si forma, esiste"; e che l'identità femminile, di qualunque contenuto sia riempita, viene contrapposta ad una identità maschile: anche quando si parla di "valori femminili", se ne parla, appunto, per contrapposizione a dei (dis)valori maschili.

Per essere all'origine della propria libertà è necessario uscire dalla subordinazione al maschile e affermare l'irriducibilità di un sesso ad un altro: pertanto

la differenza sessuale non può consistere in questo o quel contenuto, ma nei riferimenti e nei rapporti entro cui si iscrive l'esistenza; in altri termini consiste nella mediazione sessuata, nella costruzione di rapporti valorizzanti tra donne non previsti dall'ordine sociale esistente.

Anche nel campo dell'educazione si parla da qualche tempo di differenza sessuale: nonostante le insegnanti costituiscano la maggior parte del corpo docente e le studentesse più della metà dell'utenza, nonostante il rendimento scolastico delle ragazze sia in genere migliore di quello dei loro compagni, non esiste un protagonismo femminile: la scuola riproduce e trasmette cultura e valori di un mondo maschile.

Come intervenire?

Alcune propongono di elaborare strategie educative che tengano conto dei valori propri della soggettività femminile e delle diverse modalità di apprendimento di allieve e allievi, di costruire percorsi equilibrati per entrambi i sessi, usando libri e materiali didattici dove siano presenti personaggi femminili ed esempi più vicini all'esperienza delle ragazze: questo consentirebbe alle studentesse di superare gli stereotipi sessuali che le portano a scelte tradizionali negli indirizzi di studio e di lavoro.

Gli insegnanti (maschi e femmine) dovrebbero di conseguenza acquisire quelle competenze atte a favorire nei loro allievi/allieve l'esplicitazione delle differenze di genere.

In questo progetto di "pari opportunità formative", la differenza sessuale assume connotazioni positive e negative: da una parte vuole dare spazio e dignità didattica a categorie di pensiero ed atteggiamenti femminili, dall'altra la differenza viene indicata come l'origine degli ostacoli che si instaurano tra soggetto conoscente e oggetto della conoscenza, ostacoli che le studentesse, supportate da strategie ad hoc, dovrebbero superare. Ma se vogliamo fare emergere la differenza sessuale come un di più e "affiancare la potenza semiotica femminile alla potenza semiotica dell'uomo", è la mediazione sessuata che dobbiamo agire nel rapporto pedagogico.

La donna insegnante, che dà autorità e valore alle altre donne, vuole trasmettere non la parola del padre, ma uno stile di rapporti che permetta alle studentesse di relazionarsi con la potenza simbolica materna, perché la società non glielo insegna né lo prevede.

Il sessismo a scuola ovvero l'inconscia preferenza delle insegnanti per gli allievi maschi.

Nelle classi miste i maschi tendono ad invadere tutto lo spazio e ad accaparrarsi l'attenzione dell'insegnante. Una recente ricerca psicologica dimostra che le insegnanti riservano maggior quantità di stimoli e rinforzi agli alunni e che questa forma di sessismo è agita inconsapevolmente. Le condizioni perché non si attui il sessismo non sono però garantite dalla presenza di una classe tutta femminile poiché il sessismo è un problema che investe innanzitutto la donna insegnante.

Per Elvia Franco, nel suo intervento su *Diotima*, il sessismo dell'insegnante è un problema di difesa attuato inconsciamente nei confronti del trauma originario. (All'origine esiste la tensione della bambina verso la madre da cui si aspetta senso e significato: non ricevendo da lei un'immagine forte di sé, né il sapere sul mondo, si sente profondamente frustrata e generalizza la rimozione della madre alle sue simili ed a se stessa). Cioè l'insegnante non ritiene sufficientemente grande e potente il riconoscimento che lei può avere nei confronti della sua simile di sesso. Ecco perché l'obiettivo di una pedagogia che si dichiara per l'eguaglianza sessuale è una risposta illusoria e perdente.

Noi leggiamo la cosiddetta deprivazione femminile come perdita di potenza simbolica materna. La nostra pedagogia è quindi basata sulla necessità della preferenza che noi diamo alla madre, all'alunna del nostro sesso.

Una scelta di preferenza che significa mettersi in una posizione di autenticità rispetto alla propria origine. Significa rifiutare comportamenti di superfi-

cie che non tengono conto della materia inconscia. Significa ricreare le condizioni per l'elaborazione del trauma originario, riattivare il senso dell'antico rapporto madre-figlia quando era carico di aspettative e promesse. Questo non può avvenire nella solitudine, ma solo nella presa di coscienza della differenza come fondante, non come accessoria.

Uscire dal sessismo porta all'affidamento, ad ammettere che il linguaggio dell'altra donna già esiste e che attivarlo significa entrare in relazione con esso: "O meglio, con il linguaggio un poco più grande, un poco più sicuro, un poco più fatto dell'altra donna: la madre simbolica è vivissima; intenso rapporto fra le parole delle donne che vanno verso di sé".

I vantaggi dell'attivazione di questo rapporto sono per l'insegnante la possibilità di diventare autorevole. Dal momento che tutta la pedagogia è fondata su un'autorità sociale, l'accettazione della mediazione femminile fonda una autorità sociale femminile.

Ne deriva per insegnante e studentessa l'acquisizione di maggior libertà. La singola si confronta con il mondo essendo preceduta e seguita dall'autorità sociale del suo sesso.

Ho incominciato a insegnare all'inizio degli anni '70, facendo grande attenzione alle donne nella scuola. Strano il punto di arresto: il successo nel mio lavoro, la stima e l'ammirazione che ho provocato in più di una allieva, in qualche collega. Qualche cosa che non riusciva a star dentro l'ampliamento della relazione, che chiedeva di più e non si capiva che cosa fosse. Più tardi, quando è stata nominata la disparità tra donne, e con essa, una pratica politica, ho saputo a che cosa tendevano gli incontri del passato. Mi sono allora posta, per scelta, come punto di riferimento per quelle allieve e insegnanti che su di me avessero voluto contare, per affermare il loro desiderio.

Quando così mi sono messa in gioco, ho provato un sentimento frizzante, l'ho chiamato fortuna. Ho visto che nel gioco delle scelte, delle preferenze, in una rete sempre più allargata di rapporti significativi

tra donne, sarebbe aumentata la possibilità che un caso benigno venisse a coronare di particolare prosperità il mio incontro con una o più donne.

Le madri, dell'esperienza scolastica delle loro figlie, dicono spesso: "... è stata sfortunata alle elementari, alle medie...". Così appare la scuola, una faccenda di caso, dove nessuna sceglie o viene scelta, dove non vi è fattore di incremento della probabilità positiva. Lavoro perché nella scuola sempre di più le bambine, le ragazze, le giovani donne, abbiano la fortuna di incontrare maestre di vita. Perché l'incontro tra le insegnanti diventi un prezioso incremento di sapere sessuato.

Se è per caso che veniamo al mondo donne, possiamo fare di questo caso, io credo, la nostra fortuna.

Riferimenti:

Anna Maria Piussi, "Visibilità/significatività del femminile e logos della pedagogia". In *Diotima, Il pensiero della differenza sessuale*, la Tartaruga Milano 1987.
Elvia Franco, "L'affidamento nel rapporto pedagogico"; ibid.
Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987.
Myra e David Sadker, "Sessismo e scuola negli anni '80"; in *Psicologia contemporanea*, n° 73, 1986.
Luisella Erlicher, "Differenze sessuali ed educazione. Per un'ipotesi di azione positiva formativa". in *Informazioni Cisem*, n° 9, 2 maggio 1987.

LAURA CAPOBIANCO SIMONA MARINO

UN PROGETTO PER LE DONNE NON PER L'ISTRUZIONE

Costruire e trasmettere una tradizione di donne definisce il campo di confluenza ma anche di separazione tra cultura e politica della differenza di genere. Nell'intreccio di questi due piani si legittima l'istanza di continuità dell'esperienza femminista e insieme la sua trasmissione nella forma di un sapere

teorico che guida anche il riattraversamento delle discipline specialistiche (v. gli atti del convegno di Modena dello scorso anno *La ricerca delle donne*).

La presenza sempre più numerosa delle donne nei luoghi misti di trasmissione della cultura come la scuola e l'università e la denuncia del disagio derivante dal trasmettere 'al femminile' modelli e contenuti maschili, direzionano un processo di trasformazione, appena agli inizi, volto a ridefinire gli assetti delle varie discipline scolastiche e le pratiche pedagogiche ad esse connesse. Che soprattutto la scuola si sia femminilizzata è un dato innegabile che non può non incidere sulla qualità del sapere e sulle modalità di trasmetterlo: due aspetti profondamente in crisi nell'attuale struttura scolastica che rendono ancora più complessa e vischiosa l'articolazione di tale incidenza.

Si presenta qui un nodo teorico e politico che costringe il femminismo, da quando alla prospettiva emancipazionista si è affiancata, con nuovo vigore, la cultura e la pratica della differenza sessuale. Scegliere l'uno o l'altro di questi approcci non è indifferente all'interno di luoghi istituzionali di sapere neutro; nel primo caso infatti essi verrebbero confermati nella sostanza ed esteriormente rinnovati, mentre nell'alternativa aperta dalla differenza, che vanifica qualsiasi composizione, sarebbero attraversati dal dissidio e dall'asimmetria. Si tratta, in breve, di decidere se prestarsi ad un gioco di ripulitura della facciata scolastica, supportandone le eventuali crepe con l'immissione di forze intellettuali più entusiaste e rivitalizzate dalla prospettiva dell'eguaglianza o sottrarsi a tale accudimento, evitando il rischio dell'assimilazione secondo il classico modello binario della cultura maschile. Il progetto a cui pensiamo riguarda le donne nella scuola; poco ci interessa salvare le istituzioni in crisi, riteniamo fuorviante e dannoso procedere per la strada indicata, ad esempio dal coordinamento regionale donne della Cgil siciliana che sta formando i "Consiglieri di parità" promotori di azioni positive nella scuola. Il rischio è quello stesso indicato da Ida Dominijanni (*Reti*, n.

2/1987) che tra i percorsi delle donne e quelli del Pci intravede l'utilizzo delle donne "come terapia dei mali del partito, della democrazia della rappresentanza, del progetto di trasformazione".

Si tratta invece di elaborare la cultura sessuata delle donne, compito quanto mai arduo, perché inferisce a una pluralità di piani in relazione fra loro, ma distinti: il primo riguarda le insegnanti.

Nella scuola italiana non c'è apprendistato, si passa direttamente dall'essere allieve all'essere maestre; il rapporto tra le insegnanti può divenire il momento dell'apprendistato in cui chi sa di più trasmette alle altre. La mediazione femminile rende possibile la fondazione di un simbolico sessuato e di una rete concettuale attraverso la quale pensarsi e riconoscersi in quanto soggetti. All'interno di questo orizzonte di senso, che potremmo definire per brevità della differenza sessuale, va impostata la questione della sessualizzazione della cultura come decostruzione e insieme ricomposizione dei vari saperi secondo criteri di giudizio e dunque categorie che si legittimano proprio in quel tessuto connettivo rappresentato dalla differenza di genere.

L'altro problema da affrontare è quello del rapporto tra le insegnanti e le allieve. Al contrario di quanto avviene nei *Women's Studies* anglosassoni (Braidotti, *La ricerca delle donne*) dove le giovani hanno imparato a fare appello alle altre donne, nella struttura omologante della scuola le allieve, apparentemente appagate dai vantaggi che si conseguono con l'accesso ai luoghi dell'istruzione con gli stessi diritti degli uomini, sembrano aver perduto il senso, il desiderio della differenza sessuale. L'alleanza fra la donna giovane e la più anziana, a cui accenna Luisa Muraro (*Non creder di avere dei diritti*) non è data, ma è ciò che si deve fondare dal momento che la scuola non è il luogo della scelta ma dell'incontro obbligato. Si tratta dunque di far gioco sul desiderio ontologico delle giovani, ancora inespresso, di invitarle ad essere in quanto soggetti sessuati proponendosi visibilmente come insegnanti donne. Sono qui richiamate modalità e forme di rapporti che gli

uomini hanno fissato nell'immobilismo dei modelli da quando si sono proposti il problema della trasmissione. Come possono le donne essere maestre, maestre di verità senza ricadere nella ripetizione, senza che il prima-dopo sia vissuto come fissità e ipostatizzazione?

Occorre prioritariamente ridefinire la temporalità sul doppio versante della costituzione della soggettività femminile e del suo accesso sessuato al tempo storico. Il presente, il 'qui e l'ora' è il modo del tempo in cui una donna si dice, dice la sua differenza di genere; è nel presente che io enuncio il mio essere donna rilevando la struttura temporale di questa dicibilità. Né tempo oggettivo, né flusso interiore della coscienza, ma costituzione del mio stare al mondo. Non si tratta più di dominare il tempo, ma di diventarne la misura; gesto che sottrae alla serialità del prima-dopo e al vuoto di tempo della interiorità. Passato e futuro confluiscono di volta in volta nello sguardo che li manifesta attivandone possibilità e desideri, primo fra tutti il desiderio per una donna di diventare ciò che già è ma solo attraverso l'altra, le altre, prende corpo e parola. È nella modalità del venire alla presenza che tradizione, eredità, progetto trovano senso adeguato al nostro essere donne.

Ma al mio sguardo di donna arriva anche il ragazzo dal momento che la scuola è luogo misto di formazione non essendo ipotizzabile il ritorno alle classi separate per maschi e femmine. Una cosa è ritenere prioritario e metodologicamente orientativo il riferimento simbolico tra donne, altra cosa è il pensare che gli uomini debbano essere esclusi dai processi di formazione guidati dalle donne.

In conclusione ciò a cui si pensa è una prospettiva di bisessualizzazione della cultura che in questa fase non può avvenire in forma pacificata di ricomposizione ma in forma conflittuale; laddove il conflitto non può essere tra la donna insegnante e il suo allievo, ma nella cultura che essa trasmette e nella narrazione del 'polemos' che una delle due parti ha dovuto sostenere per venire al mondo.

È questo il motivo che spinte Luce Irigaray nelle ultime sue opere a riproporre il discorso della coppia o almeno a lasciare sempre sullo sfondo l'utopia della ricomposizione; non si tratta infatti di una proposta debole di negoziazione ma di una visione del problema in chiave etica; quella eticità che gli uomini non hanno mostrato di possedere.

Riferimenti

Maria Cristina Marcuzzo Anna Rossi Doria (a cura di), *La ricerca delle donne*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987.
Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987.

MATILDE CALLARI GALLI PAROLE E SILENZI I DUE SESSI NEL MODELLO DI TRASMISSIONE

Claude Lévi-Strauss individua nella sottomissione di un sesso – quello femminile – all'altro – quello maschile – l'inizio della divisione sociale, l'inizio del rapporto padrone/servo. "Tutto sembra accadere – egli scrive – come se in una sottomissione mistica delle donne al loro predominio, gli uomini avessero scorto per la prima volta, ma in un modo ancora simbolico, il principio che un giorno permetterà loro di risolvere problemi che il numero pone alla vita in società; come se, subordinando un sesso all'altro, essi avessero prospettato quelle soluzioni reali, ma ancora inconcepibili e impraticabili per loro che, come la schiavitù, consistono nell'assoggettamento di uomini al dominio di altri uomini". Un metodo per stabilire la subordinazione – così diffuso e comune a tutti i gruppi umani da farci supporre di trovarci in presenza di una invariante – è quello di collegare la differenza a qualità e capacità svalutate, di nessun conto: meglio ancora, cariche di pericolo e di minacce. Così miti, leggende, usi e costumi, credenze di popoli distanti nel tempo e nello spazio, rivelano il timore maschile del mondo femminile: le donne

generatrici della vita sono al tempo stesso dispensatrici di morte, minacce costanti per la loro stessa prole. Se tra i Samo dell'Alto Volta, fino alla pubertà la vita e la morte sono decretate, stabilite dal "destino individuale" della madre, nella nostra società frettolose interpretazioni del pensiero psicoanalitico non legano forse alla madre – e solo a lei – la salute mentale della prole?

Per cultura e non per natura

In molte società le donne sono assimilate alla "selva", alla forza mistica della natura, alla divinazione, alla pratica magica: e il *Malleus Maleficarum*, scritto alla fine del XV secolo dai due inquisitori domenicani Spranger e Institor, così affermava: "... alla persona intelligente sarà abbastanza chiaro che non c'è nulla di stupefacente nel fatto che tra le streghe vi siano più donne che uomini. Per cui è conseguenza inevitabile chiamare questa eresia non di stregoni ma di streghe, perché il nome deriva dalla parte che vi prevale".

In forma più o meno implicita, in ogni società troviamo l'eterno rimpianto, presente nella mitologia *dogon*: il mondo sarebbe stato più facile da realizzare, se la donna non fosse stata distinta, se l'uomo avesse mantenuto la sua primitiva condizione di individuo androgino.

Dovunque questo assoggettamento avvenga, o sia avvenuto, ha avuto effetti identici: la riduzione ad oggetto, a merce di scambio della donna, il rafforzamento del potere e della solidarietà maschile. E l'analogia dei risultati ci fa dubitare, con Serge Moscovici, della determinazione biologica in questo rapporto di dominio/subordinazione: sono l'organizzazione sociale, il sistema simbolico, che assegnano ruoli e mansioni, non la natura. Alla base dei valori e degli atteggiamenti "che danno forma ai tratti simbolici della natura umana – scrive Moscovici – si profila invariabilmente la solida armatura delle istituzioni forti del loro braccio secolare. (...) Gli attributi, sia positivi (ma derogativi), sia negativi che

sono stati conferiti alle donne, la posizione effettiva che è stata loro assegnata, e l'isolamento nel quale si è cercato di tenerle, hanno avuto risultati analoghi. La società degli uomini si è costantemente adoperata in questo senso, e ciò con numerosi mezzi".

La panorama che l'antropologia offre con l'accumulo dei suoi dati, valutato analiticamente, non è tranquillizzante: tutte le società umane, nella loro impostazione generale, sono pervase e attraversate da un forte carattere discriminatorio e gerarchico. Possono variare – è vero – i raggruppamenti, il grado di lacerazione e di ostilità che li separa, il disprezzo che si unisce alle qualità assegnate "per natura" a questo o quel gruppo, a questo o a quel segmento sociale: e il grado di variazione non è indifferente né da un punto di vista scientifico né da un punto di vista pratico. Rispetto al primo è proprio analizzando le variazioni che si può affrontare oggi su una base comparativa e in termini nuovi il rapporto esistente fra genetica e ambiente. Un esempio, per tutti: nonostante i molti limiti che sono stati individuati nelle sue ricerche, Margaret Mead, più di cinquant'anni fa, ponendo a confronto ruoli diversi attribuiti ai sessi da gruppi culturali diversi, riuscì a mettere in dubbio la loro rigida determinante biologica, riconducendo all'educazione, alla tradizione, alla storia – alla cultura, insomma – ciò che fino a lei, e ancora dopo di lei, è con troppa sommarietà ricondotto alla natura. Rispetto poi al secondo punto di vista, non è certo la stessa cosa, per una donna, nascere in una società patrilineare o in una società matrilineare: cambiano i suoi riferimenti simbolici, il suo sistema di valori/atteggiamenti, i suoi collegamenti con il gruppo femminile, la percezione del suo corpo, della sessualità, il rapporto con la procreazione e con la prole.

Un meccanismo analogo sembra essere alla base del sistema di controllo messo in atto dai gruppi più forti per convincere i più deboli ad accettare e subire il predominio e la subordinazione: rendere stili di vita, capacità, qualità, sistemi di valori, atteggiamenti, e comportamenti *naturali*, sottrarli, cioè, alla

costruzione culturale cui appartengono attribuendoli alla natura.

Se da questo livello di considerazioni assai generali, passiamo all'analisi della nostra società, mi sembra interessante notare che nelle scienze umane si vada sempre più affermando la consapevolezza che sulla diversità dei due sessi si sia innestata una gerarchia di valori che ha assunto il comportamento, le motivazioni, l'organizzazione proprio nella nostra società del sesso maschile, come la norma, e il comportamento, le motivazioni, l'organizzazione propria nella nostra società del sesso femminile, come una incapacità, una mancanza, un fallimento rispetto a questa normalità maschile. Le donne si definiscono soprattutto in base alla propria capacità di prendersi cura delle cose e delle persone: ma queste capacità nel mondo sociale e nella costruzione dell'identità individuale, sono svalutate: o non sono neanche "viste". Come scrive Jean Miller, "quando l'individuazione e il successo individuale ricevono la priorità, e la loro importanza viene estesa alla vita adulta, e quando la maturità viene fatta coincidere con l'autonomia personale, la cura e la preoccupazione per i rapporti, appaiono inevitabilmente una debolezza delle donne, piuttosto che una forza dell'essere umano".

Ancora, anche se con modalità di esplicitazione e di consapevolezza diverse che nel passato, la donna è legata al mondo degli affetti, dei sentimenti, della vita quotidiana; ricondotta nel vortice delle emozioni, definito indistinto e inconoscibile dal gelido rigore della conoscenza maschile. Nel nostro mondo, assetato di comunicazione ma intriso invece solo di un incessante proliferare di informazioni, la valorizzazione degli aspetti e delle qualità cui mi sono riferita con i termini di affettivi, relazionali, emotivi, è assai lontana dall'essere realizzata: quasi ignorata a livello di riflessione e di ricerca scientifica, inesistente nella pratica pedagogica, fatta risalire, ancora oggi come ieri, alla sfera dell'indistinto, del non-detto, del messaggio implicito. Senza l'ipotesi interpretativa della cancellazione operata ai fini di predominio,

è veramente difficile dare una spiegazione al fatto che negli studi sulla perdita di senso e di significato che ci minaccia a causa della qualità delle informazioni da cui siamo frastornati, sia completamente assente ogni riferimento alle modificazioni indotte sugli aspetti affettivi ed emotivi della comunicazione interpersonale, dai mezzi di comunicazione di massa, dall'organizzazione delle conoscenze e della stessa nostra organizzazione spaziale e temporale delle abitazioni e delle comunità.

Differente ascolto per maschi e femmine

E la gerarchia dei sessi, rispetto all'ordine del discorso, segue ancora i percorsi tradizionali, che con poche modificazioni vengono trasmessi alle nuove generazioni: da studi diversi, compiuti frantumando, classificando e ricomponendo, il vissuto quotidiano nelle abitazioni e nelle istituzioni della prima infanzia, emergono comportamenti differenziati quando afferiscono all'attività rivolta alle bambine o ai bambini: e ciò soprattutto quando ad essere coinvolta è la comunicazione non verbale, o quando sottoponiamo ad analisi di contenuto in base ad indici temporali, la stessa comunicazione verbale. Così nell'interazione comunicativa è dato risalto, come numero di interventi e come ascolto prestato, più ai maschi che alle femmine; nell'interazione con i coetanei e nell'interazione con gli adulti, ai maschi è consentito un comportamento più apertamente aggressivo; la loro curiosità, a livello fisico ed intellettuale, è più favorita, o per lo meno non è bloccata. Alle femmine è convogliato, direttamente o indirettamente, il modello della compagna piacevole, dell'accettazione delle iniziative dell'adulto o del coetaneo maschio, della sicurezza trovata nel silenzio, nella dolcezza, al limite nella moina leziosa. Un esempio: alcuni maschi hanno messo in luce una buona capacità creativa esplorando le possibilità del significante linguistico: hanno cioè creato nuove parole, stabilito correlazioni tra parole simili per suono.

In questa attività, l'adulto, che è una donna, non è mai intervenuto a rilanciare il gioco, a partecipare all'atto creativo.

A parte l'occasione educativa perduta, indirettamente si convoglia, tanto nei bambini maschi quanto nelle femmine, l'idea che le donne svolgono un ruolo passivo nella comunicazione verbale.

E l'indirizzarsi della stimolazione linguistica delle operatrici, all'intero del nido, soprattutto su una serie di cori e di filastrocche standardizzate, può fornire un'ulteriore, indiretta conferma dell'incapacità creativa delle donne, e della loro propensione ad adeguarsi a moduli prestabiliti e privi di dinamica interna.

Collegando questi risultati ad un piano più generale, alcuni gruppi di ricerca, operanti nell'ambito che investiga i rapporti tra ruoli sessuali e cultura, hanno messo in luce che i risultati di molti *tests*, somministrati in culture e gruppi sociali diversi, sembrano dimostrare che le femmine abbiano abilità linguistiche superiori ai maschi: almeno durante i *tests*; anche se poi sono inferiori ai maschi nei *tests* che richiedono "un ragionamento verbale". Questa discrepanza può essere spiegata ponendo il *training* infantile a mediare alcune capacità biologiche che rimangono inesprese proprio perché l'ordine sociale impedisce e blocca tanto il loro ascolto quanto la loro articolazione. In altre parole, esistono in ogni società modi dominanti di espressione che sono stati generati dalle sue strutture dominanti: in tutte le situazioni solo la modalità dominante del gruppo di rilievo sarà "udita" ed "ascoltata": i gruppi "muti" se vogliono comunicare devono esprimersi secondo questa modalità, e non secondo le altre che possono essere loro più congeniali e che possono avere elaborato

indipendentemente. Il "silenzio" di un gruppo può essere considerato il rovescio di una medaglia che ha sulla faccia dominante la "sordità" dell'altro gruppo, così come i successi del gruppo dominato sono invisibili, in corrispondenza della "cecità" del gruppo dominante.

E per la totalità del modello che impregna di sé tutti i gruppi di una stessa cultura, donne e uomini sono coinvolti alla pari nella trasmissione di questo modello: finché almeno non intervenga la riflessione e la consapevolezza a spostare i margini del "silenzio" e dell'"ascolto".

O finché una rottura epistemologica e una rivoluzione nel sistema simbolico e nel sistema sociale, non determinino nuovi gruppi "silenti" e nuovi gruppi "loquaci", nuovi gruppi "invisibili" e nuovi gruppi "ciechi".

Bibliografia

- S. Ardener, *Defining Females*, Groom Helms, London 1978.
P. Bertolini, M. Callari Galli (a cura), *Come comunicano i bambini*, Il Mulino, Bologna, 1980.
M. Callari Galli, *Il tempo delle donne*, Cappelli, Bologna 1979.
N. Chodorow, *Family Structure and Feminine Personality*, in M.Z. Rosaldo, L. Lamphere (eds.), *Women, Culture and Society*, Stanford University Press, Stanford 1974.
C. Gilligan *Con voce di donna*, Feltrinelli, Milano 1987.
M. Griaule, *Dio d'acqua*, Milano, Garzanti, 1974.
F. Héritier, *Univers féminin et destin individuel chez les Samo*, in Divers, *La notion de personne en Afrique noire*, Colloques internationaux du Cnrs n° 544, Paris.
L. Irigaray, *Parler n'est jamais neutre*, Minuit, Paris 1985.
C. Lévi-Strauss, *Dal miele alle ceneri*, Il Saggiatore, Milano 1967.
C. Lévi-Strauss, *La vasaia gelosa*, Einaudi, Torino 1987.
M. Maed, *Maschio e femmina*, Il Saggiatore, Milano 1962.
J. Miller, *Toward a New Psychology of Women*, Beacon Press, Boston, 1976.
S. Moscovici, *La società contro natura*, Astrolabio, Roma 1973.
A.M. Piussi, "Visibilità/significatività del femminile e logos della pedagogia", in *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987.

GABRIELLA BUZZATTI

DONNA DONNE

L'IDEA I PROGETTI I CORPI
DELLA DIFFERENZA

Ripensando alle due giornate del nostro incontro, *Vivere e pensare la differenza* (Firenze, 23/24 gennaio '88) a quell'incessante e fecondo andirivieni, alle tante donne che riempivano, tutto insieme e tutte insieme, senza distinzione articolabile, quella cavità sottoterra, priva di luce e di sole, forte è l'immagine dei loro corpi, dei loro sguardi, dei loro gesti, dei loro volti... e l'intonazione della voce, le differenze di intensità, di armonia, il suo essere avvolgente o meno, autoritaria, incerta, dolce, aspra, ironica... sono immagini il cui significato è come trattenuto entro di loro, non esplicabile sino in fondo, quasi non potesse essere espresso se non in una "comunicazione particolare", non discriminabile da quella contiguità naturale, dal contatto corporeo, dalla "patologia" che rappresenta rispetto all'ordine simbolico. Sono immagini portatrici di un progetto che in noi già "si dice", già "opera, è all'opera", ma che non è ancora pienamente ospitabile se non come annuncio, anticipazione di una possibilità che rinvia ad altre possibilità.

"Ricchezza immobile... confusione... stagnazione, equivocità, inefficacia del dibattito... situazioni in cui la comunicazione non è il portato della buona volontà e nemmeno il risultato di una sincera fede democratica... insofferenza verso la produzione intellettuale astratta... trionfale e alla fine insignificante molteplicità". (Ida Dominijanni, *Il manifesto*. "La ricchezza immobile. Lo stato di crisi del femminismo in un convegno a Firenze", 27/1/88).

"... rifiuto delle donne (tranne alcune: poche) a mettersi in gioco... disarticolazione politica... condizione di miseria in cui si trovano oggi i luoghi delle donne... coazione a ripetere ritmata dalla pulsione di morte...". (Giuliana Giulietti del Cdd di Livor-

no, *Il Tirreno* "Firenze ha aperto la crisi femminista", 2, 3, 4, 5/2/88).

Sono solo dei frammenti con cui alcune donne, presenti al convegno, hanno tradotto nel linguaggio della stampa le loro impressioni e la loro lettura del nostro seminario di lavoro e di quanto lì è successo.

Ci sembra evidente una volontà di invalidarne il senso e la portata; di segnalarlo come esperienza negativa, o meglio come non-esperienza, dato che si pretende di far credere che lo "stato delle cose" sia rimasto lo stesso. Vi è continuamente sottesa l'imputazione di "pluralismo", nella sua accezione peggiore, attraverso cui si cerca di togliere ogni legittimità e ogni valore sia alle parole delle relatrici e delle altre donne intervenute che al luogo stesso dell'incontro. Nel mezzo le donne, molte, moltissime, arrivate da ogni parte d'Italia: la loro dialogante diversità, sicuramente non "omologabile" a priori, la loro fedeltà ad un itinerario di riflessioni e di vita, spesso maturato in un cammino compiuto insieme, il loro tentativo di esprimersi attraverso la specificità e l'autonomia femminile, il loro sentire attento, vissuto, raccontato, partecipe. Tutto è ridotto ad un nulla "insignificante" che può essere scavalcato da chi sembra non aver più parole per le donne, da chi sembra non ascoltare più e scegliere una pratica censoria che non può lasciare nessun tempo e nessuno spazio in cui poter crescere, ciascuna e in comunità.

Come Centro documentazione donna, fin dal convegno del 1981/82 *Il Vuoto e il Pieno. Psichiatria e psicoanalisi di fronte al disagio femminile*, abbiamo tentato di dare presenza, parole e immagini, al "farsi" del femminile, convinte che il sapere delle donne non può essere che un sapere oscuramente conservato nel corpo, nelle cose, nei fatti.

Lavorare sulla differenza significò quindi incentrare la nostra ricerca sul particolare rapporto che la donna intrattiene con il corpo e il godimento, sull'erranza del suo desiderio, sulle sue configurazioni del tempo e dello spazio; non solo nel senso della gestione ma, anche e soprattutto, della percezione e rappresentazione, se per conoscenza di sé si intende

la capacità di cogliersi e di essere, non in rapporto al maschile, come suo eccesso o difetto, ma nella differenza, appunto, e nella specificità.

Organizzando queste due giornate di lavoro seminario tra donne, ci eravamo date un compito preciso: quello di attraversare insieme, senza paura della confusione e del conflitto, la molteplicità contraddittoria e significativa della soggettività femminile, cercando di non scindere la relazione che il simbolico ha con il corporeo, la forma con la materia, e di mantenere una tensione di ricerca come "tensione verso", come interrogazione continua che preservi la coesistenza dei contrari, l'ambiguità di una indecisione, la fecondità del dubbio.

La diversità di percorsi e di esperienze tramite cui stiamo tentando di costruire la nostra identità e la nostra autonomia ci sembra ricchezza da conservare con cura, consapevoli, tra l'altro, che – come sostiene Luisa Muraro – nella politica delle donne una "progettualità comune" non può voler dire che "pluralità di progetti". La nostra forza non sta infatti nella ricomposizione di una impossibile e astorica unità, ma nel "sentimento radicale della necessità che abbiamo le une delle altre", il che presuppone la coscienza che "noi siamo la nostra unica possibilità" (cfr. Alessandra Bocchetti). Da qui il desiderio di trovare un momento di incontro dove le parole, le immagini, le esperienze, i saperi delle une, intrecciandosi con quelli delle altre potessero cominciare a formare una "comune tessitura di senso" capace di sussistere "al di là e oltre quel luogo e quel tempo".

Cosa è costitutivo del femminile

Nell'introduzione agli atti del convegno di Modena del marzo 1987 *La ricerca delle donne* (Rosenberg Sellier, Torino 1987), Maria Cristina Marcuzzo e Anna Rossi Doria, individuando il limite del convegno, peraltro molto denso di prospettive e risultati, nella sostanziale non risposta alla domanda "che cosa è la donna?", scrivono: "Se si mantiene il silenzio sui contenuti dell'esperienza di che cosa sia

essere donna, è forse perché non si ha più paura di accettare le differenze di sapere, ma si ha ancora paura di scavare in quelle che potrebbero spezzare l'immagine unitaria che tutte le garantisce.

Gravi e temibili, cioè, non appaiono in sé le differenze, ma *le differenze su ciò che si considera costitutivo del femminile...*. Crediamo che l'incontro di Firenze abbia in qualche modo segnato un passo avanti in questa direzione nel senso che il femminile si è veramente posto come "questione al pensiero" – per usare le parole di Nadia Fusini. Infatti nonostante il tentativo di "spostare" la logica dell'incontro dal terreno specifico della differenza sessuale a quello, esterno ed estraneo, del "pluralismo", inteso come "il far coesistere nello stesso luogo e intorno allo stesso progetto, idee contrastanti e scelte incoerenti fra loro" (cfr. lettera inviata da Luisa Muraro e relazione di Adriana Cavarero), è, di fatto, sui modi del *farsi donna con intenzionalità e progettualità* che si è misurata e confrontata la diversità e insieme similarità delle varie esperienze di pratica e di sapere, singole e collettive. E se l'assunzione della differenza è risultata essere già patrimonio comune indiscusso, di vita e di ricerca, è, invece, proprio, su ciò che si considera costitutivo del femminile e quindi sul come andare oltre questa assunzione perché la differenza abbia "luogo", che si è aperta una profonda spaccatura, di cui dobbiamo prendere atto, pena "il saltare – come diceva Rosi Braidotti appunto a Modena – le tappe dell'elaborazione del desiderio d'essere che il femminismo ci permette di esprimere ... desiderio che fa anche la forza politica del movimento, che tocca non solo le direzioni strategiche che sceglieremo in questo fine secolo, ma anche la fibra intima di ciò che ciascuna di noi vuol diventare in quanto donna".

Una spaccatura, dicevamo, tra due stili di lavoro e due modi di intendere e praticare la differenza.

Da una parte le donne che, parzialmente o totalmente, si riconoscono nella teoria e nella pratica dell'affidamento: "la differenza sessuale è un fatto ... io donna è un fatto ... un elemento essenziale ed

originario ... non è necessario dire se la differenza è biologica, storica, filosofica, etc. ... Il fatto dell'essere per tradursi in sapere e conoscenza ha bisogno di autosignificarsi ... se il problema che le donne hanno è quello di dar valore alla loro esistenza in quanto donne, allora io dico che una fondazione forte è utile a questo progetto comune ... leghiamoci in questa fede nel progetto ... se qui si sottolinea la propria individualità ... i luoghi delle donne diventano un teatrino, dove ognuna dice la sua con il pericolo che questo contraddirsi a vicenda sia anche posto come ricchezza, come una buona cosa e io non voglio questo ..." (cfr. Adriana Cavarero, relazione e dibattito).

Il gesto, che è un gesto coraggioso, eroico della volontà, del pensiero, di *fondarsi, radicarsi nella differenza sessuale*, assunta come un "originario fattuale", per *autosignificarsi tra donne*, indica un progetto il cui valore inerisce all'urgenza strategica del presente, del qui ed ora. Il mondo delle donne può e deve mutare. La soggettività femminile è un "dato", su cui "concordare" perché non c'è tempo di ascoltare l'interrogazione che essa pone ("io non ho nessuna difficoltà a dire che sono donna, ma se mi si chiede 'che cosa è donna?', vacillo" (Adriana Cavarero, relazione di Modena), ed è una soggettività "forte", pacificata, che rimanda ad una interezza che ricomponi ogni tensione, ogni rappresentazione o elemento incoerente, contrastante, espellendo da sé, come altro, la diversità, la contraddittorietà, la molteplicità.

Ma non si può non tener conto "dell'enorme lontananza che c'è tra l'agire la differenza (negli infiniti modi che per ciascuna donna sono anche contraddittori, provvisori parziali ...) e la nomina-zione della differenza ... ciò che è più ricco nello sforzo di ciascuna donna di porsi in 'quanto donna' è proprio la volontà di darsi senso, di riconoscere il proprio senso o anche di inventare nuovi criteri, nuovi valori di riconoscimento, che le consentano di esprimersi, di sentirsi fedele a sé stessa, non ad un femminile astratto, ma ad un percorso di vita; avere

una continuità con la propria storia e riuscire a cambiarla in modo autonomo" (Elisabetta Donini, relazione, cfr. anche relazione di Luciana Percovich).

Questo sentirsi fedele a se stesse, questo riferimento a ciò che siamo, assumendocene ogni responsabilità, non è soltanto un residuo del pluralismo e dell'individualismo della cultura maschile, è anche e soprattutto il riconoscere la materialità e complessità del corpo, del proprio corpo; è, come diceva Antonella Nappi durante il dibattito, "ricercare la consistenza tra corpo, comportamento e parola". Corpo che non può essere un "indistinto dato" sia perché per ciascuna di noi il corpo è "quell'impasto storico, culturale e biologico che non è intercambiabile, non è sovrapponibile, non è in alcun modo mutuabile" (cfr. ancora Elisabetta Donini, dibattito) sia perché la nostra sessualità "non è 'realmente' fondata sul corpo biologico, ma fantasticamente affidata al corpo immaginario e garantita dalla relazione e dal desiderio incrociato dell'altro ... l'identità sessuale non può dirsi "differente" sinché non sconta l'incompletezza di ciascun sesso e non misura nel rapporto lo scarto che ci separa l'uno dall'altro" (Silvia Vegetti Finzi, relazione).

Verso le singole donne

Allora quel pensiero femminile che dall'universale/donna procede verso le singole donne per "significarle" in un progetto comune, non solo rimuove la dimensione dell'alterità e la trama dialettica che essa comporta, ma opera una cancellazione totale del corpo, dell'esperienza, delle cose, perdendo così il "proprio" pensiero. Ciò da cui si distoglie lo sguardo è il punto di partenza di questo progetto di trasformazione: un "al di là" materiale, che posto tra la mancanza della cosa e il suo ripresentarsi nel simbolico, finisce con l'occupare solo lo spazio della produzione culturale (ideologica?), in cui, tra l'altro, viene completamente a vanificarsi tutta la ricerca sulla sessualità femminile che dal primo femminismo ad oggi, le donne hanno prodotto e attraverso la

loro personale esperienza e attraverso i vari saperi. La stessa figura della madre perde ogni realtà materiale per trasformarsi nella madre fantasmatica, evocata come simbolo e il rapporto madre/figlia, figlia/madre continua a rimanere "il punto più oscuro" anche nella società femminile.

Una prospettiva di trasformazione deve necessariamente basarsi, per noi donne, "sul fatto che il corpo che possediamo, e soprattutto le immagini che esso ci rinvia, detengono contenuti di sapere inesplorato, frammenti rimossi di una diversa antropologia. Il tempo, che la cultura dell'uomo unifica nella cronologia della storia, si raddoppia nel tempo storico, lo spazio cessa di essere espresso nella dicotomia esterno/interno per articolarsi nel dentro/fuori, nel pieno/vuoto/della sessualità, della gestazione, della maternità simbolica" (Silvia Vegetti Finzi, relazione).

Attorno al corpo

È il corpo femminile, il corpo del desiderio con i fantasmi e le immagini a cui rimanda, quel corpo che ha, da sempre, intralciato l'io della ragione e del progetto, che ancora una volta diviene il significante della spaccatura, anche tra donne. Ma non è proprio su questo che dobbiamo, tutte, riflettere, chiedendoci se la rimozione del corpo e della sessualità non sia una condizione necessaria ogni qualvolta si vuol costituire un sapere nelle forme stabili, e "ordinate" dell'organizzazione simbolica? un sapere che sarà quindi, in partenza, impossibilitato a restituire il linguaggio al luogo delle sue origini? e quindi costretto a perdere ogni sua collocazione destrutturante?

Allora, dal momento che la questione del corpo e della specificità della sessualizzazione femminile fa tutt'uno con la questione della dicibilità e della conoscibilità di ciò che all'interno del *logos* non è dicibile, né riconoscibile, né esprimibile, non è un caso, che proprio da lì, da questo scarto indecente e perturbante, da questo "enigma" che rappresenta il

più grande pericolo di scomposizione dell'unità, si dipartono e si intrecciano altri percorsi di vita e di ricerca, che si sono concretamente confrontati nel corso del nostro incontro, e che, forse, possono portare oltre la riconversione della pluralità in una normalità altra; se troveremo il coraggio, come dice Rosi Braidotti, di "assumerci il rischio di lasciar giocare la nostra polifonia".

Perché "l'orizzonte comune di senso" auspicato da Luisa e da Adriana, ma anche da tutte noi, va trovato dopo; ora la pluralità delle lingue tra noi e di noi come persone deve potersi esprimere "per produrre e rendere visibile un nostro paradigma conoscitivo ed etico, capace di ridefinire i soggetti e gli oggetti nel farsi concreto della ricerca" (Luciana Percovich - relazione).

Così Luciana Percovich lega l'esistenza di questo paradigma cognitivo femminile alla particolarità dell'esperienza corporea e relazionale della maternità, cogliendone la sorprendente analogia con il metodo scientifico di osservazione della realtà di Barbara McClintock, metodo capace di tenere presente una molteplicità infinita di aspetti, di variabili, in un processo di divenire continuo; Anna Salvo propone di elaborare il *nesso fantasmatico* che intrattiene il *concepimento* con la produzione di idee, di pensieri; Raffaella Lamberti sottolinea l'importanza per noi donne dell'esperienza della contingenza e la libertà che in essa possiamo continuare a trovare; Daniela Pellegrini insiste sulla dimenticanza in cui abbiamo confinato, in questi ultimi anni, la sessualità, e la nostra origine materica; Grazia Zuffa si interroga sul nostro bisogno di vedere il *processo*, il "movimento" come radicalmente contrapposto all'*approdo*; Catia Franci solleva la questione, urgente per chi come lei vive all'interno delle istituzioni, dello scarto enorme tra desiderio e realizzazione, ogni qualvolta si tenti di fondare una pratica politica sulla differenza sessuale; Isanna Generali ci ricorda che accanto alle parole come lo strumento legittimo, legittimato a parlare di noi, esiste la *forza delle immagini*, la loro infinita capacità di comunicare l'intensità, la

passione che le ha rese possibili, chiedendosi come mai noi non abitiamo le nostre immagini, le nostre figure con lo stesso amore con cui abitiamo e costruiamo le nostre case, i luoghi segreti della nostra quotidianità.

Elisabetta Donini ci invita a rinunciare alla rassicurazione e univocità della verità e delle categorie assolute, metastoriche, anche se coniugate nel nome della differenza, per *radicarsi invece nel nostro vissuto individuale*, riconoscendoci in quel percorso di *invenzione* che è un *trascorrere tra contingenza e progetto, tra decorso spontaneo e scelta intenzionale*, percorso che ci accomuna ogni qualvolta ci dichiariamo investite dalla passione del "porsi" e "farsi" in quanto donne; come Centro documentazione donna, abbiamo proposto di continuare a lavorare insieme per costruire, "inventare" un'etica *infondata*, etica come distanza, trasgressione, capacità di "sospendere" il modo abituale, comune di stare dentro al corpo, all'esperienza, alle cose, ai "valori", mantenendo una relazione con l'altro/a che non è solo apertura ma dissimmetria, diversità, rischio. Anche per Silvia Vegetti Finzi la nostra soggettività, in quanto *proiezione di un futuro possibile e intenzionabile* viene a coincidere con l'etica; non certo l'etica come catalogo del bene e del bello (cfr. Ida Dominijanni) ma come *pratica dell'impossibile: come convivenza della specificità dei due sessi*, di modo che la differenza non si radicherà nell'ontologia ma si sperimenterà nella comunicazione e nel progetto. E se l'etica femminile si costruirà insieme al suo soggetto, non nascerà certo compiuta, né sarà formulabile in modo sistematico: "non vi sarà un'etica delle donne" da contrapporre a quella di Hegel o di Kant, quanto, piuttosto, un esercizio etico, come espressione di una preliminare presa di responsabilità.

Queste ed altre prospettive di vita e di sapere ci sembrano tracciare un percorso problematico, aperto, *un percorso che facendosi si fa*: dalle singole donne, nel riconoscimento del valore della finitezza e della parzialità verso una soggettività che si costrui-

sce nell'atto stesso della ricerca, verso delle mete comuni che ci potranno forse far pronunciare un "noi" non tautologico: socializzare un altro rapporto con la natura e la "materia", per vivere noi stesse come soggetto, con tutte le potenzialità di parola, immagine, desiderio, godimento che il nostro corpo possiede, potenzialità che sono e rimangono diverse, sovversive.

Esistere nella differenza, giocandola continuamente, aprendola su un'altro orizzonte di senso, dentro e fuori di noi, nelle nostre singole esperienze e nella pratica sociale, ritrovando e rispettando quella *doppia soglia*, di cui parla Luce Irigaray, *quella che ha a che fare con la riproduzione, il concepimento e l'altra, costantemente dimenticata, dell'amore corporeo*.

Una pratica di ascolto e confronto

La differenza sessuale non è quindi e non può essere questione "politica", è - come sostiene Nadia Fusini - *questione politica, riguarda le forme di pensiero e le forme di vita delle donne* e come tale non può essere "contrattata" ma va costantemente giocata tra due dimensioni, quella delle scadenze sociali e degli appuntamenti storici e quella che trascende ogni scadenza, quella del "qui ed ora" e quella dell'"altrove", quella del tempo dell'uomo e quella del tempo dell'universo, interrogando continuamente la specificità sessuale femminile, accogliendone la possibilità infinita di percezione e creazioni sempre differenti. La differenza occupa allora il luogo dell'intervallo, della sospensione, nella *mobilità* della sua costituzione (cfr. *Tra nostalgia e trasformazione*, quaderno n° 2 del Cdd di Firenze) e il desiderio, che è ciò che sfugge al pensiero, mantiene al movimento la sua libertà, il suo impulso sempre nuovo.

E in questa ottica capace di introdurre tempi e spazi a-storici, di scardinare definizioni e confini, mettendo drasticamente in discussione la sua stessa autorappresentazione, ci sembra che il nostro incon-

tro sia posto come un modo diverso, fecondo, di fare politica, non solo perché il "legame tra la costruzione di se stesse, la produzione di sapere e il modo di relazionarsi, è stato oggetto di elaborazione collettiva, coinvolgendoci tutte, intellettualmente ed emotivamente, nella tensione che appunto si crea tra "il rapporto razionale con il presente e il suo superamento nel desiderio" (Elisabetta Donini), ma anche perché è riuscito a creare una trasversalità di saperi, discipline, esperienze, comportamenti tanto desueta, quanto ricca di prospettive, nel senso di produrre il nuovo, l'impensabile.

Da questa nostra pratica di ascolto e confronto, che sola può darci quell'autorevolezza di cui parlava Alessandra Bocchetti, noi non dobbiamo uscire troppo in fretta, proprio perché solo in questo spazio, che è uno spazio di movimento, sarà possibile sia continuare a lavorare sulle mete comuni, sottraendole "e all'indifferenziato e all'autocelebrazione" (Silvia Vegetti Finzi), sia scambiarsi quella "trama di punti di vista e di sollecitazioni ... senza la quale tutta la ricchezza della nostra discussione e la stessa capacità di confronto che ancora possiamo avere tra noi non esisterebbero" (Elisabetta Donini). È su di esso che noi facciamo affidamento, come "un unico grande laboratorio ... che raccolga, racconti e confronti proposte, domande, analisi, idee ... e da cui può nascere un progetto politico adulto che cammini sulle sue gambe e non sia portato in grembo da alcune donne" (Antonella Ungaro, *Il paese delle donne* 9, 10, 11, 12/2/88).

Ma l'autonomia, il riconoscimento tra donne, il tentativo comune di pensare e realizzare nuove forme di vita e di sapere, non può escludere/eludere l'incontro con il maschile, con l'uomo. Proprio per-

ché l'agire etico è disponibilità all'altro/a, dentro e fuori di noi, i rapporti tra donne non possono diventare chiusura, recinzione: la pratica della differenza "se non trova altro fuori di sé, diventa pratica dell'identità" (Silvia Vegetti Finzi, relazione).

Stare tra donne "è qualcosa di più e di diverso del separatismo... amplia la possibilità di relazione con gli oggetti d'amore, quali che essi siano. È un punto di forza ed una possibilità in più che la donna ha di esplorare la realtà... restando disponibile ad esplorare il mondo dell'uomo, senza temere l'attrazione che esso esercita su di noi" (cfr. Manuela Fraire, "Ordine e disordine", *Memoria* n° 19/20). Giustamente, chiudendo la sua relazione, Grazia Zuffa si chiedeva, e ci chiedeva, se quando ci interroghiamo inquieto sullo scarto esistente fra la ricchezza del nostro pensiero, dei saperi e delle pratiche delle donne e la loro scarsa incidenza nel sociale (riferendosi, in parte, alla domanda espressa nella lettera di Luisa Muraro sulla "moderazione") una delle ragioni non stia proprio nel nostro "bisogno/illusione di essere sciolte" dal mondo maschile e quindi nello "scarso rapporto, anche e soprattutto conflittuale, con l'uomo".

Vogliamo e dobbiamo stare nei luoghi delle donne, ma - come ci suggerisce Luce Irigaray - "andare per tornare e tornare per andare ... andare per prendere coscienza, per parlare tra donne, per aiutarsi a vicenda ma per tornare poi alla società ... non si tratta di porre una barriera o una separazione tra il maschile e il femminile, ma provare a sentire, parlare al femminile, per rivolgersi al maschile, non "come" gli uomini ma "con" gli uomini, per scambiare parole, per avere con loro una dialettica reale, perché questo è essere 'l'uno e l'altro'".

...

GRAZIA ZUFFA UN SINGOLARE PERCORSO NELLE ISTITUZIONI

La *Carta delle donne* ha avuto l'originalità di proporre un progetto di affermazione della soggettività femminile a partire dal cuore stesso della politica: né poteva essere diversamente trattandosi di donne comuniste, che dichiarano di perseguire il loro obiettivo non a prescindere dall'appartenenza al partito, bensì rimanendo aderenti a quella scelta di militanza. Ritengo che sia proprio questa la forza di attrazione della proposta in area femminista e oltre: di proporre un percorso verificabile e controllabile nella sua singolarità. Singolarità perché è una sfida inusuale (come dicevo, dall'interno, non dall'esterno del sistema politico) e perché le donne comuniste hanno proposto un percorso che vale per loro stesse - la proposta politica perde con ciò la sua immediata pretesa di egemonia -, ma i cui esiti possono essere fecondi per il più vasto mondo femminile, interessato all'affermazione della differenza sessuale. Ché è questo il principio teorico e politico cui le donne della *Carta* dichiarano di volersi attenere. L'attrazione della proposta

politica della *Carta* è dunque strettamente legata alla *trasparenza* nella dinamica fra le donne comuniste e la "politica".

Le elezioni del 1987 non potevano non rappresentare un banco di prova di coerenza ai principi della *Carta*: da qui la proposta del riequilibrio della rappresentanza. Si partiva dalla constatazione della persistente esclusione delle donne dal mondo delle istituzioni, quel 7% che in 40 anni nessun progresso sociale era finora riuscito ad abbattere. Ci si proponeva di "dare piena rappresentanza al sesso femminile", da conquistarsi in un rapporto diretto con le donne. Dalle donne la forza delle donne: lo slogan della *Carta*, da patto sociale fra donne, si poneva immediatamente come patto politico. E se pure, ovviamente, i meccanismi elettorali dati non permettevano l'esplicitarsi di questo rapporto diretto e preferenziale fra donne, tuttavia all'interno del partito cominciarono ad attivarsi meccanismi di consultazione "separata" delle donne, di fatto, anche se non di diritto, vincolanti in molti casi nella scelta delle candidature femminili.

Ho, seppure brevemente, richiamato questa storia recente, perché a mio avviso il successo dell'operazione (le tante donne elette), ed insieme l'insuccesso elettorale del partito, in un curioso mixing psicologico, hanno a tutt'oggi impedito una sufficiente riflessione sull'idea del riequili-

brio della rappresentanza, o rappresentanza di sesso, o rappresentanza sessuata (termini non equivalenti e tuttavia spesso confusi); sui suoi fondamenti teorici, sui possibili esiti politici.

Il quaderno di *Democrazia e diritto**, dedicato appunto alla questione della rappresentanza femminile, offre una vasta panoramica di ricerche storiche, di esperienze europee contemporanee, di analisi di teorie politiche, nella loro agibilità o meno all'esercizio della conflittualità di sesso, dei diversi punti di vista, all'interno del pensiero femminista, sulla differenza sessuale e sulla sua possibilità di essere "rappresentata". Nella sovrabbondanza di spunti, cercherò di utilizzare quelli che più si prestano ad un bilancio politico, dalle elezioni ad oggi: nella convinzione che l'impegno delle elette di "render conto" del loro operato alle elettrici, non è la banale riedizione al femminile di un sacrosanto principio di moralità politica, bensì lo sforzo di rendere "visibile" e perciò discutibile e correggibile un percorso tutto da inventare.

Se riandiamo con la memoria alla campagna elettorale, si noterà che spesso la parola d'ordine del riequilibrio della rappresentanza, è stata usata come se implicitamente il riequilibrio permettesse la rappresentazione della differenza sessuale. Eppure ci si muove su logiche diverse. Come osserva Marisa Rodano, l'insufficienza di

rappresentanza politica delle donne può essere intesa semplicemente come "ritardo" nel processo di emancipazione. "Si rimane insomma all'interno di una visione egualitaria, e la differenza sessuale resta in definitiva in ombra". Le donne cioè si muovono né più né meno come gruppo minoritario. È anche vero, come ancora osserva la stessa Rodano, che questa rivendicazione portata alle estreme conseguenze (la rappresentanza paritetica fra i sessi), finisce col minare il principio egualitario della rappresentanza stessa. Come è nei casi in cui si è tentato di introdurre "quote", direttamente nel sistema elettorale, come riconoscimento giuridico. O per meglio dire: portando alle estreme conseguenze il principio egualitario della rappresentanza, si disvela il carattere non egualitario. Già le suffragette, nel rivendicare il voto, costringevano a svelare la "parzialità" dell'egualitarismo, basato sulla falsa "universalità" dell'individuo cittadino (Anna Rossi Doria). In questa prospettiva l'emancipazione stessa ha al suo interno la possibilità di negare quel contesto politico-istituzionale in cui ha trovato la sua ragione di esistenza. Non vi è perciò dubbio che il riequilibrio della rappresentanza è potenzialmente in grado di esercitare una conflittualità fra i sessi.

Tuttavia ha in parte ragione chi, già nel dibattito preelettorale osservava (come Lia Cigarini sul

manifesto) che lo slogan "più donne elette" era di per sé ambiguo, potendo essere giocato all'interno della vecchia ipotesi per la quale "la democrazia ha bisogno delle donne, e le donne hanno bisogno della democrazia". Idea avvalorata dalla evidente crisi del sistema democratico, che male "rappresenta" la complessità sociale. Dove la mancata corrispondenza fra crescita sociale delle donne e carente rappresentanza istituzionale può significare semplicemente l'ennesimo sintomo dello scollamento fra sociale e politico. Perciò la "promozione" femminile nel politico, può acquistare il carattere di "rigenerazione del sistema", facendo leva sulla "diversità" del soggetto femminile, meno compromesso in un consunto gioco politico. E spesso la diversità delle candidature femminili ha acquisito il carattere di "valore" in quanto tale, con gli inevitabili equivoci che questa attribuzione pregiudiziale positiva comporta.

Nonostante ciò pur con i limiti emancipativi esposti, il successo delle candidate ha inequivocabilmente significato una volontà delle donne di "stare nelle istituzioni". Ma è bene tener presente tutte le contraddizioni che questa presenza comporta. Adriana Cavarero riassume chiaramente nel suo saggio le obiezioni già avanzate nel dibattito in campagna elet-

torale. Il concetto di rappresentanza politica, a suo parere, non può essere adattato ad una rappresentanza di donne, poiché "la potenza (dell'uno-neutro) è quella di uni-formare, che da un lato consente il processo emancipativo della donna come un "farsi uomo", e dall'altro non ammette una differenza sessuale... nel momento fondativo... L'ordine che scaturisce non è l'ordine del due... il due, se ammesso, romperebbe l'impianto". Ovvero, sulla base dell'ordinamento giuridico è un non-senso parlare di rappresentanza sessuata (Francesca Izzo). Ma un non-senso che diventa dirompente sul piano politico, proprio per la capacità di svelare "l'estraneità femminile", mutandola perciò in forza contrattuale. Si può dire che la novità politica della proposta delle comuniste sia nell'assumere la tradizione emancipatoria, con la pratica dell'ieri e dell'oggi dentro le istituzioni, riconoscendone al tempo stesso il carattere di non-praticabilità all'espressione della differenza sessuale. Se si vogliono trarre lucidamente le conseguenze, la rappresentanza sessuata non può "innovare" il sistema in un percorso lineare, ma si pone in un'ottica "eversiva", nel senso che la contraddizione di cui la presenza delle elette si fa carico e la conflittualità col sistema che questa esercita, non hanno all'orizzonte un progetto immediato di ricomposizione del conflitto stesso. Dunque il

patto di relazione fra donne dentro e fuori le istituzioni non serve a rendere più fluido il circuito fra sociale e politico, bensì a misurare continuamente lo scarto e a tenere aperta la contraddizione che è inevitabile in quel "esserci", sapendo di non poter "esserci". Giustamente ancora Adriana Cavarero insiste sulla necessità di darsi "tempi storici" e "tempi concettuali". Se è vero che la pregiudiziale esclusione della differenza dalla sfera politica impedisce la immediata concettualizzazione della stessa, allora la sedimentazione teorica della differenza sessuale dentro le istituzioni è soprattutto affidata alla intensità, coerenza, e continua verifica della pratica della relazione fra donne. Osservo che questo dibattito politico-teorico poco si nutre di storia.

• • •

L'obiettivo della rappresentanza sessuata, pur nella rottura teorica, non può che giovare da un confronto con le forme storiche che la seppur parziale rappresentanza femminile ha avuto nel passato. Eppure il patrimonio di esperienza delle stesse comuniste nelle assemblee elettive è ancora poco sondato. E perfino il bilancio della 9ª legislatura, quando fu introdotto il principio dell'autonomia del gruppo interparlamentare delle elette nelle liste del Pci, è ancora in larga parte da tracciare. Paola Gaiotti de Biase, ricostruendo il periodo storico a partire dalla

concessione del voto alle donne, osserva che la cittadinanza femminile in Italia è andata mutando sotto la spinta dei "fatti", cioè la modernizzazione della società italiana, più che per logiche interne ai diritti di cittadinanza conquistati. Nonostante il "flebile segno di presenza femminile", a suo avviso presente in quel concetto di *persona* propugnato dalla *Costituzione*, "non è nelle istituzioni che le donne sono diventate cittadine. Nelle istituzioni le donne non c'erano". Il giudizio è netto, e sembra perciò smentire l'idea di fondo della battaglia suffragista, dove l'esercizio del voto per le donne era visto come passo necessario per assicurarsi una rappresentanza femminile, al fine di tutelare gli interessi del gruppo sociale svantaggiato. Ma le donne non hanno mai votato le donne (Anna Rossi Doria), e le condizioni socioculturali delle stesse sono mutate in meglio non in virtù, almeno immediata, dell'accesso ai diritti politici.

Osservazioni a mio avviso, di grande peso, perché mettono in crisi la famosa e radicata convinzione che "le donne hanno bisogno della democrazia". E indurrebbero ad una analisi più approfondita della ambivalenza delle donne nei confronti delle varie forme della democrazia rappresentativa. Per fare un esempio banale, nelle assemblee elettive locali la presenza femminile non è, come si potrebbe supporre più ra-

dicata, anzi: seppure questa è in partenza quantitativamente più elevata che in parlamento, il carattere di minore "professionalità politica" (si potrebbe dire la minore necessità di "omologazione") la rende più precaria nel tempo. Il rapporto della Regione Toscana sulle assemblee elettive negli anni '80/'84 denuncia chiaramente una molto più accentuata tendenza all'abbandono delle cariche delle donne rispetto agli uomini.

Inoltre, le analisi storiche esposte porterebbero a respingere l'ipotesi di una rappresentanza di sesso, come tutela del gruppo sociale svantaggiato. E non solo perché la differenza sessuale pare oggi "emanciparsi" dalla forma storica, svantaggiosa per le donne, in cui si è presentata nella divisione sessuale del lavoro, ma perché perfino nel passato è sembrato difficile trovare interessi comuni per un gruppo sociale, che gruppo sociale non è.

• • •

Di grande rilievo è infine il nodo che pone Anna Rossi Doria, a conclusione del suo saggio. Nella tradizione liberale l'individuo-cittadino afferma la sua esistenza in quanto tale tramite il principio numerico quantitativo (secondo cioè il principio di maggioranza), dunque annullando la sua individualità. La quale risulta però garantita da una sfera "altra", il privato appunto, regno incontra-

stato delle differenze: laddove il segno di dominio di un sesso sull'altro, che presiede a questa divisione tra pubblico e privato, non elimina il delicato "meccanismo di riequilibrio" tra una sfera e l'altra. Ne deriva che poco ancora si è esplorato nella vasta zona di "compenso" che le donne trovano nell'autoescludersi dalla politica. Si è perciò indotti ad approfondire il dilemma che da sempre si presenta nella politica delle donne: come tenere insieme, sullo stesso scenario della politica, uguaglianza e differenze. Poiché, qualora si voglia liberarsi della contraddizione, percorrendo la via della "pubblicizzazione del privato", quest'ultimo rischia di essere cancellato come il terreno dove differenze ed individualità possono essere coltivate. Perciò Claudia Mancina critica il progetto di Rossana Rossanda di affidare alla collettività-stato i compiti e le incombenze della riproduzione sociale, per liberare la differenza sessuale dal segno negativo della divisione dei ruoli: obiettivo che a detta di Mancina, rieccheggia cupo fantasie alla George Orwell.

• • •

"Il personale è politico" è dunque affermazione radicale, ma al tempo stesso ambigua, e che in alcun modo può disfarsi di questa ambiguità, poiché è problematico trarne per l'appunto le conseguenze politiche. Non è un caso che per fare emergere questa poli-

ticità il movimento femminista abbia a suo tempo dovuto inventarsi una pratica politica autonoma e originale, "autocoscienza" appunto, pratica collettiva ma saldamente centrata sulla libertà dell'individuo.

Quest'ultimo spunto mi è utile per impostare alcuni interrogativi che l'esperienza di questi mesi delle elette in parlamento pone in luce. In che senso parlare oggi di una pratica di relazione fra donne come fondante la forza della rappresentanza femminile? Come questa pratica si incrocia con l'idea di autonomia, già presente nell'esperienza passata del gruppo interparlamentare e riconfermata senza sostanziali ripensamenti nella presente legislatura? Ed ancora: l'aumento delle elette permette di per sé maggiore visibilità?

Nell'indubbia difficoltà di avvio dell'esperienza delle parlamentari elette nelle liste comuniste, gioca a mio avviso a sfavore dell'equivoco emancipazionista presente nella proposta del riequilibrio della rappresentanza. Come già accennavo, correggere la democrazia incompiuta, cooptando più donne, e "patto tra donne" non stanno nella stessa linea logica. Più donne non significa di per sé una relazione più stretta tra le stesse. Anzi: poiché la logica emancipazionista è quella di "poche donne simbolo", la presenza di un maggior numero di donne può scatenare maggiore conflit-

tualità fra di loro, se non si mette in crisi quella stessa logica. Inoltre, la priorità della relazione fra donne non può non ridefinire le regole dell'appartenenza al partito, in termini di maggiore autonomia dallo stesso. E in questi anni le donne comuniste hanno nel partito progredito su questa via: basti pensare alla *Carta delle donne*, proposta appunto non del partito, ma delle donne. Ma ciò è stato possibile *nel partito*, a diretto contatto col sociale, dove le regole della comunicazione sociale hanno un più ampio margine di elasticità e di inventiva.

• • •

Ma il gruppo interparlamentare, per quanto dotato per statuto di autonomia politica, non ha *i canali istituzionali* per esprimerla. La doppia appartenenza, sul cui scarto si è giocata tanta parte dell'identità delle comuniste, dalla 7ª conferenza in poi, non è facilmente agibile in parlamento. Il carattere decisionista dell'istituzione, poco consente la visibilità delle articolazioni, a meno che non assumano una precisa forma istituzionale. In parole semplici, a meno che il gruppo delle donne non si muova come gruppo istituzionalmente inteso. Ho presenti le solide obiezioni a questa ipotesi: il costituirsi delle donne in gruppo vero e proprio muterebbe la rappresentanza sessuata in rappresentanza di sesso, ovvero di "gruppo sociale". Ho altresì pre-

senti le difficoltà del carattere informale dell'intergruppo: il fatto ad esempio che l'iscrizione delle elette avvenga "d'ufficio", senza alcuna esplicita adesione, non elimina l'equivoco della "rappresentanza di sesso". Ancora: la difficoltà di canali di espressione autonomi, facilmente muta l'autonomia in forza di pressione all'interno del gruppo istituzionale di appartenenza. Paradossalmente, invece che valorizzare le differenze, si rischia di rafforzare il momento unitario, di sintesi, nel processo di decisione del gruppo di appartenenza. Né è facile nell'immediato individuare altre strade, perché il differenziarsi delle posizioni all'interno dell'istituzione è immediatamente colto come "dissociazione" dall'opinione prevalente del gruppo. Questo potrebbe essere un buon esempio di come la logica maggioranza-minoranza osta, almeno nell'immediato, alla visibilità della differenza sessuale.

Aperto è anche il problema delle "regole" all'interno dell'intergruppo: la recente consultazione condotta fra le parlamentari ha riconfermato la loro propensione per una strutturazione debole, il meno possibile ricalcata e omologata a quella classica dei gruppi politici. Il che è giusto, se questo serve a criticare le regole fondanti e le modalità di funzionamento degli stessi, ma in carenza di una relazione significativa fra donne, può consegnare le elette "iner-

mi" nel confronto col "superstrutturato" mondo istituzionale maschile.

Dunque è ancora su questa relazione, sulle sue forme originali, ma definite e costruttive, che si gioca l'esperienza della rappresentanza femminile in parlamento.

* Il genere della rappresentanza a cura di Maria Luisa Boccia e Isabella Peretti. Materiali Atti 10. Quaderno di *Democrazia e diritto*. Editori Riuniti, Roma, 1988.

LIDIA CAMPAGNANO UNA DOMANDA DI VITA

Un corpo nel quale piedi e testa vadano d'accordo. Un tempo che conosca la dimensione del presente. Una capacità creativa che lasci modo, anche, di vivere. Una vita che conosca i suoi limiti, vissuta da un soggetto umano capace di solitudine senza congelamento. Una volta terminata – provvisoriamente – la lettura del libro di Lea Melandri*, viene voglia di ricordare questi desideri così elementari – così vitali – e così difficili da sostenere, che percorrono il testo e a volte fanno quasi da rete protettiva all'attraversamento di quel mondo abbagliante e terribile che è il sogno d'amore.

Come rimettersi in vita, dopo che il sogno d'amore precipita, naturalmente nell'abbandono? È possibile che una donna final-

mente sperimenti la certezza di essere già nata, la certezza di vivere dunque, e che il sogno dell'uomo, il sogno che colloca la donna nella perenne posizione dell'attesa, il sogno del ritorno alla nascita con ogni donna, cessi di "distribuire le parti" in questo modo?

È un libro controcorrente. Nel momento in cui sono molte le donne che si presentano con forza sulla scena sociale, sulla scena dell'uomo, trasmettendo il messaggio cristallino della fine di un senso di inferiorità, e nel momento in cui non è difficile incontrare ben visibili e ben contornate figure di donne che somigliano solo a se stesse, e come tali altre donne ancora imparano a riconoscerle, in queste pagine si scava una memoria che abbiamo imparato ad addomesticare. Memoria di sentimenti, come una indistruttibile nostalgia, di sensazioni primarie di caldo e di freddo, di frustrazioni antichissime, che su parti del corpo, della mente e della voce hanno lasciato cicatrici. Come è fatta, un'individualità femminile? Occorre saperlo. Per difenderla. Per svilupparla.

Chi può saperlo, o, come si può sapere?

Un'esperienza di abbandono – quella che ispira il primo capitolo, *I racconti del gelo*, bellissimi, ci riporta, come orsi, in una tana. Orsi che "per consolarsi imparano a cantare canzoni sentimentali". Per stordire o lenire la constatazione che il sogno d'amore, il so-

gno di fare di due uno, il sogno di rifare l'unità originaria è qualcosa che divide, è portatore di lacerazioni violente con pericolo di morte. Occorre a volte il linguaggio della fiaba per dire di questa scoperta. Poi occorre il linguaggio delle definizioni (narcisismo, masochismo) per risvegliare il ricordo congelato di come eravamo prima che il sogno d'amore tentasse la sua realizzazione.

La fiaba e la teoria, due porte di accesso al linguaggio tra le quali corre un sentiero che non va da nessuna parte, essendo la fallimentare mediazione tra due poli inconciliabili. Se la madre, primo amore, ci ha raccontato fiabe, si è tenuta per sé il loro mistero: "ha abbandonato... il padre e i suoi figli per ascoltare i rumori che si agitano nella sua testa, per scrutare le visioni confuse e i sogni che promettono da sempre qualcosa di buono per lei, per lei sola". Se poi ci siamo rivolte ai maestri, i maestri ci hanno insegnato solo il pensiero che definisce, peggio del destino.

• • •

Quale porta di accesso al linguaggio, allora, quale presa di parola potrebbe significare una crescita? E quale crescita può curare la nostalgia di un'infanzia orfana? Perché si rimpiange paradossalmente una condizione originaria di orfanità: "L'attaccamento ostinato all'infanzia non cambia molto se ciò che si rimpiange è il

paradiso perduto o l'inferno".

"Io semino pensieri e li rileggo spesso, perché temo siano briciole di pane", come quelle che seminò Pollicino, e gli uccelli se le mangiarono. E tuttavia, guai se le parole diventano pietre, per cui: "La mia scrittura si è fatta agile per seguirmi dovunque, e si è diradata per lasciarmi vivere". L'uso delle parole qui si è fatto attento a che non sostituisca e non indichi quel "flusso irrefrenabile di vita" che Sibilla Aleramo spese senza riserve in un "flusso irrefrenabile di scrittura", con disperante prodigalità. E sono parole che tentano con cautela un dialogo amorevole, una relazione.

Con Sibilla Aleramo, per quasi cento pagine: forse una delle figure femminili più gravi da ascoltare perché per essere ascoltata pretende che si "dorma" con lei tanto quanto che si voglia con lei che dolore e vita siano una cosa sola e indistinguibile. Pretese entrambe insostenibili, radicate anch'esse in un sogno d'amore. Tentare un dialogo significa pretendere una vicinanza a una donna che neghi la confusione senza negare la donna. Il metodo usato sembra qui essere quello di scoprire la pausa che, se non altro, il respiro colloca tra parola e parola, tra riga e riga, anche in un "flusso irrefrenabile" è il metodo del dipanare, questo sì molto femminile. Rendere più ariosa una matassa di vita, mostrarne i nodi irrigiditi, i movimenti all'indietro di un percorso

che si voleva tutto in avanti o in ascesa, gli spiragli non visti, le conquiste raggiunte e non godute, infine, quella "mestissima libertà" che giunge, non voluta, in vecchiaia, a una donna che volle credersi a tutti i costi "nata libera" dalla "fusione" di due "elette" gioventù di sesso diverso, e che dovette scoprire e sempre negare di scoprire che di quella fusione una parte, la parte materna, era morta.

• • •

Sibilla Aleramo, Virginia Woolf, Marina Cvetaeva: nelle pagine che Lea Melandri dedica a queste figure-chiave della nostra riflessione di questi anni sulle donne che ci hanno lasciato, volendolo o no, qualcosa di simile a testamenti spirituali, si cerca e si trova il nodo dell'orfanità femminile. Il nodo sta nel punto di incontro tra vita e idea della vita, e più precisamente, in quel segno di morte che per tutte e tre connota il tentativo di essere creative grazie al connubio, alla complementarietà, anzi, tra maschile e femminile. Quanto più queste "madri simboliche" hanno indicato una strada per l'emergere di un discorso di individualità femminile, tanto più si spiega come, in quel connubio tra complementari, non importa se realizzato dentro di sé o come nel caso di Sibilla anche nella concreta relazione amorosa, a volte nasce un'"opera", ma spesso muore la

"creatura" femminile reale. Il sogno d'amore minaccia le nuove creature.

Minacciata dallo stesso sogno d'amore risulta essere anche la "creatura" dell'uomo, la Storia. Nel girovagare tra le pause e i vuoti della teoria, nella riscrittura attenta dei suoi brani ritagliati e ricomposti in un altro ordine, Lea Melandri interroga allo stesso modo Mantegazza e Freud, Hillman, Nietzsche, Michelstaedter e altri ancora. La teoria, quella che ha "i piedi freddi", lentamente viene riportata alle immagini che la pervadono, le immagini ai sogni, al sogno. Dove la guerra condotta per conservare il sogno infantile rivela più chiaramente i suoi veleni. Sono occhi di fanciullo quelli che, per negare una materiale individuale, personale origine e nascita, prima offrono alla Madre immagini gonfie e cosmiche, il Mare, la Natura. E poi, colti dallo spavento, frantumano in oggetti il corpo materno, i seni, il ventre, le braccia. E poi ancora, stravolgono gli oggetti così ottenuti in funzioni, il Nutrire, il Contenere, l'Abbraccio, la Porta, aperta al ritorno del Figlio, sempre.

Di queste operazioni, e delle mosse e contromosse che implicano, come in una guerra fredda, si sostanzia il sogno d'amore. E si può desiderare di svelarle, e reggere il cammino dello svelamento, solo se sorrette da una migliore e meglio formulata domanda di vita. Una domanda di vita è ciò che

rende bello questo libro: l'ostinazione, la tenacia con cui si vuole imparare a formularla. A libro chiuso, perciò, viene voglia di tornare sui propri passi, per rileggere i *Racconti del gelo*, il primo capitolo. È lì che si ritrova il modo dei primi passi, la trepida dolcezza con la quale ci si prende cura di un corpo al quale insegnare il movimento, l'amore e il pensare. È il proprio corpo, che parla di vita con voce non sforzata, che incomincia a "sapere", che, come una musica, "insegna a non temere il tempo, a dargli inizio e fine e regolarne il ritmo".

*Lea Melandri, *Come nasce il sogno d'amore*, Milano, Rizzoli, 1988.

ADELE PESCE

OPERAI NÉ UOMINI NÉ DONNE

È uscito recentemente un libro che fa molto discutere gli uomini della sinistra. Si tratta di *Operai* di Gad Lerner*, libro che, come lo stesso sottotitolo suggerisce, è un viaggio all'interno della Fiat, con l'ambizione di descrivere gli operai come uomini in carne ed ossa, di coglierli nella loro vita quotidiana in casa e in famiglia, nel loro paese d'origine se sono immigrati, oltre che nel lavoro in fabbrica. Il libro è sorretto da una tesi

di fondo: la classe operaia non c'è più, ma restano in Italia cinque milioni di operai (tutti maschi?), profondamente cambiati, che dopo la sconfitta del 1980 hanno perduto la loro identità collettiva, che si adattano (la maggioranza di loro) a vivere in una fabbrica senza politica, rinchiusi in una logica individualistica, diversi l'uno dall'altro e da gruppo a gruppo, a seconda del loro reddito familiare, della loro cultura, del loro patrimonio professionale, della loro maggiore o minore intraprendenza che li porta ad avere o non avere un secondo lavoro; diversi, ancora, per il fatto di essere del sud o del nord, immigrati o torinesi, di vivere nei ghetti di una grande città come Torino o in paesoni e città del sud come Cassino e Termoli; per le maggiori o minori radici che hanno mantenuto con la campagna, per il possesso o meno della casa o di un pezzetto di terra da lavorare.

Il libro si snoda effettivamente come un viaggio, tessendo l'esistenza di gruppi e sottogruppi di operai, legati da fili diversi, espliciti o sotterranei: o perché provengono da uno stesso paese del sud (viene ad esempio raccontato il caso dei mille emigrati di Monteverde che hanno ricostituito una loro identità di appartenenti alla stessa comunità di un centro della cintura torinese, Cambiano); o perché abitano nei casermoni squallidi dello stesso ghetto operaio vicino a Mirafiori; o perché

sono investiti dal lavoro operaio nuovo dell'innovazione tecnologica; o perché continuano a fare un lavoro tutto normale, ancora più faticoso e ripetitivo nelle molte zone della Fiat dove l'innovazione non è entrata e per il momento non entrerà.

Si tratta di un libro che fa discutere non solo perché ripropone alla sinistra una vicenda come quella della Fiat troppo rapidamente accantonata, dopo la sconfitta sindacale del 1980, ma anche perché torna a presentare i problemi più generali della condizione operaia, anch'essi frettolosamente messi nel dimenticatoio.

I pareri, su questo libro, sono tutto sommato polarizzati: chi lo loda e chi lo attacca. Chi lo attacca, lo fa essenzialmente polemizzando con l'affermazione che la classe operaia non c'è più, riproponendone al contrario l'esistenza in termini vecchi e ideologici, in una visione della storia fatta di corsi e ricorsi e di "chi la fa l'aspetti": chi lo loda, mette in luce come in questo libro la classe operaia sia descritta e rappresentata in modo non ideologico o astratto ma attraverso, appunto, uomini in carne ed ossa, nelle loro individualità, passioni, rinunce, sofferenze, desideri profondamente umani. E c'è anche chi, a questo giudizio sostanzialmente positivo, aggiunge una critica finale: peccato, che in un libro tutto sommato così bello, l'autore si sia dimenticato che negli anni e nei mesi

immediatamente precedenti la lotta dei trentacinque giorni fossero entrate negli stabilimenti Fiat oltre quindicimila donne e che, di queste, circa la metà siano subito finite tra le operaie messe in cassa integrazione e poi, in una maniera o nell'altra, cacciate fuori, licenziate, espropriate di una fabbrica che vivevano male ma che pure rappresentava, come molte di esse hanno testimoniato e scritto, un pezzo della loro vita e della loro identità.

Non si conoscono (io almeno non le conosco, e sono in genere una lettrice attenta di dati e statistiche) le cifre esatte dalla presenza femminile operaia, oggi dentro gli stabilimenti Fiat. Anche Lerner, nel suo viaggio, non si preoccupa di ricostruire questo dato, considerandolo evidentemente marginale. Alcune donne appaiono di tanto in tanto nel libro, ma sono fuggevoli apparizioni, spesso mute e viste attraverso la lente deformante degli stereotipi: l'impiegata che sa disegnare bene e ha riprodotto le vignette di Altan che il responsabile delle relazioni sindacali Fiat, Magnabosco (che ha studiato sociologia a Trento) ostenta sul muro del suo ufficio, sopra la grande scrivania di legno chiaro; una "bella ragazza riccia con tuta e cappellino che spruzza il colore per rifinire la verniciatura di una Croma" (e che sembra essere lì per caso); "una signora bionda di mezza età e una ragazzina" che, dice Lerner, osservano

"incuriosite" il suo arrivo nel reparto e la sua conversazione con l'operaio insieme al quale stanno lavorando; alcune figlie di operai "uguali al modello piccolo borghese che unifica tutta la gioventù"; alcune mogli che, dice sempre Lerner, sono ormai esperte nel deridere affettuosamente tic e frustrazioni dei mariti; una moglie in particolare, presentata come "la signora Amalia", che si scopre subito dopo essere una operaia tessile; anzi, per dirla con le parole di Lerner "una madre che per far quadrare il bilancio deve fare l'operaia tessile, fortunatamente per la vita domestica sempre più spesso in cassa integrazione".

Le donne dunque, le rare volte che appaiono (credo di averle enumerate tutte) sono figure di contorno, un pezzo di quel "privato maschile" che si vuole rappresentare, alla stregua del soprammobile che fa bella mostra di sé nella cucina di un operaio.

Ma non ci si può limitare alla registrazione di un'assenza. Questa assenza non toglie soltanto a chi legge il libro la rappresentazione di una parte della realtà, quella femminile, appunto, ma rende anche l'altra, quella maschile, che l'autore vorrebbe rappresentare, monca, in un certo senso falsa. Non si tratta infatti, come in un primo tempo ho pensato, di un libro scritto da un uomo, che racconta una storia di uomini, citando soltanto uomini (siano essi operai, intellettuali,

padroni o sindacalisti), o interloquendo con un improbabile mondo tutto maschile. Il fatto è che questi uomini, nonostante lo sforzo di presentarli come persone vere e nonostante i loro racconti rivelino spesso una identità umana complessa, quando nella rappresentazione collettiva che Lerner ne fa, tornano ad essere operai, non si discostano da quella immagine neutra e astratta di classe operaia con cui pure Lerner polemizza. Dal libro, infatti, non mancano soltanto le donne, ma una qualsiasi dimensione sessuata della realtà; è assente la differenza sessuale vista non come una delle tante variabili sociali che si possono più o meno tenere presenti o ignorare, ma come elemento fondante l'esperienza dell'uno e dell'altro sesso, che l'uno e l'altro sesso mette realmente in relazione contribuendo a spiegare mentalità, atteggiamenti, posizioni, aspirazioni delle donne come degli uomini.

Quando parla degli operai incontrati nel suo viaggio delle avanguardie, dei militanti o ex militanti del sindacato, Lerner utilizza la categoria del neutro universale maschile; e questa categoria, nel momento in cui viene applicata ad una ricerca che vuole dare spessore ad uomini in carne ed ossa, alla loro vita e non solo al loro lavoro, ai loro desideri e alle loro azioni quotidiane, rivela ancora di più la sua povertà.

Tutto questo incide anche nelle valutazioni politiche, nella stessa riflessione critica sul sindacato che non a caso è insufficiente e talvolta reticente. Anche in Lerner, come nei detrattori a sinistra del suo libro, serpeggia la nostalgia di una identità operaia basata sulla separazione tra produzione e riproduzione e la classe operaia di cui decreta la fine finisce talvolta con il ricalcare la stessa immagine stereotipata di chi ne rivendica astrattamente l'esistenza.

Si può dire, in definitiva, che Lerner non riesce a ricomporre gli "uomini" con gli "operai", nel senso che quando nei suoi colloqui fa emergere tutta la complessità degli uomini, questa complessità è vista come debolezza degli operai. Tutto ciò risulta chiaramente in un punto. Scrive Lerner: "mentre noi volevamo regalargli il paradiso, la classe operaia pensava ad altro"; e questo "altro" sono le "modeste emancipazioni del popolo delle formiche" (la frase è di Bruno Manghi ed è accettata senza discussioni da Lerner).

Solo che tra queste modeste emancipazioni, viste anche come integrazione nei modelli di vita e di consumo borghesi, troviamo, nell'elenco di Lerner, la casa, l'acquisizione di diritti di cittadinanza precedentemente negati, il destino dei propri figli...

* Gad Lerner, *Operai*, Feltrinelli, Milano 1988

LIBRI

a cura di Cristina Biasini

Paola Capriolo, *La grande Eulalia*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 127, L. 16.000

Tra "meccanismi senza scopo", "serene geometrie" e colori "polverosi", si dipanano i quattro racconti che compongono l'opera prima di Paola Capriolo, classe 1962. Le storie sono ambientate in una sorta di atemporalità e la ferrea necessità che regola le azioni dei personaggi sembra essere esclusivamente quella dell'artificio letterario, che risulta ben costruito, ma forse ancora privo di tensione. Interessanti soprattutto gli ultimi due racconti, in cui la stessa vicenda si trasfigura in due narrazioni parallele e incomunicanti.

Giuliana Ponzio, Paola Galli, *Madre e handicap*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 135, L. 16.000

Le autrici (l'una madre di una ragazza handicappata, l'altra insegnante) avevano intrapreso questa ricerca con l'idea che avere un figlio handicappato comportasse un cambiamento di mentalità e di comportamento e che quindi, per una donna, rappresentasse una

tappa verso l'emancipazione. Al contrario, le interviste a madri di diversa estrazione sociale hanno mostrato che esse si sforzano di adeguarsi alla "normalità", in tutti i sensi. Nessuna facile conclusione, ma squarci di luce su una realtà complessa.

Elizabeth Gaskell, *Storie di bimbe, di donne, di streghe*
Giunti, Firenze 1988, pp. 254, L. 15.000

Ancora una traduzione italiana per Elizabeth Gaskell (1810-1865), dopo la recente *Vita di Charlotte Brontë*: ma le protagoniste di questi cinque racconti sono personaggi di fantasia, per quanto realisticamente collocati in periodi più o meno recenti della storia inglese. Si tratta di figure femminili - bambine, vecchie, adolescenti - che il brusco distacco da affetti, luoghi, età felici rende ora vittime e ora padrone dei poteri dell'ignoto: streghe o stregate, comunque bersagli dell'ancestrale paura della diversità.

Assia Djebar, *Donne d'Algeri nei loro appartamenti*
Giunti, Firenze 1988, pp. 189, L. 15.000

"Per le donne arabe vedo un solo modo di sbloccare la situazione: parlare, parlare senza sosta di ieri e di oggi, parlare fra noi in tutti i ginecei...": in queste parole del racconto d'apertura, che dà

il titolo alla raccolta, è forse il senso dell'impegno di Assia Djebar, scrittrice e cineasta algerina di lingua francese. Come postfazione al volume, un saggio che, attraverso la lettura del quadro di Delacroix *Donne d'Algeri nei loro appartamenti*, analizza continuità e rotture fra passato e presente.

Rinalda Carati (a cura di), *Obiettivo ambiente. Due anni nel Ponente genovese*
Ediesse, Roma 1987, pp. 133, L. 10.000

Nell'estate dell'85, a Cornigliano, in una delle zone più industrializzate del Paese, le donne si organizzano spontaneamente nel Comitato salute e ambiente, per fare qualcosa contro l'inquinamento, che rende l'aria irrespirabile. Dai primi blocchi stradali al confronto con le istituzioni e con il sindacato, Rinalda Carati ricostruisce il percorso di un'esperienza originale e concreta che, fra l'altro, tenta di affrontare i guasti causati da uno sviluppo distorto oltre il dilemma ambiente/occupazione.

Centro documentazione donne di Bologna, *Donne di scienza: esperienze e riflessioni*. A cura di Rita Alicchio e Cristina Pezzoli
Rosenberg&Sellier, Torino 1988, pp. 120, L. 14.500

Dalla ricerca sulle donne scien-

ziate presentata in questo volume collettivo risulta non solo che esse sono ancora poche, ma anche che hanno difficoltà a rendere coerente la loro identità di donne con quella di scienziate. Di qui l'interesse delle questioni poste negli altri saggi: ad esempio, quella dell'"invenzione dell'identità di genere" sulla base del rifiuto dei valori di universalità e neutralità della scienza (Donini), e quella della possibilità di modalità conoscitive a partire dalla soggettività femminile (Gagliasso).

Margaret Atwood, *Tornare a galla*
Serra e Riva Editori, Milano 1988, pp. 239, L. 22.000

Alla ricerca del padre scomparso, la protagonista di questo romanzo della canadese Margaret Atwood torna nella casa dove aveva trascorso la sua infanzia: una capanna di legno su un'isola deserta, in un grande lago canadese. Un viaggio che allo stesso tempo è un percorso interiore alla ricerca di una verità che la natura, benché minacciata dal prepotente e stolido avanzare degli "americani", saprà rivelare negli abissi del lago: "tornando a galla", sarà proprio il rifugio nella natura a fornire l'unica fonte possibile di rigenerazione.

Eva Cantarella, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*
Editori Riuniti, Roma 1988, pp. 301, L. 24.000

Prima che il cristianesimo considerasse "secondo natura" soltanto l'eterosessualità, i rapporti omosessuali erano normali, e si alternavano con quelli eterosessuali. Eva Cantarella mostra però che questo significava tutt'altro che libertà sessuale: l'omosessualità era permessa solo agli uomini, mentre nelle donne era bollata come vizio e follia, ed era rigidamente codificata: in Grecia dai valori della *polis* e dall'educazione, a Roma dalla mentalità del maschio stupratore, che consentiva solo il ruolo attivo, almeno fino all'ellenizzazione.

Robin Norwood, *Donne che amano troppo*
Lyra Libri, Como 1987, pp. 268, L. 19.000

Lo stereotipo della donna consumata dall'amore, dedita anima e corpo ad un uomo "sbagliato", dipendente da lui come da una droga e, ovviamente, destinata all'autodistruzione, è duro a mo-

rire, e assume le forme più svariate. Questo libro, appena arrivato dall'America dei nevrotici per forza e della psicologia in pillole, gli conferisce la "dignità" sinora inedita di una psicopatologia; e il fatto che l'autrice proponga una terapia che assicura la guarigione a tutte le "donne che amano troppo", non è affatto consolante.

Libri ricevuti

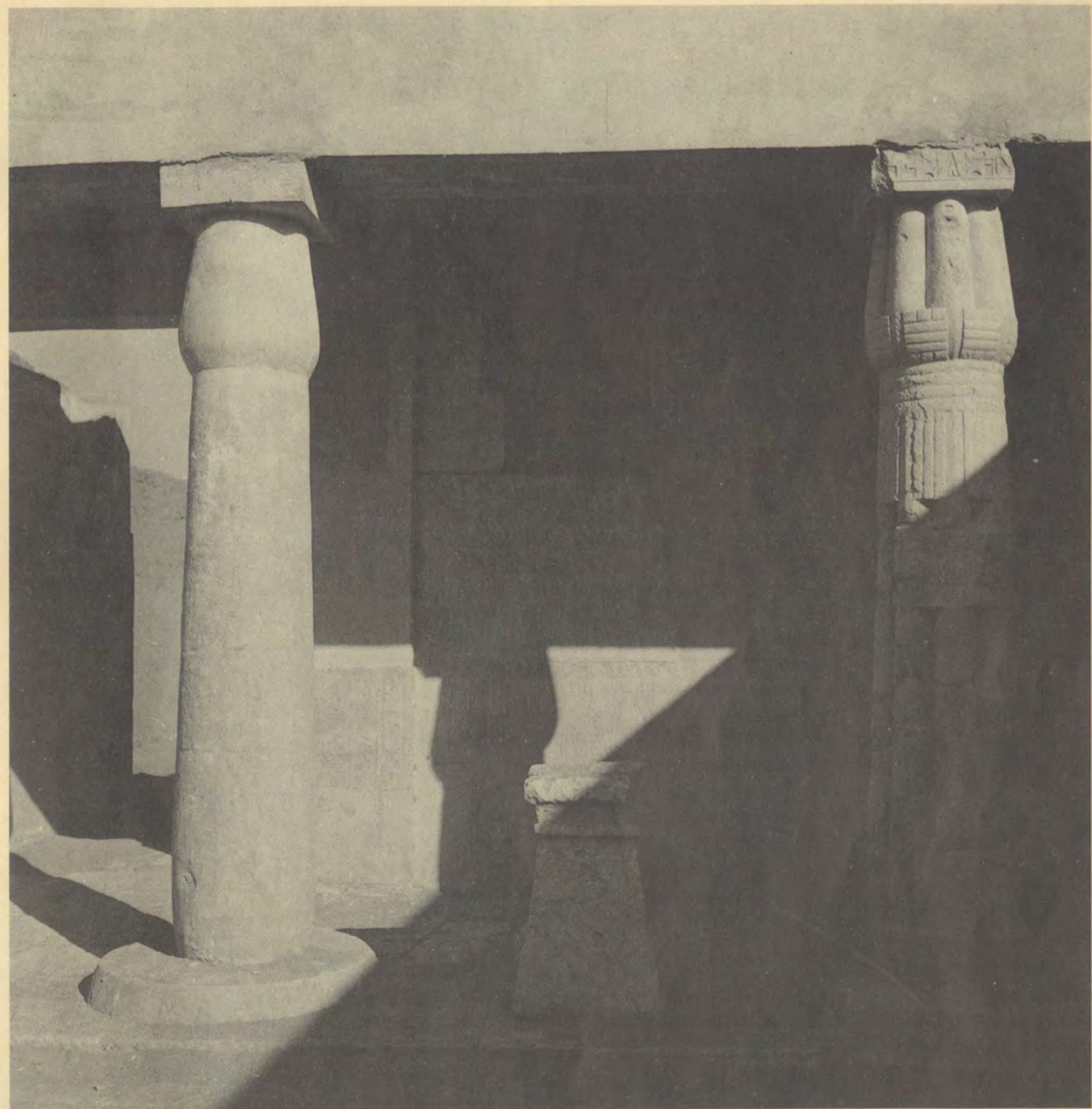
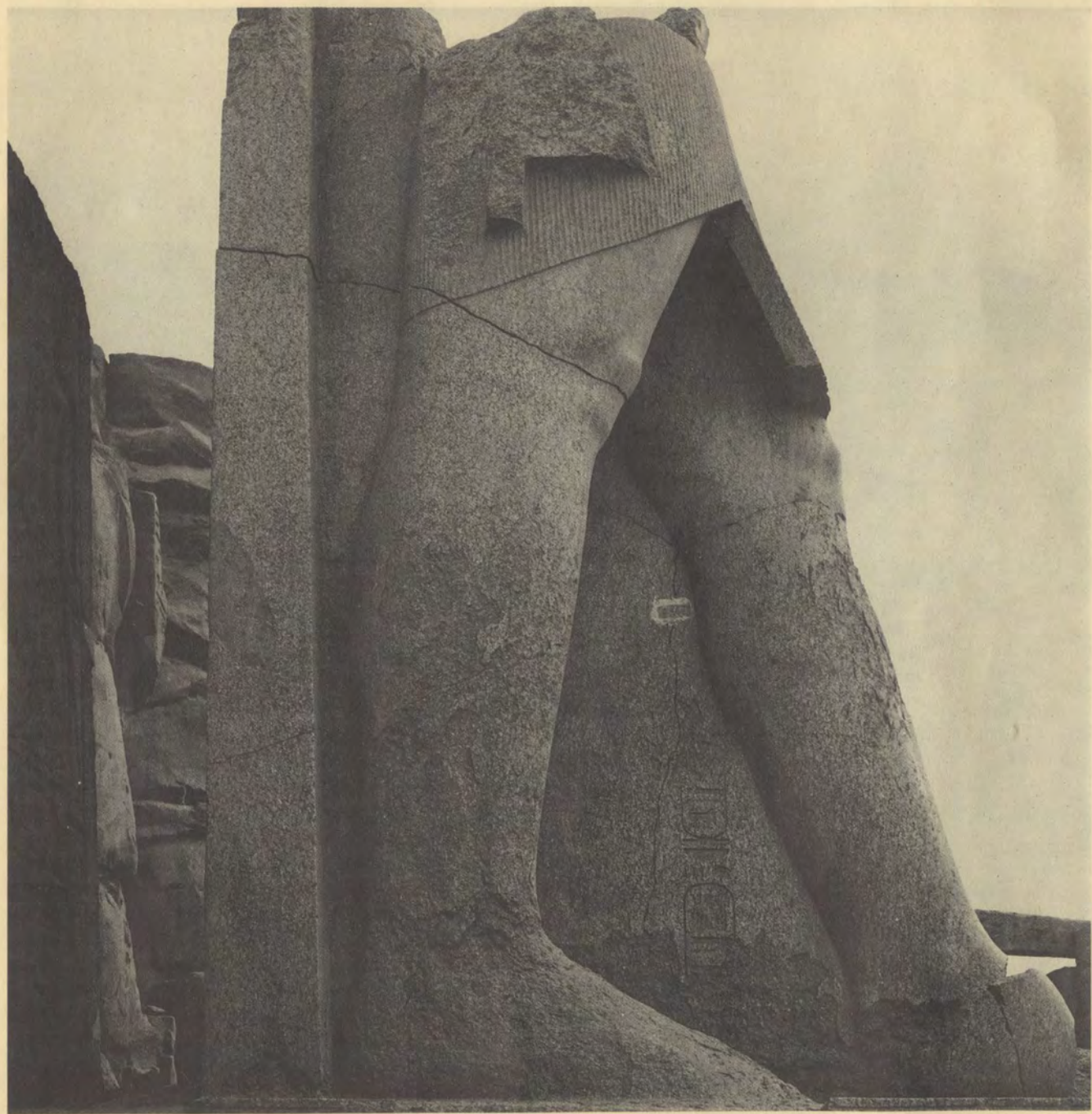
Willy Pasini, Claude Crepault, Umberto Galimberti, *L'immaginario sessuale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1988, pp. 181, L. 18.000
Julija Voznesenskaja, *Il Decamerone delle donne*, Rizzoli, Milano 1988, pp. 365, L. 24.000.
Robert Coover, *La festa di Gerald*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 290, L. 24.000
Marina Addis Saba, Ginevra Conti Odorisio, Beatrice Pisa, Fiorenza Taricone, *Storia delle donne una scienza possibile*, Felina libri, Roma 1986, pp. 183, L. 13.500.
Patrizia Lettieri, *Contrazione*, Pellicano Libri, Roma 1987, pp. 93, L. 15.000
Liana Borghi, *Tenda con vista*, Estro Editrice, Firenze 1987, pp. 92, L. 13.000
Rosanna Fiocchetto, *L'amante celeste*,

Estro Editrice, Firenze 1987, pp. 122, L. 15.000.
Rapporto Isfol 1987, Angeli, Milano 1987, pp. 567, L. 28.000
Luciano Gallino, *L'attore sociale. Biologia, cultura e intelligenza artificiale*, Einaudi, Torino 1987, pp. 228, L. 24.000
Ginevra Bompiani, *L'attesa*, Feltrinelli, Milano 1987, pp. 110, L. 13.000
Carmine Ventimiglia (a cura di), *La famiglia moltiplicata*, Angeli, Milano 1988, pp. 300, L. 24.000
Valentina Lanfranchi, Sandro Favi (a cura di), *Figli della scienza*, Editori Riuniti, Roma 1988, pp. 214, L. 16.500
Domenico Losurdo, *Hegel, Marx e la tradizione liberale*, Editori Riuniti, Roma 1988, pp. 232, L. 22.000
Piera Piatti, *La droga no*, Mondadori, Milano, 1988.
George Duby (a cura di), *L'amore e la sessualità*, Edizioni Dedalo, Bari, 1986 pp. 416, L. 35.000.
Antonio Tabucchi, *Il gioco del rovescio*, Feltrinelli, Milano, 1988, pp. 176, L. 18.000
Angeles Mastretta, *Strappami la vita*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 224, L. 20.000
Walker Percy, *La sindrome di Thanatos*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 374, L. 25.000.
Elisabetta Rasy, *Il finale della battaglia*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 123, L. 15.000

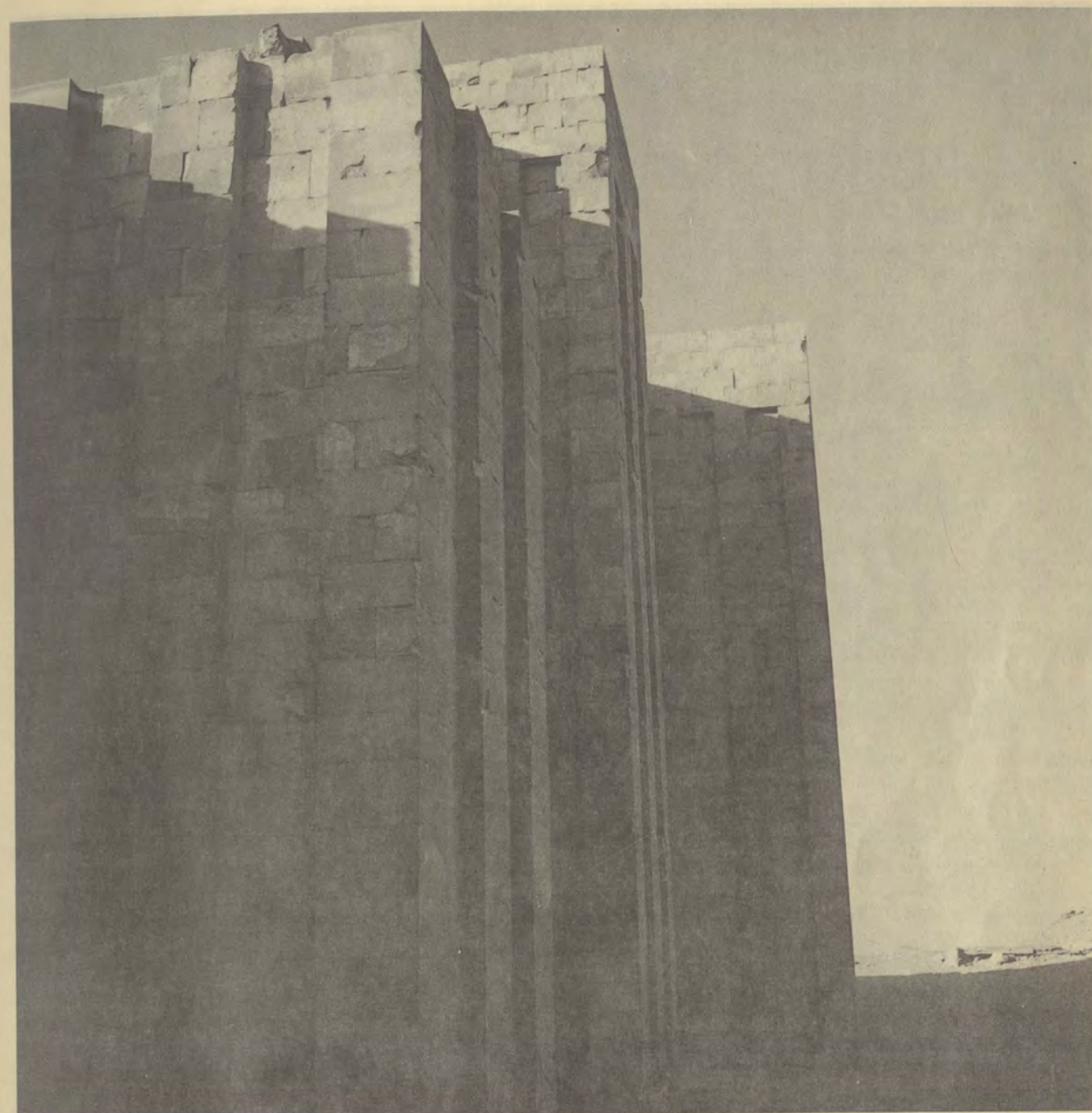
• • •

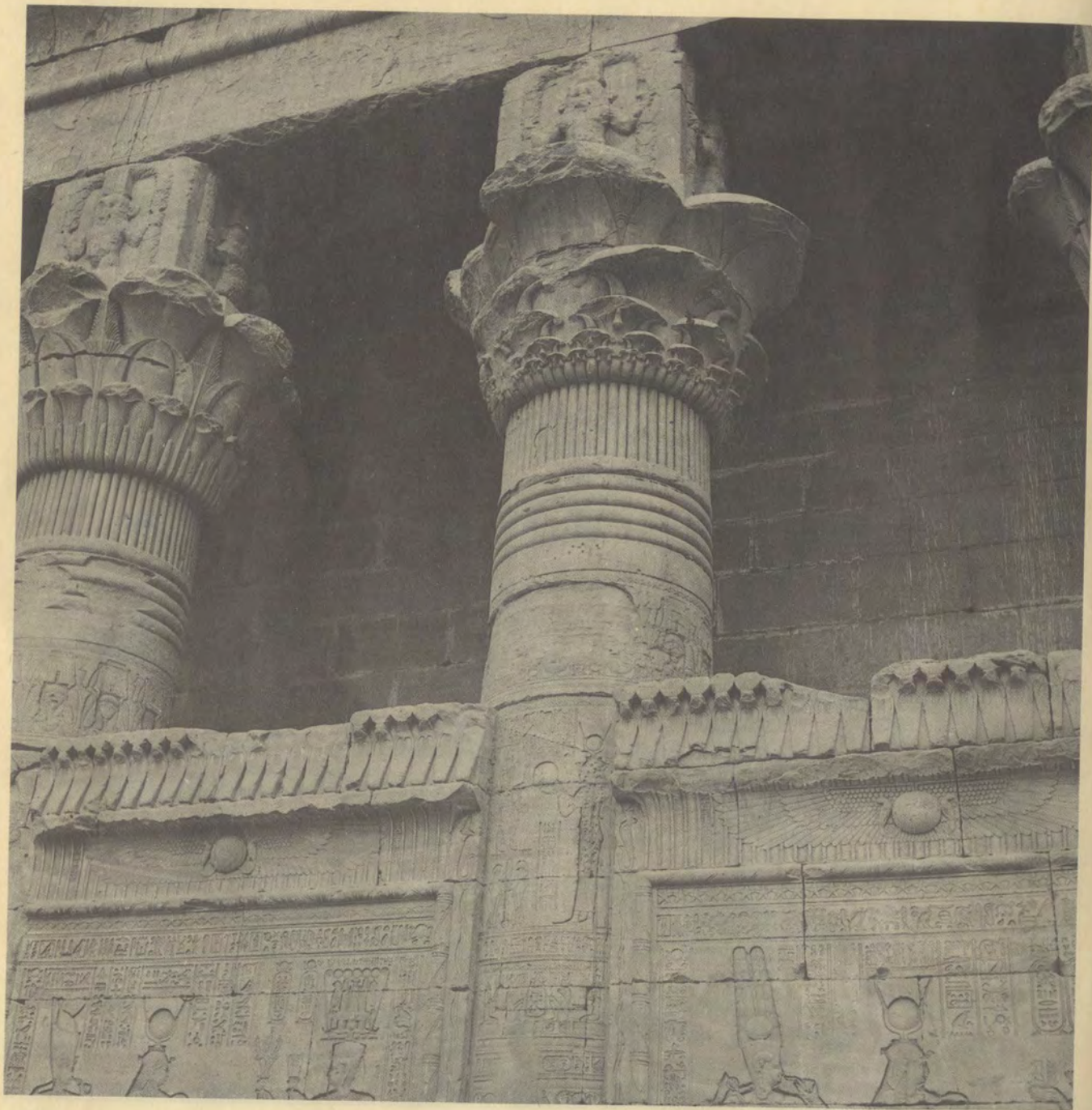


MARILÚ EUSTACHIO



WALLS OF THE TEMPLE





Fotografare è disegnare con la luce, questo non è di per sé molto attraente?

Fotografare per bloccare in un istante un istante della vita.

Fotografare per rendere incorporea la realtà secondo uno spazio e un tempo mentale.

Non fotografo pensando alla pittura e, tanto meno, per archiviare immagini destinate ad ispirare futuri quadri; è che mi succede spesso di vedere le cose con "occhio fotografico" come se la realtà stessa chiedesse di essere fotografata, si proponesse come immagine fotografica, contenesse in sé la futura fotografia.

Per molto tempo ho fotografato finestre: l'esterno di una finestra, l'interno di una finestra, i riflessi e le opacità del vetro con le sue luci e le sue ombre, un prima e un poi, un dentro e un fuori reversibili. Questo tema mi sembra particolarmente emblematico: c'è un interno, un esterno e un diaframma che filtra la luce, la riflette e la modifica. I riflessi, le trasparenze, le schermature, tutto ciò che svela ma al tempo stesso cela e quindi trasfigura, attrae la mia immaginazione come se in ciò si potesse cogliere una metafora del reale, nelle sue molteplici apparenze, intelleggibili e, al tempo stesso, misteriose. È come dire che la realtà va colta di sorpresa, va snidata e va intravista.

Il tema, filo d'Arianna sottinteso e sempre presente, è una forma d'innamoramento che dura quel

MARILÚ EUSTACHIO DISEGNARE CON LA LUCE

che dura e che ci conduce dove vuole condurci.

Da alcuni mesi sono affascinata dai parchi, dai giardini, dal rapporto esistente tra le statue di una villa e gli alberi e il cielo, in una certa luce del giorno, al mattino o verso il tramonto. Cerco di fotografare il passaggio del tempo sulle statue, testimonianze mute, e sulla vegetazione che fa loro da sfondo in una prospettiva ampia e lontana. I movimenti scenografici, i panneggi, le accidentalità della pietra, il ricamo della vegetazione, le linee degli alberi e gli improvvisi squarci di cielo.

Non fotografo mai con il cavalletto: la macchina fotografica deve essere per me un prolungamento dell'occhio e della mano, strettamente legata quindi al corpo e partecipe della sua precarietà. Fotografo per istinto e per passione, facendo pochi calcoli sui risultati e occupandomi dei dati tecnici solo per lo stretto necessario. Quel che più conta per me è l'istante in cui inquadro l'immagine nell'obiettivo e il susseguente scatto. In quel momento ho la sensazione di essere strumento della fotografia e, al tempo stesso, di esprimermi con tutta libertà attraverso la fotografia.

Difficilmente osservo le perso-

ne, i luoghi, le cose con uno sguardo che non sia anche fotografico. Se viaggio è soprattutto per fotografare. Così ogni cosa è vista da me attraverso un virtuale obiettivo. Luoghi amati: l'Alto Adige, l'Engadina, Parigi. Luoghi sconosciuti che fotografando cerco di conoscere: Cylon, la Turchia, l'Egitto. Sempre con la macchina fotografica a tracolla nella speranza di rapire alla realtà una immagine che corrisponda al sentimento che provo nell'osservarla: una specie di sintesi ideale. Il viaggio mi offre un materiale che elaboro disegnando, scrivendo sui miei taccuini e fotografando.

Diversamente mi sentirei inanimata. Il bisogno di trasfigurare la realtà è più forte di ogni altro per me; la macchina fotografica, mezzo rapido così come è rapido lo sguardo che scorre sulle cose, corrisponde al ritmo accelerato della sensazione e dell'emozione.

Fotografare è un lungo tirocinio, umile e appassionato, all'attenzione e all'amore per la realtà che ci circonda.

Fotografare è trovare un punto di incontro tra la coscienza e il reale, tra il proprio sentimento della vita e la vita stessa.

Marilú Eustachio è nata a Merano ma vive e lavora a Roma. Ha tenuto numerose mostre personali di pittura e ha partecipato a molte rassegne e mostre collettive in Italia e all'estero. Sul suo lavoro, tra gli altri, hanno scritto: Rudolf Arnheim, Susan Sontag, Goffredo Parise, Amelia Rosselli, Mario Quesada.

ADRIANA CAVARERO* L'EMANCIPAZIONE DIFFIDENTE CONSIDERAZIONI TEORICHE SULLE PARI OPPORTUNITÀ

Questo studio non ha altra pretesa che quella di essere un lavoro di chiarificazione concettuale intorno al nodo della questione delle "pari opportunità" e si inserisce in una ricerca sul *lessico politico delle donne* che da qualche tempo mi sta impegnando.

Innanzitutto quali sono i concetti in gioco nella questione delle pari opportunità? Mi sembrano soprattutto due: eguaglianza e differenza sessuale. Quello delle "pari opportunità", così come è andato configurandosi nelle pratiche e nel dibattito delle addette ai lavori, mi sembra infatti un concetto in tensione fra due poli opposti, appunto eguaglianza e differenza sessuale: una tensione problematica, perché eguaglianza e differenza sessuale, anche a prima vista, appaiono opposti e contraddittori.

Di qui la necessità di una indagine su di essi. Un'indagine non facile, che mescola storia, politica e diritto. Adotterò quindi la via della semplificazione e della schematizzazione, necessaria soprattutto per il concetto più antico: quello di eguaglianza.

Più antico rispetto al concetto di differenza sessuale legato alla storia recente del femminismo, ma non così antico come si sarebbe portati a pensare: esso, nell'accezione semantica del nostro attuale vocabolario politico, ha una data di nascita precisa, la cosiddetta "crisi del seicento".

Chiedo quindi qui scusa fin dall'inizio per la mia necessità di dover tirare in ballo il seicento e la dottrina giusnaturalistica dello stato: il nostro vocabolario politico ha radici nella comparsa epocale del moderno, cosicché, se si vuole comprenderne i concetti, è appunto indispensabile incominciare dalle radici.

Il concetto di eguaglianza può essere considerato la categoria che caratterizza la teoria dello stato moderno e la distingue nettamente dalle dottrine politiche precedenti, ossia quella teoria del nuovo sistema di dominio, databile appunto intorno alla cosiddetta "crisi del seicento", e riferibile in particolare al pensiero giusnaturalistico (Hobbes, Locke). In quella dottrina, apparentemente così vecchia e lontana, si decidono infatti, per larga parte, i significati concettuali del lessico politico moderno, ossia si disegnano i meccanismi logici di una nuova concezione del potere, all'interno della quale termini come "eguaglianza", "consenso", "maggioranza", "giustizia", "popolo" ecc., assumono il significato che, nella sostanza, ancora oggi attribuiamo loro.

Perno della nuova teoria politica è appunto il concetto di eguaglianza dedotto dalla *finzione logica di una originaria eguaglianza degli individui* nello stato di natura. Tale finzione, o ipotesi logica, è di estrema importanza poiché permette di eliminare alla radice la concezione gerarchica della società che, pur in accezioni diverse e secondo vicende storiche complesse, aveva dominato l'occidente da Aristotele in poi. La concezione gerarchica postulava infatti delle differenze "date" (di nascita, ceto, risorse, sesso, fede religiosa, ecc.) che si traducevano in differenze di diritti e di ruoli nel sistema complessivo. Era insomma un sistema fondato sulla corrispondenza fra differenze e disuguaglianze, le quali, lungi dall'apparire come indice di ingiustizia, sostanziano al contrario lo stesso concetto di giustizia. Già a partire da qui si può facilmente comprendere la "carica eversiva" e la "svolta epocale" manifestata da una dottrina, quale quella giusnaturalistica, che afferma l'eguaglianza naturale di tutti gli individui e su questa affermazione costruisce la logica del nuovo sistema di dominio.

Scopo e risultato della finzione di una originaria eguaglianza naturale degli individui è infatti proprio la neutralizzazione delle differenze/disuguaglianze. È importante di nuovo sottolineare come questa sia una categoria logica, appunto una potente finzione che delegittima e cancella la storia: ciascun indivi-

duo è uguale a ciascun altro, ciascuno vale uno, e tali unità sono equivalenti, interscambiabili, seriali, neutre. Ciò che qui non compare affatto, non conta per il diritto, è la differenza. E, almeno a stare sulla carta, neppure la differenza sessuale.

Ma proprio su questo punto si produce una svista curiosa, un abbaglio straordinario che è interessante analizzare. Per quanto lo stato di natura sia una categoria logica, in essa vengono raffigurati individui in carne ed ossa i quali mangiano, vivono, pensano e provano emozioni (passioni). Tali individui hanno un corpo, e, quindi, un sesso. Ora, sebbene questo sesso non conti, o almeno non dovrebbe contare, come discriminante, sul piano dei diritti (come non conta il colore della chioma o la corporatura), cosicché noi dovremmo avere soggetti neutri quanto al sesso, ossia soggetti la cui differente sessuazione non entra a definirne i diritti, esso conta però nell'immaginario dei giusnaturalisti, i quali "vedono" e descrivono solo individui naturali di sesso maschile. Poco male se questa fosse solo una svista indotta dall'abitudine, e non invece un fondamentale indizio del malcelato marchio maschile della teoria.

La teoria infatti è strutturalmente connotata dalla delineazione di un soggetto ambiguo, bivalente, e, per certi versi, mostruoso: tale soggetto (ciascun individuo naturale) è contemporaneamente *neutro-universale e maschio*, in quanto, sul piano logico, la sua sessuazione appunto non conta, ma sul piano realissimo dell'immaginario, la sua sessuazione è univocamente maschile. È pensato, ideato, modellato come maschio.

La teoria così, già per questa sua sostanziale bivalenza, rivela il fondamentale problema sotteso alla difficile relazione, oggi tematizzata dalle donne, fra eguaglianza e differenza sessuale. Il soggetto reale dell'eguaglianza è maschile, ma per la valenza neutra-universale di cui tale soggetto indebitamente si ammantava, esso si mostra capace di omologare a sé anche il sesso femminile. Del resto la storia stessa si preoccupa di confermare e di mostrare la realtà "incarnata" di quell'immaginario maschile che sembra-

va turbare, quasi per un perdonabile vizio, l'assetto logico della teoria. Per la storia gli eguali sono solo maschi, il patto sociale fra gli eguali è un patto di soli uomini, il dominio politico legittimato da quel patto è un dominio maschile. E ciò, non solo nel lontano seicento, ma fino ad epoca recente.

O esclusione, o assimilazione

Con effetti curiosi, e penosi, sul linguaggio politico: quando la vicenda storica, costretta a prendere via via sempre più sul serio il principio egualitario della teoria, ha dovuto estendere a tutti i maschi maggiori il diritto di voto, l'ha chiamato *suffragio universale*, dichiarando così esplicitamente che maschile e universale coincidono in un unico soggetto. Forse il sonno della ragione genera mostri, ma la ragione ben desta e solerte genera mostri molto più potenti ed efficaci. Anche per questo indagare la teoria può essere a volte più utile che non attenersi alla fattualità storica: la storia, quella che vede il progressivo attuarsi del principio di eguaglianza, è lenta, ma la potenza bivalente del principio è già tutta subito contenuta nella teoria. Il mostro maschile/neutro/universale là mette le sue radici e dà forma alla sua potenza.

Alcune osservazioni riassuntive. Lo stato e il diritto moderni hanno usato per due secoli il concetto di uguaglianza applicandolo ad un solo sesso. Ciò conferma che i reali soggetti della politica e del diritto moderni sono maschi e non femmine. Questo è ovvio, e si capisce al primo sguardo senza dover scomodare i giusnaturalisti. Ho voluto tuttavia scomodarli per segnalare l'ambigua e sottile potenza del concetto di eguaglianza. Il raffronto fra la logica della teoria e la fattualità dell'immaginario e della storia, che sembra indice di banale cecità e di macroscopica contraddizione, mostra infatti come il concetto di eguaglianza contenga una doppia valenza neutra/maschile che gli conferisce uno *straordinario potere di assimilazione e di omologazione*.

Nella sua valenza maschile, celebrata dalla storia, esso rivela l'essenza del suo unico e reale soggetto,

nella sua valenza neutra, implicita nella teoria, esso si mostra capace di conglobare, omologare, assimilare a sé anche il sesso femminile, il quale, in questa operazione, perde la sua alterità, la sua differenza, e compare come uguale in quanto negato.

Infatti in questa logica bivalente del soggetto maschile le donne, che ne sarebbero escluse in quanto differenti, *non maschi*, vi vengono infine ammesse come uguali, in quanto *non donne*. È la logica dell'uno, l'individuo uguale, astratto, seriale preannunciato dalla teoria, che ora si rivela pienamente come l'uno-maschio, capace di uni-formare a sé l'altro sesso, di essere uni-versale. Così il termine universale viene ad assumere una accezione più corretta e insieme massimamente scorretta: più corretta perché ora, contrariamente a quell'universale del suffragio che escludeva le donne, si ammettono/immettono anche le donne, massimamente scorretta perché ora le donne vi vengono ammesse/immesse "fingendo" che siano uomini, ossia mediante la cancellazione della differenza sessuale femminile uniformata su quella maschile.

Finzione, formalizzazione e uniformazione sul soggetto maschile seriale segnano così la teoria e la vicenda del diritto moderno, fino a costruire una gabbia logica che nei confronti della differenza sessuale può giocare solo o con *l'esclusione* o con *l'assimilazione*. Al di fuori di questo gioco dell'aut-aut la gabbia logica si rompe. Il suo fondamento straordinario, la sua potente finzione, è infatti *l'uno*. Nell'incrociare eguaglianza e differenza sessuale all'interno della questione delle pari opportunità, dobbiamo allora tenere conto di quest'uno che si annida nel concetto di eguaglianza e comprendere lucidamente la sua strutturale inconciliabilità con il *due* originario e fondante che il concetto di differenza sessuale implica necessariamente. Questo due infatti non allude ad un altro gioco possibile, allude ad un altro impianto logico della politica e del diritto.

Il modello emancipazionista, ad esempio, percorre il polo omologante del vecchio gioco. L'emancipazionismo (che, sia chiaro, io benedico, se non altro per lo

stesso "accesso al sapere" di cui fruisco), l'emancipazionismo appunto ha infatti percorso la logica dell'assimilazione. Percorso con lacrime e sangue, perché l'assimilazione è stata conquistata, non regalata. Non dobbiamo però sottrarci alla consapevolezza che la teoria, fin dalle sue prime dottrine giusnaturalistiche, era potenzialmente in grado di recepire l'emancipazione delle donne senza intaccare l'impianto di fondo. In questo senso l'emancipazionismo porta a realizzazione quella logica neutra/maschile che la dottrina originaria, per così dire involontariamente, conteneva e rendeva perciò possibile.

Stato e mercato, diritto ed interesse

In questa mia analisi, tutta caratterizzata da un intento di schematizzazione, ho omesso un fondamentale settore della politica: l'ambito della casa. Io l'ho omesso appunto per semplificare l'esposizione, la dottrina politica moderna ha invece omesso di prenderlo in considerazione. Se ne è "dimenticata".

Segnalavo infatti sopra come la dottrina politica moderna sia dirompente, sia un punto di cesura definitivo, rispetto all'impianto logico e storico del precedente sistema di dominio, e segnalavo altresì che il precedente sistema di dominio, pur con varianti complesse, ristrutturanti e innovative, abbia, per molti versi, radici concettuali nella *Politica* di Aristotele. Ciò è vero soprattutto per l'ambito della casa, un ambito diverso da quello del governo sulla collettività, e tuttavia tema e oggetto della politica: se per politica si intende quella scienza che si prende a cuore l'ordine del gruppo umano. Per la scienza politica premoderna la famiglia e la casa sono infatti oggetto dell'indagine complessiva, sono un ambito distinto e tuttavia congruente col disegno politico generale.

Ci si aspetterebbe allora che la teoria politica moderna, nel suo destrutturare dalle fondamenta l'ordine antico, dia anche un colpo di piccone all'ambito domestico: ma ciò non avviene.

Per la teoria moderna la politica è lo stato, al quale si affianca presto il "mercato" come oggetto della sua

consorella "economia", l'ambito domestico rimane invece intoccato, indagato, ossia, nella sostanza, accettato, ripetuto e riciclato. Tutto ciò riguarda la stessa ridefinizione disciplinare della scienza politica ed è anche questo, ahimé, un problema complesso, che qui ora non affronto. Ciò che qui intendo segnalare è infatti solo il permanere, come settore emarginato, di una concezione antica dell'ambito domestico, la quale si pone accanto alla nuova concezione dello stato. Ne consegue un dualismo logico dicotomico e schizofrenico.

Semplificando avremo così:

a) La sfera pubblica dello stato caratterizzata dalla logica degli individui uguali neutro/maschili, ossia dal principio di eguaglianza col suo gioco di esclusione/omologazione nei confronti della differenza sessuale femminile. A tale sfera corrisponde in modo congruente la sfera dell'economia, caratterizzata anch'essa dalla logica degli individui, sempre neutro/maschili nella sostanza, ma non più astrattamente uguali, bensì segnati da differenze di interessi e perciò da una conflittualità competitiva. Nelle due sfere il protagonista è così sempre l'individuo neutro/maschile, ma con un duplice volto: quello dell'eguaglianza formale, definita dal diritto, e quello delle differenze di interessi conflittuali, definiti dall'economia, i quali, da un lato, disegnano il quadro complessivo della cosiddetta stratificazione sociale e, d'altro lato, connotano il carattere individuale/competitivo del soggetto moderno. Il principio individuale come fondamento, giocato sui due versanti dell'eguaglianza astratta e della competitività indotta dalle differenze di interessi, sostanzia perciò il paradigma neutro/maschile della grande sfera politica e economica.

In tale sfera complessiva la differenza sessuale femminile non è concettualmente contemplata, anche se agisce con macroscopici effetti, soprattutto nel campo del lavoro: qui infatti all'assenza del concetto di differenza sessuale si affianca però la presenza fattuale di donne lavoratrici nei confronti delle quali il paradigma neutro/maschile attiva il suo consueto gioco di

esclusione/omologazione. Abbiamo così da un lato l'esclusione tradotta, e, per così dire, mitigata, in fattore di inferiorità (bassi salari, scarsa mobilità di carriera ecc.) e, da un altro lato, l'omologazione, consistente nel modello produttivo maschile al quale le donne devono adeguarsi e uniformarsi (con vari fattori che vanno dal paradigma individual/competitivo, alla "improduttività" delle lavoratrici "colpite" da maternità, agli orari ecc.).

b) Accanto a questa, la sfera privata della casa. Come ho già detto il modello della casa ci arriva sostanzialmente invariato da una tradizione antichissima. "Ci arriva" è l'espressione giusta, perché non si tratta tanto di una ricezione giuridica, quanto di una ricezione culturale. In tale modello culturale non agisce il principio dell'individuo, ma il principio della relazione, della comunità familiare strutturata su ruoli e funzioni "naturali", all'interno dei quali la differenza sessuale femminile è concettualizzata e visibile: paradigma ne è il materno, il prendersi cura, il sopperire ai bisogni della famiglia. Sopperire con dedizione e amore, possibilmente, perché qui l'individualismo competitivo fa saltare tutto l'impianto. Qui gli orari sono flessibili e le funzioni plurali.

Il "cantuccio" domestico della differenza sessuale

La casa rimane infatti il luogo della riproduzione sociale assegnata al lavoro delle donne. Ovviamente la nuova complessità della grande sfera statale ed economica si riflette sull'ambito della casa, riducendolo e parcellizzandolo da un lato, ma d'altro lato caricandolo di nuovi bisogni, funzioni e, perciò, nuovi pesi, quali l'utilizzazione dei servizi, una sorta di modernizzazione del materno, per cui, alla vecchia iconografia della mamma che culla il bambino e, con la mano libera, rimescola il minestrone, si sostituisce ora piuttosto l'immagine di una donna che trotta e galoppa per i corridoi della burocrazia. Qui la differenza sessuale femminile è appunto visibile, e qui la complessità di funzioni richiesta al lavoro delle donne le costringe ad inventarsi una strategia di sopravvi-

venza sorretta, non solo da un allenamento psicofisico alla fatica, ma da un vero e proprio sapere della complessità tutto giocato sulla ricomposizione continua delle varianti. Non mi dilungo perché sono cose ben note.

Mi limito a fare alcune osservazioni:

Il modello culturale della casa non può che impattare contraddittoriamente con il modello della grande sfera. Occorre però indagare chi patisce le contraddizioni, chi le gestisce e come le gestisce.

Tanto per cominciare il diritto è stato costretto a gestirle, almeno sul piano formale, perché se le è trovate improvvisamente "fra i piedi", improvvisamente proprio per quella dimenticanza originaria dell'ambito della casa imputabile alla logica complessiva della moderna dottrina politica. Risultato ne è stato, ad esempio, il nuovo diritto di famiglia, il quale però non ha ovviamente la forza di incrinare il modello culturale, ammesso che ne abbia le intenzioni.

È infatti lecito chiedersi che cosa accadrebbe se il modello culturale della casa venisse effettivamente incrinato, modificato, ripensato. Ossia che cosa accadrebbe al sistema complessivo se venisse a mancare la funzione di riproduzione sociale affidata alla casa e al lavoro femminile.

Valorizzare un destino d'oppressione?

Ciò introduce ad una ulteriore osservazione. La dimenticanza dell'ambito della casa da parte della dottrina politica moderna si è mostrata non un errore di omissione, ma una scelta profondamente funzionale ed essenzialmente inamovibile. Fino ad ora nessun partito di qualsiasi tendenza ha mostrato di voler seriamente affrontare il tema dell'ambito della casa nel suo sapere e nel suo progetto della politica. Lo si sfiora tutt'al più ai margini, con la questione del riconoscimento del lavoro casalingo, o con il miglioramento dei servizi sociali, ma l'impianto di fondo non viene toccato. Si sta forse facendo sempre più strada la consapevolezza che il modello culturale della casa è

intoccabile in quanto necessario e vitale per il sistema complessivo, anche se, curiosamente, non per questo scompare il tono marginalizzante e svalutativo nei confronti del modello stesso.

Una ultima osservazione mi sembra cruciale: sono le donne a subire tutto il peso della contraddizione. Per le donne infatti la schizofrenia logica fra la grande sfera, soprattutto del mercato, e la piccola sfera domestica, si traduce nell'esperienza contemporanea di due modelli schizofrenici dentro un'unica pelle. *Omologate* al modello neutro/maschile nel lavoro fuori casa (individualismo, competitività, conflittualità, ecc.), sia nei modi che nei contenuti, *differenziate* invece secondo il modello moglie/madre nel lavoro a casa (altruismo, cura, servizio), sia nei modi che nei contenuti. Insomma una schizofrenia fra modello emancipativo e modello domestico.

A voler cercare in questo quadro i concetti di eguaglianza e differenza sessuale al fine di coniugarli in un principio di pari opportunità c'è da disperarsi: da un lato l'eguaglianza è omologazione e quindi cancellazione della differenza sessuale, dall'altro lato la differenza sessuale la fa da protagonista, ma rappresentata secondo i caratteri che la tradizione maschile ha deciso essere tipici della funzione femminile/materna. È insomma una differenza sessuale pensata dall'uomo come a lui funzionale, sia in vesti antiche che moderne, e vissuta dalle donne come destino.

Ciascuna delle due sfere innesca dunque nei confronti della differenza sessuale due diverse modalità di cancellazione: la prima, quella dello stato e del mercato, attivata attraverso la valenza omologante del concetto di eguaglianza, la seconda, quella della casa, attivata con meccanismi più sottili e meno visibili. Nell'ambito della casa infatti la differenza sessuale c'è, ma appunto sotto la forma della rappresentazione maschile: l'identificarsi delle donne in tale rappresentazione, così, non solo impedisce che la differenza sessuale giunga ad una autonoma autodefinizione, giunga cioè al libero pensarsi come soggetto, ma anche innesca fra le donne la tentazione di valorizzare i caratteri di un destino di oppressione

trasformandoli in progetto liberante. Questo punto è molto delicato, perché già esiste una letteratura di donne tesa a valorizzare l'esperienza domestica, soprattutto sotto il profilo del sapere della complessità e della strategia polifunzionale; questa letteratura mi sembra appunto reggersi su di un crinale rischioso, sospeso fra la giusta esigenza che il sapere domestico delle donne non vada perduto, e il pericolo però di non mettere in discussione quel modello della casa che le donne stesse hanno subito come destino di oppressione.

Nell'attivare un progetto di pari opportunità ci si deve infatti chiedere quanto il progetto stesso tiri tutto dalla parte dell'eguaglianza senza metterne in crisi il potere omologante e il paradigma neutro/maschile del lavoro (quote garantite ecc.), oppure quanto il progetto stesso tiri tutto dalla parte dell'ambito della casa senza metterne in discussione il modello culturale (miglioramento dei servizi, stipendio alle casalinghe, ecc.), oppure, come terzo ma non meno problematico, quanto il progetto stesso tiri un po' di qua e un po' di là, muovendosi contraddittoriamente fra emancipazionismo e "valorizzazione" del lavoro e del sapere domestico della complessità.

Riprenderò fra poco questo interrogativo cruciale, dovendo ancora soffermarmi sull'analisi di qualche elemento utile a chiarire la portata delle domande stesse.

Differenze e differenza sessuale

Ho sin qui parlato del piano formale dell'eguaglianza, il quale, è ben lungi dall'essere pienamente realizzato, ed ho altresì segnalato il rischio conseguente al potere di omologazione che il principio di eguaglianza contiene.

Ma c'è un rischio più insidioso: la rubricazione della differenza sessuale fra le differenze che il concetto formale di eguaglianza ha dovuto ammettere e prendere in considerazione nel suo sviluppo teorico e storico. La finzione di una originaria eguaglianza fra gli individui naturali, pur avendo efficacemente in-

nervato l'impalcatura logica dello stato moderno, ha dovuto infatti ben presto fare i conti, anche sul piano formale, con delle differenze la cui eliminazione rischiava, per così dire, di rovesciare il teorema dell'eguaglianza nel suo contrario.

Sono queste soprattutto le differenze di tipo culturale (tradizioni religiose, etnie ecc.) abitualmente anche nominate come minoranze, che il diritto egualitario tutela, secondo il principio del mantenimento senza discriminazione. Il concetto generale di differenza ha così percorso, all'interno del moderno concetto di eguaglianza, una vicenda storica interessante: dapprima cancellato come iniquo in quanto corrispondente, nell'antico sistema, a delle differenze di diritti (inequali), è stato poi reintrodotta dal diritto egualitario in quanto corrispondente a delle differenze che, se cancellate, si traducevano per i soggetti differenti in un trattamento diseguale, ossia nella cancellazione di un elemento costitutivo della loro specifica soggettività.

Tuttavia non solo differenze di questo tipo sono elencate dalla disposizione egualitaria e antidiscriminatoria dell'articolo 3, I della *Costituzione italiana*. Esso recita: "Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono uguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali". Si può notare come il criterio logico qui seguito consista nell'elencare differenze di vario tipo che storicamente si sono tradotte, e perciò possono tradursi, in fattori di discriminazione, ossia in un trattamento diseguale da parte del sistema giuridico nei confronti dei soggetti affetti dalle differenze medesime.

Il contenuto normativo della disposizione consiste dunque, in primo luogo, nel vietare la discriminazione nei confronti di tutte le differenze elencate.

Le differenze stesse non sono però fra di loro omogenee, e infatti la *Costituzione* e la produzione normativa sembrano prenderne atto. Prescindendo dalla differenza di opinioni politiche che coinvolge un problema troppo complesso da affrontare in questa sede, mi sembra che nei confronti delle varie diffe-

renze elencate dall'art. 3, I. vengano infatti attivate due logiche distinte.

La prima è una logica di tutela, ipotizzabile per le differenze di razza, lingua e religione, e riscontrabile, per quanto riguarda lingua e confessione religiosa, negli articoli 6 e 8, *Cost.* Qui infatti al divieto discriminatorio si affianca appunto la volontà di conservare le differenze stesse in quanto depositarie di una particolare identità culturale. Per fare un esempio si viene a dire che non solo i cittadini italiani di lingua non italiana non devono per questo essere discriminati, ma anzi deve essere tutelata e protetta la specifica cultura di cui tale lingua è manifestazione. Ad una applicazione rigida ed astratta del principio di eguaglianza (che comporterebbe l'identificazione di differenza con diseguaglianza e quindi la sua cancellazione) si sostituisce così una applicazione "ragionevole", la quale viene a considerare le differenze di questo tipo non solo come fattori non traducibili in diseguaglianze, ma, positivamente, come fattori culturali da conservare.

L'articolo 3 della Costituzione

Diversa la logica del discorso nei confronti della differenza di condizioni personali e sociali. In questo caso la differenza non corrisponde ad una cultura, ad un valore positivo da tutelare, in quanto per lo più allude ad una condizione di minori risorse (in termini di ricchezza, possibilità, istruzione ecc.). Qui al divieto che la differenza, indotta da una inferiore condizione personale e sociale, si traduca in un fattore di discriminazione, l'ordinamento complessivamente affianca delle disposizioni tese proprio al "miglioramento" della inferiore condizione, ossia, al limite, tese alla eliminazione della inferiore condizione, e perciò all'eliminazione della differenza qui nominata. Il problema è ovviamente più complesso e tuttavia si può schematicamente sostenere che, in un'ottica che prelude e si connette all'eguaglianza sostanziale, la produzione normativa sia idealmente sorretta dall'intenzione di ovviare agli svantaggi che contrassegnano le

graduazioni più basse delle condizioni personali e sociali, e perciò alla riduzione dello scarto fra le differenze delle condizioni stesse, e dunque, appunto al limite, all'eliminazione dello scarto medesimo.

Ciò che qui mi interessa segnalare è che non si tratta di una logica di conservazione e tutela delle differenze, ma di una logica di riduzione delle differenze, che, per brevità, chiamerò di "miglioramento" allo scopo di eliminarne la valenza negativa di svantaggio.

La presenza delle due logiche (con l'importante omissione della questione della differenza di opinioni politiche che innesca un'altra logica ancora) comprova che le differenze elencate dall'articolo 3, I, non sono fra loro omogenee, ossia sono di fatto rese omogenee dal divieto di discriminazione, ma si rivelano disomogenee nella diversa logica con la quale sono assunte dalla stessa *Costituzione* e dalle norme dell'ordinamento.

E la differenza sessuale che compare per prima nell'elenco?

Per prima cosa segnalo come essa, pur essendo nominata come differenza di sesso e potendo perciò indicare sia l'uno che l'altro sesso, è tuttavia subito recepita, nello spirito antidiscriminatorio dell'articolo 3, I, *Cost.* come differenza sessuale femminile.

Ma non è questo il problema, il problema è piuttosto: è essa rubricabile all'interno dei due tipi di differenze elencate dall'articolo 3, I, *Cost.*? ossia di quale delle due logiche, rispettivamente di tutela e di miglioramento, sopra ricordate essa può essere oggetto?

Noto in primo luogo che la differenza sessuale non corrisponde al primo tipo di differenze, quelle di razza, di lingua e di religione. Non è assimilabile ad una minoranza in ragione del numero, ed è del resto presente in ogni razza, lingua e religione, mentre non si può dire il contrario.

Si può tuttavia agevolmente riscontrare come, al pari delle differenze di razza, lingua e religione, anche le donne siano spesso oggetto di una normativa di tutela da parte del nostro ordinamento. La differenza sessuale femminile è allora una "cultura"? o

meglio: quando la legge tutela le donne, quale cultura femminile tutela?

Tra tutela e svantaggio

Dall'analisi dei testi normativi si può facilmente evincere che nelle donne è proprio tutelata la cultura domestica tramandataci dal mai ripensato ambito della casa: fondamentalmente il materno e il complesso concettuale che sul materno si fonda. Intendiamoci bene, io non intendo affatto negare l'utilità di una buona legislazione che abbia ad oggetto la maternità, ma voglio chiedermi se il comparire della differenza di sesso in testa all'elencazione delle differenze dell'articolo 3, sia solo una ovvia memoria storica dei soggetti discriminati nel momento di vietare la discriminazione, o sia anche un indice di qualcos'altro.

Questo qualcos'altro è secondo me il persistere di una rappresentazione della donna prodotta dal soggetto maschile, che definisce la differenza sessuale femminile nei termini di una cultura incentrata sull'ambito della casa e sul paradigma della funzione materna. Tutelando le donne è precisamente questa cultura ad essere tutelata dall'ordinamento.

E ciò non a caso. Infatti, finché la differenza sessuale femminile non si fa soggetto di una sua propria cultura, finché le donne non si decidono a produrre da sé la loro autorappresentazione, la differenza sessuale femminile rimane irretita e compressa in quella immagine materna che ne definisce i ruoli sociali e lo specifico culturale. Di conseguenza, pur non essendo sostanzialmente assimilabile ad una minoranza etnica o ad una confessione religiosa, essa per altra via, per la via di ciò che è oggetto e non soggetto del diritto, finisce col rientrare nella logica di tutela sotto la malcelata forma di cultura femminile.

Possiamo chiederci in secondo luogo se la differenza sessuale rientri piuttosto nell'altro tipo di differenze, quelle di condizione personale e sociale oggetto della logica di "miglioramento". In effetti come fattore di svantaggio la differenza femminile può

essere accostata alle differenze di condizione personale e sociale, ma fino a un certo punto. Tali differenze si scandiscono infatti prevalentemente sull'asse ricchezza/istruzione e le donne sono presenti in ciascuna delle gradazioni di quest'asse. Si può dire se mai che la differenza sessuale, assommandosi ai gradi inferiori dell'asse, produce un cumulo di svantaggio. Essa così è piuttosto una differenza svantaggiosa di condizione personale in grado di per sé di produrre una svantaggiosa differenza di condizione sociale che si somma come aggravante agli svantaggi di condizione sociale dati. (Segnalo per inciso che la differenza sessuale femminile letta come *condizione* personale è perfettamente nell'ottica del soggetto neutro/maschile secondo il quale la sessuazione femminile è un fattore che "capita", determinando una condizione svantaggiosa della persona neutra).

La logica del "miglioramento" delle differenze (o inferiorità) di condizioni personali e sociali al fine di una eguaglianza sostanziale, viene infatti adottata dall'ordinamento anche nei confronti della differenza di sesso, soprattutto poi sotto la spinta della questione delle pari opportunità. Senonché al miglioramento delle condizioni personali e sociali rischia qui di sostituirsi più drasticamente una sorta di rimozione della differenza di sesso: nel senso che si migliora la condizione di svantaggio che viene all'individuo dal suo essere di sesso femminile, prescindendo dalla sessuazione stessa e assumendolo come se fosse di sesso maschile, secondo il ben noto criterio dell'omologazione al paradigma neutro-maschile. In altri termini se il modello della soggettività giuridica è maschile e se la sessuazione femminile è una condizione di svantaggio, essa non può essere migliorata rendendola meno femminile, così come si può rendere un individuo meno povero o meno ignorante, essa può piuttosto essere rimossa considerandola non femminile affatto, appunto attraverso l'uniformazione al maschile. Il miglioramento della condizione corrispondente ad una riduzione della differenza, qui compie la parabola completa: lo scarto del differire fra uomini e donne viene ridotto al punto che sparisce

del tutto: le donne sono uomini.

A conclusione di questo breve excursus intorno alle differenze elencate dall'articolo 3, I, *Cost.* si può dire che da un lato la differenza sessuale è di per sé disomogenea rispetto a tutte le altre, e tuttavia rientra nelle due logiche di tutela e di miglioramento che l'ordinamento dispone nei confronti di due distinti raggruppamenti delle altre differenze. Ciò si verifica perché la differenza sessuale femminile non assurge alla propria soggettività, ossia non assurge a segnare originariamente nella differenza un soggetto femminile irriducibile a quello maschile e a rendere perciò impossibile la reciproca omologazione, ma compare invece nelle distinte sfere della casa e dello stato, o come contenuto culturale, definito dal maschio, da tutelarsi, o come condizione di svantaggio da eliminarsi attraverso l'omologazione. Abbiamo perciò anche qui, coerentemente, una conferma dell'assenza delle donne come soggetto autonomo di un proprio ordine e di un proprio diritto.

Parità e differenza sessuale

Più che una soluzione, che non sono certo in grado di fornire, offro alcune considerazioni conseguenti alle analisi condotte fin qui.

Se vogliamo coniugare i due termini parità e differenza sessuale, è necessario che il termine differenza sessuale giunga per primo alla sua definizione. Questo è del resto il problema attuale del femminismo: fondare, attraverso le relazioni fra donne, un ordine sessuato che abbia la differenza sessuale come orizzonte comune. Non ci sono luoghi privilegiati per questo progetto: i luoghi possibili sono dovunque alcune donne si mettano in relazione decidendo di radicarsi in quella realtà che esse sono: donne e non uomini. Decidano perciò di porsi come soggetto della propria definizione, traendo dalla loro concreta relazione i criteri di un ordine sessuato traducibile in regole e in un lessico politico femminile.

Al di fuori di questo progetto, e delle pratiche ad esso finalizzate, il lessico politico è analizzabile e

discutibile, ma rimane quello che è: di struttura e sostanza maschile. Per questo è difficile incrociare "eguaglianza" a "differenza sessuale": eguaglianza non è un termine neutro, fruibile da chicchessia con qualsivoglia sesso, ma è un termine sostanziato da quel soggetto maschile che su di esso ha costruito un ordine a propria immagine e somiglianza. Non che il termine parità, o pari opportunità, sia meno compromesso, storicamente ne è la traduzione liberale, ma certo contrasta in modo minore con una politica della differenza sessuale: è potenzialmente aperto alla differenza dei *due pari*, purché i due siano soggetti differenti fin dall'inizio, e purché la differenza originaria e intrascendibile, e non invece piegata alla specularità di un percorso binario parallelo.

Ma questa è solo filologia che non serve a nulla se si esercita nei confronti di un lessico per ora soltanto possibile, o per lo meno, ai suoi difficili inizi. Nel frattempo, prima che l'ordine sessuato femminile si sia preso i suoi tempi di attuazione, rimane lo scarto fra il presente e il progetto. E sarebbe davvero un errore non valutare il presente nell'ottica del progetto. In questa ottica il presente è strategia, tanto più utile ed efficace se sa di essere soltanto strategia.

E quindi, in parole povere, la mia proposta, di fronte alla questione delle pari opportunità, è un *emancipazionismo diffidente*, ossia il giocare fino a quando si riterrà opportuno le carte concesse, o meglio strappate, al principio equalitario neutro/maschile: e perciò le quote garantite, se questo serve a far stare meglio più donne, e perciò il riequilibrio salariale, perché è sempre meglio guadagnare di più che di meno, e perciò, per quanto riguarda l'ambito della casa, lo stipendio alle casalinghe, magari con gli arretrati di duemila anni di prestazione d'opera gratuita.

Questi sono solo esempi, nel cui merito concreto io non posso entrare per incompetenza, e che lascio quindi al sapere e all'esperienza delle addette ai lavori. Ho voluto solo segnalare la necessità di una strategia di emancipazionismo diffidente *nel farsi* del progetto. Diffidente, innanzitutto, perché deve diffidare di sé, del suo acquietarsi sui risultati, del suo

adattarsi alla logica omologante o alla cultura domestica, e perciò del suo rischio di rimandare sempre più in avanti la necessità del progetto.

Se invece la strategia sapesse mantenere desta l'autodiffidenza, potrebbe allora tradursi in una occasione di proliferazione dei luoghi del progetto. Questi luoghi possibili, e, a quanto mi risulta, già attivi, sono infatti, i partiti, il sindacato, le commissioni, i coordinamenti, e qualsiasi altro luogo dove le donne che lavorano per le pari opportunità si mettono in relazione tra di loro, fondando nella relazione stessa quell'ordine sessuato che sostanzia il progetto. Il paradigma neutro/maschile non è infatti un oggetto esterno che le iniziative per le pari opportunità debbano conoscere, sfruttare e insieme combattere, ma è un paradigma che attraversa internamente i luoghi stessi dove le iniziative per le pari opportunità sono attivate.

In questi luoghi è così necessario che la strategia di un emancipazionismo diffidente sia portata avanti, con spirito sperimentale, da quelle donne, che, legandosi fra di loro, si costituiscono come soggetto autonomo dandosi forza, autorità e legittimazione reciproca, e rendono in tal modo visibile come il tema della differenza sessuale chiami di per sé in causa il costituirsi di un soggetto femminile, e non sia invece rubricabile fra le differenze culturali e sociali con le quali l'ordinamento, e la politica, devono fare i conti. (Le lucide parole di Alessandra Mecozzi sul numero 2/1987 di *Reti* mi danno conferma e conforto).

Mi sembra che in tal modo possa venire a cadere lo stesso scarto logico fra emancipazionismo diffidente e progetto: infatti l'emancipazionismo scelto come strategia dalle donne impegnate in un progetto di ordine sessuato, non assume solo l'ovvio significato di far star meglio più donne, di rimuovere alcuni svantaggi nella situazione e attraverso i meccanismi del presente, ma viene a creare nuovi luoghi nell'organigramma del mercato, e nel sistema complessivo, dove la presenza delle donne sia numericamente più consistente, luoghi che perciò possono trasformarsi in occasioni di altrettante pratiche sessuate. Non voglio

qui suggerire l'utopia di un automatismo moltiplicatorio, ma semplicemente segnalare la necessità che il progetto di un ordine sessuato si radichi nell'esperienza e nei luoghi particolari delle donne che in quei luoghi e secondo quell'esperienza si mettono in relazione. Più donne in più posti differenziati non si traduce certo immediatamente in questo, ma rende questo possibile, soprattutto se agisce fra di noi la visibilità e la comunicazione del progetto, anche attraverso un lessico politico radicato nel comune orizzonte della differenza.

* Questo testo, con minime varianti, è stato letto al convegno *Valorizzazione del lavoro femminile e politiche del personale*, organizzato dalla Consulta femminile della regione Lombardia nei giorni 1-2 febbraio 1988 a Milano, e comparirà negli *Atti* del convegno medesimo.

LIDIA MENAPACE

ELOGIO DEI CRINALI RISCHIOSI

Per fare un "controcanto" al bel testo di Adriana Cavarero, prendo prima spunto dal tema dell'"emancipazionismo diffidente", che personalmente ho sempre espresso nella seguente forma: "contate pure (voi maschi) sulla mia malafede: quando saranno in campo questioni decisive per me o per altre, io vi tradirò tranquillamente". Lo dico perché così tutte avvertono subito la differenza tra il *body* raffinato, sottile, a tessuto logico fittissimo e tenace di Adriana e il mio *look* alquanto goffo e casuale. Né è solo un fatto di gusto: dall'impianto del mio ragionare si vede pure che la mia attenzione è puntata sugli eventi, episodi, fatti e da quelli semmai induco successivamente, per accumulo, per gemmazione, per affinità, per legami intuitivi un pensiero ordinato, logico, connesso (quando ce la faccio).

Comunque sono molto d'accordo con lei nel porre la questione di un rapporto di utilità con ciò che

dall'emancipazione si può ricavare, e di un alto margine di diffidenza, tradimento, adulterio, non fedeltà rispetto alla trappola, (perché trappola è) dell'emancipazione paritaria.

Soggiungo che tuttavia "parità" non è proprio la stessa cosa che eguaglianza: viene dalla sociologia cattolica come traduzione della differenza in "dignità": quando si parla di "parità" nel pensiero politico cattolico si afferma che i due sessi sono "diversi" e "complementari", è inutile e dannoso perseguire l'eguaglianza, che toglierebbe alla donna la sua identità (l'emancipazione come imitazione di un modello forzato). La parità è una sorta di *non* innocente mediazione tra una diversità predefinita (le cose che una donna deve fare sono quelle non in contrasto con la sua "fondamentale vocazione materna") e l'obbligo di non contrapporsi frontalmente all'eguaglianza politica, almeno da dopo la rivoluzione francese.

Perché queste espressioni non possono essere prese in buona parte e occorre diffidarne? Perché in parte – all'origine – intendevano essere non più che una critica moderata alla rivoluzione francese e un rilancio delle ineguaglianze come "naturali": in sostanza quei termini riverniciavano tesi più arretrate e antiche di quelle poste dalla "crisi del seicento". Tuttavia, una volta che si sia detto a gran voce che nessuna di noi sa che farsene di differenze predefinite su modello esterno, né di "natura femminile predisposta o vocata a questo e a quello", forse si può introdurre una parolina appropriata al tema della "parità". Infatti parità o opportunità *pari* non significa *uguali*, di per sé: anzi sarebbe da intendere che *io* donna dico che cosa *per me* significa ad esempio: orario di lavoro, organizzazione urbana dei servizi, percorsi dei trasporti, modi di accesso ai consumi culturali e mi si mettono a disposizione mezzi uguali (proporzionali, anzi) per soddisfare la mia esigenza di essere pari, che vuol dire avere i mezzi (la quantità) per esprimere la differenza (la qualità). Solo che si tratta di sogni illusori, perché la parità di cui si parla nei testi italiani è una traduzione non eccellente dei testi inglesi originali, i quali, specialmente se provengono dagli Usa e

dalle loro pratiche politiche pubbliche, non sono fondati sull'ambiguo della parità, bensì sul *non* ambiguo dell'eguaglianza omologante. In effetti le politiche di pari opportunità servono negli Usa a titolo interindividuale e non modificano per niente né l'organizzazione del lavoro, né l'organizzazione della società, ma introducono tra persone sessuate un conflitto "privato", "cirscritto" e che non provoca (si tratta per lo più di questioni attinenti il lavoro) nessuna occupazione aggiuntiva, solo sostitutiva. In altri termini, se vi sono due persone di diverso sesso, fornite degli stessi livelli di competenza, preparazione ecc., una norma che privilegi l'accesso della donna, come storico risarcimento dei torti e delle discriminazioni subite non mi conforta molto, mi lascia indifferente (anche se non critico affatto la donna che eventualmente vi facesse ricorso), mentre la soluzione sarebbe di costruire *due* posti di lavoro, e che la donna potesse interloquire su come vorrebbe che fosse fatto il suo, usando così le competenze, che attraverso l'emancipazione ha ottenuto per fondare dalla differenza una critica all'organizzazione del lavoro, la quale sarà capitalistica, sarà scientifica, sarà postmoderna, ma è soprattutto ed essenzialmente maschile.

La scienza della vita quotidiana

Ho voluto citare la questione della parità, perché se si vuol fare una ricerca rigorosa sul lessico, bisogna anche apprezzare il timbro che la parola "parità" (più ambigua, ma più ricca) ha, rispetto alla parola "eguaglianza" (più univoca, ma più secca). Mi piacerebbe tornare sulla questione della "parità" perché la sua storia è intrecciata, ma non sovrapponibile a quella di eguaglianza, e se pure il suo fondamento è moderato e arcaico si può forse rilucirla dandone una versione più utile. In sostanza come, criticando il diritto illusoriamente "eguale", non si intende tornare ai diritti ineguali di feudale memoria, sottolineando il discrimine tra eguaglianza e parità non si intende tornare alle "funzioni naturali" di aristoteli-

co-tomistica memoria. Lo dico perché è bene non farsi equivocare su faccende per sé intricate e ambigue: tanto più che dovrò subito dopo tornare sul tema a proposito del "crinale rischioso" cui mi invita Adriana, e poiché sono abbastanza montanara da sapere come si cammina in cresta, spero di cavarmela: ma so che camminare lì è un azzardo.

Inerpichiamoci dunque sul crinale rischioso: è quello legato a ciò che, in mancanza di termini più adeguati, chiamo "casalingato" (non casalinghità). Con esso indico i contenuti di competenze, abilità, nozioni, capacità relazionali, gesti, metafore, organizzazione dei luoghi, governo dei tempi che noi donne abbiamo accumulato, in forma di pure e oppresse strategie di sopravvivenza. Ma – a questo tengo molto – quelle tra noi, e siamo ormai moltissime, che possono oggi usarne in modo opzionale, le possono trasformare in "forme di vita", passandole in uno stretto vaglio critico, ma anche in una *pietas* conoscitiva molto intensa. Mi spavento, quando sento delle insegnanti lamentare che le ragazze hanno una scarsa manualità, perché considero un naufragio, una perdita, non possedere più quella manualità fine che era nostra caratteristica. Non perché voglia che le donne continuino a fare i lavori minuti, ma perché una manualità fine è uno strumento di conoscenza concreta (che vorrei sistemare in modo scientifico), una straordinaria forma di rapporto con le persone, le cose, i poteri, i saperi, i luoghi.

Torno daccapo; non ho alcuna nostalgia del passato.

Sono però molto colpita da alcuni fatti. Il primo dei quali è che la casalinga non è una specie in rapida estinzione e che su di lei l'oppressione pesa molto anche nei nostri prosperi e moderni paesi. Per di più si fomenta e si costruisce una "casalinga nera" legittimata dalla politica sindacale volta ad accrescere assegni famigliari e riduzioni fiscali per la famosa famiglia monoreddito, che è la famiglia nella quale la casalinga fa lavoro nero, oppresso, non garantito, non protetto, non coperto da pensione ecc. Un secondo fatto è che le donne – come noi – titolari di

carriere e di competenze persino prestigiose non hanno alcuna tentazione di casalingato e se ne abbiamo è bene che le fuggiamo come cosa regressiva: ma le donne che fanno lavori ripetitivi, malpagati, poco soddisfacenti, privi di significato, dopo un po' di anni che li fanno pensano al casalingato come a una cosa non disprezzabile. Un terzo fatto è che però le nuove casalinghe del tipo appena accennato non vogliono rompere del tutto con i terreni di socializzazione spuria, di cittadinanza impropria, di emancipazione infida che hanno provato – con tutta la fatica, l'alienazione, lo sfruttamento del caso – nel lavoro.

Da qui parto per dire che proprio le moltissime donne che avendo fatto il faticosissimo doppio lavoro, vorrebbero le condizioni, le trasformazioni, i poteri per poter esercitare una doppia e anche tripla (lavoro per il mercato, lavoro di cura, ozio) presenza hanno titolo di "docenza" in merito a tutto il lavoro della riproduzione, considerandolo e facendolo considerare non un relitto, un avanzo, un luogo marginale, bensì una forma importante dei rapporti, dei luoghi sociali, dei modelli di cultura politica. È forse un tipo molto avanzato, ma non elitario di emancipazione, entro cui cominciano a farsi strada forme della differenza agita, non solo pensata o proclamata. *La scienza della vita quotidiana*, così mi piace definire il casalingato critico è un luogo della conoscenza, della pratica, delle parole, delle decisioni che noi conosciamo, e qui abbiamo storico titolo di autorevolezza di genere, sessuata. Non voglio affatto dire che i lavori di cura debbono continuare ad essere fatti dalle donne in casa: voglio dire che tutti i lavori della riproduzione, dalla gestione del parto, alla gestione dell'economia di casa, alla politica del risparmio energetico, a quella dell'uso razionale delle risorse, a quella dell'invenzione di tecnologie appropriate, a quella della scuola, della sanità, della pubblica amministrazione e della forma dello stato hanno come momento concettuale fondativo, come germe, l'esperienza ormai decisa, autodeterminata della maternità, e quella della riproduzione domestica

come possibile luogo scientifico. Insomma le istituzioni invece di avere come modello la caserma (tutte le istituzioni sono caserme accomodate: l'ospedale, l'istituto assistenziale, il carcere, la biblioteca, la scuola) possono avere come esempio, allusione, il domicilio, con altre dimensioni, altre forme organizzative, altri toni di voce, altra eloquenza di gesti. Non ne posso più della finzione istituzionale del parlarsi addosso, dei regolamenti cretini: non ho mai fatto tanti maglioni come da quando sono consigliera regionale, per vincere in aula la noia dei tempi morti, dei passi perduti, dei discorsi insipienti, del "caro collega Lei m'insegna", per dire "so che sei un ignorante" ecc. ecc.

Questo chiede non che *la casa come luogo privato scompaia*, perché noi possiamo ingombrare delle nostre presenze il mondo (anche): è però preferibile che la casa diventi un luogo attraversabile, aperto, e anche un modello sociale, indicando altri tempi, altri spazi, altre scansioni, altre identità rispetto ai luoghi uniformi (l'*uniforme* è un altro modo del neutro-maschile-universale, ed è uno dei più oppressivi: addirittura militare!).

Preferisco cercare di svolgere rischiosamente tutto il discorso sulle forme e i luoghi e le competenze dell'oppressione, che non cadere in una sorta di antagonismo copiativo, meccanico; tra l'altro le forme e le strategie elaborate entro l'oppressione hanno un carattere multiplo, multiforme, multipolare sono sghembe, ritmate su ritmi diversi, gestite con varietà: insomma persino nell'oppressione noi donne non siamo, né diventiamo *uniformi*, poiché anche la più stinta o passiva cognizione della differenza impedisce di produrre o riprodurre l'*uniformità*. Solo quando siamo deviate o avvelenate, o infettate da un "eccesso di emancipazione" acritica, o addirittura esaltata perdiamo il senso delle differenze e arriviamo a immaginare modelli *uniformi*, chiediamo *omogeneità* di percorsi, immaginiamo un *universo* femminile *ordinato*: credo che rispetto a ciò, noi donne emancipate faremmo bene ad estendere un po' di diffidenza anche verso noi stesse.

CHIARA INGRAO UNA PIRAMIDE ROVESCATA

LA SCELTA DELL'ASSOCIAZIONE PER LA PACE E I SUOI EFFETTI POLITICI

In un periodo in cui il tema della rappresentanza fa molto discutere le donne – e non solo loro – sulla scena politica si è verificato un fatto nuovo. È nata una nuova associazione, l'Associazione per la pace, che ha scritto nel proprio statuto: "I compiti di direzione, responsabilità e rappresentatività politica sono divisi al 50% tra uomini e donne, garantendo attraverso modi, strumenti e tempi adeguati la possibilità di partecipazione a tutte le persone".

Questa affermazione si è immediatamente tradotta in pratica. Il congresso di fondazione dell'associazione, che si è tenuto a Bari dal 26 al 28 febbraio, ha eletto un coordinamento nazionale di 100 persone, 50 uomini e 50 donne, che a sua volta ha eletto un gruppo operativo di 16 persone, 8 uomini e 8 donne. I due coordinatori nazionali sono un uomo e una donna, e così i coordinatori regionali, i coordinatori del comitato scientifico e culturale, del gruppo dei parlamentari, del coordinamento degli studenti, ecc.

Il salto, rispetto al 25 o 30% di donne finora contrattato in altre situazioni non è, a mio parere, solo quantitativo: nel momento in cui la bilancia sta, per la prima volta, in equilibrio, diventa anche di qualità. E ciò è tanto più vero in quanto questa decisione non è il frutto di un rapporto di forza, conquistato dalle donne tramite la loro presenza numerica, ma una scelta, rispetto alla realtà attuale dell'associazione, consapevolmente partigiana e "sbilanciata": una "piramide rovesciata", in cui al 50% di rappresentanza si è arrivati con un 40% di donne delegate al congresso, e un 30% circa di iscritte.

Con questo rovesciamento, non si è solo per così

dire risarcita un'ingiustizia storica a noi fin troppo nota. Si è, in effetti, sostituito ad un criterio meccanico di rappresentanza degli iscritti qualcosa di più complesso: un'idea, sia pure embrionale, di rappresentare ciò che c'è nella realtà, nella vita delle persone, nella storia. E a questo si è intrecciato un altro bisogno: quello di tradurre anche in alcuni aspetti di vita interna la scelta di non violenza che l'associazione ha posto fra i propri principi fondamentali, dandosi delle regole in base alle quali, come qualcuno ha detto, "nessuno dei due sessi sia messo in condizione di sopraffare l'altro".

Dire che la sostanza di questa scelta fosse ben chiara in mente a tutti i delegati e le delegate che, con una maggioranza schiacciante, hanno alzato la mano a favore della "clausola di parità", sarebbe certamente una forzatura. Per molti, probabilmente, si trattava di un voto di buon senso, magari condito di un po' di condescendenza: oppure di un investimento di facciata sull'"immagine" dell'associazione.

Ma, attenzione: anche questi sono segni su cui vale la pena di riflettere. Perché il buon senso, inteso come capacità di ricordare che l'umanità è divisa a metà fra uomini e donne, non ha mai abitato i luoghi della politica: pervasi invece da sempre da una cecità quasi totale, anche quando un gruppo dirigente, o una lista di oratori, erano/sono tutti, dal primo all'ultimo, dello stesso sesso. Perché la presenza delle donne nei luoghi della vita pubblica e sociale non è mai stata né "normale" né, meno che mai, un valore: tant'è vero che, ad esempio, le professioni "femminilizzate" da sempre hanno avuto minor prestigio e addirittura un salario inferiore. E se oggi invece cominciano a esistere luoghi in cui la situazione si è invertita, in cui avere un 50% di donne diventa un valore, spendibile (magari opportunisticamente) sul mercato delle idee, della politica, dei mass media, non possiamo non vedere che questa forma è anche sostanza: che si aprono opportunità nuove ma anche nuove difficoltà, nuovi interrogativi.

Provo a dipanarne alcuni, così come si stanno ponendo in questi mesi a una come me, coinvolta in pieno e in prima persona in questa esperienza, col cuore e con la mente; ma che ci porto anche dentro il ricordo di una moltitudine di altre vicende, vissute fra donne in altri organismi e movimenti "misti". Il ricordo, ad esempio, di estenuanti contrattazioni per avere "una donna in più" in questo o quell'organismo, e del prezzo che troppo spesso si paga per queste conquiste, in termini di contrapposizioni fra donne e guerre fra poveri. Un ricordo che brucia, e che non può non farmi apprezzare il fatto che in un'organizzazione statutariamente paritaria queste amarezze ci sono risparmiate; ma che mi rende anche cosciente di come, per questo stesso motivo, ci sia preclusa una delle scorciatoie più facili per raggiungere l'unità delle donne – la solidarietà che nasce dai meccanismi dell'esclusione e del conflitto con il potere.

Mi rendo conto allora che devo imparare, io per prima, meccanismi nuovi, di solidarietà, di comunicazione, di costruzione dell'identità collettiva. È un'esigenza che si è posta subito a molte di noi, fin dalla prima riunione del nuovo organismo "paritario" eletto dal congresso, e nella quale dovevamo dare risposta a un primo banale interrogativo: che senso ha proseguire l'esperienza di "coordinamento delle donne", praticata prima del congresso, in una struttura in cui siamo il 50%? Che facciamo, una doppia riunione, in parallelo, prima dell'intero organismo e poi di una metà di esso? E per contro: che senso ha avere il 50% se questo non è legato a un rapporto fra donne, a contenuti e identità nostra?

La scelta che si è fatta è stata di abbandonare il "parallelismo" delle strutture (coordinamento e coordinatrici "delle donne"), lavorando invece per potenziare ed estendere i "progetti di donne", cercando lì, in un fare concreto, il senso della nostra identità, del bisogno di lavorare insieme e riconoscerci.

Si tratta, attualmente, delle iniziative per il campo donne in Libano e in Palestina, della preparazione di

un seminario su "donne e sviluppo", delle iniziative attorno alla questione servizio militare e civile, e, infine, della costruzione di un centro di documentazione di donne sulle questioni della guerra e del pacifismo.

Un pacchetto che cerca di coniugare le iniziative di ribellione e di lotta con il bisogno di comunicare con le altre donne nel mondo (e in particolare nel sud, che ci appare come il centro vero delle contraddizioni e dei rischi di guerra) e insieme, con l'apertura di nuovi spazi di riflessione, che esplorino con coraggio anche quegli aspetti su cui è più difficile afferrare quale sia un patrimonio e una tematica "nostra": quale sia, all'interno di questo movimento, il confine fra cultura e pratica "delle donne" e quella "maschile".

Altrove, questo confine è stato, ed è tuttora, molto chiaro e netto. Penso, ad esempio, a un'esperienza a me molto cara, come quella delle donne nel sindacato. Si trattava, in quel caso, del confronto/scontro fra una dimensione di ricerca – praticata dalle donne – e un patrimonio molto pesante e corposo di elaborazione e di pratica politica costruita e dominata dagli uomini: secoli di storia del movimento operaio, volumi interi di teorie sul lavoro, lagrime e sangue versati nello scontro di classe e che pesavano come un macigno. E lo stesso si potrebbe dire per il partito, per gli altri partiti, per l'esperienza che si sta facendo in parlamento. Tutti luoghi in cui la fatica di differenziarsi, e di conquistarsi spazi, è enorme: ma il terreno su cui avviene la differenziazione è stato ed è ancora in gran parte chiaro, e chiara, anche se schematica, l'identificazione delle donne con "il nuovo" che viene dalla società e dalla vita, con qualcosa in movimento e che dà potenti scrolloni a strutture consolidate di pensiero, di rapporto con la politica, di potere.

Nel pacifismo la situazione è molto diversa. Esiste, è vero, una lunga storia di lotte per la pace, e, a fianco e intrecciata con esse, un patrimonio del movimento operaio ricco di internazionalismo, solidarietà, opposizione alla guerra. Ma il pacifismo

degli anni '80 (da quello di Comiso, alle femministe di Greenham Common, a quello di padre Zanotelli e dei preti del Veneto) nasce come movimento di rottura rispetto a quella e altre tradizioni: nasce, insomma, portando già dentro di sé un rimescolamento delle carte, una ricerca, una massa di nuovi interrogativi sul mondo, sul potere, sulla vita. È da questa realtà, da questa esperienza, che nasce l'Associazione per la pace: e sarebbe davvero una forzatura definire questo corpo in movimento come un blocco consolidato di cultura tutta, o quasi, dominata dal maschile – e la dimensione della ricerca, della soggettività, della radicalità, come patrimonio, se non unicamente, certo prioritariamente appartenente alle donne (come è apparso invece abbastanza chiaro, ad esempio, nella conferenza operaia del Pci sui temi del lavoro o nella manifestazione delle 200.000 a Roma).

Voglio fare un esempio. Un anno fa ci siamo trovate, come coordinamento donne "Fuori la guerra dalla storia" e con il coordinamento donne della regione Lazio, a organizzare un convegno sulle questioni dell'esercito, del servizio militare femminile, della difesa¹. L'idea di fondo dell'iniziativa era quella di non limitarsi a dire "no" alle ipotesi di servizio militare femminile, ma fare un *nostro* ragionamento, di donne, su che cos'è oggi l'esercito, a che cosa serve, quali ipotesi alternative possiamo costruire in termini di servizio civile e di concezioni della difesa e della sicurezza.

In questa discussione, era ovvio andare a cercare l'elaborazione portata avanti in questi anni da numerosi gruppi di "pacifemministe", sia in Italia che all'estero, sui temi della pace e della guerra, del disarmo, dei conflitti, della nonviolenza. Un'elaborazione ricca di spunti, poco nota, e sicuramente riferibile, e a pieno titolo, a ciò che comunemente chiamiamo "cultura delle donne".

Contemporaneamente, però, il corpo di "cultura maschile" con cui ci siamo trovate a confrontarci, quando ad esempio abbiamo affrontato il tema delle alternative di difesa, non è né un blocco omogeneo

né qualcosa di definibile come opposto o speculare ai nostri bisogni: al contrario, è un corpo estremamente articolato, mobile, aperto a molti degli interrogativi che proprio dalla radicalità e "alterità" di una discussione fra donne venivano maturando. Interagire con esso, prendere ciò che più ci interessa, incidere, differenziarsi, avviene quindi tramite percorsi diversi da quelli che ci hanno portate a confrontarci con la politica tradizionale; percorsi analoghi, forse, solo a quelli che vanno delineandosi fra le donne del movimento verde.

Ciò mi appare tanto più vero in questa specifica fase del pacifismo: una fase, quella che segue all'accordo di Washington, in cui è forte l'urgenza di ridefinire contenuti e natura stessa del movimento, spostandosi sempre di più dalla critica alle armi nucleari alla critica alla natura stessa della guerra, e ai meccanismi della violenza e del dominio. Una fase, insomma, in cui diventa necessario avventurarsi su terreni nuovi, "pensare l'impensabile": e sempre più, quindi, la ricerca fra donne risponde a interrogativi di tutti, rispetto a miti e certezze del "maschile" (la forza, la scienza, la tecnologia, il potere) che la realtà stessa ha scosso e rimesso in discussione. E mi sembra significativo, da questo punto di vista, il fatto che proprio da dentro l'Associazione per la pace sia nata la prima riflessione fra uomini sulla violenza sessuale: una riflessione in prima persona sul proprio rapporto con la violenza ma anche con la sessualità, con il proprio corpo, con la propria identità².

Per le donne di questo movimento, e di questa associazione, questo processo di ripensamento passa anche, io credo, per una definizione del nostro rapporto con la politica, e con il potere: proprio in quanto, e torno al punto di partenza, ci troviamo per la prima volta a gestire un "potere" bilanciato, paritario. Spesso, in questi mesi e in questo complicato intreccio di vicende, mi è tornato alla mente questo stesso pensiero: ora ci tocca fare i conti molto più duramente con noi stesse – e senza alibi. Se il lavoro di questa associazione, i suoi contenuti, le sue metodologie, non saranno ciò che vogliamo, se asso-

miglieranno di tanto o di poco a ciò che schematicamente chiamiamo "maschile", non potremo più dire: "è perché ci hanno escluse". Dovremo affrontare a viso aperto una realtà che da lungo tempo conosciamo, ma raramente nominiamo: e cioè che questo "maschile" è anche in noi stesse, nelle nostre teste.

La sfida che mi sento davanti è proprio questa: riuscire ad affrontare contemporaneamente sia il bisogno di identità e iniziativa politica delle donne che un rapporto inedito, non semplificabile, con le categorie finora definite di "maschile" e "femminile" – dentro e fuori di noi. Una sfida a navigare in mare aperto, senza certezze ma con grandi spazi davanti: e mi piacerebbe che a vivere questa avventura ci ritrovassimo in tante – molte di più, molto più capaci, molto più fantasiose di quanto finora siamo riuscite ad essere.

¹ Dagli atti del convegno è stato tratto un libro, *Né indifesa né in divisa*, che raccoglie anche numerosi materiali di donne sul pacifismo. Le copie del libro si possono ordinare presso l'Associazione per la pace, c/o Arci, Via Francesco Carrara 24, 00100 Roma – tel 06/35791 (h. 15.00 – 19.00).

² Un primo documento è stato pubblicato su *Noi Donne* di aprile.

WILMA GOZZINI ESSERCI PER RIMANERCI SUL PROGETTO DONNA DELLE ACLI

Carta delle donne comuniste e Progetto donna delle Acli, due documenti che, a mio avviso, chiudono un'epoca e ne aprono un'altra. Segnano infatti la volontà delle donne di uscire allo scoperto, fuori della riserva indiana nella quale tutta una cultura sembrava volerle rinchiudere dopo la battaglia per la 194, dove le donne dimostrarono di essere capaci di fare politica e di trasmettere, attraverso l'agire politico, valori nuovi.

All'indomani della battaglia referendaria, fu infatti messa in atto una campagna condotta a tappeto

che, rispolverando restaurata una vecchia foto di gruppo con signora, buttò sulle pubbliche piazze il modello della donna tutto in rosa, forte soltanto delle arti della seduzione, delle quali sembra far parte anche la maternità. *Telenovelas*, editoria rosa, ma anche stampa e televisione danno risalto alla donna moglie e madre. Maternità volute o mancate fanno notizia. Il materno è tornato di moda, commuove... e intanto anche le donne più socialmente impegnate riscoprono che essere madre è bello (ma mai parlano di quanto è difficile!). La chiesa cattolica non perde occasione per ribadire quello che è un suo tema costante: la donna è madre. Ad apertura del Sinodo sulla famiglia il card. Ratzinger esordiva dicendo: "Occorre partire da una corretta definizione di donna sul modello di Eva, la madre dei viventi". Così il materno torna a rinchiudere la donna – la madre è sempre a tempo pieno, anche se a volte solo tempo psicologico – e a togliere di mezzo quel *partner* dell'uomo, scomodo perché "altro".

I due documenti esprimono la difficile e travagliata uscita "fuori": le tante, troppe, parole che li fanno somigliare più a un'enciclica di questo pontificato che a un documento politico, più a una proclamazione di principi che a un messaggio di quotidiana operatività, stanno forse a dimostrare la difficoltà a uscire e a proporsi come portatrici di un'alterità che rivendica spazio perché consapevole di essere necessaria.

La verbosità, tuttavia, non è un limite solo di questi due documenti, ma è difetto comune. I fiumi di parole sono tornati attuali. Superando la nostalgia per gli slogan graffianti del '68 e per l'incisività interpellante di don Milani, occorre domandarci tutti se non sta qui la debolezza di certi documenti, politici ed ecclesiastici, così poco "permanenti", così poco incisivi nell'operare politico, così poco aggroganti.

I due documenti segnano inoltre un altro cambiamento. Le donne, si direbbe, hanno chiuso con il tempo del "guardarsi dentro", alla ricerca della propria identità, prima, della differenza, poi. Hanno

percepito che correvano il rischio, da un lato, di affogare "dentro" come Narciso, risucchiato dalla propria immaginata immagine, dall'altro, di lasciare spazio a chi, mentre le donne si guardavano dentro, gestiva, a proprio uso e consumo, il "fuori".

In questi due documenti le donne affermano il loro esserci, esserci per rimanerci – la battaglia per la 194 fu un esserci a tempo – e esserci per cambiare. E riscoprono che il progettare e l'operare compete a ciascuna, non è delegabile al palazzo, e investe il quotidiano. Per questo le proposte operative partono dal vissuto femminile.

Una quotidiana obiezione di coscienza

Il lavoro per la gestione della casa, il quotidiano fino ad oggi solo – o quasi – femminile, rimane la difficoltà primaria di ogni donna. Esso segna la sua stanchezza e la sua estraneità sociale. Intervenire insieme per superare questa difficoltà significa anche restituire presenza sociale a milioni di donne e significa ritrovarsi a gestire un potenziale politico in più. Un potenziale inedito, e, per quel tanto che rimane al femminile, può diventare il luogo privilegiato della contestazione più radicale a questo tipo di società, se, come donne, ci riconosciamo nelle parole di don Milani. Dovendo chiedere un aiuto per un suo ragazzo, scrive: "Cara Giuseppina, scrivo a te perché come sai l'unica differenza tra maschi e femmine è che le femmine capiscono qualcosa nei fatti altrui mentre i maschi capiscono solo nei loro propri". (*Lettere*, 291).

Non a caso la prima linea d'azione delle donne Acli, sta proprio nel voler fondare una cultura nuova a partire dal quotidiano, da quella famiglia che nasce – o dovrebbe nascere – "come comunità di persone e come libera istituzione sociale di solidarietà". Se si accolgono le parole di don Milani come sfida a una società tutta basata sul "capire i fatti propri", si può percepire e attuare la famiglia come una quotidiana obiezione di coscienza: *no* alla divisione dei ruoli per il *sì* della condivisione; *no* alla sola maternità per il *sì*

alla genitorialità con una paternità tutta o quasi da inventare; *no* alla solitudine del "sacrificio" femminile per il *sì* alla partecipazione chiesta, voluta, cercata, attuata dell'intero gruppo sociale perché dell'anziano, del bambino, del disabile siamo tutti responsabili.

La seconda linea d'azione del documento Acli si propone infatti di "redistribuire il lavoro tra i membri della famiglia (tra donna e uomo, in primo luogo, ma anche tra genitori e figli e tra diverse generazioni) senza cristallizzare nuove divisioni di ruoli" e, contemporaneamente, "di socializzare quote significative di lavoro familiare attraverso un'adeguata politica dei servizi" (3,5), che è poi il modo più concreto per fare uscire le casalinghe dalla irrilevanza e estraneità sociale. Prevedere una rete di servizi che liberi la donna dall'asservimento a tempo pieno alle esigenze familiari è, *sì*, fare emergere un potenziale politico inedito, ma è anche tutela di quella famiglia in cui spesso la nevrosi delle casalinghe a tempo pieno scatena meccanismi di rigetto con gravi conseguenze per le generazioni giovani.

Per questo mi pare importante – e nuova – la proposta delle donne Acli di porre tra gli obiettivi primari anche quello di una migliore organizzazione delle lavoratrici domestiche, le Colf. Un lavoro che dovrebbe essere riconosciuto, e quindi tutelato, dallo stato come aiuto a quella prima e più importante cellula sociale che è la famiglia. "Vogliamo fare anche nostri gli obiettivi di miglioramento della condizione, del rapporto di lavoro, del ruolo professionale, dei diritti sanitari e previdenziali che le Colf si propongono. E vogliamo meglio considerare, insieme a loro, le specifiche contraddizioni tra donne che le attuali forme del lavoro domestico ci costringono a vivere" (4,4). È utopia prevedere, al posto dell'assegno alle casalinghe, un servizio, presso le Usl, di Colf di pronto intervento per situazioni domestiche troppo pesanti?

Dove invece il documento solleva perplessità è quando affronta il problema della valutazione del lavoro delle donne per la famiglia. Il documento è

contrario alla politica della Dc sulla remunerazione di questo lavoro – il cosiddetto salario delle casalinghe – perché vi vede giustamente l'ennesimo tentativo di rimandare a casa le donne come uniche responsabili non solo del lavoro familiare ma anche della crisi di valori che stiamo attraversando, perché, in ultima analisi, la famiglia non reggerebbe più per "colpa" delle donne. Stranamente su questa analisi che scarica gran parte delle responsabilità sulle spalle delle donne, si trovano d'accordo Wojtyła – basti pensare al documento finale del Sinodo sulla famiglia e a tanti interventi pontifici – e Gorbaciov che scrive: "Oggi svolgiamo vivaci dibattiti sulla stampa, nelle organizzazioni pubbliche, nei luoghi di lavoro e in casa, al fine di stabilire ciò che dobbiamo fare per rendere possibile alle donne il ritorno alla loro missione puramente femminile" (Perestrojka, 151).

Quantità e qualità del lavoro familiare

Il documento Acli, una volta rifiutato l'assegno alle casalinghe, afferma: "Noi pensiamo che un giusto riconoscimento al lavoro familiare debba e possa venire, in primo luogo, da un'adeguata valorizzazione sociale e politica del suo ruolo, della ricchezza umana ed economica che esso produce" e propone, riprendendo la *Carta di Nairobi*, "di valutare ed inserire nel calcolo del prodotto interno lordo (Pil) anche la quota di ricchezza prodotta dal lavoro familiare" (4,4). Proprio qui nascono le perplessità. Mi sembra che si debba chiarire ed affermare che il lavoro della donna – dell'intero gruppo familiare – all'interno della casa non può essere valutato in termini "quantitativi". Esso produce ricchezza economica che può essere misurata, ma può generare – dovrebbe sempre – anche quella ricchezza umana che è solo "qualificabile" e con la quale ogni produzione – economica e tecnologica – è chiamata a misurarsi.

È bene precisare subito che non voglio – o almeno non vorrei – ricoprire di poesia o di mistica sacrificale il lavoro delle donne per la famiglia. Voglio solo restituirgli la sua specificità: esso è il luogo della

completa gratuità, la più tragicamente faticosa, che non può essere misurata con lo stesso metro del lavoro fuori casa, ciò condurrebbe fatalmente all'appiattimento economicistico della vita familiare sul modello di questa società, come appunto la Dc vorrebbe fare con l'assegno alle casalinghe: "le cose che contano", contano perché hanno un prezzo?

Al lavoro delle donne per la famiglia, lavoro partecipato dal gruppo familiare e da quello sociale, lasciamo quindi questa faticosa specificità: esso acquista rilevanza sociale proprio perché non è quantificabile, è gratuito. Da questa specificità può forse emergere la soluzione al problema di una nuova concezione del tempo, problema condiviso da donne comuniste e acliste che vogliono "liberare il tempo attraverso una sua nuova organizzazione sociale".

Scrivono le donne acliste: "Il problema non si esaurisce nel redistribuire tra i sessi quantità di tempo da un impiego ad un altro: meno tempo nel quotidiano e più tempo nel lavoro, nel sociale, nel politico per noi donne; meno tempo nel lavoro e nel politico e più tempo nella famiglia e nel quotidiano per gli uomini. C'è molto di più. Pensiamo a una strategia sociale del tempo" (5,2). Ma questa strategia è, in verità, ancora poco chiara. Forse perché non si ha il coraggio di affermare che vogliamo tutti, uomini e donne, lavorare di meno per avere più tempo per vivere il gratuito. Un tempo non solo cronometrato ma psicologicamente svincolato, per essersi e esserci tutti interi. Un tempo non per consumare di più, non da affidare ad agenzie di organizzazione del tempo libero, ma per vivere pienamente le relazioni umane.

Per questo occorre fare i conti con la crisi dello stato sociale. Il documento delle donne acliste afferma con forza: "Nessuno può illudersi che oggi, in presenza della crisi della spesa pubblica, il problema si possa risolvere tornando indietro, sovraccaricando le donne. È una tentazione che serpeggia in vasti ambienti sociali e che viene vista come possibile soluzione a due problemi: quello dell'occupazione e quello dei costi dei servizi sociali. Questa tentazione

regressiva va fermamente respinta" (6,1). La questione può essere affrontata partendo da un modo nuovo di concepire la solidarietà: "chiediamo che il diritto ai servizi non sia selezionato in base al rapporto di lavoro e ai contributi versati ma in base alla priorità dei bisogni" (6,2). A questi bisogni le istituzioni pubbliche sono chiamate primariamente a rispondere. Ma spetta poi alla "politica" delle donne promuovere nuove forme di solidarietà concreta nella famiglia, nel vicinato, nel quartiere, nella città. Molte "piste" percorribili sono tracciate nel documento. La tutela della maternità, una pista non solo al femminile: "non un servizio delle donne per le donne", ma "la maternità responsabile deve potersi incontrare con un'analoga responsabilità paterna" e per questo si chiede "di parificare ed estendere, per lavoratori e lavoratrici, l'accesso a congedi e aspettative per motivi familiari" (6,6). Si chiedono nuove strategie per gli asili nido. Si chiede il *part-time* per gli ultimi cinque anni di lavoro per un'uscita graduale dal lavoro.

Un'accusa lucida e feroce alla politica

Il documento si chiude con un'accusa lucida e feroce alla politica così com'è: "le logiche di potere e di schieramento e l'affermazione degli interessi particolari prevalgono ogni giorno di più sulla politica intesa come governo della cosa pubblica per il bene comune: l'apparire diventa ogni giorno più importante dell'essere perché il consenso non è basato sulle capacità di risolvere i problemi reali della società, ma sullo scambio politico e sull'immagine; il fare politica è sempre più competizione e sempre meno passione per la società e per il suo futuro... Denunciamo la povertà di questa politica e ce ne autoescludiamo" (7,1). Non per rinchiudersi in un non-inquinato Aventino, ma estraneità attiva per sottoporre a crisi tutte le istituzioni con la partecipazione di un numero sempre più grande di donne che ricercano insieme una risposta, a partire dal proprio quotidiano, alla logica perversa del potere "come il poter essere di chi

lo detiene, e il *potere sembrare* delle comunicazioni di massa".

Su questo punto si incontrano, pur venendo da percorsi diversi, pur continuando a camminare su sentieri diversi, donne comuniste e donne acliste. *Carta delle donne comuniste, Progetto donna* delle Acli, pur con tutte le diversità, hanno in comune la volontà di esserci, esserci per rimanerci, e rimanerci per contare. E contare per cambiare. Ci sono uomini che cominciano a pensarla come loro. "Un'ulteriore democratizzazione della società, che costituisce il perno e la garanzia della *perestrojka*, è impossibile senza attribuire maggiore importanza al ruolo delle donne, senza il loro coinvolgimento attivo e specifico e senza la loro partecipazione a tutti i nostri sforzi di riforma. Sono convinto che il ruolo delle donne nella nostra società si amplierà gradualmente". Così Gorbaciov, con poca coerenza, in verità, con quanto ha detto sopra (*Perestrojka*, 152).

...

NOI DONNE

È vero che solo gli uomini sanno parlare di politica?
È vero che il femminismo è passato di moda e le donne sono tutte carrieriste in carriera?
È vero che le donne impegnate non si occupano di moda?
È vero che le donne ignorano l'arte di polemizzare?
Le risposte su *noidonne*, che è in edicola ai primi di ogni mese.
Per abbonarti, scrivi o telefona alla Cooperativa Libera Stampa, via Trinità dei Pellegrini 12, 00186 Roma (tel. 06/6564562-6564387).



SILVIA VEGETTI FINZI

L'ABORTO UNO SCACCO DEL PENSIERO

Da secoli l'aborto, praticato in forme più o meno clandestine, fa parte delle tecnologie con le quali l'uomo cerca di controllare la nascita e la morte. La legge 194 del 1978, quindi, non istituisce l'aborto, come spesso si sostiene, ma soltanto lo rende socialmente visibile ed amministrabile.

Ci si attendeva, dall'approvazione sulla legge dell'aborto, una sequenza di questo genere: più contraccezione, meno maternità indesiderate, meno aborti. Benché gli aborti siano in costante diminuzione, non possiamo negare che il loro numero è ancora eccessivo e che la relazione tra informazione e condotta corrispondente non è, nel controllo della fertilità, così scontata come ci si sarebbe potuti aspettare. Sono sempre meno le donne che abortiscono perché non edotte delle possibilità di contraccezione ed emerge invece una figura di donna certamente problematica: una donna istruita ed informata che fallisce la contraccezione e che si trova quindi costretta a ricorrere, una o più volte, ad intervento abortivo.

Il movimento per la vita propone, di fronte a questi innegabili problemi, la cancellazione del diritto acquisito ad una maternità responsabile e cosciente. Ma negare l'aborto, criminalizzare l'interruzione della maternità, non identifica il reale livello dei problemi che sarebbero ancora una volta rimossi anziché risolti. Le donne non hanno bisogno di essere poste sotto tutela, come eterne minorenni, ma di comprendere ed autogovernarsi.

L'aborto è una condotta che giunge a valle rispetto a tutta una serie di comportamenti e di atteggiamenti che lo determinano. La donna, che chiede di interrompere la gravidanza, sente che le è accaduto qualche cosa che comporta una sua decisione operativa ma tutto il processo precedente le risulta opaco. Spesso si considera come un'ammalata di appendicite acuta

che si sente inaspettatamente aggredita da un pericolo interno dal quale non resta che liberarsi. Ma l'essere incinta ha pur richiesto una preliminare partecipazione attiva, un atteggiamento disponibile alla fecondazione.

Solo che tale atteggiamento non è stato inserito nella sfera dell'intenzionalità e della coscienza e la donna non se ne sente pertanto responsabile. Le cosiddette 'maternità non volute' sono state prioritariamente 'maternità non pensate'.

Negli anni '70 la diffusione della pillola anticoncezionale ha prodotto - nella esperienza psicologica delle donne - una disgiunzione tra sessualità e maternità. Il rapporto sessuale è venuto equiparandosi ai cosiddetti 'preliminari', considerati innocui giochi infantili. Vi era, precedentemente, un crinale tra il coito e tutti gli altri comportamenti erotici che si accompagnava ad un mutamento di statuto sociale. Infatti la sessualità completa era riservata alla sfera del matrimonio, mentre l'erotismo (che si chiamerà *petting* negli anni '50) era relegato al periodo del corteggiamento o meglio del fidanzamento. In tal modo si rendeva evidente che la sessualità, raggiunto il livello della efficacia riproduttiva, comportava un impegno di coppia verso l'eventuale prodotto del concepimento. Ora la liberalizzazione dei costumi ha comportato l'eclisse di questa economia congiunta della società e della sessualità. Venuto meno lo spauracchio di una gravidanza indesiderata, la famiglia non è più autorizzata ad esercitare controlli e interdizioni, tanto meno la società. La maternità è stata relegata, nel giro di una generazione, nella sfera del privato.

In questo ambito è necessario analizzare che cosa si iscriva sotto l'etichetta "aborto", troppo spiccia e troppo suggestiva per non essere sospetta. Analizzare significa dividere negli elementi costitutivi, distinguere, declinare. La prima differenza, che ci trova tutti consenzienti, è tra aborto spontaneo e provocato. Lungi dall'essere scontata ci rammenta che l'aborto è, in molti casi, un evento naturale, una possibilità che il processo riproduttivo reca in se stesso, prevista dal suo medesimo programma. Essa scatta quando il

prodotto del concepimento e la situazione d'annidamento non sono, per uno dei due termini o per entrambi, all'altezza di determinati standards minimi di efficienza. Ma la maternità comporta, oltre alla preparazione di un utero accogliente, anche l'elaborazione di un grembo psichico, dove il bambino che nascerà possa essere atteso, cioè pensato e amato ancor prima di venire alla luce. Ove questo non accada, si rendono operanti le stesse condizioni di impossibilità che concernono il corpo. Una donna non può vivere la sua gestazione come una incubatrice acefala, perché ciò minaccia la sua integrità come quella del figlio.

Interviene allora l'aborto terapeutico che realizza una impossibilità per altri versi già inscritta nella gestazione stessa, nella sua economia psichica, non meno importante di quella somatica poiché non è in gioco una vita ma qualche cosa di molto più complesso, il rapporto tra due persone. Ciò che fa di un aggregato di cellule un figlio è il desiderio materno, la capacità della donna di presentificare e anticipare l'esistenza dell'altro dentro di sé. Ove questa donazione di esistenza, fatta di pensiero e di affetto, venga meno, non si costituiscono le coordinate primarie dell'evento generativo umano. C'è generazione solo là dove vi è, anche se debole o contraddittoria, una volontà procreativa, un atteggiamento di accoglimento e di presa a carico del generato. Ma non possiamo esimerci, a questo punto, dall'ammettere che l'aborto non è soltanto una esecuzione di impossibilità ma che comporta anche una cancellazione di possibilità, un venir meno di potenzialità che pongono ineludibilmente dei problemi.

Sarebbe semplicistico pensare che la donna che abortisce è necessitata a farlo, non sceglie, non giudica. Sarebbe far torto a quella 'intelligenza della maternità' che ci sforziamo piuttosto di mobilitare. Dobbiamo pensare piuttosto ad un confronto da forze promuoventi e forze neganti la maternità, favorevole a queste ultime. È accaduto, in occasione di ogni aborto, un bilancio che ha prodotto, come esito, una scelta che va rispettata. È assurdo intervenire a far

recedere la donna dalla sua decisione abortiva in un momento di alta perturbazione emotiva, quando si rivela più ricattabile e suggestionabile. È come se l'operatore si sostituisse alla sua interlocutrice manipolando un desiderio di cui non conosce la storia e la struttura. L'ascolto non ammette procedure inquisitorie e la domanda di sapere recede di fronte alla risposta preformata. Se un intervento ci deve essere, deve svolgersi a monte, sulla scelta o meno di fecondità, quando nulla è ancora pregiudicato sul piano organico.

Ogni aborto, una storia

Quando ci troviamo a fronteggiare una domanda di aborto è già accaduto un evento innegabile. L'economia riproduttiva della specie si è già calata in una storia ed ha prodotto un esito che è il precipitato di quella storia stessa. A questo punto le soluzioni sembrano due: proseguire la gravidanza o abortire. In realtà sono infinite, una per ogni donna nella misura in cui ogni biografia è diversa da un'altra. Eppure, per certi versi, le storie delle donne si assomigliano e ci pongono interrogativi comuni. L'aspetto più inquietante dell'aborto consiste, a mio avviso, nella recidività. La psicoanalisi ci insegna che i vissuti psichici che non sono stati sufficientemente elaborati tornano a riproporsi con inesausta insistenza. Il trauma provoca una "coazione a ripetere" che deve essere interrotta da un intervento esterno riequilibrante le forze in gioco. Occorre che il conflitto psichico sia portato alla coscienza per interrompere la spirale colpa-punizione che sta alla base di molti aborti ripetuti. Come sostiene Carol Gilligan (*Con voce di donna*, Feltrinelli 1987), l'aborto è una crisi esistenziale che può promuovere una dinamica evolutiva. Può essere il momento in cui la donna riconosce il proprio potere riproduttivo e se ne fa responsabile ampliando i confini del suo Io. Ma occorre, per disinnescare il potenziale regressivo e farne evento emancipatorio, inserirlo in una storia della persona anziché, in una anamnesi medica, riconnetterlo al

desiderio inconscio che lo ha determinato.

L'aborto non riveste sempre lo stesso significato nelle diverse età della vita femminile. Infine il suo vissuto è condizionato dal tipo di rapporto sessuale che ha provocato la gestazione, esso può essere di violenza occasionale o di coniugalità stabile, con tutta una gamma intermedia tra questi due estremi.

Si può dire che l'aborto si iscrive in un complesso rapporto tra fattori personali, biologici e socio-culturali che ne fanno un evento unico, diverso per ogni donna, irripetibile. Ma comprendere è anche generalizzare e prenderò le mosse proprio da un dato quantitativo che mi aveva colpito in una inchiesta effettuata nel 1976 tra le donne che richiedevano un aborto provocato, allora clandestino. Nel corso del colloquio preliminare, la maggior parte di loro asseriva di essersi dimenticata, al momento della avvenuta fecondazione, di assumere una pillola anticoncezionale, altre riconoscevano di aver introdotto maldestramente il diaframma, altre ancora ricordavano di aver sbagliato il calcolo dei giorni infelici, altre di essersi affidate alle garanzie del loro partner.

Passività, dimenticanze, errori, omissioni non sono, come ci insegna la psicoanalisi, eventi casuali. "Ogni atto mancato – dice Lacan – è un discorso riuscito". Nelle lacune della intenzionalità si fa strada il desiderio inconscio di maternità.

La maternità si iscrive in questo doppio registro: da una parte realizza un progetto individuale e occupa un posto centrale nella costruzione dell'identità personale, dall'altra irrompe nella persona come una dimensione estranea ed impersonale. Come tale risulta incomprensibile all'interno di categorie individuali; impensabile e irrappresentabile costituisce l'oggetto ideale della rimozione. Ma ciò che è rimosso tende inesorabilmente a ritornare, a dispetto di ogni censura. Il modo con il quale la pulsione riproduttiva si impone è, come abbiamo visto, la dimenticanza o la sottovalutazione della contracccezione, il suo fine la fecondazione. Il tutto avviene ad insaputa del corpo femminile, al di fuori della sua coscienza. Nulla ci avverte che è accaduta in noi una fecondazione, il

corpo è al riguardo muto. Solo più tardi, l'assenza di mestruazione sollecita il riconoscimento psichico della maternità. Ma vi è uno scarto temporale tra fecondazione vissuta dal corpo e gestazione pensata dalla mente che ci deve far riflettere. È come se il pensiero scontasse, con il suo intervenire solo in un secondo tempo, un distacco corpo-mente avvenuto nella notte dei tempi.

Paradossalmente immagini di fecondità e di maternità si ritrovano più facilmente nella fantasia infantile che in quella adulta. In particolare le bambine – che avvertono al centro del loro corpo una cavità ricettiva – immaginano di contenere dentro di sé un figlio che assume la forma dell'animaletto, del nano, del robot o anche del neonato.

È comunque un essere creato dal loro corpo pensante, dalla loro fantasia materna. Durante l'infanzia giocano alla mamma in modo assorto e silenzioso, senza quegli atteggiamenti esibizionistici che caratterizzano il 'giocare alle signore'. Benché la maggior parte delle bambine vivano in una famiglia coniugale e sperimentino, accanto ad ogni neonato, la presenza di due genitori, non prevedono, nel loro fantasticare, la figura del padre. Sono sole con il loro prodotto e bastano a se stesse. È interessante osservare, a questo proposito, che esiste una straordinaria analogia tra la fantasia infantile e i miti delle origini, dove è molto frequente l'evocazione di una generazione partenogenetica, di un corpo primigenio che genera da sé, senza alcuna fecondazione esterna.

Le molte forme del desiderio

Ma il successivo svolgimento di questo ordine di miti ci avverte che il desiderio femminile di generare da sé, di un parto senza coito, è colpito dalla più severa delle interdizioni. Esso viene relegato al tempo deprecabile del caos, a ciò che è accaduto prima che il principio maschile imponesse l'ordine. Il passaggio dal caos al cosmo corrisponde alla separazione della indistinzione originaria tra madre e figlio e alla intermediazione del padre. Anche nello sviluppo indivi-

duale riscontriamo la rimozione delle fantasie partenogenetiche e la successiva attesa del figlio dal di fuori. Al grembo pieno dell'immaginario infantile si sostituisce il grembo vuoto della sessualità genitale. Possiamo a questo punto comprendere perché la medicina antica attribuisce tutta la forza generativa allo sperma (spirito), considerando l'utero un contenitore inerte, la matrice una tavoletta di cera sulla quale il maschio imprimeva la forma. Cancellando la consapevolezza di una sua attività generativa, la donna si arrende totalmente a un rapporto sessuale dissimmetrico ove all'uomo spetta il valore di 'dare la vita', alla donna soltanto quello di contenerla come una materia passiva.

Al posto del bambino generato da sé della prima infanzia subentra, dopo frequenti angosce di sterilità, l'attesa del figlio 'preconfezionato', consegnatole al termine di un processo riproduttivo sempre più sequestrato dal sociale. Poiché il primo desiderio di maternità e i suoi fantasmi di partenogenesi sono sentiti come minacciosi per il patto sociale, sono repentinamente rimossi. Ma ciò che rimane nell'inconscio conserva la caratteristica della onnipotenza infantile per cui non esiste nulla di irreversibile e tutto coesiste accanto al suo contrario. Questo residuo infantile spiega come molte donne riconoscano di aver creduto di poter controllare la contraccezione attraverso la forza del loro desiderio, cui attribuiscono un potere magico. Solo con l'adolescenza il fantasma di bambino ricompare ad animare il romanzo interiore, la immaginazione del futuro.

Ma si tratta spesso di una immagine inquietante che si rivela nel timore di molte adolescenti di essere sterili, di partorire figli mostruosi o malati o folli. In questi casi la gravidanza reale, per quanto indesiderata, risponde ad una esigenza di rassicurazione sulla propria fecondità e sulla propria prole. Accade così che la giovane ragazza si trovi incinta a sua insaputa, senza essere consapevole che questa eventualità è stata surdeterminata da una pulsione impersonale di riproduzione della specie che ha attivato un desiderio altrettanto inconscio di provare la sua efficienza ma-

terna. Nel caso di donne sole, la gravidanza non voluta può assumere il significato di una richiesta di matrimonio, di un bisogno di compagnia, di una ricerca di aiuto, di un desiderio di donazione di sé. Non esiste un significato univoco ma - come abbiamo anticipato - l'inserzione della riproduzione nella autobiografia la rende una esperienza unica e irripetibile. Se non che il desiderio inconscio può essere incompatibile con quello conscio. Tra i due si può verificare una conflittualità insostenibile. Pensiamo, ad esempio, ad una donna di quarant'anni felicemente realizzata. Può trovarsi gravida a sua insaputa e non esserle per niente chiaro che la sua fecondità è stata evocata per rassicurarla contro gli imminenti processi di invecchiamento, contro lo spauracchio della menopausa. Da questi pochi cenni risulta evidente, mi sembra, che la pulsione alla riproduzione può inserirsi entro diverse dinamiche di identità e relazione, entrare in risonanza con svariati quadri pulsionali, mettere a loro disposizione le sue energie e strumentalizzarli per i suoi fini.

Tra biologia e individualità

Che prevalgano le potenze della riproduzione o meno dipende da una serie di fattori difficilmente generalizzabili, connessi alla situazione economica, al rapporto di coppia, alla progettualità individuale, all'affettività conscia ed inconscia. Se il generato non viene accettato dalla madre significa che nei suoi confronti non esiste quella disponibilità parentale che fa del feto un figlio.

Per secoli le donne hanno accettato tutte le maternità, quelle desiderate e quelle indesiderate. Ma si trattava di culture antropologicamente diverse dalle nostre, con un diverso atteggiamento di fronte alla vita e alla morte.

Il deperimento della sovrastruttura ideologica tradizionale comporta che la maternità indesiderata sia vissuta come prevaricazione assurda e inaccettabile del biologico sull'individuale. L'aborto è l'altra faccia della medaglia rispetto alla fecondazione artificia-

le. In entrambi i casi l'individuo non accetta più di sottostarsi a un destino ma cerca in ogni modo di rendersi protagonista della sua storia.

In questa assunzione di responsabilità di fronte all'ineluttabile risiede il potenziale etico della manipolazione del processo generativo, tanto nel promuovere quanto nell'interrompere i suoi fini.

Quando l'ambiente familiare o le ingiunzioni sociali condizionano la donna ad accettare la maternità contro il suo stesso desiderio, si prepara una predisposizione all'aborto come reazione alla sottomissione. Vi è infatti nella economia psichica una tendenza a rivivere con un sadismo attivo ciò che è stato sperimentato in termini di masochismo passivo.

Se una donna si sente strumentalizzata dalla sessualità maschile, usata come un oggetto e poi abbandonata, sarà portata (sempre per la legge che governa la trasformazione della passività in attività) a compiere gli stessi atti nei confronti dell'essere che si trova dipendente da lei come lei lo è dell'uomo.

Per questo ogni crudeltà, disaffezione, strumentalizzazione della donna incrementa la sua aggressività e precostituisce una situazione abortiva. La maternità abbisogna del supporto di una aspettativa condivisa. L'aborto è spesso l'esito della solitudine. È pertanto sulle modalità di relazione che dobbiamo soffermarci.

L'individuo costruito dalla cultura borghese dal '700 in poi ha dimenticato la definizione aristotelica dell'uomo come "animale sociale". In quanto "animale", l'uomo deve imparare a controllare la componente biologica della sua vita, a non pensarsi autoconcluso e autosufficiente perché non lo è.

Il tempo storico del progetto di vita deve fare i conti col tempo biologico che può in ogni momento sconvolgerlo sotto forma di procreazione o di morte. D'altra parte il pensarsi come *individuo* sottovaluta il profondo e radicato bisogno degli altri che ci contraddistingue e gli altri sono per noi i nostri oggetti d'amore e di odio, quelli sui quali proiettiamo le nostre aspettative e i nostri timori.

L'aborto, in questa prospettiva, rappresenta uno

scacco del pensiero moderno, della egocentrica e solipsistica autorappresentazione dell'uomo contemporaneo. Occorre riconoscere la nostra relativa impotenza nei confronti del *germen* della materia vitale che ci attraversa e ci sopravviverà, aumentare il nostro livello di consapevolezza e di autodeterminazione. Ma renderci padroni di noi stessi comporta innanzitutto un pensiero del limite ed una accettazione del sacrificio pulsionale che ogni dominio comporta.

Oltre il sintomo una potenzialità terapeutica

La funzione onnipotente e incondizionata della sessualità è un residuo infantile al quale bisogna opporsi affrontando il problema della contraccezione come padronanza di sé, gestione razionale e consapevole della pulsione riproduttiva. Un progetto che comporta, come abbiamo visto, una ridefinizione della maternità che è anche ridefinizione di identità. A chi spetta questo compito?

Non è facile rispondere. Alle donne comunque. Ma vi sono, in questo progetto, tempi e modi diversi. La maternità comporta problemi individuali e sociali pienamente coscienti, formulabili in termini di bisogni. Bisogno di informazione, di assistenza medica, economica, legale, organizzativa ed altri ancora, che possono essere gestiti in strutture pubbliche, da operatori preparati in tal senso, sensibilizzati al rapporto umano e al rispetto dell'altro che ogni atto comunicativo richiede. Ma esiste anche la necessità di ripensare la maternità, di prendere atto che una forma plurisecolare di esperienza femminile è ormai obsoleta, che dietro a parole antiche si celano esperienze nuove. Il compito di elaborare concetti e immagini diversi spetta, a mio avviso, ad un'altra componente sociale, *il movimento delle donne*. Le due forme di socializzazione si integrano a vicenda. Il movimento delle donne ha tempi sincopati, strutture effimere, memoria labile, un andamento carsico, agisce lentamente perché produce modificazioni profonde, mutamenti "genetici". Solo in esso il pensare insieme si carica di quei contenuti affettivi senza i quali non vi è espe-

rienza. Solo il movimento ha saputo coniugare il pensiero con il corpo, la sessualità con la maternità nella *differenza*. Credo che le donne debbano compiere un processo di maturazione collettivo che ha bisogno di tempi e di luoghi appositi. Occorre che esse facciano silenzio dentro di sé, si pongano al riparo dagli stereotipi prodotti dalla cultura di massa, dalle ideologie precostituite, per recuperare il loro immaginario, per riconoscere il loro desiderio, un desiderio elaborato da secoli di cultura e quindi plasmato da interdizioni, divieti e ingiunzioni che ne deformano la pensabilità stessa. Si tratta di costruire una identità femminile che comprende in sé una dimensione impersonale che non si tratta di esorcizzare ma di comprendere ed elaborare.

Se riuscissimo a pensare il materno (vorrei dare a questo termine il valore di un neutro) come una potenzialità plasmabile, saremmo in grado di sottrarlo alla necessità dell'esito biologico e di utilizzare le sue energie per fare legami sociali e creatività culturale.

Chi ha detto che la riproduzione sia solo riproduzione di corpi? Abbiamo sempre pensato alla natura come ad una madre onnipotente, ogni giorno di più si rivela una creatura morente, distrutta dalle nostre intrusioni *voyeristiche*, manipolatorie, strumentalizzanti e speculative. Riflettere sulla maternità – attraverso il sintomo aborto – significa riconoscersi parte della natura, connessi a lei da un cordone vitale che non può essere impunemente scisso.

Un riconoscimento che comporta un diverso atteggiamento verso noi stessi e il mondo, nei confronti del quale siamo ora chiamati ad assumere un comportamento genitoriale, di preservazione e di tutela. In termini psicoanalitici ci si chiede di superare la fase schizo-paranoide di scissione e di contrapposizione tra Io e non-Io, di riconoscere le componenti distruttive di questa antinomia e di chinarci su noi stessi e sull'altro con *pietas*. Solo il tramonto della onnipotenza infantile può dar corso a processi riparativi veri e a legami interpersonali nuovi. Si tratta di un programma a lungo termine che soltanto una soggettivi-

tà collettiva può pensare ed amministrare. Il disagio della donna, del corpo femminile, ha sempre comportato (come dimostra la plurisecolare storia dell'isteria) la possibilità di elaborare nuovi paradigmi scientifici, differenti moduli relazionali. Sta ora a noi dotare il sintomo 'aborto' di questa potenzialità terapeutica, trasformare il veleno in farmaco, lo scacco del pensiero in un ampliamento della razionalità.

FRANCA PIZZINI

I TEMPI DEL PARTO

Riflettendo sul tempo della gravidanza e del parto, molte sono le domande di interesse generale che si affollano alla mente.

Innanzitutto, si può fare una distinzione tra tempo fisiologico (tempo del corpo), tempo psicologico (tempo della psiche) e tempo sociale (tempo della società) con i suoi attributi, ritmi e regole diversi? Esistono poi il tempo della gravidanza e il tempo del parto tra loro distinti?

Il tempo che ho sentito più vicino a quello della gravidanza (pensando alla mia gravidanza e a quella di molte donne con cui ho parlato) è stato il tempo dell'inconscio, o tempo della memoria involontaria se ci rifacciamo a Proust. (Non credo sia un caso per me l'aver letto la *Recherche* durante la mia prima gravidanza e che mia figlia si chiami Albertina).

Il tempo dell'inconscio è quello che emerge dalla memoria involontaria, che sta tra ricordo, fantasticherie, sogno e realtà. Una memoria che emerge solo in particolari momenti, quando il narratore (la narratrice, la protagonista) può lasciarsi andare all'ascolto del proprio mondo interiore. Ma questo "lasciarsi andare" richiede una giustificazione sociale: a lei viene dal suo stato di donna gravida, a lui (il narratore della *Recherche*) dal suo stato di uomo toccato dall'arte a cui la "rivelazione" permette di tramutare la vita in arte, i giorni in opere.

Questo paragone letterario rimanda a un'immagine tradizionale dei rapporti tra i sessi: la donna compie la sua opera attraverso un figlio, l'uomo attraverso l'arte e la cultura. Non è certo a questa immagine che voglio dare spazio, quanto riferirmi all'universalità di un autore che ha intuito temi utilizzabili "al femminile", per giunta su un argomento a lui così lontano come la gravidanza.

La domanda seguente a questa evocazione di Proust è necessaria al nostro tema: esiste un tempo dell'inconscio, un tempo interiore, *versus* un tempo mondano-sociale? L'esperienza di molte donne in gravidanza dimostra di sì, con in più il fatto che questo tempo di ascolto interiore è collegato al tempo del corpo.

Molte donne raccontano della propria gravidanza come un tempo di pienezza, di felicità e di appagamento, dovuto più allo stato in sé che all'attesa del figlio. Parlano di un tempo "sospeso" in cui hanno "potuto", socialmente giustificate, vivere il proprio stato senza obblighi esterni, mondani. Si tratta di una esperienza di donne di oggi, in cui l'inconscio si esprime in modo diverso dalle donne delle epoche in cui le gravidanze erano più spesso necessarie che desiderate, il lavoro (nei campi o in fabbrica) non poteva essere sospeso, per le quali il destino "domestico" era l'unico previsto.

Nel racconto delle donne intervistate viene spesso detto che il parto sopraggiunge come rottura di un equilibrio, come evento che sconvolge lo stato di benessere precedente.

A cosa è dovuta questa sensazione? Al fatto che il parto è comunque un evento sconvolgente attraverso cui la donna passa "per diventare due", per porre termine alla simbiosi e iniziare la separazione? Oppure al fatto che da un tempo fisiologico, del corpo, si passa a un tempo più definito socialmente attraverso le persone che assistono la donna? Credo che vari elementi giochino combinati insieme.

È già nella memoria storica delle donne il fatto che il parto rappresenti un evento di rottura, di crisi della vita, in cui la donna deve essere accompagnata

da persone che nella sua cultura sono designate a tale scopo.

Nelle società tradizionali erano le mammane o comari, poi le ostetriche patentate e infine i medici. Chi assisteva tradizionalmente la partoriente era qualcuno che si recava nella sua casa, nel suo territorio, all'inizio del travaglio, e la assisteva durante tutto il parto e il puerperio. Il luogo era lo stesso in cui era stata vissuta la gravidanza, la rottura perciò avveniva nel tempo ma non nello spazio: ciò significava (e significa per chi ancora può fare questa esperienza) che tale rottura veniva percepita come meno violenta.

Le donne che partoriscono oggi vivono generalmente un'esperienza di rottura tra interno ed esterno (casa e ospedale) che può avere delle ripercussioni sul loro mondo interiore. Passano cioè dalla quotidianità domestica della propria gravidanza alla sua ospedalizzazione con l'inizio del travaglio. Tale passaggio vuol dire innanzitutto che il tempo in cui la singola donna viene immessa diventa un tempo sostanzialmente istituzionale, perciò socialmente determinato, in cui prevale una logica di molti su una logica di individuo.

Ciò viene mostrato da un esempio che abbiamo trovato ricorrente nei nostri studi sull'ospedale di maternità¹. La donna in travaglio con doglie che si susseguono a una certa distanza viene ricoverata: immediatamente dopo le doglie si bloccano e non ricompaiono che più tardi quando la donna si è assuefatta al cambiamento di luogo, oppure c'è stato un intervento medico-farmacologico per far ricominciare le doglie.

Le donne verbalizzano l'esperienza del ricovero come centrale, collocandola in un momento che rappresenta una rottura dell'intero processo precedentemente vissuto: parlano col personale ospedaliero riferendosi insistentemente a un "prima", a casa, e a un "dopo" che indica "dopo il ricovero in ospedale".

Possiamo quindi dire che il parto ospedalizzato rappresenta una rottura nell'esperienza sia storica

che personale delle donne e che il parto in casa ha un aspetto maggiormente progressivo in tale esperienza.

Vediamo ora come il tema del tempo sia sempre stato molto rilevante sia per le partorienti che per chi le assiste.

I mesi, i giorni della gravidanza vengono contati, così come le ore del travaglio, o il momento della nascita: dopo anni le donne si ricordano di molti di questi dettagli in modo preciso. Dicono per esempio: "Per il primo figlio ho impiegato dodici ore, per il secondo nove". "È nato alle sei e quindici, dopo 6 ore di travaglio". "Le doglie sono iniziate alle 4". "Tra una doglia e l'altra all'inizio c'erano cinque minuti" ecc.

Tradizionalmente però i segni collegati al procedere della gravidanza e del parto venivano letti sul corpo della donna, venivano insieme a lei interpretati, interrogandola sulle sue sensazioni.

Con la medicalizzazione della gravidanza e del parto i segni vengono letti sulle macchine, sui loro monitor, sui reattivi chimici, nei microscopi.

Ciò che la donna sente o vive non è importante, anzi spesso ciò che esprime o racconta viene vissuto dal tecnico-medico come imbarazzante o intralciante l'esame obiettivo della scienza. Tale definizione scientifica fa sì che il tempo individuale di ogni singola gravidanza deve corrispondere il più possibile a regole previste, a fattori codificati.

Così se la donna non entra in travaglio al momento previsto, dopo quel dato numero di settimane previste dalle statistiche mediche, si interviene farmacologicamente per provocare il travaglio. Non si considerano le diversità soggettive per cui un certo ritardo può avere cause fisiologiche, psicologiche o sociali, ma si razionalizza, livellando un'esperienza che si considera solo di competenza medica.

La donna sente questo tipo di intervento come utile alla sua salute e a quella di suo figlio, ma ne coglie nello stesso momento anche tutta la violenza e la dubbia utilità per ogni singolo caso: dipende dal tipo di donna e dalla predisposizione che essa ha alla

medicalizzazione.

Possiamo affermare che esiste un tempo della donna che partorisce e un tempo di chi deve assisterla? Sicuramente questo è diventato vero coll'ospedalizzazione del parto: la diversità tra le due percezioni si è accentuata, dando luogo a una vera dicotomia tra tempo personale, fisiologico, individuale e tempo istituzionale.

Entriamo ora a osservare da vicino il funzionamento dell'istituzione di maternità per portare alcuni esempi a conferma di quanto affermiamo. Perciò sarà utile riprendere il vecchio articolo di Rosengreen e De Vault su "La sociologia del tempo e dello spazio in un ospedale ostetrico"².

I due autori avevano compiuto una ricerca rimanendo a lungo in osservazione dentro un ospedale di maternità. Affermano, nel loro articolo, di essere stati sempre più "impressionati dal fatto che il comportamento del personale sembrava differire marcatamente, secondo il luogo e la sequenza in cui capitava". (...) "Le strutture sia del tempo che dello spazio sembravano sempre più servire per delineare status e definire ruoli" rendendo evidente "la nozione dell'importanza dell'ambiente fisico", che li portò a focalizzare sempre di più cosa vedevano e sentivano "più specificatamente in termini di tempo e di spazio"³.

Credo per quanto riguarda lo spazio, che il lavoro della nostra ricerca sia andato oltre quello di Rosengreen e De Vault, perché utilizza una impostazione più complessa e una osservazione più puntuale che si rifà soprattutto a Goffman, e a Hall, ma anche ad alcuni studi di geografia sociale⁴. Sul tema del tempo ci sembra invece ancora interessante utilizzare la distinzione, operata dai nostri due autori nel loro articolo, tra 1) "rythm" (ritmo), 2) "time" (tempo), 3) "timing" (coordinamento o sincronizzazione tra 1) e 2), a cui aggiungeremo esempi tratti dalla nostra ricerca.

1) "Rythm" il ritmo delle attività. Cioè la periodicità con cui accadono gli eventi (quando).

Tale periodicità è contingente e dipende dal tipo

di paziente che il personale si trova di fronte. Per esempio alla partorienti considerata "non brava paziente" che non corrisponde alle aspettative del personale, viene riservato un trattamento diverso da quello riservato alla paziente ritenuta "brava": la si visita meno, oppure, al contrario se grida e si agita, si compiono più interventi medici per cercare di concludere prima l'evento.

Ciò che viene quindi descritto dagli operatori come necessità medica, procedure invariabili nel tempo e nello spazio, in realtà varia col variare delle persone che interagiscono.

Per esempio un'ostetrica che deve finire il turno per andare a casa, può variare il ritmo dell'intervento, compiendo per esempio una amnioressi (rottura delle membrane) in un momento diverso da quello previsto dall'organizzazione dell'ospedale (poniamo a una dilatazione di 2-3 cm. invece che a una di 6-8).

2) "Time". Cadenza, numero degli interventi che avvengono in una unità di tempo (quanto).

Il numero dei parti che hanno luogo in un dato periodo di tempo è in relazione al tempo dell'istituzione. In 24 ore ci possono essere 2/3 parti oppure 15/20: questa mancanza di "tempo naturale" sembra (anche a Rosengren e De Vault) essere usata in molti modi diversi laddove non viene rispettato tanto un "tempo fisiologico" quanto un "tempo funzionale".

Per esempio quando due parti si presentano a breve distanza l'uno dall'altro, il personale entra maggiormente in ansia, controllando costantemente i segni del travaglio che procede.

Così un parto eccessivamente prolungato sconvolge l'équipe medica quanto un parto precipitoso, mettendo in evidenza l'angusto concetto di normalità su cui si basa l'istituzione di maternità. Cioè il tempo "normale, corretto" per un parto viene definito da un sottile gioco di equilibrio tra procedere fisiologico, intervento medico, capacità professionale e reazione della partorienti a tale intervento.

Ogni ospedale ha una sua norma implicita (cioè spesso non riconosciuta da chi la applica) che

definisce il tempo accettabile dal personale della durata del travaglio-parto. Spesso però il tempo fisiologico non rientra in questi schemi, ecco allora alcuni interventi particolarmente adatti a mantenere il tempo nei limiti considerati normali: negli Usa il forcipe, in Italia il taglio cesareo⁵.

Tale uso è così frequente da essere considerato normale anche in situazioni la cui sola patologia è la lunghezza del tempo considerata eccessiva.

3) "Timing". Sincronizzazione, coordinamento tra i primi due punti, cioè aspettative sul corso normale degli eventi, cadenze (in che rapporto).

È attraverso le sequenze di "timing" che l'organizzazione temporale istituzionale può avere luogo: il tragitto della partorienti attraverso le procedure mediche viene seguito scrupolosamente dal personale anche quando non è necessario, in modo che tutte le procedure vengano compiute nell'ordine e nei tempi stabiliti.

Il "tempo fisiologico" a volte richiederebbe di tralasciare una o più procedure o luoghi del tragitto della partorienti, ma essa deve adeguarsi a questo ritmo prestabilito anche quando comporta per lei un'inutile sforzo.

Per esempio una donna al terzo figlio che sta per partorire in modo precipitoso, non ci sarebbe il tempo per compiere le "procedure della preparazione", che invece le vengono praticate lo stesso. L'équipe ostetrica rimane in grande agitazione finché il bambino non è nato e manda a casa il padre, dicendogli che probabilmente si tratta di "false doglie".

Queste deviazioni dal "timing" sono disturbanti per il personale, tuttavia il tempo e il ritmo delle procedure stesse non sono immutabili, se a cambiarle è il personale stesso.

Per esempio esiste una forte differenza tra i comportamenti medici che si tengono di giorno e quelli che si tengono di notte: alcune procedure di notte non vengono praticate, anche se di giorno le si considera necessarie.

Per esempio la rilevazione di un liquido amniotico

tinto che indica la necessità di effettuare un cesareo d'urgenza, avviene molto più di mattina che di pomeriggio (cioè quando le sale operatorie funzionano a pieno ritmo), più di giorno che di notte (quando cioè il personale è più numeroso). Oppure di notte non si pratica la perfusione di ossitocina che accelera il travaglio, mentre di giorno questa procedura viene praticata di *routine* a tutte le partorienti.

Ciò mette in discussione l'idea stessa di "necessità medica", dichiarata indiscutibile dalla razionalità ostetrica.

Un ulteriore esempio su questo aspetto riguarda la percezione da parte degli operatori della durata di determinate fasi del parto. Per esempio abbiamo calcolato che rispetto al periodo espulsivo tale percezione è almeno doppia: gli operatori che assistono la donna in sala parto ricordano un periodo espulsivo di un'ora quando in realtà esso dura mezz'ora. Affermano inoltre di lasciare il bambino alla madre, subito dopo la nascita per almeno 10-15 minuti o più, quando invece è stato da noi calcolato che, dove ciò è permesso, non ha mai una durata superiore ai 5 minuti.

Questo discorso ci rimanda alle osservazioni iniziali sulla dicotomia tra tempo soggettivo e tempo oggettivo, che evidentemente non esiste solo per la partorienti, ma anche per il personale che la assiste.

Abbiamo osservato che il ritmo, il tempo e il "timing" aumentano man mano che ci si avvicina alla sala-parto vera e propria, una stanza spesso diversa da quella in cui ha luogo il travaglio (di ciò parlano anche Rosengreen e De Vault). Nella nostra ricerca abbiamo rilevato che a ciò corrisponde una accelerazione anche nei gesti e nei movimenti, un aumento del numero di persone presenti, una specie di frenesia che coinvolge tutta la scena.

Tale accelerazione è comprensibile se si pensa che il parto è il culmine di un lungo processo, sentito da chi vi assiste in modo forte ed emotivamente coinvolgente, anche se la razionalizzazione della medicina cerca di schematizzarlo e routinizzarlo in

modo da imbrigliarne la forza dirompente.

Nella nostra cultura questo viene sancito anche dalla presenza maggiore dei medici in sala-parto rispetto alle precedenti zone dell'ospedale di maternità: nelle stanze di preparazione o di travaglio sono più presenti le sole ostetriche e infermiere che i medici.

Nelle culture tradizionali il numero e il tipo delle persone presenti al parto è sostanzialmente la stessa per tutto il processo del travaglio e del parto. La divisione del lavoro ospedaliera ha invece reso più parcellizzato lo stesso processo, dividendone i tempi, i luoghi, le persone presenti, secondo le singole procedure che vengono compiute sulla partorienti. A ciò corrisponde una divisione del suo corpo in aree di interesse: abbiamo chiamato "affettiva" quella dalla vita alla testa e "tecnica" quella sottostante, che rappresenta il campo di lavoro dell'operatore.

Tale divisione riguarda più l'organizzazione ospedaliera che i ritmi fisiologici o psicologici della donna che vi partorisce.

Il rapporto tra questi due tempi ci riporta al problema della loro mediazione o per lo meno di un loro equilibrio che non sia tutto a scapito della partorienti, cosa purtroppo non ancora risolta in molti ospedali, dopo anni di riflessioni, battaglie, denunce e proposte di cambiamento.

¹G. Colombo, F. Pizzini, A. Regalia, *Mettere al mondo. La produzione sociale del parto*, Angeli, Milano 1985.

²W. R. Rosengren, S. De Vault, "The Sociology of Time and Space in an Obstetrical Hospital", in E. Freidson (ed.), *The Hospital in Modern Society*, The Free Press, Glencoe-Collier-Mac Millan, London 1963.

³Le frasi tra virgolette sono prese dall'articolo di Rosengreen e De Vault, collegate liberamente da me: l'originale si trova a pag. 270-271.

⁴Vedi F. Pizzini, *Note sullo spazio nel reparto di maternità*, in G. Colombo, A. Pizzini, A. Regalia, *op. cit.*

⁵Gena Corea, nota studiosa femminista della riproduzione umana, ha detto in un recente convegno in Canada che per andare incontro ai ritmi di fabbrica degli ospedali di maternità, oggi bisognerebbe partorire dalle 9 alle 5, dal lunedì al venerdì. Il cesareo ha proprio la funzione di rendere programmabile ciò che non lo è. In una ricerca da lei compiuta risulta che il 62% dei cesarei viene praticato tra le 7am e le 6 pm; il 38% tra le 6pm e le 7am.

ANCORA SULLA DIFFERENZA

Il dibattito su differenza e ruoli sessuali aperto da *Reti* riprenderà, mi si dice. E la cosa mi sembra davvero necessaria in un momento in cui da un lato il Pci annuncia ufficialmente una politica di forte riduzione degli orari di lavoro non solo in funzione occupazionale ma al fine del superamento dei ruoli; dall'altro dall'interno stesso del "pensiero della differenza" si levano voci che rimettono in discussione la differenza intesa come "nucleo originario" e "dato metastorico" (cfr. *Programma 88 Centro Virginia Woolf*, Gruppo A), contestano che sia "già venuto il momento di chiudere con le domande" (cfr. *Lettera aperta dalla Libreria delle donne di Milano*) e così via. Nel frattempo non posso esimermi dal chiedere spazio per alcune puntualizzazioni su ciò che penso, evidentemente espresso troppo concisamente nel mio intervento (*Reti*, n. 1, 1988 p. 17) per non indurre equivoci.

1) Non identifico affatto la differenza con quanto elaborato in proposito dalla cultura patriarcale, e mi spiace e mi stupisce che questo si sia potuto desumere dal mio scritto. Resta però il fatto che "una" differenza, "la-differenza-secondo-la-cultura-patriarcale", (cioè a dire tutt'altra cosa dalla differenza come progetto femminista) è stata ampiamente, insistentemente, dettagliatamente

definita e "prodotta" dai maschi lungo tutta la storia. E se mi sono soffermata su ciò è perché sono convinta che la codificazione della differenza sessuale da parte del pensiero patriarcale fonda l'intera cultura e il suo universo simbolico, secondo un sistema binario costruito su una serie di opposizioni, di cui l'opposizione maschio/femmina è primaria e in qualche modo paradigma di tutte le altre. Così che - come cercavo di dire nel mio intervento - il pensiero classico occidentale è frutto della scissione dell'individuo, e solo apparente è la sua compatta e monumentale interezza. E ciò ripropone il problema della bisessualità, coraggiosamente ripreso di recente dal Gruppo A del Centro V. Woolf.

2) Non credo affatto che la differenza "debba emanciparsi dal proprio statuto di inferiorità". La differenza femminile, come io la intendo, non ha nulla di inferiore da cui emanciparsi, anche se è il prodotto di una storia che ha marginalizzato le donne dalla gestione di quanto il prevalere del maschile ha indicato come valori massimi, e quindi dalla gestione del potere, mentre ha loro affidato la gestione di valori dati come minori, o addirittura come non-valori. La differenza è per contro la consapevolezza conquistata dalle donne dell'altissima positività di tali valori (in sostanza identificabili in ciò che tradizionalmente è stato identificato col "femminile")

le"): consapevolezza capace di evidenziare lo scacco mortale di una civiltà che va uccidendo se stessa, di farsi carica eversiva nei confronti della razionalità dominante, di proporsi come base per la elaborazione di codici simbolici alternativi, come messaggio di una possibile società diversa.

3) Non ritengo che la divisione sessuale del lavoro "fonda e risolva la differenza", come il mio articolo sembra aver suggerito. Ritengo tuttavia che essa rappresenti il momento ultimo di quella complessa vicenda di diversificazione e opposizione delle due identità, maschile e femminile, che è stata asse portante della forma antropologica occidentale; e che pertanto il suo superamento non potrà non incidere profondamente sui modelli sessuali e sui riferimenti simbolici tuttora determinanti della nostra realtà. (Per un discorso più circostanziato su questo tema rinvio al mio *Tempo da vendere, tempo da usare*, Milano 1986, pp. 79-80).

4) Ciò che mi trova in totale disaccordo con il "pensiero della differenza", o comunque con quello finora più organicamente elaborato, è l'obiettivo di una società duale. Ma non perché io aspiri a ricomporre le differenze entro il (sedicente) neutro della tradizione, come crede Maria Luisa Boccia, o, come dice Francesca Izzo, in virtù di "un'accettazione di ciò che è stato fatto valere come umano". Al contrario, mi sembra

inaccettabile la proposta del duale perché – come dicevo sopra – proprio sul “due”, sotto l'apparente unitarietà, si regge e si articola la cultura tradizionale; e mi sembra che proporrà il “due” come progetto della differenza, secondo la logica dell'opposizione, in realtà significhi restare prigioniero delle categorie del dominio maschile, continuare a parlare il suo linguaggio.

D'altronde non credo che la pluralità del reale sia riducibile a una logica duale. Come il Gruppo A del Centro V. Woolf, sono convinta che “un soggetto femminile unitario è introvabile e irraggiungibile” (ciò che vale peraltro anche per il soggetto maschile). E consento in pieno con le milanesi firmatarie della *Lettera aperta dalla Libreria delle donne* quando affermano con le parole di Evelyn Fox Keller che “la diversità costituisce un principio di ordinamento del mondo radicalmente diverso dal principio della divisione, imposto dalla dicotomizzazione (soggetto/oggetto, intelletto/materia, sentimento/ragione, disordine/legge). Mentre infatti queste contrapposizioni mirano all'unità cosmica, in genere escludendo e fagocitando uno dei due elementi della coppia in funzione di una legge unificante ed onnicomprensiva, il rispetto della diversità si accontenta della molteplicità come fine a sé stante”.

Il superamento dell'opposizione maschile/femminile, e insieme

ad essa di tutte le opposizioni, dovrebbe a mio parere essere l'obiettivo delle donne, e la differenza sessuale dovrebbe essere lo strumento capace di far emergere ed esprimersi tutte le differenze: non pacificate, non livellate nell'indistinto di un presunto neutro, ma interagenti nella pienezza del loro significato, esaltate nella libertà. A questo mi riferisco quando parlo di “umano”: a qualcosa cioè di molto diverso dallo pseudo-umano della cultura maschile, qualcosa che la storia finora non ha mai prodotto. Qualcosa di simile – suppongo – a ciò che le donne comuniste intendono quando nella loro *Carta* si propongono di “costruire la società umana”. O no?

Carla Ravaoli, Roma

...

UNA RIVISTA CHE NON CAPISCO

Care compagne,

abbonata da svariati anni a *Donne e politica*, ho ricevuto due numeri della nuova rivista *Reti*, e di recente, l'invito a rinnovare l'abbonamento. Voglio informarvi che non rinnoverò, e tenterò di spiegare spero con chiarezza le motivazioni. Devo però premettere taluni dati che mi riguardano e che rendono a mio avviso ancor più pregnante la mia rinuncia. Sono comunista, sono in politica

dal '45, con funzionariato dal '49 (ho 63 anni); sono stata dirigente politica e sindacale a Bologna poi a Roma. In pensione, sono tuttora volontariamente attiva nel sindacato pensionati e ben partecipe delle vicende politiche e del dibattito sulle prospettive del futuro.

Senza falsa modestia ritengo di aver dato buone prove nella mia quarantennale attività, pur non disponendo affatto di requisiti culturali avendo raggiunto solo la 5ª elementare, come quasi tutte quelle della mia generazione. Esperienza, e cultura, mi sono venute dalla vita, dal lavoro, dall'impegno politico dentro il movimento, dal vivo delle lotte, esaltanti in quegli anni lontani, anche se ora pare vigere il vezzo di far nascere il mondo nel '68 e l'impegno delle donne dal neo-femminismo. Non è così; e la storiografia odierna mi appare al riguardo supinamente viziata; e anche noi, forze della sinistra, donne del Pci, dimentichiamo, sottaciamo, rimuoviamo forse due decenni che hanno portato le donne a politicizzarsi, a darsi dignità come persone, in anni in cui era difficile ma anche entusiasmante fare politica, la politica in modo diretto, con la gente, reale protagonista.

Molto è cambiato oggi, e così il modo di far politica, il rapportarsi alla gente. Mi pare si ceda talvolta alla iniziativa in presenza delle difficoltà di ricerca del consenso, spesso sovrapponendo alle esigen-

ze di movimento per acquisire fatti e risultati, elaborazioni erudite, impostazioni certo valide come teorema ma che rischiano un distacco sempre più crescente con il dato della realtà.

Già l'ultimo periodo di *Donne e politica* risentiva, a mio avviso, di questa impostazione, che purtroppo ho ritrovata accentuata nella nuova *Reti*. Molte elaborazioni ad alto livello, molto dibattito intellettuale (e quasi sempre le stesse firme), un linguaggio non certo comprensibile alla massa delle donne, neppure a quelle politicizzate e attive. Vi rimando al riguardo alle giuste, per me, considerazioni di Liliana Spagnol (lettere *l'Unità* 2-1-88). Effettivamente, si ha la sensazione che si scriva – e si disserti – per *élites*. Come ci si farà capire, con tale linguaggio, dalla grande massa delle donne che giustamente si vogliono avvicinare alla politica: sottovalutando il dato non smentibile che, a fianco delle donne delle più giovani generazioni in possesso di laurea, restano migliaia e migliaia di donne appena nutrite da una normale cultura scolastica! Ma, anche ammettendo elevate e filosofiche nozioni culturali nel più delle donne, non è il parlar semplice e diretto il modo migliore per farsi capire? Non per retorica voglio ricordare la semplicità di linguaggio di nostri grandi compagni, da Togliatti a Marchesi, a Di Vittorio, e anche di nostre passate dirigenti.

Ecco, siccome non riesco a capire il linguaggio di *Reti*, perché rinnovare l'abbonamento?

Poi in me c'è un più grave elemento di amarezza e di preoccupazione; lo scarto fra l'elaborazione ed i fatti; tra le impostazioni giuste e il movimento a sostegno per i necessari risultati, pena la credibilità. So bene delle difficoltà. E tuttavia mi chiedo se ci siamo nel territorio e come ci siamo e come ci facciamo capire e come agiamo.

In questa società modernista – e che pure presenta inaudite barbarie – quanto resta della maggior coscienza delle donne acquisita con le tante generose battaglie dei decenni passati, e che, solo per stare nel sociale hanno prodotto servizi: nidi, consultori, divorzio, aborto ecc.? È forse vero che a fronte di indubitabili conquiste, abbiamo poi un tantino abbassato il lavoro faticoso e continuo per una gestione vera di quanto ottenuto. Si fanno, è vero, convegni, convenzioni, programmi ma manca spesso l'iniziativa per incidere davvero sulla realtà.

Penso ai neonati abbandonati nella spazzatura di Napoli, una conferma dell'annebbiamento delle coscienze che fa preferire l'infanticidio alla prevenzione o all'aborto (ma sanno poi queste donne che esistono tali strumenti?); all'infanzia picchiata, violentata, prostituita di Palermo (ma anche di Milano e di Bergamo e altrove) con madri compiacenti o

consenzienti. Come ci rapportiamo noi, almeno noi intanto, dirigenti, attiviste, iscritte del Pci, a questi tremendi reali problemi che sottendono anch'essi alle questioni della dignità della donna, della sua crescita. Ma come portarle alla crescita se, al di là degli slogan e delle elaborazioni, non ci sono soluzioni reali, risposte ai bisogni elementari, capacità nostra di essere lì, per dare esempi, educare, convincere, trasformare. Nella mia lunga esperienza politica nazionale ricordo i movimenti, l'impegno, la presenza di noi comuniste e del partito e dell'Udi, nel sud, a Napoli, a Palermo, in Calabria. Un patrimonio di esperienze che si va sgretolando, non certo per sola nostra responsabilità, ma perché la società si è frantumata, e tra le forze politiche sono continue le mediazioni per il potere, dimenticando che poi la società rischia di andare in altre direzioni.

La lettera è risultata troppo lunga, purtroppo, benché vi sarebbero altre cose ancora da dire.

Grazie, buon lavoro e fraterni saluti.

Ina Gualandi, Milano

...

La lettera di Ina Gualandi richiede una risposta ragionata perché esprime valutazioni e impressioni che io so essere diffuse tra le compagne comuniste. Provo a di-

stinguere per punti, anche se la lettera ha una sua compattezza:

1) Il "vezzo" di far nascere il mondo dal '68 e dal neo-femminismo. Penso che sia fondamentale restituire alle donne il valore della loro storia, delle esperienze e delle lotte che altre generazioni di donne hanno condotto. A questa storia molte donne si vanno da tempo dedicando. Se è vero infatti che il femminismo ha sottolineato la sua originalità e diversità politica, mi pare che si sia anche dedicato a scavare nel passato, a capire e rivalutare molti percorsi femminili dimenticati.

C'è però, sicuramente un problema di continuità o meno dell'identità politica delle donne comuniste. Ed è un problema difficile, perché bisogna tener presente e dare il giusto posto sia al passato, a ciò che di esso è vivo nel presente, come alle novità, perfino alle rotture che si sono prodotte in anni recenti. Oggi la politica delle donne del Pci si nutre di un progetto e di una idea, quelli espressi nella Carta, che senza dubbio segnano una forte diversità delle politiche del passato. Ma, qui dissento dalla opinione della compagna Gualandì, quel progetto e quell'idea non sono rivolti ad una "élite", non parlano a poche intellettuali, o alle "solite" femministe. La manifestazione unitaria organizzata dai coordinamenti sindacali Cgil, Cisl, Uil il 26 marzo lo testimonia. Abbiamo visto in

quella occasione che le parole, le forme di espressione, la pratica politica del femminismo si sono diffuse, segnano il linguaggio e la scelta politica di centinaia di migliaia di donne, giovani, adulte e anziane, occupate e disoccupate, del nord e del sud, qualificate, istruite, o sottopagate e discriminate. Se la storia delle donne non comincia con il femminismo contemporaneo, è però quest'ultimo che oggi la esprime più compiutamente, che dà voce a ciò che le donne sono e vogliono. È con il suo linguaggio che le donne parlano. È nella sua pratica politica che trovano modo di esprimersi con efficacia e autenticità.

2) Il linguaggio di Reti è difficile, troppo colto, troppo elevato. Del nostro linguaggio siamo spesso insoddisfatte. Perché spesso ci tradisce; perché è vero che porta i segni di uno sforzo, di una fatica, di una oscurità. Perché noi donne, e non solo nelle pagine di Reti, stiamo producendo la parola della nostra politica, nel farla. È vero, oggi è più difficile nominare la realtà, spiegarla, far intendere le proprie scelte, i propri progetti. Perché abbiamo scoperto che la semplicità non sempre è vera, non sempre è più aderente alla realtà. Reti, l'ho detto in tutti gli incontri fatti sulla rivista, è una rivista di dibattito, di analisi, di ricerca. È una rivista che vuole arrivare a molte, ma non può parlare a tutte, proprio perché sceglie di lavorare dove la semplicità non

basta, dove non tutto è ancora chiaro, posseduto, capito, e quindi facile da dire. Questa ricerca di conoscenza richiede, certo, un rigore, una attenzione ad evitare il gergo ed i compiacimenti intellettuali. Ma non può evitare la difficoltà di problemi e di idee che sono nella realtà, che chiedono di essere sviscerati. Quindi dovremmo affrontare e vogliamo farlo in un prossimo numero, anche su Reti, il tema del linguaggio e della comunicazione; ma distinguendo bene fra la difficoltà superflua e quelle asprezze di cui non possiamo fare a meno.

3) Lo scarto tra l'elaborazione e i fatti. Qui concordo in pieno con la preoccupazione di Ina Gualandì. E so, da tante occasioni di dibattito, che questa preoccupazione è forte, è diffusa in molte di noi. Sentiamo che quello scarto può risucchiare la forza e la ricchezza che le donne vanno accumulando. Condivido il giudizio di Ina Gualandì sugli effetti disgreganti e per molti aspetti violenti della modernizzazione. Ed è vero che sotto i colpi di questa trasformazione sociale anche il patrimonio storico del Pci, della sinistra, ha subito frantumazioni. Ma bastavano quel patrimonio, quella cultura, quell'esperienza a contenere l'urto, a capire, a contrastare e orientare diversamente i processi? Quanto delle difficoltà non nasce dalla doppia reazione di resistenza e di irrigidimento da un lato, e di adeguamento alla

cultura vincente dall'altro? Per evitare entrambi i pericoli, non occorre, io credo, tanto buona volontà e buone intenzioni quanto riattrezzarsi in termini di cultu-

ra e di pratica politica. È quanto come donne cerchiamo di fare, anche nel Pci, tenendo fermo un punto: che il progetto della libertà femminile è ciò che motiva la

nostra passione politica, ed è a partire da questo che riconsideriamo anche le questioni dell'identità e della funzione del Pci e della sinistra. (m.l.b.)

...



Il genere della rappresentanza

a cura di

Maria Luisa Boccia e Isabella Peretti

Maria Luisa Boccia, La ricerca della differenza

Anna Rossi-Doria, Il voto alle donne: una storia di contraddizioni

Paola Gaiotti de Biase, La cittadinanza dimezzata

Rossana Rossanda, Forme della politica e divisione sessuale del lavoro

Adriana Cavarero, L'ordine dell'uno non è l'ordine del due

Giovanna Zincone, Regole di conversione e opportunità di rappresentanza

Marisa Rodano, Il genere femminile nei sistemi politici europei

Giuseppe Cotturri, L'impatto "sconvolgente" delle donne

Interventi di Pietro Barcellona, Claudia Mancina, Francesca Izzo,

Giuseppe Vacca, Gianfranco Pasquino, Pietro Barrera

10

Materiali e atti

Centro di studi e iniziative per la riforma dello stato

Supplemento al n. 1, gennaio-febbraio 1988 di

democrazia e diritto



Editori riuniti riviste

DOVE TROVARE RETI

PIEMONTE: Alba, Cooperativa La Torre, Piazza Pertinace 3; Gutenberg, V. Caniggia 24; Bra, Crocicchio, V. Principi Ang. Audisio; Collegno, Il laboratorio, V. R. Giovanna 3. Cuneo, Europa, P.za Europa 10; L'ippogrifo, P.zza Europa 7; Fossano, Le nuvole, V. Cavour 23; Ivrea, Cassavella, C.so Cavour 38; Novara, La talpa, V. Solaroli 4/C. Trudi, Città mercato; Morra, V. F.lli Piol 30; Torino, Books' Store, V. S. Ottavio 8; Campus, V. U. Rattazzi 4; C.E.L.I.D., V. S. Ottavio 20; Politecnico, C.so duca degli Abruzzi 24; Claudiana, V. Principe Tommaso 1/D; Milano, V. Perrone 3; Comunardi, V. Bogino 2; Facoltà Umanistiche, V. Verdi 39/B; Feltrinelli, V. C. Alberto 2; Gulliver, C.so Agnelli 102; Lattes, V. Garibaldi 3; Nuova libreria Mondadori, V. Roma 53; Paravia, V. Garibaldi 23; Prater, C.so Re Umberto 56; Vasquez Vera, V. XX Settembre 20; Zanaboni di Missaglia, C.so Vittorio Emanuele 21; Vercelli, Dialoghi, V. G. Ferraris 36; Giovannacci, V. Laviny 10. - **LIGURIA:** Genova, Athena Feltrinelli, V. Bensa 32/R; Liguria Libri, V. XX Settembre 252/R; La Spezia, Contrappunto, V. Galileo. - **LOMBARDIA:** Bergamo, Rinascita, V. d'Alzano 6/B. Brescia, Rinascita, V.le Stazione 16/A; Merate, La Torre, Via Don Cazzaniga 16; Mantova, Luxembourg, V. P.F. Calvi 27; Milano, Centofiori, Piazzale Dateo 5; C.L.E.S.A.V., Via Celoria 2; Claudiana, V. F. Sforza 12/A; C.L.U.E.D., V. Celoria 20; COOPLI, P.za dei Volontari 3; CLUP, P.za Leonardo da Vinci 32; Delle donne, Via Dogana 2; Feltrinelli Europa, V. S. Tecla 5; Feltrinelli, V. Manzoni 12; Rinascita, V. Volturmo 35; Serme, P.za Vetra 21; Tadino, V. Tadino 18; UNICOPLI, V. Carlo Torre 29; Utopia, V. Moscova 52; Pavia, CLU L'incontro, V.le Libertà 17. - **VENETO - FRIULI - TRENTINO ALTO ADIGE:** Bolzano, Cooperativa libraria, V. della Roggia 16/B; Castelfranco Veneto, Moderna, Borgo Treviso 12; Mestre, Fiera del Libro, V. Garibaldi 18; Monfalcone, Rinascita, V. Verdi 48/A; Padova, Feltrinelli, V. S. Francesco 14; Pordenone, Becco giallo, Rovereto, Cooperativa libraria, V. Portici 20; Treviso, Canova, V. Panciera 3/B; Venezia, Il Fontego, S. Bartolomeo; Verona, Rinascita, Corte Farina 4; Vittorio Veneto, S.E.T. - **EMILIA ROMAGNA:** Bologna, C.D.L., V. Marconi 67; Feltrinelli, P.zza Ravagnana 1; Librellula, Strada Maggiore 23/A; Stoppini, V. Moline 1/B; Casalecchio, Casalecchiese, V. Marconi 82; Carpi, Coop. Rinascita, P.zza Martiri 50; Cesena, Bettini, V. Vescovado 5; Colorno, Panciroli Alberto, Palazzo Ducale; Faenza, Incontro, V. Naviglio 18/A; Ferrara, Spazio Libri, V. del Turco 2; Lugo, Alfabeta, V. Lumagni 25; Modena, Coop. Rinascita, V. Battisti 17; Parma, Feltrinelli, V. della Repubblica 2; Ravenna, Rinascita, V.le 13 Giugno 14; Reggio Emilia, Nuova Rinascita, V. Crispi 3; Vecchia Reggio, V. Emilia S. Stefano 2; Rimini, La Moderna, V. Serpieri 21. - **TOSCANA:** Arezzo, Pellegrini, V. Cavour 42; Empoli, Rinascita, V. della Noce 3; Firenze, Alfani,

V. degli Alfani 88; G.P.L. Marzocco, V. Martelli 6; Feltrinelli, V. Cavour 12/R; Rinascita, V. Alamanni 39; Grosseto, C.so Carducci 9; Livorno, Belforte, V. Grande 91; Fiorenza, V. Madonna 31; Lucca, Centro di documentazione, V. degli Angeli 25; Massa Carrara, Mondoperaio della SEGRIF, P.za Garibaldi 8; Pisa, Feltrinelli, C.so d'Italia 117; Vallerini, Lungarno Pacinotti 10; Sesto Fiorentino, Rinascita, V. Gramsci 334; Siena, Feltrinelli, V. Banchi di Sopra 64. - **MARCHE:** Ancona, Fagnani Ideale, C.so Stamira 31; Ascoli Piceno, Rinascita, V. Trieste 13; Civitanova, Rinascita, V. Cavour 20; Senigallia, Emme, V. C. Battisti 21; Sapere nuovo, Via 2 Giugno 54; Urbino, Libreria nuova Cieu, Via Sassi 40; Libreria Goliardica, Piazza Rinascimento 6. - **UMBRIA:** Città di Castello, La Tifernate, P.za Matteotti 2/C; Foligno, Carnevali, V. P. Pignattara 38; Perugia, L'altra, V. U. Rocchi 3; Le Muse, C.so Vannucci 51. - **LAZIO:** Roma, Besi, P.za Siculi 16; Feltrinelli, V. del Babuino 39/40; Feltrinelli, V. V. Emanuele Orlando 82; Mondoperaio, V. Tomacelli 98; Prenestina, V. Prenestina 475; Uscita, V. dei Banchi Vecchi 59; Sindacale, C.so d'Italia 25; Eritrea, V.le Eritrea 72; Al tempo ritrovato, P.za Farnese 103; Rinascita, V. Botteghe Oscure 1/2; Viterbo, Etruria, Via Cavour. - **ABRUZZO:** Chieti, De Luca, V. De Lollis 12/14. - **CAMPANIA:** Napoli, Multimedia Campania, Via Cervantes 55; A. Guida, V. Port'Alba 20; G 2 - Guida Libreria Internazionale, V. Merliani 118/120; Marotta, V. dei Mille 78; Feltrinelli, V. S. Tommaso d'Aquino. - **PUGLIE:** Bari, Laterza, V. Sparano 134; Feltrinelli, Via Dante 91/95; Barletta, Liverini, C.so Garibaldi 180; Foggia, Dante, V. Oberdan 1; Minerva, V.le XXIV Maggio 69; Lecce, Palmieri, V. S. Trinchese 62; Rinascita, V. Petronelli 9. - **BASILICATA:** Matera, Cifarelli, P.za V. Veneto 43. - **CALABRIA:** Soverato (CZ), Società cooperativa Incontro, V. Amirante 60; Cosenza, Universitaria Domus, C.so d'Italia 74. - **SICILIA:** Capo d'Orlando (ME), Kappa - Amici della cultura, P.za Matteotti 8; Catania, La cultura, P.za V. Emanuele 9; C.U.E.C.M. s.r.l., V. Etnea 390; Dal libraio, C.so d'Italia, 19; Favara, (AG) Gramsci di Rizzo Giuseppa, P.za Cavour 14; Giarre, (CT) La Senorita, Corso d'Italia 32; Messina, Hobelix, V. Verdi 21 O.S.P.E. s.a.s., P.za Cairoli 12/L; Palermo, Dante Flaccovio, Quattro canti di città; L'Aleph di Giordano, P.za di Marco 21; Feltrinelli, P.za Verdi 459; La nuova presenza, V. E. Albanese 100; Lo Cicero, P.za Castelnuovo 2; Flaccovio S.F., V. Ruggero Settimo 37; Nike, V. Marchese Ugo 78; Ragusa, Iblea, V. G. Matteotti 64; Dante di Paolino, P.za Libertà; Siracusa, Il libraio, V. Catania 13. - **SARDEGNA:** Cagliari, Degli Editori, V. Sonnino 154; Sardegna Libri, C.so V. Emanuele 92/B; Libreria delle donne, V. Lanusei 15; Carbonia, Lilit, V. Satta 16; Sassari, Il labirinto di Nonis Vittorio, V. Muroli 9.

• • •

LAVORO LAVORI

Quaderni di Reti

Editori Riuniti Riviste



Il quaderno è disponibile presso la redazione di Reti al prezzo di lire 8000.

RETI

Pratiche e saperi di donne

Rivista bimestrale

Anno 2 n. 2

marzo aprile 1988

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, 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 Ingrao, Francesca Izzo, Grazia Leo-

nardi, Laura Lilli, Renata Livraghi, Perla Lusa, Lea Melandri, 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

CSF, Via del Gesù 62, Roma.

 Rivista associata all'Unione della Stampa Periodica Italiana.

CL 64-1204-1

Lire 6.000

