

RETI

Pratiche e saperi di donne

Editori Riuniti Riviste

N. 5 BIMESTR
ALE SETTEMB
RE OTTOBRE
1988 - SPEDI
ZIONE IN AB
BON. POSTA
LE GR. IV 70%





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)

SETTEMBRE OTTOBRE 1988
NUMERO 5

SOMMARIO

3 Francesca Molfino, *Teorie e simbolo*

CULTURE

- 8 Paola Melchiori, *La complessità pedagogica*
15 Ileana Montini, *Cooperazione e non autorità*
19 Elvia Franco, *Essere maestra. L'omologazione pedagogica*

OLTRE FRONTIERA

- 23 Elisabetta Donini, *Dialoghi a triangolo. Su un viaggio a Gerusalemme*
26 Rosamaria Gandini e Laura Scagliotti, *Le donne sono uscite per le strade*
29 Carla Ortona, *Tornate e raccontate*

IMMAGINI

- 33 Giovanna De Sanctis Ricciardone
40 Giovanna De Sanctis Ricciardone, *Lavori in corso*

POLITICHE

- 41 Rossana Rossanda, *La questione comunista. Guardando oltre lo spazio di una autonomia femminile*

43 Silvana Dameri, *La sfida della "rivoluzione femminile"*

45 Franca Chiaromonte, *Il desiderio, la pratica, le scelte. Come un gruppo di comuniste valuta l'esperienza della Carta ed il congresso*

48 Anna Maria Carloni, *Discontinuità politiche nell'Udi e nel Pci. Considerazioni di una "osservatrice esterna" all'assemblea di Firenze*

53 Lidia Menapace, *Che la festa cominci... Il nodo dell'organizzazione e delle disparità*

56 Vania Chiurlotto, *Se emancipate si nasce. Le mutate ragioni di una passione politica*

60 Vittoria Tola, *Strutture sociali, né servizi, né stato, né mercato. Sul convegno europeo dei centri antiviolenza*

64 Rita Farinelli, *Il difficile ruolo della vittima. Apunti "dal campo" sulle violenze carnali*

SOCIALE QUOTIDIANO

69 Marcella Heine, *Relativismo culturale o cultura delle differenze? Riflessioni di una italiana in Germania*

73 Mariella Gramaglia, *Prevenire le nostre Harlem*

76 Mara Tognetti Bordogna, *Donne straniere a Milano. Un progetto di ricerca su conoscenza e uso dei servizi*

FRANCESCA MOLFINO

TEORIE E SIMBOLO

Nelle teorizzazioni delle donne di questi ultimi anni il termine "simbolico" ha avuto improvvisamente una grande diffusione: oltre alle "madri simboliche", ho trovato tra gli altri "miseria simbolica", "rapporto simbolico", "moneta simbolica", "debito simbolico", "il simbolico femminile", "rivoluzione simbolica", "riconoscimento simbolico", "simbolico preverbale", "registro simbolico", "sterilità simbolica", "stupro simbolico", ecc.

L'aggettivo viene usato spesso in modo indistinto, suggestivo, forse con l'idea che nominare o evocare "il simbolico" corredi automaticamente quel concetto delle caratteristiche proprie del simbolo, come quella funzione trasformativa, che lo rende distinto dagli altri tipi di segno.

Anche Luce Irigaray nel suo primo libro: *Speculum* parla dell'impossibilità della donna a farsi soggetto, poiché le manca il simbolico. In *Etica della differenza sessuale* invece parla delle condizioni teoriche e materiali per l'elaborazione di un "simbolico femminile", ma non mi è chiaro come questo passaggio abbia avuto luogo.

Nel mio quotidiano lavoro psicoanalitico ritrovo d'altra parte sempre gli stessi discorsi, gli stessi simboli, come se le pazienti fossero più freudiane di Freud. Davanti al divario tra discorsi teorici ed esperienza ho pensato allora di vedere quale collegamento potevo fare tra queste due realtà, e ho cominciato ad avventurarmi nella "foresta dei simboli", organizzando un lungo seminario al Centro culturale Virginia Woolf.

Il simbolo fa parte di quelle operazioni mentali che impiegano dei segni in vista di una realtà che li trascende.

La conoscenza umana è sempre limitata rispetto all'esperienza, che contiene un numero infinito di fattori sconosciuti, per questo ricorriamo all'uso di sim-

boli che in sé contengono una molteplicità di fattori e che rappresentano quegli elementi che ci è impossibile definire o comprendere completamente. Comunemente il simbolo designa impropriamente cose diverse: funzioni matematiche, segni grafici, prodotti complessi della psiche, oggetti materiali, che sostituiscono per convenzione idee e concetti. Tuttavia la peculiarità del simbolo rispetto al segno, alla metafora o all'allegoria, sta nel contenere qualcosa di diverso da ciò che può essere intellettualmente conosciuto, qualcosa che non esaurisce l'esperienza nel momento in cui è vissuta, che contiene l'universale nel particolare, che esprime alcune determinazioni, ma allude ad altre, opposte, ed è quindi ambiguo. Nel simbolo ci sono esperienze semiotiche in traducibili, dove l'espressione viene correlata a una *nebulosa di contenuto* (vedi U. Eco), vale a dire a una serie di proprietà che si riferiscono a campi diversi e difficilmente strutturabili di una data enciclopedia culturale.

L'origine dei simboli individuali non è mai esclusivamente cosciente, né esclusivamente inconscia, ma è dovuta ad una cooperazione tra entrambi i fattori. "La ricchezza di presentimenti", dice C.G. Jung, "e la densità di significati del simbolo s'indirizzano tanto al pensare quanto al sentire e la sua peculiare capacità di immagini, qualora possa tradursi in una forma plasticamente accessibile, stimola la sensazione quanto l'intuizione... esso non può derivare unilateralmente dalle funzioni mentali più altamente differenziate, bensì deve anche sgorgare in egual misura dagli impulsi più bassi e primitivi... Questo stato deve comportare un violentissimo dissidio con se stessi... l'io è costretto ad ammettere l'adesione tanto all'una quanto all'altra parte". "Il simbolo vivo è la formulazione di un aspetto essenziale dell'inconscio e quanto più universalmente questo aspetto è diffuso, tanto più universale è anche l'azione del simbolo, giacché fa vibrare corde affini in ciascuno. Poiché da un lato il simbolo è per una determinata epoca la migliore e la più adatta espressione possibile per designare ciò che ancora è sconosciuto, esso deve provenire da ciò che di più differenziato e complicato vi è

nell'atmosfera spirituale del tempo. Dato però che deve... racchiudere in sé ciò che di affine esiste in un gruppo umano di notevoli proporzioni, per poter semplicemente influire su questo, esso deve abbracciare proprio ciò che può essere comune a tutti i componenti di un gruppo umano di notevoli proporzioni. Ora questo qualcosa non può in alcun modo essere ciò che vi è di più differenziato e di più difficilmente accessibile, che solo pochissimi raggiungono e comprendono, ma deve anzi essere qualcosa di ancora talmente primitivo che la sua onnipresenza sia al di là di ogni dubbio. Solo se il simbolo abbraccia questo qualcosa e lo esprime nel modo più elevato possibile, la sua azione si estende a tutti" (C.G. Jung: *Dizionario di psicologia analitica*, Torino, Boringhieri, 1977, p. 113).

Capire come funzionano i nostri "modi di pensare" può essere utile, più che per la costruzione a tavolino di una cultura diversa, per un ripensamento e una risistemazione di alcune cose dette e che si dicono nella cultura delle donne. Alcune sperano che parlare di "differenza sessuale" comporti quasi automaticamente non solo un cambiamento, ma una rivoluzione: "Che questi due processi, di liberazione delle forme simboliche e di significazione della differenza sessuale, siano concomitanti, si spiega considerando che esisteva un nesso preciso tra dominio sessista e impoverimento dell'universo simbolico". (L. Muraro, "È in corso una rivoluzione scientifica", in: *Sottosopra*, giugno 1987). Non mi sembra che il nostro passato sia povero di simboli, anzi, ci sarebbe da pensare, purtroppo, che il dominio sessista è stato presente ad un'enorme produzione simbolica, e se ipotizziamo che nel novecento ci sia stato un impoverimento della produzione simbolica, dobbiamo anche constatare che parallelamente il dominio sessista è diminuito o ha, per lo meno, dovuto registrare una crisi. È allora?

L'attività di produrre segni e simboli è il modo dell'uomo e della donna di elaborare, con immagini e linguaggio, affetti inconsapevoli e violenti e la loro relazione con il mondo. Ciò si effettua in un continuo

scambio tra i due registri: quello dell'individuo e della cultura, intesa quest'ultima nel senso più vasto di elaborazioni psichiche prodotte dalla specie.

Le tensioni o le spinte che innescano la produzione simbolica sono i grandi temi dell'esistenza, con i quali ognuna di noi si trova ad avere a che fare fin dall'inizio della vita, per esempio la nascita, la morte, i genitori, l'uomo, la donna, il corpo, ecc.

Produrre simboli collettivi

Esistono simboli individuali e collettivi, e certamente non potremmo dire che le donne non producano simboli individuali o che sono fuori dalla produzione simbolica, perché allora non potrebbero sognare, vivere, né riconoscere e partecipare dei simboli collettivi, religiosi, artistici, politici. Però non sono "ancora" riuscita a vedere, nell'esperienza clinica se la donna costruisca particolari simboli, per cui mi sembra che non si possa parlare di "nascita di un simbolico femminile", se non come una speranza, un'ipotesi a cui non riusciamo ancora ad avere accesso. L'influenza del corpo sessuato sui processi mentali, di cui si parla tanto (il così detto linguaggio del corpo) non è stata ancora vista; certo questo non deve condurci ad un rifiuto dell'ancoraggio fisiologico delle nostre immagini, ma dobbiamo percepire che la realtà biologica si manifesta per noi attraverso l'intermediario di un doppio sistema di immagini e di categorie che saranno prodotte da maschi e femmine – sempre che non vogliamo pensare che in questi secoli di civiltà la psiche femminile non sia stata una *tabula rasa* su cui gli uomini abbiano impresso le loro leggi e i loro simboli.

Dobbiamo invece constatare che nel passato le donne non hanno prodotto *simboli collettivi*. Nel senso che non hanno elaborato simboli nei quali un gran numero di individui potessero ritrovare contemporaneamente rappresentati qualcosa della loro esperienza individuale e degli elementi universali. Le donne non hanno cioè parlato per tutto il genere umano.

Le emozioni violente collegate alle immagini o alle idee possono intrappolare il soggetto, tenerlo dentro l'esperienza e perderlo in un labirinto di specchi, impedendogli di oltrepassare la letteralità delle soddisfazioni. Per uscire dal luogo dell'immaginario (come direbbe Jacques Lacan), o dalla continua identificazione proiettiva (secondo Melanie Klein), è necessario un distacco, una perdita, un rinvio, un elemento mediatore che "trascenda" l'esperienza. Dove si può rintracciare tale elemento? Il distacco dalla madre, dalla fusione e con-fusione, dalla natura, è sempre stato descritto e interpretato dalla psicoanalisi come l'intervento del *terzo*: il padre, l'ordine simbolico, o, in senso lato potremmo anche dire, le norme, i codici culturali che si inseriscono sull'individuo. L'ordine biologico, il destino forzato e necessitato, necessario e voluto della donna alla maternità le hanno impedito la produzione o la trasformazione di quelle immagini e contenuti, che essa viveva dentro se stessa e nel rapporto con i figli e con il mondo, in simboli collettivi.

Ora mi sembra che siamo, anzi che siamo già passate, al "giro di boa". Le donne sono uscite dal destino materno, nel modo più doloroso, ma forse in quello che più rappresentava la violenza e la necessità del destino di "grande madre": l'*aborto*.

È stato più che significativo che una legge sull'aborto avesse finalmente come soggetto la donna. Dalla legge sumera in poi l'aborto era principalmente un atto che aveva come controparte l'uomo, il padre, la società, mentre il valore della vita non era neanche riconosciuto alla donna.

L'autodeterminazione, anche con le sue ambiguità, è stato un punto di rottura e di apertura rispetto al passato, e quindi più trasformativo e "simbolico" di quanto potesse essere l'obiettivo di alcuni gruppi femministi tanto ambizioso, quanto confuso, di "interrogare la sessualità femminile e renderla parlante".

Un'altra area intorno alla quale si possono formare ancora elementi simbolici è, secondo me, quella della legge sulla violenza sessuale, se non pensiamo di ridurre le connotazioni ambigue, inconciliabili, tra universalità della legge e particolarità dell'esperienza

sessuale, tra sesso e aggressività, tra sogno d'amore e autodistruzione, tra maschio e femmina. Credo che si potrebbe cercare di pensare, al di là degli schieramenti politici, in termini di immagini, di miti, di "simboli", sui punti controversi di questa legge.

Quando ad un simbolo vecchio, come quello della strega viene attribuito un significato antagonista, opposto rispetto a quello tradizionale, ormai solo avvizzito e negativo, si tenta un processo di riattivazione "simbolica", di *rimittificazione*: "tremate, tremate le streghe sono tornate", è solo un esempio divertente dei tanti modi con i quali si è cercato di connotare in modo diverso questa figura.

Sulla mediazione sessuata

Penso che l'"autocoscienza", e il "separatismo", "il rapporto tra donne" possano essere letti come simboli, o possano produrre simboli, però solo se, come abbiamo visto, mantengono dei contenuti diversi, non univoci, delle esperienze anche opposte, non codificabili attraverso regole fisse di appartenenza o di osservanza, e codici precisi di riferimento.

Penso che quando parliamo di "madri simboliche" speriamo di dare inizio ad una nuova razza di donne, che possano aver superato o espulso le contraddizioni del mondo, le connivenze e le convivenze con il potere maschile, e non vogliamo vedere che invece si vanno ritirando fuori immagini di "suore", di "grandi madri"; che però anch'esse sono ovviamente abitate dall'uomo. Esse compaiono sulla scena per ribaltare, sconfiggere, mettere fuori campo – e non si capisce come – un sentimento pericoloso e imbarazzante: l'invidia. Senza madre simbolica, ossia senza mediazione sessuata, le ricchezze prodotte da donne circolano nel corpo sociale sotto un segno neutro e non tornano a vantaggio del sesso femminile. Il riconoscimento della loro vera origine, se viene, viene il più delle volte con l'invidia tra donne. Senza mediazione sessuata la ricchezza posseduta da una donna può essere risentita da una sua simile come qualcosa di sottratto a lei.

"La madre simbolica mette fine a questo triste regime di miseria. Nel suo regime la disparità, riconoscibile e giocabile, diventa mezzo per arricchirsi" (corsivo mio, *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg e Sellier, Torino, 1987, p. 135).

Voglio dire con questo che, aggiungere spesso ad un termine l'aggettivo "simbolico" non basta, anche se ha la doppia funzione di richiamo, evocativa, nel senso che si spera che solo nominandoli magicamente i simboli si producano, e prescrittiva: questa teoria è ricca e produttrice di simboli.

L'operazione che si fa in questo caso è di *simulare* che, dietro a quel soggetto, esistano dei nuovi referenti comuni fondamentali, essenziali che ora si stanno scoprendo, e che si generino in certe condizioni, quasi automaticamente. Che il simbolo può nascere da una decisione cosciente, da una costruzione mentale e fuori della dimensione "inconscia". Poiché il referente reale è invece vecchio e pieno di incongruenze, e con quello non ci si vuole impantanare, lo si sostituisce con un codice, in cui i segni si possono scambiare tra di loro, senza dover fare più riferimento a qualcosa di reale. Della donna si può dire tutto ora: è diventata forte e debole, ricca e misera, libera e costretta, non per un arricchimento della sua immagine, ma per un'ansia di sistematizzazione, e di soluzione che produce discorsi nei quali le contraddizioni sono senza peso, e si passa da un'affermazione alla sua negazione senza descriverne il percorso. Gli scritti femministi entrano a far parte di quella rivoluzione strutturale della legge del valore, descritta da Jean Baudrillard nel suo libro (1976): *Lo scambio simbolico e la morte*, dove per l'appunto il termine simbolico è usato a profusione e dove si esplicita questo fenomeno di "emancipazione del segno", che svincolato da quell'esigenza "arcaica" di designare qualche cosa, diventa libero di effettuare continui rimandi. È inutile interrogare la teoria sulla sua coerenza con una realtà.

Le teorie, cosiddette forti sulla differenza sessuale funzionano così: si rimanda ad un "codice", che dà una lettura della realtà storico-sociale talmente per-

secutoria, da non lasciare scampo: la femminilità è stata cancellata, la differenza sessuale non è iscritta nel simbolico, la donna è senza linguaggio. Ma in tale posizione estrema, come può poi parlare? Solo attraverso un atto magico, di riappropriazione onnipotente, basta che riconosca "la cancellazione della sua specificità" e automaticamente è sulla nuova strada della differenza sessuale.

L'illusione dei fondamenti

A me sembra che ne derivi, non volendo, un modo raffinato e nuovo per riproporre le donne ancora al posto delle vittime, posto in cui ben sopportano di rimanere, perché hanno in cambio l'*onnipotenza* sconfinata e incontrovertibile delle loro fantasie.

Credo, per esempio, che L. Irigaray abbia introdotto nei suoi scritti l'elemento del *divino* proprio per il bisogno di costruire una trascendenza che organizzi il linguaggio, e di creare dei simboli collettivi al femminile: "Se le donne mancano di un divino o di un Dio, non possono comunicare né essere in comunione tra di loro. È necessario, è necessario a loro, l'infinito per avere in comune qualcosa. Altrimenti la condivisione comporta la fusione-confusione, la divisione e la lacerazione dentro di loro e tra di loro" (*Sexes et parentés*, Editions de Minuit, Paris, 1987). Ma non so come sia possibile il passaggio da una divinità maschile ad una femminile, o come possa avvenire il passaggio all'universale "pensato dal genere femminile".

Rimango comunque dell'idea che non si possano fare dei simboli a tavolino, solo delle teorie. *E non ho niente contro le teorie, a patto che non vogliano passare per "rivoluzione simbolica"*. E ho anche l'impressione che si facciano delle teorie perché, se il simbolo è tutto quello che abbiamo descritto, non possiamo sapere dall'inizio cosa potrà emergere dall'esperienza e dalla nostra storia; anzi spesso ho l'idea che si faccia tanta teoria proprio per la paura dell'esperienza e della vita. Questo tentativo di rico-

stituzione di un'unità, o di una sacralità, assume il carattere di una riduzione univoca della struttura complessa e inafferrabile della soggettività femminile, e appare votato al fallimento e a mantenere la donna debole e senza strumenti di mediazione.

La filosofia, come le scienze, usa un linguaggio astratto, dove l'astrazione è stata compiuta facendo sì che il maschile parli per tutti e due i sessi. In questo senso può rendere più evidente, far risaltare meglio l'estraneazione femminile, e contemporaneamente rendere meno visibile la forzatura della sua interpretazione del mondo, e avvalorare una lettura ideologica di esso. Per questo attira tanto le donne, le riunisce e le coagula, ancora una volta sulla contrapposizione e sulla rivendicazione.

Insomma, penso che siamo avanti nel discorso critico della cultura e del pensiero maschile, ma che nella costruzione della soggettività femminile mancano una serie di passaggi e di mediazioni tra la singola esperienza e le forme nelle quali iscriverla. Ricordo la stessa difficoltà ed ansia nei gruppi femministi, nei quali, dalla molteplicità delle esperienze e delle storie individuali si passava subito alla teoria. Anzi più si è andate avanti e più ognuna enunciava la sua teoria, con le sue semplificazioni, piuttosto che raccontare la sua storia con la ricchezza delle contraddizioni.

Le teorie, quella psicoanalitica una volta, quella filosofica e linguistica oggi, servono alle donne come collanti, per poter continuare a cercare, a stare insieme, a parlare tra loro, a fare gruppi, e questo mi sembra lo scopo più importante. A volte addirittura operano una rassicurazione "ontologica", servono cioè a rassicurare continuamente le donne, se esse per caso dubitassero di esserlo!!!. Danno l'illusione di un *fondamento* della femminilità. È proprio questo il punto, *l'illusione* – e l'illusione è una cosa grande –, non la certezza e neppure l'essenza del femminile.

Cosa vuol dire questa affermazione in termini di rapporto con il sapere e con la realtà?

Abbiamo a che fare con dei paradossi: per esem-

pio che l'essere o il sentirsi donna, quindi percepire la differenza sessuale, può avvenire in contrapposizione, in presenza dell'uomo, mentre nel rapporto con l'altra, la simile, la differenza si può costituire con l'assunzione da parte di una del maschile. Ciò significa considerare che nella costituzione della soggettività esistono due registri che tra di loro si intrecciano necessariamente e che non possono essere aboliti o ridotti ad uno dei due: il narcisismo e l'amore per l'altro/a. La nostra identità, quindi si costruisce sia attraverso la relazione primaria con la madre, con le conseguenti vicissitudini dell'identificazione o somiglianza con essa, sia tramite l'attrazione o la repulsione verso l'altro sesso. Questi due elementi possono essere ridotti ad uno solo dei due versanti. Nel passato, per esempio, l'identità femminile era senz'altro data unicamente dal suo porsi rispetto all'uomo. Ora invece cercheremmo di costruire un'identità femminile solo in riferimento al rapporto con l'altra donna.

Paradosso e punto inquietante quello di sentirsi donne con gli uomini e uomini con le donne. Ma forse paradosso utile che esprime la indicibilità o irriducibilità della differenza, come *definizione o essenza*; ciò però non significa la rinuncia alla specificità della nostra esperienza, ma solo che essa possa trovare fondamento in una teoria.

Mentre forse il suo terreno è proprio quello del simbolo e dell'ambiguità, delle situazioni contrastanti ed equivocate. Invece di proclamarla tanto, la differenza, vorrei rintracciarla in questi ormai tanti anni di lavoro e di vita con le donne, per significare, come dice Wittgenstein l'indicibile, rappresentando chiaro il dicibile.

È questo per me il punto qualificante: solo dalla rielaborazione visibile della nostra esperienza, a livello di *rapporti* e di *istituzioni* è possibile poi, a cerchi concentrici, cominciare a costruire delle generalizzazioni e delle teorie. Mai una cosa così banale è stata tanto disattesa, perché tale analisi, sia chiaro, mette molto spesso in crisi le caratteristiche e i confini della supposta identità femminile.

PAOLA MELCHIORI
LA COMPLESSITÀ
PEDAGOGICA

Reti ha ospitato recentemente una serie di interventi relativi alla trasmissione della cultura delle donne e della cultura tra donne, alla "pedagogia della differenza sessuale", al problema di come far apparire in terreno educativo i segni femminili della esistenza e del pensiero elaborati in questi anni dal movimento.

Poiché tutte le proposte si articolano come applicazioni quasi deduttive della teoria dell'affidamento elaborata dalla Libreria delle donne di Milano, una discussione approfondita implicherebbe di necessità, per il modo stesso del loro porsi, una presa in esame di tali premesse. Non è, ovviamente, possibile farlo qui. Per situare il mio ragionamento rimando tuttavia all'articolo di Lea Melandri (*Lapis* n. 1), che analizza a fondo tali premesse teoriche mentre io mi limiterò alla parte strettamente pedagogica.

Prima di entrare nel merito vorrei fare due notazioni, utili ai fini di una contestualizzazione del dibattito.

La prima. Al di là del sapore di novità assoluta delle proposte riportate, vale la pena di ricordare che già esistono, su queste questioni, una storia e un dibattito, neppure così recenti. Essi ruotano attorno alla trasmissione della cultura tra le donne: della cultura così come storicamente si è data e della cultura elaborata in questi anni dal movimento delle donne.

È il caso degli *Women studies* statunitensi e dei corsi 150 ore delle donne in Italia.

Gli *Women studies*, luoghi di ricerca e di insegnamento per sole donne a livello universitario, hanno lavorato a lungo, al di là delle differenze di impostazione teorica sul problema di una tradizione femminile.

Ed è interessante che proprio recentemente, ai margini della produzione relativa ai contenuti veri e

propri siano apparsi contributi dedicati da un lato agli "effetti pedagogici" della concezione della cultura che vi si produce, dall'altro alle relazioni tra donne che si instaurano nelle classi durante il lavoro didattico.

Due, in sintesi, le questioni più interessanti. Da un lato il problema degli effetti culturali limitativi e difensivi della trasmissione di una cultura già così filtrata dall'occhio femminile da sostituirsi ad un autonomo lavoro di rielaborazione, di incontro-scontro con la cultura maschile. Dall'altro le domande poste dalla pratica della "mediazione sessuata femminile". Essa si è rivelata una pratica così complessa da far discutere le americane di una "pedagogia della oppressione" in opposizione all'intenzionalità di una freiriana "pedagogia della liberazione". Questioni analoghe si sono poste nella esperienza delle 150 ore. Ed è a partire da questa esperienza, ormai decennale con le donne, che si sono elaborate le considerazioni che seguono.

Non si ha, nelle 150 ore a che fare con delle studentesse. Le donne che frequentano oggi i corsi (separandosi dalle 150 ore essi si sono costituiti come Libera università delle donne, sostenuta finanziariamente dal comune di Milano e con sede decentrata nei consultori per la salute della donna e nelle biblioteche cittadine), sono di diversissima provenienza sociale, culturale e lavorativa. In genere si tratta di donne non giovanissime, sopra i 30 anni, provenienti da una scuola tradizionale, fruita molto tempo fa, molte sposate e con figli, casalinghe o lavoratrici, accomunate dall'essere come dicono esse stesse "affamate di cultura". Di una cultura che non le cancella e che abbia senso rispetto alle domande del vivere.

Questa composizione sociale e il fatto che le 150 ore in generale siano già nate con una forte connotazione di critica alle forme e ai contenuti della trasmissione scolastica del sapere ne fa un luogo particolare, a lato della scuola vera e propria. E questo produce una differenza che è insieme positiva e negativa. Negativa, perché, per le donne, confrontarsi con una istituzione presente ma molto elastica è estremamen-

te problematico: il senso della realtà istituzionale è infatti sempre troppo forte fantasticamente e troppo debole realmente. Ma anche positiva, poiché ha permesso di tagliare con i tempi lunghi delle sperimentazioni istituzionali, con i vincoli burocratici che sono sempre un ostacolo troppo sottovalutato e troppo presente in qualunque sperimentazione scolastica. Il progetto 150 ore ha così potuto usare la età adulta delle alunne per affermare il valore della esperienza personale, per interrogare la cultura colta con la vita, per dar voce a figure sociali, storie, esperienze che sono da sempre escluse da qualunque parola che non sia quella, comunque oggettivante, della sociologia e della antropologia. Molti corsi si sono trasformati in luoghi di ricerca alcuni separati in corsi di sole donne, dove tutte le componenti della scena pedagogica sono potute emergere e, in alcuni casi sono divenute anche soggetto di analisi.

La seconda osservazione "di contesto" riguarda un altro aspetto della pedagogia tra donne, relativa al primo femminismo.

Dobbiamo ricordare che fu proprio il primo femminismo a porre la questione pedagogica. Si trattava allora della problematizzazione di quella sua forma occulta contenuta nella azione politica.

La comunicazione nel femminismo

Nella analisi della subalternità femminile il movimento aveva profondamente interrogato le forme meno evidenti della sopraffazione e delle relazioni di potere agite nel sapere e nella pratica politica. Qualunque forma di trasmissione che non fosse il "contagio", il "rispecchiamento", forme orizzontali della comunicazione prima ancora che della trasmissione sembravano allora una sopraffazione sui tempi, incrinature nella radicalità di una ricerca che aveva come unica certezza la ipotesi della propria presente inesistenza, della non nascita di una identità femminile e solo dalla tenacia di questa intuizione poteva formulare ipotesi di ricerca e pratiche sociali e culturali. Che cosa poteva significare trasmettere la intuizione

di una assenza, così ovvia da essere invisibile? O insegnare una ricerca che ha come tema la propria stessa identità?

Il problema si riproponeva immediatamente anche all'interno del movimento in due direzioni. Da un lato molte donne si trovavano per scelta o per caso, a lavorare in luoghi quasi di sole donne, diverse per età e per storia, che divenivano alternativamente punto di negazione – per la totale differenza di vita – o punto di attrazione, non per un banale proselitismo, ma per il desiderio di testare con loro la sensatezza di ipotesi e intuizioni che credevano profondamente nella "base universale" della oppressione femminile.

Dall'altro il problema si riproponeva come problema interno anche più a fondo: nel senso della gestione delle differenze di potere e di sapere, intellettuali, economico, sociale, delle partecipanti dirette al movimento. Il problema della disparità, appunto. Questo aspetto interno, che oggi si ripresenta addirittura come "pratica della disparità" quasi una sua istituzionalizzazione, allora fu rimosso nel movimento, mentre ne furono conflittualmente e contraddittoriamente gestiti gli aspetti esterni, tra molte critiche e sconfessioni.

Queste erano le domande, serissime della pedagogia, allora.

Oggi il problema torna a riproporsi. Ma piuttosto come "tradizione" da trasmettere alle più giovani. Colpisce l'enfasi sulla parola tradizione, a scapito della parola ricerca. Il sapere, prodotto di una ricerca appena non solo iniziata ma addirittura scoperta come tema possibile, già si vuole tradizione marmoreamente consolidata. Nello stesso tempo una identità dai confini incerti, campo della contraddizione, ma capace di interrogarsi su se stessa e sulle proprie complicità diviene "fatto", positivisticamente inconfutabile, affidato alla volontà eroica della sua affermazione. La problematizzazione radicale dei rapporti di potere e di dipendenza più profondi si capovolge in una pratica di "disparità" i cui elementi più dolorosi si cancellano nella luminosità lineare di una razionalità tutta politica.

La consapevolezza della complessità di una dimensione pedagogica tra donne si ridispose nella luce di un recupero della magistralità la cui autorevolezza si autolegittima per anzianità e appartenenza fattuale di genere mentre la naturalità delle appartenenze è stato proprio uno dei primi inganni da svelare.

C'è da chiedersi *perché* la accumulazione di storia, capace di evidenziare, oggi limiti e cecità degli inizi, debba accompagnarsi ad un orrore così profondo per gli aspetti "deboli" del proprio passato e debba tendere a un desiderio di forza e autorità i cui valori di riferimento e immagini forti andrebbero interrogati proprio nei termini della identità sessuale reali cui fanno riferimento. In questo modo piombano nella preistoria e nella non memoria non solo le domande ben più complesse cui forse non è vergognoso ma storico non avere ancora risposto, ma anche la storia di tentativi, risultati, ed esiti di percorsi che altre donne hanno già elaborato in questo senso.

Da questi invece io vorrei partire per focalizzare i problemi centrali.

Il problema ha vari versanti che per comodità espositiva possiamo annodare attorno a tre punti centrali:

- 1) La scena pedagogica.
- 2) La questione del sapere che si trasmette.
- 3) La relazione tra donne e la trasmissione del sapere delle donne: "la mediazione sessuata femminile"

La scena pedagogica

Nella scena pedagogica tra donne si vive una grande complessità che nasce dal congiungimento di scenari tradizionalmente e istituzionalmente separati e dal loro ridisporsi in maniera peculiare.

a) Il tradizionale "taglio orizzontale" che divide maestro e allievo si ridispose differentemente. Poiché somiglianza e differenza si devono ridefinire rispetto ad un terzo, il sapere, la cultura, estraneo e nemico in ugual misura di insegnante ed allieva, al di là delle differenze quantitative.

Questa differenza qualitativa ritaglia differentemente la situazione.

b) La disparità di età sommata alla disparità di sapere carica la situazione pedagogica di tutte le figure parentali e familiari dei luoghi d'origine, e le grandi consegne delle attività e passività si rigiocano in relazione ai ruoli culturali. Convivono così insieme e confuse le grandi suddivisioni mitologiche dei ruoli sessuali legati alle diverse forme culturali e le infinite varianti che le storie familiari e personali vi apportano variando e invertendo, a volte, le attribuzioni di ruolo. Ogni sapere è veicolato per noi da un genitore e porta nella nostra storia il segno del suo sesso.

Nella naturalità di una istituzione scolastica che riproduce fedelmente i luoghi e i simboli delle divisioni familiari tutto ciò scivola via in una sorta di duplicato. Ma se una donna in un gruppo di donne assume la autorevolezza che è del padre l'intera struttura muta di aspetto.

Al di là infatti delle differenze dei percorsi individuali permane una sostanza immutata che è la conflittualità dei ruoli sessuali e il fatto che essi si innestano in campo culturale sul dualismo oppositivo strutturante che è la opposizione tra corpo e pensiero, linearmente sovrapposta a quella tra maschile e femminile.

c) La trasmissione del sapere avviene seguendo la apparente importanza dei contenuti. Ma la situazione relazionale è così pregnante da far riattualizzare con prepotenza i presupposti relazionali che stanno a fondamento di ogni forma culturale. Se ogni forma culturale contiene in sé l'imprinting di una relazione di origine, che è anche relazione tra i sessi e una forma della sua elaborazione, se quindi ogni sapere trasmette anche il fantasma del corpo femminile che possiede, allontana, controlla nella sua forma specifica, nella situazione pedagogica tra donne questo significato riemerge con maggiore absolutezza. In particolare i gesti che la scuola struttura, coltiva, stabilizza: lo scrivere, il pensare, il leggere, si caricano non solo dei significati inconsci legati all'"uso privato" che ogni individuo fa delle attività simboliche ma anche di quelli relativi al loro aspetto sessuato. Le sublimazioni si riattualizzano non solo in relazione ai

primi oggetti ma a quel primo oggetto che è un corpo femminile, alle presupposizioni che esse fanno sulle immagini sessuate dei corpi originari.

Questo significa una serie di cose, cruciali per il nostro dibattito. Da un lato che la civiltà del sapere, la sua storicità si trova strutturalmente inquinata dal ritorno di quell'infanzia contro cui nasce. Cresciuto lontano dai sentimenti familiari deve riaprire le finestre degli interni e affrontare una scena, storica e preistorica, che taglia verticalmente la divisione tra maestre e allieve.

Maestre e allieve

Ma soprattutto ciò significa che si ha sempre a che fare con una scena *bisessuale*. Inesorabilmente e inevitabilmente. Qualora ci si liberi dal supporto materiale del fantasma maschile, dal corpo dell'uomo, il protagonista maschile del sapere non scompare per cedere il posto ad una madre simbolica poiché esso vive come "soggettività assoluta" del sapere che si trasmette, del pensiero e dei simboli della attività umana che più fortemente è nata contro i limiti del corpo e la sua fantasmaticizzazione nel corpo femminile.

La donna che insegna non sarà percepita come donna ma come madre-padre in una sorta di coatta androginia. O forse la madre simbolica che una donna riscopre come suo primo oggetto non è, appunto, una donna ma la grande potenza che può possedere anche il padre. Coi che può essere entrambi. Ed anche questo colpisce in egual misura maestre ed allieve. Poiché non diversa è la loro collocazione strutturale rispetto al sapere al di là delle acquisizioni quantitative.

Dobbiamo perciò distinguere tra trasmissione del sapere, "classico" e la trasmissione della cultura del movimento delle donne, delle sue elaborazioni. Anche se non sempre è facile tenerli separati, essi vanno distinti, poiché configurano uno scenario molto diverso della pratica pedagogica. Nell'uno infatti parla soltanto la autorevolezza del padre. Nell'altro è con

una particolare figura del materno che si fanno i conti.

Ma oggi abbiamo a disposizione se non una tradizione perlomeno la coscienza di queste questioni.

Il primo uso che possiamo farne è per sapere che, al di là della ideologia e dei desideri, il solo separatismo o la coscienza di una "tradizione" non può salvare le insegnanti né dalla convivenza con il fantasma virile del sapere né con la *elaborazione* della subalternità all'edificio culturale.

Se è vero che "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 significa che nessuna affermazione di differenza può sostituire il doloroso lavoro di distinzione dalla confusione con l'uomo, in particolare in questo campo.

"La autorevolezza", la "magistralità" non possono configurarsi come decisioni. Ma come esiti finali di un lavoro di elaborazione personale che parte da una interrogazione radicale. E non della estraneità ma della passione amorosa e vitale che lega ognuna a una certa forma della cultura. Significa illuminare la storia di un processo di acculturazione fatto di appartenenze e fughe, di complicità e orrore, con il quale ognuna ha amato, posseduto, rinunciato a una forma di pensiero e di linguaggio. Poiché molto di più per una donna il processo di acculturazione si configura come fuga possibile dal corpo femminile, come salvezza dalla femminilità, e l'attività intellettuale come controllo del femminile.

Ma qui si tratta, appunto, del proprio. Per ragioni di contiguità, avvicinamenti e allontanamenti sono meno agevoli ad una donna che non può agire di fronte a se stessa né le vere difese, l'oblio, la rimozione, né il pieno ritmo del possesso.

Il fatto che insegnanti ed allieve si collochino a punti differenti di questo processo illumina da luoghi diversi sia il cammino che lo apre sia quello che fa resistenza al processo di acculturazione femminile, fa intravedere il senso ultimo della attività intellettuale di una donna nei confronti del proprio sesso.

Si rende possibile così un cammino duplice in cui "la maestra" rivive consapevolmente il senso più profondo del suo processo di acquisizione culturale mentre la allieva può trovare le origini dei suoi atteggiamenti e rapporti con le varie forme del sapere.

Nella ragazza infatti vi è la percezione, puramente sintomatica, a livello inconscio, della propria posizione profonda rispetto al sapere. Si tratta di dare voce, parole, simboli a questa reazione, al disagio inconsapevole. Sapendo tuttavia che la prima domanda che emerge alla coscienza non è, in genere, quella di un nuovo sapere, ma quella di vedere come un'altra donna ha potuto operare dentro il sapere senza perdersi. Il desiderio è di possederlo senza esserne deformate, non di un altro sapere. D'altra parte le alunne sono percettrici impietose del vero rapporto che l'insegnante intrattiene con la sua disciplina, del senso profondo del suo agire culturale.

Agendo come uno specchio svelano senza volere i luoghi dove c'è stata elaborazione e quelli dove permane la subalternità, la ammirazione, l'invidia, il fare cultura come gesto *contro* di sé.

Il sapere che si trasmette

Dall'incontro tra questi due percorsi, dalla riflessione comune a partire da queste diverse posizioni nascono un diverso sapere e nuove forme di consapevolezza. Si tratta più della consapevolezza di un legame complesso che di una estraneità, già capace di giocare nella ironia e nella distanza.

"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.

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".

Tra lavoro titanico e indicazione del sapere dato come "potente strumento di ricerca" vi è, oggi, contraddizione. Pensieri forti sono stati, finora, nel movimento delle donne, quelli capaci di illuminare paesaggi ciechi, pezzi occultati nella formazione del sapere maschile. Ben misera fine del "lavoro titanico" sarebbe dimostrare la potenza del sapere dato.

Scrivono Evelyn Fox Keller, a proposito del lavoro scientifico di B. Mac Clintock, donna "inconsapevole" del suo sesso:

"In una scienza costruita attorno al nominare l'oggetto (la natura) come femmina e al contemporaneo nominare il soggetto (la mente) come maschio, qualsiasi scienziato che sia per caso anche donna si trova di fronte a un'aprioristica contraddizione in termini. Ciò solleva un difficile problema di identità: ogni scienziato che non sia uomo percorre un sentiero costeggiato, da un lato, dall'inautenticità e, dall'altro, dalla sovversione. Come l'inautenticità è certamente il prezzo pagato dalla donna per unirsi agli uomini nelle battutine misogine, così certamente è il prezzo che deve pagare la donna la quale si identifica con un'immagine dello scienziato che sia modellata a somiglianza del marito patriarcale. Soltando se subisce una radicale disidentificazione dall'Io avrà la possibilità di condividere il piacere tutto maschile di padroneggiare una natura foggata a somiglianza della donna, cioè passiva, inerte e cieca.

(...) Perché la MacClintock (dato il suo particolare impegno all'integrità personale) potesse essere scienziata e non uomo, senza perdere minimamente di identità, occorre che lei insistesse su un significato diverso di mente, di natura e di reciproco rapporto

tra mente e natura. Il suo bisogno di definire per se stessa il rapporto tra soggetto e oggetto..."

Decostruire il sapere significa, oggi, articolare consapevolmente questa particolarità, dare simboli e senso a queste modalità diverse di relazione con gli oggetti, a questo sguardo che deve coniare altre categorie per vedere e vedere con occhi propri. Decostruire il sapere non può voler dire, oggi, edificare un altro, "nell'orizzonte del genere", né "riordinare le cose del mondo e il pensiero".

Edificare un nuovo sapere capace di riordinare le cose del mondo è un nuovo impero dell'uno che non sfuggirebbe ad una operazione competitiva di esibizione di potenza. Ma è possibile saper evidenziare le estraneità che già parlano, la parole e i germi del diverso, le forme differenti che essa assume, illuminare le figure interiori che la sorreggono, i significati che può assumere il pensiero di fronte alla vita affettiva, far intravedere altre linee nel paesaggio che il pensiero ha costruito attorno a sé come sua autoregolamentazione. Non soltanto svelamento di non neutralità, ma individuazione delle sue forme e dei suoi varianti di significato. Sapendo che per maestre e allieve si tratta ancora più di una ricerca comune che di un passaggio di tradizione, dello svelamento doloroso di una complicità più che di un "gioco" di ironia e distanza.

La parola fedele al proprio sesso non potrà costituirsi senza la accettazione lucida delle proprie infedeltà, né la libertà, la "manifestazione di volere libero e non pura dissonanza", senza la elaborazione del *disprezzo* verso la concretezza del sesso femminile, spesso molto lontano dai questi modelli.

È questo, se non un pensiero forte, un pensiero che dà forza.

La mediazione "sessuata femminile"

Se abbiamo visto, finora, la dinamica della relazione con il sapere, si tratta di vedere ora che effetti produce la mediazione sessuata tra donne nella relazione delle donne tra loro e rispetto a se stesse. La

accettazione della autorevolezza, la preferenzialità, una volta agite, che effetti producono, che storia di relazione, reale e non ideale, percorrono?

"... perdita di potenza della madre simbolica..."

"... riattivazione della madre simbolica..."

Il dato più appariscente, il "sentimento frizzante", che compare con il sapore di un risveglio, colpisce insegnanti e allieve. Esso prende la forma della sospensione di una condanna occulta, l'allontanamento di qualcosa che non ha più nome e volto. La sospensione di questa naturalità riapre il senso della storia possibile, la riapertura del "decreto di condanna alla passività" del sesso femminile.

La "spina" che viene riattaccata è il collegamento tra la pulsione attiva e la volontà di sapere. Si allontana l'ombra che il destino passivo femminile getta su tutte le altre realizzazioni del volere soggettivo, sul corpo attivo e sul lavoro della mente.

La maestra, per il fatto stesso di porsi come soggetto del sapere e del suo sesso, apre il gesto della possibilità della soggettività nel sapere. E fa immaginare con ciò stesso anche la possibilità di ricomporre le "spaccature della mente" che traversano l'essere femminile. Le dualità immaginarie che l'uomo ha creato contrapposte e complementari, che egli può spostare fuori di sé traversano l'essere femminile come polarità in guerra e la guerra tra vita del corpo e vita della mente è una delle più violente.

La donna che insegna incarna il sogno di questa ricomposizione. Ma anche l'allieva che può percorrere immaginariamente una strada diversa incarna per la maestra lo stesso sogno.

Ma il sogno appunto, l'ideale della ricomposizione.

Quella madre simbolica, cioè madre con capacità simboliche, (anche se bisognerebbe cominciare a vedere il reale valore virile della maternità, i simboli inconsci che accompagnano questa esperienza "femminile"), capace di dare nutrimento affettivo e intellettuale, amore e sapere, specchio della autostima possibile, acquista una potenza che non a caso assume le immagini dell'androgino o quelle della coppia

unita. Prima di essere il "femminile della differenza" essa è il potere del maschile-femminile uniti senza inimicizia.

Ma soprattutto tanto più valore essa assume, tanto più essa si offre come "promessa di identità" tanto più diverrà ad un certo punto colei che, dando la identità, la può perciò stesso azzerare. "È inutile che io scriva, disse un giorno una mia allieva, tanto tu sai già cosa penso". La *felicità* di questa affermazione contiene in sé anche la sua condanna. Donatrice di identità la "maestra" ne diverrà ben presto la persecutrice.

Le frasi di E. Franco "io esiste solo se l'altra esiste", "fare di una donna due donne divine", contengono in sé non solo i germi "della divinità", ma anche quelli del pericolo di morte individuale nella separazione.

Non dobbiamo perciò stupirci se nei "fantasmi di formazione" delle allieve, alle fantasie isteriche legate allo stupro, alla violenza della invasione maschile, si sostituiscono le immagini più primitive della assimilazione e del plagio, legate alla identificazione e alle idealizzazioni primitive, ai problemi di quegli individui che, per nascere come esseri individuali e perciò separati non possono usare la difesa della differenza sessuale, la inimicizia della diversità.

Nascere è separarsi

Dire quindi che parte del lavoro pedagogico è "fare l'altra uguale a me" significa potenziare, andare dietro alla forma smisurata in cui rinasce nelle donne il "desiderio di essere". Esso si manifesta originariamente come desiderio di rinascere onnipotenti, senza limiti, attraverso la onnipotenza di un'altra. Riattivare il trauma originario significa perciò anche riattivarne i desideri più infantili di riscatto. Desideri che una "maestra di vita", (e purtroppo le donne diventano tra loro troppo presto maestre di vita, cioè maestre totali), dovrebbe frustrare se desidera la nascita di altri individui e non di doppi di sé o di madri travestite da allieve.

Questo problema appare evidente non solo durante tutti i corsi ma con un problema specifico, tipico dei corsi delle donne, che è il rifiuto della fine del corso.

Tutte le esperienze ci narrano infatti di quell'uno che si forma, quel corpo unico, quell'intero che abbraccia insegnante e allieve, che rifiuta di separarsi. La temporalità, la fine del corso, o i dati di realtà che "portano fuori", il momento dell'esame o della prova individuale rispetto ad un esterno, richiamano l'angoscia di una percezione di sé limitata e individualizzata e si può percepire quasi fisicamente la sensazione di un intero che rifiuta di separarsi. In un corso si oscilla così continuamente tra claustrofobia e claustrofobia, tra angoscia di morte per nascita e angoscia di morte per soffocamento.

Di fronte alla madre simbolica il problema di una donna è nascere. Separarsi da un nutrimento preteso eterno come riscatto di quello non avuto per potersi immaginare dotata di valore personale dentro e malgrado la propria separazione e solitudine. Il problema che l'uomo ha risolto inventando la donna, la sua differenza, la sua opposizione complementare non è "saltabile" per le donne. Ne differiscono le forme e la stabilità delle difese. Anzi, nella riapertura della propria scommessa di vita il cammino si presenta più irto di miraggi perché più "diritti" sembra di poter avere in rapporto ad una negazione passata.

Il più difficile, il più duro a morire è quello di rinascere, e di nascere senza patire il limite e il dolore dello strappo che separa l'uno dall'altro, l'uno dal due. I corsi, dove il desiderio di conoscere e di vivere ricompaiono uniti, per la gravidanza stessa della situazione pedagogica, sono osservatori impietosi di ciò e della specularità delle richieste di maestre e allieve. Anche le insegnanti infatti sognano di rinascere, di riscattare una storia in cui all'allieva è richiesto il compito, non leggero, di incarnare il proprio ideale.

Sarebbero da indagare perciò più a fondo di quanto si possa fare qui i fantasmi di formazione delle insegnanti e stare in guardia rispetto ai desideri in-

fantili contenuti nella *anziana* autorità magistrale della maestra.

D'altra parte nulla come la situazione pedagogica nel suo istituzionalizzare la disparità è osservatorio ma anche occasione di elaborazione e svelamento di questi fantasmi.

Poiché la disparità, nella scuola, prima di essere una scelta, è una costrizione. E sposta perciò stesso alcuni aspetti della autorità su un terzo istituzionale. Quel plagio tutto psicologico che avviene tra donne, nei luoghi delle donne, può essere in parte spostato sulla istituzione, e con ciò, guardato, analizzato, anche, a volte, elaborato. Insegnante e allieve possono giocare in maggiore libertà e guardare anche come una cosa che viene dall'esterno le componenti di quella dipendenza che si crea tra le donne, le angosce della magistralità, in chi esercita i gesti del sapere su corpi femminili, e di chi li subisce.

La dipendenza tra donne è ben più atroce, come vissuto, della subalternità all'uomo, poiché sembra non avere uscite.

Se quindi educare significa "trarre fuori", trarre ad essere, far individuo, far nascere, questo significa non negare, dentro la magistralità ideale, le componenti mortifere della dipendenza tra donne... "Fare di una donna due donne... creare l'altra e renderla simile a me... fare di una donna due donne... divine..." Se non possediamo ancora una tradizione, né i segreti di un "lavoro titanico", possiamo forse trasmettere la passione per una ricerca, la forza di una intuizione che incatena ad una infinità di domande ed ipotesi e cammini di ricerca, più forti a volte delle certezze dei dogmi.

...

ILEANA MONTINI

COOPERAZIONE E NON AUTORITÀ

Giannina Longobardi di *Diotima* e del gruppo pedagogia della differenza sessuale, in un intervento al convegno di Verona del 21/22 maggio "Perché una tradizione si affermi. Autorità, saperi e relazioni nell'educazione e nella scuola", ribadisce le tesi già sostenute su *Reti* (n. 2/88) insistendo sull'importanza di assumere *un ruolo di autorità magistrale femminile* nei confronti delle studentesse. Lo fa, sferrando un attacco molto determinato al movimento che nella scuola degli anni settanta cercò di capire il nesso che lega i processi educativi ai processi di integrazione sociale più generali.

"L'antiautoritarismo - dichiara - di cui il movimento di quegli anni era intriso, il rifiuto di dare spazio alle differenze individuali riconoscendo il maggior valore di alcune, non hanno permesso di dare significato particolare al ruolo di educatrici che molte donne esercitavano".

Il richiamo all'autorità è decisamente forte, centrale, assolutamente determinante e sembra necessitare l'abbattimento di una elaborazione, sperimentazione che ha caratterizzato la vita collettiva e individuale di tanti insegnanti e pedagogisti dopo il '68, dopo *Lettera a una professoressa*. Dopo - perché non ricordarlo dato che tanta presa fece - l'articolo di Lea Melandri su *l'Erba Voglio* intitolato "Insubordinazione di classe".¹

Costruire, ri-costruire, con una forte legittimazione la centralità dell'autorità, non è, di questi tempi, un'operazione confinata nell'elaborazione di una componente del movimento femminista. Si parla, infatti, di ripensamento della pratica educativa alla luce di alcune acquisizioni, quali il riconoscimento delle *disparità* e la costituzione di un "ordine" fondato sulla genealogia femminile, "indipendente e separato dall'ordine maschile fondato sulla legge paterna".

La "disparità" tra maestra e allieva è definita *feconda*, perché permette il gioco "tra le anziane che autorizzano e le figlie simboliche che accettano le autorizzazioni..." (Dalla relazione di Francesca Lisi del gruppo pedagogico della differenza sessuale di Verona).

Nella relazione di F. Lisi al convegno di Verona, è contenuto anche il profilo corretto dell'autorità: l'autorità è misura. Accettare di essere misura vuol dire liberare "potenza materna" e, di conseguenza "concedere autorizzazione e far crescere".

Anche Nadia Cappelletto tenta una definizione del concetto di autorità, quando, nella sua relazione a Verona, parla di un *modello positivo* derivante dal ruolo "della donna sicura di sé, in grado di sostenere le proprie tesi, di dare giudizi...". Il punto di partenza viene offerto dalla "disparità istituzionale e generazionale che contraddistingue queste relazioni...".

Non soltanto Anna Maria Piussi nella relazione introduttiva al convegno ha insistito sul carattere provvidenziale della "disparità istituzionale" tra insegnanti e allievi. Appunto, l'antiautoritarismo aveva messo sotto accusa i ruoli istituzionali, le gerarchie sociali, la meritocrazia e la competizione. Nell'economia teorica e pratica del pensiero della differenza sessuale, così come emerge negli articoli pubblicati su *Reti*, nelle relazioni e negli interventi al convegno di Verona, vi è una sorte di recupero di "valori" che erano stati destrutturati nell'ambito della sinistra, dei movimenti femminista, cattolico ecc. Costruire una "tradizione femminile", sostiene A. M. Piussi, significa *fondare autorità e costruire ordini simbolici*.

La pedagogia come teoria dell'educazione che mira a determinare i fini del processo educativo e i modi per conseguirlo, si costituisce allora sull'autorità riconosciuta di alcune come garanzia per la costituzione di un ordine simbolico e sociale femminile.

L'affiliazione magistrale (versione pedagogica della teoria e pratica dell'affidamento) discende dall'insediamento della donna autorevole, la madre simbo-

lica, colei che educa e insegna, sulla cattedra (che tale resta) e dall'insediamento della allieva nel ruolo di figlia simbolica docile e attenta.

Il "modello" monastico

Se il fine pedagogico è la costruzione di una genealogia femminile, l'instaurarsi di rapporti di affidamento è la strada maestra e unica da percorrere. Nella relazione del gruppo insegnanti di Milano al convegno di Verona, si insiste sulla disparità istituzionale come base per qualsiasi rapporto di affidamento nella scuola. E nella scuola, proprio attraverso "l'affiliazione magistrale", si attua la visibilità della *preferenza* accordata alle alunne, alle studentesse. Così Francesca Pavanella (gruppo pedagogia della differenza sessuale e del *Filo d'Arianna*); "...dare più valore, spazio e parola al gruppo delle femmine all'interno delle classi miste, facendo una consapevole scelta a favore delle allieve; prevedere anche la formazione di classi unicamente femminili o gruppi di lavoro divisi per sesso.

Riconoscersi inserite all'interno di una genealogia femminile, riconoscere la disparità tra adulte insegnanti e quindi tra le allieve. Indicare alle giovani donne l'esempio delle pari più capaci per imitarle ed emularle senza invidia, sottraendosi a vincoli di relazioni fusionali".

È attraverso questo itinerario pedagogico che si trasmette *un sapere* "che sia capace di rendere conto della forza della sua origine, dal suo nascere dal 'noi' e non dall'io", il noi che si costituisce nella relazione tra donne le quali si riconoscono nella proposizione «io donna sono». (Relazione di Elisabetta Zamarchi).

Annarosa Buttarelli, presentando l'esperienza del seminario universitario che la comunità di *Diotima* sta conducendo a Verona, scrive: "Si rende così visibile nell'università di Verona la soluzione da parte di un gruppo di donne docenti, di un ruolo magistrale che si pratica nella trasmissione di sapere sessuato; autorizzato dal grande numero di allieve

che hanno accettato di risiedere in questa pratica produttrice di genealogie: figlie che riconoscono il valore dell'insegnamento di una madre-maestra".²

Curiosamente emerge che le parole più usate, insomma le parole-chiave, rinviano a una storia millenaria: a quella della chiesa cattolica e, in specifico, a quella monastica. Gli ordini religiosi si costituiscono sulla genealogia delle *madri simboliche* (madri nello "spirito") a partire dalla madre fondatrice. Segue la serie delle madri a seconda della funzione ricoperta: vostra carità, signora, madre badessa, madre priora, madre vicaria, nostra madre, la nostra buona madre, madre mia, madre maestra, madre superiora.

La madre maestra è la formatrice delle novizie che a lei si *affidano* in un rapporto duale. L'affidamento si esprime con le parole della massima *docilità* e dell'*abbandono*, perché la maestra delle novizie può dire "...ho lo stato di grazia per guidarla."³ È una pedagogia dell'iniziazione fondata sul riconoscimento dell'autorità carismatica, in nome della tradizione dell'ordine, da trasmettere e conservare; naturalmente all'interno della tradizione cattolica.

Gli ordini monastici sono sistemi chiusi, autoreferenziali. Alimentano il proprio universo simbolico come matrice di tutti i significati: le biografie individuali e l'intera società storica sono viste come avvenimenti che si svolgono all'interno di questo universo.⁴ Insomma, gli universi simbolici - come sostiene T. Luckmann - "sono sistemi di significato oggettivati che collegano le esperienze della vita quotidiana ad una sfera di realtà 'trascendente'".⁵

Occorre abbandonarsi a Dio attraverso la *mediazione* delle madri: perdere il mondo per ritrovarlo. Proprio come sostiene Elvia Franco, che nel suo intervento a Verona disegna il profilo della *magistra* all'interno della necessità di una "discendenza spirituale". Il mio lavoro di insegnante, sostiene, "mi fa perdere il mondo per ritrovarlo, da vergine". Perché educare significa "avere coscienza della mediazione sessuata, che segna l'interezza delle relazioni di una donna da crescere. E da inviare nel mondo".

E come nella chiesa primitiva, si chiede l'investimento di autorità da parte del *popolo di Dio*. Ma nella chiesa è accaduto che poi l'autorità, la cui origine e ragione trascende il popolo di Dio, è divenuta una casta che perpetua, legittima se stessa in totale autonomia. E in nome della tradizione di cui si è fatta unica garante.

Tradizione e disparità

Si profila una pedagogia ordinata a fondare una tradizione attraverso procedimenti mutuati dalla pratica monastica, in nome di una differenza da affermare come un postulato. Una pedagogia, insomma, a *struttura carismatica*, dove il femminile e il maschile sono sentiti come categorie ontologiche, come essenze transtoriche e transculturali; all'interno di una logica bipolare del dominio. Una logica che non riesce a svincolare il concetto di differenza da quello di *diseguaglianza*.⁶ Il concetto di differenza implica la *multiformità* e mina, nel contempo, necessariamente, il principio gerarchico.

La differenza viene colta come dato e come valore non solo *tra* i generi ma anche *nei* generi. In questo orizzonte la soggettività deve mostrarsi differente, diventando interpretazione culturale del dato (differenza biologica) che altrimenti rimarrebbe muto. La *pedagogia della mistica della differenza*, sembra proporsi nell'ambito di "un conflitto tra i generi che non si produce all'interno di un contesto storico-culturale ma *in sé*, nella dialettica tra due essenze contrapposte".⁷ Allora si comprende come gli adulti, in nome della *disparità*, si confermano come identità mature in quanto compiute e pertanto *misura*, modello da emulare. Non è previsto lo scambio, la reciprocità. Le bambine e i bambini sono dei contenitori da riempire. La psicologia dello sviluppo ha indicato come i processi di sviluppo, modifica, ampliamento delle capacità cognitive, relazionali e affettive, possano continuare ad avvenire nel corso di tutta la vita. Nell'intreccio complesso di momenti biografici e di circostanze storiche, si gioca l'intero

corso della vita. Tanto che la *figura della metamorfosi* dovrebbe essere accolta come la più adeguata a rappresentare l'andamento dei processi identitari⁸.

Elena Gianini Belotti, in un romanzo pedagogico, spiega il rapporto educativo sotto il profilo dello scambio, della reciprocità. Lei, la protagonista, si vive come educatrice donna, anziché come una educatrice madre o monaca. Nello scambio, dove l'attesa di *apprendere ad apprendere* è, appunto, reciproca, agiscono entrambe le dimensioni tonica e clonica. "Provavo – fa dire all'educatrice – una sorta di fascinazione per il suo ardimento, la sua ostinazione: io, adulta, avevo imparato da lui. S'era stabilita una maggiore reciprocità tra noi. Non ero io sola a guidarlo, a educarlo; così come una pigra abitudine mi induceva a credere che accadesse tra adulti e bambini; e nonostante la consuetudine con lui smentisse spesso il frusto pregiudizio. Anche lui, pur inconsapevolmente, giocava un ruolo attivo nei miei confronti, mi costringeva a modificare i miei punti di vista, i miei atteggiamenti, i miei rapporti con lui. In fondo, mi educava quanto io educavo lui"⁹.

La pedagogia conduttiva

L'insegnante – monaca, madre-maestra che sceglie le alunne-novizie, evoca l'immagine della madre onnipotente, "di una madre che contiene in sé il sapere e il potere del mondo"¹⁰. Così che gli oggetti della conoscenza e i percorsi di apprendimento sono considerati, come nel modello del didattismo, preesistenti ed esterni agli individui. Solo l'insegnante ha il potere di scegliere i contenuti e stabilire le sequenze, i tempi, le procedure di apprendimento e di controllo.¹¹

Viene avvalorata la tesi che con la competizione, cioè la *voglia di vincere*, si ottiene maggiore apprendimento e successo. Ma alla pedagogia fondata sulla struttura carismatica, nella versione della mistica della differenza, si oppone la pedagogia fondata sulla struttura cooperativa. Le pedagogie istituzionale e conduttiva offrono il terreno più adatto per assumere

la differenza sessuale "come il fondamento anche di ogni differenza, comunque come il tessuto dissolvante l'uniformità"¹².

L'insegnante *conductor*, nello stile cooperativo, è una sorta di direttore d'orchestra che dirige e sorregge il gruppo, per la partecipazione ad un progetto comune che richiede una coraltà di contributi differenti e che differenti restano. Il direttore d'orchestra non ha in mano l'esecuzione compiuta, pur sapendo cosa vuole realizzare. Sa che l'esecuzione dipende da più fattori, cognitivi e affettivi¹³.

Quello che occorre fare è uscire dal neutro del "direttore d'orchestra", per rivendicare il diritto di essere *direttrice d'orchestra*. Informare, con l'assunzione sessuata della propria presenza, insegnanti e alunni maschi, che ciò che essi insegnano e apprendono è una grande parzialità. E che le competenze che le donne hanno accumulato, come "gruppo tacitato", propongono percorsi cognitivi e mappe cognitive diverse, la cui assenza dalla scuola, dalla cultura, dalla scienza, riduce ignobilmente e impoverisce terribilmente il vivere societario. Paola Manacorda sostiene che cultura, saperi, scienze, sono fondati ancora sulla razionalità di tipo logico-deduttivo, parcellizzata e monodirezionale, adatta a un tipo di produzione serializzata e lineare nel tempo e nello spazio. Le donne invece hanno elaborato forme di razionalità basata su una molteplicità di funzioni, sovrapposizioni di lavorazioni, polifunzionalità dei prodotti e dei processi, incertezza delle condizioni e rapidità di decisione¹⁴.

Nella classe-cooperativa, dove si integrano i modelli di intelligenza e le competenze nella dialettica multimediale, al centro viene posto l'interesse e la curiosità per tutto ciò che è differente. E che non deve essere ridotto, omologato, uniformizzato. Diventano flessibili i ruoli, le funzioni e acquistano diritto di cittadinanza l'atteggiamento problematico, la varietà delle logiche, l'integrazione dei codici.

Gli handicappati non devono tormentarsi perché non riescono a diventare del tutto "normali", in quanto dal loro osservatorio lo sguardo sul mondo è

differente e necessario al progetto comune. La diversità non viene catalogata come eccezione, o aberrazione o contaminazione. La donna-insegnante, nello stile cooperativo, non deve negare la propria estraneità da una cultura falsamente universale e neutra. Si riconosce e si fa riconoscere come estranea, si vive e si fa vivere come diversa. Il rispetto della diversità, scrive E. Fox Keller, "si accontenta della molteplicità come fine a sé stante"¹⁵.

Se la scuola diventa il luogo delle differenze è possibile una rilettura globale della cultura data, per superare la cancellazione del genere femminile.

¹ Lea Melandri, "Insubordinazione di classe", *L'Erba Voglio*, n. 1/1971

² A. Maria Buttarelli, "Verona all'Università", *Il paese delle donne*, maggio 1988

³ M. Joseph Aubert, *Le suore sono donne?* Cittadella ed., 1978

⁴ P.L. Berger-T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, ed. Il Mulino, 1978

⁵ T. Luckmann, *La religione invisibile*, ed. Il Mulino, 1969

⁶ Rossella Di Leo, "Il luogo della differenza", in *Differenza che passione*, *Volontà* n. 1/2, 1988

⁷ R. Di Leo, op. cit.

⁸ Chiara Saraceno, Introduzione a *Pluralità e mutamento*, ed. F. Angeli, 1987

⁹ Elena Gianini Belotti, *Il fiore dell'ibisco*, ed. Rizzoli 1985

¹⁰ Laura Grasso, "Madri e figlie nel rapporto fra donne: dipendenza o reciprocità?" *Il filo d'Arianna, letture della differenza*, ed. Utopia, 1987

¹¹ Andrea Canevaro (a cura), *Handicappati, ricerca e sperimentazione*, ed. la Nuova Italia s., 1988

¹² Lidia Menapace, "Una scuola non uniforme", in *Cooperazione Educativa*, n. 6/7, 1988; e Alfie Kohn, "Competere o collaborare?" in *Psicologia contemporanea*, lug. ag. 1988

¹³ A. Canevaro, op. cit.

¹⁴ Paola Manacorda, "Al di là del dualismo" in *Volontà* (cit.) n. 1/2, 1988

¹⁵ Evelyn Fox Keller, *Sul genere e la scienza*, ed. Garzanti, 1987

ELVIA FRANCO

ESSERE MAESTRA* L'OMOLOGAZIONE PEDAGOGICA.

Nella scuola elementare i nuovi programmi dicono come bisogna educare al giorno d'oggi e molte maestre ne sono entusiaste, come lo sono dell'attuale didattica, che si radica nel modello della programmazione.

Mi capita spesso di vedere delle colleghe soddisfatte della loro cultura didattica, di essere aggiornatrici Irrsae, e soprattutto di insegnare con metodo scientifico (similscientifico!) qualsiasi disciplina di studio. Esse non accolgono nessuna parola che non sia quella degli aggiornatori raffinati che le stanno aggiornando. In realtà esse provano il bisogno di contare nella scuola e non riescono a concepire che si conta veramente nella scuola, e nel mondo, dicendo e praticando la verità.

Seguendo questa via di formazione, queste maestre continuano a restare le insegnanti della subalterità culturale, senza autorità e prive della capacità di collegarsi realmente con le menti in formazione delle bambine (e dei bambini).

Alle bambine comunicano una cultura d'uomo, magari nelle sue varianti, ma sempre monosessuata, da loro assunta a valore universale, e idolatricamente trasmessa.

E le bambine vengono lasciate in balia di questa cultura, perché non sono state messe nelle condizioni di scorgerne il senso e la reale portata. Allora smarriscono il senso di sé e cadono nell'uomo.

Cadono nell'uomo tanto più facilmente, quanto più la maestra è diventata il tecnico competente: nella costruzione dei curricula (che quasi sempre tocca gli aspetti di superficie del sapere, cosa che permetterebbe di pensare a una difesa da questo sapere... se non fosse che ne hanno un attaccamento adorante...) e nell'uso del modello della programmazione, che oggi costituisce il fulcro del fare scuola.

Il modello della programmazione

Viene insegnato in tutti i corsi d'aggiornamento.

La sua legge interna comanda di non procedere verso una nuova unità didattica, prima che la precedente non sia stata completamente assimilata; prima che la mente non sia stata colonizzata dall'argomento disciplinare precedente, dal precedente dogma. Per una bambina significa la morte simbolica.

I criteri di misurazione oggettiva dell'apprendimento di una unità didattica (test a completamento, a scelta dicotomica "vero e falso", a scelta multipla, a confronto, ecc...) hanno il compito di modulare i comportamenti pedagogici di una maestra, la quale per questa via atrofizza le sue capacità di rapporto diretto con la bambina, di coscienza spontanea ed attenta, e perciò magistrale, verso di lei. Questa coscienza, che al suo interno doveva saper trovare i criteri di accertamento, viene perduta. L'uso dei criteri di misurazione sono da rigettare anche per un altro motivo.

Ci sono alcune bambine che hanno tempi di latenza lunghi prima che il loro sapere diventi manifesto, alle loro menti sono necessari dei periodi personali di elaborazione intima e approfondita delle attività che vengono loro proposte; i criteri di misurazione non metteranno mai in luce questo lavoro inconscio, spregiando una possibile ricchezza, ed una via di ricchezza.

La maestra deve procedere negli accertamenti, non attraverso questi criteri creduti oggettivi ed invece mortificanti, ma per mezzo della relazione diretta, della quale il colloquio è lo strumento privilegiato.

Per questi motivi, il modello della programmazione assunto al di fuori della differenza sessuale, priva la bambina di una relazione viva con una donna dalla parola pedagogica, la trascina nella materia scolastica, materia d'uomo, mediante dei procedimenti psicodidattici in grado di piegare più facilmente le resistenze del cervello femminile e fare proprie strutture organizzative estranee di conoscenza.

E le bambine non sanno che la scuola strappa loro anima e forza, non sanno perché alla fine della V elementare hanno perso quella vitale baldanza che avevano in prima. Non hanno conosciuto il segreto dell'essere a scuola.

Alla luce di queste considerazioni, si capisce che il cervello femminile viene violentato da una pratica didattica creduta neutra come la cultura che essa trasmette.

Se la didattica agevola la trasmissione e la formazione del sapere, bisogna entrare in relazione cosciente con questo sapere, ed assumersi la responsabilità di lavorare didatticamente su questo sapere "in distanza, in distacco da esso", come dice Betty Zamarchi. Bisogna rendersi conto, insegnando, che la cultura è un sapere d'uomo, è i modi con cui lui ha cercato di dare un senso segnato dal suo sesso, alle cose che gli capitavano.

E questi modi ha trasmesso ai giovani maschi, spesso attraverso le madri, ma comunque e sempre per il mantenimento della sua genealogia: nella quale il legame è fra sinapsi maschili e sinapsi maschili, che fanno l'estraneità delle donne... ai loro commerci e... alle loro truffe gettate sul simbolico.

Con l'estensione della cultura maschile alle donne, gli uomini mostrano il principio organizzatore d'essa.

L'estensione è il dominio culturale dell'uomo, mostra che la cultura d'uomo è cultura d'uomo, retta dalla legge dell'assimilazione, dell'incorporamento della differenza sessuale e di tutte le altre differenze che su di essa devono avere il loro fondamento.

Sull'estensione, però, poggia il lavoro delle insegnanti, che in distanza e in distacco da questa cultura, mostrano il taglio sessuato del loro pensare il mondo, rivelando che l'esistente non è uno, ma due.

Nel due, le bambine entrano nel processo di maturazione sessuata, gli alunni nelle condizioni di scorgere una ricchezza in più e di rifondare la loro parola, come dicono alcuni di volerlo.

E-ducare. Che cos'è educare?

E-ducare vuol dire condurre fuori.

Invitare a venire fuori.

A tirare fuori il proprio senso.

Vuol dire riconoscere alle giovanissime generazioni di donne il desiderio di sviluppare quelle strutture di pensiero e di relazione, in tensione di passare dalle forme elementari all'agio della maturità.

E-ducare significa sapere che i fattori di crescita sono interni al rapporto magistrale in cui la piccola viene a contatto con una parola più grande della sua; e, della sua, matrice di sviluppo. Questa relazione in sé è necessaria; è il legame, che deve essere nell'esistenza femminile, e nel simbolico che la registra, perché l'esistenza femminile sia.

E-ducare è intanto questa relazione. Carica di valore, nel suo essere in sé realtà.

Ma e-ducare vuol dire anche avere coscienza della mediazione sessuata, che segna l'interezza delle relazioni di una donna da crescere. E da fare libera.

Se si può cercare di dire che cos'è interezza delle relazioni si deve individuarne le parti costitutive.

Allora interezza è maturazione delle strutture e delle forme di relazioni cognitive con cui la giovane mente femminile tende a conoscere il mondo della natura; maturazione delle strutture e delle forme di relazioni comportamentali con cui tende ad operare sulla, e ancora di più, verso la realtà della natura; maturazione delle strutture e delle forme di relazioni cognitive con cui sapere la realtà delle madri (la sessuazione del loro pensiero e le strutture della differenza sessuale) e della realtà dei padri (il loro pensiero, le modalità in cui esplicano e hanno esplicato i loro rapporti con il mondo, la pretesa di universalizzare se stessi e i tragici errori che da questa pretesa derivano); maturazione delle strutture e delle forme di relazione comportamentali con la realtà delle proprie simili (il moto d'affidamento per diventare grandi; la responsabilità dell'affiliazione (Anna M. Piussi); il bisogno di vivere del lavoro di pensiero e di spiritualità di ognuna e di tutte, il

sentirsi insieme e la generazione duale femminile come struttura della necessità, e luogo per riordinare le cose del mondo ed il pensiero; maturazione delle strutture e delle forme di relazioni comportamentali con il mondo degli uomini (che può essere quello che una donna vuole che sia a partire dalla sua coscienza della struttura cognitiva maschile, universalizzante e assorbente la differenza sessuale).

L'e-ducazione è perciò maturazione della propria verità di relazione, è relazione necessaria fra le menti, che definisce un orizzonte di donna, infinito, come le parole e le cose che in esso si possono fare.

La corsa affannosa verso il traguardo delle competenze, qui non interessa ed in ogni caso questa pedagogia non ammette che esso sia fatto con occhio emancipazionistico.

Però quello che conta, sopra ogni cosa, è ancora un poco più in là. E quella cosa un poco più in là trascina le energie verso di lei, e fa conoscere che si è venute nel mondo proprio per lei.

Il segreto della vita diventa visibile e non c'è altro scopo che abitarlo. In piena luce. Nella sacralità, che apre l'infinito e fa di una donna due donne divine e di due donne divine la verità. Succede.

Succede che la parola di donna, abbracci altra parola di donna e ne intenda la forza. E avverta la necessità di crescere su questi abbracci ricambiati, che conoscono e perciò sono fecondi. Succede che i pensieri si riconoscano, si tocchino, si vivano, scoprendo di essere l'uno l'origine dell'altro, la sua linfa vitale. Allora il pensiero, il cervello e il sangue vivono di questa vita, nella creazione continua della relazione che immette nell'esistenza divina l'una donna e l'altra donna.

Allora l'altra diventa per noi più importante di noi, la sua vita è preziosa almeno quanto la nostra, perché senza di lei, non sarebbe possibile la vita della verità che vogliamo sentire nell'intimo della nostra intelligenza e che vogliamo custodire verginalmente.

Ma bisogna che l'altra ci sia. Ed abbia voce. Noi e lei diventiamo responsabili; capaci di darci risposta.

E perciò consistenza divina.

Bisogna che il nostro agire sia rivolto a significare, con ogni modo, la necessità dell'altra. E questo deve essere il senso della politica. Il solo senso della politica. Il solo senso che deve guidare alla ristrutturazione delle condizioni materiali di vita.

Che l'altra ci sia. Se l'altra non c'è, se non ha voce, se non è nelle condizioni di ascoltarci e risponderci, c'è la disperazione, ma c'è, infinitamente più forte della disperazione, il potere di crearla.

Creare l'altra e renderla simile a noi, perché ci risponda. Allora si va nella maturazione intima che ci fa radicare nella creatività d'essere, per mostrare all'altra noi, sapendo che noi è la luce che dà alla luce l'altra che ora viene da noi per risponderci. Per risponderci all'infinito. Perché ora lo può fare.

Questo si cerca. E questo è ancora mondo divino.

Questa fatica del fare una donna due donne è il segreto del lavoro pedagogico, come quando eravamo solamente corpo biologico era il segreto della maternità. Allora le alunne vengono impegnate nel lavoro di crescita e di maturazione dell'essere loro, perché l'essere loro sappia rispondere in piena coscienza e libertà all'essere più grande. Alla parola femminile che sta più in alto.

E perché sappia continuare il lavoro dell'uno/a che diventa due. A scuola ogni giorno viene celebrato un rito di generazione, che è insieme di celebrazione della necessità dell'altra. Un rito che testimonia della struttura duale dell'esistenza, della necessità duale femminile, che è fonte di lavoro e di gioia, e che smaschera il mito dell'uno e afferma che l'uno è menzogna, soprattutto là dove lo si vuole tuttofare, solitario e geniale.

Allora nella scuola una cosa sola è necessaria. Le strutture cognitive e di relazione di cui dicevo all'inizio maturano quando c'è quest'unica cosa; quando cioè il pensiero in formazione delle bambine giunge a sentire il pensiero maturo della maestra.

Questa relazione porta le bambine ad avvertire una realtà femminile più grande e più libera della loro e a volerla raggiungere, raggiungendo nello

stesso tempo la capacità di stare nel mondo attraverso la mediazione sessuata di quella realtà. All'interno di questo rapporto avviene lo spontaneo andare delle bambine verso la maestra.

È l'"andare verso" che ha la potenza di provocare la strutturazione spirituale – cognitiva della bambina, la maturazione vera e reale della sua personalità comunicante. Questo è in profondità la relazione d'affidamento. Sempre. Considerando la pedagogia da questo punto di vista, le materie di studio e i procedimenti della didattica riacquistano importanza, perché la mente viva di una maestra ha imparato ad usarli per farsi sentire.

Ma restano strumentali rispetto alla relazione magistrale, che è cosa nuova, meta necessaria, struttura obbligatoria, rispetto all'esistenza prima che rispetto a qualsiasi istanza sociale, perché è la struttura che ci dà l'altra, senza la quale noi non saremmo.

La maestra ora organizza attivamente le materie di studio, non più per facilitare nelle bambine... la caduta in quelle materie, come succede nella pedagogia emancipazionistica, ma per portare a maturazione il segreto dell'essere a scuola, il segreto dell'uno/a che diventa due e poi moltitudine. (Magari passando per le competenze...)

Uscendo dalla scuola, la donna da crescere è diventata la nostra simile. *L'altra c'è, allora noi siamo.* E siamo diventate divine.

* Questo scritto è parte quasi integrale di quello presentato al convegno nazionale "Perché una tradizione si affermi", svolto presso la Facoltà di Magistero dell'Università di Verona.

Bibliografia

Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987.

Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987.

Anna Maria Piussi, *L'affiliazione magistrale*. Relazione per un seminario di cultura generale.

Elisabetta Zamarchi, "Sessuare il sapere e la sua trasmissione", in Reti, n. 2, 1988.

Luce Irigaray, *Sexes et parentès*, in *Fluttaria*, 5, 1988.

Lorenzo Abate, *La missione dei Principi*, 1962 inedito.

ELISABETTA DONINI

DIALOGHI A TRIANGOLO SU UN VIAGGIO A GERUSALEMME

Nella seconda metà di agosto, circa settanta donne italiane sono andate in Israele e nei Territori occupati della Cisgiordania e della striscia di Gaza per partecipare a incontri con donne palestinesi e israeliane, per compiere visite in diverse situazioni di città, villaggi, campi-profughi, per avere esperienza delle condizioni in cui là si vive e si muore, per capire quali legami di solidarietà e quali forme di comunicazione e di sostegno tra donne siano possibili e insieme più efficacemente praticabili. Il gruppo italiano proveniva da un percorso iniziato nei primi mesi dell'87 e il cui nucleo caratteristico era – ed è sempre rimasto – la ricerca di momenti di confronto tra donne che riescano sì a misurarsi con la realtà dei conflitti ma per attraversarla e per rovesciarne la logica, a partire dalla valorizzazione della politica del quotidiano e delle ragioni dell'esistenza e della sopravvivenza di cui le donne, pur nella disparità delle situazioni di fatto e nella differenza delle tradizioni, delle culture, degli orientamenti, sono ovunque le protagoniste fondamentali. Delle varie fasi del percorso è già stato

scritto in diverse occasioni¹ e rinvio a quei materiali per un'informazione più ampia sui passaggi che dall'idea originaria di un "campo ideale di pace" da attuare insieme a donne palestinesi, libanesi, israeliane, hanno via via portato a cercare una rete di rapporti diversificati di conoscenza e solidarietà e hanno infine generato il viaggio a Gerusalemme dell'estate '88.

Qui vorrei discutere di alcuni aspetti di tale ultima esperienza riferendomi soprattutto ai problemi che ci hanno maggiormente tormentato e in taluni momenti anche dolorosamente lacerato (ciascuna dentro di sé e nei rapporti con altre) man mano che la andavamo facendo. Credo del resto che all'intero sviluppo di questo nostro tendere a una politica di donne e tra donne sia essenziale il porre altrettanta attenzione per il duplice registro della soggettività del vissuto e dell'oggettività dei passi compiuti. Condensata nella frase-emblema della "ricerca di liberazione e libertà", questa prospettiva si plasma sulla convinzione che la capacità di affermazione autonoma di ciascuna donna è appunto un processo sempre aperto e non uno stato che possa mai considerarsi raggiunto. Essa evolve infatti nella dinamica concreta dei rapporti che stabiliamo col mondo, quando riusciamo a mutare insieme noi stesse e le relazioni della vita attorno a noi allargando gli spazi perché ciascuna/o si

esprima e nello stesso tempo nell'interazione con l'altro da sé trovi una ricchezza di cui alimentarsi.

Sullo sfondo di queste intenzioni ed attese, la mia persuasione attuale è che ciò che abbiamo sperimentato nel corso del viaggio ha costituito una conferma essenziale del senso dell'intero progetto pur attraverso drastici cambiamenti di percorso. Per chiarezza, considererò separatamente due aspetti che fin dalle origini mi pare siano al centro della nostra autodefinizione collettiva, via via che andavamo raccogliendoci attorno a un'iniziativa comune. Da un lato, condividevamo la convinzione che a partire dalla dimensione specifica delle pratiche di vita delle donne è possibile ribaltare l'ottica del giusto e dell'ingiusto, della pace e della guerra, di ciò che veramente deve costituire un valore nell'esistenza singola e collettiva. Dall'altro lato, ci riconoscevamo nella volontà di stabilire legami non di schieramento ma di dialogo aperto che procedessero attraverso l'incontro con donne delle diverse parti in conflitto (nel caso specifico di quest'estate, l'iniziativa doveva perciò coinvolgere simultaneamente sia palestinesi che israeliane).

Quanto al primo punto, le visite compiute e le testimonianze raccolte ci hanno fatto "toccare con gli occhi" (secondo la bella espressione usata in quei giorni da una compagna) come le donne palestinesi siano davvero protagoni-

ste di un'esperienza storica straordinaria di reinvenzione di se stesse e della vita attorno a sè. I mesi della rivolta hanno intensificato e accelerato un processo che era già in atto da tempo, come dimostrava il loro accedere sempre più numerose e risolutive sia alle attività di lavoro esterno sia alle scuole e alle università ed il loro organizzarsi in una rete amplissima di gruppi e associazioni (questa rivista ne aveva dato un quadro lo scorso anno in un articolo di Marina Rossanda²).

• • •

Con l'*Intifada*, la realtà di violenza dell'occupazione militare si è però ulteriormente esasperata, sia nel suo aspetto più immediato di aggressione armata e di repressione – costellate di morti, ferimenti, arresti, deportazioni, distruzioni di case – sia nel suo risvolto più complessivo di negazione del diritto a un'esistenza sicura e libera. Il tessuto più profondo e capillare della rivolta sta proprio nel carattere di massa che hanno assunto le forme di autogestione antagonista del quotidiano messe in campo dalla popolazione palestinese nei settori della produzione come in quelli della assistenza o dell'istruzione o della sanità. È questo forse il maggiore risultato di accresciuta conoscenza della realtà e delle sue implicazioni politiche che mi pare di dover trarre dalle esperienze avute là. I resoconti di stampa o l'informazione

televisiva danno spazio soprattutto agli episodi di scontro e le notizie – per certi versi anche a ragione – si concentrano da un lato sulle manifestazioni e sui ragazzi che lanciano le pietre, dall'altro sull'esercito che spara, percuote, arresta o sui coloni che fanno incursioni armate nei villaggi e nei campi. Ma non è questo l'unico piano su cui si sviluppa il conflitto, perché la realizzazione nei fatti di una gestione autonoma dei territori occupati da parte della popolazione in rivolta si sta anzi rivelando il vero elemento capace di scardinare la forza della presenza armata israeliana. E ciò sia perché essa delinea in concreto un'organizzazione indipendente della vita economica e sociale, sia perché consolida nella popolazione la sua coscienza di nazione e la rafforza nella certezza del diritto all'autodeterminazione, sia perché mette il mondo intero di fronte alla realtà non più eludibile di tale saldezza di identità nazionale.

Ho cercato di schematizzare nelle righe precedenti alcuni tra gli elementi che nel corso del viaggio mi sono parsi essenziali per capire come si muovono le donne palestinesi e qual'è l'orizzonte del loro processo di liberazione. Se infatti è nella costruzione di una realtà alternativa che la rivolta esprime la sua massima carica di innovazione e se la via storicamente vincente risulta quella del mutare in concreto le strutture e insieme i rapporti di potere nell'or-

ganizzazione quotidiana della vita, proprio le donne emergono come il soggetto capace di perseguire più radicalmente la propria autodeterminazione insieme al cambiamento della società.

• • •

Dalle cooperative di produzione agli ambulatori di pronto intervento, dagli asili-nido ai centri di istruzione e formazione professionale, dalle organizzazioni di assistenza ai comitati di difesa giuridica, gli incontri avuti ci hanno consentito di conoscere una realtà vivacissima di donne che intervenendo in primo piano nella lotta del loro popolo realizzano la propria stessa volontà di indipendenza e autonomia. Ne sono scaturiti momenti di grande emozione e passione ma anche altri di difficili contrasti con loro e tra noi. Il nodo più grosso ha avuto a che fare con il secondo dei punti di cui dicevo sopra: come praticare la comunicazione e il confronto con "tutte" le parti in conflitto. Virgoletto "tutte" perché già ragionandone di qui ci era chiaro che in ogni caso tra le israeliane avrebbero potuto partecipare solo donne attive nei movimenti contro l'occupazione e convinte dei diritti palestinesi all'indipendenza e all'autodeterminazione. Vi era cioè un presupposto irrinunciabile pur nella ricerca del dialogo: che le interlocutrici fossero disposte a rispettarsi e a riconoscersi pari diritti e dignità.

Ma anche entro questi confini le

disparità hanno invece portato a scelte molto meno semplici e lineari dell'ottimistico parlarci a tre voci cui miravano. Le donne palestinesi esprimevano infatti la forza ma insieme anche il vincolo di responsabilità del porsi come espressione dell'unità del loro popolo; di contro, le israeliane della piccola e coraggiosa minoranza antigovernativa sono una costellazione cangiante di gruppi e impostazioni diverse, solcata anche da molte diffidenze reciproche e idiosincrasie. Da una parte ci giungeva il messaggio dell'enorme energia e fiducia solidale di un movimento di massa che tra lutti, fatiche e dolori si sta costruendo un percorso di liberazione e guarda appassionatamente al futuro; dall'altra si avvertiva il dramma di chi invece non può più riconoscersi nella realtà del suo popolo e deve anzi metterne in discussione identità e prospettive.

Arrivare alla decisione che si potevano tenere due incontri ufficiali distinti – l'uno con le palestinesi, l'altro con le israeliane – è costato a ciascuna di noi infiniti dubbi e anche momenti aspri di sofferenza; credo tuttavia che sia stato giusto, non solo di fatto (era diventata l'unica via praticabile e ha prodotto la possibilità reale di dare un futuro al nostro stesso lavoro) ma anche rispetto al nocciolo della nostra prospettiva (perché ha consentito con le une e con le altre forme di conoscenza sincera e di confronto limpido in cui si è

evitato di dissimulare quanto a fondo operino le differenze soggettive e oggettive). In questa luce, con le une e con le altre abbiamo appunto potuto stabilire rapporti e progetti che tengono conto delle diverse realtà, aspirazioni e intenzioni di ciascuna interlocutrice e nello stesso tempo si saldano con le altrettanto autonome relazioni secondo cui quelle medesime donne palestinesi e israeliane collaborano tra di loro. Con un'immagine geometrica, anziché far confluire tre linee nel centro di una stella le abbiamo saldate lungo un triangolo: ed anche questa è una configurazione di interazione e di scambio.

All'interno del gruppo italiano ci sono stati dissensi e tensioni anche dure di cui non penso di poter dare conto con una ricostruzione comunque unilaterale. Dacché siamo tornate, mi pare che in molte sentiamo la necessità tanto di riflettere a fondo e con la massima chiarezza individuale su come ciascuna ha vissuto l'intera esperienza, quanto di discutere con le altre: mi auguro quindi che il confronto proceda con il più largo numero di interventi. Là, il maggior pericolo mi è parso che sia stato rappresentato dalla tentazione di ricomporci attorno ad un'identità tutta nostra ma che diventava incapace di misurarsi con la realtà cui eravamo di fronte; come là è stato detto, c'era il rischio di sancire le differenze come reciproche estraneità. Benché non tutte l'ab-

biano condivisa, credo che sia invece stata saggia la scelta di sforzarsi di arrivare non solo ad un documento che esprimesse l'identità che noi sentivamo specifica del nostro percorso e del nostro progetto ma anche a testi capaci di mettere in relazione questa nostra definizione di senso con quelle che invece scaturivano rispettivamente dalle donne palestinesi e israeliane. Per riuscirci, tutte le parti coinvolte sono state costrette a modificare qualcosa del proprio orizzonte: e questa mi pare la dinamica giusta per lo sviluppo di un processo di comunicazione e di arricchimento reciproco.

¹ Casa delle donne di Torino, *Visitare luoghi difficili*, Torino, novembre 1987; Casa delle donne di Torino, Centro delle donne di Bologna, Donne dell'Associazione per la Pace, *Visitare luoghi difficili n. 2*, Bologna, agosto 1988. Parte di questi materiali sono stati ripresi in "Visitare luoghi difficili. Donne in Libano, Israele e Territori occupati", *Inchiesta 78* (ottobre-dicembre 1987), p. 21-38. Si veda anche Elisabetta Donini, Alessandra Mecozzi, "Arrivederci a Beirut", *Noi donne* (novembre 1987), p. 82-85.

² Marina Rossanda, "Palestina amata e amara. Essere donne in Israele, in Cisgiordania, in Libano", *Reti 2* (novembre-dicembre 1987), p. 56-61.



ROSAMARIA GANDINI,
LAURA SCAGLIOTTI

LE DONNE SONO USCITE PER LE STRADE

Come l'*Intifada* sta cambiando i rapporti tra le donne, tra le diverse organizzazioni delle donne e tra donne e uomini?

Cosa si sta muovendo in questo piccolo ritaglio di terra meridionale, che molti chiamano ancora Territori occupati ma altri chiamano già Palestina, rispetto all'eterno confronto/scontro tra il vecchio e il nuovo, tra tradizione e modernizzazione?

Quali le aspettative delle donne?

Queste alcune delle numerose domande a cui noi italiane andando là cercavamo risposte. E risposte ci sono venute dagli interventi del convegno e dagli incontri ufficiali, dai racconti e dalle chiacchiere delle donne con cui abbiamo stretto legami di amicizia e dal contatto diretto con alcune realtà nei campi profughi, nei villaggi e nelle città.

Il nostro è stato certo solo un primo approccio con il mondo palestinese, un mondo sicuramente in fase di accelerata trasformazione, alla ricerca di una sua identità originale. Certamente l'*Intifada* ha reso più visibili le contraddizioni ma ha anche fatto emergere

chiaramente alcune tendenze nuove: la volontà di unire anziché di dividere; la capacità di tenere insieme il mondo tradizionale, di cui le donne sono gelose custodi, e il mondo di oggi, che vede le giovani donne palestinesi in prima fila; la forza che viene dalla solidarietà delle donne tra di loro, con i bambini, con i feriti, con le famiglie dei martiri, dei detenuti, degli espulsi, dei senza tetto.

Noi adesso, ripercorrendo con la nostra mente quegli itinerari difficili, sentiamo che ogni momento, ogni emozione, ogni rapporto ci ha arricchite, ci ha trasmesso dei valori, ci ha insegnato qualcosa che non potremo più dimenticare, ma soprattutto ci ha obbligate a metterci in discussione.

Tra tutte le donne conosciute una in particolare, forse per il rapporto più intenso che abbiamo avuto con lei, è stata per noi una preziosa guida pratica e teorica che ci ha permesso di capire quanto l'*Intifada* sta facendo crescere la coscienza delle donne.

È una donna di 27 anni che lavora presso un istituto palestinese di formazione. Accetta di farsi intervistare ma ci richiede di non far apparire il suo nome perché non vuole rischiare l'espulsione dal suo paese, uno dei provvedimenti attualmente più temuti dai palestinesi. La chiameremo S.

L'amicizia che è nata tra di noi ci permette di conoscere molti risvolti della sua vita e delle sue atti-

vità, di comprendere tutto l'impegno che lei sta mettendo per lavorare direttamente con le donne al di fuori di ogni schieramento di parte, cercando, forse proprio per la sua età che in quei luoghi si può definire "di mezzo", di avere rapporti con donne di ogni età e, se necessario, di farsi mediatrice tra le generazioni.

Infatti S., nel complesso arcipelago delle donne palestinesi, ha una posizione che viene considerata anomala; si definisce indipendente.

La sua scelta deriva da un atteggiamento critico nei riguardi delle divisioni che ancora attraversano le organizzazioni palestinesi. Nello stesso tempo questa posizione le permette di proporre e di intraprendere iniziative unitarie a livello di base.

Come altre donne indipendenti – per lo più ricercatrici, insegnanti universitarie, sociologhe – collabora strettamente con i quattro comitati politici delle donne, portando un contributo di elaborazione teorica sulla problematica femminile e stimolando una azione più attenta verso le donne.

"La tendenza generale nei comitati delle donne – spiega S. – è quella di mettere l'accento sulle questioni politiche. C'è una inflazione di *slogans* e di parole d'ordine, mentre è molto difficile introdurre il discorso sui problemi specifici delle donne. Io sono nazionalista quanto le compagne dei comitati, ma penso che se non si

incomincia ora ad affrontare questo discorso e lo si rimanda al giorno della costituzione dello stato palestinese, allora sarà troppo tardi. Ora c'è molto entusiasmo, le donne sono uscite per le strade, partecipano attivamente, fanno cose che non hanno mai fatto. Ma questo entusiasmo deve essere tradotto in azioni concrete e durature. In caso contrario temo che quando la rivolta sarà finita ci diranno che si è trattato di momenti in cui prevalevano i sentimenti e che dovremo starcene tranquille e non creare problemi". Positivi sono alcuni segnali di unità che vengono dai comitati e dalle associazioni delle donne.

Già nel 1987 l'8 marzo è stato celebrato unitariamente con un festival/convegno in un teatro di Gerusalemme a cui hanno partecipato donne provenienti da tutta la Cisgiordania. Quest'anno non c'erano più dubbi che il primo 8 marzo dell'*Intifada* doveva essere vissuto da tutte le donne, doveva essere un momento politico importante, un'occasione per uscire all'esterno con manifestazioni di piazza, e non solo una celebrazione generica.

S., che ha partecipato alla manifestazione di Gerusalemme dell'8 marzo 1988 e che per questo è stata fermata e incarcerata, ci dice "Prima per me l'8 marzo era una occasione per ricordarmi che ero donna. Ma ora, dall'inizio dell'*In-*

tifada, ogni giorno mi ricordo di essere donna: il mio pensiero è sempre vicino alle donne uccise, picchiate, imprigionate, alle donne che soffrono per i figli uccisi o picchiati, a cui i soldati israeliani rompono le mani e le gambe. Così ho pensato che era giusto andare alla manifestazione dell'8 marzo per protestare contro la detenzione delle donne, contro la violenza sui bambini e per ricordare tutte le donne uccise".

Se c'è la volontà ogni occasione può essere utile per unificare. Anche la nostra presenza a Gerusalemme è diventata uno stimolo in più per mettere insieme, secondo modalità diverse, le donne palestinesi: incontri più frequenti tra le organizzazioni, discussioni sui temi e sulle modalità del convegno, costituzione di nuovi coordinamenti, costruzione di progetti unitari da proporre a noi sono risultati evidenti.

L'*Intifada* sta portando delle profonde trasformazioni nella vita sociale palestinese; essa rappresenta non solo la rivolta di un popolo contro l'occupazione e contro l'esproprio di terra, economia e cultura, ma anche una fase di riorganizzazione della società. I palestinesi stanno cercando di riprendere le fila della propria vita. Con le attività di sciopero, di protesta e di boicottaggio dei prodotti israeliani si impone la necessità della produzione di beni essenziali. Con la prospettiva della costituzione di uno stato palestinese indipenden-

te si prospetta la necessità di costruire le basi organizzative. In questa fase di trasformazione è molto importante aprire uno spazio per le donne.

Le necessità della rivolta, della produzione di sussistenza si intrecciano con i problemi politici e con i problemi di autonomia delle donne in una società tradizionale.

Ascoltiamo S. "L'organizzazione qui è difficile non solo per le donne, ma per tutti. Noi siamo nella fase di riorganizzazione della nostra società. La nostra è una società contadina che sta passando molto rapidamente attraverso tutte le tappe della modernizzazione, senza averne assimilato i concetti e la complessità di una vita quotidiana moderna. Esiste una continua contraddizione tra i conflitti a livello personale e le idee politiche non consolidate. La cultura è ancora profondamente segnata dai residui di una organizzazione tribale.

Qui è difficile accettare l'idea di avere un sistema di regole democratiche. Ognuno si considera una eccezione al di fuori del sistema, non si vogliono accettare regole generali. La strada da percorrere è quella di elaborare un sistema adatto alla nostra situazione e non quella di adottare un sistema importato e di sovrapporlo agli schemi tradizionali di gestione del potere. I concetti di democrazia, di

voto, di decisioni a maggioranza restano ancora estranei alla prassi quotidiana".

Tuttavia nel procedere della lotta il senso del potere collettivo diventa più forte. La necessità dell'organizzazione di base tende ad imporsi, l'unità si costruisce dal basso nelle attività quotidiane di resistenza.

Il ruolo delle donne nell'*Intifada* è fondamentale e scardina le basi della tradizionale emarginazione delle donne.

S. ci spiega: "I comitati delle donne quando sono nati si limitavano a fornire servizi per le donne (asili, centri di salute, corsi di formazione) come le associazioni benefiche. Solo da 2/3 anni si è fatta strada l'idea che le donne devono essere padrone di loro stesse e quindi devono organizzarsi in quanto donne. Credo che sia una trasformazione importante. Esempio di queste nuove forme organizzative sono le piccole cooperative di produzione a ciclo completo create dalle donne".

S. ci fa entrare nel mondo quotidiano delle donne. Nel campo profughi di Sha'fat presso Gerusalemme si sta organizzando, anche con il suo aiuto, una cooperativa per la produzione del cuscus. L'obiettivo è quello di consentire alle donne di raggiungere l'autonomia economica partendo dalle loro capacità tradizionali.

Amnelia è una donna non più giovane con un viso bellissimo sotto la *kefia* bianca; insieme ad una

sua coetanea produce il cuscus con le mani nella sua cucina e quando fa caldo, sul terrazzo della sua casa (una volta i soldati israeliani hanno buttato una bomba lacrimogena sul terrazzo mentre stavano facendo il cuscus). Ora stanno cercando nuovi locali per la cooperativa. Due giovani universitarie, sempre del campo, si stanno occupando della commercializzazione del prodotto.

...

I guadagni sono in parte destinati alla creazione di una nuova cooperativa per la produzione di spugne di fibre vegetali.

Interessante è il rapporto fra generazioni diverse: l'apporto delle giovani è importante in quanto hanno meno difficoltà delle anziane nel trattare la questione economica e ad avere rapporti con il mercato.

Con S. visitiamo anche la città vecchia di Gerusalemme, dove è in corso negli ultimi anni una campagna di occupazione delle case abitate dalla popolazione araba da parte degli israeliani. Nei palestinesi cresce la volontà di resistere e le donne, per la loro maggiore presenza nella casa, sono il fulcro di questa resistenza. Andiamo a trovare Rafiaka nello scantinato in cui vive. La donna è diventata un simbolo per il quartiere: ha 65 anni, per 50 anni ha abitato nella casa sopra lo scantinato, qui ha allevato i suoi otto figli, qui è morto il marito. Alcuni mesi fa gli

allievi di una scuola religiosa, in sua assenza, hanno occupato la sua casa, buttando i mobili nel cortile. Per due mesi, con due figlie, è vissuta nel cortile seduta sui suoi mobili, fino a quando ha occupato lo scantinato soffocante in cui vive ora. Due volte hanno già tentato di bruciarle questo ricovero precario, ma lei non si è mossa. È una resistenza quotidiana molto difficile, del cui valore politico Rafiaka è perfettamente cosciente. La sua non è una lotta solitaria, i giovani del quartiere le sono vicini.

Insieme alle donne che abitano nelle case di quel quartiere, sotto la continua minaccia degli studenti delle scuole religiose israeliane, S. ha fatto progetti di difesa (imposte in ferro alle finestre ed estintori contro il lancio di bottiglie incendiarie) e di organizzazione della vita (la costruzione di un forno in cui le donne della zona possano cuocere il pane per venderlo al mercato). S. ha poi dovuto convincere gli uomini. Il forno dovrebbe essere gestito dalle donne più giovani, con Rafiaka come garante; infatti lei, per il prestigio che le deriva dall'età, è accettata anche dagli uomini.

Un simbolo della diversità esteriore tra le donne di due diverse generazioni è certamente il modo di vestire: le meno giovani con i bellissimi abiti tradizionali neri ricamati a colori vivaci, le giovani vestite come le ragazze di tutto il mondo: jeans e maglietta.

In occasione della manifestazione delle donne palestinesi, alla quale anche noi abbiamo partecipato, che aveva come obiettivo il carcere di Ansar 3, abbiamo potuto immergerci dentro questi due mondi delle donne. Circa 300 donne palestinesi, neppure un uomo, solo mogli, madri, sorelle, figlie dei reclusi.

Le donne anziane avevano indossato gli abiti tradizionali più belli, le ragazzine erano in abbigliamento sportivo e scarpe da ginnastica, ma la sintonia tra di loro era perfetta.

Traspariva la loro capacità di convivenza e di collaborazione, ed era evidente che c'era la stessa volontà di resistere, anzi di non cedere, di fronte a chi in questa fase storica è per loro l'"oppressore".

...

CARLA ORTONA TORNATE E RACCONTATE

Tutte ci hanno detto: tornate e raccontate, riferite come si vive qui. Fate che il mondo sappia.

Poi, tornando, si ha tanta voglia di parlare e tanta confusione in testa. La cosa più semplice è forse raccontare. Sono una delle donne che è partita il 15/8, per preparare l'incontro. Ero già stata giù a marzo e certe cose le avevo già viste allora. Avevamo capito che era necessario lavorare con le palestinesi, che sono organizzate e forti, mentre le israeliane pacifiste sono deboli e divise. Inoltre sono le palestinesi la forza in ascesa e il punto di riferimento reale; il movimento israeliano contro l'occupazione è troppo disperso, per essere realizzata in prima persona dalle israeliane la nostra proposta avrebbe dovuto essere spinta maggiormente da noi direttamente.

Ad agosto, inserite nella fase conclusiva dell'organizzazione delle conferenze, abbiamo trovato un clima ancora più pesante, e una situazione più complessa. Le nostre compagne che già c'erano ci telefonavano: "le palestinesi non vogliono le israeliane", e noi siamo partite con l'angoscia di avere sbagliato tutto, che non fosse possibile un incontro di pace, che andavamo a farci strumentalizzare da chi vuol distruggere

Israele. In particolare, forse, era più grossa la mia angoscia, come ebrea.

Siamo arrivate, e abbiamo partecipato alla riunione con le palestinesi. Le palestinesi si sono presentate a questa conferenza tutte unite: i quattro comitati politici di donne, le numerose associazioni assistenziali e produttive e anche un certo numero di indipendenti. È stata la prima volta che hanno lavorato in modo così unitario, e questo è senz'altro un'importante punto a favore dell'iniziativa.

Come portavoce delle palestinesi, nella fase organizzativa della conferenza, vi è stata Sahmia Khalil, la presidente dell'associazione "Salvare la famiglia" di El-Bireh, e con lei ci siamo scontrate. È una matrona, imponente e capace, la sua posizione era che con le israeliane non si poteva fare niente: le palestinesi rappresentano tutto il popolo, le israeliane "buone" sono poche e disperse, incontrarsi alla pari sarebbe mistificante e falso. Di fronte alle nostre insistenze stava chiudendo la borsa e abbandonando la riunione. Io l'avevo già conosciuta a marzo, avevo visto la sua fondazione, intorno a cui gravitano 32000 persone, che è stata chiusa a giugno con irruzione dei soldati. Mi fa a volte paura e mi rendo conto che è una signora dell'alta borghesia; ma dopo aver rivisto la sua "casa" di El-Bireh ridotta a meno di un terzo, perché il resto è sbarrato in modo visibile, e aver sentito la sua storia, capisco la

sua rabbia: lei e la sua creazione sembrano animali feriti, una madre a cui hanno ucciso il suo cucciolo. Nel corso della nostra permanenza abbiamo imparato a conoscerla e a stimarci reciprocamente; anche il suo atteggiamento verso gli israeliani, almeno parlando con noi, è cambiato: a malincuore, accetta lo stato israeliano.

• • •

Abbiamo continuato il nostro lavoro, che consisteva a questo punto nell'organizzare due conferenze separate: una con le palestinesi e una con le israeliane. La nostra principale collaboratrice fra le israeliane è stata Lily Moed, "una vecchia amica", come lei stessa mi ha chiamata rincontrandomi: la presento con molto affetto e penso che sia una figura interessante. È venuta in Israele nel '67, dopo le esperienze nel movimento femminista americano; lavora nel gruppo "Donne contro l'occupazione", sorto dopo l'inizio dell'*Intifada*, e che è uno dei pochi gruppi pacifisti solo di donne. La maggior parte delle donne che ha rifiutato la politica governativa lavora nei gruppi pacifisti misti e, alcune, hanno una "doppia militanza". In Israele nell'82, il movimento femminista si è spaccato proprio sulla questione palestinese: chi non accettava la posizione governativa ne è in pratica uscita ed è andata a lavorare nei gruppi pacifisti. In Israele il gruppo di donne

pacifiste più importanti sono le "women in black". Più che un gruppo, è un punto di riferimento; da gennaio tutti i venerdì alle 13 si trovano in una piazza di Gerusalemme ovest (Paris square), vestite di nero a lutto per quello che accade nel loro paese. Hanno cominciato in due, insultate e malmenate, a marzo erano una quarantina, ad agosto sono andata due volte: la prima volta erano 89 e la seconda un centinaio. Quel giorno ci eravamo aggiunte in 28 noi italiane: alcune di loro erano molto contente, altre trovavano che solo le israeliane possono manifestare pubblicamente il lutto per quello che accade nel loro paese. L'impatto emotivo della manifestazione è molto forte. Ora piccoli gruppi di donne in nero manifestano anche a Tel Aviv e ad Haifa. La divisione fra le donne in nero è sintomatica: in Israele, e anche nella sinistra, si respira la paura, e questo porta la gente ad essere sempre più esasperata e chiusa. C'è veramente una non conoscenza che genera ostilità reciproca fra i due popoli, che non si vede come potrà fermarsi; se non imboccando una strada radicalmente diversa. Ma poi, lavorando con le palestinesi e con le israeliane, ci si rende conto che i legami di amicizia e di lavoro comune ci sono e sono tanti, sia politici che individuali. Poi ci sono tutti i palestinesi che lavorano in Israele, nei fatti sono vicini di casa..., basterebbe che imparassero ad accettarsi. Ma noi

siamo europee e viviamo in un paese dove il diritto a essere persone e cittadine è garantito. Per i palestinesi è un sogno e per gli israeliani è conquista recente. Ci diceva un'italiana che lavorava, da 25 anni, nel campo di Jalason: "I palestinesi anziani ricordano ancora ebrei "buoni", i giovani sono più arrabbiati perché conoscono solo i soldati".

• • •

Quando sono arrivate le altre italiane, il 21/8, abbiamo cominciato la visita ai villaggi e ai campi palestinesi. Prima vorrei ricordare ancora due episodi. Il primo l'ho vissuto da turista ebrea: stavamo andando per il mercato, eravamo arrivate alla porta di Damasco, che è il centro del quartiere arabo e che avevo già visto l'anno scorso tanto più colorata e più ricca: all'improvviso i soldati chiudono un battente della porta, picchiando a casaccio; ho visto picchiare una signora sulla schiena e un'altra cadere sul sedere; poi, per circa 20 minuti, non lasciavano né entrare né uscire i carretti del mercato; dopo hanno riaperto tutto, nel frattempo avevano sequestrato mercanzia e riempito un cellulare di gente arrestata. In Salah-ed-din, la via principale fuori dalle mura, abbiamo visto poco dopo una donna anziana piangere e urlare contro un furgone della polizia che portava via un'altra donna. Dopo di allora ho visto molte cose spaventose, ma quello che ho

perso quel giorno è stato il piacere di andare a spasso in una città meravigliosa.

• • •

L'altro episodio che voglio ricordare è la manifestazione ad Ansar 3, il campo di prigionia nel deserto del Negev. I giornali italiani hanno parlato di quella fatta dalle palestinesi con noi che è stata fermata dall'esercito. La settimana prima ce n'era stata una di israeliani, circa 750 persone, provenienti da Tel Aviv e da Gerusalemme, che era arrivata a 3 Km. di distanza dalla prigionia: vedevamo il muro dietro il quale ci sono le tende. C'è stato un comizio di due minuti, alcuni slogan, lancio di palloncini. Se si fosse parlato di più l'esercito avrebbe caricato. Siamo state colpite dalla disorganizzazione dei pacifisti israeliani e comunque essere andate è stato importante: una di noi ha incontrato in un paese un ragazzo uscito da Ansar 3 due giorni dopo e che le ha detto che dentro ci hanno sentito, e questo era lo scopo principale della manifestazione; farci sentire da chi era dentro, che sapessero di non essere soli.

Alla manifestazione con le palestinesi non sono andata; per motivi diversi non siamo andate in 5 su 68. Io ero troppo stanca, ma sapevo che la mia stanchezza era anche e soprattutto emotiva: abbiamo vissuto per otto giorni in mezzo alle palestinesi; abitavamo nell'albergo che è il centro della loro vita

politica; abbiamo visto condizioni di vita inimmaginabili, sia sul piano economico, sia su quello sociale e sanitario; i coprifuoco, la proibizione di costruire le fogne, ecc...; ogni giorno dovevamo cambiare programma perché certe zone erano vietate o perché c'era sciopero generale; abbiamo sentito le storie dei martiri, dei prigionieri e dei deportati dalle madri, dai padri, dalle sorelle e dai fratelli; abbiamo visto le case distrutte come punizione collettiva. Tutto questo ha cambiato il nostro modo di essere, ora ne parliamo vedendo queste scene nella mente e sappiamo che Israele e la Palestina sono vicini, sul mediterraneo. Per me è stata pesante la giornata della conferenza con le palestinesi: avevo visto tante cose, ma sentire la lucidità di queste donne che parlavano e sentire che la loro rabbia è contro un oppressore che io, come ebrea, sento mio simile e mio parente, mi ha fatto soffrire. La giornata con le israeliane è stata importante, abbiamo stretto ulteriori rapporti; ora sappiamo che esistono persone che lavorano per il dissenso, per la pace e che anche loro hanno bisogno di aiuto e di solidarietà.

Così, il giorno della manifestazione sono rimasta a Gerusalemme e sono andata a vedere il Museo dell'Olocausto. È un ottimo museo storico, tremendo, e nello stesso tempo è un luogo di meditazione. Nell'ultima parte c'è la documentazione di come i soprav-

vissuti dei lager nazisti sono rinati dando vita allo stato di Israele: sembra un inno alla vita e alla pace. Ma anche lì, sia pure a vedere il museo, tanti soldati in divisa con il mitra in spalla. Poi si esce e ci si trova nella Gerusalemme di oggi, con il taxista che brontola per portarti nella parte araba della città.

Il giorno dopo a Gaza, a vedere un ospedale governativo sporco come in Italia lo sono i gabinetti delle stazioni, nel Beach Camp in mezzo ai bambini delle pietre, troppi e minacciosi anche se ci festeggiavano, non riuscivo a togliermi dalla testa il Museo dell'Olocausto e avevo paura. Ho paura per il futuro di questi bambini delle pietre e di questa parte del popolo ebraico che vive in Israele e che sembra dimenticare, per paura, il rispetto umano.

È il primo articolo che scrivo su questa esperienza, mi accorgo di aver detto poco e, forse, di non aver parlato del punto di vista delle donne. Ma non avremmo potuto vivere in questo modo le nostre esperienze e conoscere la realtà dall'interno, come a noi sembra di aver fatto, se le nostre guide ed amiche non fossero state ragazze e donne che, tante, escono ora di casa grazie all'*Intifada*. Vorrei ricordare il paese dove, scacciate per israeliane e scacciate con le pietre, alcune di noi sono tornate due giorni dopo. Accolte dagli uomini hanno dovuto insistere per poter incontrare le donne; di solito escono solo per la sommossa e

non per incontrare stranieri.

Ho difficoltà a descrivere realmente le cose che ho visto e che ho sentito: scatta in me una specie di pudore: la difficoltà a raccontare

certe cose senza perdere la calma e la paura di non essere creduta. Credo che questa mia difficoltà sia la prova di come è importante che queste cose vengano risapute: cer-

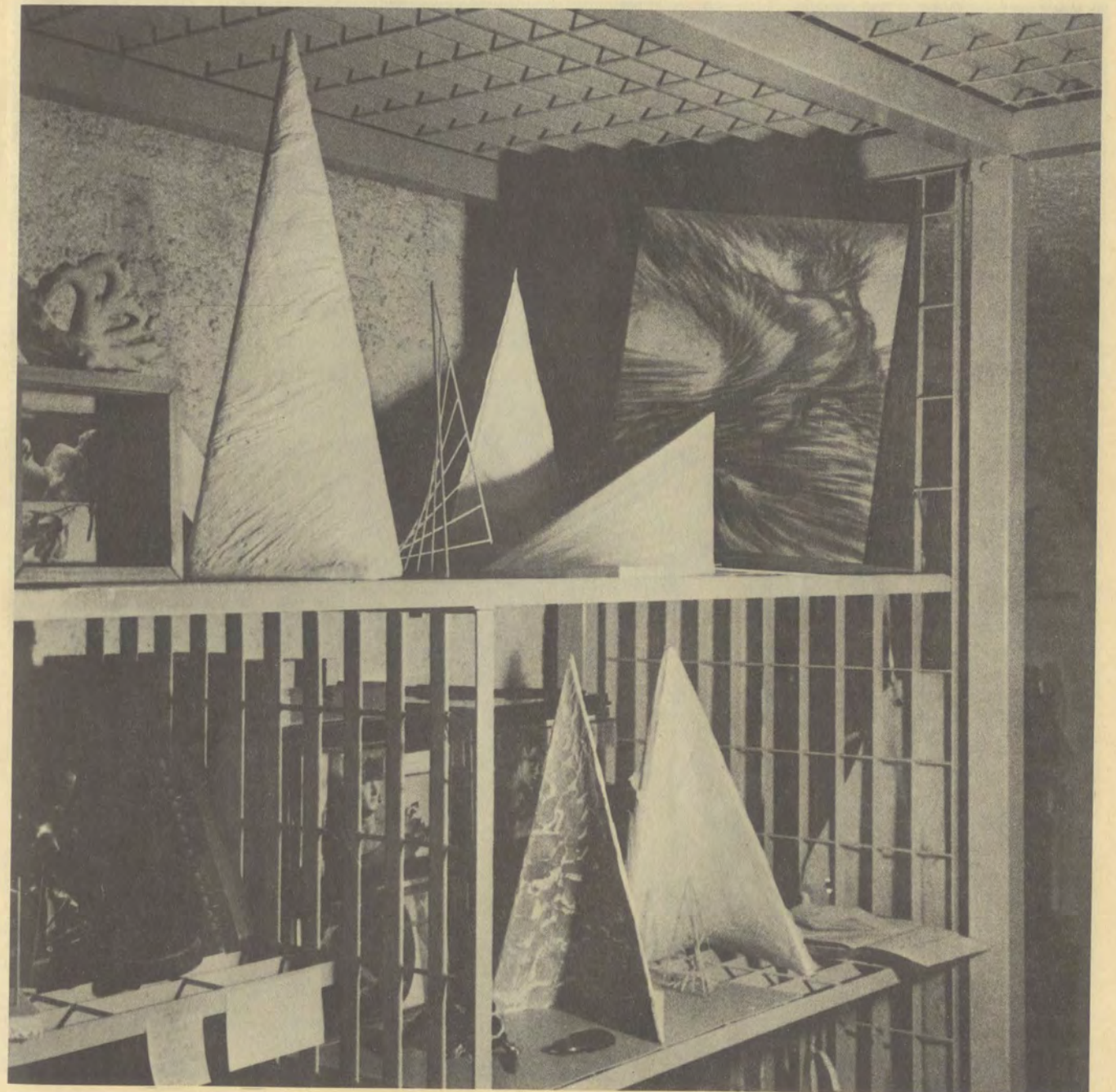
...

RETI

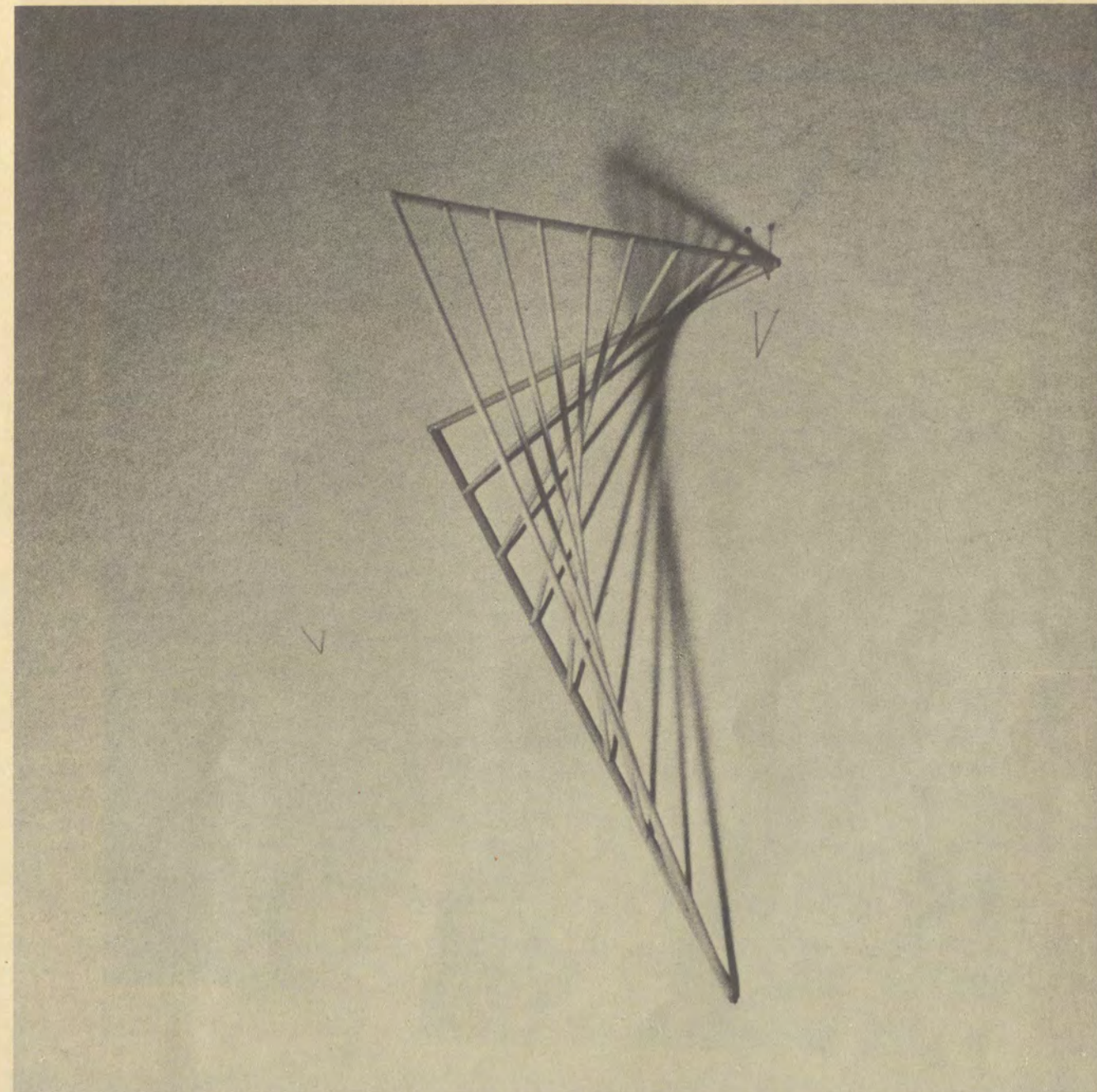
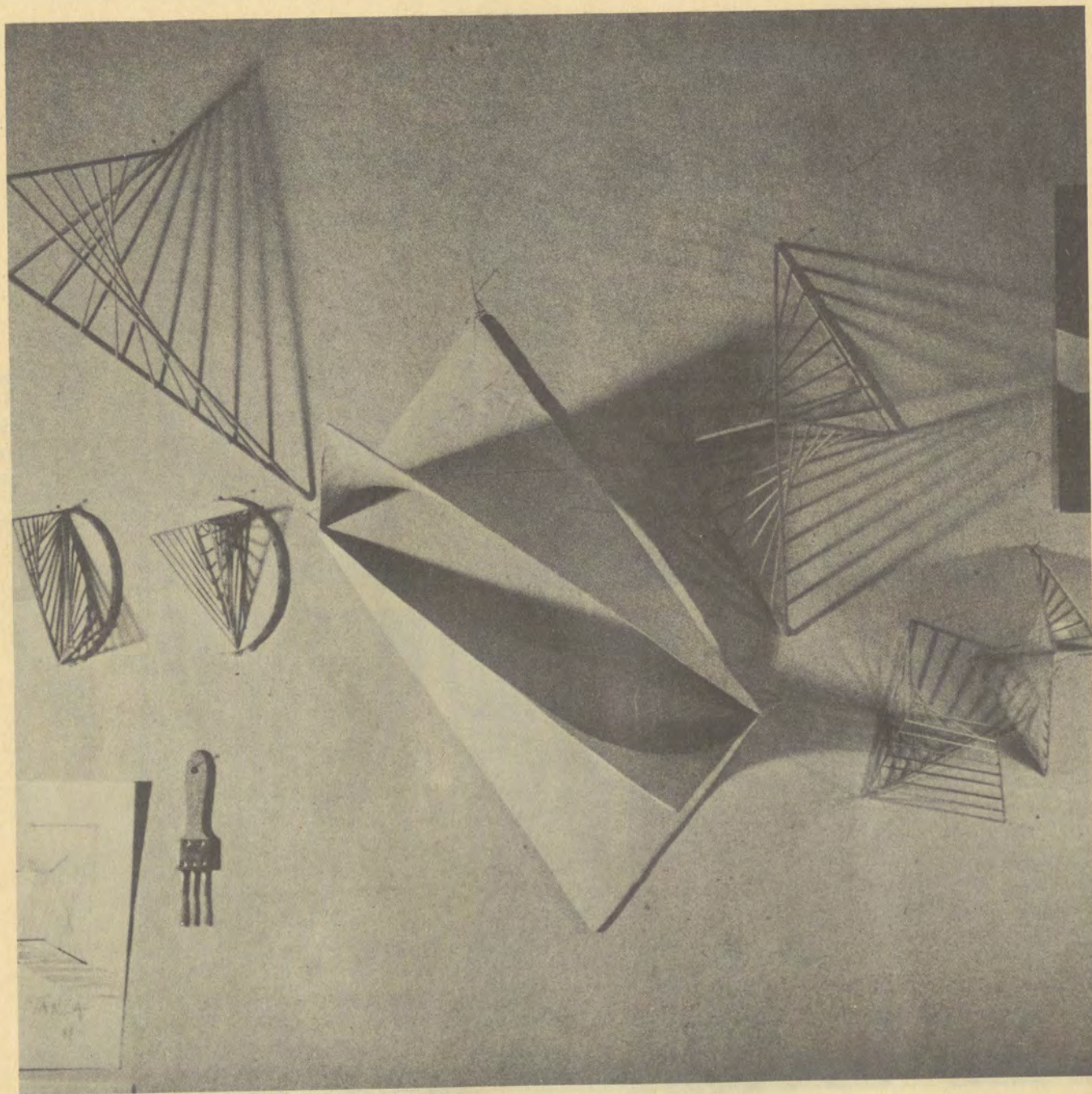
Pratiche e saperi di donne

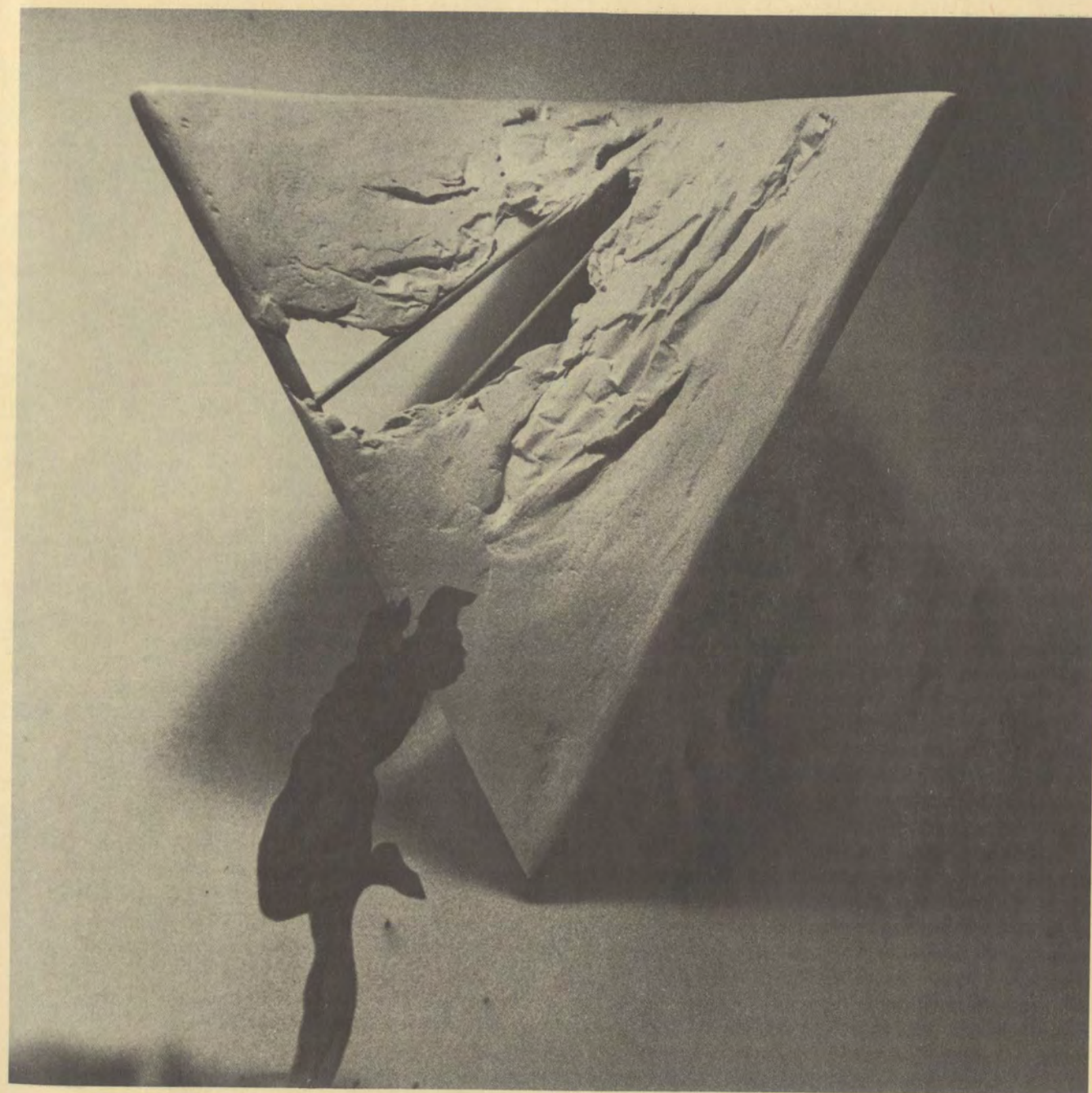
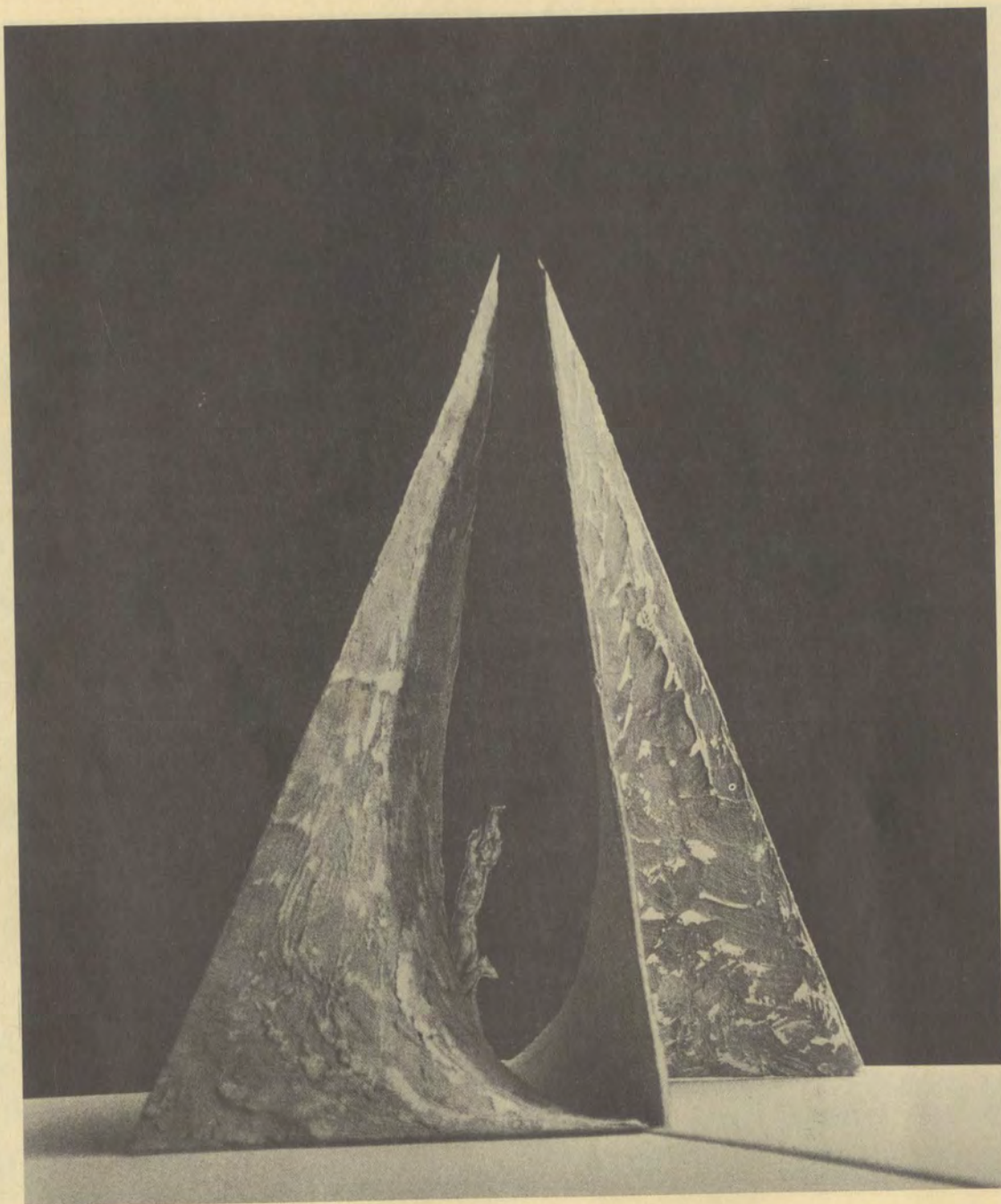


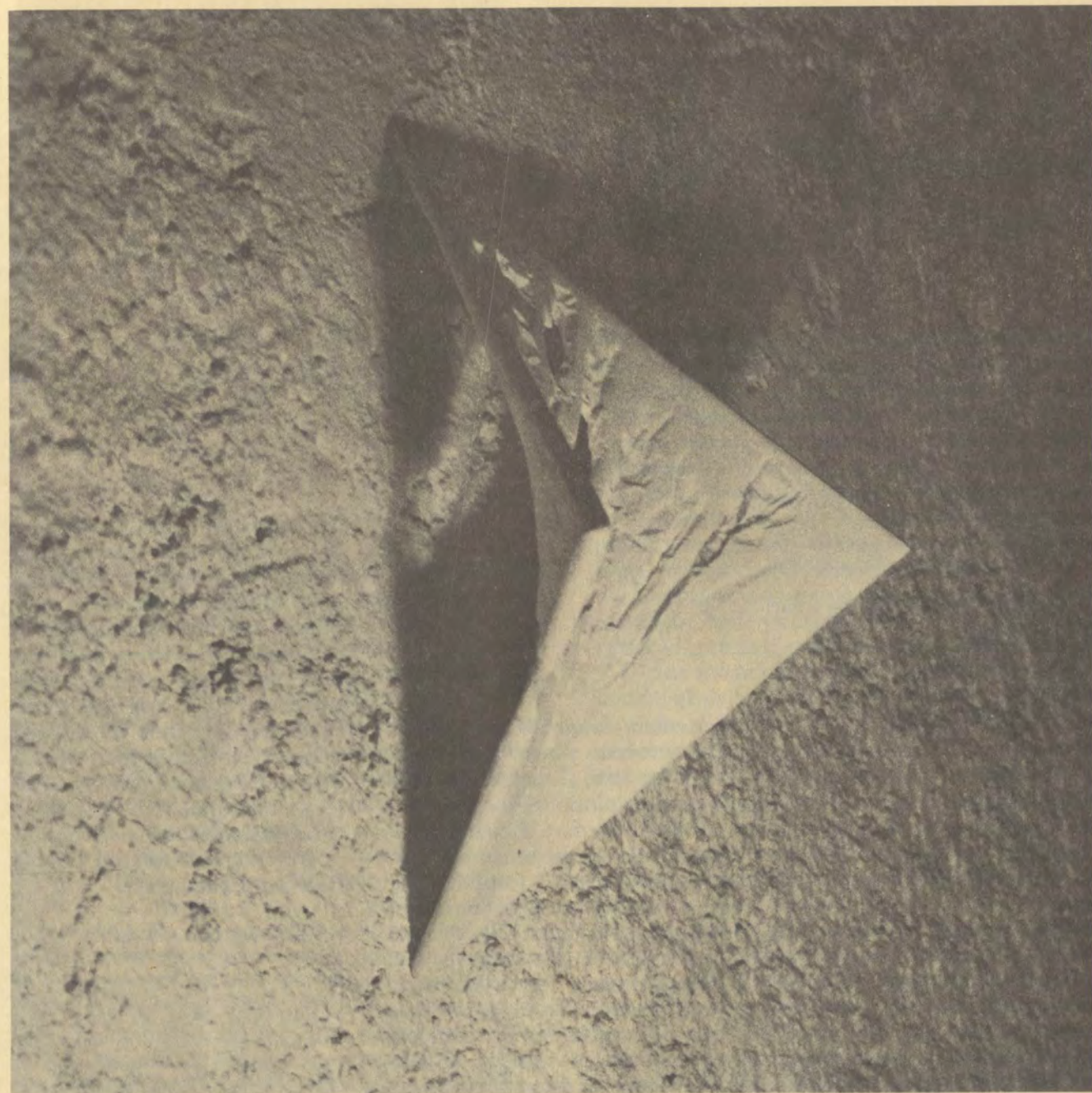
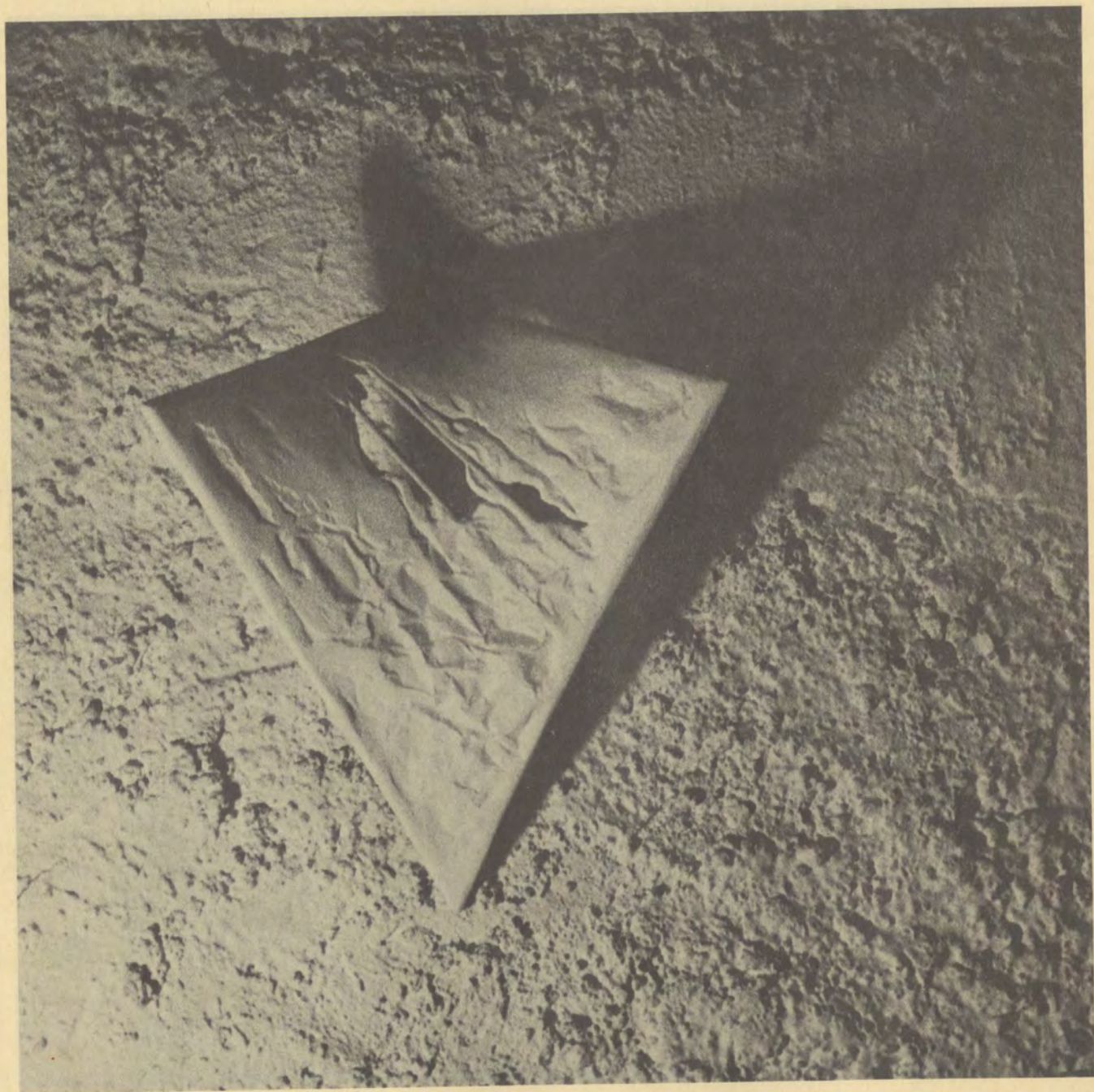
abbonamento 1989 L. 35.000, estero L. 51.000
versamento sul ccp n. 502013 intestato a Editori Riuniti Riviste, Via Serchio 9/11, 00198 Roma
per usufruire delle offerte riservate agli abbonati richiedere
all'editore informazioni e cataloghi



GIOVANNA DE SANCTIS
RICCIARDONE







ROSSANA ROSSANDA

LA QUESTIONE
COMUNISTAGUARDANDO OLTRE LO SPAZIO
DI UNA AUTONOMIA FEMMINILE

È certo che nessun partito ha dato spazio, interiorizzandola nella sua componente femminile e almeno problematizzandola in quella maschile, alla questione della differenza sessuale quanto il partito comunista. E tuttavia temo che più le donne si inoltrano nell'attuale dibattito sulla differenza e più la sconfitta della sinistra e le grandi domande politiche degli ultimi anni spingono a chiedersi che vuol dire oggi "comunista", meno le due ricerche riescono a collocarsi su un livello comune. Respinta la doppia militanza, resta nella donna comunista una dualità fra il pensare se stessa e i campi di interesse del politico propri del suo partito, tradizione e presente.

Non è un dramma che sia così: può darsi che per lungo tempo la percezione di sé del femminile debba espandersi in una separatezza che, per non essere più specificamente fisica (i luoghi separati), non cessa di radicalizzarsi. Infatti tutto si può dire fuor che le donne comuniste siano scomparse nell'azione del Pci e nella loro visibilità: le iniziative femminili, col segno femminile, sono state in quest'ultimo anno molte e portatrici di maggiori novità delle altre; forse, sia permesso di dirlo a una che non ha la tessera, sono le uniche ad aver portato un segno nuovo. E più nel partito che nelle istituzioni, dove le donne lavorano ancora soprattutto sui "diritti" e sugli "spazi", legge sulla violenza sessuale inclusa, che pure è al bordo di una domanda enorme, che cosa sia il corpo femminile e perché si giunga a chiedere una sua iscrizione simbolica diversa nelle leggi dello stato. (O è soltanto perché la donna è più esposta all'aggressione sessuale? l'inviolabilità dei corpi potrebbe essere una norma comune, e la sua violazione comunemente san-

zionata, come per altre e profonde lesioni). Ma non si chiederà ai gruppi parlamentari, per come sono oggi, di riflettere sulle proiezioni del sesso nel diritto.

Nel partito tuttavia si è potute andar oltre. Non si è trattato soltanto di garantire una difesa della donna: si è tentato di "pensare", attraverso la differenza per esempio, il lavoro e il tempo. Ma sembrano esserne risultate piuttosto delle crescite della coscienza femminile e dei "modi" di essere nei quali esse si riflettono, forse anche un'attenzione diversa del "fare" dei compagni in questo o quell'ambito, che di vere modifiche nelle politiche del partito; modifiche di entità adeguata all'imponenza della questione posta.

Queste modifiche non vengono proposte né dagli uomini né dalle donne. Se pensiamo ai dilemmi/cardine che si pongono a un'area comunista in terreni adiacenti a quelli della recente ricerca femminile: rappresentanza e riforme istituzionali, lavoro/lavori e modo di produzione, la distanza fra elaborazioni della differenza femminile e scelte politiche sembra vistosa. Non nel senso che esse intenzionalmente si divarichino, ma in quello, più radicale, d'una non raggiunta omologabilità di alcuni lineamenti e linguaggi, che permetta l'interazione, l'interferenza attiva.

Faccio un esempio: sull'orario di lavoro la riflessione delle donne sottolinea o meglio scopre che a) il lavoro e il suo tempo sono dalle donne diversamente percepiti, sono "esperienza diversa" e finora non rilevata; b) l'attuale divisione sessuale del lavoro, cioè il peso, se pur in parte calante, del lavoro domestico, inducono le donne a chiedere una riduzione e flessibilità dell'orario di lavoro esterno. Ma di qui alla domanda: riduzione del lavoro a pari salario, oppure no? e se sì con quali conseguenze sulla produzione e il mercato, la questione esplosa anche nella Spd, ce ne corre. Questa successiva elaborazione, che pure è determinante ai fini dell'obiettivo, non è compiuta in modo autonomo dalle donne, di fatto è delegata. Con una duplice e contraddittoria motivazione: la prima è che il modo di produzione capitalistico, il mercato, la loro storia e i loro approdi sono un prodotto del pensato, voluto e vissuto maschile, per cui in

Arte e scienza non bastano;
All'opera ci vuole anche pazienza.
Uno spirito lavora anni ed anni in silenzio;

Ma poi il tempo solo dà forza a quel sottile fermento.

E tutto quel che lo concerne,
Son sempre cose di tanta meraviglia!
Il diavolo, è vero, m'è stato il maestro,
Ma poi lui stesso non è in grado di farlo.
Goethe *Faust*, pt. 1,
"Cucina di strega"

Volutamente non presento opere concluse, ma piccoli brandelli di "lavori in corso" che appartengono alla mia ricerca attuale.

In bilico tra progetto e opera, la forma non ha ancora preso né materia né dimensione definita, vive ancora nel limbo della gestazione mentale e nello spazio "privato" dello studio. Non è pronta ancora per il "fuori", non so ancora che spazio andrà ad occupare, se la parete di una galleria, un prato od una piazza, o il cestino dei rifiuti.

Tutto è nato da quando ho cominciato a torcere i quadri (una mia mostra dell'86 si chiamava "Torture"); senza saperlo, avevo intaccato il dannatissimo quinto postulato di Euclide (quello sulle rette parallele). Rotto quello, lo spazio si è aperto e si è messo a scivolare, transitare; rotti gli assi

GIOVANNA DE SANCTIS
RICCIARDONELAVORI IN
CORSO

cartesiani, immobili del quadro, si è avventato s-bieco verso l'infinito, ha rotto il diaframma della superficie pittorica, ma recalcitra ad ogni materia e dimensione. Il danno alla mia precedente produzione di "quadri" (superfici piane di varia dimensione destinate a supportare materie colorate) è stato irreparabile. Ho scoperto, non senza sgomento, che volevo occupare lo spazio con un segno fatto non di materia, ma di vibrazioni elettroniche che corrono all'infinito. Tutto ciò risulta chiaramente impraticabile. L'opera è fatta di materia, rozza pesante primitiva, interte materia, con un inizio, una fine, un peso specifico. A questa contraddizione irrisolvibile sono incatenata, perciò mi trastullo con modellini di studio. Ecco perché i "lavori in corso" sono sintomatici della mia condizione attuale e non so quando né come finirò per uscirne.

In realtà sospetto che il proble-

ma non sia solo mio. La matematica e la fisica di questo secolo aprono, in materia di concezione dello spazio, un baratro di complessità logiche e morfologiche in cui l'artista si addentra malvolentieri, le ignora caparbiamente, cammina con la testa avvitata all'indietro, sognando archetipiche selvaggerie, si accomoda in anacronistiche museali certezze, o delega l'immagine del 2000 all'occhio elettronico del computer.

Vorrei non arrendermi a questa dominante rinuncia.

Giovanna De Sanctis Ricciardone, nata a Pescara il 20.12.1939, laureata in architettura a Roma nel 1964, lavora nelle arti visive a Roma presso «Il Politecnico», via Tiepolo 13/A. Principali mostre: 1979, «Analisi di un prototipo giovanile», presentazione al cat. Ida Panicelli, Gino Baratta, Francesco Bartoli; Casa del Mantegna Mantova; 1981, «Materiali per una messa in scena dell'estasi», pres. al cat. Achille Bonito Oliva, Castello Colonna, Genazzano; 1982, «Zeugma» pres. cat. Paola Serra Zanetti, Padiglione d'arte contemporanea, Ferrara; «IncurSIONE oltre le linee» pres. cat. Barbara Tosi, XV Rass. intern. d'arte, Acireale; 1984, Personale presso la Galleria Temple Tyler School of Art, Roma; 1986 «Ofelia» pres. cat. Federica Di Castro, Istituto italiano di Cultura, Parigi; Personale presso la Galleria Studio E, pres. Ida Panicelli; 1987, V Biennale della Grafica europea, Baden-Baden.

quanto donne o non ci riguardano, o non si ha da pretendere che decliniamo al femminile l'intera storia e assetto del mondo; la seconda è che, in concreto, fin che altri non abbia ripensato la produzione, e forse anche allora, l'essenziale per il sesso femminile sarà di stabilire spazi e difese per il suo "essere altro", non determinare l'altro da sé. Sicché le comuniste possono o non possono incontrarsi con le scelte del partito in questo o quel campo, ma secondariamente: così mi è parso di intendere anche da un documento apparso su il *manifesto* nell'estate a firma di alcune compagne del Pci.¹ Ma si può dubitare che, se il partito dovesse orientarsi alla priorità dell'impresa e a un'idea della produttività che, per essere teoricamente improbabile non è già meno diffusa e determinante nei contratti di lavoro, il problema lavoro/qualità/tempo femminile verrebbe seccamente deprezzato, anzi cancellato?

La differenza e la questione sociale

Lo stesso si può dire, a più breve respiro, sugli indirizzi della legge finanziaria e la spinta alla privatizzazione dei servizi: essa dà per inteso un aumento del lavoro sociale non retribuito sulle donne. E lascia loro, per accedere a "diritti" ritrasformati in "merci", solo lo sbocco d'una individuale emancipazione a furor di gomito. Tuttavia non mi pare che le comuniste affrontino la questione stato/privato a livello dei servizi, né, oltre, il problema della "qualità", del senso, dei medesimi, specie scuola e assistenza e sanità. Eppure è probabile che, se lo facessero, verificherebbero una differenza quasi antagonista fra aspetti già maturati della riflessione femminile e la linea di Giuliano Amato, ma anche d'uno stato semplice datore di regole, quale affiora nel dibattito del Pci. Quali regole? Quale stato? Che si intende per pubblico? E l'alternativa allo statalismo non è che la privatizzazione?

Né come donne abbiamo una linea sulla disoccupazione, aggiungerei se volessi premere sul pedale delle emotività (cattive donne, che non si occupano

dei disoccupati), né degli immigrati, né del razzismo, né eccetera. Sarebbe fariseo farlo, quando non è ben chiaro neanche che cosa proponga il partito maschio di tutti questi, che sono assolutamente "suoi" e tradizionali problemi, sui quali continua ad avvenire un colossale trasferimento di poteri. Almeno, che cosa pensi e faccia al di là di alcune affermazioni di principio. Eppure sarebbe, sono, il cuore del «programma», a meno che la sinistra tutta abbia deciso che il capitalismo è eterno e la sua logica è la Logica, salvo modesti correttivi, affermazione che sarebbe interessante esplicitare.

Ma, senza voler ricattare o colpevolizzare noi stesse, possiamo chiederci se pensiamo di andare a una riflessione femminile su queste realtà cogenti del nostro tempo, e in questo caso definire una posizione delle donne nel partito, o no? Dico "possiamo o no" in senso forte, se siamo in grado no. Non ci contenteremo di dire, spero, che la domanda neanche va posta giacché le donne sono per definizione non profittrici, quindi vagamente anticapitalistiche, non prese da furie di potere quindi tendenzialmente democratiche, e soprattutto (come usa dire ora) non "economiciste". Più onesto dire, come spesso si è sentito, che alle donne non si può chiedere di ripensare in modo autonomo il groviglio dei problemi del nostro tempo, di avere, che so, una teoria del modo di produzione o del mercato. Ma è importante precisare se così è perché la loro ricerca di identità ancora non lo consente, o perché il modo con cui si regolano i rapporti sociali non riguarda il nostro sesso.

Ambedue le risposte (una terza, che in genere la teoria della differenza rifiuta, sarebbe che esiste un conoscere, una scienza o una metodologia della ricerca sociale valida anche per noi a prescindere dall'essere stata prodotta dagli uomini) scindo in un prima e in un poi, in un vero e in un provvisoriamente vero, la donna comunista. La autorizza a un non intervento su punti determinanti la fisionomia del partito. E anche dove, come sul problema del lavoro, più si è inoltrata, le permette di lasciare un margine fra la sua elaborazione e l'impatto nelle scelte a monte e a valle,

nelle alleanze, nella lotta per cambiare. Come se la tesi delle «parzialità» rendesse non necessario praticare il terreno del modello di società e del progetto, che è oggi il punto di crisi della sinistra e la discriminante tra un senso e l'altro dell'essere comunista. Paradossalmente, la natura prioritaria e metastorica della sessualità consentirebbe di porre l'essenziale del soggetto femminile in qualsiasi o nessun tipo di società.

Questo è importante perché determina l'obiettivo della discussione congressuale fra le donne del Pci. Esso può essere, infatti, l'aver nel partito un veicolo che consente di porre la questione dell'identità femminile in un vasto alveo non suo, luogo di coltura e di diffusione che è già qualcosa. Ma in questo caso tutte le scelte di linea e di programma saranno commisurate alla libertà di parola della differenza femminile, e non ad altri criteri. Sostenere che questa esaurisce la tematica del comunismo in questo scorcio del secolo, in quanto ad essa sarebbe inerente la percezione e rappresentanza dei nuovi soggetti è un discorso a metà. Questa, infatti, è una condizione necessaria ma non sufficiente. Meglio dirsi, allora, che per il momento esiste ancora un dualismo di identità e di fini, che fa della femminista comunista una voce altamente problematica e deliberatamente irrisolta. O no?

¹ Ne parla in queste stesse pagine Franca Chiaromonte, una delle firmatarie.

SILVANA DAMERI LA SFIDA DELLA "RIVOLUZIONE FEMMINILE"

"La questione femminile va vista come la dimostrazione più eloquente di quella necessità, che avvertiamo sempre più acutamente, di una rifondazione delle stesse idealità socialiste, in quanto il movimento di liberazione della donna tende a reinterpretare l'in-

sieme della società e della sua organizzazione interna alla luce di quel punto di vista della diversità, che non era presente in nessuna delle esperienze e pratiche del socialismo, sia ad occidente che ad oriente". Nella relazione introduttiva di Occhetto all'ultimo comitato centrale del Pci da cui questa frase è stata estrapolata, dunque i temi posti dalla "rivoluzione femminile", vengono collocati in un punto chiave: quello in cui si definiscono come traccia-canovaccio per il documento congressuale i cardini attorno ai quali far ruotare la nuova prospettiva politica dei comunisti. Si tratta certamente di un fatto rilevante ed impegnativo per la fase nella quale viene pronunciata, fase in cui la definizione di moderne idealità socialiste nella realtà propria delle democrazie parlamentari ed industrialmente avanzate non è certo problema solo dei comunisti italiani, ma è misura e condizione per la sinistra in Europa per la propria egemonia. L'ambizione è quella di contribuire ben dal di dentro a questa ricerca e sfida: impegnativo dunque per il Pci e per le donne comuniste.

Al documento congressuale si sta lavorando in queste settimane: alla vigilia ci si può forse consentire qualche nota di riflessione – tra donne e partito, tra politica della differenza e progetto generale – che non ha la pretesa di organicità.

Se l'immagine e l'identità del Pci si è offuscata ed è stata percepita come indistinta, non espressiva di opzioni per molti elettori, se si è determinata nella concreta quotidianità del partito un'oscillazione tra pragmatismo-politicismo ed un'utopia di trasformazione che – senza ancoraggi politici conseguenti – rischia l'inefficacia e la retorica, ciò trova la sua causa nella difficoltà – non solo nostra ma della sinistra appunto in Europa – ad elaborare una critica adeguata e convincente della modernizzazione così come si sta realizzando, della ridislocazione dei poteri che sta determinando nei diversi ambiti – politica-economia-assetti sociali-saperi – e su scala inedita – la mondializzazione e la crescente interdipendenza di stati e sistemi. In un rivolgimento così imponente davvero sarebbe vecchia, inadeguata la disputa tra chi pretende

di affermare l'identità dei comunisti rinserando le fila esclusivamente attorno all'antico nucleo di classe e chi propone un'adesione ai mutamenti che stanno avvenendo che di fatto si limita a registrarli, a prenderne atto senza agire in essi evidenziando le contraddizioni e le risorse, i terreni di lotta che propongono e i mali antichi e nuovi che contengono. Di fatto questa disputa paralizzante nella riflessione e ancor di più nell'azione politica conduce all'improbabile velleità di rappresentare troppe diverse domande anche quando sono irriducibilmente contraddittorie e di formulare più e più risultati non compatibili tra loro, deformati e ridimensionati, perché giustopposti e collocati in una prospettiva i cui assi portanti sono indistinti, non chiari. Se mi si passa l'espressione, direi ci troviamo così di fronte ad una sorta di "multiloquio" in cui le diverse posizioni anziché confrontarsi in modo fecondo si affiancano sterilmente.

Una radicalità benefica

Avverto come in questo stato di cose sia insito un rischio di depotenziamento della opportunità grande per una prospettiva di trasformazione rappresentata dalla "rivoluzione femminile": sarebbe falso e ingeneroso dire che l'attenzione verso di essa sia solo delle donne e non del partito. Non è così; un'antica sensibilità e storia, fatti anche nuovi, importanti si sono determinati: basti pensare alle riflessioni ed alle operazioni attorno al riequilibrio della rappresentanza. Il fatto è, a mio avviso, che anche questi rischiano di essere solo dati di straordinaria generosità ma non sufficientemente colti nel loro più autentico e forte senso politico se collocati "fuori", se realizzati "senza" un progetto politico che ne renda evidente il senso e la forza.

Bisogna dunque di un progetto che contenga critica e scelta, un progetto laico che includa le risposte alle domande di fondo sulla prospettiva e sul futuro. Se la *Carta* è stata in qualche modo il tentativo delle donne comuniste di darsi un'identità appunto attraverso un progetto, una bozza di progetto, ora tutto il

partito e le donne – io l'avverto così – debbono nella imminenza congressuale definire un progetto per l'azione che ne sia segnato: un orizzonte per la riflessione e l'azione politica visto dagli occhi di uomini e di donne, definito da due identità sessuali. Non credo dicendo questo che il tempo della ricomposizione, del superamento di quell'asimmetria, tra progetto delle donne e progetto complessivo, di cui si è parlato al forum, sia maturo. No, non ancora, forse lo sarà in un universo anche concettuale diverso da quello che conosciamo, che ora è difficile immaginare compiutamente. Questa consapevolezza del conflitto, della irriducibilità attuale dei progetti non può tuttavia – per lo meno non può per il partito comunista e per le donne comuniste – tradursi in attesa, in paralisi: la conflittualità può essere feconda se produce tensione teorica e politica, se diventa fattore di reale discontinuità negli approdi di politiche e di idee che contribuisce a determinare. In questo senso la frase di Occhetto è giusta, rischiosa e impegnativa per il Pci: se si percorre questa direzione bisogna, come si dice, trarne tutte le conseguenze.

La cultura di donne che segna, sia pure in gradi e forme diverse, l'esperienza delle donne comuniste, la critica ai valori, agli assetti e ai codici dominanti contiene elementi di benefica radicalità che se si vuole assumere non si può poi blandire. Davvero richiede di spogliarci di un animo vecchio e pesante e di praticare con coraggio la discontinuità annunciata: d'altronde ogni vera azione di rinnovamento – individuale o collettiva – postula travagli, non è pacifica, né indolore, comporta rinunce, scelta, nuove acquisizioni.

Discutere la divisione sessuale del lavoro così come proposto dalle donne comuniste produce sul piano del progetto complessivo effetti ben rilevanti per quanto riguarda non solo la forma – l'organizzazione sociale –, ma insieme il modello di sviluppo, i valori e i beni prodotti. Non dovrebbe sembrarci così rischioso d'impopolarità o anacronistico discutere la straordinaria quantità di beni prodotti in occidente in questa fase dello sviluppo capitalistico: non credo che

dobbiamo lasciare ad altri una critica alla società dell'opulenza che mentre pare avere un'inevitabile capacità di riprodurre la pletora dei beni superflui procede incurante alla distruzione irreversibile dei beni primari per la vita.

Dal punto di vista delle donne è indispensabile e conseguente affrontare con un profilo alto l'elaborazione, qui ed ora, di un modello di sviluppo alternativo, fondato sulla centralità dei nuovi bisogni primari e su una loro forte trasversalità. Una visione settoriale di tematiche come ad esempio quella dell'ambiente finisce per depotenziarne il senso, di renderle residuali, di ridurre la portata antagonista rispetto all'attuale sistema di valori e all'attuale mercato.

Dal congresso abbiamo l'esigenza che scaturisca un disegno teorico forte capace di nutrire battaglie politiche concrete. Credo che anche recenti vicende ce lo confermino: voglio per esemplificare riferirmi al recente dibattito sulla legge 194. L'esito parlamentare è stato positivo: non sono stati intaccati i punti di principio della legge, in particolare quello dell'autodeterminazione della donna, sul quale si concentravano attacchi provenienti da più parti. Dunque una vittoria, ma una vittoria difensiva e contingente: sarà solo una personale impressione, ma avverto una fragilità del dato politico che comunque si è acquisito (e che non sottovaluto affatto visto i tempi che corrono), una fragilità, una esposizione, date le regole attuali della politica nel nostro paese, alle possibili variabili del gioco tra le parti. Proprio perché l'incontro tra Comunione e liberazione e il Psi di Craxi e Martelli non è pura tattica, ma svela affinità circa la concezione stessa della politica siamo certi che l'esito parlamentare sull'aborto sarebbe stato identico se si fosse collocato dopo il *meeting* di Rimini?

Le condizioni non solo per difendere ma per rilanciare un più alto livello di responsabilità dello stato e adeguate politiche di prevenzione che puntino sulla crescita di consapevolezza, di cultura, di padronanza di sé attorno alle tematiche della sessualità e della procreazione richiedono ben altra temperie culturale rispetto all'attuale.

I fattori non dipendono certo solo da noi. Tuttavia le condizioni anche per questo risiedono nella definizione di un progetto di società e una visione del mondo che considerino queste tematiche cruciali, come indicatori veri del livello di civiltà complessivo.

Il progetto da elaborare per sgretolare le politiche neo moderate deve essere compatto, avere caratteri molto netti e precise finalità. A queste condizioni può dar vita a mutamenti reali: una forza politica di trasformazione non può pensare ad un sistema di valori come meri e statici punti di riferimento.

I valori di un progetto alternativo devono sapersi invertere in fatti, in esperienze concrete, nel vissuto di donne e uomini.

FRANCA CHIAROMONTE

IL DESIDERIO LA PRATICA LE SCELTE

UN GRUPPO DI COMUNISTE VALUTA
L'ESPERIENZA DELLA CARTA
ED IL CONGRESSO

"Dalle donne la forza delle donne". Sono due anni che questa frase, con il documento di cui costituisce il titolo, è oggetto della pratica politica delle comuniste. Di gran parte delle comuniste.

Quel documento, frutto di un fecondo rapporto costruito con donne che, fuori del partito comunista, producevano e producono una pratica politica della differenza sessuale che ha al centro la questione della libertà femminile, è stata un atto di svolta. La *Carta* itinerante infatti costituiva il tentativo di disegnare un terreno di agio per chi, donna, aveva scelto il Pci come luogo nel quale fare agire il proprio desiderio di cambiare il mondo. Uso il termine 'scelto' impropriamente perché scegliere significa partecipare delle alternative in campo, avere cioè in mano un sistema di mediazione, un universo simbolico che dà senso a

quelle diverse alternative. Scegliere significa essere padroni e padrone del proprio destino: essere cioè dei soggetti. Tutto questo non è permesso alle donne, venute al mondo senza nulla che dia senso al fatto di essere donne invece che uomini come viene ben raccontato nel citatissimo, amatissimo da alcune, odiatissimo da altre, volume della Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere di diritti*.

La *Carta delle donne* ha liberato energie femminili. Interpretazioni diverse hanno accompagnato il suo itinerare e anche la sua stesura. Si è molto litigato, ci si è presto divise sulla titolarità di quel documento. Titolare di quel documento si sentiva chi parlava di rappresentanza di sesso e chi sosteneva invece la pratica dell'affidamento, che rompe con la logica della rappresentanza, del parlare a nome di altre, del punto di vista delle donne. Ipotesi che per un po' di tempo abbiamo pensato che fosse giusto convincessero, e possibile mediare. Considero anche quelle litigate e quelle separazioni una positiva liberazione di energie.

"Dalle donne la forza delle donne" indica una produzione sessuata di potere, un'altra entrata nel mondo e nel partito, che di questo mondo fa parte. Non poteva restare intatto il sistema di mediazioni fra le donne e il partito che fino ad allora aveva funzionato. "Dalle donne la forza delle donne" allude a un problema di pratica politica. Del resto la differenza sessuale o è pratica politica o non è. E sulla pratica politica esistono, non solo nel Pci, ipotesi diverse.

"Un gruppo di comuniste si interroga sul perché delle sue difficoltà a lavorare nelle commissioni femminili del partito e sulla scelta di una pratica politica diversa"¹. Abbiamo provato ad analizzare questa difficoltà e abbiamo scoperto che era di doppia natura.

Le donne che fanno parte del gruppo hanno una pratica politica che le ha portate a incontrarsi nei luoghi delle donne separati, quelli in cui prende corpo la possibilità di agire il desiderio femminile nel mondo. Dunque l'agio, la libertà, la possibilità di non essere secondo sesso, di uscire dall'alternativa fra omologa-

zione e marginalità, di costruire parola femminile contrattata con le proprie simili e non con il proprio dissimile. Ci siamo chieste perché questa pratica nel partito non era stata possibile nonostante l'indicazione: "dalle donne la forza delle donne".

"Nel Pci tale pratica trova ostacolo nella convinzione che il partito rappresenti un livello più alto: quello della sintesi politica. Della sintesi anche della contraddizione fra i sessi e della differenza sessuale. Ma questa differenza non è mediabile. Dunque richiede pratica politica anche nel Pci"². Paradossalmente è quella convinzione a giustificare la neutralità dei contenuti delle donne, il fatto che sono altro rispetto alle scelte che via via un partito si trova a dover compiere giorno per giorno, nonché nella definizione della sua linea politica.

Nelle commissioni femminili

Ed ecco il secondo corno del problema. Scambiandoci pensieri e parole sul partito, in vista del congresso, abbiamo scavato sulle nostre preoccupazioni, individuando la ragione della nostra militanza nel partito comunista. Giustizia sociale, scelta di un blocco concreto di interessi da difendere e rappresentare: questo ci fa sentire comuniste. Questo ci rende critiche nei confronti del partito quando sembrano sfumare sia l'uno sia l'altro oggetto di identità.

Abbiamo provato a pensare un programma per il Pci in occasione del comitato centrale di luglio, quello che ha istituito il congresso. È risultata un'operazione impossibile, non si può pensare a un programma senza individuare il proprio blocco di interessi. La categoria di interesse generale serve poco a un partito di opposizione; ma anche a un partito che si candida a governare la società. "Stendere un programma significa puntare su un numero ridotto di obiettivi e di proposte che rendano riconoscibile il blocco di interessi che si intende difendere e rappresentare. Naturalmente questo scontenterà alcuni e alcune. D'altra parte il Pci non rappresenta per il gruppo l'interesse generale ma un blocco di interessi che concretamente

confligge con altri interessi. È a partire da questo che la sua rappresentanza potrà dirsi generale e il partito potrà candidarsi a governare la società"³.

Le donne che fanno parte del gruppo hanno insomma cominciato a individuare il loro desiderio nei confronti del partito di cui fanno parte. Naturalmente immagino che molte altre donne sono nel Pci in virtù del fatto che hanno a cuore la giustizia sociale o, che so?, il destino della classe operaia (la quale non sembra essere scomparsa se non da qualche tavolo delle trattative). Il fatto è che si ritiene che tale desiderio non sia mediabile con altre donne, ma che la relazione fra donne abbia bisogno di un'ulteriore mediazione per diventare politica. "Anche i comunisti hanno a cuore la giustizia sociale. Ma oggi questo gruppo trova nella relazione fra donne la possibilità di non delegare ad altri la parola sul suo desiderio di giustizia sociale"⁴. "La relazione fra donne non è un 'nuovo modo di fare politica', arricchendo la stessa di sentimenti, emozioni e vita quotidiana. Neppure equivale ad avere rapporti con il maggior numero possibile di donne. La relazione fra donne sostiene il desiderio femminile di presa sul mondo"⁵.

Insomma la differenza sessuale può parlare e pensare e non solo essere parlata e pensata. La differenza sessuale parla quando l'autorevolezza e la parola femminile sono sostenute da un'altra donna. Questo non avviene nelle commissioni femminili. "Nelle commissioni femminili circola una sorta di disattenzione o di attenzione censurata per quanto avviene nel partito"⁶. Può apparire un giudizio pesante. Ma come leggere altrimenti il fatto che il dibattito che divide, unisce, appassiona i comunisti maschi (cioè il dibattito sulla linea e sull'identità del partito) non trovi quasi eco nelle riunioni delle commissioni femminili? Forse si dà per scontato che siamo tutte d'accordo. O che la politica del partito non ci interessa se non per misurare quanto in questo o in quel documento siano nominate le donne.

Certo, il dibattito è un dibattito fra uomini. Le stesse regole per mediare i conflitti interni sono regole pensate, come tutte le regole della politica, dagli uo-

mini. Ma possiamo davvero sostenere che si tratta di una questione risolvibile facendo entrare più donne nei gruppi dirigenti? Si può davvero sostenere che tale dominio sia frutto di un deficit democratico e trasformare le commissioni femminili in gruppi di pressione con il compito di colmarlo? Le donne che fanno parte del gruppo credono di no. La pratica politica nel movimento delle donne gli ha insegnato che l'estraneità femminile è una bestia dura, ha a che fare con un desiderio che non ha libero corso e non con una democrazia deficitaria. E che ogni scorciatoia che non parta da qui, dalla contraddizione fra voglia di vincere (cioè di esistere liberamente) e estraneità non porta né parola né libertà femminile.

Le regole del partito

Il nostro progetto mira all'acquisizione di parola e di agio nei luoghi in cui siamo. Anche nel partito comunista. Il congresso comunista ci interessa. Ci interessa il metodo del dibattito e della formazione dei gruppi dirigenti. Pensiamo che esso debba svolgersi in modi che diano alle minoranze la possibilità di diventare maggioranza, anche estendendo il diritto di voto a chi non partecipa ai congressi di sezione e di federazione. Non ci convincono gli appelli all'unità e alla solidarietà interna. "Il movimento delle donne è andato avanti e ha prodotto libertà femminile proprio quando ha accettato di separarsi e di scontrarsi su proposte politiche diverse, senza rappresentarsi come un tutto unico e indifferenziato... Dividersi in maggioranza e minoranza, rispettare il rapporto che si instaura nelle singole situazioni, sia nelle delegazioni ai congressi di federazione e nazionale, sia nei gruppi dirigenti, è una richiesta che il gruppo avanza, convinto che il ridimensionamento del Pci sia difficilmente evitabile e superabile senza innovare profondamente nella forma, nel funzionamento e nell'organizzazione"⁷.

Insomma il centralismo democratico non funziona più: non riconosce, e quindi non regola un dibattito interno che vede posizioni politiche molto diverse fra

loro. Ma allora, in questo regime, non funzionano più nemmeno le quote garantite di presenza femminile nei gruppi dirigenti. Le quote prevedono che le donne, in quanto tali, la pensino tutte nello stesso modo. Per questo, "pur nella loro efficacia promozionale, appaiono uno strumento che può selezionare e quindi frenare la soggettività femminile"⁸.

Il dibattito che attraversa il Pci ci interessa. Vogliamo guadagnare parola. Non è facile esistere nei luoghi misti. Essi non sono pensati per accogliere parola libera femminile. Torna la questione della pratica politica, della relazione fra donne, della mediazione femminile al mondo. Di tutto ciò vorremmo discutere con altre. Fuori da ogni mediazione che non sia quella del nostro desiderio.

¹ Documento apparso sul numero di ottobre di *Noi donne* e sul numero di settembre *Il paese delle donne* a firma Giovanna Borrello, Luisa Cavaliere, Franca Chiaromonte, Daniela Dioguardi, Letizia Paolozzi, Liliana Rampello

² Ivi

³ Intervento apparso su *Il manifesto* del 16 luglio 1988 a firma Giovanna Borrello, Luisa Cavaliere, Franca Chiaromonte, Daniela Dioguardi, Letizia Paolozzi, Liliana Rampello

⁴ Ivi

⁵ Documento su *Noi donne* cit.

⁶ Ivi

⁷ Ivi

⁸ Ivi

Quaderni di storia delle donne comuniste
n. 2 luglio 1988, 54 pp., L. 6000

Riflessioni su una donna comunista. Giuliana Ferri (1923-1975)

Testimonianze

ANNA MARIA CARLONI DISCONTINUITÀ POLITICHE NELL'UDI E NEL PCI

CONSIDERAZIONI DI UNA "OSSERVATRICE ESTERNA" ALL'ASSEMBLEA DI FIRENZE

Ho partecipato alla prima delle due tappe costitutive il XII congresso nazionale dell'Udi (Firenze, 4-5 giugno 1988) in qualità di "osservatrice esterna" (non per questo estranea), delegata dalla commissione femminile nazionale del Pci, invitata ai lavori.

Quel primo appuntamento "Diamo voce alle nostre differenze" voleva essere, e così è stato, una rigorosa verifica della realtà, della sperimentazione avviata con il congresso dell'82. Un congresso senza precedenti nella storia dell'associazione, il congresso del coraggio e della paura, si è detto. Il congresso che ha sancito la destrutturazione e l'abbandono delle forme più tradizionali dell'organizzazione Udi, modellata sulle altre organizzazioni del movimento operaio e pressoché immutate dal 1945. Dopo sei anni, quindi, per comunicare verificare ridiscutere la scommessa ardua di quell'XI congresso e delle scelte fatte allora; prima fra tutte quella di dotarsi di poche ed essenziali regole di funzionamento (autoconvocazioni in sede locale e nazionale, autoproposizioni per le funzioni di responsabilità e coordinamento, comitato dei garanti in sede nazionale) per consentire l'invenzione politica, l'inizio di qualcosa di assolutamente nuovo e non assimilabile al passato; per liberare la soggettività, la progettualità, la comunicazione tra donne da ogni gabbia e condizionamento derivante dai meccanismi di quel vecchio modello di organizzazione.

La partecipazione ad una discussione ancora una volta viva e ricca di desideri e progetti femminili sulla

politica, l'incontro con tante compagne, soprattutto alcune compagne bolognesi con cui ho condiviso anni, per molte di tormentatissima doppia militanza tra Udi e partito, hanno suscitato in me un forte coinvolgimento personale. Vorrei chiarire, data la circostanza, cioè la mia presenza al congresso in qualità di osservatrice esterna e rappresentante (così come richiesto), che la ragione per cui prendo la parola è unicamente dettata da quel coinvolgimento; non scrivo quindi "in rappresentanza di".

Tuttavia proprio quella circostanza e la presenza al congresso di tante compagne del Pci mi hanno tra l'altro sollecitata a riflettere intorno alle doppie militanze delle donne comuniste.

Riattraversare e comunicare i differenti percorsi, le storie, i progetti e le pratiche politiche di questi anni è una impresa affascinante, un tema inoltre che è necessario ricollocare nella nostra riflessione, utile a riattribuire pienamente il senso di un divenire individuale e collettivo delle comuniste. Un tema che richiede però un lavoro serio, ed in profondità. Di questo lavoro mi limito ad evidenziare la necessità e la mancanza, ad eccezione (ma spero di sbagliarmi) dell'importante e bel saggio di Grazia Zuffa su *Memoria* (n. 19-20/1987 "Il movimento femminista negli anni '70") che però si ferma proprio all'XI congresso dell'Udi e alla VII conferenza delle donne comuniste. Tra le doppie militanze (femminista-comunista) il caso delle donne che hanno fatto l'Udi ha una sua assoluta peculiarità per la storia e la composizione politica di questa antica associazione. Questa peculiarità che è stata tanta parte della autoanalisi e riflessione critica delle dirigenti dell'Udi e delle scelte dell'XI congresso (tra cui la necessità di spezzare ogni forma di collateralismo e di subalternità al Pci) mi pare possano costituire ancora oggi una fonte importante di conoscenza e quindi di autodefinizione.

La doppia militanza tra Udi e Pci così discussa e sofferta nel corso degli anni '70 certo non ha più molto a che vedere con la situazione di oggi. Sicuramente superate risultano le sofferte scissioni e le asprezze di un conflitto tra l'essere donna e comunista che si rivelava

allora in tutta la sua incomponibilità, producendo forte disagio e disadattamento.

La doppia militanza esplose prima come conflitto tra fuochi differenti di appartenenza (il movimento - il partito) producendo crisi, per diventare poi forma consapevolmente assunta entro cui prenderà corpo un nuovo progetto politico sessuato. "La doppia militanza diviene allora una forma consapevole di espressione della vivente contraddizione tra diverse sfere e pratiche della propria esperienza. Ed è una contraddizione che non si vuole immediatamente comporre, perché la si riconosce come una ricchezza, come il segno di una identità complessa". (Grazia Zuffa cit.).

Il movimento delle donne nella strategia di Togliatti

Ma la doppia militanza tra Udi e Pci conosce come già dicevo una sua peculiarità, oltre che un prima e un dopo gli anni '70. Il prima è scandito dai tempi della lunga stagione del movimento politico per l'emancipazione e prevedeva una doppia militanza composta e istituzionalizzata in quella strategia e quella forma politica. È corretto dire prevedeva, infatti è noto come sia stato il Pci dopo la guerra il soggetto politico nuovo che ha prodotto con l'Udi la rifondazione del movimento politico delle donne in Italia.

L'emancipazione delle masse femminili diventa uno dei punti cardine della strategia che il Pci assume con Togliatti e con la straordinaria invenzione del partito nuovo. Quella strategia comprendeva il mutamento dell'idea e della concezione del partito la cui funzione consisteva nel suscitare e sollecitare nella società movimenti organizzati capaci di creatività politica e sociale, soggetti a pieno titolo della trasformazione democratica nazionale. "L'emancipazione delle donne italiane dalle condizioni di servaggio, di oppressione, di avvillimento a cui da secoli sono condannate" (Nilde Jotti, 1953. Vedi *Udi: laboratorio della politica delle donne*), costituisce un contenuto forte, di tipo generale del partito nuovo, della sua lotta per

la giustizia, l'uguaglianza sociale e la modernizzazione civile e culturale e contemporaneamente incarna, nell'Italia uscita dal fascismo e dalla guerra, quello che certamente è l'interesse femminile preminente, cioè il più rispettoso dell'identità umana femminile del tutto priva allora di qualsiasi minima possibilità di esistenza e cittadinanza sociale.

Di qui l'Udi, "in cui le donne si associno sulla base di una spinta civile generale" "per far confluire le ragioni dell'emancipazione nella costruzione della democrazia italiana" (Udi: laboratorio cit.).

In questo modo le ragioni delle donne (dell'emancipazione) seppure riconosciute nella loro autonomia "lottate per voi, per i vostri diritti così cambierete la società", diceva Togliatti, ma concepite come momento di una lotta politica più generale, finivano per essere ridotte, depotenziate, impossibilitate ad esprimere una autentica autonomia di progetti se non in funzione di alleanze e interessi politico generali definiti a priori. Proprio da qui muoveranno le critiche del neofemminismo, non solo su quella condizione sociale dell'emancipazione, alienante per l'identità femminile che si trova costretta in lavori e ruoli pensati per uomini, ma per le caratteristiche del movimento politico per l'emancipazione e dei suoi protagonisti principali (l'Udi e le organizzazioni del movimento operaio). Non a caso la prima radicale distinzione che si opera riguarda le forme, le pratiche del rapporto politico tra donne, la radicale messa in discussione di tutte quelle identità collettive che comportavano una perdita di identità individuale, di soggettività, di libertà femminile.

Doppia militanza e critica alle forme politiche

La critica alle forme è contemporanea critica alla strategia, al progetto politico dell'emancipazione, tuttavia vista di qui oggi la crisi di allora tende a rendere particolarmente evidente quel limite di origine e cioè la mancanza di un pensiero, di una teoria femminile autonomamente e liberamente prodotta, la totale assenza di una cultura del conflitto tra i sessi.

Quel limite si evidenziò chiaramente dimostrando l'inadeguatezza teorica e politica di quel progetto e di quella strategia di fronte alle novità del conflitto tra i sessi così come si manifestano nel corso degli anni '70 con più evidenza ed asprezza intorno alla battaglia sull'aborto e sull'autodeterminazione.

L'assenza della idea della contraddizione e del conflitto tra i sessi dalla cultura del movimento operaio esprime, ancora negli anni '70, continuità storica con la formazione di quelle identità collettive nell'immediato dopoguerra in una società che però si è profondamente modificata e che riconosce una pluralità di conflitti che fuoriescono dalla sfera economica e sociale.

"Il timore del conflitto non è in quegli anni (il dopoguerra) solo indotto dalla preoccupazione di non aggiungere una ulteriore linea di rottura in una dinamica sociale che ha al contrario bisogno di ricomposizione, di unità, di solidarietà: a ben vedere è ancora estraneo alla cultura femminile sia individuale che collettiva il progetto di definirsi come persona in modo autonomo, non funzionale, non complementare rispetto all'uomo" (*Conquistarsi uno spazio: L'Udi laboratorio cit.*). Sappiamo quali conseguenze tutto questo avrà sulla storia e identità dell'Udi, consentendole da un lato l'esercizio di una forte contrattualità e di tante fondamentali conquiste collettive emancipatorie e di cittadinanza, dall'altro rendendola spesso opaca, neutra e istituzione essa stessa confusa tra le altre istituzioni della politica.

Ma intorno a tutto questo amplissima e coraggiosa è stata la produzione di riflessione critica che l'Udi e il suo gruppo dirigente ha saputo compiere su di sé e sull'esperienza delle generazioni precedenti. Decidendo di valorizzare a discapito "dell'organizzazione" le ragioni e la necessità di un movimento politico delle donne e "riconoscendo alle donne che le hanno precedute il merito di averlo costruito" (Vania Chiurlo, *Noi donne*, inserto giugno 1988).

Meno ampia e rigorosa è certamente stata la discussione nel Pci che assai rapidamente, come mi fa notare Vittorina Dal Monte dell'Udi di Bologna, accredita

la tesi dello scioglimento e della scomparsa dell'Udi; ed autocriticamente dobbiamo dire del tutto insufficiente è anche stata fino qui la riflessione delle donne comuniste. È vero che *Donne e politica* aprì un dibattito a più voci subito dopo il congresso dove diverse responsabili femminili dichiararono a chiare lettere: "che la scelta del rinnovamento organizzativo era una scelta legittima e necessaria" (Paola Bottoni, responsabile femminile dell'Emilia Romagna); "che è necessario contrastare con forza l'idea, presente anche nelle nostre file, che l'Udi abbia svolto il suo congresso di scioglimento" (Sandra Bartolozzi, responsabile femminile di Genova). Tuttavia, alla VII conferenza delle donne comuniste, nessuna di noi fece dell'XI congresso dell'Udi un punto di riflessione specifico e diretto capace di collocare quel processo nel quadro della crisi e della necessaria ridefinizione di tutte le forme politiche tradizionali della sinistra, crisi che segnava alla fine degli anni '70 la chiusura di un ciclo politico e che ci chiamava in causa direttamente come donne e comuniste (movimenti, partiti, istituzioni).

La svolta della Carta nel Pci

La doppia militanza in quella fase coincise con un lungo silenzio per risolversi in una pratica di distinzioni e separazioni. A ben vedere, a partire di là più ancora che di doppia militanza possiamo cominciare a parlare di doppia presenza, cioè di attraversamento consapevole di differenti luoghi politici.

"Uso politicamente necessitato" di luoghi diversi dice M. Angela Tedde di Bologna, in un percorso di costruzione di sé e delle propria autonomia attraverso relazioni fra donne (nell'Udi sempre possibili), e partecipazione a progetti politici "generali" nel Pci.

Sarà la VII conferenza delle donne comuniste a segnare un momento importante dei percorsi femministi nel Pci attraverso l'assunzione dell'autonomia cioè della elaborazione e costruzione di progetti politici sessuati, superando inoltre la più tradizionale pratica dello specifico per affermare la libertà di un pensiero

autonomo su di sé e sul mondo. Ma il passaggio di discontinuità, la svolta si darà solo successivamente con la *Carta delle donne*. Con l'individuazione della differenza sessuale, l'assunzione di un progetto politico duale prevede il due (uomini e donne) anziché l'uno e senza gerarchie tra loro: la costruzione di una autorevolezza sociale delle donne, tale solo quando scaturisce da un rapporto politico tra loro. (Dalle donne la forza delle donne). Non siamo in presenza del prolugamento di precedenti strategie: dell'emancipazione o della liberazione dall'oppressione di sesso, ma di un vero e proprio ribaltamento. Per la prima volta le comuniste si definiscono non in funzione di un progetto politico generale che le comprende, sottraendo loro identità, ma come mezzo e scopo a se stesse, questo come primo atto per poter pensare alla umanità intera con autorevolezza, in modo tale che donne e uomini abbiano pari dignità e medesime opportunità di far vivere progetti, interessi e bisogni (vedi la seconda parte della *Carta*). L'autonomia assume nuove e diverso spessore valorizzando la fedeltà al proprio sesso (e quindi prima di tutto a se stesse), attraverso la relazione con altre donne, la scelta individuale, la responsabilità, e la reciprocità.

La *Carta delle donne*, la sua novità ha determinato una rinnovata partecipazione politica sia nel partito che in rapporto ad altre donne non comuniste motivando e sostenendo il desiderio di nuovi inediti percorsi e pratiche femministe nel Pci. Ha inoltre fondato la possibilità di superare definitivamente ogni scissione interiorizzata tra l'essere donna e comunista, di sfuggire ogni rischio totalizzante e neutralizzante, di rimanere saldamente ancorata al senso del limite, della propria differenza, della parzialità. Tutto quanto abbiamo attivato, sollecitato o anche solo evocato a partire dalla *Carta delle donne* contribuisce a pensare al Pci come ad un luogo politico capace di autoriformarsi. Intendendo per riforma sia la precisazione di identità politica (programma) che anche il suo modo di essere e di agire la cui connotazione autenticamente democratica ne costituisca il tratto essenziale. Un partito dove i differenti progetti, le diverse intenzio-

nalità e culture possano rivaleggiare e misurarsi mantenendo un carattere plurale. Dove sia possibile formulare nuove regole del gioco che valorizzino l'esercizio della comunicazione come contenuto forte e interesse in sé della politica. Regole che consentano l'incrocio di progetti liberamente avanzati, l'esercizio alto del conflitto e la competizione ideale, la definizione di criteri democratici di formazione della volontà politica, l'esclusione di sbocchi definitivi come vinti e vincitori, uccisioni simboliche, emarginazioni reali. Se fino a questo momento alle parole scritte non ha corrisposto un invero di pratiche politiche innovative, se cioè il senso della rottura è rimasto molto "sulla carta", senza viaggiare adeguatamente nel partito.

La scelta dell'oggi

Certamente sarebbe stato illusorio credere che il nostro lavoro avrebbe potuto come per magia tradursi in immediato cambiamento di una organizzazione così strutturata e sedimentata come il Pci, così come che si potesse immediatamente ribaltare il rapporto storicamente subalterno tra donne e partito. Tuttavia, se anche di fronte ad una crisi così profonda di identità, di strategia e di forme organizzate il modo di essere del Pci si riproduce uguale a se stesso, questo deve costituire il primo dei problemi.

L'esercizio di autonomia, il potere della parola evocata nella *Carta* con la strategia di relazioni fra donne, potranno essere rapidamente frustrati e ridotti all'impotenza laddove non si configuri la possibilità concreta di comunicare differenti progetti (segnati dalla differenza) di agire liberamente, trasformare. Per questo anche per noi donne comuniste dopo la *Carta delle donne* le forme e le pratiche costituiscono un terreno privilegiato di invenzione e innovazione della politica.

La prossima sessione del congresso dell'Udi ci sollecita anche in questa direzione e la scadenza congressuale del partito lo richiede come nostra preminente necessità.

Nell'Udi la scelta del separatismo, del partire da sé, della rinuncia ad essere organizzazione che parla "in nome" delle donne, non si è certo dimostrata scelta pacificatoria e risolutiva del rapporto tra ogni singola donna, la sua vita, la politica, la relazione con altre donne.

In questi anni, così come è emerso a Firenze, si sono rese evidenti esperienze, pratiche, progetti diversi e in tensione tra loro.

Almeno due assi paiono più nettamente connotati (e non da oggi) nella molteplicità delle esperienze. Da una parte sembrano riemergere rimotivate ed aggiornate le ragioni più antiche dell'organizzazione.

Una Udi che prenda posizione su temi sia "specifici" che "generalisti", più strutturata e forte, visibile nell'arena dei media, una associazione cioè che si dia gli strumenti per agire come soggetto di una contrattualità forte. In questo caso sembrerebbe trattarsi di ragioni che si fondano preminentemente sulle dimensioni di discriminazione e inferiorizzazione dell'esistenza femminile. Ragioni che collocano l'associazione in un orizzonte che è quello della modifica dei rapporti politici e sociali di sesso, attraverso un più forte e visibile esercizio della contrattualità insieme ad una rappresentanza fondata su una diffusa e multiforme esperienza di socializzazione e solidarietà femminile.

Dall'altra parte si individua la necessità di uno spazio radicalmente altro per il movimento politico autonomo. Anche in questo caso si esprime un giudizio sulla condizione femminile. Dice Vania Chiurlotto intervenendo a Firenze: "Oggi una donna già nasce emancipata e questo per effetto di una battaglia che abbiamo condotta e vinta. Questo non significa che non esistono zone di arretratezza e oppressione, ma la discriminazione e l'oppressione non possono più essere la fonte della nostra legittimazione come movimento delle donne. Quello che ci unisce e ci legittima è il desiderio di libertà...".

Qui la peculiarità dell'associazione tende a coincidere con quelle pratiche che valorizzano la costruzione di sé, l'espressione del divenire di ogni donna che

scelga di essere in un rapporto di responsabilità e reciprocità con altre donne.

Pare anche di intravedere in questo caso il voler marcare una distinzione netta da quelle pratiche già attivate da altre donne sul piano della contrattualità nei luoghi misti come partiti, sindacati, assemblee elettive. Soprattutto l'invenzione di nuove forme e regole risalta come contenuto forte di una politica delle donne. Innanzitutto quelle che consentano una nuova dialettica tra costruzione soggettiva - relazioni tra donne - mediazione femminile (a fondamento di una nuova regolazione del conflitto sociale tra i sessi).

Le differenze a Firenze si sono esplicitate e certo questo è stato utile e produttivo, ciò che l'Udi può proporsi oggi come dice Lidia Menapace è di renderle "politicamente gestibili anche quando teoricamente incompatibili". È questa la scommessa della seconda tappa del congresso.

Ancora una volta fare l'Udi significa fare i conti con tutti i nodi di una politica delle donne e significa inventare politicamente. A questo processo aperto con l'XI congresso sono per necessità interessate tutte quelle donne che vogliono agire politicamente rimanendo fedeli a se stesse.

Mi sia consentito dire quindi, senza ipocrisie, che interessate possiamo essere come donne comuniste.

• • •

LIDIA MENAPACE

CHE LA FESTA COMINCI...

IL NODO DELL'ORGANIZZAZIONE E DELLE DISPARITÀ

Questo scritto viene composto in un tempo inattuale - per ragioni oggettive - cioè più d'un mese dopo la prima tappa del XII congresso Udi; mentre si sta completando lo "sbobinamento" di tutto il materiale prodotto dai sette gruppi di lavoro tenuti durante la stessa tappa di Firenze; è già avvenuto il primo incontro del "gruppone" che elaborerà e istruirà, in vista del seminario di settembre, tale materiale per presentarlo alla tappa conclusiva di ottobre; non è avvenuto il detto seminario: insomma nel tempo dell'attesa. Può anche darsi che sia un momento utile.

Comincio da alcune note correttive. La prima tappa del congresso ha avuto una eco di stampa molto significativa: però la maggior parte delle giornaliste lo ha letto secondo canoni interpretativi molto vecchi e tradizionali (per "anime", per "correnti"): l'Udi è invero meno tradizionale di alcune prestigiose professioniste, che hanno uno spirito critico troppo debole verso la loro potente professionalità. Voglio dire che si sono omologate all'ambiente? voglio proprio dire quello. E dunque non vengano a farci lezione.

E cominciamo dalle "anime": nel gruppo nel quale ero in proposito abbiamo completato le metafore delle quali già ci servivamo nel processo di costruzione del congresso (cioè nel gruppo "Ipotesi"): noi chiamiamo "zariste" quelle che non si sono accorte che è avvenuto l'XI congresso, e "partito rivoluzionario istituzionale" quelle che non vedono oltre l'XI congresso. *La enorme maggioranza delle donne Udi sta facendo il XII*: come ho detto concludendo la tappa fiorentina "abbiamo elaborato il lutto dell'XI: e che la festa cominci!"

Per continuare con l'organizzazione e le disparità. Nel materiale preparatorio del XII abbiamo già mo-

strato di non avere timore dei termini, di avere già sedimentato una permanenza organizzativa anomala, ma tenace (e non si vede perciò perché dovremmo mutarla, romperci la testa a inventare, invece che sanzionare e consolidare ciò che abbiamo, e poi dirò cos'è). A Firenze, in una delle relazioni di gruppo, è stato detto che non abbiamo più paura delle parole, possiamo usarne anche di approssimative e allusive, poiché l'atteggiamento stabilito tra noi non è già quello da professoressa con la matita blu, ma quello di chi ha curiosità di capire e fiducia di saper tradurre nella forma che poi si converrà precisa. E quanto alle disparità, noi manteniamo ciò che è contenuto nei materiali preparatori (e che sarà eventualmente ripreso e riscritto per la tappa finale) e cioè che consideriamo positivamente e con adesione tutte le differenze tra donne, quelle che chiamiamo "di passione, di piacere" e giudichiamo le "disparità" come indotte dalla società maschile in cui siamo immesse: dunque mentre pensiamo di dover dispiegare quanto più è possibile le differenze, mentre siamo intenzionate a gestirle politicamente anche quando non siamo in grado di comporle teoricamente, siamo altresì decise a lottare contro le disparità, anche se sappiamo che è molto difficile. In particolare io sono molto convinta di questa parte, anche perché sento nella parola "disparità" (più ancora che nel termine "ineguaglianza") una iniquità qualitativa: l'ineguaglianza può anche essere solo di quantità di risorse; la disparità fa riferimento al valore intrinseco della persona e non la sopporta. Noi - o alcune tra noi - pensiamo che il fondamento della differenza tra donne, *il fondamento positivo*, è nelle differenti scelte sessuali: la prima fondamentale differenza non riducibile, ma valutabile e gestibile come differenza di passione, di piacere è il tipo di scelta o scelte sessuali che una fa: non per niente nel femminismo è importante dichiarare tale scelta, ma non ne viene di conseguenza la costruzione di movimenti separati per scelte di sessualità. Noi guardiamo alle differenze tra donne con lo stesso animo col quale amiamo le differenti scelte sessuali che facciamo. E che non solo non censuriamo, nè mettiamo

mo in gerarchia, ma che vogliamo conoscere riconoscere e leggere tra noi.

Gestire le differenze

Un punto che appare accolto nella generalità dell'Udi e che può anche essere elaborato come un atteggiamento pratico è che il pensiero della differenza è giunto, nelle sue varie declinazioni, a punti teoricamente non componibili, ma che esso può essere politicamente gestito. Anzi, a quanto penso, gestito *soltanto* politicamente. Infatti il pensiero non può essere "mediato", costruire un movimento sotto l'imperativo del pensiero, comporta l'uccisione della politica. Ne consegue una forma che sopprime le differenze (non le tollera: o le espelle o le mette in successione, in gerarchia, in elenco), che si esprime in modi autoritari, sempre più secchi e incomunicanti. So che alcune, fuori dell'Udi, considerano "insulsa" una proposizione come quella enunciata: ma siamo stufe di commuoverci per le parole sprezzanti nei nostri confronti, e da tempo non consideriamo gli insulti delle repliche convicenti. Noi non vogliamo nè un'*organon* post medioevale nel quale la filosofia prenda il posto della teologia e tutto il resto ne sia "ancilla", nè vogliamo l'eclettico elenco delle serie A e B del pensiero. Già nel femminismo vi sono molte più pratiche delle differenze, che non siano quelle citate, noi stiamo con altre pratiche.

Ma come si fa dunque a organizzare le differenze? credo che faremo bene a consolidare le forme che abbiamo inventato e praticato, cioè l'autoconvocazione come base della sovranità delle Udi, delle singole e dell'Udi come associazione. L'autoproposizione come forma per la costruzione degli incarichi. I coordinamenti e i gruppi di affinità per l'elaborazione e le decisioni in merito a pratiche relazioni e azioni. Il punto che per ora rimane inconcluso e che sarà il cuore del congresso a Roma è se autoconvocazione (della quale d'ora in avanti si indicherà frequenza e ordini del giorno) autoproposizione coordinamenti e gruppi di affinità siano sufficienti a sorreggere una presenza

Udi più significativa, a produrre quel "progetto di molti progetti" che vogliamo fare. Alcune pensano che per costruire un progetto occorra più che una relazione tra coordinamenti, altre pensano che forse la formazione di un progetto è a sua volta un processo con le sue tappe, percorsi, processi, relazioni e pratiche e forse conviene mantenere aperte tutte le strade possibili, "trovare per ogni progetto la sua strada e il suo colore, il suo tempo e il suo sapore", non irrigidire in una forma una pratica che finora riesce a mantenere insieme "ospitalità", "convivialità", e "puntualità". A noi infatti, nonostante le nostre difficoltà soprattutto di risorse materiali - pare di riuscire ad essere appunto *ospitali*: tra noi le varie pratiche (gruppo territoriale, gruppo di affinità, coordinamento tematico, gruppo di intervento, progetto a tempo e ad hoc, singole) hanno pari cittadinanza e non determinano frizioni soverchie, e meno ancora ne dovranno produrre appena saranno sancite, collocate, valutate, dette, nominate. Ci sembra pure di essere *conviviali*: infatti non tendiamo a ridurre a una "linea" le differenti pratiche, le consideriamo come cibi di vario sapore, che vengano messi a disposizione tra noi e intorno a noi, e vogliamo che non si impoverisca tra noi la varietà delle ricette e delle preparazioni. Ci sembra anche di essere *puntuali*, ad onta della nostra collocazione non sincrona con le scadenze e i poteri istituzionali. Chiamiamo puntualità la capacità di dare risposte, di fare domande complesse e non improvvisate alle questioni, vicende, eventi. Lo stesso andamento del congresso è un segno di che cosa intendiamo per "puntualità": il fatto cioè di sapere conoscere e gestire gli eventi, le forme degli accadimenti non del tutto prevedibili, progettabili, programmabili. Ciò che fa la noia o la notizia degli altri congressi è o la loro prevedibilità tutta prescritta, o la loro scandalosa rottura: noi abbiamo attuato un vero "evento" cioè un accadimento del quale avevamo previsto e progettato il minimo-massimo di contorno e del quale eravamo tutte curiose di vedere la novità. È proprio andata bene: e perciò siamo decise ad andare avanti per questa strada.

Certo, per poterlo fare ci occorrono risorse anche materiali, oltre le moltissime ricchezze di donne che abbiamo: se vogliamo che il nostro progetto sia la costruzione di una "scienza della vita quotidiana" e la gestione politica della quotidianità (questo almeno sarebbe il mio grande sogno) ci occorrono tutte, ma proprio tutte, le nostre ricchezze, quelle (che già abbiamo) di *esperienza del casalingato*, quelle (che già abbiamo) della *politica data*, quella (che già abbiamo) del *lavoro non domestico*, quella (che già abbiamo) della *scienza delle relazioni tra persone*, quella (che già abbiamo) di *rapporto conflittuale con le istituzioni*, quella (che già indichiamo) del *rapporto stretto previamente con le donne che nelle istituzioni stanno*, e quella (che ancora pienamente non abbiamo) capacità di produrre anche risorse materiali, forme dell'economia che non siano subalterne alle forme date, una produzione o generazione di contenuti del pensiero, dei lavori, dei saperi: insomma, una marea di cose che non dovrebbero dar fastidio a nessuna, perché individuano un terreno che non è nè dei partiti (delle donne dei partiti), nè dei sindacati (dei coordinamenti sindacali femminili o di altre forme organizzative delle lavoratrici), nè dei luoghi della ricerca e del pensiero. Ma con tutti può instaurare relazioni, pratiche composite, rapporti, forse avviare quella "convenzione delle donne" cui molte tra noi aspirano da anni e che nessuno se non noi donne stesse organizzate nelle differenze possiamo *autonomamente* costruire. Per questo l'orgoglioso titolo dato a uno dei sottogruppi che lavorerà sui materiali prodotti dalla tappa fiorentina mantiene tale orizzonte: "politica economica dell'Udi". Altri sono legati al rapporto con la comunicazione esterna e configurano una nostra ipotesi di "diritto alla comunicazione". E un altro è dedito a contestualizzare pratiche e linguaggi.

Una scienza della vita quotidiana

La nostra mira è molto alta: ma non illusoria, nè alienante. Noi facciamo i conti anche con la miseria

delle donne, con le donne oppresse e maltrattate. Anche su questo terreno ci pare di poter andare oltre l'orizzonte della assistenza o anche oltre quello del servizio. Già sono in corso, ad esempio nella pratica del telefono rosa, come nei progetti di case per donne maltrattate, delle elaborazioni sulle situazioni di *temporanea* condizione difficile, il che comporta sia strutture che forme dell'accoglienza che non rendano subalterne le donne che vi ricorrono, che non le istituzionalizzino ecc. In altri termini, e qui rischiando di persona: non credo che sia una buona cosa darsi a intendere che vi sia un generale simmetrico e irreversibile avanzamento delle donne: non è così, non è vero. Da ciò non consegue una politica lamentatoria o rivendicativa, ma nemmeno a mio parere una politica egoista e individualistica che taglia fuori molte dalla solidarietà ed eventualmente aggrega le docilità costruibili come futuro potere. A noi interessa di più (almeno a me) indagare e praticare forme pattizie, invece che norme rigide e astratte; ci interessa di più indagare come esercita il potere (sia pure in modo finora oppresso o stressante) sulle relazioni, sulle risorse, sulle scadenze, sui gusti, sugli imperativi della vita quotidiana di ciascuna donna, che non ripercorre e ricopiare le forme del potere dato. In altri termini: ci sta bene che le donne che sono nelle istituzioni esercitino il potere com'è, possibilmente bene e tanto; che non vengano nè a lamentarsi della pochezza, nè a volere patti postumi sulle sconfitte: questo non ci sta bene. Non da lì attendiamo la trasformazione del potere, nè della norma. Lì occorre conoscere e usare la norma data: in questo sono più vicina, nonostante tutte le differenze teoriche (non compatibili) che ho, alle giuriste di Milano, che non a Grazia Zuffa. La giurista di Milano tendono ad elaborare un diritto sessuato (e dichiarano le tremenda difficoltà dell'impresa); ma intanto non fanno pasticci e scelgono di gestire col massimo di "professionalità distaccata e critica" in processi. Le deputate e senatrici, per favore, cerchino di fare altrettanto: non ci si può difendere, appellandosi alla non esistenza di un diritto sessuato, per avallare dei pasticci o nascondere tesi e pra-

tiche ben note. Nelle istituzioni è bene stare con un pò di *glasnost*, via. Ormai persino in Urss!

Sembrerà che abbia scritto con un pò di rabbia: è così. Ma si tratta di una rabbia felice, positiva, vitale, sorridente. Essa nasce infatti dallo scarto che avverto tra ciò di grande che siamo e la pigrizia, la paura del nuovo, la voglia di ritrovarci uguali a noi stesse per non dover mutare giudizi, collocazioni, pratiche, dimostrate dall'"opinione" anche femminista che di noi si è occupata. È, in altri termini, un felicemente irritato invito alla fantasia, a fuggire la noia, ad avere capricci, a buttarsi nelle avventure.

Per questo non ci servono molto le "disparità" necessariamente legate all'organizzazione del potere, bensì i patti fungibili, gli accordi di volta in volta presi in relazione alle mete. Proprio – insomma – come si fa per una gita.

VANIA CHIURLOTTO
SE EMANCIPATE
SI NASCE
LE MUTATE RAGIONI
DI UNA PASSIONE
POLITICA

Si sa che la parola 'emancipazione' non ha mai avuto buona stampa. Impossibile da scandire in una manifestazione, improponibile in uno slogan, imbarazzante nell'etimo che ti rimandava seccamente alla minorità e alla schiavitù, ambigua nelle immagini che evoca, oscillanti tra il viriloide e lo spregiudicato, ha sempre richiesto specificazioni e interpretazioni politiche, fino alla sua difficile coniugazione con 'liberazione' (e? o? con il trattino? con la sbarretta? ogni soluzione rimandava a diverse concezioni, pratiche di vita e di lotta politica). Un dibattito ormai datato, e tuttavia non concluso se l'affermazione che mi è capitato di fare in un gruppo di discussione alla pri-

ma tappa del XII congresso dell'Udi, a Firenze, ha suscitato qualche eco e molti fraintendimenti.

Avevo detto – riprendendo peraltro il titolo di una serie di incontri organizzati qualche anno fa dal Centro studi Dwf di Roma nella sala Anna Maria Mozzoni – che "ormai emancipate si nasce". Ritengo, mi pare perfino ovvio, che negli anni '70 si sia conclusa una lunga stagione politica, e si sia conclusa fruttuosamente. 'Emancipate si nasce' vuol dire non soltanto che sono cadute le discriminazioni formali, ma che sono avvenuti grandi spostamenti nella vita delle generazioni femminili. Per richiamarli, mi avvarrò a piene mani dei dati e delle considerazioni che Lorenza Zanuso colloca in appendice alla sua relazione "Gli studi sulla doppia presenza" in *La ricerca delle donne, Studi femministi in Italia*, a cura di Maria Cristina Marcuzzo e Anna Rossi-Doria, 1987. "Lungo tutto il secolo – scrive la Zanuso – decrescono i tassi globali di fecondità: la riproduzione esce dagli 'accadimenti naturali' e diventa un comportamento sociale (...) è nel corso degli anni '70 che la fecondità registra un vero e proprio crollo, investendo tutte le classi di età, comprese quelle riproduttive per eccellenza, tra i 20 e i 30 anni. Si tratta di un fenomeno senza precedenti storici per entità e rapidità del cambiamento: che intenzioni, che vincoli, che nuove/diverse idee e progetti di sé vi stanno dietro? Sempre a cavallo degli anni '70, si accelera il trend di accesso dei giovani alla istruzione secondaria, e in misura molto maggiore per le donne che per gli uomini. Lo stesso accade per l'università, così che oggi le studentesse sono circa la metà del totale per tutti i livelli di istruzione. Quel che più ancora importa sottolineare è che, parallelamente a questa nuova presenza di massa di giovani donne nei livelli superiori, le scelte degli indirizzi di studio si sono pressoché invertite rispetto a quelle della generazione precedente. (...) È, anche questa, una situazione del tutto recente di cui, se non possiamo prevedere gli esiti, vale almeno la pena di sottolineare la novità: per misurarsi con, ed eventualmente smontare la 'parola' maschile, bisogna prima conoscerla; e le nuove generazioni la conoscono in

massa più di noi. È noto che, da circa un quindicennio – e quindi di nuovo a partire dagli anni '70 – si inverte la tendenza, *lunga di un secolo*, alla riduzione dei tassi di attività femminili (...). Ma non cambiano solo i livelli: cambia anche il *modello di partecipazione* al lavoro delle donne. Per le generazioni più giovani (chi ha oggi meno di 40 anni) la partecipazione al lavoro *cresce infatti ininterrottamente al crescere dell'età* (del ciclo di vita), senza il periodo di *ritiro temporaneo* che era tipico della generazione di mezzo (oggi fra i 40 e i 60 anni circa), e al contrario del *ritiro progressivo* che è stato tipico delle attuali ultrasessantenni. Istruzione, fecondità e partecipazione al lavoro sono tra loro correlati. Il risultato è che, nel corso degli anni '70, si è formata una generazione di donne che sperimenta condizioni di vita nettamente diverse da quelle della generazione precedente: la 'casalinga', che ancora agli inizi degli anni '70 rappresentava nei fatti e nell'ideologia la figura femminile prevalente è oggi una figura minoritaria tra le donne giovani e adulte (entro i 40 anni); e se questo vale per l'Italia nel suo complesso, è tanto più vero nelle aree più modernizzate. Questi andamenti trovano un 'contrappeso' nell'analisi del *tipo di lavoro svolto dalle donne*.

Mutamenti nella condizione femminile

Dalla analisi dei mestieri femminili nel lungo periodo, si ricava infatti l'evidenza di una straordinaria continuità nel tempo della concentrazione femminile in pochissimi e specifici canali occupazionali, che in tutto il secolo hanno assorbito la quasi totalità delle occupate: negli ultimi 80 anni e ancor oggi, 7/8 donne su 10 hanno lavorato in un numero limitatissimo di mestieri femminilizzati. (...) Se è dunque vero che molto è cambiato riguardo ai livelli e ai modi di partecipazione al lavoro delle donne, è altrettanto vero che la divisione sessuale percorre tuttora in modo profondo anche il lavoro per il mercato, e che la semplice partecipazione non è un buon indicatore – né tanto meno un indicatore scorporabile da altri – del grado

di maggiore o minore 'emancipazione' femminile. Anche qui, è più nei nessi *tra* le varie attività svolte dentro e fuori il mercato, e nella loro mutevole combinazione nel tempo storico e biografico, che può essere rintracciato e valorizzato il grado e il senso della 'presenza' femminile. Non mi scuso, canonicamente, della lunga citazione necessaria per dare un fondamento fattuale a percezioni peraltro diffuse e generalizzate: così diffuse e generalizzate da rendere evidente che il punto in discussione è tutto politico.

Cambiamenti di tali dimensioni e il loro andamento nel tempo ci dicono che certamente la vita delle donne è mutata in un contesto complessivo di modernizzazione, ma altrettanto sicuramente che è stato merito dei movimenti politici delle donne averli in molti casi voluti, determinati, nominati: interpretati cioè in modo tale che non soltanto sono cambiate le condizioni materiali delle donne, ma la concezione che ciascuna donna ha oggi di sé

Rivoluzione sociale e passione della differenza

Ritengo che negli ultimi 40 anni l'Udi abbia avuto un ruolo essenziale in questo processo, e che lo possa e debba rivendicare orgogliosamente. Tanto più lascia perplesse, allora, la resistenza di molte donne dell'Udi ad accettare i dati di fatto e ad ascriverli come frutto anche del proprio lavoro: significa che è politicamente necessario discutere questo punto.

L'argomentazione più ovvia potrebbe essere – già ci mette in guardia Lorenza Zanuso – che si tratta di un processo di emancipazione assai limitato nelle opportunità e quindi nelle figure sociali che è in grado di esprimere, – poco sorretto da politiche istituzionali e quindi pagato a carissimo prezzo di fatiche individuali, – ancora non omogeneo quanto ad aree territoriali e a classi sociali e quindi rivelatore di più evidenti disuguaglianze fra donne. Tutto ciò è vero.

E c'è di più, se teniamo conto del rischio che Lorenza Zanuso denuncia nella sua relazione: "Il riferimento alla 'doppia presenza' femminile viene infatti utilizzato da più parti in modo ormai rituale, non co-

me spazio entro cui ciascun soggetto elabora strategie di vita e produce valori, ma come ennesimo *modello normativo*; la 'doppia presenza', cioè, rischia di diventare un modo di dire che interpreta le nuove aspettative di ruolo e stabilisce la norma dell'esistenza femminile in una società modernizzata".

Ma tutte queste limitazioni si inscrivono, appunto, in un contesto di emancipazione: parziale, faticosa, ambigua, classista, ma emancipazione. L'ultima, fra queste connotazioni, è certo quella che ferisce di più perché offende sia il senso della solidarietà che quello della giustizia. Rossana Rossanda, nel primo numero di *Reti* esprime con estrema chiarezza questo punto di vista: "Lasciamo andare se il discorso dell'emancipazione ha veramente fatto parte della politica del partito comunista italiano, cioè è passato, da discorso in linea di principio e da promozione di alcune donne, a proposta di *modifica della società tale da condurre le donne all'emancipazione*. Tutte. (...) Un partito che si decida a fare del pensato femminile un elemento della 'sua' trasformazione ha da essere un partito disposto a *volere* una trasformazione, e radicale, dell'organizzazione della società; superando d'un colpo i ritardi sull'emancipazione e disponendosi a rimettere in discussione il proprio modello di valori (un passo in questo senso ha fatto la sinistra Spd)". L'emancipazione di *tutte* ha come presupposto una volontà politica di tale qualità – della quale onestamente non si vede traccia; ed è appunto questione delle donne comuniste – nel senso che loro se la sono assunta, non nel senso che non ci riguarda – il compito di bisessualizzare il partito per trasformare la società (o viceversa). Assumere come prospettiva la *conduzione* di tutte le donne all'emancipazione implica una concezione della politica, delle sue forme e dei suoi strumenti fortemente incardinata su un progetto di rivoluzione realmente complesso e complessivo, tale da comportare l'impegno di *tutte* le donne nella trasformazione in primo luogo dello 'strumento degli strumenti', cioè di quel partito comunista italiano che anche apparendo largamente al di sotto di tali pretese, resta pur sempre l'unico partito che può almeno

essere inchiodato alla sua ragione, alla sua storia, al suo nome.

Riconosco e conosco il fascino di questa posizione, che rimane impraticabile non già, ovviamente, perché la grande maggioranza delle donne non si pone in questo orizzonte ideologico e politico, ma soprattutto perché il valore del femminismo è stato ed è il porsi delle donne come soggetto, facendo del proprio senso di appartenenza di sesso la misura etica e politica di ogni strategia. Siamo concettualmente al di là del movimento autonomo delle donne che produce un pensato e azioni sociali di cui poi il partito politico fa un elemento della *sua* trasformazione: io credo che le femministe comuniste ne siano ben consapevoli e che da ciò derivi la loro particolare "passione della differenza sessuale". Operare perché questo soggetto – noi, donne – produca l'impensato, cioè la sua propria storia, è lavoro di lunga lena e sicuramente utopico, almeno quanto lo è una rivoluzione che conduca tutte le donne all'emancipazione; difficile quanto bisessualizzare il partito politico, una società, una cultura. Forse nel limite dell'utopia finiscono per essere la stessa cosa, ma non è indifferente, nei tempi storici, la titolarità del processo.

Dirci come soggetti concreti

A questa conclusione, cioè al separatismo, è approdata appunto l'Udi con l'XI congresso nel 1982, e quindi le obiezioni che muovono le compagne dell'Udi all'assunto 'emancipate si nasce' sono di natura diversa da quelle di Rossana Rossanda. Io credo che abbiano a che fare con due ordini di difficoltà: l'uno è il timore che ne consegua una perdita di senso del movimento politico delle donne, o almeno del suo *fare*; l'altro che ne consegua la rottura di una solidarietà di sesso che è stata grande componente etica nella denuncia dell'oppressione e nell'individuazione degli strumenti per combatterla. A me pare, al contrario, che dichiarare conclusa e vinta la stagione dell'emancipazione significhi affermare che il movimento politico delle donne non trae la sua legittimità

dall'oppressione (che c'è) ma, per dirla con le donne della Libreria di Milano, dal desiderio di libertà femminile (che c'è): cioè da un punto più alto e più difficile.

Omologarci sull'oppressione, per generoso solidarismo, significa non far scendere in campo la pluralità e la complessità delle figure femminili esistenti ma o ridurle a due convenzioni politiche (le militanti e le altre) oppure costruire una geografia per categorie (le lavoratrici, le casalinghe, le studentesse, le intellettuali...) o una tematizzazione asfittica (la maternità, il lavoro...).

Abbiamo voluto l'XI congresso. È stata assunzione di responsabilità di un grosso gruppo dirigente volere un congresso di rottura che ha marcato una soluzione di continuità con la vera cultura politica dell'Udi, che era la sua organizzazione: per esprimere, dicevamo, la 'comunicazione tra donne'. Che non è un concetto sentimentale o la fluidificazione delle informazioni interne, ma *la necessità di dirci come soggetti concreti e individuali* – e non come militanti che hanno dei doveri verso le oppresse – *le ragioni della nostra passione politica*. Le concrete donne italiane che siamo abbiamo concreti modi di vivere la nostra emancipazione; concreti profitti e concrete perdite, mediazioni aggiustamenti, contraddizioni nel nostro agire quotidiano se e quando teniamo fede alla nostra appartenenza di sesso; concreti rapporti con altre donne che scegliamo in base al concreto sostegno che essi danno all'intelligenza della nostra vita e alla possibilità di viverla in coerenza con la concezione che abbiamo del nostro sesso.

Ci si organizza, per vivere. Quali spostamenti concreti sono avvenuti e avvengono nei nostri rapporti affettivi, nei nostri ruoli familiari, nell'uso del nostro tempo e del nostro denaro, nella scelta delle nostre amicizie, quali investimenti o quali sottrazioni nel lavoro, quali ambizioni per noi stesse, quali letture del mondo...

Non si tratta di pratica dell'autocoscienza, per la quale non abbiamo più l'innocenza, – se mai l'abbiamo avuta – ma della capacità di concettualizzare, di

restituire a dimensione politica l'intera complessità della nostra vita: senza di che la titolarità del soggetto politico collettivo rimane una rendita e il fantasma di un luogo simbolico. Abbiamo necessità di mettere in circolazione tutto questo dentro l'Udi, poiché la tenacia con la quale continuiamo a rimanerci dice che là non è solo la memoria, ma l'attualità delle nostre relazioni che ancora non trovano nome e significato. C'è stata per sei anni, dall'ultimo congresso, non solo una sorta di irriducibilità dell'Udi, ma una irriducibilità dentro l'Udi che ha impedito da un lato l'espressione e l'interpretazione politica delle nostre vite, dall'altro la più facile deriva verso forme di ricostituzione della 'organizzazione nazionale'. Ma è stato anche uno spazio mantenuto aperto alla possibilità, una chiamata in causa di ciascun gruppo dell'Udi e di altri gruppi di donne che hanno simile storia politica, perché nessuno potesse rimuovere l'interrogativo su quale sia la reale e non formale 'organizzazione' capace di dare un senso alle diverse progettualità, perché altre donne vi si riconoscano e le agiscano in libertà. Mantenere questo spazio ha significato modificare in radice la forma stessa dell'Udi, che non aveva mai consentito non tanto il formarsi di 'minoranze' – che è concetto improprio e poco significativo – ma la personale responsabilità di essere Udi.

Quelle che nascono emancipate, e che per ciò stesso non lo sanno, non saranno sedotte dalla nobiltà delle cicatrici di quelle emancipate che siamo, ma dall'attualità dei soggetti che sappiamo essere, dalla qualità delle relazioni che sappiamo stabilire fra noi, dei conflitti che apriamo e ai quali diamo un nome.

Se l'espressione "gestire praticamente posizioni incompensabili" ha un senso, esso è tutto qui. Altrimenti continueremo a baloccarci con la "contrattualità politica" o con "l'orizzonte della differenza sessuale": continueremo a mimare l'Udi che siamo state o la Libreria delle donne di Milano, che non siamo.

• • •

VITTORIA TOLA

STRUTTURE SOCIALI NÉ SERVIZIO NÉ STATO NÉ MERCATO

SUL CONVEGNO EUROPEO DEI CENTRI
ANTIVIOLENZA

La distanza di tempo che ci separa dal convegno europeo dei centri antiviolenza – "Notte e giorno Sos" – promosso in primavera della sezione femminile della federazione comunista di Roma e dalle elette in tutte le istituzioni, non rende più semplice parlare di questo incontro.

Infatti il trascorrere dei mesi ha messo sempre più a nudo la complessità e l'articolazione dell'esperienza portata in quella sede dalle donne dei centri.

La rilettura attenta degli interventi e una mediazione più approfondita restituiscono infatti, al di là del clamore delle novità rappresentate da quell'iniziativa e facilmente colte ed evidenziate dalla stampa nazionale, un groviglio e una stratificazione di informazioni, esperienze, idee ed anche suggestioni che dobbiamo in gran parte dipanare. Il materiale raccolto nel convegno e le analisi proposte, creano inoltre una sensazione di divergenza con il dibattito sulla violenza sessuale come si è svolto nel nostro paese, ancora intriso di giustificazioni e complicità con gli stupratori.

L'esigenza da cui noi siamo partite nell'organizzazione del convegno e le proposte concrete che vengono da diverse realtà di donne, spingono anche a interrogarsi sulle ragioni dell'assenza in Italia di centri antiviolenza.

Nel nostro paese come in Spagna, Portogallo e Grecia non esistono case e rifugi per donne in pericolo, né privati, né pubblici, né di movimento.

Le ragioni che in genere servono a spiegare la situazione di questi altri paesi non possono essere invocate

per l'Italia. Da più parti si sostiene che l'impegno e la ricerca teorica in altri campi, il lungo e aspro dibattito sulla violenza sessuale, l'estenuante iter parlamentare non hanno aiutato a far emergere la necessità di affrontare lo stupro e la violenza privata a donne e minori da altre angolature e approntando strumenti che non fossero solamente legislativi.

Ma neanche questa appare una spiegazione convincente come non è sufficiente quella avanzata nella presentazione del recentissimo e importante libro *Sos Donna* d'un gruppo del Centro donne di Bologna e che si pone esplicitamente questo problema. Le donne che hanno curato questa ricerca, la prima in Italia, sulle case per donne maltrattate, individuano nella diffidenza per l'organizzazione stabile e nell'antistituzionalismo del movimento femminista italiano le principali ragioni per spiegare quest'assenza. Sono ipotesi che certamente raccolgono alcuni elementi di verità ma il terreno è ancora inesplorato e la domanda con tutto ciò che presuppone o che trascina con sé non appare né inutile né oziosa. Le ragioni possono essere molteplici e anche complesse e attengono sia alla natura e composizione del movimento politico delle donne in Italia, ai rapporti che si è proposto con le altre donne, alla condizione delle istituzioni pubbliche e politiche e forse al modo stesso come si affronta e si analizza, da parte delle donne, il problema della violenza fisica e sessuale contro le donne.

Nel convegno "Notte e giorno Sos" fin dal titolo abbiamo voluto mettere in evidenza la capacità delle donne dei centri europei di raccogliere un'esigenza reale e porsi come punto di riferimento costante per donne in condizioni di pericolo.

Nell'ultimo anno nel nostro paese le pagine dei giornali e il dibattito politico hanno registrato, una vera e propria emergenza sociale creata dal crescendo di violenza contro le donne.

Sono state sempre più pronunciate parole come solidarietà, assistenza, prevenzione, desiderio di dare risposte concrete alle vittime, ma contemporaneamente in molte di noi cresceva una sensazione di im-

potenza e di stanchezza per l'agitarsi di tante nobili aspirazioni che non si è mai capito bene chi avrebbe dovuto raccogliere e tradurre in servizi concreti.

A volte la necessità di agire sul piano sociale è stata invocata anche da chi non aveva ragioni più nobili per contrastare la battaglia legislativa.

La situazione che si era creata a noi è apparsa bloccata e insostenibile dopo un'esperienza decennale che aveva visto migliaia di donne e centinaia di comuniste impegnate a Roma, fin da tempo della legge di iniziativa popolare, sulla battaglia per cambiare i codici, per avere un nuovo strumento legislativo che ci è apparso sempre importantissimo, ma che non abbiamo ritenuto mai sufficiente.

La realtà europea

Per affrontare un fenomeno sempre più grave e ramificato abbiamo tentato di capire se era possibile, anche attraverso azioni parziali, dare risposte precise alle vittime sia interrompendo una catena di violenza, sia costruendo condizioni in cui fosse possibile per loro riprendere fiducia, dimostrare che potevano difendersi, ricostruirsi una vita. Sentivamo l'esigenza di fare una proposta che fosse la dimostrazione più palese che il problema delle vittime della violenza non è una loro colpa personale, volevamo dare il senso che molte donne non sono più disposte ad accettare come normale il fatto che lo stupro e la violenza contro le donne è l'unico reato per cui secondo la società è la vittima a doversi vergognare perché se non proprio colpevole è certamente complice.

Un'iniziativa di servizio quindi ma non assistenziale e che puntasse a coinvolgere scuola, famiglia, magistratura, polizia, mass media, poteri pubblici.

Per capire le implicazioni di una tale proposta abbiamo deciso di conoscere meglio le esperienze che altre donne avevano avviato da anni. Sulle realtà europee mancavano nel nostro paese le informazioni più elementari, ma pian piano attraverso diversi canali è emerso che esiste un numero rilevante di centri, case, rifugi anche molto diversi da noi. Alcuni sono

specializzati nei trattamenti fisici, altri sono specializzati nell'affrontare lo stupro o per le vittime di quello che noi impropriamente chiamiamo incesto. Anche se proprio dalle loro ricerche e dalle esperienze in atto emerge con drammaticità quanto la violenza fisica e sessuale siano fenomeni interconnessi così come sono spesso interdipendenti violenza alle donne e violenza ai bambini/e. È questa una delle scoperte più interessanti che abbiamo fatto nella preparazione del convegno. L'organizzazione dei centri si presenta quindi non come un fenomeno sporadico, ma un insieme di molteplici strutture e iniziative che testimoniano di una rete persistente organizzata di femministe e della gravità della violenza contro le donne come fenomeno più rilevante del previsto. Una rete europea che si estende dalle maggiori capitali europee alle città minori. I dati svedesi sono certamente i più clamorosi con le centodieci case organizzate dalla "Women's center Association"; negli altri paesi la situazione è più insoddisfacente e tuttavia il fenomeno appare in espansione sia quantitativamente che qualitativamente.

I centri sono quasi tutti nati dal movimento femminista degli anni settanta e i più importanti sono già in funzione tra la fine degli anni settanta e gli inizi degli anni ottanta.

Tutti hanno comportato aspre battaglie con le istituzioni per ottenere edifici e finanziamenti e assoluta autonomia di gestione. I collettivi e le associazioni che danno vita ai centri hanno una precisa idea politica e una filosofia che applicano con molto rigore.

La filosofia e gli obiettivi dei centri

Il primo obiettivo che tutte si propongono, si tratti di inglesi, svedesi, irlandesi, tedesche, svizzere, francesi, danesi o norvegesi, è rendere visibile la violenza a cui le donne sono esposte nella nostra società, far crescere la coscienza delle vittime, far capire con un vero e proprio ribaltamento mentale, che sono sole, che non si tratta di un loro problema privato, nè di una colpa. Le loro finalità potrebbero essere riassunte

e sintetizzate attraverso le regole fondamentali della Casa delle donne di Oslo che sostengono che:

1) Il loro lavoro fa parte della liberazione delle donne;

2) la violenza verso le donne è un problema collettivo e un problema sociale. La ragione principale della violenza può essere trovata nella società governata da maschi;

3) la loro strategia è una solidarietà femminile offensiva;

4) il loro aiuto verso le donne soggette a violenza è quello di aiutarle ad aiutarsi: "help to self help".

5) la comunità delle donne è importante sia come finalità che come mezzo per le loro attività.

Strutture di relazione tra donne, potrebbero essere definite, istituzioni nate dalle donne con contenuti femministi per le donne, per far sì che le donne si aiutino da sé. "Noi - dichiarano le donne dei centri - siamo persone di parte contro la violenza" e ribadiscono questo atteggiamento non neutro che domina in tutti i centri, "credere a ciò che le donne dicono come condizione indispensabile per il loro intervento". Questo è quanto in modo tranquillo e perentorio hanno affermato tutte le rappresentanti dei centri che hanno partecipato al convegno.

Non si tratta di servizi sociali organizzati dalle donne, non si tratta di servizi di assistenza, non sono pezzi dello stato. Allo stato, ai propri stati tutte hanno chiesto soldi, case, aiuti precisi come assunzione di responsabilità, ancora minima, dei pubblici poteri nei confronti della violenza contro le donne.

"I maltrattamenti sessuali sono un problema della società e non una tragedia privata, per questo abbiamo voluto che lo stato si prendesse questa responsabilità e pagasse... ma anche se siamo finanziate al 100% dal comune e dallo stato - ha detto Marianne Lind norvegese - noi siamo fermamente convinte a mantenere il nostro status come istituzione privata e autosufficiente. Noi non vogliamo essere un ente di assistenza statale paragonabile ai servizi sociali. Noi non siamo parte di queste istituzioni".

Ugualmente le donne del Nottelefon di Zurigo

hanno accettato finanziamenti statali a condizione di mantenere una rigorosa indipendenza e la stessa caratteristica vale per tutti i centri. Eppure sono strutture anche molto diverse tra di loro, anche riguardo l'entità dei finanziamenti che ricevono dalle istituzioni pubbliche e che se sono molto consistenti per la casa di Oslo o quella di Berlino sono assolutamente insufficienti per i rifugi di Liegi o quelli inglesi o irlandesi.

All'interno dello stesso paese le sovvenzioni pubbliche possono variare enormemente da casa a casa e questo dipende sempre dalle forze politiche che amministrano i comuni, alcune, come è il caso della Spd, più sensibili altre molto poco disponibili.

Alcune case hanno con lo stato livelli di conflittualità molto alti come le donne inglesi o irlandesi, o rapporti di grande collaborazione come la "Sos Femmes di Nantes" che trova spazi negli enti pubblici per sistemazioni alloggiate permanenti per donne in difficoltà o per aiutarle nella ricerca di un lavoro che le renda autosufficienti.

Separatismo e trattativa istituzionale

Sono inoltre strutture molto differenziate tra loro anche rispetto all'organizzazione interna che può essere "piatta" cioè orizzontale o verticale gerarchica; a seconda dei metodi usati per aiutare le donne, alle terapie relazionali che mettono in atto, alle figure professionali che utilizzano o non utilizzano all'entità del lavoro volontario che vi si svolge. Alcuni rifugi sono rigidamente segreti, altri fortemente pubblicizzati.

In tutte emerge però la volontà di documentare attraverso il loro lavoro la gravità e le caratteristiche della violenza e insieme l'attenzione a garantire l'anonimato della donna, se questa lo vuole, che a loro si rivolge sia direttamente che telefonicamente.

Molte loro risorse umane e finanziarie sono inoltre dedicate all'azione di sensibilizzazione dell'opinione pubblica attraverso vere e proprie campagne sui mass media, sui mezzi di trasporto, ecc. o nelle azioni pre-

ventive nella scuola, ma non mancano neanche corsi di formazione per la polizia.

Nelle case vige un rigidissimo separatismo e non vi può entrare nessun uomo a meno che non si tratti di pubblici ufficiali nell'esercizio delle loro funzioni.

Questo separatismo non viene mai messo in discussione da quello che a noi può apparire come capacità di procedere su un doppio binario: cioè la trattativa permanente con lo stato, i comuni, gli enti pubblici di previdenza e assistenza, polizia e magistratura.

È questo un rapporto non solo stabilito per necessità, in quanto funzionale ai servizi che si rendono alle donne, non ha solo carattere strumentale e di realismo politico, ma è anche il mezzo attraverso cui si tenta di costringere lo stato e la collettività ad assumersi le loro responsabilità per la violenza che le donne sono costrette a subire.

Dai dati messi a disposizione appare evidente che il più clamoroso riguarda in tutti i paesi, la violenza fisica e sessuale all'interno della famiglia. Questa è l'emergenza quotidiana che tutte devono affrontare. Da alcune statistiche inglesi risulta che una donna su quattro ha problemi di violenza in famiglia e che la violenza riguarda anche i figli.

Molti centri, infatti, devono organizzare nei rifugi anche asili nido e interventi specifici verso i bambini.

Non a caso dal confronto sulle legislazioni europee, che era il secondo obiettivo del nostro convegno, nella precisa analisi fatta da Lidia Menapace, emerge come le leggi dei vari paesi siano largamente unificate, sia nella confusa definizione del reato di violenza o stupro, sia nel considerare la famiglia il luogo dove le sessualità maschili è legittimata, qualunque sia il modo in cui si esprime.

Nel panorama delle case particolare rilevanza per le loro caratteristiche assumono i centri che si occupano dell'incesto come è il caso del "Wild Wasser" di Berlino che è una casa per minorenni che hanno subito abuso sessuale o la casa delle donne di Oslo nata dall'organizzazione di donne che da bambine sono state superate in famiglia.

"Abbiamo creato un centro con una finalità di-

chiarata per trattare tutte le reazioni a lungo termine della nostra infanzia spezzata. Ce n'era un disperato bisogno – ha detto la rappresentante del centro – perché noi non volevamo più essere le pazze vittime dell'incesto, come ci definivano gli psichiatri. Noi siamo quelle che sono sopravvissute all'incesto”.

Il problema della violenza privata è continuamente all'attenzione delle donne dei centri come uno dei problemi più gravi e più centrali del fenomeno “violenza contro le donne”. Succede spesso di scoprire una relazione tra incesto e prostituzione, hanno detto le donne inglesi e svedesi. Anche per questo il collettivo “femmes battues” di Liegi uno dei primi che si è posto l'obiettivo di dimostrare che la violenza in famiglia è un problema sociale che ha radici nella società maschilista, pone questo tema al centro dell'incontro internazionale che si terrà a Liegi dal 29 settembre. Quattro giornate di seminari, conferenze, dibattiti, teatro, cinema, mostre per esaminare i vari aspetti della violenza quotidiana e privata contro le donne, per fare un bilancio dell'azione svolta, per capire quali altre iniziative intraprendere e verificare se esistono le condizioni per creare oggi un coordinamento europeo dei centri antiviolenza.

Un modo ambizioso di “festeggiare” il decennale della nascita del loro rifugio.

RITA FARINELLI

IL DIFFICILE RUOLO DELLA VITTIMA

APPUNTI “DAL CAMPO” SULLE VIOLENZE CARNALI

Mi sono spesso chiesta, vedendo in aula – nella mia qualità di avvocato – vittime di reati di violenza sessuale, quanto danno si aggiungeva, al danno già subito, a causa dei meccanismi della giustizia.

Mi sono spesso chiesta, se non potrebbe esserci un modo per ovviare ai disagi ed ai problemi che l'essere parti in un procedimento penale per reati sessuali può comportare per la parte lesa.

La vittima di un reato sessuale, allorché decide di sporgere denuncia, si trova completamente sola nel primo atto dovuto: la audizione da parte della polizia giudiziaria o da parte del pubblico ministero.

In quel momento infatti, non risultando radicato alcun procedimento penale non è possibile la costituzione di parte civile e che la parte venga assistita da un difensore.

In questa prima fase le persone addette alla raccolta delle informazioni pongono spesso domande inutili, degradanti ed imbarazzanti.

È imbarazzante e forse inutile che, ove sia già accertata la violenza carnale nonché gli atti di libidine (*confessati anche dall'imputato*) si insista per sapere da una minorenne se le masturbazioni avvenivano con le mani o con la lingua e se vi siano stati anche rapporti anali e penetrazioni con oggetti!

La vittima, nel maggior numero dei casi, viene sentita nell'immediatezza del fatto criminoso: ancora scossa quindi per quanto ha vissuto. Le domande sono volte non solo a determinare il consenso prestato e ad identificare il titolo del reato, ma anche a chiedere conferma su circostanze di contorno per valutare la veridicità di quanto denunciato.

In questo frangente la parte è completamente abbandonata a sé stessa: spesso la testimonianza viene raccolta in maniera minuziosa e dettagliatissima tantoché, per l'agitazione del momento e per le ripercussioni negative del fatto subito, la parte lesa può cadere in qualche contraddizione che tornerà poi utile all'imputato in sede di dibattimento.

Spesso le vittime dei reati sessuali sono minori, addirittura bambini. Non è prevista nessuna figura speciale per provvedere all'interrogatorio di queste parti lese. (In alcuni stati esteri sono interrogati solo da psicologi a ciò incaricati).

Sia minori di anni 18 che minori di anni 14 vengo-
no sentiti dal magistrato: teso essenzialmente a valu-

tare se vi siano estremi del reato, ma poco presente alle ripercussioni negative che la semplice proposizione di alcune domande può determinare sulla parte lesa, anche perché questa per ciò non è mai stata preparata. Ad esempio, può causare grave danno alla psicologia di una bambina di 6 anni, vittima di una tentata violenza, sentirsi chiedere dal procuratore della repubblica se vi sia stata “erezione”, quante “erezioni” e se vi sia stata “emissione di sperma”.

Può essere parimenti dannoso dare della bugiarda ad una bambina di 10 anni che durante un interrogatorio davanti al procuratore della repubblica, richiesta di disegnare che cosa avesse visto (aveva riferito agitatissima ai genitori di essere stata avvicinata da un esibizionista che innanzi a lei si era masturbato), aveva riprodotto schematicamente un pene così come visto abitualmente nei muri della città. (“Stà inventandosi tutto” ha commentato il Pm vedendo il disegno: il processo si è tenuto tre anni dopo i fatti. Nei giorni del processo la ragazzina – nel frattempo di 13 anni – è stata di nuovo preda di incubi, di insonnia, di paure improvvise ed immotivate!)

Ma anche al di là di quelli che possono essere gli episodi che più urtano la sensibilità dell'osservatore, spesso gli interrogatori creano confusione e problemi nelle vittime dei reati. Infatti, chi si vede oggetto di reati sessuali, per la tensione che tale tipo di reati comporta nella vittima, ben difficilmente ha la sensibilità e l'acutezza per poter registrare tutti i particolari degli atti/fatti subiti. Può accadere quindi che vi siano delle contraddizioni nell'esposizione o delle lacune soprattutto su particolari secondari. “Come erano i capelli? Aveva la riga laterale o era stempiato? Il cappotto come era? Bleu, marrone o nero? Ed il naso? Carnoso, adunco?” Chi è in grado di rispondere, ma soprattutto, chi è in grado di memorizzare tutti i particolari in un frangente di così grave tensione?

Difficile ancora, più che ricordare, è trasferire con lucidità in sede di interrogatorio particolari che potranno poi risultare determinanti in sede di dibattimento. Perché, essendo il nostro un *procedimento scritto*, sono proprio le verbalizzazioni delle dichiara-

zioni che contano poi al momento della decisione dei giudici. Ed ovviamente, se vi è contraddizione tra le verbalizzazioni, si fornirà una scappatoia in più all'imputato per uscirne indenne.

Il dibattimento

Esaurita la fase istruttoria ed identificato l'imputato/gli imputati, si prosegue con il dibattimento.

Spesso tra la querela del reato e il dibattimento intercorre un lungo lasso di tempo, soprattutto se il reato contestato è quello di atti di libidine o se l'imputato non viene subito identificato. Spesso addirittura intercorrono anni. Rivivere e rivisitare con la memoria, dopo anni, fatti che la parte lesa tende a rimuovere, può comportare ulteriori danni.

Non a caso chi è oggetto di tali reati, e quale parte lesa è protagonista dei procedimenti giudiziari, vede incupiti alcuni anni della propria vita dalla ossessione incombente del doversi ripresentare innanzi ai giudici, dovendo ad ogni grado processuale ricordare con correttezza e lucidità quanto già detto, con il rischio di subire nuove domande imbarazzanti, di essere messa alle strette sulle contraddizioni o incertezze.

È ben vero che negli ultimi anni si è notata una maggiore attenzione da parte dei giudici nel proporre domande alla parte lesa. È anche vero però che, o per chiarire alcune circostanze del reato, o per verificare alcune circostanze di contorno, o, in alcuni casi, per il permanere di una insensibilità/incapacità di comprensione, l'istruttoria dibattimentale si trasforma in un'ulteriore violenza sulla vittima del reato. Da notare, poi, che proprio per come è strutturata la procedura penale, la vittima è costretta a sottoporsi a lunghe soste nei corridoi in attesa di essere sentita e con il rischio di ottenere sui fatti una pubblicità assolutamente non voluta e comunque non gradita.

Per non essere completamente abbandonata a se stessa la vittima ha una sola possibilità: costituirsi parte civile onde poter avere l'assistenza di un proprio difensore in aula. La costituzione di parte civile, pe-

raltro, comporta in primo luogo la richiesta di un risarcimento del danno che è spesso vissuta in modo negativo dalla vittima. Comporta inoltre un esborso immediato (spesso ingente) per l'attività prestata dall'avvocato.

Solo per completezza sul punto è bene anche sottolineare che la liquidazione delle spese fatte a favore della parte lesa non è provvisoriamente esecutiva; quindi, se la sentenza di condanna viene appellata, l'importo non potrà essere richiesto e dovranno essere anticipate anche le spese per l'appello.

Tale fatto non è da sottovalutare, tenendo presente che le vittime dei reati di violenza sessuale sono in genere donne o minori, e le donne e minori hanno scarsa capacità economica.

Vi è quindi anche un aspetto pratico da dover affrontare. Non esiste nessun efficace meccanismo che consenta alla parte lesa di poter essere gratuitamente assistita in aula da un proprio avvocato: oggi vi è solo il gratuito patrocinio, di non rapida e facile utilizzazione. L'identico problema, per quanto attiene la costituzione di parte civile, si riproporrà con la costituzione dei movimenti delle donne.

Oltre ad una generica disponibilità da parte di alcune legali che si offrono di prestare la propria opera gratuitamente (ma in quanti casi si potrà sfruttare la loro attività?) rimane in ogni caso il problema, e non da poco, delle spese di giustizia e di costituzione o delle spese da affrontare per mezzi istruttori.

La pubblicità

Spesso ai fatti viene data una pubblicità oltremodo dannosa, soprattutto se avvengono in piccole città di provincia ove le vittime saranno marchiate a vita come protagoniste degli episodi. (Non è un caso che spesso le vittime, per scrollarsi di dosso l'esperienza vissuta, mutano ambiente e modo di vita).

La pubblicità arriva al paradosso di diffondere attraverso la stampa le notizie che non sarebbe possibile diffondere in relazione alla vita di nessun'altra donna. Ad esempio: se da un atto di violenza o da un

incesto deriva una gravidanza che viene interrotta avvalendosi della legge sull'interruzione delle gravidanze (e che quindi per tale stesso fatto dovrebbe essere mantenuta segreta), non si comprende come sia possibile tollerare che di ciò venga data diffusione pubblica attraverso la stampa solo perché la gravidanza e la sua interruzione sono seguite ad un atto di violenza sessuale con quali gravissime ripercussioni sulla vita della donna è facile intendere per chiunque.

In ogni caso, i processi di violenza carnale per i quali viene fatta molta pubblicità e sui quali si accende una maggiore *bagarre* di stampa, comportano per la parte lesa una tale attenzione di pubblico su di sé (alla quale ovviamente non è abituata), comportano anche una tale tensione emotiva e psicologica che spesso tale stato esplode, a processo esaurito, in episodi di manifesti squilibri nervosi. Non è un caso che successivamente ad alcuni processi che hanno ampiamente occupato le cronache locali e nazionali negli anni passati, le vittime hanno dovuto poi subire ricoveri ospedalieri nei reparti di neurologia. Vi è poi da sottolineare che spesso l'immagine della vittima ed i fatti accaduti vengono sfruttati dalla stampa soprattutto se la vittima risulta essere fotogenica.

Ovviamente, la vittima di tali fatti, che già ha problemi nel risolvere in positivo l'esperienza vissuta, che ha problemi nell'affrontare spesso per la prima volta nella propria vita il difficile impatto con le istituzioni giudiziarie, che in ogni caso non ha l'abitudine di essere oggetto di attenzione pubblica, può essere portata dal concorrere di tutti questi elementi ad una situazione di tale *stress* emotivo e psicologico da sfociare poi in situazioni difficili da risolvere.

Chi si rivolge alla legge per denunciare fatti di violenza sessuale ha l'aspettativa di "ottenere giustizia" con la punizione del colpevole. Spesso però, e per i meccanismi di giustizia e per come vengono prospettati i fatti e per contraddizione in cui la stessa parte lesa può cadere, accade che l'imputato venga prosciolto, anche se talvolta solo con formula dubitativa.

Un senso di terribile frustrazione accompagna tali assoluzioni. Un senso di terribile frustrazione accom-

pagna, però, anche la concessione all'imputato della sospensione condizionale o della immediata libertà provvisoria (nelle ipotesi di reati più gravi), perché la parte lesa si aspetta che quantomeno per non svilire i fatti subiti, vi sia una diversa punizione per l'imputato colpevole.

Le vittime di reati sessuali vivono con forti sentimenti di disagio le lievi condanne inflitte ai colpevoli. Pesanti sono le pene per gli scippi e le rapine a confronto di quelle per i reati sessuali, ove c'è lesione del diritto all'integrità della persona!

Dopo la sentenza

Poche sono le vittime dei reati di carattere sessuale che dopo la sentenza ripensano positivamente all'iter processuale. Quasi tutte tendono a rimuovere e a cercar di dimenticare prima possibile. Vi è però quasi sempre l'appello, che deve essere affrontato dopo qualche tempo. Qualche volta la Cassazione rinvia ad altro giudice e quindi il processo viene rivisitato nuovamente dopo anni ancora.

Gli anni passati, la coscienza matura, le situazioni della vita modificate, possono comportare per la vittima il desiderio/necessità di creare il maggior distacco possibile con l'esperienza vissuta. Nell'immediatezza del processo vi sono gli echi della cronaca che coinvolgono la vittima: se il processo è stato tale da comportare molto interesse di stampa, la vittima può essere fatta segno di solidarietà o ostilità da parte dell'opinione pubblica.

Telefonate anonime, lettere di solidarietà, ingiurie, telefonate soprattutto di notte, alcune anche con proposte oscene. E tutto ciò viene a pesare ulteriormente su di una situazione ove la tensione e lo *stress* sono andati sempre più accumulandosi.

Intorno alla vittima vi è anche molta solidarietà. Dopo qualche tempo, però, cessa l'espressione della solidarietà e rimane solo l'accumulo di tensione e di *stress* che la vittima non era preparata ad affrontare, e che difficilmente riesce a smaltire. Purtroppo non vi sono supporti, istituzioni, enti attrezzati a dare un

idoneo aiuto a chi si trovi a vivere in queste condizioni. E dalla brutta esperienza vissuta la vittima esce o con profondi squilibri di carattere psicologico, o con il desiderio di volere a tutti i costi rimuovere e dimenticare mutando ambiente, amici, città, lavoro, modificando cioè sostanzialmente la propria vita per non essere più costretta a ricordare.

In alcuni casi la violenza subita, l'attenzione del pubblico, il contatto con gli ambienti giudiziari, l'essere al centro dell'attenzione durante il processo, porta le vittime, specie se giovanissime, ad una dannosa consuetudine con gli ambienti del crimine.

Vi è infine da dire che se il processo vede imputato un familiare o un componente della cerchia di amicizie della vittima, esaurito il processo, si dovranno affrontare anche nuove e diverse situazioni affettive, sociali e familiari con sensi di profonda colpevolizzazione della vittima da parte del nucleo familiare o della cerchia di amici. Insomma ulteriori tensioni che si aggiungono al quadro non certo roseo già descritto.

Personalmente non ho mai conosciuto una vittima di reati di violenza sessuale che, esaurito il processo e trascorso qualche tempo da esso, ripensi positivamente all'esperienza vissuta né in rapporto alle proprie condizioni, né in rapporto all'esito processuale, né in rapporto a quella che potrebbe essere considerata una denuncia fatta anche a favore delle altre donne. Le uniche persone che io conosco che sono riuscite a superare in una certa misura positivamente i fatti sono quelle che hanno avuto minor pubblicità possibile sui fatti stessi, un forte gruppo familiare che ha fatto corazzata e ha offerto solidarietà e sostegno, oppure quelle che, esaurito il processo, hanno cambiato completamente, lavoro e vita.

Un discorso a parte merita l'incesto: oggi il codice penale dichiara punibile tale reato *solo se commesso con pubblico scandalo*, inquadrandolo nel campo dei "delitti contro la morale della famiglia". Pertanto la vittima di violenza carnale perpetrata da un consanguineo (padre, fratello, nonno ecc.), non vedrà riconosciuta questa indubbiamente più dolorosa e lace-

rante violenza sulla sua persona, a meno che i fatti non vengano commessi in modo tale da causare "pubblico scandalo". Poiché però i rapporti sessuali ben difficilmente vengono consumati in pubblico, il "pubblico scandalo" risulta difficile da provarsi.

Non è un caso che nel periodo 1978/1984 in Italia, su 161 casi denunciati solo in 20 casi si è riportata la condanna; con un rapporto tra denunce e condanne del 12,12%, circa un terzo del rapporto tra denunce e condanne rispetto ad altre imputazioni penali.

La vittima di violenza associata ad incesto ha necessità di una maggiore forza dirompere per denunciare e testimoniare. Il procedimento penale compromette l'intera sua esistenza, l'economia dei rapporti familiari, il rapporto della vittima con la madre (moglie, madre, sorella dell'imputato); incide anche sul patrimonio familiare (le spese per la difesa dell'imputato e per la costituzione di parte civile della parte lesa; la perdita del reddito dell'imputato incarcerato ecc.). Tutte condizioni queste che gravemente vanno a pesare su una situazione di equilibri personali e familiari già duramente compromessi dal fatto/reato.

L'assoluzione dell'imputato, solo per il fatto che la violenza non è avvenuta con "pubblico scandalo", comporta per la vittima pesantissime ripercussioni.

La scarcerazione dell'imputato con il suo ritorno in famiglia, costringe la vittima, soprattutto se in giovane età e subordinata economicamente all'imputato, alla difficile scelta tra ulteriormente soccombere o "decidere" l'allontanamento dalla famiglia.

Per quanto fin qui esposto mi sembra di dover necessariamente criticare la nuova legge per:

- 1) aver previsto per la violenza sessuale pene inferiori a quelle oggi in vigore, con la conseguenza che i violentatori molto facilmente otterranno la sospensione condizionale della pena e conseguentemente la scarcerazione;
- 2) aver previsto la perseguibilità d'ufficio dei reati di violenza, *costringendo sempre la donna*, dopo aver subito la violenza carnale, a dover vivere un processo indubbiamente non facile (senza offrire peraltro alle parti lese efficaci strumenti di tutela);
- 3) aver previsto per le violenze commesse tra coniugi

la perseguibilità a querele, rendendo così proprio nelle posizioni più fragili le vittime più ricattabili e riproponendo una doppia morale più che censurabile; 4) non aver ben evidenziato e circoscritto (prevedendo anche idonee forme di sostegno-finanziamento) la costituzione di parte civile del movimento; 5) non aver previsto forme di adeguata tutela per le vittime di violenza incestuosa.

Qualche proposta

Indipendentemente dall'approvazione della nuova legge (che in ogni caso risolverà solo parzialmente i problemi prospettati) mi pare oggi urgente che si provveda quanto prima a:

- 1) istituire un centro studi nazionali in grado di a) raccogliere informazione sui casi di violenza già affrontati e "risolti", traendo dalla esperienza materia per formulare proposte ed indicazioni per il futuro; b) dare spazio al dibattito/elaborazione relativa alle complesse problematiche della violenza sessuale; c) cercare soluzioni idonee per l'assistenza alle parti lese anche "dopo il processo".

- 2) È indispensabile inoltre che quanto prima venga istituita una rete capillare di strutture in grado di offrire gratuitamente informazioni o soccorso alle vittime dei reati sessuali sotto i profili: a) legale – con informazioni dettagliate e pratiche anche sui vari problemi della costituzione di parte civile; b) economico – per affrontare il processo con i mezzi adeguati, tenendo presente che la progettata riforma del codice penale renderà il processo molto costoso; c) teorico-tecnico (richiesta di danni, perizia, mezzi istruttori dovrebbero seguire identiche direttive); d) supporto psicologico-psichiatrico (per aiutare a superare le lacerazioni della violenza subita).

Di modo che l'intervento complessivo risulti finalizzato a rifiutare il ruolo di vittima designata che tradizionalmente e culturalmente le donne si assegnano, contribuendo così ad irrobustire il desiderio di "vincere" che esiste dentro ognuna di noi, seppure nascosto e rimosso.

MARCELLA HEINE

RELATIVISMO CULTURALE O CULTURA DELLE DIFFERENZE?

RIFLESSIONI DI UN'ITALIANA IN
GERMANIA

C'è un problema sospeso nella discussione sul razzismo che mi sembra si esprima già nella terminologia: qual'è il concetto che, in genere, si contrappone al razzismo? *Antirazzismo*. Un concetto dunque negativo, senza contenuto proprio. Altri termini come quelli di tolleranza, solidarietà, comprensione reciproca sono in realtà abbastanza difensivi, come del resto lo è spesso il carattere stesso del movimento – appunto – *antirazzista*. Parliamo di ciò *contro cui*, ma troppo poco di ciò *per cui* lottiamo. Da quasi vent'anni ormai vivo nella Germania occidentale e lavoro (sia professionalmente che per l'impegno sociale e politico) da quasi altrettanti con le minoranze etniche: immigrati soprattutto, ma anche profughi per ragioni politiche, religiose o di pura sopravvivenza a guerra e fame nel paese di origine. E sempre più mi convinco che non basta dire no al razzismo e rivendicare parità di diritti per tutti i popoli e tutte le culture. Quali sono le alternative – sia a livello di ipotesi teorica che di vissuto quotidiano – che siamo in grado di formulare positivamente contro la discriminazione delle minoranze e contro tendenze xenofobe – nella popolazione maggioritaria?

Già da tempo il movimento antirazzista in Germania – in contrapposizione alla politica governativa, che si ostina a dichiarare ufficialmente che la Rft non è un "paese di immigrazione" e a chiamare i suoi quattro milioni e mezzo di cittadini immigrati "stranieri" o "lavoratori ospiti" (*Gastarbeiter*) – ha lanciato la forma della "società multiculturale e multinazionale".

Che significa tuttavia un rapporto non di dominio e non discriminante tra cultura nazionale e culture minoritarie? Che intendiamo per convivenza e equivalenza di tutte le culture? Come viviamo noi stessi il rapporto con chi ci è diverso per lingua, costumi e appartenenza etnica? Fino a dove arrivano la comprensione e l'accettazione del diverso ed è giusto che queste siano – diciamo così – senza limiti?

Sono questi i nodi su cui, nella Germania occidentale, la discussione è urgente.

La Rft dispone di una dettagliata legislazione sugli "stranieri", con radici nel codice nazista del 1933, che in primo luogo è rivolto a tutelare gli interessi non (come sarebbe in certo senso logico) delle minoranze stesse, bensì della popolazione e dello stato tedesco rispetto ai possibili pericoli e danni derivanti dalla presenza degli stranieri. Il riconoscimento di questa presenza ha più il carattere di una concessione, da parte dello stato tedesco, che non quello di uno stato giuridico di diritto. Tale natura, eminentemente difensiva, della legislazione esistente esclude già a priori l'idea (presente invece per esempio nella legislazione svedese sugli immigrati) che la presenza di popoli e culture diverse possano – anche – costituire occasioni di arricchimento culturale e sociale e potenziare lo sviluppo stesso della società tedesca. Direttamente discriminanti sono alcune delle norme: per esempio per quanto riguarda la mancanza di parità sul mercato del lavoro, l'estradiizione in caso di prolungata disoccupazione o di insufficiente abitazione, la limitazione dell'esercizio di diritti civili e delle libertà politiche, dal diritto di associazione a quello di manifestazione. Particolarmente discriminante nei confronti delle donne è la norma del diritto di soggiorno per cui i coniugi (di fatto soprattutto donne) che hanno raggiunto il marito (o la moglie) all'estero non ricevono un permesso di soggiorno autonomo, ma legato allo scopo del "ricongiungimento della famiglia": in caso di separazione o di divorzio viene a cadere la validità del permesso di soggiorno e la donna si trova a dover "scegliere" tra

rinunciare al divorzio e rimanere con il marito o ritornare in patria (dove in alcuni casi – pensiamo per esempio alla Turchia – il ritorno in paese di una donna sola e divorziata è cosa quasi impensabile).

Il tabù del nazionalismo

Alla posizione quanto mai precaria, dal punto di vista giuridico, delle minoranze straniere si accompagnano manifestazioni più o meno esplicite di xenofobia – soprattutto, ma non solo, tra i ceti sociali più emarginati – che vanno dall'aperto razzismo fino ad una vaga diffidenza o un benevolo disprezzo.

Non si tratta tanto di fenomeni spettacolari – pure gravissimi ma (ancora) isolati – di razzismo (quali sono gli attentati a centri e negozi di immigrati, incendi dolosi nelle abitazioni comuni degli stranieri in attesa del riconoscimento dell'asilo politico ecc.), quanto di forme più sottili, ma non per questo più innocue. Si va dalle barzellette sui turchi raccontate al bar, al linguaggio storpiato che si usa con gli immigrati, allo sguardo assente che – nell'autobus, nei negozi, negli uffici – trapassa il corpo diverso e ostentamente ignora i gesti e gli accenti inconsueti, alle discoteche che, più o meno ufficialmente, chiudono le porte ai giovani stranieri, ai genitori che sussurrano alla maestra di badare, per favore, che al figliuolo non capiti come compagno di banco proprio un turco ("Sa, per la lingua...").

Anche qui particolarmente colpite dalla situazione di isolamento e di diffidenze sono le donne immigrate (e anche qui soprattutto le donne turche), tanto più se non lavorano. Strappate spesso ad un ambiente sì angusto, ma in cui il proprio ruolo e le occasioni sociali di coltivarlo erano almeno riconosciute, si trovano rinchiusi in quei 40 mq di Germania¹, in cui anche una soddisfacente organizzazione familiare e del lavoro domestico sfugge alla loro possibilità di gestione. Anche andare a fare la spesa diventa un'impresa che, senza il marito o i figli, è difficile affrontare. E non è raro che a ciò si aggiunga l'amara constatazione che i figli e il marito stesso "si

vergognano" di queste madri e di queste mogli che, ancora, dopo anni e anni, quasi non parlano una parola di tedesco.

Le forme di xenofobia presenti nella popolazione tedesca sono, rispetto per esempio alla Francia e all'Italia, forse più "private" e certamente – per le laceranti ferite storiche ancora così recenti – più socialmente "tabuizzate". Il tabù esistente in Germania sul problema del razzismo ha aspetti complessi e contraddittori: da una parte esso ha un effetto "frenante" delle espressioni pubbliche di xenofobia e mantiene, nella morale pubblica, una sensibilità e quasi un sentimento di pudore che definirei positivo. Dall'altra parte è indubbio che lo stesso tabù non facilita la discussione aperta su questi problemi e che aggressioni e pregiudizi, pubblicamente non espressi o non esprimibili, possono così venire custoditi e mantenuti intatti per lungo tempo.

Questa situazione rende assai difficile anche al movimento antirazzista di trovare – anzi addirittura di cercare – forme adeguate di risposta. Lo stesso tabù e il "senso di colpa collettivo" che deriva dal trauma del nazismo, funziona nel tedesco di sinistra e antirazzista, diciamo così, all'incontrario: mentre il tedesco "medio" nega fermamente di essere razzista e xenofobo, quello di sinistra parte dal presupposto che il popolo tedesco – sia in realtà "intrinsecamente" e comunque più di ogni altro popolo – razzista e xenofobo.

Le conseguenze – politiche e culturali – di questo atteggiamento mentale sono di non poco conto. Questo elemento quasi "masochistico" dell'intellettualità di sinistra in Germania è inquietante e falsa comunque il discorso sulle alternative; nel movimento antirazzista tedesco non trova posto alcuno il concetto di una identità nazionale tedesca con connotati democratici e progressisti. A differenza della situazione italiana, e francese, dove il concetto di nazione è legato anche alla storia della conquista di diritti e di libertà democratiche e dell'antifascismo, in Germania la sinistra non si stanca di sottolineare come il popolo tedesco non sia stato in grado di

sconfiggere con le proprie forze il nazismo e di costruire egli stesso la sua democrazia, e riconosce se stessa piuttosto nella "non-identità" nazionale e nella negazione della legittimità di qualsiasi sentimento di appartenenza. Ciò viene ritenuto valido, si intende, per i tedeschi ma non per gli altri: paradossalmente si invoca per tutti i popoli il diritto di salvaguardare e difendere la propria identità – tranne che per se stessi.

Lo straniero (la straniera) si trova ad un tratto chiuso tra due poli apparentemente opposti: da una parte l'avversione del tedesco xenofobo e, dall'altra parte, un'ostentata e quasi esagerata benevolenza da parte del tedesco "illuminato". La costrizione tra questi due estremi – che io stessa vivo quotidianamente – appiattisce e semplifica fatalmente, in realtà, il problema delle differenze.

La tolleranza repressiva

Per questo, un pò scherzando e un pò sul serio, polemizzo spesso con le compagne e i compagni tedeschi sul mio "lasciappassare particolare" come straniera, anzi come donna e straniera. Lungi dal discriminarmi, sembra infatti che essi mi apprezzino proprio perché sono straniera e "diversa". Ma non è anche questa una forma, non vorrò dire di discriminazione, ma comunque di non-parità? E diversa poi da che, e da chi? Quali sono le immagini e proiezioni che i miei interlocutori sovrappongono alla mia reale identità? Il "lasciapassare" funziona infatti solo se ripeto bene la parola d'ordine prevista.

Essere accettati e rispettati non implica nè rinunciare all'impatto delle differenze, nè tanto meno osannare alla differenza quale virtù in sé. E qui torno alla mia domanda iniziale: come intendere allora e come vivere concretamente, già adesso e non in un utopico futuro, l'ipotesi di una società multiculturale e pluriethnica, che si apra all'incontro di identità soggettive e sociali molteplici e a volte contrastanti?

Esiste, in Germania, una certa versione della tesi del "relativismo culturale", e in particolare della

critica all'eurocentrismo, che, da una parte, ha le sue ragioni nella specifica situazione tedesca cui accennavo prima, ma che mi sembra di interesse anche per il dibattito in corso in Italia. È la versione che vorrei definire, se posso riusare una vecchia formula già cara al '68, della "tolleranza repressiva". Intendo la tolleranza di chi, di fronte ad espressioni culturali a lui incomprensibili o anche contrarie al suo modo di vivere e di pensare, tace o addirittura giustifica. Non poche volte nella discussione mi sono trovata in contrasto con compagne e compagni tedeschi su questi problemi che, già per il mio lavoro (insegno tedesco a bambine e bambini immigrati), mi si presentano quasi quotidianamente.

È giusto, chiedo per esempio, criticare quegli aspetti della cultura islamica che sanciscono l'oppressione e la condizione di inferiorità della donna? È necessario dire ai genitori, senza tanti giri di parole, che anche le bambine devono partecipare alle lezioni di nuoto o alle gite scolastiche? È lecito problematizzare che, in famiglia, le femmine – già da piccolissime – vengano regolarmente impegnate nei lavori domestici, a differenza dei maschi? È opportuno domandare perché le mamme non possano venire da sole alla riunione dei genitori? Ecc. ecc... Molte delle mie colleghe (tedesche) sostengono di no: "Non possiamo permetterci di giudicare cose che non conosciamo... Bisogna rispettare costumi e culture diverse dalle nostre... Noi tedeschi poi crediamo sempre di avere ragione, tu magari che sei italiana (!!) puoi parlare diversamente...". Non giudichiamo allora, lasciamo correre. Asteniamoci.

Un episodio – forse eclatante ma non atipico – avvenuto a Berlino qualche anno fa, esemplifica la problematicità di questa "tolleranza agnostica": un consultorio per donne turche fu allora – in seguito a ripetute minacce anonime – oggetto di un brutale attentato. Un giovane turco ferì a colpi di pistola alcune delle collaboratrici e motivò il suo gesto con il carattere immorale e perverso di un'istituzione che estraniava le donne turche ai loro uomini e alla loro cultura. La reazione della sinistra – turca e tedesca,

“verde” e marxista – fu di una vergognosa reticenza. Gli appelli alla solidarietà rimasero non solo inascoltati ma, all’indignazione delle collaboratrici del centro, si rispose che, tutto sommato, era colpa loro se si erano messe in testa di lavorare con le donne turche come se fossero europee, ignorando la particolare situazione culturale loro e dei loro uomini.

Culture e differenze

Ecco dove all’acquiescenza si dà il nome ideologico di anti-eurocentrismo; ecco perché chiamo repressiva questa ben curiosa forma di tolleranza. Tanto più repressiva in quanto sancisce non la parità, ma l’ineguaglianza del rapporto.

E non è poi questo atteggiamento una ben misera scappatoia per – in realtà – evitare l’incontro (che, è chiaro, implica anche il rischio dello scontro) proprio con la cultura e la persona “diversa”? E non si riconosce in esso anche l’ombra di una più sottile arroganza? L’arroganza di chi, dall’alto di una posizione “progressista e illuminata” osserva con condiscendenza o con interesse quasi folcloristico le “stranezze” di altri popoli e culture. Paese che vai...

Ma come vi può essere vera tolleranza e vero rispetto dell’altro se, diciamo pure, non lo si prende affatto sul serio e si rinuncia al rischio (ma anche alla *chance*) del confronto?

Equivalenza delle culture non vuol dire fingere di rinunciare a se stesso e ancor meno mettere se stesso fuori gioco e analizzare l’altro – per opportunità o per ideologia – con interesse da laboratorio. Equivalenza delle culture dovrebbe significare che ognuna di esse ha il diritto e la possibilità di scendere in campo e cimentarsi: per difendersi, per attaccare, ma anche – eventualmente – per consegnare le armi e cambiare se stessa.

Una cosa sono la curiosità, la fantasia e la flessibilità che ci permettono di aprirci a mondi e culture diverse; un’altra è mettersi nella posizione dello spettatore che si gode per così dire lo spettacolo e conclude: “Certo, strani sono, ma bisogna capirli...”.

La discussione su questi problemi non è – almeno nel discorso tra donne – certo nuova: ricorda anzi fatalmente quella reazione maschile subito condiscendente, quel “Ma che brave! Fate, fate!”, che troppo bene conosciamo come sicuro segno della non realizzata parità e, spesso, della non-volontà di mettere in discussione se stesso – chiudendoci per così dire la bocca prima ancora che siamo riusciti ad aprirla.

Anche per questo diffido di una sviscerata tolleranza, e vi vedo piuttosto il segno di un potere. Mi sembra infatti di riconoscervi i tratti della rigidità e non della fantasia.

Ciò che vale nel discorso politico – anche, ma non solo, tra donne – e cioè che solidarietà e rispetto reciproco non escludono ma anzi presuppongono differenza e dissenso –, vale anche (ma non è poi banale sottolinearlo?) tra persone di cultura e nazionalità diversa. Anche tra donne. Siamo ‘sorelle’, è vero: ma chi non sa che anche – o forse proprio lì – non è tutta pace ed armonia? E non stiamo forse imparando, faticosamente, a capire ciò che ci lega e ciò che ci separa?

Differenza di culture e cultura delle differenze sono temi, per noi donne, non astratti ma di pressante concretezza. E mi sembra importante che, in Germania come in Italia, si apra proprio tra noi una discussione sul fenomeno del razzismo e su come combatterlo, sui diritti delle minoranze “diverse” e su quella che vorrei chiamare una “tolleranza attiva”.

Se vogliamo una società multiculturale non basta invocarla né fare solo appello a sentimenti umanitari. Dobbiamo forse cominciare da noi stesse a vivere questo rapporto in tutte le sue contraddizioni e le sue tensioni; dobbiamo meglio imparare a mettere in dubbio sia noi stesse che le altre, aprirci a nuove immagini senza soffocare le nostre, dirci di sì e dirci di no e – per capirci veramente – correre anche il rischio di non capirci affatto.

¹ Titolo di un bellissimo e sconvolgente film, credo noto anche in Italia, di un regista turco su una giovane moglie immigrata, prigioniera nelle quattro mura della sua casa in Germania.

MARIELLA GRAMAGLIA PREVENIRE LE NOSTRE HARLEM

Ho cominciato a riflettere da poco sul problema delle donne straniere immigrate in Italia un pò per passione e un pò per rabbia. Passione per una differenza, forse una contraddizione, fra donne molto radicale e pressoché inesplorata dal movimento italiano, rabbia per la sensazione, concretamente vissuta fra le mura di Montecitorio, che una parte della cultura istituzionale conservatrice punti al consenso delle donne italiane pensandole come creature potenzialmente portatrici di sentimenti xenofobici o comunque fortemente difensivi.

L’altra è prolifica? I lavoratori stranieri in Italia sono circa un milione, di cui solo 450.000 hanno regolarizzato la propria posizione in ottemperanza alla legge 943 del 1987 (dati Ipses). Difficile dire, almeno secondo i dati da me analizzati, quale sia la percentuale di donne, anche perché esse in maggioranza entrano nel nostro paese come collaboratrici domestiche, raramente portano con sé un progetto di stabilizzazione e condividono, per motivi psicologici abbastanza intuibili, l’interesse economico dei loro datori di lavoro a mantenerle in uno stato di clandestinità. Comunque nelle grandi città si sono costituite comunità femminili abbastanza consistenti. A Roma, secondo i dati Ipses (*La condizione dei lavoratori extra-comunitari in Italia*, 1987), avremmo una comunità di circa 1.500 eritree e 5.000 capoverdiane. Incontrovertibile, tuttavia, secondo tutti gli studiosi, è l’andamento molto segmentato dell’immigrazione. Gli arabi sono per il 95 per cento maschi, le filippine e le capoverdiane per l’83 per cento femmine. Una domanda di lavoro fortemente segregata impone un’immigrazione solitaria e divisa per sessi. Questo comporta vicende di vita spesso sradicate e dolorose e che ben di rado si traducono in incontri d’amore, famiglie, alta prolificità. Anzi, si

potrebbe addirittura supporre che al momento il tasso di natalità delle lavoratrici straniere sia più basso di quello delle donne italiane.

Intervistando gli operatori del comune di Milano che organizzarono il convegno “Lontano da dove” (*Noi donne*, novembre 1987) risulta chiaramente che una delle prime domande “culturali” che le donne rivolgono loro è quella di una buona conoscenza dei mezzi di contraccezione. Così come appare chiaro un altro dato ben noto agli studiosi di emigrazione: chi emigra sono spesso le ragazze più colte, più emancipate, mosse da motivazioni “promozionali”, come emerge dalla ricerca Ipses. “Molte ragazze giovani e scolasticamente emancipate patiscono la stereotipia cui vengono costrette in Italia” – vi si legge. E nelle interviste ad alcune eritree: “qui in Italia si conduce tutti la stessa vita, si è considerate tutte allo stesso modo, non c’è speranza di crescere”; e ancora: “nel nostro paese la donna non va al bar, qui però non abbiamo casa nostra e occorre pure un luogo dove incontrarsi”.

Qualcosa questi pochi spunti possono dire. Cioè che, sia per una sofferenza sociale profonda, sia per un complesso intreccio fra sradicamento e desiderio di promozione sociale tipico dell’immigrazione moderna, queste ragazze paiono ben lontane dal rappresentare un fantasma di prolificità minacciosa e inarrestabile.

E tuttavia, se ripenso al dibattito parlamentare sull’aborto, questo fantasma non ha smesso di aleggiare. Come se la relazione di disparità fra tassi di natalità nei paesi sviluppati e in via di sviluppo, che certamente esiste e ha caratteri di questione epocale nei rapporti economici, di potere e culturali fra nord e sud del mondo, stesse d’improvviso sconvolgendo a nostra insaputa lo scombiccherato tran tran delle nostre Usl e dei nostri asili nido.

Ma noi la temiamo? Alcuni studiosi, mossi dai tanti stimoli che la cronaca ci ha offerto, hanno riaffrontato il concetto di razzismo. Non si tratterebbe più, oggi, e buon per noi, di una teoria compatta con ambizioni di fondazione filosofica della superio-

rità dalla razza bianca, ma di un profondo sentimento d'insicurezza. "Dalla xenofobia si passa al razzismo - scrive Gian Enrico Rusconi (*la Repubblica*, 10/5/1988) - più per senso di insicurezza e concorrenzialità fra etnie minori che per l'idea prepotente di una nazione forte". In maniera analoga Mario Spinella (*l'Unità* 9/5/1988) cerca di leggere i dati un po' stupefacenti con cui si conclude l'inchiesta della Comunità di S. Egidio fra gli studenti romani. Perché mai un liceale dovrebbe volere la chiusura delle frontiere? Perché mai dovrebbe sentirsi minacciato da un giovanotto cui è ragionevole supporre che spetterà un futuro di edile o di mozzo di cucina? Certo per ignoranza, certo per una cattiva educazione alla tolleranza e al rispetto della diversità, ma soprattutto, concludeva Spinella, per una profonda insicurezza su stesso e il proprio futuro.

Se tutto ciò è vero, se xenofobia e razzismo non nascono da un'immagine miserabile dell'altro, ma dalla fantasia di una figura virtualmente potente e concorrenziale su un terreno cruciale dell'identità, c'è di che tenerlo a mente anche riflettendo sulla politica e sulla cultura delle donne. La rapida modernizzazione del modello femminile italiano ci ha allontanate da un'immagine materna dedita, prolifica e pacificata, così come ha inevitabilmente elevato il tasso di conflittualità fra i sessi. Tuttavia non ci ha vaccinate dalla nostalgia e dall'ambivalenza: l'allarme per un senso di sterilità che può diventare metafora di una miseria esistenziale si solleva negli ultimi tempi più spesso che in passato e talvolta da parte di interlocutrici imprevedibili. In un momento in cui la nostra identità cambia così rapidamente, una creatura che si immagina più pacificata con il proprio ruolo e con l'altro sesso, può inevitabilmente diventare oggetto d'invidia e di odio se non si stabilisce con lei un'alleanza politica, se non la si sottrae al mondo dei fantasmi e delle proiezioni.

È lecito sperare? Personalmente non ho nessun desiderio che i colori di pelle e di occhi dei compagni di scuola dei miei nipoti - semmai li avrò da qui a trent'anni - somiglino a quelli compattamente cis-

alpini della mia infanzia di cittadina di una provincia piemontese preservata persino dai grandi flussi migratori del meridione d'Italia, ma non da una noia mortale. Mi rendo conto, però, che una simile dichiarazione di sentimenti, nuda e cruda, è una gratuita ingenuità. Governare la trasformazione della società italiana verso una comunità *pluri-etnica* sarà il lavoro duro di un paio di generazioni e comporterà enormi conflitti culturali e sociali. Siamo nudi alla meta: troppo fievole, retorica e lontana è la cultura antifascista; offuscato è il debito storico di trenta milioni d'emigranti nel nuovo generale compiacimento da neo-potenza industriale. Più sensibile della sinistra, in questa prima fase d'impegno sociale, appare la chiesa. Prevenire le nostre Harlem, è una scommessa per la quale è ancora allettante essere di sinistra.

Un assegno di maternità per tutte

Cercando di essere concrete, dunque, per la parte d'impegno parlamentare che mi compete, il tono del dibattito sull'aborto e sul razzismo ha fatto crescere in me un'idea che si è trasformata in una proposta di legge. Se è vero, come non si manca mai di affermare persino con sovraccarichi di retorica, che la maternità ha un valore sociale e che l'aborto va ragionevolmente prevenuto non solo aiutando ad evitare le gravidanze indesiderate, ma sostenendo attivamente quelle desiderate ma difficili, perché mai la tutela della maternità deve essere legata a un contratto di lavoro e non a una *cittadinanza sociale*? E ancora: se la maternità è un valore sociale, esso non può che essere *universalmente umano* e non legato come nel caso francese (e domani in Italia se passassero altri approcci pro-natalisti corposamente presenti in parlamento) alla difesa di un'etnia e di una nazione.

È per questa via, fantasticando un'alleanza fra le donne italiane che vedono minacciato e incerto il loro diritto o la loro fantasia di una maternità futura e le cittadine straniere residenti in Italia da almeno

dodici mesi, che ho pensato alla proposta di un assegno di maternità per tutte, lavoratrici o no, bianche, nere o caffèlatte. Per dirla con Darehdorf auspicherei un'alleanza fra una "minoranza morale" di cittadine agiate e quella di un terzo di cittadine a incerto titolo, fra cui le straniere, su un terreno, quello della fecondità e della maternità, che può essere altrimenti piegato a invidie e competitività fra donne.

Naturalmente, in tempi di rigore finanziario, o quanto meno di richiami d'ordine al rigore finanziario, mi sono anche chiesta quanto tutto questo possa costare. Calcolando intorno a trecentomila i nascituri prevedibili per ognuno dei prossimi tre anni, fissando intorno ai tre milioni e mezzo l'assegno complessivo di maternità erogabile sulla base dei parametri minimi delle lavoratrici del commercio, la spesa annuale complessiva sarebbe di circa mille miliardi. Per quanto riguarda le lavoratrici straniere la spesa sarebbe ampiamente compensata, socialmente ed economicamente, dallo stimolo concreto a regolarizzare la propria posizione in Italia. Il nostro paese perde ogni anno per l'evasione fiscale e contributiva relativa al lavoro nero degli stranieri circa 3.000 miliardi.

Ma hanno sempre ragione? Mi sono molto dilungata sulla maternità e sulla fecondità perché è uno dei temi su cui ho più riflettuto, ma certamente non è l'unico. C'è un'altra questione: il nesso tra sfera del diritto e sfera della sessualità. Ed è una questione cruciale. Un malinteso complesso di colpa dell'occidente potrebbe indurci a usare come metro di valori un relativismo opaco, come se il diritto di ciascun popolo alle sue radici e alla sua cultura non ci imponesse, certo di rinegoziare il concetto di pluralismo, ma sulla base di alcuni criteri generalissimi di diritto. Rifiutare di ripercorrere la vecchia strada statunitense del "melting pot" che ti fa cittadino americano a patto che tu cancelli la tua differenza - argomenta Stefano Rodotà sulla *Repubblica* del marzo scorso ("Ti rispetto, non ti accetto") - non significa assumere come legittimo che il testimone di

Geova possa far morire il figlio per mancanza di trasfusioni o l'immigrato senegalese possa sottoporre la figlia a intervento d'infibulazione. Andrà pattuita una sfera delle differenze e una sfera vincolante e generale del diritto su cui dovrà pesare la parola e il potere delle donne. Ricordo con qualche orrore un dotto dibattito a colpi di citazioni di Levi-Strauss sulla pagine di *Liberation* di qualche anno fa in cui raffinati intellettuali francesi legittimavano il ricorso all'escissione e all'infibulazione da parte degli immigrati. Come se una cultura "diversa", proiettata lontano nell'astrattezza del suo esotismo, perdesse i caratteri materiali di dolore e di umiliazione su cui la lotta di potere fra i sessi si è svolta per secoli nel nostro continente. Come se, ancora, la distanza proiettasse tutti in una unità fittizia e non esistesse un conflitto culturale fra donne e uomini o fra la cultura progressista e quella reazionaria. Eppure l'orrore per la mutilazione fisica delle donne è scritto nella letteratura nordafricana e araba contemporanea. Penso a *Une si longue lettre* di Mariama Bâ o a *Notte fatale* di Tahar Ben Jelloun.

Fissare alcuni criteri certi e universalissimi di diritto delle donne in una società che si avvia al pluri-etnismo (primo fra tutti l'inviolabilità del corpo) non sarà affatto semplice. Per il momento colpisce la vacuità mielosa dei documenti ufficiali, anche quelli animati dalle migliori intenzioni. Penso alla Convenzione dell'Onu del 1979 sui diritti delle donne. Generiche buone intenzioni sulla parità, astrattamente applicabili a Londra come a Nairobi, e non una parola sull'obbligo all'uso del *chador*, sui suicidi coatti delle vedove, sugli stupri interpretati come crimini di guerra nel mondo islamico (l'ultimo drammatico episodio, che ha colpito le donne armenie, è passato inosservato nel gran parlare di violenza sessuale della comunità femminista italiana), sull'escissione, sull'infibulazione, sulla lapidazione delle adultere.

Unico, parziale, breve cenno specifico quello relativo alla libertà di contrarre matrimoni e al divieto di matrimoni fra fanciulli.

Lavorare a una società pluriethnica in cui la cultura delle donne pesi vuol dire modificare i nostri valori ma anche quelli altrui. Conoscere le miserie della propria cultura e le sue tirannie, ma anche portare con sobrio orgoglio con sé quella bussola della ragione che l'ha guidata nei momenti migliori. Non amo i falsi strazi sul tramonto dell'ottocento e i loro risvolti di sottili veleni paternalistici. Rimetterci in gioco, proprio noi, con il nostro orgoglio di donne che molto hanno conquistato in termini d'identità, nella relazione con altre, figlie di un'altra esperienza, può avere un grande valore. Potrebbe persino produrre una comunità femminile della diaspora e non solo dell'immigrazione, capace d'influire politicamente e culturalmente sui paesi d'origine e di tentare di preservarli da un percorso integralista di cui le donne pagano il prezzo più atroce.

MARA TOGNETTI BORDOGNA

DONNE STRANIERE A MILANO

UN PROGETTO DI RICERCA SU CONOSCENZA E USO DEI SERVIZI

Essere straniero

Prima di illustrare il progetto di ricerca: *Donne straniere a Milano, uso e conoscenza dei servizi**, finanziato dal Centro azione Milano donne, è necessario anche se in forma estremamente sintetica, evidenziare alcune questioni di sfondo di questo progetto e del problema stranieri, che saranno oggetto di riflessione sistematica nel corso del nostro lavoro.

La prima questione è relativa all'immagine sociale dello straniero, la seconda riguarda le variabili che incidono sulla conoscenza e uso dei servizi, la terza concerne lo specifico femminile. Innanzitutto si tratta di comprendere, quali sono i meccanismi sociali attivati nel momento in cui si presenta uno straniero.

L'immagine dello straniero è assai differenziata, e diverse sono le figure dello straniero: il turista, l'ospite temporaneo, l'uomo marginale, l'immigrato che cerca di integrarsi¹. Lo straniero non è un cittadino normale, viene valutato secondo criteri generali, cioè come straniero piuttosto che per le sue caratteristiche individuali². In relazione al tipo di interazione abbiamo differenti tipologie di straniero.

Un sentimento di ambivalenza caratterizza la presenza dello straniero. Sentimento che si riscontra anche fra gli stessi stranieri. Straniero significa provenire da altri paesi, da altra cultura, significa scambi culturali e cambiamenti sociali. Seguendo Simmel³ nello straniero è presente una socialità che contiene, contemporaneamente, integrazione ed emarginazione. Lo straniero rappresenta, per la comunità, una presenza da cui può scaturire cambiamento, esso pertanto è attraente e pericoloso allo stesso tempo.

L'immagine, costruita, del migrante il quale si vede attribuire una serie di pregiudizi⁴, incide e determina la relazione con l'altro in generale. Tale immagine influenza il ricorso ai servizi, in quanto occupare, all'interno di una società, una posizione marginale comporta delle conseguenze sul piano delle possibilità conoscitive: l'insieme di orientamenti e di regole.

Le variabili che influiscono sull'uso dei servizi⁵, oltre al sesso, all'età, al grado di istruzione, al livello economico, alle risorse finanziarie e all'immagine di senso comune del sistema dei servizi, sono: la rete relazionale in cui l'individuo è inserito; la cultura in cui è avvenuta la socializzazione primaria alla salute e alla malattia; il primo impatto con i servizi, che avviene quasi sempre in situazioni d'emergenza o drammatiche; la diversa tipologia dei rapporti tra individuo e stato di salute; il differente vissuto di salute e di malattia⁶. L'uso dei servizi, complesso, si accompagna spesso ad una esigenza di maggior tutela dello stato di salute, alla necessità di maggiori strumenti di conoscenza e di più informazioni sui servizi socio-sanitari presenti sul territorio⁷ da parte dello straniero.

Lo specifico femminile

Oltre ad ostilità relative all'uso dei servizi, l'emigrazione comporta difficoltà comuni per l'uomo e la donna (l'alloggio, il salario, il precario stato di salute, ecc.); ciò nonostante la donna che decide di migrare incontra problemi specifici⁸. Per quanto riguarda la realtà milanese oggetto della ricerca, circa la metà degli immigrati stranieri a Milano è costituita da donne.

I dati a disposizione relativi alla distribuzione dei diversi gruppi nazionali ci mostrano una realtà in cui alcune comunità hanno una presenza femminile decisamente preponderante, in altre invece le donne sono in numero esiguo. L'immigrazione femminile risulta provenire prevalentemente da paesi di religione cristiana o riguarda, all'interno di alcuni stati, come l'Etiopia o l'India, la componente soltanto cristiana. Mentre l'immigrazione maschile proviene per lo più da paesi di religione islamica.

Una distinzione ulteriore va fatta rispetto alle motivazioni che stanno alla base della partenza e al progetto migratorio degli individui e dei gruppi. In alcuni casi (Etiopia, Filippine, El Salvador, Isole Capoverde, Mauritius, Seychelles) le immigrate sono donne giunte in Italia da sole e non in seguito ad un ricongiungimento familiare, come appare di solito nella storia delle migrazioni femminili. In molti casi, anzi, è la donna che, dopo un certo periodo di tempo dall'arrivo, crea le condizioni per il riavvicinamento dei figli e dei familiari.

Ritroviamo le stesse caratteristiche dell'immigrazione femminile costituita da donne lavoratrici sole, anche in altri paesi europei, ma in misura minore di quanto non avvenga nel nostro paese. La peculiarità della situazione italiana è spiegabile facendo ricorso a fattori diversi, legati sia ai paesi di provenienza che a quello di accogliimento. Ad esempio, in Etiopia, Filippine, El Salvador, l'emigrazione è un fenomeno ormai strutturale e le donne, in particolare, si orientano verso i paesi che richiedono manodopera femminile da inserire nel settore domestico.

E l'Italia, a partire dagli anni '70, offre possibilità di collocamento lavorativo a donne straniere, alle domestiche "fisse" soprattutto, che accettano un rapporto di lavoro "totalizzante", che prevede la convivenza con il datore di lavoro e due pomeriggi settimanali di libertà.

Le donne straniere immigrate in Italia, quindi, a differenza di quanto avviene tradizionalmente, hanno espresso ed agito in prima persona, elaborando un progetto di vita, spesso smentito o modificato dalle circostanze e dagli accadimenti successivi.

Nonostante la ricorrenza delle condizioni di vita e di lavoro, parlare di donne migranti come di un gruppo sociale omogeneo rischia di far cadere nelle generalizzazioni semplificatrici. Le situazioni individuali e collettive, i comportamenti economici, familiari e sociali, le attitudini e i riferimenti culturali delle donne immigrate sono molto differenti secondo il paese di origine, secondo la provenienza (rurale o urbana), l'età, la religione, ecc.

Sono, comunque, le donne delle varie comunità che, per tradizione, educazione e sapere riallacciano, o mantengono, le fila della vita affettiva del gruppo, restituendo senso a gesti e a riti, reinterpretando tradizioni e norme. Ruoli, questi, che assicurano il legame con il passato, con la storia collettiva e che integrano, al contempo, valori e comportamenti del presente, dal momento che la donna immigrata si fa portavoce sia della continuità sia del cambiamento. Sono le donne, infatti, che, ora come "sentinelle" della comunità, ora come catalizzatrici della reidentificazione culturale, assumono, molto più degli uomini, la gestione dei conflitti tra le rappresentazioni simboliche del gruppo e le pratiche indotte dalla nuova realtà⁹.

Ci riferiamo, in particolare, alle donne immigrate da sole che si trovano a dover far fronte a compiti e a responsabilità diverse: l'adattamento alla nuova realtà, un processo spesso doloroso e drammatico, l'assolvimento del "patto" stretto con coloro che sono rimasti in patria, la cura dei figli o dei parenti,

eventualmente immigrati, per ricongiungimento familiare.

L'immagine stereotipata della donna quale subordinata, attribuibile anche allo scarso interesse assunto fino ad ora dalla migrazione femminile nell'analisi sociologica dei fenomeni migratori, si dimostra scarsamente fondata. La donna eritrea ad esempio rappresenta la modernizzazione, mentre la donna egiziana sembra rappresentare ancora la tradizione. Ciò nonostante la migrazione risulta essere un momento di forte emancipazione. La ricerca, di tipo qualitativo, avrà fra i suoi obiettivi quello di indagare in che cosa consiste questa emancipazione. Si cercherà anche di individuare l'elemento di rottura, culturale o affettivo, che spinge la donna a migrare.

La ricerca si prefigge il raggiungimento di obiettivi *conoscitivi* ed *operativi*, in quanto riteniamo che il fenomeno migratorio extra-comunitario sia ormai maturo per cominciare a delineare delle linee di politica sociale a favore di questi soggetti. Rientrano tra gli obiettivi conoscitivi ed esplicativi l'esplicitazione socio-psicologica di casi identificabili a livello di appartenenza etnica, progetto migratorio, dinamiche a livello di bisogni e soluzioni dei problemi, immagine delle utenti straniere negli operatori dei servizi. L'analisi dei bisogni darà luogo a considerazioni di carattere metodologico/cooperativo, per il miglioramento della relazione servizi-operatori-donne straniere. In ragione pertanto dei dati emersi sarà possibile formulare indicazioni di azioni socio-sanitarie, anche al fine di modificare il rapporto esistente oggi tra servizi di base e stranieri (obiettivi operativi).

La ricerca interessa quattro gruppi etnici: le filippine, le egiziane, le cinesi e le eritree. Gruppi scelti in relazione al motivo di migrazione, al tipo di inserimento lavorativo, al progetto migratorio, al diverso inserimento nel paese di immigrazione ed al rapporto con la comunità di origine. Le interviste motivazionali rappresentano il principale strumento di ricerca; le informazioni emergenti dalle interviste

saranno integrate da dati quantitativi. Oltre ad un campione di donne, rappresentative dei quattro gruppi etnici prescelti, sono previste interviste agli operatori dei servizi socio-sanitari e a testimoni privilegiati, scelti sulla base delle loro conoscenze e delle loro esperienze.

Le interviste alle donne straniere sono state effettuate quasi esclusivamente in lingua originale, avvalendosi di una traccia tradotta rispettivamente in tagalog, inglese, arabo, cinese e tigrino. La traccia è stata costruita intorno alle seguenti aree: elementi biografici, motivi di immigrazione, lavoro, conoscenza ed uso dei servizi, cambiamento in emigrazione, fantasmatica.

Il gruppo di ricerca è costituito da ricercatori ed esperti italiani, che hanno già esperienza di ricerca nel campo dell'immigrazione, appartenenti a più aree disciplinari: sociologica, pedagogica, psicologica ed antropologica. Affiancano il gruppo di lavoro quattro referenti appartenenti a ciascun gruppo etnico prescelto.

* Tale progetto è coordinato da chi scrive e da G. Favaro.

¹ S. Tabboni (a cura di), *Vicinanza e lontananza*, F. Angeli, Milano, 1986.

² S. Tabboni, "Con quella faccia da straniero", in *Il Mulino*, a. XXXVII, n. 1, 1988, p. 36.

³ G. Simmel, "Come è possibile la società?", in G. Mongardini (a cura di), *Il conflitto della cultura moderna*, Bulzoni, Roma, 1976.

⁴ R.E. Park, "Migrazione umana e l'uomo marginale", in S. Tabboni, op. cit.

⁵ G. Favaro-M. Tognetti Bordogna (a cura di), *La salute degli immigrati*, Unicopli, Milano, 1988.

⁶ M. Tognetti Bordogna (a cura di), *I confini della salute*, F. Angeli, Milano, 1988.

⁷ G. Favaro-M. Tognetti Bordogna (a cura di), op. cit.

⁸ L. Ziglio, "Le donne del terzo mondo a Milano", in Aa.Vv., *La nuova migrazione a Milano*, Mazzotta, Milano, 1985.

⁹ C. Omeneb-G. Favaro, *Donne migranti*, Mazzotta, Milano, 1986.

RETI

Pratiche e saperi di donne

Rivista bimestrale

Anno 2 n. 5

settembre ottobre 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 e copertina
Alberto Olivetti

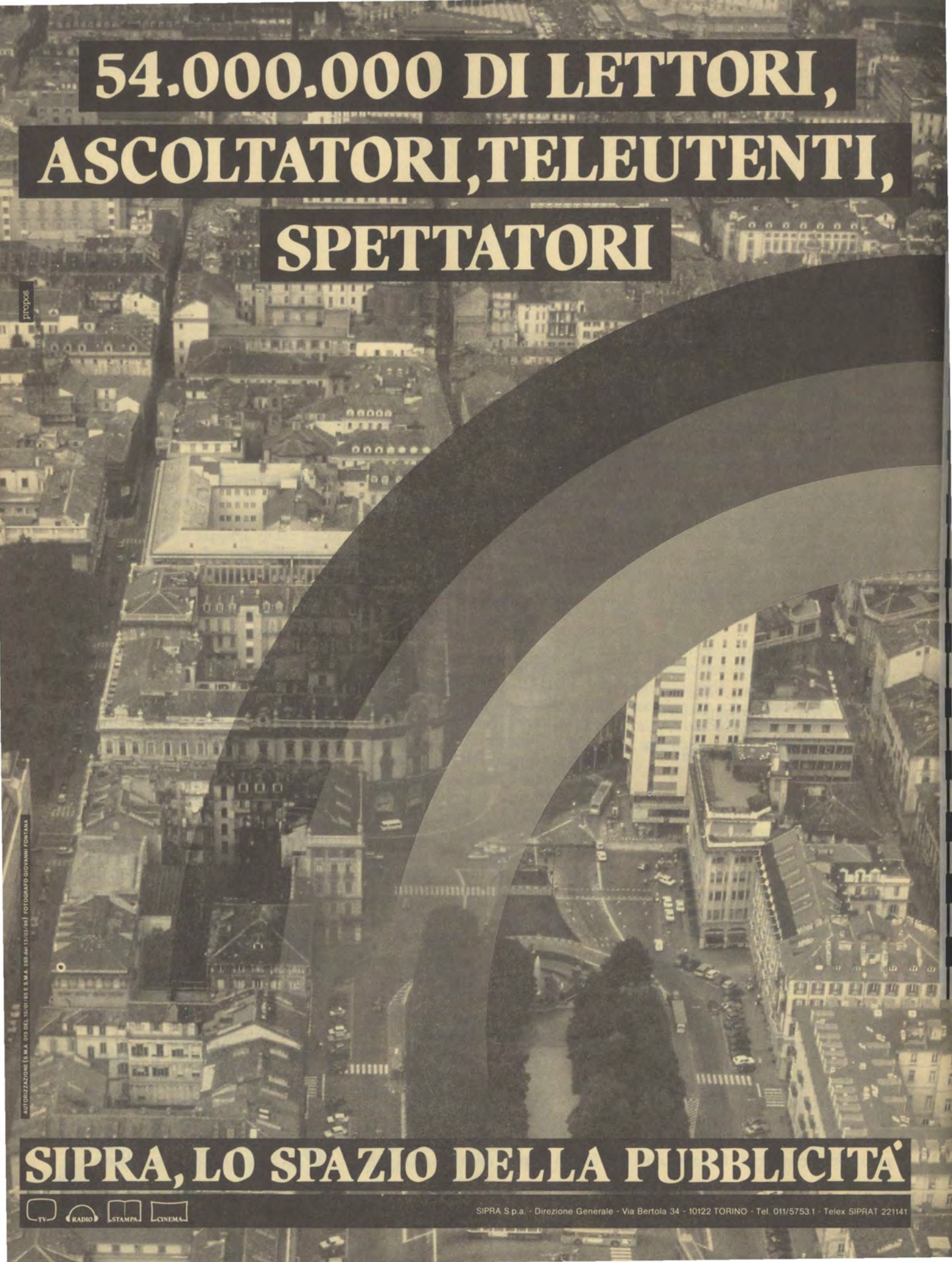
Direzione e redazione
Via Botteghe Oscure 4,
00186 Roma, tel. (06) 6711353

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. 35.000 (Italia), L. 51.000 (estero) Abb. sostenitore L. 60.000. Un fascicolo L. 6.500 (Italia), L. 9.000 (estero). Un numero arretrato L. 9.000 (Italia), L. 12.000 (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
telefax 6791003.

Rivista associata all'Unione della Stampa Periodica Italiana.



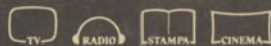


**54.000.000 DI LETTORI,
ASCOLTATORI, TELEUTENTI,
SPETTATORI**

propag

AUTORIZZAZIONE (S.M.A. 215 DEL 10/01/88 E S.M.A. 216 DEL 13/03/88) FOTOGRAFIO GIOVANNI FONTANA

SIPRA, LO SPAZIO DELLA PUBBLICITÀ



SIPRA S.p.A. - Direzione Generale - Via Bertola 34 - 10122 TORINO - Tel. 011/5753.1 - Telex SIPRAT 221141

