

RETI

Pratiche e saperi di donne

Editori Riuniti Riviste

N. 6 BIMESTR
ALE NOVEMBR
E DICEMBRE
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)

NOVEMBRE DICEMBRE 1988
NUMERO 6

SOMMARIO

7 Paola Gaiotti de Biase, *Un'ipotesi di antropologia dei due sessi. A proposito della lettera papale*

CULTURE

- 11 Aureliana Alberici, *Differenza e modelli pedagogici*
15 Maria Rosa Cutrufelli, *Di donna in donna. Un convegno sulla scrittura*
18 Giulia Calvi, *Patronage al femminile*
21 Anita Raja, *La vita come altrove*
23 Michela De Giorgio, *Storia di biografie o di un genere?*
24 Luciana Percovich, *Gli uomini, la scienza e la grande madre*

IMMAGINI

- 29 Gabriella Mercadini
36 Anna Maria Guadagni, *Gabriella Mercadini. L'arte e chi la guarda*

POLITICHE

- 37 Livia Turco, *La democrazia del socialismo. Pratica sociale e cultura dell'individuo*
43 Tiziana Arista, *Forme sessuate di un partito. Regole, strutture, pratiche delle donne nel Pci*
46 Elda Guerra, *Dentro e oltre un mestiere. Un commento alla Lettera di una professoressa*

OLTREFRONTIERA

- 50 Olga A. Voronina, *Emancipate nel patriarcato. Realtà e stereotipi femminili nell'Urss*
58 Ersilia Salvato, *La speranza cilena*

SOCIALE QUOTIDIANO

- 61 Elisabetta Donini, *Orizzonti del desiderio*
66 Elena Gagliasso, *Il paradosso della riproduzione*
69 Maria Grazia Minetti, *Fantasie materne*
72 Donatella Albini, *Una storia semplice*
75 Indice generale per autori per gli anni 1987 e 1988

PAOLA GAIOTTI DE BIASE

UNA IPOTESI DI ANTROPOLOGIA DEI DUE SESSI

A PROPOSITO DELLA LETTERA PAPALE

Di quale natura sia la provocazione rappresentata per la riflessione femminile in genere, e per quella delle donne credenti in particolare, dalla lettera papale *Mulieris dignitatem*¹ mi pare non sia stato avvertito ancora, mentre scrivo, con sufficiente chiarezza; i commenti giornalistici delle prime giornate si sono divisi fra quelli fin troppo banalmente critici, volti a ricondurre tutta la faticosa e alterna riflessione del papa nel quadro di una esaltazione strumentale di segno maschilista classico, e altri segnati dalle rincorse a nuove popolarità, troppo rapidi nell'accostare acriticamente il testo alla recente riflessione femminile su di sé. Più rari finora sembra siano stati i commenti volti a individuare la novità reale che vi è contenuta e i problemi che si aprono alla coscienza femminile, credente e no.

La lettera non può intanto non essere letta entro una congiuntura ecclesiale, e di natura ecumenica, che aveva finito col concentrare l'attenzione sulla questione del sacerdozio femminile, e questo in una fase, che comunque si voglia giudicarla ha preso, e ufficialmente, il nome di restaurazione.

Questo dato congiunturale spiega da solo il sentimento, che confesso comunque come il mio, come di un passaggio dalla preoccupazione ad un cammino riaperto.

Le ragioni di preoccupazione della vigilia non sono certo difficili da capire e riguardano sia la donna che la credente. Come donna non si poteva non temere, nel pieno di un percorso accidentato e complesso, autonomo, di riflessione della donna su sé stessa, una pronuncia autoritativa ancora maschile, ma soprattutto, si diceva, condizionata negativa-

mente dall'urgenza di giustificare ancora una esclusione, in un contesto restaurativo non esaltante. Non minori le preoccupazioni come credente *tout court*. È stato detto più volte che è un errore sopravvalutare la questione del sacerdozio femminile, entro le categorie storiche consolidate del sacerdozio così come si è andato costruendo nel tempo; da qui il rifiuto, da parte di molte, della rivendicazione femminista di un accesso ad esso, così come è, proprio in connessione con la coscienza che il problema è il significato generale del sacerdozio, la teologia dei ministeri, che ne è alla base; e tuttavia non è possibile negare che la risposta alle donne, la stessa qualità della fondazione teologica del sì o del no, si iscrivono in modo determinante e possono dare il senso di questo cammino teologico generale sul ruolo del sacerdote (basti pensare al rapporto fra sacerdozio comune dei fedeli e sacerdozio gerarchico), carico di conseguenze per l'intera chiesa. Non minori preoccupazioni destavano le indiscrezioni circolanti sulla enfaticizzazione della mascolinità del Cristo come ragione della esclusione; anche questa enfaticizzazione colpiva negativamente per la riduzione che ne veniva alla stessa figura della incarnazione, una sorta di appropriazione maschile della incarnazione, che se, sul versante femminile sembrava poter consolidare una concezione della differenza come incomunicabilità e separazione totale, sul versante cristiano quasi riduceva la mirabile condivisione che Dio ha fatto dell'esperienza dell'umanità ad una condivisione limitata ad un sesso.

Ad una lettura attenta, la lettera papale contiene assai poco, e quel poco è fortemente contraddetto, che confermi queste preoccupazioni e si muove in un orizzonte altro, assai stimolante e suggestivo, che certo non esaurisce i problemi aperti ma li sposta ad un livello fecondo per una riflessione incrociata fra femministe credenti e no, e costituisce comunque una grossa occasione per rafforzare quello che Luisa Muraro ha chiamato il "bisogno sociale di parola mediatrice femminile". È un fatto, che sarebbe un errore non registrare subito, che, se obiettivo della

lettera era fondare l'esclusione delle donne dal sacerdozio, questo obiettivo appare tutt'altro che consolidato concettualmente, se si tiene conto del testo nel suo complesso e nella sua intera struttura, reso semmai più difficile da giustificare, meno coerente. E non è un caso che, in occasione dei commenti alla lettera, lo stesso Ratzinger abbia riconosciuto che la definitività della questione è tutt'altro che raggiunta.

Intanto varrà la pena di spendere una nota sulla forma della lettera, della meditazione personale non vincolante, inedita per quanto se ne sa nei documenti del papato, e particolarmente impreveduta in questo papato, così impegnato a riprodurre un forte ruolo magisteriale della sede romana. Non è forse singolare che, proprio a proposito di donne, Giovanni Paolo II abbia avuto l'intuizione di evitare una posizione dogmatica definitiva, abbia come accentuato il carattere di dialogo, di riflessione aperta? È difficile dire fino a che punto il papa abbia avvertito esplicitamente che, se specifico della differenza è il pensarsi autonomo delle donne, l'interloquire maschile avrebbe potuto apparire esso stesso estraneo a questo cammino; certo è che con la forma inedita della lettera il papa sembra cercare di conciliare il suo dovere di misurare la comunità ecclesiale sulle sue coerenze interne, con la necessità di collocarsi, quasi come interlocutore alla pari, con le donne; a me è sembrato di leggere in questa scelta, nel senso di umiltà, di attenzione, di non ultimatività che traspare dalla forma della meditazione, quasi una espressione della sofferenza e del disagio di essere considerato un nemico delle donne.

Ma più rilevante della stessa forma della lettera è il contesto concettuale in cui si colloca. Non solo dunque il documento, annunciato dalla stampa come mirante ad una risposta sul sacerdozio femminile, si occupa assai marginalmente e in forma vaga di questa questione; non solo esclude esplicitamente di avere come oggetto una sorta di definizione autoritativa del "ruolo della donna nella chiesa e nella società", [1] secondo il modello classico per cui

l'approccio alla questione della donna è sempre indicazione di confini; ma avverte che "la Bibbia ci convince che non si può avere una ermeneutica dell'uomo, ossia di ciò che è umano, senza un adeguato ricorso a ciò che è femminile" [22] e colloca qui il contributo proprio della riflessione religiosa, e della religione cristiana, circa quell'"ultimo e ineffabile mistero che circonda la nostra esistenza" [3], e ciò spiega la centralità che nella lettera assume la lettura del *Genesi*.

È questo porre al centro della questione la necessità di rifondare una antropologia dei due sessi, come condizione di un approccio corretto a qualsiasi concreto problema controverso, il dato che incrocia la domanda attuale delle donne e della riflessione femminile. E in parte giustifica quello che potrebbe essere un altro limite pastorale della lettera, l'aver voluto programmaticamente ignorare un testo tutto diverso per approccio e stile, ma certo più nel senso del pragmatismo americano che della riflessione teorica, il pur bello e importante *Socie nel mistero della redenzione* dei vescovi statunitensi².

Il senso più alto del pensiero della differenza (quello per cui Luce Irigaray ha scritto che "la differenza sessuale rappresenta uno dei problemi o il problema che la nostra epoca ha da pensare. Ogni epoca ha una cosa da pensare. Una soltanto. La differenza sessuale probabilmente, è quella del nostro tempo") non è certo solo nella esigenza di una risposta agli interrogativi delle donne su di sé; è l'intera congiuntura culturale e sociale che fa oggi della riflessione femminile una forte sfida per la rifondazione di un'antropologia, che incrocia nel profondo la questione filosofica del "soggetto umano", e dunque la questione etica fondamentale. Non è certo casuale che la parte più interessante e condivisibile del cosiddetto "pensiero della differenza", sta nella critica al pensiero filosofico tradizionale e moderno, da Locke a Rousseau a Hegel, alla fondazione moderna dell'uguaglianza nel contratto sociale, alla connotazione individualistica del soggetto propria della filosofia moderna, rispecchiamento

della figura del maschio borghese proprietario, indipendente e sovrano, alla tradizione filosofica che ha nominato la donna per escluderla dall'umano in sé.

In questo senso la mia tesi è che la lettera esprima una posizione radicalmente nuova e inedita della stessa riflessione maschile, che resta certo maschile, ma che raccoglie la sfida lanciata dalle donne (e per quanto riguarda il testo papale dalla lettura femminista del *Genesi*) a un tale ripensamento globale della antropologia e che questo ne costituisca la rilevanza più di singoli passaggi, di contraddizioni irrisolte, di cadute eventuali.

Tre riflessioni feconde ed una lacuna

Questa prima novità, che va pure registrata comunque come una novità importante, si rafforza e si qualifica attraverso una opzione ermeneutica precisa, che a me pare feconda, al di là dei limiti e delle contraddizioni che ancora contiene e che andranno pur rilevati, una opzione che pertanto mi sento di condividere nella sua sostanza e che mi pare rappresentare il contributo originale e coerente di una coscienza credente alla riflessione femminile. Questa ermeneutica dell'umano, come maschile e femminile, si sviluppa, nel testo, intorno a tre livelli: il livello della affermazione di uguaglianza, la più forte, e solidamente fondata sulla *Bibbia* e che dà il tono sistematico al documento; il livello della ricerca della differenza, peraltro la più complessa e tesa, ove l'intreccio fra stereotipi, dati materiali e ricorso al linguaggio simbolico favorisce il permanere di contraddizioni e squilibri; il livello della reintegrazione maschile-femminile (che potremmo chiamare il livello della redenzione) che sul piano teorico pervade tutto il testo, ma che lascia aperto il problema del peso del peccato e del conflitto nel ritardare l'integrazione. Questa lacuna si aggiunge a quella, che a me pare la più grave, della assenza di qualsiasi richiamo alle responsabilità e colpe della pastorale storica, della ricerca teologica, del senso comune cristiano nel tradire la forza del messaggio biblico e

evangelico. Un papato che con Giovanni XXIII aveva saputo modificare le sue valutazioni rispetto al mondo moderno, che con Paolo VI aveva trovato nella fine del potere temporale una vicenda provvidenziale, che con lo stesso Giovanni Paolo II aveva confessato la colpa della condanna galileiana, avrebbe pur potuto non solo ringraziare le donne ma anche riconoscere il sostegno offerto per secoli al peccato contro le donne.

A partire comunque da questi tre livelli mi sembra di poter provvisoriamente indicare alcune piste di massima, come esiti di una prima lettura, di un primo confronto della meditazione di Giovanni Paolo II con la sensibilità femminile attuale.

La fondazione alta del soggetto femminile sulla uguaglianza, che anima i primi paragrafi della lettera e si articola sulla lettura biblica, costituisce un punto di arrivo non rinunciabile, la direzione ferma di ogni possibile cammino, il criterio risolutivo di quanto ancora di impreciso, di contraddittorio può essere presente nella riflessione ecclesiale e nella riflessione delle donne. Sarebbe un grave errore tattico e strategico delle donne credenti, ma per certi versi anche delle non credenti, non riconoscerlo con chiarezza anche per rivendicarlo domani.

Questa forte fondazione ugualitaria è costruita su due assi. Il primo è legato all'ordine della creazione con il "maschio e femmina lo creò", ad immagine di Dio, e l'affidamento comune della terra a tutto il genere umano, uomini e donne nel "siate fecondi, e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela". È importante che fra le due diverse versioni del *Genesi* sia valorizzata nettamente quella più egualitaria, restando accolta l'altra, quella della nascita della donna dalla costola di Adamo, come "meno precisa", e proprio perché segnata da un punto di vista maschile e patriarcale, in quanto "più vicino al linguaggio dei miti allora conosciuti" [6].

Il secondo asse è nel riconoscimento della "disuguaglianza come frutto del peccato", non solo cancellando automaticamente ogni ipotesi di una sorta di naturalità e provvidenzialità della condizione

femminile storica; non solo smentendo le vecchie tesi della misoginia teologica sulle responsabilità di Eva che servirono appunto come giustificativo della disuguaglianza e diffidenza antifemminile; ma, ciò che più conta fondando le ragioni della emarginazione femminile in quelle che la *Sollicitudo rei socialis* ha chiamato le strutture di peccato. È singolare che qualcuna si sia domandata, quasi offesa, perché il peccato delle origini abbia punito soprattutto le donne; il fatto è che viene così accolta la tesi che è la discriminante di fondo di ogni ipotesi femminista, quella di una sconfitta storica originaria della donna. Una delle più antiche tradizioni religiose ha registrato dunque nei suoi testi sacri fin dalle origini la coscienza di questa sconfitta, di questa ingiustizia. Se pure, in termini di riflessione scientifica, laica, una tale sconfitta è ancora da investigare, per quanto possibile, con gli strumenti della antropologia culturale o della etnografia, delle scienze della preistoria, non è cosa da poco conto che la coscienza religiosa renda esplicito un tale postulato di fondo, assumendo la storia degli uomini come una storia viziata da uno squilibrio contro la donna. Per quanto mi riguarda, non posso dimenticare che su questi due postulati ho sentito di poter costruire, ed il richiamo è esplicito nella introduzione alla mia prima riflessione sistematica, ancora nel 1957, la non contraddittorietà, e la centralità della tematica femminile nella stessa mia vita di fede.

L'uguaglianza tra soggetti differenti

Alla base e come condizione teorica e concreta di una tale uguaglianza c'è la concezione comune dell'umano, così come si rivela attraverso la nascita della donna: l'uomo e la donna sono definiti entrambi come esistere in relazione, come superamento della solitudine: un essere che è voluto per sé stesso, che decide di sé, attraverso il dono di sé. [7]

La conferma che ricavo da questa fondazione è che l'uguaglianza viene prima della differenza e la differenza si può ritagliare e ricercare entro l'uguaglianza,

non contro. Ciò intanto libera la riflessione sulla differenza da ogni rischio di parentela con la concezione storica della diversità, intesa come fondazione delle esclusioni, e renderà difficile ricondurre entro la logica del documento il ritorno alle esclusioni. Ma una tale fondazione dice anche la incompatibilità della riflessione papale con i fondamentalismi che attraversano attualmente le formulazioni più rigorose e radicali del pensiero della differenza. È assolutamente vero che c'è una radicale difformità fra il soggetto che esiste di per sé di Papa Wojtyła e la concezione del soggetto autonomo femminile disegnato nella riflessione ad esempio della Cavarero, (purtroppo, ahimé, senza citarla!), come soggetto autosufficiente e esaustivo, che duplica la soggettività maschile, in "un differire originario che non ammette a monte alcuna categoria di comprensione superiore", ove l'ordine dei due, che si sostituisce all'ordine dell'uno resta non il fondamento di una struttura dialogica dell'essere umano, quanto una sorta di consacrazione dicotomica parallela di due soggetti, il soggetto femminile e il soggetto maschile, segnati da uno stesso delirio di onnipotenza e di solitudine; ove la donna decide della propria essenza, (ma poi non sembra riuscire a trovarla che nel dato storico negativo della esperienza della separazione), credendo con ciò di poter ignorare il suo essere relazione, e invece proprio in questa pretesa di autodeterminazione imita un processo emancipatorio maschile, che si è costituito come rifiuto del debito nascente dall'essere relazione. È qui, nel riconoscimento della relazione non solo come non contraddittoria con l'autonomia, ma come luogo reale in cui l'autonomia si esercita, che si esprime da una parte, in positivo, il contributo di una fondazione religiosa etica del soggetto, di quello maschile come di quello femminile, e dall'altra, in negativo, il residuo imitativo del modello individualistico del pensiero moderno maschile, del cosiddetto soggetto forte. E del resto ciò non è nemmeno da ascrivere solo alla difformità legata al postulare l'esistenza di Dio, se questo era il senso delle critiche rilevate,

nella discussione con Adriana Cavarero, nel convegno di Modena, anche da Rosy Braidotti ("la crisi del soggetto classico è dovuto proprio alla sua incapacità di riconoscere l'altro") e, su questa rivista, da Claudia Mancina, (illusorio è il "cogito", "proprio perché è illusoria la rappresentazione del soggetto come intero e come *prius* ontologico").

Le vischiosità storiche della differenza

Una tale fondazione antropologica dei due batte anche ogni sospetto di identificazione fra uguaglianza moderna e "serialità", uniformità dell'individuo atomizzato, su cui ha ancora insistito la Cavarero ricavandone l'impossibilità di iscriverla la differenza femminile entro la storia politica e istituzionale della uguaglianza come valore, (con una critica all'idea di uguaglianza singolarmente vicina a quella di tutti i grandi teorici reazionari, da De Maistre in poi). In realtà la storia dell'uguaglianza moderna non è solo la storia della sua ideologia. La forza concreta della idea di uguaglianza, nata in epoca moderna nel continente cristiano, dalla libertà di coscienza, dall'aspirazione alla felicità e al governo di sé, sta nell'idea della unicità, della irripetibilità, singolarità di ogni essere umano, confermata dal suo rapporto con l'assoluto. Semmai la "serialità" è riservata proprio ai gruppi esclusi, alle donne, ai negri, ai servi, lasciati fuori dal diritto uguale perché incapaci di salire alla libertà della coscienza, in qualche modo al diritto ad essere differenti, secondo il vecchio circolo vizioso di origine aristotelica, in cui l'autonomia materiale è il segno della libertà interiore.

È di rilevanza marginale, e non muta la sostanza del discorso, in questo quadro forte, il particolare, legato certo alla cultura wojtyliana e alla cultura ecclesiale tradizionale, che così pesa negativamente sull'efficacia del documento, che il superamento della solitudine, che caratterizza ormai l'essere umano come due, sia più enfatizzato a proposito della fondazione del matrimonio che nel soggiogare la terra, appena richiamato, (in un "Si tratta solo del-

l'aiuto nell'azione, nel soggiogare la terra?", singolarmente considerato riduttivo [6].

È viceversa rilevante che il richiamo al problema dei diritti si ponga qui come corollario della denuncia della disuguaglianza come peccato, offuscamento dell'immagine di Dio nell'uomo e nella donna, turbamento della relazione; ciò rende non astratta e fuorviante l'affermazione teologica.

I richiami alla prassi del rapporto fra Gesù e le donne collocandosi su questo terreno teologico superano il rischio di una agiografia emotiva, di una sorta di generica carità sentimentale e assumono il loro pieno significato nella strategia redentiva, come nel brano su Cristo e l'adultera, in cui la redenzione è chiamata ad operare come consapevolezza del peccato maschile.

La riflessione sulla differenza, che è certamente una riflessione necessaria, sconta inevitabili rischi e difficoltà metodologiche oggettive. Ma sarà il caso di dirci francamente fra noi che le difficoltà della *Mulieris dignitatem* vanno a mio avviso ricondotte non solo ai residui inevitabili della "diversità" o subalternità di impianto tradizionale, che certo ci sono, ma all'intreccio fra tali residui e quella complessità dell'approccio alla questione della differenza, con cui anche il pensiero femminile si trova a fare i conti, rischiando spesso cadute e ritorni di stereotipi.

La differenza si pensa a partire da che; i dati materiali dell'esperienza femminile, biologica, storica esistenziale, con tutto il peso dei condizionamenti storici? L'invasione anche inconscia degli stereotipi? Il linguaggio dei simboli, che affondano il loro senso nella società patriarcale è segnata dal peccato? È davvero possibile, anche per l'autonomo pensiero delle donne, porsi come essenza, a partire da zero, affrontare la vertigine del totalmente nuovo, fuori di ogni vischiosità storica, o quanto più ci si illude di questo autonomo porsi tanto più si ricade nelle eredità inconsce?

Non mancano certamente nella *Mulieris dignitatem* passaggi in cui la differenza sembra legata agli stereotipi tradizionali; è singolare che proprio nel

paragrafo dedicato ai diritti [10], venga introdotto il primo richiamo alla femminilità, ma in termini non analizzati, tradizionali: solo una caduta letteraria o un ritorno delle paure della chiesa di una piena uguaglianza, una difesa delle sole donne dall'individualismo moderno, una nostalgia inespressa della diversità come esclusione? Ben altra rilevanza, anche in termini di rivendicazione politica ha, più avanti, la sottolineatura che "nessun programma di parità di diritti delle donne e degli uomini è valido se non tiene conto" del debito essenziale legato alla maternità [18].

Simboli e materialità dell'esser donna

Problemi pone anche la ricerca sulla differenza a partire dal linguaggio religioso simbolico: ogni volta che la donna vede in qualche modo riconosciuta la sua parte, ed è una parte splendida e centrale nell'economia della salvezza, simboleggiata in Maria, ogni volta nasce la questione di ove operi in realtà il confine fra le parti dell'uomo e della donna. La donna come rappresentante e simbolo di una umanità che si apre al mistero, dell'alleanza del genere umano con Dio, come dono di sé, come amata da Dio: l'uomo dunque come rappresentante di una umanità che confida nella ragione, come essere che decide da sé, come simbolo dell'amore di Dio che ama per primo? Ma dove e come si colloca, fuori del simbolo, nella realtà concreta della vita di relazione, il momento in cui entrambi dividono la stessa natura dichiarata più volte comune, e il momento in cui prevale lo specifico sessuale? E tuttavia questa oscillazione non è, in qualche modo, lo scotto da pagare anche ogni volta che la donna voglia dirsi come differenza, uno scotto che ritorna del resto nelle simbologie, negli esiti mistici, adottati da femministe, con lo stesso rischio alterno permanente, o di fare della definizione una gabbia, o di annegarla in un femminile-maschile tutto simbolico, che non ha a che fare con l'empirico, con le donne e gli uomini reali?

Le difficoltà metodologiche del linguaggio simbolico diventano esplicite, come è noto, nell'analogia del rapporto sponsale con il rapporto fra Cristo e la chiesa. Il testo della *Mulieris dignitatem* è inequivocabile nel metter in evidenza l'ambiguità e le contraddizioni di un tale ricorso. Da una parte si insiste che l'analogia vale "nelle due direzioni" [23], dunque il rapporto sposo-sposa è fondato sulla forma del rapporto Cristo-chiesa e non è solo una suggestione volta a spiegarlo, scontando l'utilizzo delle categorie concettuali, di una civiltà patriarcale; dall'altra occorre "distinguere realtà umana e linguaggio simbolico" [23], ma è appunto la realtà umana che muta storicamente la valenza di tali simboli, (ed è proprio "reale" che il maschio ami per primo, tanto che l'amore di Dio è raffigurato nell'amore maschile?); e infine la valenza nei due sensi dell'analogia è esplicitamente respinta in quanto nel matrimonio non vale la reciprocità della sottomissione, a differenza che nel rapporto Cristo-chiesa, e dunque salta l'asimmetria maschile-femminile, implicita in quella [24].

Fra le critiche rivolte alla *Mulieris dignitatem* ha avuto largo spazio quella relativa alla identificazione della donna con la figura della maternità. Ma è possibile affrontare il tema della differenza senza misurarsi con la maternità? In realtà lo stesso femminismo recente di impianto laico e contestativo non si sottrae e non può sottrarsi alla centralità del rapporto donna/maternità, una volta postosi la questione della differenza. È stato giustamente scritto che "il pensiero della differenza sessuale non può esimersi da questo tema, però nell'ambito di una concettualizzazione dove sia la donna a pensare la maternità e ad elaborare intorno ad essa un simbolico di riferimento"; e non si vuole qui sottovalutare certo il peso del soggetto che pensa la maternità. Ma se il tema è centrale, la questione non è l'enfasi con cui è affrontata, ma lo sviluppo che dovrebbe assumere in una riflessione *anche* maschile. E allora la domanda è semmai: se la maternità è fondativa dell'essere femminile, qual'è il corrispondente simmetrico della differenza maschile: la paternità? Il dominio sul

mondo? O viceversa l'asse della ricerca delle differenze deve collocarsi oltre l'area della simbologia semplificatoria dei ruoli tradizionalmente coperti (la donna dalla parte della famiglia, l'uomo dalla parte dei commerci e della vita pubblica), ma anche oltre l'esperienza della separazione e dell'autoestranazione, entro i ruoli effettivamente svolti, nell'intreccio oggettivo specifico che entrambi i sessi hanno vissuto fra continuazione della specie umana e dominio sul mondo.

Vorrei dire qui che di questa stessa povertà analitica risente anche la tradizionale denuncia della ripartizione dei compiti storici fra "riproduzione" e "produzione", coniata da Engels e ripetuta, troppo acriticamente, nelle analisi femministe; non è un caso che Engels finisse col ricavarne la fine del ruolo storico della riproduzione, con il matrimonio monogamico, aggravando il limite ideologico del materialismo storico, almeno quanto per lo schema struttura-sovrastuttura. Dietro gli schemi paralleli, esaltazione della maternità, denuncia della gabbia riproduttiva, la storiografia femminile è ora in grado di rilevare la natura propria sia dell'impegno produttivo femminile, di beni e servizi, sbrigativamente assimilati col compito materno, interpretato a sua volta come pura dedizione sentimentale e astratta, o come compito biologico, non storico, sia della trasmissione culturale e dei poteri esercitati di fatto, pur mai riconosciuti dal diritto; a cui occorrerebbe aggiungere la natura propria del ruolo maschile nell'integrazione delle nuove generazioni. E forse una tale ricerca consentirebbe, parallelamente, di ripensare le forme equilibrate del rapporto fra essere umano, maschio e femmina, e natura, storia, cultura.

Un commento specifico richiede il paragrafo sulla verginità. Checché se ne sia detto, denunciando la consueta riconduzione delle donne alle categorie simboliche classiche, madre, vergine, sposa, qui l'utilizzo wojtiliano del simbolo della vergine pare a me assai meno ambiguo, malgrado tutto, dell'utilizzo che ne sia stato fatto in riflessioni femministe. Più

volte vi è detto che la verginità è esperienza cui non solo non sono estranei i maschi umani, ma che li coinvolge alla pari delle donne. La riflessione sul valore della verginità resta fuori dalle differenze, in quell'orizzonte comune che costituisce l'essere umano come dono di sé per Dio. La radice femminista, psicanalitica della verginità, legata certo alla diversa esperienza femminile del dentro-fuori, ma vissuta a partire da quella come rifiuto femminile di contatti col sesso opposto, come ricerca di autonomia pagata con la rinuncia alla propria pienezza sessuale, come reazione di difesa alla cultura dello stupro, insomma come ripiegamento della donna su se stessa, non è l'elemento prevalente che ne fonda il valore; e francamente a me questo pare un merito. E tuttavia anche qui un tale elemento specificamente femminile poi ritorna in una idea della verginità della donna come suo essere figura di una sintesi per la donna dell'"essere voluto per sé stesso" (autonomia?) e del "dono di sé", come dono per Dio [20]. Non ci sono dubbi che questo è l'orizzonte storico della verginità femminile cristiana che costituisce motivo di fascino anche per le femministe non credenti. Ma in una prospettiva di futuro non si rischia così di accreditare l'idea che l'esperienza di coppia sia, di per sé, strutturalmente, perdita di autonomia femminile? Ed una tale prospettiva è davvero fondativa di autonomia maggiore di una più ricca riflessione sulla differenza? Sono d'accordo con quanto ha scritto recentemente Maria Luisa Boccia che, al contrario, "c'è una zona di forte resistenza alla indifferenziazione ed è la sessualità" ed è in questa zona che, ove le donne "perseguissero un progetto di confusione fra i sessi, la femminilità resterebbe per loro una potente attrazione"; insomma pare a me che il luogo della ricerca della differenza è assai più l'esperienza della coppia che quella della verginità.

Il rapporto ottimale fra uguaglianza e differenza si realizza se è presente una prospettiva di reintegrazione dell'umano, in chiave redentiva dal peccato.

La *Mulieris dignitatem* è piena di affermazioni che collocano la redenzione in una prospettiva dinamica

che è insieme aldilà della uguaglianza e delle differenze e che le salva e ripropone entrambe. L'uomo e la donna sono reciprocamente condizione dello svelamento pieno dell'umanità [7]; la redenzione come nuovo *ethos* basato sulla reciproca sottomissione [24]; il dono di sé è comune all'uomo e alla donna [17]; nell'ambito di ciò che è umano la mascolinità e la femminilità si distinguono, si completano e si spiegano a vicenda [25]; nella figura chiesa-umanità tutti gli esseri umani sono chiamati ad essere sposa e il femminile diventa simbolo dell'intera umanità [25].

È stata posta, nei primi commenti polemici alla *Mulieris dignitatem*, in particolare da Ida Dominjanni, una questione non evitabile, circa il carattere conflittuale del rapporto uomo-donna, un carattere assente nell'affresco di Giovanni Paolo II. E in effetti il processo redentivo della reintegrazione non può essere un processo spontaneo e indolore ma esige, come ogni rapporto umano del resto, e più di ogni altro, una tensione, un impegno faticoso e esplicito di conversione reciproca, una pedagogia della salvezza che può anche avere momenti di durezza verso l'altro, e che chi è credente deve assumere deliberatamente anche come sequela del Cristo. La pastorale della chiesa come può esplicitamente favorire e sostenere questo capitolo, ormai rilevato come originario e essenziale, della redenzione dal peccato? La lettera, lo si è già riconosciuto, è assai reticente su questo punto e l'interpretazione irenica, pacificata, quasi che con il *fiat* di Maria il peccato che riguarda le donne sia già tutto sanato, presta il fianco a un sospetto di appagamento e di immobilismo. La denuncia del permanere del peccato, delle contraddizioni, delle vischiosità deve dunque essere la forma fedele e ferma delle donne credenti del "prendere sul serio" la meditazione papale.

Della pastorale da ridefinire, fa parte anche naturalmente la ulteriore riflessione teologica necessaria; in essa acquista una urgenza particolare la parallela investigazione sulla identità maschile sulla base delle intelligenti suggestioni anche di Lea Battistoni e M. Teresa Palleschi su il *manifesto*. Se davvero una

antropologia dell'umano non si costruisce se non a partire dal sesso femminile, essa resta anche eternamente monca se la non detta, non esplicita identità maschile finisce pur sempre con il configurarsi con l'umano *tout-court*. Una esigenza di questo tipo è ormai del resto anch'essa urgente "questione sociale", se si guarda alla crisi maschile, fra insicurezze e ritorni aggressivi. Ma per la coscienza credente questa riconduzione dell'identità maschile ad una parte e solo una parte, dell'umano diventa più urgente, perché è la strada corretta per battere le rinnovate tentazioni, che talora riaffiorano nella lettera (anche se non pare davvero con la perentorietà che qualcuno vi ha letto) di un Dio pensato al maschile, che conferma un non intaccato ordine gerarchico. E del resto, come dirsi altrimenti, se, come si notava prima, nell'esperienza religiosa e nell'alleanza, nell'essere chiesa, tutti, uomini e donne, sono chiamati a divenire "femminile", gli altri luoghi (il dominio della terra? il potere?) dove tutti gli esseri umani e anche le donne sono chiamati a divenire maschio?

¹ *La dignità della donna e la sua vocazione*, lettera apostolica di Giovanni Paolo II; i numeri fra parentesi quadre, relativi a citazioni dalla edizione italiana, si riferiscono a paragrafi.

² *Socie nel mistero della redenzione. Una risposta pastorale alle istanze delle donne alla Chiesa e alla società*, prima bozza della lettera dei vescovi statunitensi alle donne. La lettera, come è noto, è costruita tutta a partire da una consultazione, assai estesa, di donne.

Riferimenti

Adriana Cavarero "Per una teoria della differenza sessuale", in *Diotima*, Milano 1987

Adriana Cavarero, "L'elaborazione filosofica della differenza sessuale", in *La ricerca delle donne*, a cura di Rossi Doria e Marcuzzo, Rosenberg & Sellier Torino 1987

Rosy Braidotti "Commenti alla relazione di Adriana Cavarero", ibidem

Claudia Mancina "La passione della differenza" in *Reti*, 1987 n. 2. Maria Luisa Boccia, "La ricerca della differenza", in *Il genere della rappresentanza*, Materiali atti n. 10, del Cts, Roma 1988.

Ida Dominjanni, "Macché femminismo" in *il manifesto* 1.10.88. Adele Cambria "E se Wojtyla fosse un 'femminista'?" in *Il Giorno* 2.10.88.

Luisa Muraro "Alla donna senza le donne", *l'Unità* 8.10.88. Lea Battistoni e Maria Teresa Palleschi, "Dove è finito il genere maschile?" in *il manifesto* 12.10.88.

Adriana Cavarero, "Dal due al dominio dell'uno", in *il manifesto* 15.10.88.

AURELIANA ALBERICI DIFFERENZA E MODELLI PEDAGOGICI

Nella mia relazione al Forum promosso dalle donne comuniste su *Il tempo delle donne* dedicata ai temi della formazione, sostenevo che "l'assunzione della differenza sessuale che capovolge la logica del rivendicazionismo emancipazionistico, riconosce la differenza come valore e risorsa; pone il problema culturalmente arduo ma affascinante di un nuovo 'ordine femminile' di contro alla presenza di un universo simbolico - neutro nella produzione e nella trasmissione del sapere; consente di rileggere e di rimotivare il lavoro di insegnamento delle donne insegnanti, oltre il modello emancipatorio oggi in crisi e in sofferenza; consente di ripensare alla fondazione di nuove modalità di relazione-comunicazione tra le donne adulte e le allieve; di ricostruire un modello di qualità della formazione e dei tempi di studio e di lavoro, di vita ponendo al centro l'interesse soggettivo e oggettivo delle donne alla ricerca e al possesso di un sapere che le presenti come soggetti consapevoli del proprio valore e della propria forza nella vita, nel lavoro, nelle relazioni individuali e sociali".

Ne deriva una centralità della formazione e delle istituzioni formative, perché se è vero che già nelle relazioni parentali e nella informazione diffusa si insediano i modelli che ineriscono, i processi della identità, della divisione sessuale dei ruoli, del riconoscimento o non della differenza, insostituibile è il luogo e la funzione della formazione. Essa è sede di processi intenzionali e mirati alla crescita autonoma e libera degli individui, in questo caso individui donne, alla loro separazione dalle dipendenze adulte, dall'essere figli e figlie, allievi e allieve. Ho già detto che questi luoghi, scuola e università, sono sedi formali dei processi di formazione, sempre più segnati dalla presenza femminile; luoghi e tempi che

istituzionalmente sono occasioni di comunicazione-relazione tra donne, una comunicazione-relazione, che non è pratica politica, ma la specificità del rapporto di insegnamento-apprendimento-socializzazione, cardini della professionalità docente, forma del sapere professionale.

Se partiamo, dall'assunzione della differenza, come fondamento, come categoria culturale per ripensare la stessa relazione pedagogica e gli obiettivi formativi, i contenuti didattici, mi pare che l'approdo a cui possiamo pensare sia quello di costruire le condizioni culturali perché esso possa divenire fondamento comune di tante donne diverse, per costruire un nuovo orizzonte culturale, un nuovo possibile sapere per tutti. Ma qui siamo di fronte, proprio nel modo di intendere la differenza sessuale sul terreno della trasmissione culturale e della elaborazione e pratica pedagogica, a posizioni e ad approdi profondamente diversi.

La lettura di molti articoli comparsi su *Reti*, propone una esperienza pedagogica che si fonda prevalentemente sui temi della "pedagogia della differenza sessuale" e sulle premesse teoriche elaborate dalla Libreria delle donne di Milano, in particolare rispetto al tema dell'affidamento; a questi articoli fanno riferimento le considerazioni che seguono.

Una prima considerazione riguarda quella che in molti degli articoli pubblicati su *Reti* e nelle premesse culturali e pedagogiche a cui essi rimandano viene chiamata "la costituzione di un ordine fondato sulla genealogia femminile" a cui corrisponde la pratica e l'assunzione da parte delle donne insegnanti nella scuola di un "ruolo di autorità magistrale femminile". A tale riguardo mi pare si pongono due questioni: la prima che inerisce i caratteri propri della elaborazione e delle ricerche del femminismo sui percorsi della identità femminile; la seconda di ordine più squisitamente pedagogico e cioè legata alle modalità attraverso cui si realizzano le forme istituzionali della relazione docente-discente, insegnante-allieva/o. Per ciò che concerne la prima questione rinvio per le premesse teoriche a cui faccio riferimen-

to all'articolo di Lea Melandri (*Lapis*, n. 1) e sul versante pedagogico alle considerazioni di Paola Melchiori (*Reti*, n. 5, 1988); a partire da questi riferimenti non c'è dubbio che affermazioni come quelle di Capobianco-Marino (*Reti* n. 2, 1988) – “La scuola non è il luogo delle scelte ma dell'incontro obbligato. Si tratta dunque di fare giuoco sul desiderio ontologico delle giovani – ancora inespresso – di invitarle ad essere in quanto soggetti sessuati”, o altre come quelle di Elisabetta Zamarchi “nell'orizzonte del genere possiamo ridiventare ‘magistrae’ di sapere e di esperienza per altre più giovani... perché c'è ormai un sapere di donne che è divenuto tradizione culturale a cui fare riferimento” (*Reti* n. 2, 1988), ci rimandano ad una concezione della appartenenza di sesso fondata sulla forza simbolica e ideologica del suo “dichiararsi” e del suo “nominarsi”, su una appartenenza formale di genere che discenderebbe da un “originario fattuale” in cui si è del tutto immemori dei profondi travagli di una ricerca sulla identità femminile che richiama continuamente “la nascita nella differenza sessuale, ma anche nell'essere concreto e definito dell'individuo” (Melandri, *Lapis*, n. 1).

• • •

Una assunzione della differenza sessuale nel mondo inesplorato di una libertà apriori e solo postulata, fuori dall'esperienza, dalle relazioni, dalla spinta ad una ricerca delle donne che ha negato anche drammaticamente la società monosessuata maschile, la naturalità della genealogia, e del potere di un sesso sull'altro, la scomparsa o “il silenzio – per dirlo con Matilde Callari Galli – di un sesso sull'altro” (*Reti*, n. 2, 1988). Ed ecco allora comparire trionfanti e forti le proposte pedagogiche della “tradizione” e della “autorità magistrale”; l'assunzione di una “pedagogia della disparità”, dalla disparità all'affidamento e dall'affidamento alla “affiliazione magistrale”, che riproduce in modo speculare le simbologie maschili, in una condizione di assolutezza della funzione simbolica della madre-maestra, che da un

lato nega ogni relazione reale e di esperienza e dall'altra ripropone di necessità una parzialità dolorosa e inesauribile perché il silenzio dell'altro sesso è solo “postulato”, il suo ordine è solo apparentemente ‘nascosto’ mentre continua a vivere una interdipendenza necessitata nella vita reale o nel simbolico.

La seconda considerazione riguarda le implicazioni pedagogiche più specifiche. Nella pratica della costituzione di una “autorità magistrale” e di una “affiliazione-affidamento” viene sostituita alla possibilità di una ricerca e di una elaborazione autonoma da parte delle giovani allieve o comunque delle allieve anche non più giovani ma che agiscono la “pratica della disparità”, una mediazione e un filtraggio femminile che rischia di eliminare ogni confronto-conflitto con la cultura maschile; si introduce così un principio formativo fondato sulla assunzione di un valore a priori su una trasmissione preconfezionata, in cui il rapporto docente-allieva si attua nel riconoscimento del principio di autorità – in questo caso femminile –, nella definizione rigida dei ruoli insegnante-allieva, nella negazione di una ricerca libera, poiché la molla che agisce sull'apprendimento e sulla ricerca del sapere non è più la certezza della necessità e della volontà di quella ricerca sull'identità femminile che ha caratterizzato tanta parte dell'elaborazione delle donne. Una ricerca delle donne che si presenta certo meno “sicura”, con tutti gli aspetti di complessità e di contraddittorietà che essa comporta, di continuo intreccio del simbolico e dell'immaginario femminile con l'esperienza reale del mio essere donna, con la mia cultura e la mia storia, in un processo di costruzione di un sapere che si vuole proiettato su tutti gli aspetti della vita, nella sua pienezza materiale, culturale, scientifica. Un sapere che nasce da una sfida, da un continuo travaglio, poiché nasce dal presupposto di una negazione, di un silenzio, di una cancellazione del sesso femminile e della parola delle donne operata in tante storie e in tante culture diverse, dal sesso maschile; un sapere però che nega nei suoi fondamenti la possibilità di concepire l'esistenza di “entità” originarie in

sé autonome e complete ed assume invece la consapevolezza e la contraddittorietà delle esperienze individuali, in una società in cui agiscono donne e uomini.

Non può sfuggire invece come dall'assunzione “ontologica” della differenza sessuale derivi una concezione di un mondo femminile che è come uno specchio capovolto dell'altro mondo, quello maschile, nella sua azione di “negazione”, di “rimozione” dell'altro sesso; una concezione della relazione tra le donne stesse in cui la diversità, diviene attribuzione di un valore ineguale, ricerca e riconoscimento della disparità (a diversità fra donne corrisponde un dispari di valore e di potere); una pratica nel mondo e nei luoghi sociali misti, compresa quindi l'istituzione scolastica, in cui il principio regolatore essendo l'esercizio del proprio desiderio ciò comporta la riaffermazione della propria disparità, la ricerca di un potere che si persegue con il riconoscimento nei fatti del giuoco del potere di una società monosessuata fino ad ora maschile.

• • •

Da qui dunque un modello pedagogico che ribalta un processo in cui hanno avuto grande parte sia le battaglie delle forze progressiste sia la stessa elaborazione delle donne per uscire dalle secche delle antinomie classiche della filosofia morale e della pedagogia: autorità-libertà; dominio-subordinazione; competizione-cooperazione; esclusione-integrazione; disparità-uguaglianza, e dotarsi di altre categorie quali la valorizzazione delle differenze, il riconoscimento delle pluralità delle culture e delle esperienze, l'autorevolezza di contro all'autorità e al dominio, la socializzazione di contro alla competizione. Quel modello infatti nelle sue asserzioni costitutive si attesta nel recupero di categorie quali: “l'autorità magistrale”, la subordinazione nella pratica della disparità”, “la competizione” tra le donne. Non mi pare questa oggi una proposta progressiva e vincente per le donne; quando una proposta autarchica in cui si perde lo spessore di una relazione e interdipenden-

za con il sapere e con il mondo. Ed in cui si rischia di separare anche la stessa costruzione e la necessaria trasmissione del sapere segnato al femminile che va compiendo passi e conquiste, dalla criticità del sapere dato. Assumerlo comporta invece la necessaria presenza nella relazione educativa del confronto scontro, anche per l'allieva, con il sapere neutro-maschile. Un sapere che non può esorcizzato nella formazione perché esso è l'oggetto della volontà e del desiderio formativo degli allievi e della professionalità delle insegnanti; un sapere che oggi invece può essere presentato nella consapevolezza del conflitto fra le forme che esso ha assunto storicamente nella nostra società autofondandosi sull'unicità del modello maschile, la produzione e l'elaborazione di un sapere delle donne nell'*itinere* movimento, di una pratica politica. Un sapere inoltre che deve realizzarsi nella scuola e nella formazione come strumento critico contro la pervasività e la diffusione delle moderne tecnologie. In particolare rispetto ai nuovi caratteri che l'informazione assume nella società tecnologica, con la possibilità ormai universale di conoscenza in tempo reale. Ciò apre un problema di grande rilevanza teorica e pedagogica. Il “qui e ora” sono il dato di un presente sempre più pervasivo nelle modalità di conoscenza. Sono un aspetto sconvolgente di un modo di conoscere in cui la memoria, la storia, ma anche il futuro sembrano appiattirsi in un frantumato presente senza radici e senza rami. Si apre qui una questione legata al tempo e al significato individuale e sociale del suo manifestarsi rispetto al percorso di costruzione-comprensione della realtà in cui viviamo. Sul piano pedagogico nel rapporto educativo mi pare si ponga la necessità di contrastare questa dimensione monotemporale dell'individuo, con una visione di intreccio dei tempi su cui oggi si cimenta in forme dirompenti proprio l'elaborazione delle donne. Non solo definendo i propri tempi di vita, ma anche i diritti ad essi connessi: diritto al tempo della propria storia e diritto al tempo per una propria cultura critica.

Come conciliare tutto ciò con l'assunzione del

presente, del "qui e ora" come "modo del tempo in cui una donna si dice"? "È nel presente che io enuncio il mio essere donna" – e questo – "è un gesto che sottrae alla serialità del prima-dopo e al vuoto di tempo dell'interiorità" (Capobianco-Marino, *Reti*, n. 2 1988). Come costruire una esperienza formativa, una didattica che contrasti la deprivazione dei tempi la, monodimensionalità nel rapporto tra donne, cultura e saperi? Altra cosa è il nominarsi donna qui ed ora, come segno di consapevolezza e di assunzione di una volontà di ricerca della propria identità a partire dalla differenza sessuale, come assunzione di responsabilità rispetto a se e alle altre donne.

Ma tutto questo non può essere confuso con il fare scuola, con l'aspetto specifico della relazione tra insegnante-allieve-allievi, con la ricerca di un sapere che per grande parte delle allieve è anche il desiderio oggi spesso contrastato di imparare ad usare, ad elaborare, a manipolare le procedure della tradizionale esclusione.

Qui può agire la cultura sessuata, qui può operare lo sguardo critico e conflittuale delle donne, qui il passato e la tradizione di natura e cultura date, possono essere disvelate, in una interazione costante con il sapere neutro "maschile".

• • •

La differenza, dunque si presenta non come appiccio conoscitivo dato, ma come forza critica, destrutturante di lettura e di ricerca, per la formazione di un pensiero autonomo, capace di fondare la libertà è cioè la responsabilità e la capacità di scelta, in un mondo dove la relazione e la dialettica maschile-femminile costituiscano l'orizzonte esistenziale e sociale quotidiano. In questo senso, può forse aprirsi la possibilità di costruire nella scuola un percorso di identità delle donne, e in questa valorizzazione della differenza, di una nuova identità maschile.

Ciò rende necessaria una battaglia culturale e politica per conquistare autonomia di sperimentazione, nuove forme di aggiornamento professionale, l'in-

troduzione di nuove discipline, la flessibilità dei curricula, politiche per le azioni positive e per le pari opportunità, non potendosi intendere questi come obiettivi che servano alla istituzione e non alle donne, come sostengono Capobianco-Marini (*Reti* n. 2, 1988) "il progetto a cui noi pensiamo riguarda le donne nella scuola: poco ci interessa salvare le istituzioni in crisi...". Si tratta invece di porsi l'obiettivo di un rinnovamento della istituzione scuola e dei suoi contenuti proprio per un progetto che riguarda le donne nella scuola e fuori la scuola, a partire da una concezione unitaria del sapere che è la negazione del sapere separato maschile fondato sulla scissione intelletto-natura mente e corpo. "Un sapere che incorpori la coscienza del limite come forza ma anche come responsabilità individuale e sociale contro la sfida tecnica ma anche contro la sopraffazione e il continuo prevaricare su cui si tormenta oggi la stessa coscienza della cultura occidentale".

Riferimenti

- Lea Melandri, "Le semplificazioni della politica", *Lapis* n. 1, 1987
 Aa.Vv., *Il tempo delle donne*, Roma, aprile 1988
 G. Longobardi, "L'occasione di una rivoluzione simbolica", Roma, *Reti*, n. 2, 1988
 M. Callari Galli, "Parole e silenzi", Roma, *Reti*, n. 2, 1988
 Capobianco-Marino, "Un progetto per le donne", Roma *Reti*, n. 2, 1988
 Paola Melchiori: "La complessità pedagogica", Roma, *Reti*, n. 5, 1988
 Diotima, *Il pensiero della differenza sociale*, Milano, La Tartaruga, 1987
 A.M. Piussi: Relazione al convegno di Verona *Perché una tradizione si affermi*, maggio 1988
 M. Luisa Boccia: *Il lavoro dell'intelligenza*, Roma, supplemento al n. 6/87 di *Donne e Politica*.

• • •

MARIA ROSA CUTRUFELLI DI DONNA IN DONNA UN CONVEGNO SULLA SCRITTURA FEMMINILE

Ad un primo, superficiale sguardo ciò che colpiva era la diversità 'geografica' delle partecipanti al convegno 'Donne e scrittura', promosso dall'Arcidonna e tenutosi in giugno a Palermo. Arabe, tedesche, americane, sovietiche... Un universo femminile composito ed eterogeneo, attraversato da un interesse, una passione comune: quella, appunto per la scrittura. E tuttavia non era la diversità del contesto culturale d'appartenenza la vera, profonda diversità, quanto invece il significato 'politico' che ciascuna attribuiva all'esercizio della scrittura. Un confronto e un dialogo serrati non sul vecchio problema dell'autonomia o eteronimia dell'arte, ma sul senso che la parola di 'una' donna ha per tutte le altre donne. Ed è stato proprio questo incontro-scontro fra due modi di essere ed esprimere il proprio essere donna che ha reso il convegno estremamente vivo, attuale. E utile.

Se mi si chiedesse di trarre delle conclusioni da quei tre intensi giorni di dibattito, penso che per farlo sceglierei le parole di Bianca Maria Frabotta, che con chiarezza tracciano un percorso e formulano un'ipotesi: "Affermare che esistono oggi le opere delle donne è quasi pleonastico. Forse proprio per questo è finito il tempo delle donne in poesia ed è cominciata l'era della poesia (usata come sinonimo di opera) delle donne. E la poesia non prevede unanimità ma scelta, nasce nella solitudine ma vive nella comunità, può fare a meno di un punto di vista sul mondo perché è essa stessa un mondo, può fare a meno di elaborare un progetto perché è essa stessa progetto. E in questo senso, ma solo in questo senso, potrà un giorno fare a meno di questo faticoso 'ismo' che è il nostro femminismo e diventerà un'altra delle infinite e stupefacenti varianti che l'opera ha in serbo per noi".

L'ambizione creativa delle donne si è rivolta più spesso alla scrittura che non ad altre espressioni artistiche. Non si tratta, ovviamente, di una propensione 'naturale' del sesso femminile. In realtà numerose scrittrici, già in tempi passati, hanno osservato come la scrittura sia la più povera delle arti – basta una penna e un po' di carta – e quindi la più praticabile dalle donne, poiché richiede un investimento di energie e di emozioni ma non di denaro.

E tuttavia questa propensione 'storica' delle donne è stata, nel corso dei secoli, scarsamente raffigurata e rappresentata. Nelle prime pagine di un suo bellissimo saggio, Grazia Livi si sofferma sulle raffigurazioni di alcune scrittrici, sulle immagini che le permettono di incontrare queste sorelle del passato: gli affreschi, le miniature, i dipinti, le fotografie. E osserva come nessuna di loro, mai, venga ritratta "a uno scrittoio, con la penna tra le dita, davanti a una finestra spalancata sull'ampiezza del mondo". Questa scarsità iconografica conferma l'osservazione di un'altra scrittrice, Elisabetta Rasy, secondo cui "c'è, nell'immagine stessa di una donna che scrive, qualcosa in più, di diverso dal solito, di anomalo, di sfuggente, di ambiguo". Un "qualcosa in più" che non è rintracciabile tanto nella scrittura e nella sua qualità, quanto nell'atto stesso dello scrivere, in un gesto che rappresenta una vera e propria rottura di schemi e tabù sociali. C'è, nelle scrittrici di tutti i tempi, la consapevolezza della radicalità di questo gesto che spesso fa della loro stessa vita un terreno di sperimentazione ed elaborazione culturale, quasi uno spazio di creazione artistica. Il tanto discusso – e discutibile – rapporto tra vita e letteratura è, per le donne, ben più stretto e intricato e problematico che non per gli uomini. Non è possibile, quando si tratta di una donna, ignorare il peso della sua biografia. Questa indicazione di ricerca si è rivelata utile e feconda nell'affrontare il tema della scrittura delle donne e nel rispondere all'eterno quesito se esiste o meno una 'qualità femminile' della scrittura: è l'esperienza delle donne – un'esperienza storica di

'genere' – la radice 'diversa' dell'espressione artistica femminile, pur non essendone spesso la materia.

Diventa così evidente un dato che spesso è taciuto o trascurato come non rilevante dalla critica accademica (che peraltro ignora, tranne in casi eccezionali, le scrittrici e tanto più, quindi, i tempi e i problemi posti dalla letteratura a firma femminile). Il dato cioè che per molte donne, in epoche e paesi differenti, la creazione letteraria ha rappresentato anche – e talvolta innanzi tutto – un 'luogo' in cui far agire i conflitti fra i sessi, in cui pensare e comunicare la differenza sessuale. Una forma, in sostanza, di pratica politica. Ciò è avvenuto per lo più in maniera obliqua e indiretta ma talvolta, in particolari momenti storici, in forma aperta e anzi programmatica. Non a caso del resto la nascita e la crescita di movimenti delle donne, soprattutto l'esplosione del primo femminismo nel secolo scorso e del neo-femminismo nel nostro, coincidono con la nascita e la crescita di una letteratura di denuncia o addirittura, nei casi più estremi, di una controletteratura al femminile che si esprime spesso all'interno di una rete autonoma di produzione e diffusione.

Le donne, dunque, scrivono. Ma per essere lette, quindi per vivere nella cultura di un'epoca e di un paese, debbono ancora superare numerose barriere. Per quanto stupefacente possa sembrare, ancor oggi, nei pochi saggi dedicati alla presenza femminile nel mondo delle lettere, si fa confusione fra le donne come protagoniste della letteratura – come scrittrici e produttrici quindi di cultura – e le figure femminili della letteratura. Si parla delle scrittrici insieme alle immaginarie protagoniste delle opere di narrativa, a firma maschile o femminile. Si analizza la donna vera e la donna inventata nell'ambito dello stesso saggio. Si intreccia – quando non si confonde – il discorso 'sulle' donne con il discorso 'delle' donne. E le donne che esercitano per professione la critica letteraria studiano poco le scrittrici italiane, preferendo spesso le straniere – più lontane, più conosciute, più legittimate, più rassicuranti.

Il confronto con le altre, con la produzione lettera-

ria delle donne che vivono in altri paesi e in altri contesti culturali è senza dubbio vitale. Soprattutto in un mondo conquistato dai mezzi di comunicazione di massa, in questo villaggio di vetro dove ciò che resta oscuro è condannato a perire. Ma di primaria importanza è la ricerca delle nostre radici, dell'*'humus'* da cui attingiamo le nostre sostanze nutritive. Perché dunque – si chiede Marisa Rusconi nella sua introduzione a *Scritture, scrittrici* (ed. Longanesi, 1988) – le "madri della nostra narrativa contemporanea al femminile sono tali quasi solo in senso anagrafico, non avendo saputo, o voluto, partorire o allevare figlie simboliche – ma quanto potenzialmente reali! – a cui trasmettere il patrimonio della propria esperienza creativa?"

Per rispondere a questa domanda bisognerebbe, in primo luogo, guardare alla scrittura femminile con un occhio diverso, meno formale, da quello della critica letteraria classica. Che spesso non è in grado, con le sue sedimentate e chiuse forme di giudizio, di cogliere le novità della scrittura delle donne e si rivela il permanere, ancor oggi, di un antico pregiudizio, che limita l'esercizio stesso della critica. Per leggere criticamente le donne, è necessario invece un occhio esercitato a cogliere da una parte le caratteristiche formali del testo, ma dall'altra anche le novità tematiche, e di come poi queste si rispecchino nelle scelte strutturali dell'opera.

C'è nelle opere più recenti a firma femminile, nota la Rusconi, un "*leit motive* insistente, quasi ossessivo la proclamata dichiarazione del proprio bisogno di raccontare raccontandosi", di scrivere "il romanzo di se stesse", di farsi "memoria e progetto di sé". Non più soltanto memoria, come un tempo, ma progetto. Per molte oggi il desiderio d'invenzione narrativa s'intreccia con la volontà – necessità – di rendere viva e narrabile l'esplorazione teorica, contaminando e intrecciando i generi e le forme. Così l'uso della prima persona, l'autobiografia o l'utilizzo di elementi autobiografici nel racconto d'invenzione, si accompagna spesso a un particolare intento che chiamerei di 'trasmissione critica' della realtà.

Una visione e una posizione estetica che ha per le scrittrici un'importanza diversa che per gli scrittori. Infatti il lavoro attorno a se stesse e alla propria identità è la condizione prima della scrittura. Un lavoro che richiede non la ricomposizione ma la considerazione critica delle proprie lacerazioni, di un disagio sociale che si trasforma sempre in sofferenza esistenziale.

Una relazione a parte meriterebbe l'analisi della scelta dei protagonisti nei romanzi a firma femminile. Quando e perché, ad esempio, una scrittrice sceglie un uomo come centro e 'campo' della sua narrazione? Una domanda rivolta sempre alle donne e mai agli uomini. Forse perché, per le donne, l'autorizzazione a scrivere è circoscritta e soggetta ai limiti che recitano l'esistenza sociale delle donne. Un'autorizzazione ancora precaria, provvisoria, che non legittima la pretesa di rappresentare e interpretare il più vasto mondo. Solo così può spiegarsi l'ostilità, più o meno palese, che c'è stata – c'è ancora – verso le donne che osservano e descrivono un personaggio maschile o addirittura si calano – scegliendo la prima persona – in un animo maschile. All'inizio del secolo Jolanda De Blasi scriveva, a proposito delle poetesse: "È curioso. La donna cantata dall'uomo assume un aspetto vivo e propriamente suo. L'uomo cantato dalla donna non solo non è lui ma non è nessuno e mortifica e sperde la sua virilità". Nonostante questa prevenzione palese, alcune donne preferiscono – e raccontano – personaggi maschili: perché lo richiede la situazione narrativa ma anche per scelta ideologica. E tuttavia l'esplorazione del mondo femminile, la curiosità per le altre è prevalente nei romanzi di donne.

C'è un'immagine – l'immagine che chiude il romanzo *Le quattro sorelle Wieselberger* di Fausta Cialente – c'è dunque un'immagine che può essere assunta a emblema di un percorso comune di donne.

Nelle ultime pagine del libro, la scrittrice narra la sua visita alla figlia, che abita in un paese arabo, sul mitico Golfo Persico. L'autrice-protagonista, la figlia e la nipote passeggiano spesso lungo la baia, accom-

pagnate dal fantasma della madre dell'autrice stessa. Una lenta passeggiata, una processione di donne sulla spiaggia. E la Cialente scrive: "Queste care figure che mi camminano davanti sono proprio mie, pensavo guardandole con tenerezza; erano un me stessa sdoppiato che sembrava promettermi, pur allontanandosi e volgendomi le spalle, qualcosa di affettuoso e sereno – per sempre... La nebbia della sera sta lentamente avvolgendole, ma non riuscirà a nascondermele e continueranno insieme, a distanza, sul filo dell'onda che si ritira con un fruscio sottile".

Continuare insieme: da donna a donna, di donna in donna. Un messaggio che, tramutato in immagine, dà la suggestione della lunga ricerca che le donne hanno intrapreso, il senso della trasmissione di un patrimonio di esperienze, di un'elaborazione complessa, e spesso dolorosa, della realtà. E di un immaginario, fissato nella scrittura, che da questa elaborazione deriva.

Politica ed Economia

11

Dossier: economia Usa, quattro trappole per il presidente, di Danziger, Pianta, Robinson, Thurow

Standing: un reddito di cittadinanza per gli europei

Craig: niente Stato, siamo inglesi

Cappelli: tutto il potere ai Soviet

Speciale: nuova Finanziaria, vecchie evasioni, di Cantaro, De Ioanna, Giancane, Tesi

Galasso: la legge Palermo eviterà le cosche?

Campiglio: Milano 2000, fuga dalla metropoli

Palanca: un'immagine del lavoro autonomo, la Confesercenti

Zorzoli: l'ecologia come falsa coscienza

Perulli: impresa-rete e reti di imprese

Un numero L. 4.500. Abbonamento annuo L. 43.000 su ccp. n. 502013
intestato a Editori Riuniti Riviste, via Serchio 9/11, 00198 Roma. Tel. 866383

GIULIA CALVI PATRONATO AL FEMMINILE

L'antropologa americana Michelle Z. Rosaldo, da poco scomparsa, ha scritto: "le donne vanno studiate e capite in termini di rapporti, cioè in relazione ad altri, donne e uomini, e non in termini di differenza e separatezza". La specificità di quella che è diventata la *gender history* è proprio qui, in questo proporsi come studio relazionale non solo delle donne e degli uomini, ma anche delle donne fra di loro: non solo come indagine sui generi, ma all'interno del genere. In questo senso la storia delle donne non è analisi di un oggetto isolato e lontano nel tempo, ma di processi, intrecci, percorsi. Non è l'oggetto sconosciuto che va individuato, ma il suo ancora inesplorato interagire con la realtà sociale complessiva. Da questa implicita rotazione prospettica – il rifiuto della separatezza – affiora la domanda al centro di questa importante raccolta di saggi*: come intendere il potere nel caso del rapporto fra i sessi?

La riflessione storiografica delle donne aveva già indicato alcune proposte, mirate soprattutto a riscattare oggetto e soggetto storico da un'ulteriore forma di separatezza: l'oppressione, la subalternità a senso unico nell'analisi delle relazioni di potere. Uscire da

forme di asimmetria sociale che alle donne attribuiscono esclusivamente il ruolo di passivi e deboli oggetti di manipolazione, significa aprirsi alle suggestioni foucaultiane di un discorso non più sul potere, ma sui poteri, sulle costellazioni frammentarie e disseminate di rapporti diseguali all'interno dei singoli contesti e gruppi sociali. Altre sollecitazioni si trovano nella storiografia sociale soprattutto anglo americana interessata allo studio dei ceti popolari, urbani e rurali, dei gruppi etnici ed alla formazione della classe operaia, storiografia che ha introdotto una nuova e positiva valutazione dell'autonomia e dell'eticità dei comportamenti del "basso", intesi come risorse e strumenti di resistenza alla razionalità del dominio. Ma l'iniziativa, l'azione che produce reazione è qui sempre dalla parte del più forte dei due contraenti: i rapporti fra i sessi, invece, si muovono in ambiti più complicati e vischiosi anche perché risentono di un continuo riferimento alle relazioni familiari, intessute di concorrenza e complicità. "La dimensione della contrapposizione frontale o dell'oppressione non mediata sembra eccezionale rispetto ad una quotidianità fatta di dipendenza reciproca, complicità ambigua, complementarità" scrivono le curatrici. Di qui la proposta del *patronage* come categoria sessuata per l'analisi delle forme del potere fra i generi. Legato all'etimologia

patronus-pater, il *patronage* significa estendere al sociale l'esercizio del potere entro la famiglia, mantenendo quella connotazione complessa e vischiosa di cui si diceva, propria, tuttavia, della relazione fra soggetti attivi anche se interni ad un rapporto asimmetrico e gerarchico. Nel rapporto di *patronage* il tutelato offre fedeltà, devozione e spesso affetto: sentimenti produttivi di comportamenti che rinforzano il prestigio e il potere del patrono. Anche la protezione, però, è tenuta a manifestarsi entro una serie di regole sociali e patrono e cliente sono reciprocamente condizionati dalle aspettative e dalle norme che ne vincolano le azioni.

La validità e l'efficacia di questa categoria può essere misurata entro l'arco cronologico che tradizionalmente definisce l'età moderna, quella che gli storici anglosassoni hanno definito la *deferential society*, la società deferente. Ma il problema di fondo è un altro – e le curatrici del volume lo esplicitano alla fine della loro bella e ricca introduzione. Se il *patronage* è estensione al sociale del ruolo paterno, come può piegarsi e dar senso alla forme e alle modalità del potere delle donne e fra le donne? Su quale ruolo familiare si fonda il potere attribuito alla patrona?

Storicamente le donne sono state elette alla tutela di altri/altre in quanto mogli, in obbedienza alle scadenze del ramo maritale pre-

sente nelle istituzioni benefiche (L. Ferrante): anche i modelli agiografici femminili preposti al culto a partire dal medioevo sono prevalentemente interni alla struttura familiare (le sante mogli e madri). Solo le forme di solidarietà, che si attivano in alcuni periodi critici del ciclo di vita, si costituiscono fra donne sole, nubili senza protezione maschile (Arru, D'Amelia, Palazzi, Pelaja). Il ruolo che la società deferente riconosceva come essenziale alla gestione di un rapporto di tutela/potere è dunque, per le donne, quello di moglie; questo coincide anche con la condizione sociale medio alta delle patrone che, perciò, si trovano in una posizione di forza nei confronti delle loro clienti (serve, reclusi etc.).

Sarebbe stato interessante che qualcuno di questi lavori avesse preso in esame un rapporto di *patronage* di donne verso uomini in cerca di protezione, in cui cioè la valenza familiare, sociale, simbolica dei ruoli fosse capovolta. Nel rapporto tutto interno al genere, qual'è quello che nel volume viene indagato, il ruolo delle patrone, come polo contrattualmente forte rispetto alle assistite rischia di sfumare in una rappresentazione sessualmente ambigua delle forme e delle modalità delle relazioni, proprio perché la variabile di classe appare determinante rispetto a quella di genere. I saggi purtroppo non ci offrono una lettura della "clientela" femminile e

perciò rimane da indagare che tipo di espressione, di rappresentazione sociale assumesse l'appartenenza di genere in un rapporto di tutela fra donne. Ciò mi pare soprattutto evidente nella sezione sui rapporti di carità: qui, e il saggio di L. Guidi lo documenta bene, le patronesse si muovono nella sfera difficile della rete assistenziale in cui, nei confronti delle assistite, il comune destino biologico di madri mal si accorda con il loro fungere essenzialmente da mediatrici di strategie maschili (le regole delle società patrilineari). Recluse e serve entrano cioè in una relazione fra donne in cui la posta in gioco è l'annullamento di ogni autonomia espressiva e comportamentale, in nome di una nuova dignità (pulizia, modestia etc.).

...

C'è una forte componente culturale di assimilazione e disciplinamento nei rapporti patronesse/assistite e anche padrone/serve, chiaramente finalizzata alla produzione di manodopera adeguata alle prime manifatture, non a caso installate proprio nei reclusori per "periclitanti", orfane e mendicanti. Percorsi paralleli sono stati studiati analizzando la formazione della classe operaia nell'ottocento (si pensi ancora alla storiografia sociale anglo-americana). È interessante tuttavia osservare che solo nei saggi (L. Guidi) che integrano fonti "fredde" (stati delle anime, censimenti etc.) con docu-

mentazione letteraria e diaristica l'elemento qualitativo, della manipolazione culturale, affiora in superficie. Registri, fonti demografiche, atti notarili segnalano la presenza ed il costituirsi dei reticoli sociali e parentali spesso in dettaglio, eppure ci aprono dinnanzi panorami statici e muti.

Le reti del *patronage* si costituiscono nell'osmosi fra spazio domestico e sociale e la vita delle donne, la loro collocazione sempre precaria nel mercato del lavoro si definisce entro questi confini permeabili, garantiti e tutelati dalla presenza dei patroni: ma qual'è, operativamente, la differenza fra patrono e patrona? Cosa comporta porsi sotto la protezione dell'uno o dell'altra? Le fonti poco dicono dei deboli: assistite, serve, devote non hanno raccontato i conflitti, i rifiuti, lo scarto fra norma e comportamenti. Sappiamo che lo scambio ineguale si fonda sul lavoro offerto (spesso neppure retribuito) e sull'onere tutelato; che le patrone si fanno garanti dell'integrità fisica e morale delle loro protette, rispetto alla direzione maschile delle istituzioni assistenziali in cui operano. Ma le scoperte vivificanti della storia sociale, quell'insistere sull'autonomia, la cultura, le risorse, l'eticità, trovano ancora una collocazione entro questa categoria del potere sessuato?

La sezione su *Clienti, patroni e identità sessuale nella storia della santità* ci offre un quadro meno

compatto, più duttile. Qui la categoria di *patronage* si complica di altri termini: modello, proiezione, transfert. La presenza centrale della dimensione simbolica intralicia una lettura piana e lineare dei rapporti sociali. Così i profili agiografici delle sante danno vita a testi che agiscono su livelli molteplici: le mogli e madri ideali (S. Rita) gioiscono alla morte dei familiari e seguono – sole – la propria vocazione. La protezione che S. Rita accorda alle sue devote accoglie in sé anche “l’aggressività inconscia contro l’oppressione familiare” ed il modello di comportamento proposto attraverso il testo agiografico “fornisce una descrizione simbolica dei desideri inconsci, delle paure, delle tensioni delle donne e della loro possibile soluzione” (L. Scaraffia).

I saggi di C. Klapish e A. Benvenuti Papi documentano il modificarsi della domanda di tutela espressa dai devoti, che, se da un lato segue la segmentazione della società comunale nei suoi particolarismi accentuati, dall’altro denota una richiesta di protezione molto maggiore per i maschi che per le femmine: così i genitori della Firenze tardo medievale daranno ai loro figli i nomi dei santi patroni della città, attribuendo invece alle figlie nomi augurali in vista di un buon matrimonio. In questo caso dunque, il rapporto di *patronage* rileva una forte asimmetria nella sua applicazione storica concreta.

Infine la sezione sulla solidarietà: qui è intesa soprattutto nella sua accezione mediterranea (Di Cori) di comportamenti comuni originati dal bisogno di difendersi dal potere maschile e quindi comprende la complicità, le alleanze, le multiformi strategie di sopravvivenza. Il rapporto orizzontale fra donne mette in luce la capacità di iniziativa femminile che qui vediamo attivarsi in momenti di crisi individuale e di gruppo: l’emigrazione (Arru), la solitudine (Palazzi), l’aspirazione ad un matrimonio adeguato (D’Amelia), la maternità illegittima (Pelaja), la crisi coniugale (Fiume), la condizione di nubile (Di Giorgio), la violenza (Di Cori). A volte la rete delle solidarietà è finalizzata al raggiungimento di un rapporto di tutela (Arru, D’Amelia), ma a volte, seppur raramente, si costituisce come alternativa di vita (Palazzi). Questi rapporti orizzontali illuminano il versante meno noto del *patronage*, quello delle clienti, delle potenziali aspiranti ad un rapporto di protezione: le modalità in cui queste donne manipolano a proprio vantaggio le istituzioni pubbliche e private da cui intendono ottenere tutela costituiscono una rappresentazione socialmente visibile e tutta interna alla specificità femminile del rapporto col potere, col mercato matrimoniale e lavorativo.

Al termine dell’introduzione, lo si è già accennato, le curatrici muovono una critica alla categoria

di *patronage* in quanto pesantemente condizionata dall’etimologia *pater-patronus* e quindi poco flessibile ad indagare l’esercizio del potere femminile. Propongo di sostituirla con quella del *maternage* in cui la proiezione sociale è quella che risale al ruolo materno, piuttosto che coniugale. Citando le ricerche più recenti sulle strutture del patrilineaggio europeo, le curatrici ribadiscono che la “forza delle norme del patrilineaggio sembra inversamente proporzionale alla forza del legame madre-figli”, poiché storicamente le donne sarebbero state valorizzate per le loro capacità riproduttive, non per la funzione materna, per lo più delegata ad altri. Privilegiando l’asse del rapporto madre-figlio (e non quella moglie-marito), come nel corso dell’ottocento si viene affermando, la categoria del *maternage* funzionerà come strumento conoscitivo per cogliere l’esercizio sessuale del potere femminile, almeno per le società mediterranee di cultura cattolica?

* Patronage e reti di relazioni nella storia delle donne. A cura di Lucia Ferrante, Paola Palazzi e Gianna Pomata. Rosenberg & Sellier, Torino 1988.

• • •

ANITA RAJA LA VITA COME ALTROVE

Tra la fine del 1922 e l’inizio del 1923 Franz Kafka scrive una sorta di apologo (*Von den Gleichnissen*) che può essere letto anche come riflessione sull’uso metaforico e la prassi comunicativa quotidiana. L’apologo muove dall’assunto che le parole del saggio sono assolutamente inutili nella vita di ogni giorno. Per esempio, se il saggio dice: “Vai di là”, – scrive Kafka – è improbabile che voglia consigliarci il trasferimento dall’altro lato della via – percorso d’altro canto che, all’interno dei criteri di funzionalità che governano il linguaggio comune, noi potremmo anche essere disposti a compiere se il risultato valesse lo sforzo. Ma il trasferimento che il saggio vuole proporci è piuttosto un “portarci al di là” che, stabilito un legame comparativo tra il trasferimento dall’altro lato della strada e il valore figurato di quel passaggio, abolisce il nesso tra loro e realizza il trasferimento (la metafora: il passaggio nel figurato, appunto) in un altrove inafferrabile, suggerito per allusione, assolutamente inutile per il nostro arrabattarci nella vita di ogni giorno, del resto “l’unica che possediamo”. L’operazione – ammette

Kafka – per altro è puramente tautologica: da un lato non fa che confermare che l’inafferrabile è inafferrabile; dall’altro conserva intatto il travaglio della quotidianità.

Ma il brano non si conclude a questo punto. Da qui, anzi, muove uno dei dialoghi più vertiginosi del ‘900. Uno dice: che senso ha resistere? Abbandonatevi alle metafore, trasferitevi con loro, diventate voi stessi metafora e lasciatevi alle spalle l’affanno della vita quotidiana. Un altro scopre: scommetto che anche questa che stai usando ora è una metafora. Il primo ammette: hai vinto. L’altro si lamenta: purtroppo solo metaforicamente. No – gli risponde il primo: hai vinto alla lettera, nella realtà letterale del linguaggio del mondo; ma, per farlo, sei uscito fuori di metafora e perciò metaforicamente hai perso.

Questa è naturalmente una delle parafrasi possibili del racconto kafkiano, arbitraria come ogni operazione che trascini fuori della metafora una struttura che ha scelto di vivere letterariamente solo in essa. Il testo kafkiano, cioè, si tiene ben stretti i suoi segreti. Ma *Due* di Nadia Fusini* pare che muova proprio nella direzione di lettura suggerita dall’apologo: nel senso che legge l’opera di Franz Kafka e ne scrive vedendo in lui, come nel dialogo parafrasato, colui che sceglie di diventare metafora per tagliarsi fuori dall’affanno di ogni giorno.

Due infatti non è un saggio tradizionale di critica letteraria. È piuttosto “narrazione” di un rapporto perseguito: il rapporto con una “figura” della scrittura. Il Kafka di Nadia Fusini è, per dire meglio, metafora dello scrivere come culto dell’alfabeto, come sacrificio del proprio enigma di persona vivente al “mistero” delle lettere. E in questa direzione *Due* è anche riflessione inedita sulla pratica “infernale”, “diabolica” dello scrivere quando diventa surrogato della distruzione e dell’autodistruzione, espressione di un dilemma che non si riesce a sciogliere tra vita e letteratura. Fino al punto che produrre letteratura significa non vivere, cessare d’essere presente nella vita.

Questo Kafka infatti ha caratteristiche tutte rivolte all’azzerramento. La sua scrittura è, tanto per cominciare, ricerca tendente a isolare la percezione della vita ordinaria (un enigma irrisolvibile), che si manifesta come oralità “aggressiva, incalzante dei vivi”, violenza rumorosa e rischiosa del parlato. Spaurito da una sorta di difetto di decodificazione della parola quotidiana, dalla quale si sente escluso e nella quale non osa penetrare, Kafka non si sente dotato della violenza necessaria – paterna – per attraversare la soglia d’accesso al mondo dei comuni commerci tra gli uomini. Sicché la sua scrittura è rivolta a ridurre, ad assottigliare, a eliminare la carne

del vivente (e gli scambi con quella materia pulsante) fino a una magrezza espressiva che cattura la parola nell'eco estremo, un attimo prima che si spenga o un attimo prima che esploda, ai margini dell'assenza.

• • •

Lo stesso corpo cangiante della parola "paterna" – parola del comando, sanguigna (si vedano le pagine sulla "Lettera al padre" e su "La condanna") – che oscilla nel suo manifestarsi nel mondo equilibratamente tra il letterale e il metaforico, è desiderato e perseguito soltanto come metafora; mentre è sentito come pesante, greve, schiacciante nella sua letteralità. La capacità di discernimento tra il letterale e l'allegorico – l'abilità rivolta a stabilire il nesso tra il primo e il secondo termine di paragone – appare vietata al Kafka di Nadia Fusini. Incapace di nuotare nella lettera del reale, teme di annegarvi e ha repulsione di sé per questa sua "sospensione", per questo suo esistere esitante, per il suo continuo *incipit* sulla soglia del vivere seguito dalla mancanza di potenza necessaria a svolgere e concludere – condurre a esito – l'esistenza (e le sue opere).

La sua scrittura realizzerebbe quindi una sorta di taglio solipsistico che cerca di "vedersi" esclusivamente nel figurale: figure senza bisogno di traduzione, esaurite in se stesse, buone per vedersi

solo, come "tutto" e come "uno" (*All – ein*). Operazione ironicamente tautologica, appunto, che ribadisce a ogni figura: l'inafferrabile è inafferrabile. E "scherzo" possibile a patto di seguitare a vedersi "uno" e "solo".

L'analisi del rapporto di Kafka con le donne (Felice, Milena, Dora) è densa di sollecitazioni per chi legge seguendo questa chiave.

Incomprensibile a se stesso come essere vivente, come materia organica viva nel mondo, come figlio destinato a essere padre, Kafka teme il "legame" con la donna, che da uno lo introdurrebbe al due, numero della separazione da sé per entrare nell'altro, della separazione dall'altro per ritornare inevitabilmente a sé. Numero del taglio, ma anche dello scambio, della generazione. Ogni relazione gli appare quindi rischiosa e fuorviante, nel senso proprio del rischio che comporta un uscire fuori da sé per andare in un altrove che agli altri appare ovvio, a lui misterioso e precluso. L'altrove kafkiano, infatti, un pò come per il Lord Chandos di Hofmannsthal, è la vita di tutti i giorni – tutt'altro che l'altrove del saggio. È in quel "fuori" che non riesce a entrare, incapace com'è di decifrare in quel mondo il senso di qualsiasi operazione anche rudimentale, per esempio l'uso di una porta. Lasciarsi come "dentro" e "entrare" nel "fuori": tutti spostamenti o slittamenti

verbali che probabilmente, col loro capovolgere l'ovvio in problematico, incatenando l'uomo davanti alla porta della legge sulla soglia dell'esitazione e servono solo a potenziarne l'angoscia.

• • •

Di fronte all'ansia, a quella che Nadia Fusini chiama "passione del legame" (il patimento del legame), Kafka appare così una figura virile in fuga, spaventato dall'esperienza comune e bisognoso di essa, terrorizzato dalle lettere del linguaggio paterno e incapace (sterile) verso quello materno, arroccato nella tana della scrittura metaforica e deciso a vincere. Un Kafka d'altra parte inevitabilmente esposto, anche nel rifugio della scrittura, al contatto comparativo col mondo, alla generazione in esso di rapporti, di figliolanzze, di legami, foss'anche sotto la forma di opere ferme sulla soglia dell'allusione. E che nella propria crisi, tutta interna alla scrittura, intuisce che la vita consiste nell'"uscire fuori" di metafora.

Che uso possiamo fare di questo Kafka che è a se stesso un enigma e che chiude nella sua opera "il grido" d'angoscia di chi cerca di vedersi e non si vede proprio perché non sa il modo d'entrare nel fuori e d'altro canto non conosce tana o costruzione verbale che sia davvero sicura?

Innanzitutto nell'analisi della sua opera che si fa in *Due* si può

forse leggere più in generale un'analisi della scrittura creativa come processo dissolutorio di sé e degli altri, come prosciugamento delle esistenze in segni, come "generazione in assenza", come "errore", come malattia, come preclusione verso l'esperienza comune e i suoi enigmi, infine come punto cieco, volontà annientatrice, dell'impulso in genere rivolto alla creazione di vita attraverso finzioni; cosa che sarebbe interessante, per amore della discussione, allargare da Kafka a tutte le forme di scrittura letteraria, anzi al processo stesso, o modello vigente, del fare letteratura.

Inoltre, in questa discesa in Kafka, Nadia Fusini ci fornisce un altro esempio di lettura-scrittura dove i testi esaminati contano per il groviglio di suggestioni attuali che suggeriscono, per gli abissi di senso che le singole parole spalancano una volta dischiuse dal contatto col contesto in cui le abbiamo trovate, per la sintassi che bisogna trovare come filo che dipani le suggestioni ricevute generando altra scrittura. Insomma è un lavoro che conta anche per il legame appassionato che riesce a stabilire con il testo, per la lezione di metodo che ne deriva.

E per il "due" che riesce a realizzare persino con la singolarità irriducibile di Kafka.

*Nadia Fusini, *Due. La passione del legame in Kafka*, Feltrinelli, Milano 1988.

MICHELA DE GIORGIO STORIA DI BIOGRAFIE O DI UN GENERE?

Les Cahiers du Grif, 37/38, Printemps 1988: "Le genre de l'histoire".

Les Cahiers du Grif titola il numero 37/38 "Le genre de l'histoire". Non arbitrariamente in fondo, anche se il contenuto del volume (che comprende anche un'intervista del 1981 a Michel Foucault ed una recentissima a Michelle Perrot oltre un breve saggio di Nicole Loraux) è costituito fondamentalmente dai saggi di Eleni Varikas, Christine Planté e Michèle Riot-Sarcey. Saggi teorici (con ricche esemplificazioni) sulla loro ricerca di biografie di donne eccezionali ("o semi-eccezionali") in Francia, nel turbolento XIX secolo. Attraversati, come è ovvio aspettarsi, dalle inquietudini che tribolano le esperie – non è detto che debbano essere delle storiche – del "genere" biografia femminile. Storiche delle biografie, studiose del modello letterario della biografia, le autrici conoscono gli svariati travestimenti che con tempi e penne diversi vestono le "vere" vite delle biografate. Perché ogni biografia, scrive Varikas, è soprattutto *autobiografia*. E cita il caso ben noto di Rahel Varnhagen, biografa

fata nel tempo con tratti caratteriali opposti: "écrivain privé" modesta e placida, ben accetta della sua condizione femminile che la ripara dal far cattivo uso del suo talento. Così sosteneva il suo primo biografo, Eduard Schmitt-Weissenfel. Ma le biografe Claire von Glumer e Louise Otto, la vollero angosciata, malata, collerica verso le limitazioni sociali e sessuali del suo tempo. Infine per Hannah Arendt, Rahel Varnhagen fu l'esemplificazione biografica della donna ebrea, "più ebrea che donna", anche se afflitta dalla doppia infelicità dell'essere donna e ebrea. Chiare esemplificazioni di come il "patto biografico" non sia meno complesso di quello autobiografico. "Affaire de langage" è ogni biografia: prima che avvenimenti, eventi sostanza sociale e individuale dell'esistenza delle donne da biografare. Dalla ricerca delle fonti, fino alla stesura finale, chi cerca nella vita delle donne del passato, incontra parole, frasi. Per prima cosa: prima delle persone, della realtà del tempo, degli enigmi e dei problemi di una vita.

Per Claire Démar e Jeanne Deroin, le due meno note del quartetto ottocentesco su cui ha lavorato, Christine Planté si è trovata di fronte ad una quasi totale mancanza di informazioni. La vita delle altre due, le più note Marceline Desbordes-Valmore e Daniel Stern, è invece sovrabbondante di documenti, eterogenei,

contraddittori. L'eccedenza non fa sbocciare il frutto sognato dal biografo: tanto meglio fiorisce *l'illusione biografica* (la definizione è di P. Bourdieu) nella sovra-documentazione che favorisce il disegno più rigido del tracciato *unità-continuità, coerenza-totalità* della storia di una vita. Queste questioni attraversano troppo raramente le biografie di donne, lamenta C. Planté. Sono soltanto premesse metodologiche che si dissolvono per lasciare libero il campo a ricostruzioni in cui la vituperata *coerenza-totalità* biografica (*en femme*) domina la narrazione con poche esitazioni. Come se "l'esser donna" fornisse la chiave dell'interpretazione coerente della vita di un'altra.

Non stupisce quindi che le ragioni metodologiche che sostanziano gli articoli dedicati alle biografie femminili, alla loro scrittura ed al loro "uso" – raggruppati sotto il titolo "Femmes sujets de discours, sujets de l'histoire" – cedano il passo nella titolazione di *Les Cahiers du Grif* al più sonoro "Le genre de l'histoire". Nell'introduzione al numero la preferenza per il *gender* come chiave interpretativa della vita delle donne del passato, è dichiarata senza esitazione. Procedendo per fasi un po' schematiche – dapprima la "storia delle donne" attraverso cui le donne (dimenticate dalla storia, dagli storici, delegittimate nella loro esistenza sociale, pubblica e privata, confinate ai

margini dei saperi tradizionali, ecc.) riprendono il loro spazio, definiscono la loro specificità. La rilevanza dell'identità sessuale di chi fa questa storia, è fondamentale. Ma allora saranno ricerche femministe – si chiede Françoise Collin – indifferentemente tutte quelle fatte da donne? Una ricerca femminista non sarà tale solo in quanto fatta da una ricercatrice donna, o solo in quanto tratterà di donne. Quale è allora il criterio che permetterà di qualificare una ricerca come femminista? Sarà quella griglia di lettura che avrà come parametro il concetto di *gender*. Così, come una nuova bandiera teorica, *Les Cahiers du Grif* annunciano nell'introduzione l'articolo di Joan Scott: "Genre: une catégorie utile d'analyse historique".

Il bell'articolo della storica americana (si può leggere in italiano nel n° 4 del 1987 della *Rivista di storia contemporanea*, che pubblica nello stesso numero anche l'articolo di Paola Di Cori "Dalla storia delle donne a una storia di genere") è tutt'altro che dogmatico e assertivo, come rischia di apparire dall'introduzione della rivista francese. Laborioso e perplesso, il saggio di Joan Scott procede (si intende: dopo ben quindici anni di "storia delle donne") nella certezza che nella rappresentazione di un processo storico, "uomo" e "donna" siano "categorie al tempo stesso vuote e sovrabbondanti. Vuote

perché non hanno un significato definitivo e trascendente; sovrabbondanti perché, anche quando sembrano fisse, continuano a contenere al proprio interno definizioni alternative, negate o soppresse". Proprio come l'eccedenza o la penuria su cui si muove come primo *impasse* la scrittura delle biografie femminili.

LUCIANA PERCOVICH GLI UOMINI LA SCIENZA E LA GRANDE MADRE

La morte della natura di Carolyn Merchant, pubblicato negli Stati Uniti già nel 1980, è un testo affascinante e illuminante, che inizia così: "Donne e natura sono unite da un'associazione millenaria, un'affiliazione che è persistita nell'intero corso della cultura, della lingua e della storia. Le loro antiche interconnessioni sono state riportate alla ribalta dalla simultaneità di due movimenti sociali recenti: la liberazione della donna... e il movimento ecologico" ... "Nuove preoccupazioni sociali generano nuovi problemi intellettuali e storici. Inversamente, nuove interpretazioni del passato forniscono nuove prospettive sul presente e quindi il potere di modificarlo. L'attuale coscienza femminista ed

ecologica può essere usata per esaminare le interconnessioni storiche tra donne e natura che si svilupparono quando, nel cinquecento e nel seicento, prese forma il mondo scientifico ed economico moderno: una trasformazione che plasmò e pervade tuttora i valori e le percezioni prevalenti"¹.

Dichiarato l'oggetto ed esplicitato lo scopo, la Merchant prosegue con due importanti precisazioni, da un lato ricordando che: "Il contenuto specifico della scienza non è determinato da fattori esterni. Le preoccupazioni sociali servono invece, in modo cosciente o inconscio, a giustificare un dato programma di ricerca e a porre problemi che una scienza in sviluppo deve investigare"². E sottolineando contemporaneamente che: "È importante riconoscere l'importanza normativa di affermazioni descrittive sulla natura. ... Proposizioni descrittive sul mondo possono presupporre quelle normative; esse sono cariche di eticità. La funzione normativa di una proposizione risiede nel suo uso stesso come descrizione"³.

Inoltre, "le norme possono essere assunti taciti nascosti all'interno delle descrizioni, in modo tale da operare come invisibili limitazioni o come proibizioni morali. Un autore o una cultura possono non essere coscienti del significato etico, ma agire ciò nondimeno in accordo coi suoi dettami"⁴.

Chi, come la scrivente, insegna agli svagati studenti di oggi, sa bene che l'unico modo accettabile a sé, in quanto individuo sessuato, e agli studenti stessi di parlare del passato è quello che riesce a fornire gli strumenti per capire il presente e per modificarlo; e che ciò si ottiene sconvolgendo gli steccati disciplinari e vagliando i linguaggi e i contenuti proposti, alla luce della propria esperienza di persone concretamente interagenti nella relazione pedagogica. Questo bisogno di rimescolamento del sapere e di nuova eticità oggi lo troviamo o in chi è ancora nella fase dell'apprendimento o in chi riflette da un punto di vista più alto di quello del proprio limitato settore sulle angustie delle singole discipline, premendo per una "nuova alleanza" e, con caratteristiche proprie, nelle donne.

...

Il libro percorre la storia del nostro immaginario scientifico, così come si è formato tra rinascimento e illuminismo, passando per la caccia alle streghe, ossia attraverso l'eliminazione fisica di qualche milione di donne. Sulla scena, in perenne conflitto tra loro, sono le due visioni fondamentali dell'universo, quella organicista e quella meccanicista, ossia immanenza e trascendenza, fusionalità e separazione. Grosso modo, la metafora della natura come grande madre di tutte le creature ha la meglio nell'immaginario

collettivo fino alla rivoluzione scientifica, che la sostituisce con quella della macchina. Filosofia, religione, politica, scienza, economia, assetto sociale e familiare, dei terreni e delle acque e utopie sono studiati nel loro manifestarsi storico, che traduce in comportamenti e istituzioni queste due visioni predominanti nella storia dell'uomo europeo; visioni che spesso si intrecciano, quasi a evidenziare i limiti e la complementarietà di entrambe, ad esempio nella magia naturale neoplatonica, nel naturalismo e nel vitalismo, in Leibnitz e in Newton. La morte della natura sopravviene quando la madre benefica, dopo essere stata trasformata in strega malvagia, sezionata, scavata e violentata diventa infine materia inerte, puro oggetto e macchina da sfruttare liberamente.

È una vicenda che già Aristotele sintetizza allorché dubita che l'apporto della riproduzione vada oltre alla semplice fornitura del grembo. Questo dubbio si scioglie con Copernico prima, che nel 1543 toglie definitivamente la terra femmina dal centro del cosmo, sostituendola col sole maschio, e con Keplero poi, che nel 1605 scrive: "Il mio obiettivo è quello di dimostrare che la macchina celeste deve essere paragonata non ad un organismo divino, bensì ad un organismo ad orologeria"⁵. Il trionfo del desiderio maschile si realizza con Bacone e il suo programma di controllo to-



tale attraverso la sostituzione dell'artificiale al naturale: nella *Nuova Atlantide* (1627), "le decisioni venivano prese in vista del bene di tutti dagli scienziati"⁶, che non dovevano rendere conto a nessuno delle loro scoperte e lavoravano alla manipolazione dell'ambiente e della vita organica, per creare specie artificiali di piante e di animali. Segue a ruota Hobbes, sul terreno delle istituzioni politiche, dimostrando che "il funzionamento dello stato, come quello di una calcolatrice, deve fondarsi su un sistema razionale di regole"⁷ e, quanto alle donne, nel *Leviatano* la madre è scomparsa, la famiglia consiste "di un uomo e dei suoi figli, o di un uomo e dei suoi servi, o di un uomo, dei suoi figli e dei suoi servi insieme"⁸. Oggi, gli ingegneri genetici ancora si affannano alla realizzazione della nuova Atlantide, manipolando materiale genetico per creare la vita umana in grembi artificiali, per duplicare gli organismi viventi attraverso la clonazione e per produrre nuovi esseri adatti ad ambienti altamente tecnologici.

È una storia che si legge col fiato sospeso, perché è evidente che non è una finzione, ma è della nostra pelle che si parla. E se ci può consolare sapere che Elisabetta I già ai suoi tempi era preoccupata per l'inquinamento dell'aria e dell'acqua di Londra e per l'abbattimento incontrollato delle querce, o che furono delle donne ad avere un ruolo importante in alcuni pas-

saggi cruciali di quel periodo – fu Anne Conway a passare a Leibnitz il concetto e il termine di monade e Emilie du Châtelet a introdurre Newton in Francia – il libro si chiude senza ottimismo sulla prossima puntata della storia: "La terra malata... potrà probabilmente essere restituita a lungo termine alla salute solo da un rovesciamento dei valori della maggioranza e da una rivoluzione nelle priorità economiche. In questo senso, il mondo dovrà essere messo ancora una volta sottosopra... se gli esseri umani e la natura devono sopravvivere"⁹.

...

Non è un libro che parla di donne, ma un libro con cui le donne dovrebbero misurarsi, sia per il metodo che la Merchant propone e mette in opera, sia per gli elementi della storia restituiti alla giusta luce. È vano inseguire nel passato mitici matriarcati, la storia delle donne è un progetto del presente, il passato va ripercorso per relativizzare le metafore con cui abbiamo cercato di leggerci e di placare le nostre angosce, perché da queste metafore siamo ancor oggi parlanti, donne uomini.

Su ciò che le donne hanno fatto, sentito e pensato nel passato, travolte o partecipi o un passo a lato da queste vicende, si può dire di più e meglio, e molto è già stato detto altrove. Tuttavia questo libro, insieme a quello di Evelyn Fox Keller, *Sul genere e la scienza*,¹⁰ segna una svolta nella riflessione teorica e politica delle donne.

La Merchant, muovendosi su un piano diacronico, racconta come le idee scientifiche, lungi dall'essere assolute e immutabili, hanno dietro e dentro di sé alcuni valori e non altri. La Fox Keller, sempre indagando sul peso del concetto di genere nella scienza ma privilegiando l'asse sincronico, osserva all'interno della psiche il conflitto tra immanenza e trascendenza, tra fusionalità e separazione, e svela la straordinaria analogia tra il processo psichico dell'individuazione del sé e l'andamento dell'evoluzione storico-culturale.

Il costituirsi del soggetto per separazione/uccisione dell'altro da sé (il corpo materno) e la sua conseguente trasformazione in oggetto corrisponde al processo storico di affermazione del soggetto maschile sulla natura, che segna la separazione tra spirito e materia, anima e corpo, il trionfo della mente e la morte della natura. Che sia la sedimentazione culturale a forzare il processo psichico o viceversa, rimane da indagare quale percezione diversa della relazione madre-figli/e fallisca nel darsi espressione simbolica.

Come gli umani (o solo l'uomo?) han creduto di liberarsi dall'oppressiva attribuzione di onnipotenza a madre/natura riducendola a materia inerte, oggetto da poter finalmente soggiogare, penetrare, disvelare e addomesticare

sia pure a prezzo di nuove angosce, così il figlio (e la figlia?) si individua separandosi in maniera violenta dalla madre, a cui poi farà sempre ritorno ma invano, poiché troverà in lei solo l'"oggetto" del proprio desiderio, non più la creatura viva ormai trasformata in corpo passivo e sottomesso. E con la morte simbolica della madre, la natura è arrivata a un passo dalla morte reale. Né sembra andar meglio alla legge del padre che, dopo un paio di secoli di delirio di onnipotenza, si ritrova ora con un pugno di mosche: ha vinto, ma ha fatto terra bruciata intorno a sé. Anche Dio è morto.

...

Quanto a noi, più o meno preservate o corrotte, indomabili o complici, dovremmo almeno aver capito che nemmeno un sistema complesso come l'organicismo ci ha garantite o espresse meglio del meccanicismo.

Anche noi dovevamo (dobbiamo) liberarci dall'immagine paralizzante di una madre onnipotente: la scommessa sta nel sapercene liberare senza uccidere parti di noi e elaborando una diversa possibilità di visione del mondo. Se la rottura con madre/natura ci ha fatto star peggio nell'immediato (roghi, interdizione da ruoli attivi, riduzione a risorsa psichica del maschio), l'ordine artificiale successivo ha portato se non altro l'emancipazione. Con questa storia alle spalle, del nostro essere donne ora

stiamo facendo un progetto di trasformazione globale, che inevitabilmente ci ripropone il tema etico per eccellenza, quello della relazione col mondo. Proprio questa relazione, che è il punto di forza di ogni sistema cognitivo e metaforico, va scompaginata nella sua forma attuale, ridefinendo il paradigma soggetto/oggetto, io/tu, dove nulla importa la natura animata o inanimata del "tu".

Viviamo ancora in un contesto degradato e selvaggio. Tra gli uomini della generazione al potere prevale la protervia, anche se sempre più spesso serve solo a mascherare la disperazione. Tra i più aperti-verdi, ecologisti, pensatori deboli e scienziati democratici – spesso prevale la disinformazione, la rimozione e l'omosessualità.

Alcuni esempi recenti: sul *manifesto*, tre signori della Lega Ambiente firmano un saggio intitolato "L'ecologia è copernicana, non tolemaica" senza preoccuparsi del pensiero delle donne in merito; la Casa della cultura di Milano indice un grosso convegno sulla rifondazione dell'etica, e i relatori sono tutti rigorosamente maschi; l'articolista scientifico della *Repubblica* riferisce puntualmente e puntigliosamente su tutte le nuove piccole e grandi scoperte sul Dna, senza mai sospettare l'esistenza di Barbara McClintock e del suo modello di Dna, ben più complesso dei cliché gerarchici e meccanicisti alla Watson e Crick. Anche tra donne fioriscono echi di trascen-

denza e nuove passività, dichiarazioni di fede e rimozioni del corpo, nonché invocazioni al rimpianto potere delle madri.

...

Quando, verso la metà degli anni settanta, nacque il movimento per una medicina delle donne, dopo alcuni anni di immersione nei nostri corpi, rimessi al centro del nostro sapere, arrivammo ad un punto in cui la conoscenza accumulata ci apparve talmente estranea alla scienza ufficiale e la scienza così interconnessa con l'intera struttura sociale, che dovemmo chiudere: non sapevamo allora di riaprire questioni dibattute e contrastate, anche violentemente, per secoli interi prima di noi. Ci dovemmo fermare davanti alla enormità di problemi che allora eravamo solo in grado di intuire, nemmeno di formulare compiutamente. Il movimento delle donne nel suo complesso non era ancora pronto a legittimare le nostre domande né a suggerire direzioni di ricerca. Solo un piccolo libro ci sosteneva, *Le streghe siamo noi*¹¹ in cui due studiose americane cominciavano a leggere con occhi diversi la storia della medicina delle donne e le cosiddette streghe. Poi, donne e scienziate, come la Merchant e la Fox Keller, hanno lavorato e scritto con competenza e amore per rendere visibile e restituire spessore a quella storia che allora non riuscivamo a nominare. E se le loro motivazioni dichiarate

sono scientifiche più che politiche, nondimeno l'aver riportato la scienza nel quotidiano e mostrato le connessioni storiche e psichiche del modello gerarchico e di quello egualitario è qualcosa di immediatamente spendibile tra noi nella ricerca della nostra soggettività, riprendendo il filo di discorsi interrotti.

¹ Carolyn Merchant, *La morte della natura*, presentazione di Elisabetta Donini, Garzanti, Milano 1988, p. 31

² ibidem, p. 34

³ ibidem, p. 40-41

⁴ ibidem, p. 41

⁵ ibidem, p. 176

⁶ ibidem, p. 234

⁷ ibidem, p. 269

⁸ ibidem, p. 270

⁹ ibidem, p. 360

¹⁰ Evelyn Fox Keller, *Sul genere e la scienza*, presentazione di Paola Manacorda, Garzanti, Milano, 1987

¹¹ Barbara Ehrenreich e Deirdre English, *Le streghe siamo noi*, prefazione di Luciana Perovich, La Salamandra, Milano, 1975

Libri ricevuti

Luisa Passerini, *Autoritratto di gruppo*, Giunti, Firenze 1988, pp. 186, L. 15.000

Gene Brucker, *Giovanni e Lusanna. Amore e matrimonio nella Firenze del rinascimento*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 108, L. 12.000

Barbara Pym, *Un po' meno che angeli*, La Tartaruga, Milano 1988, pp. 261 L. 18.000

Franco Cazzola, *Della corruzione. Fisiologia e patologia di un sistema politico*, Il Mulino, Bologna, 1988, pp. 167 L. 15.000

Paola Giovetti, *I misteri intorno a noi. Viaggio nella realtà nascosta*, Rizzoli, Milano 1988, pp. 202, L. 20.000

Elena Gianini Belotti, *Amore e pregiudizio. Il tabù dell'età nei rapporti sentimentali*, Mondadori, Milano 1988, pp. 308, L. 23.000

Laura Conti, *Ambiente terra. L'energia, la vita, la storia*, Mondadori, Milano 1988, pp. 208 L. 10.000

Shere Hite, *Le donne e l'amore*, Milano, Rizzoli 1988, pp. 987, L. 35.000

Josephine Bell, *Una gomma a terra*, La Tartaruga, Milano 1988, pp. 214, L. 14.000

Nicole Loraux, *Come uccidere tragicamente una donna*, Laterza, Bari 1988, pp. 146, L. 16.000

Christiane Klapisch-Zuber, *La famiglia e le donne nel rinascimento a Firenze*, Laterza, Bari 1988, pp. 350, L. 48.000

Edith Wharton, *Febbre romana*, La Tartaruga, Milano 1988, pp. 242, L. 18.000

Lisa Morpurgo, *La noia di Priapo*, La Tartaruga, Milano, 1988, pp. 124, L. 15.000

Katherine Mansfield, *Diario*, Guanda, Milano, 1988, pp. 508, L. 30.000

Marcella Chiesi e Paola Piva, *Guida alle azioni positive. La gestione delle differenze uomo/donna nelle aziende*. Introduzione di Carla Passalacqua. Edizioni lavoro, Roma 1988, pp. 204, L. 20.000.

Milly Buonanno, *L'élite senza sapere. Uomini e donne nel giornalismo italiano*, Liguori Editore, Napoli, 1988, pp. 90, L. 12.000

Annette Von Droste-Hülstorf, *La casa nella brugheria. Poesie 1840-46*, Rizzoli, Milano 1988, pp. 238, L. 9.500.

Claude Mossé, *La vita quotidiana della donna nella Grecia antica*, Rizzoli, Milano 1988, pp. 200, L. 9.000.

Hans Blumenberg, *Il riso delle donne di Tracia. Una preistoria della teoria*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 176, L. 16.000

Daniela Lombardi, *Povertà maschile, povertà femminile. L'ospedale dei mendicanti nella Firenze dei Medici*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 250, L. 24.000

P.D. James, *Un lavoro inadatto a una donna*, Mondadori, Milano, 1988, pp. 252, L. 23.000

Scritture, scrittrici, a cura di Maria Rosa Cutrucci, Longanesi, Milano 1988, pp. 184, L. 16.000

Off screen. Women & Film in Italy. A cura di Giuliana Bruno & Maria Nadotti. Routledge, Londra 1988, pp. 200

Le strategie delle minoranze attive. Una ricerca empirica sul movimento delle donne a cura di Franco Crespi e Angelica Mucchi Faina. Liguori editore, Napoli 1988, pp. 235, p. 23.000

Aurelia Camparini, *Donna, donne e femminismo. Il dibattito politico internazionale*, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 82, L. 9.000

Vicki Goldberg, *Margaret Bourke-White. Una biografia*, Serra e Riva, Milano 1988, pp. 431, L. 35.000

James Hillman, *Il sogno e il mondo intero*, Il Saggiatore, Milano 1988, pp. 218, L. 25.000

Tom Wolfe, *Il falò delle vanità*, Mondadori, Milano 1988, pp. 600, L. 26.000

Fernando Pessoa, *Il poeta è un fingitore*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 94, L. 10.000

Giuliano Scabia, *Fantastica visione*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 160, L. 18.000

Antonio Tabucchi, *I dialoghi mancati*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 76, L. 10.000

Dorothy Sayers, *Lord Peter e il cadavere*, La Tartaruga nera, Milano 1988, pp. 168, L. 14.000

Naomi Mitchison, *Diario di una astronauta*, La Tartaruga blu, Milano 1988, pp. 176, L. 15.000

Marguerite Duras, *Emily L.*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 128, L. 14.000

Richard Sennett, *Palais-Royal*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 310, L. 27.000

Mona Simpson, *Dovunque ma non qui*, Mondadori, Milano 1988, pp. 466, L. 24.000

Peppino Ortoleva, *Saggio sui movimenti del 1986 in Europa e in America*, Editori Riuniti, Roma, 1988, pp. 304, L. 24.000

Ruth Prawer Jhabvala, *Tre continenti*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 316, L. 25.000

Denis Johnson, *Fiskadoro*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 184, L. 20.000

Lucia Badesi, *Le foglie della Sibilla*, Milano 1988, pp. 186, L. 22.000

Recluses Vagabondes, Les Cahiers du Grif, Paris 1988, pp. 150, f. 60

Sebastiana Papa, *I racconti degli dei*, Mondadori, Milano 1988, pp. 220, L. 10.000

Viaggio e scrittura. Le straniere nell'Italia dell'ottocento. A cura di Liana Borghi, Nicoletta Livi Bacci, Uta Treder, Libreria delle donne, Milano 1988, pp. 246, L. 25.000

Ralf Dahrendorf, *Per un nuovo liberalismo*, Editori Laterza, Bari 1988, pp. 254, L. 20.000

Igor A. Caruso, *La separazione degli amanti*, Einaudi, Torino 1988, pp. 355, L. 34.000

Robert A. Dahl, *I dilemmi della democrazia pluralista*, Il Saggiatore, Milano 1988, pp. 255, L. 28.000

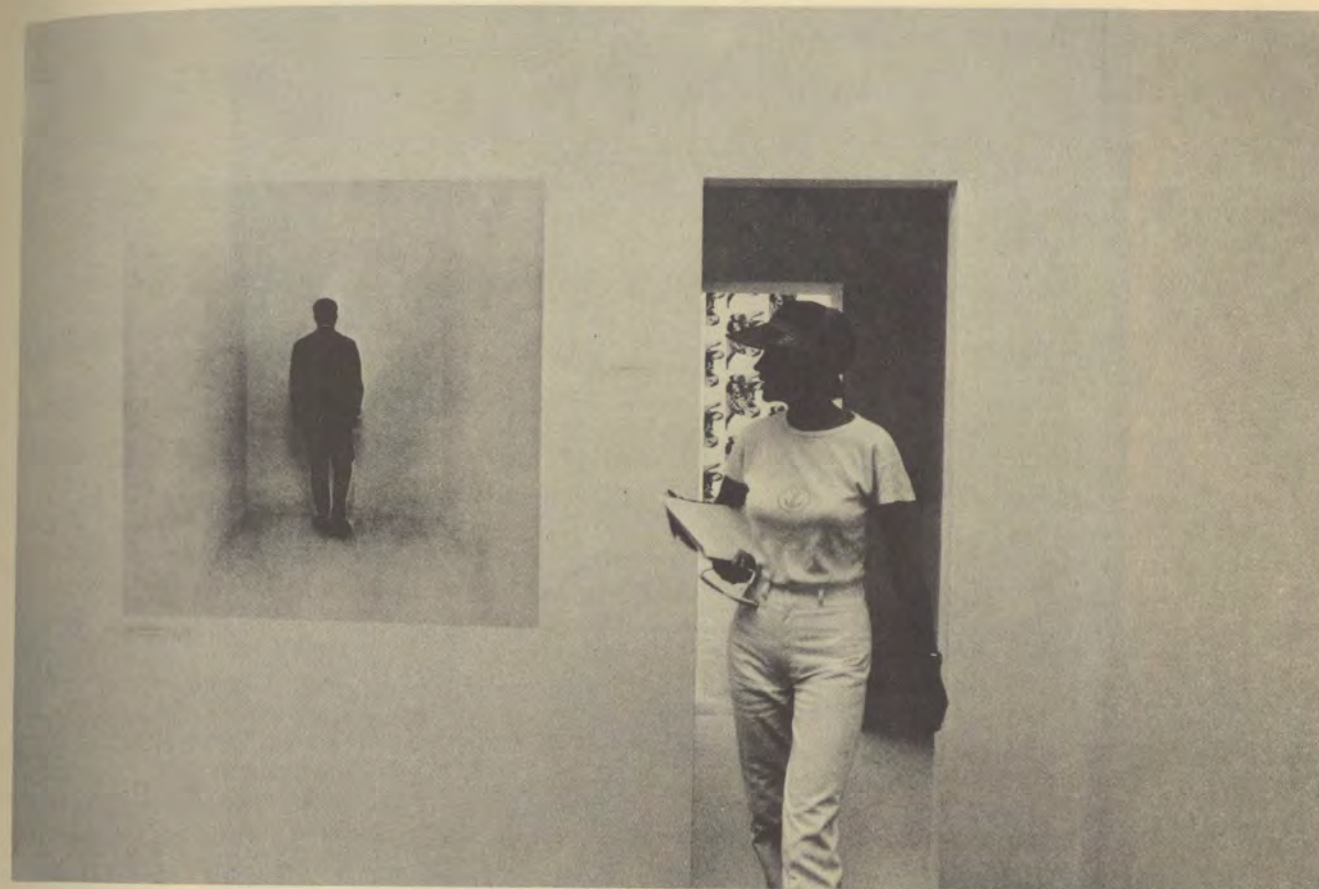
Thomas Nagel, *Uno sguardo da nessun luogo*, Il Saggiatore, Milano 1988, pp. 300, L. 30.000

Chiara Saraceno, *Sociologia della famiglia*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 265, L. 25.000

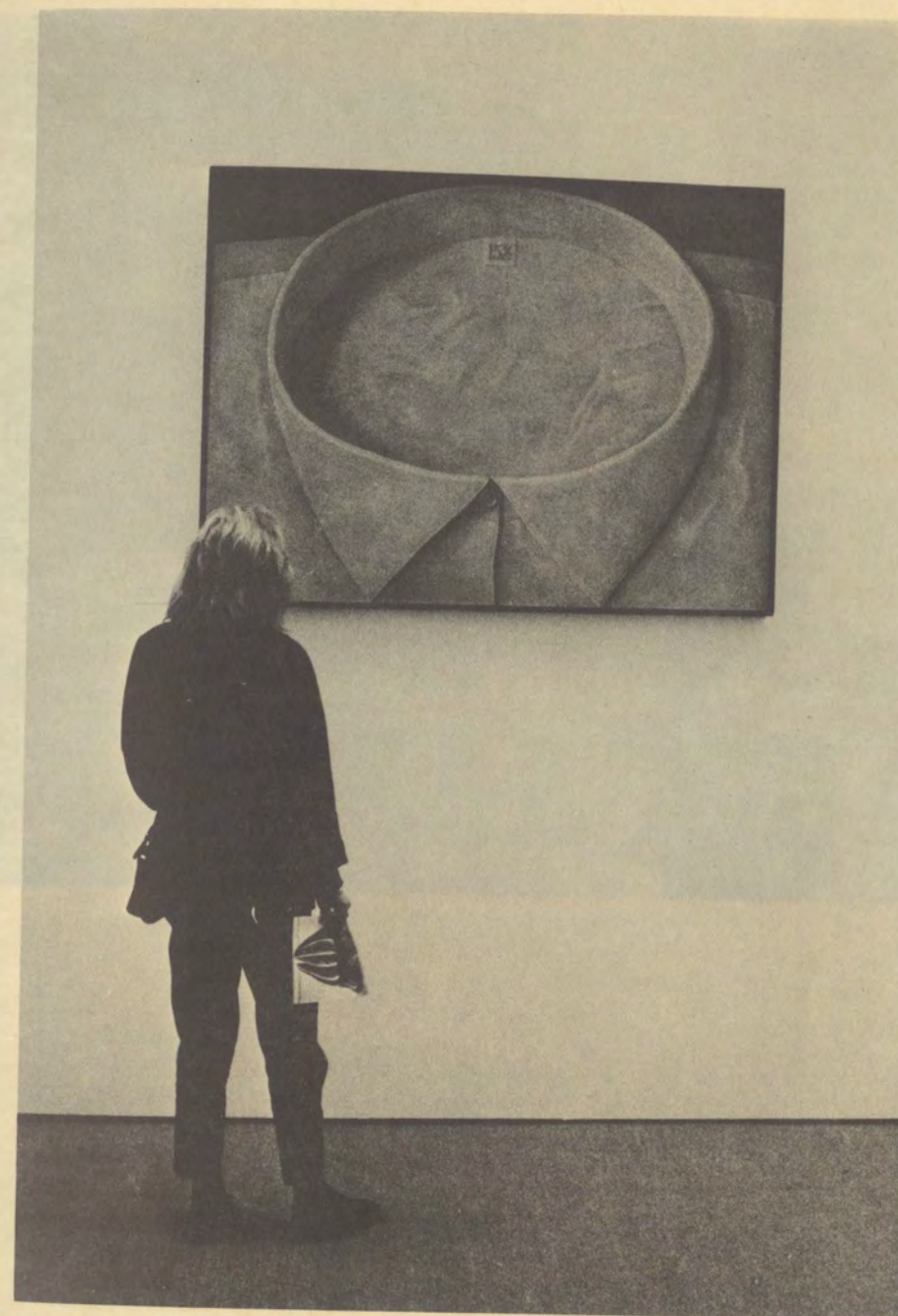
Sos donna. Documentazione sulle case delle donne maltrattate in Europa. Gruppo di lavoro e ricerca sulla violenza alle donne di Bologna e Assessorato alle politiche sociali del Comune di Bologna. pp. 228

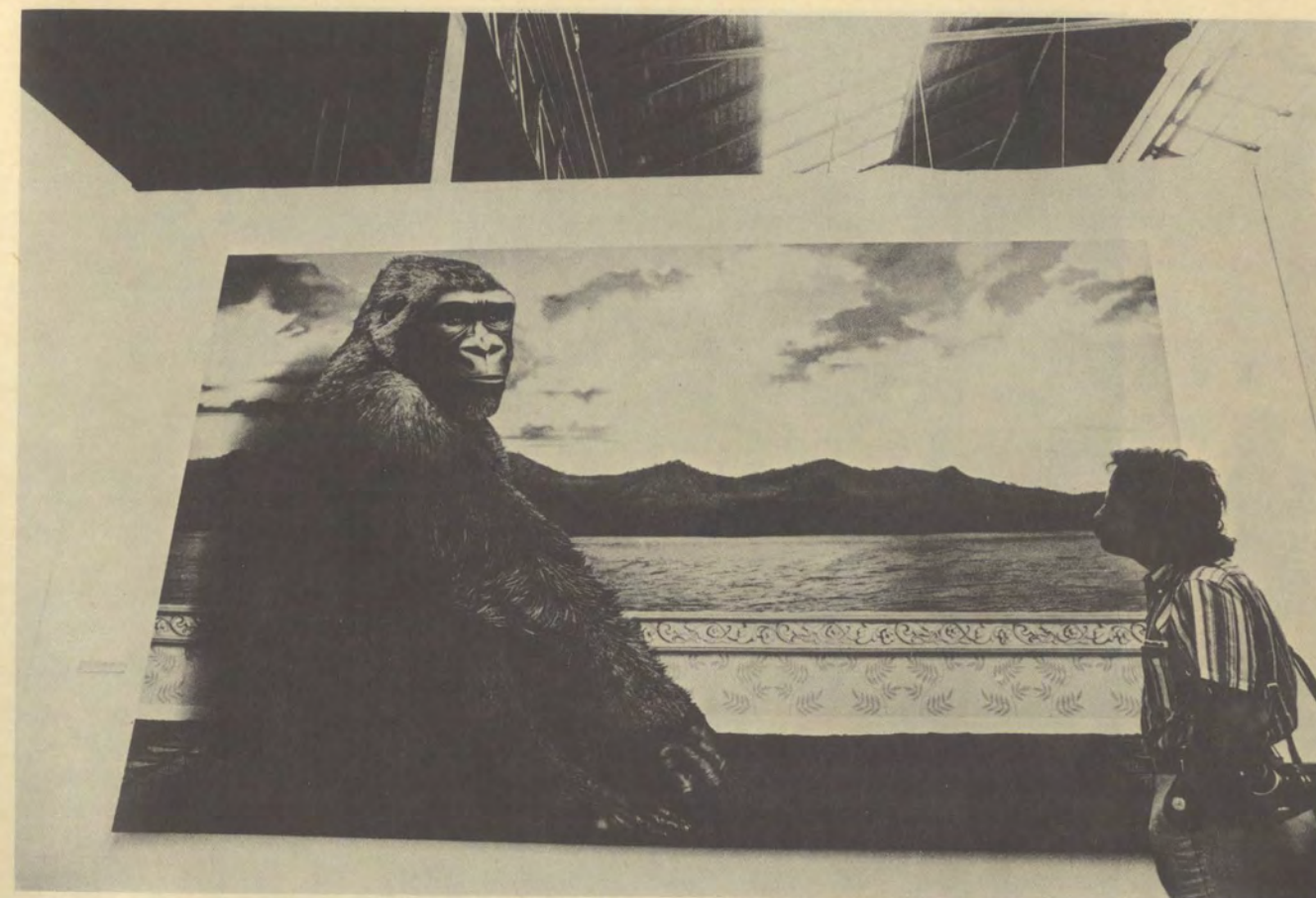
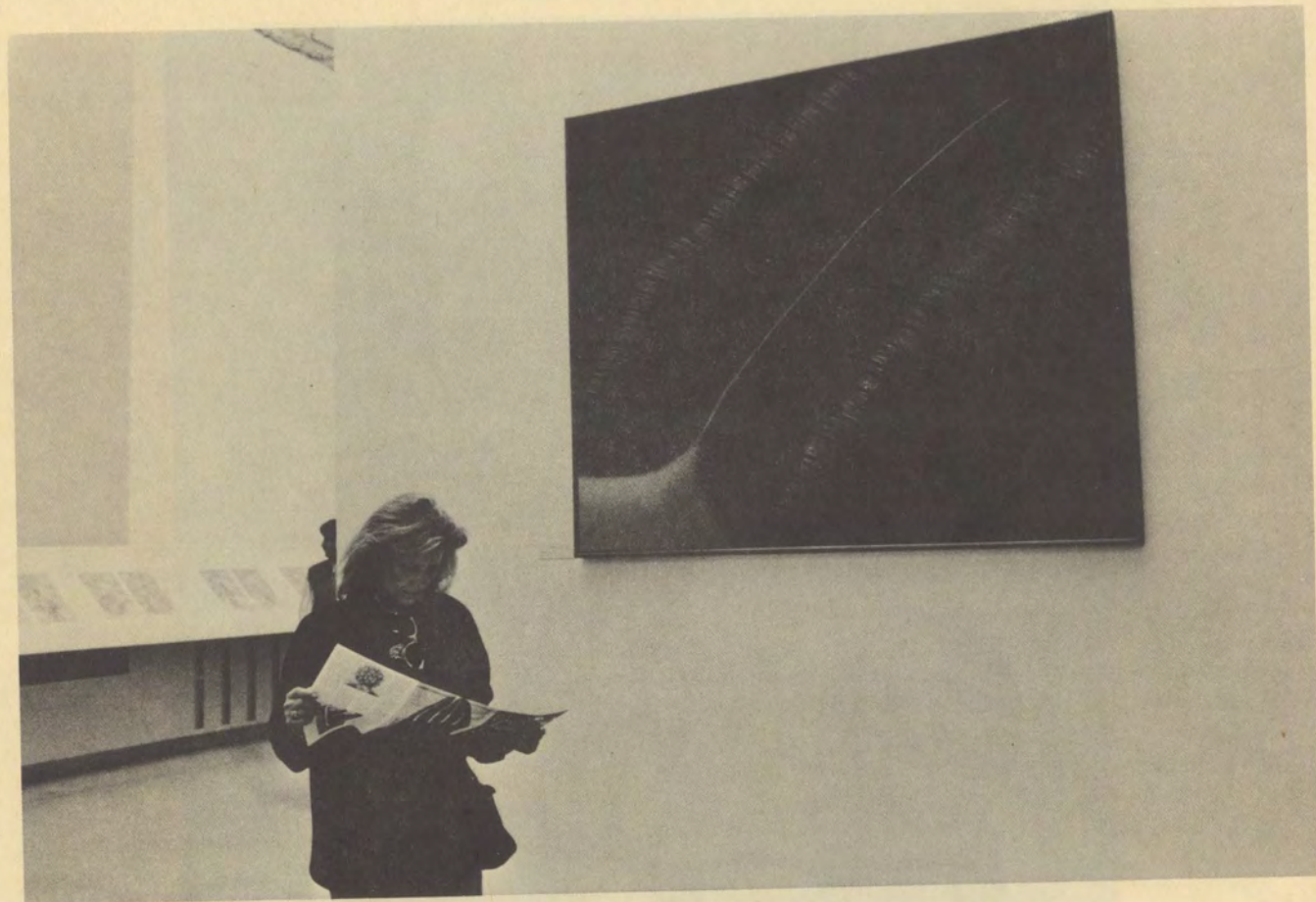
Giorgio Colli, *La natura ama nascondersi*, Adelphi edizioni, Milano 1988, pp. 534, L. 50.000

Rosellina Balbi, *All'erta siamo fascisti*, Mondadori, Milano, 1988, pp. 113, L. 20.000



GABRIELLA MERCADINI







Gabriella Mercadini è una misteriosa veneziana. Se la penso, la immagino disegnata da Hugo Pratt. Una di quelle monosillabiche creature perse in porti lontani, un sigaro sottile al lato della bocca e lo sguardo chissà dove, un po' maga, un po' mercantessa e forse marinaio. In effetti suo padre andava per mare. Da vent'anni, da quando ha lasciato il lavoro in un'agenzia di viaggi, la fotografia è il suo modo di esprimersi e il suo pane. Forse è di più, è il suo modo d'essere e di stare al mondo. Ma anche lei per capirlo ci ha messo tutto questo tempo.

Dicevamo di viaggi. Allora bisogna dire della Spagna, che è stata a lungo la sua mèta, il suo itinerario obbligato. Provate a chiederle perché, risponderà che è il richiamo del sud e niente altro. Il sud mediterraneo è il paesaggio interno. Anche se i suoi occhi l'hanno portata molto più lontano, dall'India a New York.

Gabriella Mercadini ha scandagliato in lungo e in largo il magma sociale degli anni settanta. In questo la sua è storia comune a una generazione di foto-reporter, e di donne che si sono cimentate con l'obiettivo. Ci sono stati gli anni del femminismo, di cui è stata cronista attenta e curiosa. L'indagine sulla marginalità, che Gabriella guarda con una sorta di poetico disincanto. Ho in mente

ANNA MARIA GUADAGNI

GABRIELLA MERCADINI

L'ARTE E CHI LA GUARDA

una foto: una barbona nella sua casa di cartoni, adagiata nella stessa posa della Paolina Borghese di Canova. Una lady stracciona con l'*aplomb* di una regina. E poi il degrado ambientale, che affiora come incubo. I cimiteri di macchine, gli ammassi di rifiuti sono le rovine del nostro mondo. L'immondizia uccide Venezia. Il Petrochimico di Marghera sputa veleni caldi e puzzolenti, come fumo dalle narici del drago.

Infine c'è l'astratto, l'immobilità, il muto. Le immagini che Gabriella ha distillato. L'essenza del suo lavoro. «Tornano come un sogno ricorrente. Spesso mi dico che non le venderò mai, ma continuo a farle». Sono maschere, enigmatiche e barocche, protagoniste di complicate fantasie. I manichini di Segal: «In questa epoca vedo più vita nella loro immobilità che in quello che mi circonda». L'uomo inanimato appaiato a una donna vera, ma al limite del reale, quasi una bambola, una Lulù bianca e nera. Paesaggi e città languide: Firenze vista dall'Arno e ancora Venezia; la campagna to-

scana che diventa una sola mobile linea. Un albero che descrive lo spazio di un orizzonte. E, ancora, mostre e musei: «Mi affascina il linguaggio muto che corre tra un'opera d'arte e chi la guarda». Culto del silenzio e dell'immagine, una donna-marinaio anche in questo; che evoca brevemente ricordi d'infanzia per spiegarne l'origine: «Il nonno professore di musica, lo zio pittore, il padre in giro per il mondo e una mamma solo mamma...».

C'è, tra quelle scelte da Reti, una foto vista spesso, piuttosto nota. Una donna che entra in primo piano, un uomo che ne esce. Lei è vera, dal cappello si capisce che viene dagli anni settanta. Lui è appeso a una parete, dipinto, puramente immaginato. L'immagine è quasi sospesa in un alone di bianco. Racconta uno stato d'animo, una percezione che tante donne hanno avuto: l'ineluttabile parallelismo che corre nella nostra vita, nelle relazioni tra i sessi. Anche nella vita di Gabriella, credo.

Gabriella Mercadini ha pubblicato, con Luisa Di Gaetano, *Il mio segno la mia parola. I graffiti della casa delle donne*, edizioni Quotidiano donna, 1979. Sue foto sono state utilizzate in molte pubblicazioni tra cui *L'altra mamma*, edizioni Savelli, 1979, *Io donna io persona*, Felina Libri 1985, *Italien der Frauen* di Monika Savier e Rosanna Fiocchetto edito in Germania da Frauenoffensive, 1988.

Come fotogiornalista continua a collaborare con varie riviste straniere e con le principali testate italiane.

LIVIA TURCO

LA DEMOCRAZIA DEL SOCIALISMO*

PRATICA SOCIALE E CULTURA
DELL'INDIVIDUO

Il documento congressuale definisce il socialismo "non come sistema, come legge della storia ma come ispirazione ideale e politica di un movimento capace di trasformare la società esistente. Un governo reale dei processi che presuppone la visione non di un processo storico lineare che arriva improvvisamente ad un punto di rottura, ma di un percorso storico aperto su cui può esercitarsi la progettualità, la costruttività della politica. Movimento concreto di trasformazione della realtà che attraverso il governo democratico della società non si rassegna alle compatibilità imposte dai poteri oggi dominanti ma si pone l'obiettivo esattamente opposto: promuovere uno sviluppo economico ed una vita associata che assuma progressivamente come vincoli, bisogni e valori oggi considerati variabili dipendenti (lavoro, sussistenza, ambiente)".

Questa concezione del movimento socialista ha il suo fondamento materiale, il suo principio costitutivo e la sua stessa possibilità di affermarsi solo con la costruzione di una inedita, forte e radicata democrazia.

La democrazia del socialismo è quella che inverte i diritti, riconosce soggettività inedite; è quella che interviene sulle strutture e sui meccanismi del potere e li controlla; è quella che interviene sulle scelte che tali poteri compiono; è quella che vuole governare il mondo unico e interdipendente secondo la cooperazione e la parità tra i popoli. È quella che vuole una massima espansione dell'elemento umano, della liberazione umana coinvolgendo il singolo, la sua soggettività, in uno sforzo di autorealizzazione, di responsabilità, di apertura agli altri sulla base di un

sentimento forte ed attivo di appartenenza al genere umano. È dunque la democrazia che vuole modificare le forme della vita associata e quotidiana. È democrazia della vita quotidiana. La scelta della democrazia come via del socialismo, il centro del nostro documento, non è un'opzione debole, generica, scontata. Allude ad uno dei conflitti più significativi di questi anni ottanta e definisce il discrimine fra una politica di sinistra e una politica conservatrice.

La crisi della politica intesa come svuotamento e degrado delle forme elettive e rappresentative è la risultante di un ampio e profondo processo di riorganizzazione e ristrutturazione del potere. I grandi potentati economici non solo compiono le scelte relative alla propria economia ma intervengono in campi vitali della società, propongono soluzioni, offrono opportunità, condizionano le scelte, i valori, le preferenze. Agiscono sul sociale e sulla cultura. Rendono marginale il potere politico perché assumono essi in prima persona decisioni e promuovono scelte e situazioni. Al potere politico chiedono sostegno e risorse in un rapporto di reciproca legittimazione.

Tali mutamenti chiedono un rilancio forte da parte nostra di una cultura della democrazia rispetto alla quale l'elaborazione delle donne è preziosa e necessaria. Perché lo sviluppo della democrazia segni il percorso effettivo del nostro progetto politico e sociale occorre focalizzare più nettamente le novità contenute nei processi di questi anni e rendere più ardite e coerenti le nostre innovazioni di mentalità, cultura e politica.

Mi riferisco in particolare a due processi: 1) le forme in corso di "autorganizzazione" della società, le forme di impegno sociale e volontario e l'orizzonte entro cui le assumono la Dc e il Psi; 2) la cultura dell'individuo.

Non possiamo tacere le novità significative relative alla strategia di organizzazione e di coinvolgimento della società attivate dal Psi e della Dc. Esse sono speculari alla riduzione dello stato sociale e puntano ad un processo di autorganizzazione della società a

partire *da e su* precise funzioni in chiave corporativa, frammentata di scambio politico con il potere pubblico facendo leva però sull'autorganizzazione del soggetto. L'alleanza con Ci da parte del Psi ha qui una ragione fondamentale. Psi e Dc convergono con alcuni settori del mondo cattolico rispetto ad una ipotesi di autorganizzazione sociale che fa leva sui valori dell'impresa individuale, del cemento della solidarietà, dell'azione sociale e politica efficace, sul "fare" che risponda con efficacia ai problemi aperti. Tutto ciò però è collocato in un contesto corporativo ed autosufficiente che presuppone un deperimento della funzione pubblica e dello stato in quanto indicatore dell'interesse generale; realizza con lo stato e la funzione pubblica un rapporto strumentale e corporativo di scambio politico.

Le strategie del privato sociale

Lo scontro e l'innovazione ci conducono dunque sul terreno sociale, in merito alle strategie di autorganizzazione di affermazione dei suoi soggetti ed attorno a sue funzioni fondamentali. È esiziale per noi se questo terreno resta eluso, non visto. Restiamo sconfitti non solo sul terreno istituzionale ma anche su quello del rapporto con la società se non ci proponiamo autonomamente, in rapporto con altre forze e soggetti, come agenti e non solo dicitori di una strategia dell'autorganizzazione della società attorno a sue funzioni e domande: che sollecita l'azione individuale non in un contesto di generica solidarietà, ma di comunicazione e scambio con altre culture, non in un'ottica autosufficiente ma di dialogo e scambio, e che faccia intervenire l'azione sociale a definire la funzione dello stato e le sue scelte esaltando così la soggettività politica delle medesime. Insomma un principio di autorganizzazione della società che coincide con un processo di allargamento della cittadinanza sociale e politica, con una socializzazione della politica al di fuori di uno schema puramente rivendicativo, o di gestione corporativa delle risorse, ma che si incentri sul riconoscimento

dei diritti individuali e sociali, sulla definizione delle strategie per soddisfarli e sul sollecito di soggetti interessati ad esercitare la loro autonomia e responsabilità all'interno di un circuito collettivo.

La strategia del "privato sociale" non è questione residuale appartenente al mondo cattolico ma un modo di gestire il rapporto società - stato, un modo di intendere e praticare la politica, una modalità di gestione della cittadinanza.

Oggi essa è attraversata da diverse intenzionalità politiche e culturali. È luogo di conflitto. È bene che ci siamo dentro, non solo per prendere parte nell'affermazione di una cultura e dei principi che noi difendiamo ma, secondo me, anche per essere soggetto promozionale di reti di autorganizzazione e solidarietà e di forme di "privato sociale".

Il concetto di "privato sociale" è proprio della cultura cattolica democratica e nelle sue forme più innovative, democratiche e non corporative è praticato da associazioni e movimenti come le Acli. Il volontariato nasce come critica dello statalismo, dello stato che gestisce ed amministra direttamente tutta la cittadinanza sviluppando un apparato burocratico ed amministrativo che le fa da intercapedine tra domanda ed offerta dei servizi. La solidarietà che era alla base dell'estensione di questi diritti si isola dai rapporti sociali che l'hanno determinata e diventa solidarietà meccanica, fredda, incapace di rispondere alle domande differenziate legate a condizioni personali di bisogno ed alla crescita delle aspirazioni individuali.

Occorre allora costruire un sistema misto di reti di solidarietà per ridisegnare i confini tra pubblico e privato a partire dalla distinzione tra pubblico e statale.

Tre sono i livelli individuati: 1) le relazioni informali, nei mondi vitali e tra le persone, in cui ci si prende cura degli altri o ci si avvale degli altri per aiutare se stessi; ne è parte anche la originaria cultura del femminismo, il *self-help*, il fai da te; 2) il privato sociale che allude ai beni socialmente utili formati dall'azione sociale privata; 3) le istituzioni pubbliche.

La forza e l'efficacia della democrazia è legata anche ad un preciso *paradigma* che la cultura comunista ancora trascura: l'individualità umana.

La ridefinizione delle politiche dello stato sociale, lo sviluppo e l'inveramento della democrazia non sono affidate solo alle tecniche, alle regole, ai sistemi di controllo, alle risorse. C'è una zona cruciale: la forza della criticità soggettiva degli individui; le relazioni umane, interindividuali e sociali; la capacità di autorganizzazione dei singoli; la comunicazione possibile nei mondi vitali; la struttura effettivamente dialogica e comunicativa dell'individuo umano. Per usare un'espressione di Pietro Barcellona "la cultura della costruzione della persona ed il tema del rapporto con l'altro"; il tema della persona come fine e la responsabilità soggettiva come ingrediente essenziale per la definizione di una identità comunicativa.

Individuo e critica all'individualismo

Al di fuori del coinvolgimento e della criticità degli individui non è possibile costruire una trasformazione duratura; perché nella vita quotidiana dell'individuo nelle sue molteplici sfere troviamo la stratificazione effettiva dei meccanismi di funzionamento del potere come ci insegna la nostra storia di donne. Proprio il tema e la cultura dell'individuo ha costituito il paradigma principale del neoliberalismo nella sua teoria sulla complessità sociale ed in particolare nel suo progetto di riformulazione della democrazia.

Pensiamo all'esperienza di ogni giorno che ci coinvolge: la manipolazione del consenso; la mercificazione ed i mass-media che colonizzano ogni ambito della nostra quotidianità; la frammentazione della nostra esperienza, la difficoltà a vivere la città come luogo di relazione, di comunicazione, di scambio con gli altri. Le società contemporanee sembrano dominate da un individualismo atomistico in cui è venuto progressivamente appannandosi ogni vincolo di appartenenza e di solidarietà.

La società complessa è una società delle masse in cui l'individuo si presenta con una molteplicità di facce, di ruoli, di determinazioni che ne rendono impossibile una rappresentazione in termini di aggregazioni unificanti o di sintesi sociali e politiche. Complessificazione del sistema sociale, frammentazione ed articolazione dei ruoli e delle funzioni che un singolo individuo ricopre, istituzionalizzazione degli interessi e dei bisogni sociali. Massificazione e individualismo: sono questi i tratti salienti della cultura politica neoconservatrice.

Per contrastarla è indispensabile muovere dalla convinzione che la costruzione di una cultura e di un governo della democrazia e valorizzazione della individualità umana sono un unico processo. La democrazia è la possibilità di affermazione piena della individualità umana, è l'esercizio del governo da parte dell'uomo singolo che diventa socialmente attivo. Democrazia è insomma il rapporto attivo tra l'individuo e la società in cui vive.

Credo possa essere fecondo, in tal senso, lasciarci attraversare dal mito della *polis* greca, non certo per assumerla come modello, oggi improponibile, né tanto meno per tacere quanto di quel modello oggi rifiutiamo, come la cancellazione delle donne quale soggetto politico, ma per misurarci con l'idea della politica quale principio di attività e coinvolgimento di tante individualità.

Ho sempre ritenuto che tra la politica (la sua accezione, le sue regole, gli attori che la determinano, le sue finalità) e la condizione umana ci sia un rapporto molto stretto. Oggi questo mi risulta confermato ed anche evidente raffrontando le conseguenze ed i diversi scenari cui alludono proprio sul piano della condizione umana e dell'utilizzo del fattore umano il principio democratico e quello del dominio. Allora: quale cultura dell'individuo e quale cultura della democrazia, perché ciò coincida con lo sviluppo inedito del fattore umano nella nostra società?

Possiamo avvalerci proficuamente delle categorie e delle istanze poste da noi donne nella *Carta*, nel

dibattito su di essa, nelle elaborazioni che ne sono seguite, nel *Forum*. La differenza, abbiamo affermato, è il progetto che fonda il *soggetto femminile quale autonomo soggetto della conoscenza* e quindi della elaborazione culturale e simbolica; la differenza è il progetto che, attraverso la pratica politica della relazione tra donne, costruisce la *soggettività femminile nella sua forza*, vuole renderla autonoma dallo sguardo e dal giudizio che gli uomini e la società hanno su di lei. La differenza è il progetto che vuole affermare la dualità del genere umano e quindi comporta una vera e propria mutazione antropologica per fondare il rapporto tra i sessi sulla reciprocità. Il progetto della differenza non rimanda a domani ma vuole costruire già da oggi questa soggettività, l'esperienza della "umanità" femminile.

Il progetto della differenza riguarda l'assetto economico, sociale e dello stato e lì deve incidere. Ma il suo ambito privilegiato è quello delle relazioni e dei rapporti con gli altri, è quello del corpo, della sessualità, della maternità; sono i luoghi della vita quotidiana. Esso si costruisce attraverso un lavoro molecolare; è frutto di un mutamento molecolare e presuppone la necessità di un continuo scambio.

Pci e progetto della differenza

Questo progetto si riferisce e coinvolge l'insieme della vita quotidiana. La democrazia che incontra la vita quotidiana pone se stessa come modificazione delle forme della vita individuale ed associata, sulla base del principio delle eguali opportunità, dello scambio, della reciproca, dell'autonomia individuale.

Nella vita quotidiana la democrazia incontra un individuo che non è quello a cui essa storicamente si è riferita: *neutro ed omogeneo* bensì un individuo sessuato ed interdipendente, definito nella sua individualità da rapporti e relazioni. Il tessuto delle individualità è dato dal sesso, dall'età, dai rapporti e legami familiari, dai legami interpersonali e sociali,

da quelli del lavoro. Incontra individui *differenti* e soprattutto individui che passano da un luogo all'altro, che fanno molte cose, individui complessi. L'interdipendenza degli individui e la complessità si basa su un principio particolare di *dominio*: la divisione sessuale del lavoro. La democrazia nella vita quotidiana incontra la socialità come elemento costitutivo della struttura individuale: sua necessità e sua predisposizione.

Socialità è prendersi cura degli altri, è prendersi cura di se stesso attraverso e con gli altri; è la capacità di produrre se stesso in relazione agli altri. Autonomia e reciprocità, iniziativa individuale e sostegno ne costituiscono e tessono la sua esperienza concreta.

La democrazia, se vuole essere espressione dei diritti di donne e uomini e sollecitare lo sviluppo del fattore umano nelle società, deve assumere quale suo *referente* gli uomini e le donne che ha conosciuto nella vita quotidiana: complessi, che vivono una molteplicità di sfere e di ambiti (lavoro, cura, studio) e quegli ambiti, quelle funzioni sono oggetto del suo interesse e del suo intervento, e quelle sfere dovrebbero essere informate al suo principio.

Allora il superamento della divisione sessuale del lavoro diventa un contenuto forte della democrazia, e deve tradursi, come obiettivo storicamente maturo, nella definizione di una struttura della cittadinanza civile e sociale che affermi davvero i diritti individuali.

Il progetto della differenza che decide di incontrare il progetto del Pci, della democrazia come via del socialismo ne disvela ed indica territori finora inesplorati e gli impone della compatibilità: la formazione dell'individualità umana autonoma e comunicativa quale suo fine e mezzo per affermarsi; la modificazione delle forme e dei luoghi della vita quotidiana sulla base del principio della parità, reciprocità ed attraverso il superamento della divisione sessuale del lavoro; l'assunzione sulla scena pubblica e della democrazia delle molte sfere, i molti ambiti di vita, le molte funzioni svolte da donne e uomini; soprattutto il progetto della differenza sessuale di-

svela della democrazia il suo carattere maschile, non nel senso che essa produce solo gli interessi degli uomini, ma nel senso che anche quando tiene conto degli interessi delle donne o del "punto di vista delle donne", continua a perpetuare la collocazione delle donne e del femminile dentro un universo non politico.

Avverto l'esigenza di riprendere e approfondire alla luce dell'esperienza, alcuni nodi costitutivi del nostro progetto di rappresentanza di sesso per impedire che esso si sfarini. Come costruire la relazione, come renderla efficace e visibile nei nostri gruppi, rispetto agli altri gruppi, rispetto alla agenda delle istituzioni? Dobbiamo definire regole, strumenti, progetti, esperienze che la traducono in pratica reale.

Con quale concezione e come esercitare il mandato della rappresentanza? Come possiamo rendere visibile, rappresentare la libertà, l'autonomia e la forza femminile; come esprimerla attraverso la forza singola di tante individualità? Qui non basta il "coraggio soggettivo", come diagnostica Alessandra Bocchetti - in una sollecitazione che apprezzo sull'ultimo numero di *Noi donne* - è la nostra cultura comunista che va rivista, per cui tutto si esaurisce nel gruppo e nella dimensione collettiva.

Come rendere percepibili all'insieme delle donne italiane la propria forza nelle istituzioni e la propria scelta di starci da donna? Sono interrogativi che si è posto il gruppo interparlamentare. Ritengo che essi riguardano tutte le donne comuniste ed a questo dibattito deve parteciparvi l'insieme, coinvolgendo anche le molte donne che ci hanno dato credito e forza, perché questa è una questione prioritaria della politica delle donne comuniste.

Sono interrogativi che ci poniamo sulla base di un giudizio nettamente positivo della esperienza del gruppo interparlamentare. Ma proprio tale positività rilancia l'esigenza dell'approfondimento, della ricerca e della costruzione di una relazione significativa con tante per produrre materiali e sintesi che segnino la possibilità di un passo in avanti nella nostra esperienza.

La seconda esigenza che avverto acutamente è quella di fare politica, di stare nei processi e nella battaglia politica, di entrare con forza nella battaglia per le *riforme istituzionali*. Ci è utile allora storizzare, nel concreto della realtà italiana, il rapporto che le donne hanno costruito con il sistema democratico. Gli studi effettuati da Paola Gaiotti, evidenziano che le donne sono state determinanti nella evoluzione degli equilibri politici e che è stato proprio il sistema democratico basato sui partiti di massa, connotati da programmi fortemente ispirati a valori ed incentrati sulla diffusione della partecipazione, che hanno accompagnato per una lunga fase la parabola politica delle donne, consentendo ad esse di iscrivere nello stato istanze cruciali della loro emancipazione.

Le donne e le forme politiche

C'è un legame molto forte tra l'emancipazione femminile e questa democrazia rappresentativa fondata sul ruolo dei partiti di massa. E tuttavia c'è anche - a partire dagli anni '70 - un rapporto critico, di esplosione di una soggettività che si traduce in una inaudita e duratura modernizzazione della società.

Riporto un giudizio di Paola Gaiotti che trovo molto significativo: "Nel mutamento della condizione femminile ha avuto una funzione fondamentale la costruzione di una democrazia aperta alle donne, un sistema di scambi e di integrazione culturale sempre più intensi, insomma, il sistema della libertà. Ma ciò che le donne hanno sentito di più nella immediatezza quotidiana è stata la modificazione dei consumi. La cittadinanza delle donne è andata mutando ancor più sotto la spinta dei fatti che su logiche interne ai suoi diritti di cittadinanza. Non è un caso che le donne denuncino la loro irrilevanza nel rapporto con le istituzioni. Non è nelle istituzioni che le donne sono diventate cittadine. Nelle istituzioni le donne non c'erano".

Le donne esprimono negli anni '70 un mutamen-

to sociale che viene eluso dal sistema politico, non si traduce in trasformazione dello stesso. Qui ci sono le sordità del sistema, il suo avviarsi verso una curvatura che è quella centralistica e corporativa di oggi; c'è una insufficienza della cultura del femminismo che non riesce a tradurre una critica radicale in principio effettivo di riforma. Ma c'è soprattutto il nostro limite, la nostra insufficienza. Ciò cui siamo stati più impermeabili rispetto al femminismo, nonostante che esso ci abbia attraversato e noi ci siamo lasciate attraversare, è proprio la *critica alla politica* ed il mutamento necessario sul piano delle forme e del loro principio costitutivo. Berlinguer lo raccolse in un saggio che resta lucido e drammatico al tempo: "Rinnovamento della politica, rinnovamento del Pci". (*Rinascita* 1981).

Qual'è la questione che oggi il progetto della rappresentanza sessuata ci pone, come questione di questa fase e la cui mancata focalizzazione e dispiegamento è tale da ipotecare la possibilità di un intervento del progetto medesimo? Perché la costruzione di una rappresentanza sessuata deve dispiegarsi in fasi, tappe.

La questione secondo me è la seguente: affermare un nuovo equilibrio tra pubblico e privato, procedere ad una ricomposizione, nel progetto politico collettivo, delle molte sfere di interesse dell'umanità, riconoscere il rapporto che ci lega e riconoscere il valore storico e politico chiave per il disegno del futuro, dei problemi effettivi, dell'organizzazione quotidiana, di quelli demografici.

Insomma, quello che prima definivo la modificazione della vita quotidiana.

Ricordiamo infatti che l'origine dell'esclusione femminile dalla politica è dovuta al fatto che questa ha legittimato la divisione del mondo umano in due aree non comunicanti: l'una di competenza maschile attinente al territorio, al diritto, alla guerra, allo scambio, alle scienze; l'altro attiene alla continuità della specie, alla integrazione affettiva, alla produzione per la sopravvivenza.

Questo nuovo rapporto pubblico-privato deve al-

largare la scena pubblica-politica ai molti ambiti, problemi, funzioni che oggi sono rilevanti nella vita di donne e uomini; per impedire che il peso del mutamento della stessa sia tutto a carico delle donne; oppure che si comprima il mutamento attraverso linee autoritarie, come sono certe politiche demografiche per la famiglia, relative all'aborto.

Il nostro agire da soggetto politico

Io penso che qui possa essere rinvenuta una sintonia, una legatura tra vita delle donne e loro presenza nelle istituzioni. Questa ridefinizione del rapporto pubblico-privato lungo una vita di ricomposizione tra le varie sfere: lavoro, riproduzione, sessualità, è posto: quale principio di inveroamento della democrazia e ridefinizione della statualità mi pare in sintonia con le donne che noi siamo. Ritengo che il processo di inveroamento e ridefinizione della democrazia debba assumere il principio della rappresentanza di sesso proprio nell'alterità che essa contiene per cominciare a coniugarlo sul terreno dei processi concreti e quindi assumendo, come suo proprio traguardo di questa fase ed ambito di applicazione e radicamento della democrazia medesima, la costruzione di un nuovo rapporto pubblico-privato, di un rapporto integrato tra lavoro, riproduzione, generatività, sessualità. Diventa allora essenziale il cimento circa la riforma dello stato sociale. Deve esserci un raccordo tra riforma dello stato sociale, sviluppo democratico, riforme istituzionali, attorno all'asse prima indicato; la realizzazione di un rapporto integrato tra lavoro, riproduzione, generatività, sessualità.

Dobbiamo porci con lucidità un interrogativo: quale rapporto esiste tra il nostro progetto di affermazione della *forza delle donne*, attraverso la pratica della relazione, l'obiettivo del superamento della divisione sessuale del lavoro e la costruzione di una rappresentanza di sesso, e le caratteristiche della fase politica attuale, con le dinamiche che attraversano la struttura dei poteri, la cultura, l'economia? Io rispondo: un rapporto di forte conflitto. C'è un pro-

cesso di corporativizzazione della società e del potere che tende a ricondurre dentro alle cerchie corporate dei grandi gruppi economici, dei partiti le possibilità di accesso alle risorse e la legittimazione ed espressione come soggetti politici. C'è anche una corporativizzazione delle forme di iniziativa e partecipazione sociale, nel senso che esse vengono sollecitate o costrette a ledere la propria autonomia, ad affidarsi in un rapporto di reciproca convenienza, ai partiti, soprattutto, ma anche ai centri del potere. Forme di partecipazione sociale a cui si chiede la rottura della comunicazione con altre culture e soggetti; l'assunzione del principio di autosufficienza; l'esecizio di un rapporto rivendicativo e contrattuale con il pubblico. Insomma, noi donne dobbiamo fortemente combattere contro i processi che vogliono comprendere le nostre forze dentro questa logica corporativa, ridurci alla marginalità, essere clienti del mercato politico proponenti di istanze rivendicative.

Per questo "riformismo forte" deve significare un utilizzo non strumentale e corporativo della forza femminile, bensì il sollecito e la creazione delle condizioni per una sua piena espansione.

L'alternativa per noi donne può significare costruire un patto politico per realizzare un potere femminile articolato e diffuso, finalizzato alla massima espansione di noi stesse, in ciò che siamo, nel mutamento che produciamo, nei nostri desideri. La condizione prioritaria per noi è nella possibilità di agire come soggetto politico; essere interpellate e previste nella scena politica in quanto artefici di un mutamento significativo prodotto dentro noi stesse e nella società.

* Questo articolo è tratto dalla relazione introduttiva al Seminario delle donne comuniste sul congresso del Pci tenutosi ad Ariccia nei giorni 4, 5 e 6 novembre.

TIZIANA ARISTA

FORME SESSUATE DI UN PARTITO*

REGOLE STRUTTURE PRATICHE
DELLE DONNE NEL PCI

Non è corretto discutere di forme e di regole dell'azione politica in modo scisso dai suoi contenuti, anche se consideriamo il partito come una "azienda", infatti le tecniche di organizzazione vanno modellate a seconda degli obiettivi "aziendali" e del contesto nel quale si intende farli agire. In questa prospettiva, del nesso tra politica ed organizzazione, è illuminante ripercorrere le tappe della storia delle commissioni femminili. Dalle commissioni femminili delineate dal III congresso internazionale comunista, intese quali "organi speciali per il lavoro tra le donne" il cui scopo è di "educare le larghe masse femminili allo spirito del comunismo ed inquadrarle nelle fila del partito"; alle commissioni femminili del partito nuovo di Togliatti che si proiettano all'esterno verso le donne italiane per realizzare la politica di emancipazione femminile e perciò si articolano in cellule di sole donne (dal V congresso del '45 e via via, seppure in modo meno rigido, per circa vent'anni fino al X congresso); alla pratica della doppia militanza degli anni '70 con la quale le commissioni femminili assumono una forma ondeggiante di attivo delle donne comuniste; non è difficile ritrovare in questi passaggi la coerenza tra obiettivi e forme dell'agire politico. Anzi proprio l'aver fatto vivere questo rapporto di coerenza mi pare abbia assicurato particolare vitalità ai luoghi politici delle donne in anni (parlo della fine del passato decennio) in cui già si manifestavano segni preoccupanti di crisi del "nuovo" partito togliattiano.

Sarebbe stato dunque ben strano metter mano in questa fase alla necessaria autoriforma del partito sperando in risultati fruttuosi, prima e comunque, a

prescindere dalla ricerca sulle linee politiche del nuovo corso del Pci. Lo stesso partito nuovo di Togliatti trovò del resto una compiuta formalizzazione solo con lo statuto approvato nell'VIII congresso del '56. E tuttavia non possiamo permetterci tempi troppo lunghi: far vivere la nuova identità del partito esclude per definizione un approccio giacobino. Scelte quali l'opposizione per l'alternativa, la priorità ai programmi, l'assunzione della differenza sessuale necessitano, per poter procedere, di un partito di uomini e di donne, tutti egualmente abilitati a pensare e a decidere ciò che occorre fare. È questo il nocciolo della democrazia interna su cui lo stesso statuto dovrà indicare, dopo i molti aggiustamenti operati in momenti storici diversi, una definizione più compatta e organica.

Le regole del fare

È possibile discutere di nuovi principi e regole di democrazia interna senza ragionare delle nuove forme che il partito deve assumere rispetto al rapporto con la società? Io credo che noi non abbiamo bisogno di un partito costruito sulla discussione, ma di un partito che è democratico non solo perché discute ciò che occorre fare, ma perché fa in ogni momento e ad ogni livello, ciò che è necessario e possibile fare. In questione allora non è, o comunque non solo, il diritto al dissenso, rispetto al quale mi pare difficile – se vogliamo una democrazia funzionante, in cui c'è chi tira le fila e “traduce” i differenti linguaggi – andare molto oltre quanto deciso nello scorso congresso. Il tema centrale è con quale cultura e forma politica ricostruiamo criticità e protagonismo tra i tanti iscritti e con quali diritti essi entrano a far parte del percorso decisionale, i quali garantiscano non solo eventualmente di dissentire alla fine, ma anche la possibilità di orientarlo dall'inizio. Si apre qui un capitolo enorme, quello della formazione politica dei militanti, delle sue sedi e dei canali di cui la dotiamo. Voglio però qui scrivere d'altro.

Con la *Carta*, noi donne comuniste ci siamo espresse per una concezione della politica che non la relega ad esperienza di poche, per lo più racchiuse dentro le istituzioni, ma che la rende produttrice di cambiamenti, tramite un impegno quotidiano, una presa diretta con la società, con la vita delle persone. Non sempre in questi anni abbiamo praticato questa concezione politica; spesso abbiamo enfatizzato la discussione sulle forme della pratica di relazione fra donne guardando a quelle già presenti e attive piuttosto che a quelle da attivare tra noi e donne che non sono ancora entrate in relazione con noi o tra loro. È più facile in tal modo perdersi in una discussione formalistica e paralizzarsi di fronte al dilemma, correnti sì, correnti no. Ciò che mi pare, invece debba appassionarci, è una ricerca e una discussione sulle *regole del fare*. Condivido molto quanto si afferma nel documento per il congresso: “la presenza nella società, l'iniziativa concreta e quotidiana sui vari problemi non può essere delegata ai movimenti: essa appartiene alle funzioni fondamentali di un partito riformatore democratico”. Anche queste funzioni hanno bisogno di regole di altrettanto rilievo di quelle intorno a cui, uomini e donne del Pci, dibattiamo da anni e che riguardano la presenza nelle istituzioni. Anzi, l'esperienza nostra di donne comuniste e la ricerca sulle forme da dare al patto tra elette ed elettrici, è un impegno per noi imprescindibile. È ovvio che quando parlo di regole attraverso cui attivare una presa diretta con la società, non penso ai modi in cui si organizza una manifestazione. Penso ad un nostro originale ed autonomo contributo all'auto-organizzazione della società, a come lo assumiamo all'interno della nostra stessa organizzazione. Non dobbiamo inventare tutto da capo, è anzi importante mettersi in comunicazione con esperienze che in questi anni sono andate sviluppandosi “fuori le mura” dei partiti e del sistema politico. Essenziale è, a me pare, assumere il principio della pratica femminile del partire da sé, associandosi tra donne che condividono un progetto, ne discutono le forme, i luoghi, le pratiche con cui realizzarlo. Rial-

lacciando i fili della memoria con le esperienze di autogestione degli anni '70, guardando alle esperienze di donne di altri paesi, valorizzando le scelte e culture di tante donne comuniste e delle tante donne con cui, in questi anni, abbiamo costruito una relazione, è possibile dare vita a mio avviso, ad una stagione forte di pratica sociale fondando su di essa la nostra organizzazione. Per questa via molte donne si fanno protagoniste e così si dà fondamento alla democrazia dentro il partito. Ma affinché esse diventino da protagoniste nella società, soggetti della decisione, politica all'interno del partito è necessaria una ulteriore forte riforma del centralismo democratico. Il diritto alla proposta va regolato diversamente e più luoghi vanno deputati ad istruire la discussione e a definire l'agenda politica.

Sulle commissioni femminili

Questo è un punto di grande rilievo per la vita delle commissioni femminili. Penso di essere in sintonia con la gran parte delle donne comuniste se affermo che queste strutture hanno ancora una ragione di esistenza. Ovviamente non penso alle commissioni, e ve ne sono, che ancora oggi sono luoghi di debolezza, di discussioni generiche, ripetitive, autoconsolatorie. Penso alle esperienze che già oggi rappresentano luoghi di forza delle donne ed in cui si discute in rapporto al fare. È pur vero che l'assunzione del valore della differenza sessuale implica in prospettiva un superamento dei luoghi politici separatisti ed è pur vero che già da oggi dobbiamo praticare con maggiore forza e maggiore coerenza la pratica di relazione nei luoghi politici misti. Poiché a tutt'oggi non siamo pienamente libere e pari dobbiamo ancora procedere su un doppio binario, assumendo esplicitamente la contraddizione che questa scelta introduce nella nostra pratica.

Il punto delicato a me sembra un altro. Nessuna di noi di per sé rappresenta le altre; nessuna di noi può autodefinire quali sono le “donne” della *Carta* e quali no. Se lo facciamo operiamo un atto autorita-

rio. Noi vogliamo, invece, costruire luoghi autorevoli all'interno del processo di “organamento” e di “connessione”. Non si pone allora un problema di riconoscimento e legittimazione politica tra donne? Chi fa parte delle commissioni femminili? Chi parla a nome delle altre? È sufficiente un'investitura da parte degli organismi dirigenti o non dobbiamo attivare altre forme di percorso democratico fra donne?

Per essere libere e pari, per praticare, quindi, in libertà la relazione fra donne nei luoghi misti, è necessario che il partito sancisca l'assunzione paritaria degli incarichi di direzione ovvero il riequilibrio tra i sessi della funzione dirigente. Un partito abitato da uomini e da donne è un partito con regole, codici, linguaggi, metodologie di lettura della realtà segnate in modo paritario da entrambi i sessi.

A questo proposito nel documento congressuale si afferma un punto di grande rilievo: l'esigenza di superare la divisione sessuale del lavoro attraverso una strategia di azioni positive. In discussione è il diritto di cittadinanza, anche in una “azienda” particolare quale è il partito politico, dei tanti tempi e dei tanti lavori. Da riformare sono i tempi e i modi della discussione politica, i criteri di “politica dei quadri”, gli strumenti di analisi e di verifica. È un insieme di questioni su cui sento che ancora molto dobbiamo lavorare. È però vitale aggredirle perché prende corpo concretamente l'idea della assunzione paritaria degli incarichi di direzione non come pura assunzione dei rapporti di forza, ma anche critica e riforma delle fonti del potere e della concezione della politica.

È in questo ambito che dobbiamo discutere dell'opportunità di darci obiettivi numerici per gli organismi dirigenti ed esecutivi. Si può arrivare alla distribuzione paritaria del 50 e 50 tra i sessi in un regime di libera concorrenza nei congressi e poi negli organismi eletti o non è necessario ancora attivare un'azione positiva, ponendo un vincolo ed individuando una tappa? Non sono pessimista come le compagne dell'Spd; penso che si possa fare a meno

di una norma antidiscriminatoria statuaria. Me lo conferma il dato delle elette comuniste delle nostre ultime elezioni politiche e il dato delle delegate all'ultimo congresso dell'Spd (36% senza norme di protezione).

È necessario però un obiettivo non schematico – attorno a cui mettere al lavoro i congressi – ma certo, poiché ovviamente dovrà essere differenziato sul piano territoriale. La proposta che abbiamo avanzato è che alla fine di questo processo per due compagni di sesso maschile in funzioni dirigenti, dovrà esserci almeno una donna. Una ultima considerazione: mettere in sintonia la *Carta* con le regole e le forme del partito esige un grande rigore di principio, ma anche una grande capacità pragmatica, una visione processuale dell'azione politica. Non è una partita che possiamo giocare in poche. Acquisterebbe il sapore della precettistica e non faremmo nessun passo avanti significativo.

* Questo articolo è tratto dalla relazione introduttiva al Seminario delle donne comuniste sul congresso del Pci tenutosi ad Ariccia nei giorni 4, 5 e 6 novembre.

ELDA GUERRA

DENTRO E OLTRE UN MESTIERE

UN COMMENTO ALLA LETTERA DI UNA PROFESSORESSA

La lettura della lettera scritta da un gruppo di insegnanti comuniste a tutte le donne che lavorano nella scuola¹ evoca immediatamente, per la scelta della forma autobiografica, frammenti di biografia personale e sollecita a riportare a galla questi spezzoni di memoria relativi alle diverse vicende che hanno condotto a questo lavoro o all'esperienza che di esso si ha, nell'ambito di una riflessione su una professione che da almeno un secolo tende ad essere caratte-

rizzata da una progressiva femminilizzazione². Ma non solo, la proposta con cui si conclude: "una consapevole relazione tra donne" allarga il campo delle considerazioni possibili a quello di una pratica politica che, individuando nella scuola un luogo privilegiato per la forte presenza di donne come insegnanti e come allieve, privilegi i rapporti con le proprie simili e, a partire da questo gesto di per sé significativo, tenda a dare consistenza e rappresentazione simbolica alla differenza sessuale.

Molte sono, quindi, le questioni che essa propone, continui i rimandi da un lato al dibattito su una pedagogia della differenza sessuale che ha coinvolto molti gruppi di donne, dall'altro alle analisi della condizione professionale emerse in occasione del rinnovo contrattuale con i problemi di rappresentanza politica che ha posto³.

Di qui, la scelta di scrivere solo alcuni aspetti, i più importanti nel mio personale percorso di riflessione, accogliendo l'invito contenuto nella premessa di continuare ad annodare i fili di un discorso dove l'esperienza biografica di ciascuna, la rappresentazione soggettiva non siano considerate elementi da cui prendere le distanze, ma momenti fondamentali dell'analisi.

In una delle testimonianze presenti nel testo completo della lettera, che ne costituiscono una sorta di continuazione si dice: "Ho sempre pensato che laurearmi in lettere fosse una mia scelta del tutto autonoma. Mi piaceva la letteratura italiana, la storia dell'arte, avevo una certa facilità nell'esprimermi. Non ho riflettuto per molti anni, su questa scelta. A volte ho pensato che nella mia formazione era stata determinante una cosa soltanto: l'aver incontrato, negli anni del liceo, un'insegnante straordinaria che pensava che la cultura (la cultura umanistica con tutto ciò che ne consegue) era una cosa per la quale valeva la pena di vivere. Un modello di donna da imitare. Ovviamente nessuno nella mia famiglia, fra i conoscenti adulti, ebbe nulla da osservare quando 'scelsi' la facoltà da frequentare: era una scelta naturale, obbligata? Anche oggi non so dire quanto sia

stata condizionata. Certo, razionalmente non posso non tenere conto del fatto che laurearsi in lettere ed insegnare è sempre stato considerato tipicamente femminile. Un lavoro *part-time* che lascia tanto spazio per la vita coniugale, per la famiglia, per conciliare la doppia esperienza di una donna... Eppure non ho mai rimpianto di averla fatta. E le materie che sono state oggetto di studio anche appassionato negli anni universitari sono ancora oggi al centro dei miei interessi..." Ho ritrovato in queste parole parte della mia esperienza: l'aver vissuto l'iscrizione alla facoltà di lettere come una scelta, l'aver deciso di insegnare ad un certo punto della mia vita, dopo altre esperienze lavorative, perché mi permetteva di continuare a studiare, fare ricerca e, seppure attraverso un canale secondario, occuparmi di letteratura e di storia. Non so a quante sia propria questa esperienza e certamente anche nella mia individuale vicenda sono intervenuti una complessità di fattori che l'hanno resa assai meno lineare. Ma qui m'interessa sottolineare la distanza tra una o più rappresentazioni soggettive e la immagine sociale del lavoro dell'insegnante. È opinione consueta che la forte presenza delle donne nell'insegnamento dapprima in quello primario e successivamente attraverso un percorso più complicato nel corso del tempo in quello secondario, sia allo stesso tempo origine e conseguenza della sua collocazione ai gradi inferiori della gerarchia delle professioni, pur sempre nell'ambito dei lavori privilegiati. In sostanza nel corso dell'ultimo secolo si sarebbe configurata una sorta di circolo vizioso della povertà, per cui questo campo professionale sarebbe stato di facile accesso alle donne delle classi medie in quanto disertato dagli uomini appartenenti alle medesime classi sociali ai quali si aprivano percorsi professionali migliori. A sua volta proprio questa consistente presenza femminile ne avrebbe reso difficile la rivalutazione sociale per configurarla definitivamente come una professione caratterizzata da bassi livelli di reddito, debole valore di scambio e scarso prestigio. È altrettanto consueto affermare che all'origine dell'intero processo sta il

fatto che l'insegnamento, in primo luogo quello elementare, è stato considerato un prolungamento del naturale ruolo materno, e quindi per questo particolarmente adatto alle donne, per l'esercizio del quale non si richiedevano particolari competenze professionali. Neppure la crescente presenza delle donne nell'insegnamento secondario ha comportato sostanziali incrinature dell'immagine di esso come "maternage", spesso anzi quel modello interpretativo è stato esteso anche ai livelli superiori della scuola. Si è arrivati così alla rappresentazione di questo lavoro ricordata nella testimonianza precedente: un lavoro *part-time* che rende possibile la conciliazione del lavoro domestico-familiare con una forma di lavoro professionale che non si distanzia eccessivamente dal primo. Oggi lo iato, la discrasia tra questo tipo di rappresentazione socialmente diffusa e l'esperienza concreta di molte donne che lavorano nella scuola risultano evidenti, sarebbe però opportuno chiedersi se in ogni caso anche per il passato più o meno recente non si sia trattato di un'analisi semplificatoria rispetto a processi complessi e fortemente riduttiva dell'autorappresentazione che molte insegnanti avevano del proprio lavoro⁴.

Un mestiere tra segregazione e valore

Mi sono spesso chiesta dove si poteva collocare il confine tra l'elemento di costrizione presente nella scelta dell'insegnamento come professione femminile, di facile accesso, che addirittura si poteva configurare quasi come la realizzazione di un destino sociale e l'elemento di libertà, desiderio, progettualità che la soggettività di ciascuna poneva in campo. Ritengo che questo interrogativo, presente in *Lettera di una professoressa*, si ponga anche in termini più generali per un'analisi dei lavori femminili che non ne veda solo gli aspetti di debolezza, di segregazione negativa da rompere per consentire alle donne l'ingresso nel mondo forte dei mestieri e delle professioni maschili, ma, che mettendo in campo criteri e misure fondati sull'esperienza che le donne hanno

del mondo e dei rapporti sociali, ne colga, in una logica di valorizzazione gli elementi che sono ad essi propri. In particolare, per quanto riguarda l'insegnamento, l'analisi condotta da molti gruppi di donne si è posta all'interno di questa tendenza, si è cercato di rovesciare lo stigma negativo che pesava sulla professione sottolineando l'importanza di una serie di aspetti che, connessi al suo esercizio, potevano al tempo stesso essere considerati propri dell'esperienza femminile: la capacità di relazione, l'attenzione ai bisogni dei singoli e ai problemi della comunicazione tra le persone.

Tale elaborazione ha costituito, tra l'altro, un momento significativo di un processo più generale di valorizzazione delle competenze implicite al lavoro di riproduzione per renderlo visibile e porre il problema del suo riconoscimento sociale. È questo certamente un percorso importante, da portare avanti ed approfondire in tutte le sue implicazioni. Esso, tuttavia, ancora una volta tende ad occultare un elemento forte che gioca nella scelta dell'insegnamento e che costituisce un altro degli aspetti connessi al suo esercizio: lo studio, la ricerca, la produzione intellettuale nell'accezione ristretta del termine.

Il nodo della cultura

Difficilmente esso viene preso in considerazione, oppure quando viene fatto se ne coglie l'assenza o l'accezione negativa – penso al sapore di stantio che evoca la definizione "cultura scolastica" – e non vi è dubbio che si tratta di aspetto assolutamente parziale della pratica dell'insegnamento almeno come oggi si realizza nella maggior parte dei casi. Ma paradossalmente proprio la sua parzialità, il suo occultamento a livello dell'immagine sociale diffusa della professione fa emergere una questione profonda che ha a che fare con la svalorizzazione dei lavori delle donne: la negazione dell'esistenza di un pensiero sessualmente connotato, di rappresentazioni simboliche che ad esso facciano riferimento, di tradizioni intellettuali femminili⁵.

Un esempio banale: è tendenza comune considerare l'orario di lavoro degli insegnanti un privilegio che rende possibile agli uomini lo svolgimento di un'altra attività e consente alle donne la conciliazione del doppio ruolo. Sfugge a questa considerazione il fatto che l'orario formale diminuisce man mano che si passa dalla scuola materna, alla scuola elementare, alla scuola superiore in quanto all'origine di esso sta il problema dello studio e dell'approfondimento disciplinare necessario per il lavoro più strettamente didattico. È quindi quella del "professore" non quella della "maestra" la figura professionale di riferimento rispetto alla quale, presumibilmente, è stato modellato l'orario di lavoro.

Le donne che fanno scuola vengono ad essere rappresentate come insegnanti dimezzate a cui delegare compiti di trasmissione di un patrimonio di conoscenze già dato, da assumere nella sua apparente neutralità, nonché compiti di controllo ed anche di selezione, ma non come maestre nel senso profondo del termine, figure autorevoli di insegnamento. Da questa rappresentazione dimezzata e sovente ulteriormente ridotta ai suoi termini più meschini di cui uno dei tanti esempi è la professoressa alla quale si rivolgono i ragazzi della scuola di Barbiana, molte donne oggi prendono le distanze, non solo attraverso la testimonianza di un disagio persistente o di un'estraneità a contenuti culturali, modelli educativi, misure di valutazione e selezione che non tengono conto dell'esperienza femminile nel mondo, ma attraverso il desiderio esplicito di rappresentare quell'esperienza, renderla socialmente visibile e assumere il compito e la responsabilità di trasmetterla alle più giovani generazioni di donne. È qui che io vedo l'intreccio tra l'analisi di una condizione lavorativa specifica, un processo di valorizzazione che ne sottolinei la significanza sociale e l'insieme delle elaborazioni, degli studi e delle ricerche che si collocano nell'orizzonte della differenza sessuale. La crescente presenza delle donne nei processi di istruzione formale, la fondazione e il consolidamento di centri di documentazione, biblioteche, comunità scientifiche,

gruppi di studio e riflessione sono testimonianze evidenti di una diffusa intellettualità femminile e del possibile costituirsi di una tradizione che si rivolga al passato, alle donne che ci hanno preceduto e, agendo nel presente, insieme si rivolga al futuro affrontando il problema della trasmissione. In questa prospettiva la scuola, diviene evidentemente un luogo cruciale per il rapporto tra studentesse ed insegnanti che lì si configura. Ma trasmettere cultura delle donne non può ancora una volta venire separato dall'atto della sua generazione⁶ e la didattica, per svolgere fino in fondo i compiti che le sono connessi, non può porsi su un terreno altro e diverso da quello della ricerca.

Per concludere, due osservazioni: la prima riguarda la constatazione che scegliere un percorso di valorizzazione della professione che metta in rilievo, assieme ad altri aspetti, quello della produzione e trasmissione di pensiero, comporta una serie di conseguenze anche sul piano normativo, ad esempio la possibilità di avere congedi di studio.

La seconda riguarda un problema più complesso: il rapporto con le giovani generazioni di donne. Ho usato spesso il termine tradizione⁷ facendo mia la consapevolezza che forse è toccato in sorte alla nostra generazione porre la questione del costituirsi di una tradizione perché non sia dato, ancora una volta, l'occultamento della presenza femminile nel mondo. Tutto questo non significa però semplicemente un gesto di consegna alle "nuove nate" di qualcosa che è dato e consolidato, ma comporta un gesto bilaterale, un lavoro di relazione. Si tratta, per usare il titolo di un articolo di François Collin sul problema del rapporto tra vecchie e nuove generazioni, di "un'eredità senza testamento"⁸.

E importanti, a questo proposito, mi sembrano alcune parole di Hannah Arendt: "Con la parola e con l'azione ci inseriamo nel mondo umano, e questa inserzione è come una seconda nascita in cui confermiamo e ci sobbarchiamo la nuda realtà della nostra apparenza fisica originale. Questa inserzione... scaturisce da ciò cui ha dato origine la nostra

nascita e che ci provoca ad intraprendere qualcosa di nuovo, di nostra iniziativa. Poiché sono *initium*, nuovi venuti per virtù e per nascita gli uomini (le donne) prendono l'iniziativa, sono indotti all'azione"⁹.

¹ Mi riferisco al testo integrale di *Lettera ad una professoressa* pubblicato senza le testimonianze che lo completano sul *l'Unità* del 26 ottobre scorso.

² Per una ricostruzione storica del processo di femminilizzazione dell'insegnamento cfr. S. Ulivieri, "La donna nella scuola dall'unità d'Italia ad oggi: leggi, pregiudizi, lotte e prospettive", in *Dwfn* nn. 3 e 4, 1977.

³ Cfr. le relazioni presentate al convegno di Verona "Perché una tradizione si affermi", maggio 1988 e gli articoli relativi a questi problemi contenuti nei numeri precedenti di *Reti*.

⁴ Cfr. il saggio di D. Dolza, "Per un contributo allo studio delle classi medie in Piemonte nei primi decenni del secolo: il caso delle insegnanti", in U. Levra, N. Tranfaglia, *Torino tra liberalismo e fascismo*, Milano 1988.

⁵ Cfr. per un approfondimento del discorso sulle tradizioni intellettuali femminili nel campo della storiografia l'intervento di G. Pomata in AaVv., *La ricerca delle donne*, a cura di C. Marcuzzo e A. Rossi Doria, Torino 1987.

⁶ *Generare, trasmettere cultura delle donne* è il titolo del progetto presentato dall'associazione Orlando per la gestione del Centro di documentazione, ricerca, iniziativa delle donne del comune di Bologna nel luglio 1988.

⁷ Cfr. per un approfondimento di queste osservazioni l'intervento di R. Lamberti al convegno di Verona cit.

⁸ F. Collin, "Heritages sans testament", in *Le Cahiers du Grif*, 1987.

⁹ H. Arendt, *Vita activa*, Milano 1981.

• • •

Errata corrige

Nel n. 3-4 di *Reti* nell'articolo di Elena Cordoni vi sono due errori. Ce ne scusiamo con l'autrice e i lettori e diamo qui la versione corretta:

p. 105: 2ª colonna, 3° capoverso, 20ª riga, aggiungere la parola *distacco* dopo temporaneo.

p. 108: 1ª colonna, 4° capoverso, 4ª riga, manca la seguente frase: "Valorizzare il lavoro familiare porta ineludibilmente al salario? Valorizzare...".

OLGA A. VORONINA
**EMANCIPATE NEL
 MATRIARCATO***
 REALTÀ E STEREOTIPI
 FEMMINILI NELL'URSS

Questo saggio costituisce un'eccezione nella cultura scientifica accademica dell'Urss, poiché assume esplicitamente la chiave interpretativa del patriarcato e analizza la condizione delle donne in termini di "sesso", pur ancorando questo concetto all'individuazione di un ruolo sociale. Ci è sembrato interessante proporlo al pubblico italiano non tanto come documento informativo sulla realtà femminile sovietica - anzi, il testo pensato per il pubblico sovietico non offre molti dati e descrizioni puntuali di situazioni - ma come un testo significativo sul piano della ricerca culturale.

Nonostante infatti l'indubbia differenza dei contesti, non è difficile rintracciare nell'analisi della Voronina il proporsi di alcuni nodi tematici che hanno segnato e segnano la cultura femminista nei paesi occidentali ed anche in alcune aree del terzo mondo. Ne citiamo solo alcuni: 1) la contraddizione tra emancipazione e ruolo familiare, che resta aperta sia sul piano dell'identità che dell'organizzazione sociale; 2) il nodo della discriminazione-valORIZZAZIONE femminile nel lavoro e nel sociale; 3) la centralità della produzione simbolica nel rapporto tra le donne e la società; la differente collocazione di uomini e donne nella società in termini di potere, autoriconoscimento, valore; 4) la critica ad un approccio conoscitivo che guarda al ruolo o condizione femminile e non alla scelta della donna, cioè al suo porsi soggettivo.

Si parla ormai da molto tempo delle contraddizioni tra il ruolo produttivo e il ruolo familiare del-

la donna. Si è meno propensi a riconoscere il fatto che quale che sia la scelta della donna: la carriera, oppure il lavoro e la famiglia insieme, oppure soltanto la famiglia, la sua personalità ne risulta frustrata, i suoi rapporti col mondo sono spesso carichi di tensione e di disagio. Una delle cause di questo fenomeno sta nella valutazione non univoca del ruolo della donna nella società, nell'influenza della visione tradizionale patriarcale tipo "predestinazione del sesso debole a dedicarsi completamente alla famiglia". Le contraddizioni del processo di emancipazione vengono percepite con particolare acutezza a livello della coscienza di massa e lo testimoniano le discussioni che sorgono periodicamente sulla stampa, e che a volte sono molto agguerrite. Dietro queste passioni artificiosamente provocate, dietro il computo dei diritti e dei doveri, delle oppressioni e delle possibilità, in realtà sta un problema molto concreto, o per meglio dire un complesso di problemi: quali sono le esigenze che la società pone oggi alla donna, come vengono recepite, quali sono le reali condizioni di vita delle donne, come si realizza nella pratica il proclamato principio della parità dei sessi? E naturalmente il problema principale che si pone è il seguente: è possibile con l'aiuto di metodi e approcci tradizionali superare le contraddizioni della situazione socio-economica delle donne?

Le modificazioni politiche e socio-economiche avvenute nel paese dopo la rivoluzione d'ottobre hanno cambiato radicalmente la vita della donna e le hanno aperto vaste prospettive. Tuttavia i principi solennemente proclamati della liberazione sociale in pratica vengono realizzati in maniera contraddittoria. Le immagini della coscienza sociale e individuale, gli orientamenti concreti della politica in gran parte si sono formati mediante una semplice mediazione oppure una combinazione tra l'approccio patriarcale e quello elitario e non di rado mediante la sovrapposizione ai principi progressisti di stereotipi culturali tradizionali. Quanto abbiamo detto si riferisce innanzi tutto alla sfera dell'attività lavorativa.

Oggi il 92% delle donne nel nostro paese lavora oppure studia. Esse rappresentano più della metà (il 50,9%) degli operai e degli impiegati, il 44% dei colcosiani. Ciononostante la struttura delle loro attività professionali riproduce, a livello spontaneo lo stereotipo della "predestinazione femminile". Se le donne sono inserite nelle sfere "maschili" dell'occupazione, vengono utilizzate per lavori pesanti, monotoni e di routine, in posti mal pagati e non prestigiosi. Le cosiddette professioni femminili si sono formate "trasferendo" a livello macroscopico occupazioni femminili svolte tradizionalmente nel quadro della famiglia. La parte preponderante

delle rappresentanti del gentil sesso lavora nel commercio, nella ristorazione (l'83% degli addetti), nella sanità, nei servizi sociali (l'82%), nella sfera dei servizi culturali (74%); le donne rappresentano inoltre il 75% degli insegnanti. Una situazione analoga si ha nell'industria. Le donne prevalgono in branche quali l'industria leggera e alimentare, l'industria farmaceutica, l'industria tessile, le confezioni ecc. In queste branche ci sono molte professioni che comportano condizioni di lavoro dannose e pesanti, con basso livello di prestigio e di stipendio. Secondo i dati di M.J. Sonin "il livello medio del salario nelle professioni femminili è inferiore a livello medio del salario in tutto il paese". Secondo i calcoli della N.M. Rimaševskaja (sono stati analizzati i risultati di una ricerca svolta a Taganrog nel 1985), le donne in media ricevono stipendi inferiori di 1/3 a quelli degli uomini (sono stati presi in esame gruppi con pari livello di istruzione). Quasi una donna su tre guadagna meno di cento rubli al mese, mentre tra gli uomini questo stipendio riguarda soltanto una bassa percentuale. Anche nell'industria il salario delle donne rappresenta il 70% del salario medio maschile.

Il modello della "professione femminile" funziona negativamente anche in rapporto agli uomini. Molti tipi di attività non vengono presi da loro neanche in

considerazione come possibile sfera di applicazione delle proprie capacità e delle proprie conoscenze: l'esempio più lampante di questo si ha nel sistema di educazione delle nuove generazioni. In 376 specialità legate in misura maggiore o minore all'educazione e all'istruzione della popolazione sono occupate in prevalenza donne.

Femminile e maschile nel lavoro

La situazione che abbiamo descritto è condizionata per molti versi dalla influenza di uno stereotipo ben preciso: la donna non è in grado di raggiungere nel lavoro "le altezze maschili". Questa impostazione è particolarmente evidente negli avanzamenti di carriera. In tutte le sfere dell'attività professionale (anche in quelle "femminili"), le principali posizioni direttive sono occupate dagli uomini. Ad esempio nell'anno 1984-'85 le donne tra gli insegnanti rappresentavano il 75%, ma tra i direttori delle scuole medie erano il 38%. Nella gerarchia amministrativa la quota delle rappresentanti del gentil sesso si restringe gradualmente man mano che si va dai livelli più bassi verso quelli più alti. Nell'apparato direttivo, formato da dirigenti, specialisti e esecutori tecnici "le ultime due categorie sono rappresentate quasi per l'80% da donne". Tra i dirigenti dei complessi produttivi e delle fabbriche le donne rappresentano soltanto il 12%. La

stessa percentuale si ha anche tra gli ingegneri capo e loro vice; tra i capireparto e dei loro vice sono il 14%. Nella scienza, la più "avanzata" tra le sfere dell'economia, si ha un quadro analogo: le donne rappresentano qui circa la metà del personale, ma già tra gli scienziati rappresentano il 40%, tra i candidati in scienze il 28%, tra i dottori il 14%, tra i professori, membri corrispondenti e accademici soltanto l'1%.

In parte la situazione che si è venuta a creare è condizionata dalle difficoltà che sorgono sul cammino professionale della donna nel periodo della maternità. In questo periodo le donne restano notevolmente indietro rispetto agli uomini per quel che riguarda l'acquisizione di conoscenze professionali e in conseguenza per quel che riguarda il loro status sociale. È difficile per le donne recuperare il tempo perso. Una influenza negativa sulla carriera è esercitata dall'idea profondamente radicata nella coscienza sociale che, a differenza di quanto accade per gli uomini, il lavoro non è la cosa principale nella vita di una donna. Non è necessario che la donna aspiri a salire nella scala professionale tanto più che non ha le doti indispensabili per dirigere. Tuttavia da noi nessuno ha studiato specificamente il problema del cosiddetto stile di direzione maschile o femminile, il problema dell'influenza del sesso del dirigente (e delle conseguenti caratte-

ristiche sociali psichiche e di valore) sul microclima e sui risultati del lavoro di un collettivo. La situazione in questo caso si crea spontaneamente e non è certo favorevole alle donne. In esse si nota un distacco molto maggiore che non tra gli uomini tra il livello dell'istruzione professionale della qualifica da una parte e il posto occupato dall'altra. Il che significa che la società non sempre utilizza ragionevolmente le capacità professionali delle donne lavoratrici.

Diritti e riconoscimento di fatto

Condizione indispensabile per una compiuta realizzazione professionale delle donne è una più elevata tutela del loro lavoro, rispetto a quello degli uomini, difesa dell'organismo, del sistema riproduttivo della donna dall'azione dei fattori nocivi. In questo campo abbiamo accumulato non pochi problemi. Prima di tutto esiste un notevole distacco tra le norme teoriche e la loro applicazione pratica. Le cause di questo fenomeno sono molteplici: molti dirigenti preferiscono non ricordare alcune norme sulla protezione del lavoro per avere meno grane. Spesso e soprattutto quando si costruiscono nuovi complessi industriali la struttura dei posti di lavoro non viene pianificata in base al sesso. Se insorge una sproporzione tra domanda e offerta, il datore di lavoro e la prestatrice d'opera per comune accordo non si attengono

alla legislazione che riguarda la tutela del lavoro. Le donne con bassa qualifica professionale o quelle che si trovano in una situazione familiare particolarmente difficile sono pronte a lavorare a una produzione nociva che assicura uno stipendio più alto, oppure una giornata di lavoro ridotta e un pensionamento in età più giovane. Secondo V.N. Zybtsev che ha condotto una inchiesta sulle donne occupate nelle industrie metallurgiche, all'incirca il 90% insiste per lavorare in condizioni pesanti al fine di ricavare vantaggi pratici, qualche rublo in più, oppure una maggior fetta di tempo da dedicare alla famiglia viene conquistato dalle donne a spese della propria salute. Ma questo non è soltanto un problema personale: la salute della popolazione è un importantissimo problema dello stato. In questo contesto non si può non appoggiare decisamente una proposta che è stata avanzata più volte, cioè vietare, per legge, l'utilizzazione del lavoro delle donne in condizioni che rappresentino un pericolo al normale funzionamento del loro sistema riproduttivo.

In genere il lavoro femminile ha bisogno di un'organizzazione speciale, più curata e di norme più precise di quelle che esistono adesso. L'organismo femminile reagisce più violentemente di quello maschile a condizioni di lavoro sfavorevoli quali il rumore, le vibrazioni, le oscillazioni termiche, la polvere, l'insufficiente illumi-

nazione, la monotonia, il lavoro con oggetti pesanti, ecc. La gravità del problema è particolarmente lampante se si pensa che circa la metà degli addetti all'industria, all'edilizia e all'agricoltura che compiono lavoro fisico manuale o poco meccanizzato sono donne. Esse rappresentano il 97% dei tessili (rumore, polvere), il 98% degli addetti alle pulizie, degli inserienti negli ospedali, del personale sanitario inferiore e non qualificato (pesante lavoro manuale), il 90% degli addetti alle linee di montaggio, circa il 70% degli addetti al magazzinaggio (lavoro non meccanizzato).

La norma maschile nel lavoro

Nella costruzione delle macchine utensili, delle attrezzature e dei macchinari non si tiene conto delle caratteristiche antropometriche e dinamometriche delle donne: gli strumenti di lavoro vengono fatti per gli uomini. Questo porta un eccessivo ed inutile dispendio di energia, abbassa la capacità di lavoro, porta a malattie del sistema nervoso. Inoltre in alcuni tipi di lavoro, secondo me, dovrebbero esistere delle norme differenziate per uomini e donne. Perché nello sport, che da noi non è professionale, le norme per gli uomini e per le donne sono differenziate, mentre nell'attività lavorativa si hanno norme uniche? Nell'organizzazione della produzione non si tiene conto neanche

delle particolarità del ciclo vitale della donna. Ogni fase della sua vita richiede un regime adeguato e quanto abbiamo detto si riferisce prima di tutto alle madri lavoratrici. Si sono fatti molti discorsi a questo proposito, ma in pratica non è stato fatto alcun passo avanti. Vogliamo qui citare soltanto un fatto: i turni di lavoro notturni oggi impiegano prevalentemente personale femminile.

In questo modo, nella sfera del lavoro le possibilità iniziali delle donne non permettono loro di utilizzare appieno le proprie conoscenze e le capacità, né di agire con la massima resa. Inoltre i problemi che sorgono a questo proposito non si riducono soltanto al come "includere" con la massima efficienza la donna nel processo produttivo, come permetterle di armonizzare il lavoro e la maternità. Secondo me il problema è più vasto: bisogna modificare l'approccio della società nei confronti del lavoro delle donne e nei confronti della donna lavoratrice. Il diritto al lavoro oggi non è soltanto la garanzia di uno stipendio, ma è anche il diritto alla creatività, al riconoscimento sociale, all'avanzamento professionale.

Fatica e malessere nel ruolo familiare

Non meno gravi sono i problemi che la donna incontra nell'ambito della famiglia. Come è noto l'organizzazione domestica è una

funzione socialmente significativa della famiglia. È un'attività che assicura la riproduzione sociale e fisica delle persone, e le loro condizioni di vita. La contraddizione tra la forma individuale e il contenuto sociale delle funzioni domestiche oggi è particolarmente sentita dalle donne. Le cause di questo disagio sono in linea di massima chiare: si tratta dell'introduzione di massa delle donne nel processo produttivo, della vasta diffusione della famiglia di tipo nucleare, dell'arretratezza della sfera dei servizi. Per gli specialisti è diventato ormai un luogo comune il fatto che le nostre compatriote impieghino per il lavoro domestico all'incirca 40 ore alla settimana. Aggiungerò alcune cifre molto significative. Secondo i dati dell'Istituto di fisiologia del lavoro di Dortmund, il dispendio energetico di una casalinga (che usi i moderni elettrodomestici) e quello d'un operaio che compie un pesante lavoro fisico è all'incirca lo stesso. I sociologi polacchi hanno calcolato che il peso totale degli acquisti quotidiani di prodotti alimentari raggiunge nel corso di un'anno per una famiglia di 4 persone le 2,4 tonnellate; per compiere il proprio lavoro domestico la donna percorre in un giorno all'incirca 12/13 chilometri.

Quest'enorme sovraccarico fisico e nervoso deforma la personalità della donna e il suo rapporto con gli altri membri della famiglia: il marito e i figli. Così il lega-

me con il figlio "oggettivamente e obbligatoriamente" si trasforma in una fornitura di servizi. Da educatore dell'anima la donna si trasforma in buona misura in una serva che si preoccupa soprattutto del "corpo", (deve dissetare, sfamare, calzare e vestire il figlio). Le conseguenze negative sociali di questa situazione sono gravissime.

Per risolvere oggi il problema del doppio lavoro della donna a nostro parere la via d'uscita non consiste certo in una più giusta e più razionale distribuzione dei compiti quotidiani tra i coniugi. Questo è soltanto un palliativo. Bisogna forse far ritornare la donna in seno alla famiglia, cioè ridurre gradualmente la sua partecipazione alla produzione sociale e compensare il mancato reddito alla famiglia con assegni famigliari per il marito o con altri tipi di sussidi? No, questo passo sarebbe storicamente regressivo praticamente impossibile, perché più della metà dei lavoratori del nostro paese sono donne. La vita d'uscita è una sola: portare ad un livello industriale tutte le operazioni che riguardano organizzazione domestica.

Madri senza padri

A questo problema è legato direttamente anche il problema della maternità. Prima di tutto bisogna dire che da noi manca uno studio sociologico, un'analisi filosofica della maternità. In misura

notevole questo condiziona la contraddizione che esiste tra le esigenze della società nei confronti della donna madre e la valutazione della maternità stessa.

Nella vita politica e sociale

La rottura del sistema patriarcale nei rapporti familiari porta a fare della donna il genitore più importante e non di rado l'unico. E non parlo soltanto di famiglie incomplete, ma anche delle famiglie con cosiddetto "padre latente". Da una parte, rispetto al passato si va restringendo il ruolo del padre, si abbassa la sua autorità. In particolare alcune funzioni tradizionali nell'uomo quali la trasmissione della cultura, dell'istruzione e delle capacità professionali sono state assunte in gran misura da istituti sociali, e lo status sociale della famiglia viene determinato non dalla posizione del suo capo, ma in ultima analisi, dalle conquiste individuali, ecc. D'altra parte cresce il numero e il significato dei ruoli della donna. La madre si è praticamente trasformata nell'unico educatore familiare che si è assunto anche la funzione di correttore e coordinatore del lavoro pedagogico svolto nelle istituzioni sociali.

Ma la donna non può e non deve essere l'unico soggetto responsabile dell'educazione dei figli. E non si tratta soltanto del suo sovraccarico professionale e domestico. La madre da sola non è in gra-

do di soddisfare le esigenze che vengono avanzate oggi nei confronti dello sviluppo della personalità del bambino. È ora di rivedere tutta la concezione dell'educazione familiare ed extrafamiliare e dei rapporti tra queste due componenti. Prima di tutto è indispensabile ampliare decisamente il numero e elevare il livello quantitativo delle organizzazioni prescolastiche e soprattutto extrascolastiche proposte allo sviluppo delle capacità motorie, lavorative e intellettuali dei bambini. Allora i genitori, (e non soltanto la madre) potranno occuparsi attivamente della formazione morale e spirituale della personalità del bambino. Adesso l'educazione familiare ed extrafamiliare si riduce in gran misura ad abituare i bambini ad adattarsi alla società e a funzionare in essa. Per risolvere i compiti di cui abbiamo parlato sono necessari sostanziali mutamenti nella coscienza sociale. In primo luogo bisogna riciclare i padri verso l'educazione dei figli. In secondo luogo bisogna rafforzare il prestigio sociale della maternità. Nonostante tutte le attenzioni verso la maternità essa viene considerata, come nei tempi passati, un problema strettamente personale della donna. È indispensabile elevare il significato sociale della maternità a tutti i livelli e in tutti i punti nodali dell'organismo sociale.

Alcune parole sulla partecipazione della donna alla vita politica

e sociale. Essa si forma in gran parte sotto l'influenza dei principi formali di rappresentanza nelle varie organizzazioni sociali (partito, *soviet*, *komsomol*, sindacato) oppure in base allo stereotipo tradizionale delle professioni femminili. Anche in quegli ambienti dove è più forte l'osservanza della parità sociale dei sessi viene a formarsi una gerarchia di tipo tradizionale. Nel 1985 le donne rappresentavano la metà dei deputati dei *soviet* di provincia, di regione, di circondario, di quartiere, di città, di villaggio, di campagna, mentre nel Soviet supremo delle repubbliche autonome erano già il 40%, nelle repubbliche dell'unione il 36% e tra deputati del Soviet supremo dell'Urss, rappresentavano il 33%.

Per quel che riguarda le organizzazioni femminili propriamente dette, si può dire che fino ad un recentissimo passato erano praticamente inesistenti. Per questo l'idea portata avanti nel 27° congresso del Pcus di creare dei consigli femminili efficienti è più che tempestiva ed attuale. Al tempo stesso un ulteriore aumento dell'attività sociale delle donne dipenderà prima di tutto dal livello di adeguata comprensione dei loro problemi, delle loro esigenze e dei loro interessi.

L'immaginario sui sessi

L'immagine della donna nella coscienza sociale è contraddittoria.

Finora è stata forte l'influenza degli stereotipi tradizionali patriarcal-borghesi riguardo alla sua natura e alla sua predestinazione. E non c'è da stupirsi. L'idea nell'incompletezza, della propensione al peccato, dell'inferiorità delle donne si è formata nel corso dei secoli. Vi hanno contribuito meccanismi estremamente potenti che vanno dal Concilio di Macedonia (595) nel quale si discuteva se le donne fossero o meno delle persone, fino all'ideologia delle "tre kappa" - *kinder, kuche, kirche* (figli, cucina e chiesa).

Un approccio fortemente differenziato, a volte addirittura opposto alle donne e gli uomini passa attraverso tutto l'edificio della cultura moderna e determina tra le donne una scarsa considerazione di se stesse (e un io meno forte che tra gli uomini) e ostacola lo sviluppo delle loro capacità creative. Ad esempio le ragazze che sono fortemente dotate per la matematica di solito non vogliono fare matematica per non perdere la propria "femminilità". Anzi le donne non di rado si attengono coscientemente al principio che la ricercatrice americana Mirra Komarovsky chiama "la regola di stare due passi dietro l'uomo". La Komarovsky ha dimostrato in via sperimentale che molte donne nei loro contatti con gli uomini si comportano in maniera stupida ed infantile perché questo è necessario per essere considerate femminili. Questo fatto è stato più tardi

confermato dalle ricerche di Paul Wallen: la maternità, la casa, la femminilità ecco le cose veramente importanti per le rappresentanti del sesso debole. In diverse varianti questa idea serpeggia tra le pagine delle opere d'arte ed anche di lavori scientifici. L'aspirazione ad una crescita professionale, ad una attività sociale, allo sviluppo della personalità, all'autorealizzazione nella sfera extrafamiliare viene ritenuta dalla coscienza sociale come "un costo inevitabile dell'emancipazione".

La formazione del nuovo ruolo sociale della donna si accompagna alla rottura dei vecchi schemi, a volte alla piena negazione di tutta la tradizione. Questo nichilismo è il segno caratteristico di un periodo di transizione culturale (nel corso di qualsiasi trasformazione culturale appaiono necessariamente degli "iconoclasti" delle vecchie norme, dei vecchi stereotipi). Proprio in questo modo a mio parere si possono spiegare da una parte gli attacchi all'emancipazione, e dall'altra parte la predicazione della femminilità la cui immagine è presa a prestito dalle copertine delle riviste di massa occidentali.

La mistica della femminilità

È indispensabile notare che gli ideali della femminilità, cioè quella accozzaglia di elementi esteriori e caratteriali che dovrebbero essere propri del gentile sesso

sono storicamente e socialmente determinati. È sufficiente paragonare anche soltanto i modelli di bellezza nei vari periodi storici. Ricordiamo la figura della "grande madre" dal ventre enorme (culture primitive); le donne del Rinascimento dalla fronte alta, (per ottenere questo effetto si radevano i capelli) la cui immagine era una specie di simbolo di spiritualità; le beltà cinesi dai piedini deformati, (per lo meno secondo i nostri criteri) la cui impossibilità fisica di reggersi in piedi veniva interpretata come astrazione dagli aspetti materiali della vita. La "femminilità" che rimpiangono alcuni nostri contemporanei (la dolcezza, la tenerezza, l'infantilismo, la passività, la gracilità, ecc.) è presa di peso dalla copertina colorata di qualche lussuoso settimanale per signore. L'immagine della "vera donna" è sorta negli anni cinquanta in America. Come ha dimostrato Betty Freedan nel libro *La mistica della femminilità*, essa è il prodotto di una campagna ideologica ben orchestrata. La confusione permanente tra realtà e coscienza, tra vita e ideologia nel nostro campo ha generato molti fenomeni mostruosi ma che sono ormai diventati abituali. Ad esempio incontriamo ogni giorno donne truccate da sera con tacchi altissimi, omaggio alla femminilità, che viaggiano così conciate tra il lavoro, il negozio, e la casa, con pesanti borse della spesa e bambini in braccio. Ma è molto più gra-

ve e importante il fatto che la cosciente divisione della vita reale della donna moderna in due sfere contrapposte (casa e lavoro) e l'accento sul "valore autentico" della casa e il deprezzamento del lavoro, portano ad una disintegrazione del mondo e della personalità della donna stessa.

Anche nella scienza sovietica l'approccio a questo problema è estremamente contraddittorio. Di solito noi siamo abituati ad esaminare questo problema nel quadro della sociologia della famiglia. I suoi rappresentanti in pratica riproducono gli stereotipi tradizionali della coscienza di massa. Ecco un'enunciazione tipica «per le sorti del paese e del socialismo la forma del lavoro femminile più utile è quello di madre». Un altro esempio: il diffondersi tra bambine di orientamenti professionali, (non si parla neanche di carriera, ma di lavoro) così come la tendenza ad una "autonomia di giudizio" vengono visti come "meccaniche trasposizioni di caratteristiche maschili" e come "deviazioni dallo normale sviluppo". Ma nel marxismo non vi è affatto la tradizione di ridurre le capacità creative e il potenziale umano della donna alla maternità. Al contrario Marx ed Engels, Lenin, Bebel e molti altri teorici del marxismo ritenevano che il lavoro professionale della donna fosse la condizione indispensabile per una sua reale liberazione sociale. Marx diceva chiaramente che la situazione so-

ciale della donna può essere vista come unità di misura del progresso sociale¹.

L'approccio patriarcale nelle scienze

Un'approccio, patriarcale di tipo analogo lo incontriamo anche nei lavori di demografi, (Antonov e Borisov) di pubblicisti (Rjurikov). S'intende che gli autori esaminano il problema ognuno dal proprio punto di vista. I demografi sono preoccupati di aumentare la natalità a qualsiasi prezzo. I pubblicisti sono invece presi dalla ricerca dell'"eterno femminino".

La moderna predicazione della maternità come unica forma di lavoro creativo per la donna si basa sul tacito riconoscimento della circostanza per cui lo scopo dell'attività della donna fuori della casa è esclusivamente quella di ottenere un guadagno complementare per la famiglia. Il conservatorismo e la limitatezza di questo approccio sono evidenti.

Del resto la situazione difficilmente avrebbe potuto essere diversa. Difatti fino ad ora la elaborazione teorica si riduce a commentare i testi dei classici nel quadro del materialismo storico e ad appiccicare la problematica femminile a quella familiare in sociologia. In altre parole per esprimerci con un eufemismo la stranezza e l'assurdità della situazione che abbiamo descritto diventa particolarmente evidente se pensiamo

che due dei tre fondamentali orientamenti del femminismo moderno, cioè quello socialista e quello radicale, prendono come punto di partenza della propria ideologia la visione di Marx. Ma a differenza dalla nostra scienza sociale, i teorici di questi movimenti non si sono limitati a citare Marx, ma hanno tentato di allargare l'analisi marxiana alla situazione attuale. A volte agli autori di queste concezioni manca il senso della storicità e dell'obiettività. Così molti sostenitori del femminismo cercano di colmare il "determinismo economico" di Marx con un loro "determinismo biologico" e di diffondere la teoria della lotta di classe alle "classi biologiche" degli uomini e delle donne. Ma ora non si tratta di questo. L'approccio marxiano al problema dell'emancipazione e della discriminazione delle donne è diventata nelle mani delle femministe la leva che ha rovesciato il "mondo sessista", la "cultura sessista", cioè il mondo fondato sulla discriminazione sessuale.

La prevalenza di un approccio scolastico nella teoria non poteva non riflettersi anche sulle ricerche empiriche. Lo studio sociologico della funzione produttiva e familiare della donna si è ridotto in sostanza alla constatazione dei singoli difetti del lavoro in casa e fuori. Gli orientamenti di valore, il problema del lavoro della famiglia, delle donne, e degli uomini, l'idea di una collaborazione socio-

economica e spirituale tra i sessi, l'opinione pubblica relativa al nuovo ruolo della donna, (l'elenco di questi temi sociologici tradizionali potrebbe continuare all'infinito) sono tutti problemi finora mai studiati in maniera esauriente. Eppure essi hanno un enorme valore pratico.

La rimozione dei conflitti

Il silenzio, o l'errata interpretazione perpetrati nella nostra scienza e ideologia nei confronti di molte posizioni cardinali delle donne fanno sì che si esaminino i conflitti sociali a livello della personalità. Di regola a questo livello vengono risolti con paliativi oppure con un metodo distruttivo. Il sovraccarico delle donne che lavorano in casa e fuori non di rado le costringe a limitare la propria disponibilità sul lavoro (quasi economizzando le proprie forze per la casa) a rinunciare ad una crescita professionale e addirittura a rinunciare a una professione, se essa richiede un'eccessiva disponibilità. Ne risulta un danno sia per la società che per la donna stessa; di fatti resta inutilizzato una gran parte del suo potenziale spirituale. Dopo la fine del periodo della maternità attiva non di rado nelle donne sorge un sentimento di inutilità della vita: i figli sono cresciuti e un lavoro che sia gratificante dal punto di vista personale e sociale non si è ottenuto.

Del resto è possibile anche

un'altra via per risolvere queste contraddizioni, cioè abbassare in misura minore o maggiore il carico del lavoro casalingo. Questa impostazione porta ad una riduzione della natalità o persino ad un rifiuto del matrimonio e della famiglia. In effetti nel paese cresce il numero delle ragazze madri, aumenta il numero dei divorzi chiesti per iniziativa delle donne. (Questo tipo di divorzi rappresenta adesso i 2/3 di tutti i divorzi). Tali metodi estremi di aggressione della donna nei confronti dell'uomo che portano ad una specie di espulsione dell'uomo dal campo della propria vita, (per lo meno della vita familiare), rappresenta una reazione nevrotica, una forma trasformata di protesta e al tempo stesso di superamento delle difficoltà. Proprio il marito rappresenta nella coscienza della donna, della moglie un certo tipo di società astratta e viene considerato "colpevole" di tutte le disgrazie. In effetti queste ultime hanno invece profonde origini sociali.

Per superare le contraddizioni che esistono nella condizione della donna, per permettere alla società di utilizzare pienamente il suo potenziale intellettuale e morale e alla donna di realizzarsi nelle varie sfere dell'attività umana è indispensabile elaborare e realizzare una politica sociale di tipo globale. Essa deve assicurare alla donna le possibilità di una scelta individuale della propria strada, sia che si tratti di unire il lavoro e la ma-

ternità, sia di creare su una susseguenza dei due momenti, sia di scegliere soltanto maternità, o... soltanto il lavoro. Come donna sono profondamente convinta che se si creassero queste condizioni ottimali soltanto una infima parte delle mie compatriote rinuncierebbe coscientemente alla maternità in favore del lavoro, (della "carriera") però aumenterebbe indubbiamente il numero delle donne in grado di realizzare il proprio desiderio di avere più di un figlio. Come scienziata io sono fermamente convinta che senza una soluzione dei problemi sociali della donna è impensabile uno sviluppo della nostra società.

*Questo articolo è tratto dalla rivista *Ricerche sociologiche*, n. 2/1988, Mosca. Traduzione di Lucetta Negarville.

¹ K. Marx: "Lettera a Ludwig Kugelmann" 12 dicembre 1886 in K. Marx e F. Engels: *Opere*, tomo 32, p. 486

Riferimenti

Le donne dell'Urss: cifre e fatti. Mosca, Apr, 1985.

Le donne dell'Urss: materiali statistici. Mosca, Finanze e statistica 1986.

M. Ja. Sonin, "Problemi socio-economici dell'occupazione femminile", in *La modificazione della situazione della donna e la famiglia*. Mosca, Isi An Sssr, 1977 p. 25.

E. B. Gruzdeva, E. S. Certychina, "L'occupazione professionale delle donne in Urss e loro salari", in *Classe operaia e mondo moderno*. 1983, N. 3, p. 65.

Z. M. Juk, *Progresso tecnico-scientifico e lavoro delle donne*. Minsk, Belarus', 1981.

Z. Puchova, "Uguali diritti, uguale partecipazione" in *Kommunist* 1987, n. 10.

La donna nella società socialista. Mosca, Co-mecon, 1985. p. 71.

• • •

ERSILIA SALVATO LA SPERANZA CILENA

Dal 1 al 7 ottobre in Cile come "osservatrice parlamentare": un'esperienza straordinaria. Un'intreccio di sentimenti, di emozioni: il riannodare fili e memorie; il sentirmi parte di un evento decisivo, un momento importante nella storia sofferta e tormentata di questo paese. Parole antiche - democrazia, libertà, cittadinanza, giustizia sociale - ridiventano corpose, riacquistano i loro "sensi". Gli occhi, i volti, i gesti di donne e uomini con cui mi sono incontrata; la loro determinazione, la tranquillità, la fiducia nella vittoria. La consapevolezza della forza delle ragioni del no, delle difficoltà da superare.

Un intreccio di ragionamenti: processi di modernizzazione in atto nella società cilena; le profonde disuguaglianze; il contenuti, i percorsi di una fase di transizione alla democrazia; il ruolo e le responsabilità delle forze politiche, degli intellettuali, delle organizzazioni sociali, della chiesa.

Sette giorni intensi, lunghissimi, pieni.

I ricordi si affollano, mi crescono dentro per tutto il viaggio di andata, mentre sorvoliamo le Ande, man mano che ci avviciniamo: le parole che ho ascoltato, immagini di manifestazioni, i volti di

esuli, di compagne e compagni; i versi di Neruda e insieme le riflessioni, le tensioni ideali e politiche di quegli anni. Un filo rosso che pensavo di aver rimosco, dimenticato: un grumo pesante, forte che avverto con insistenza; una parte delle ragioni, delle speranze, delle utopie di allora; le inquietudini, i dubbi, i percorsi difficili, l'impegno di ora.

Si giunge a Santiago: poter vivere da vicino questi giorni così importanti mi coinvolge profondamente. Ho fretta, ansia di sapere, di conoscere, di capire. Voglio sperare che il "no" può farcela, che si può vincere.

Dall'aeroporto all'albergo, la sera in ambasciata sono tante le domande che rivolgo al dottor Sanguini, agli amici, ai compagni che incontriamo.

Ci raccontano l'esperienza, i fatti degli ultimi mesi, il "clima" di questi ultimi giorni. Tutti hanno fiducia nella vittoria, una fiducia forte. Ciò che mi dicono mi dà speranza, ma non fuga tutti i miei dubbi.

Andando in ambasciata ho attraversato il centro della città; ho attraversato strade coperte dalla propaganda del "si". Mi hanno detto e ho percepito i cambiamenti di questo paese. Mi sembra che le difficoltà, la forza, il consenso che Pinochet ha saputo crearsi negli ultimi anni avviando processi di modernizzazione siano sottovalutati; mi sembrano ancora forti le differenze tra i partiti del coman-

do del "no" e le forze di Izquierda unida; soprattutto non comprendo bene cosa sta accadendo nelle forze militari. Sento che è una partita molto aperta.

Nell'assemblea dell'Apainde il 3 mattina, tra i 340 parlamentari di tanti paesi, "gli occhi del mondo sul Cile" così ci definiscono, stando accanto ad alcune compagne, parlando con loro, ascoltando fatti, esperienze, pezzi di vita quotidiana sento di più speranze e certezza. Speranze, certezze che gli incontri con le forze politiche dell'opposizione, con alcuni intellettuali, con i giornalisti, che da tempo stanno seguendo quanto qui sta accadendo, rafforzano.

"Un percorso democratico è iniziato; sarà difficile fermarlo".

Un percorso che ha tanti protagonisti; tanti sono i soggetti in campo. Non sono solo le donne, gli uomini, i ragazzi e le ragazze delle *poblaciones* a battersi per la libertà della paura, dall'oppressione, dalla miseria; non sono solo quanti più hanno sofferto a voler con forza la libertà di esserci, di vivere. C'è una volontà di tante e di tanti che è innanzitutto desiderio di democrazia e giustizia; che è insieme ragionamento forte sui processi di modernizzazione in atto.

Più volte torna nei discorsi, nelle riflessioni, nei fatti esplicitati come centrali la consapevolezza della necessità di cambiamenti, di strategie di "pari opportunità"; che sulla "modernità", su i suoi caratteri, i suoi contenuti così

omologati al modello nord-americano bisogna riflettere; che la modernità deve riguardare tutte e tutti; che bisogna partire dalla scuola (diritto reale di accesso e di fruizione, costi, contenuti, finalità); che bisogna agire sul terreno della cultura. Più volte negli incontri con la sinistra, con compagni comunisti, che pure hanno tante difficoltà, ritornano ragionamenti sulle alleanze da costruire, la gradualità, e le difficoltà della fase di transizione, l'unità necessaria, i rischi dell'immobilismo. Più volte ritornano riflessioni sulla "fase costituente" da aprire, sui poteri da ridisegnare.

...

E tutto questo mi fa riflettere; mi diventa più chiara l'interdipendenza dei processi. Mi colpiscono profondamente tante analogie con i fatti, le cose che discutiamo, viviamo da noi, anche se non mi sfugge, non mi sfuggono le differenze, la sfida che qui stanno praticando.

Ma il tempo per la riflessione è avaro; scorre troppo rapido.

Ormai mancano poche ore: alle sette si apriranno i seggi. E intanto l'incertezza, le preoccupazioni per quanto Pinochet può tentare sono forti; ne discutiamo con compagne e compagni cileni. C'è ansia e insieme grande tranquillità. Una compagna mi chiede dell'Italia, di come, per chi votano le donne, quali sono i loro orientamenti. Mi racconta le loro preoccupazioni sul

voto femminile; di quanto può pesare una cultura della famiglia, la propaganda del regime, l'incertezza per il futuro dei figli, il bisogno di sicurezza. Mi racconta la sua esperienza; afferma con serenità: "Ce la faremo; poi bisognerà lavorare molto perché si producano cambiamenti sul terreno della cultura". E i compagni aggiungono che le donne sono tante; che sono le "più coraggiose e le più attive".

Condivido questo giudizio. Le compagne che ho conosciuto mi sono sembrate donne straordinarie, così radicate tra la gente, così piene di vita. Una in particolare mi ha affascinato: la sua storia, le terribili sofferenze, l'incomprensione e la solitudine patita, la grande dignità e fermezza in un'aspra battaglia politica all'interno del P.c. cileno.

La mattina del 5 decido di andare presto a Puente Alto, il comune dove sono i seggi che "devo controllare". In macchina mi dicono che i seggi sono divisi per sesso, che è stato sempre così. La cosa mi sorprende: durante lo scrutinio ne capirò poi l'utilità; diventerà più visibile che anche nei seggi delle donne il "no" ha vinto. Mi dicono che troveremo molta gente perché tutti i partiti hanno dato indicazioni di andare a votare presto. Molte... e invece sono migliaia: migliaia di donne e uomini in fila da ore e per ore. I seggi, i "mesa" sono all'aperto.

È una testimonianza di demo-

crazia "corale". Una prima vittoria degli uomini e delle donne del Cile, di tantissimi (la maggioranza) che per la prima volta agiscono il diritto di voto, si sentono cittadini, contano e decidono. Un evento importante nella vita di ognuno di loro.

Tutto si svolge tranquillamente; con pazienza si attende, si parla con i vicini; ci si scambia cibi, bevande; si parla delle cose di tutti i giorni.

Resto lì per ore, assisto alle operazioni di voto e di scrutinio.

...

Guardo i ragazzi e le ragazze che compongono il seggio, che svolgono per la prima volta questo compito, che sanno l'importanza di quanto sta accadendo. Tutto è tranquillo; le tensioni, l'ansia sono appena svelati da qualche gesto, da rapidi sguardi. A pomeriggio inoltrato rientro a Santiago e già alla periferia della città la tensione diventa più forte e corposa; la presenza delle autoblinde, il rumore dei cingolati, i *carabineros* agli angoli, le strade sempre più deserte man mano che ci si avvicina al centro. Aspetto i risultati insieme agli altri. Sono ore interminabili.

Sentiamo tutti che la vittoria del no è certa; sappiamo che i tentativi di negare questo risultato possono essere, sono forti.

Ed è grande, incontenibile la gioia quando il ministro degli interni riconosce la vittoria del

“no”, quando ormai è chiaro che Pinochet è stato sconfitto. Le amarezze, le difficoltà, le sofferenze sono dimenticate.

Ora è il momento della festa, è giorno di felicità, poi si riprenderà a lavorare, a lottare.
Un lavoro e una lotta, un impe-

gno che sta continuando; che sento dovremo trovare strumenti e forme per sostenere e incoraggiare.

...

ARCHIVIO STORICO DELLE DONNE COMUNISTE

Rinnovarsi significa anche saper capire il proprio passato. Vogliamo parlare di storie delle donne comuniste, di donne che hanno intessuto relazioni con altre donne e con il proprio partito, il Pci, e che così tanto hanno contribuito a costruirlo con la loro intelligenza, con il loro lavoro e con un'appassionata dedizione.

Si corre il rischio di non ricordare più volti, voci, gesti. Desideriamo far parlare le operaie, le intellettuali, le contadine, le casalinghe, le protagoniste, ma anche quelle che non hanno avuto un ruolo di primo piano e che tuttavia sono state amate e stimate. Desideriamo che la loro testimonianza non scompaia.

Quanti nutrono questo stesso sentimento ci aiutino con l'invio di materiale (appunti, diari, memorie, fotografie, ecc.) a rendere più prezioso, più ricco ed utile, il nostro Archivio.

Scrivete a: Archivio storico delle donne comuniste – Fondazione Istituto Gramsci
00186 Roma, Via del Conservatorio, 55

ELISABETTA DONINI ORIZZONTI DEL DESIDERIO

Ntr o Tra? o converrebbe piuttosto inventare altre espressioni ancora? “Nuove tecnologie della riproduzione” è infatti una locuzione ambigua: mette l'accento su un processo di innovazione rispetto a tecniche vecchie, mentre il “vecchio” modo di fare figli non era iscritto nell'orizzonte della tecnica. Altrettanto insoddisfacenti suonano però le “Tecnologie della riproduzione artificiale”: quel vecchio modo era ed è pur sempre avvertito come denso di cultura e tutto il tragitto dal concepimento al parto è attraversato da tali dinamiche di intenzioni, scelte, atti di volontà, interventi delle esperienze e dei saperi che considerarlo semplicisticamente come “naturale” – in contrasto con “artificiale” – non rispecchia il senso comune.

In campo medico si delinea uno slittamento di preferenze verso l'espressione “tecnologie della riproduzione assistita”. Lo scarto dal passato così si addolcisce: facendo implicitamente leva sulla consapevolezza diffusa che è opportuno garantire “assistenza” nella gravidanza e nel parto, la frase suggerisce che ora si tratta di allargare questa prospettiva a tutte le fasi, incluso il concepimento. Sembra anzi un modo di porsi molto rispettoso dell'intrinseca e autonoma dignità sia del processo che dei suoi soggetti: con le loro tecnologie, gli operatori non farebbero altro che facilitarne e assecondarne il decorso.

Traspare qui con particolare evidenza l'ambiguità su cui la medicina fonda la propria legittimazione sociale. Vestendosi del doppio volto di scienziati che studiano i fenomeni per allargare il quadro delle conoscenze e di terapeuti che intervengono nelle singole situazioni concrete per cercare rimedio – se non soluzione alle affezioni patologiche, i medici possono in genere avvalersi tanto del registro epistemo della verità quanto di quello etico dell'utilità.

Nel caso particolare in questione, la doppia chiave di autorizzazione viene continuamente utilizzata per giustificare la prosecuzione delle ricerche in nome del fine buono cui esse tendono (la nascita di un bambino il più possibile “sano” da donne o coppie altrimenti infecunde) e al tempo stesso per fare apparire storicamente ineluttabile che queste tecnologie si dispieghino, presentandole come l'inevitabile e oggettivo risvolto pratico delle accresciute conoscenze.

Può essere utile chiarire la rilevanza etica e scientifica del punto analizzando brevemente la questione di come si sta procedendo a stabilire il limite di tempo a partire dal quale il nuovo essere può venir considerato autonomo rispetto alla dipendenza dal corpo della madre. Gli orientamenti attuali degli sviluppi tecnici portano a far arretrare sempre più tale termine; ma il fatto che si sia capaci di mantenere in vita feti prematuri anche attorno ai cinque mesi di gestazione, solo con un salto logicamente scorretto può essere avallato come la risposta scientifica al quesito posto. Quand'anche si riuscisse a far avanzare i limiti di tempo della coltura artificiale degli embrioni e a far arretrare quelli della sopravvivenza dei prematuri fino a realizzare l'ectogenesi, ottenendo cioè che tutto il processo avvenisse fuori del grembo di una donna, questo non significherebbe altro che aver sostituito la dipendenza biologica dalla madre con quella dagli apparati. In ogni caso, la risposta è di ordine pratico e si iscrive rigidamente nel quadro delle tecnologie date: trarne norme (moral e giuridiche) circa il momento a partire dal quale il nuovo essere va considerato autonomo e pretendere che queste siano oggettivamente conseguenza del fatto che a un giorno o a due mesi o a cinque si è in grado di surrogare con opportuni strumenti le funzioni della madre, significa proprio volersi servire della confusione di piani cui accennavo sopra. Il carattere contingente e parziale delle scelte pratiche (e quindi tutto il carico di responsabilità che esse comportano) viene dissimulato invocando certezze scientifiche che per altro non esprimono affatto ele-

menti di conoscenza circa quando il bambino "è" indipendente dalla madre bensì margini di padronanza circa quando "lo si sa" rendere tale.

All'interno di questo orizzonte, la coazione all'efficienza – caratteristica della società tecnologica in cui ogni problema va risolto enucleandolo dal contesto e mettendo a punto provvedimenti specifici – si vela dei colori dell'attenzione umana per le emozioni più profonde. È diventato di uso corrente designare le Ntr (o Tra) come "medicina del desiderio"; pare che l'espressione vada attribuita come primo autore a René Frydman, il medico che con Jacques Testart ha realizzato il primo successo francese nella fecondazione *in vitro*. Di desiderio comunque parlano e scrivono spesso tutti gli operatori del settore, consapevoli che le loro cure non intervengono a rimuovere la sterilità ma la aggirano; come rileva appunto Testart (1988, p. 9): "l'espressione «coppia che rivela 'una ricerca' o 'un desiderio' di figlio» oggettiva il sintomo senza creare illusioni di guarigione".

Oggettivato il sintomo, la risposta tecnico-scientifica è altrettanto oggettivata o – con linguaggio ideologicamente meno asettico – reificata: la medicina del desiderio sanziona socialmente l'esistenza di un bisogno da soddisfare e incanala quest'ultimo entro strategie materiali e psicologiche tali che la produzione di un bambino appaia lo sbocco adeguato. Dei due volti, sembra prevalere quello benefico e a tratti addirittura miracoloso del terapeuta; come rileva Franca Bimbi (C. Ventimiglia 1988, p. 48-49), la complessità degli investimenti emotivi proiettati nel desiderio del figlio è anzi tale che il piano fisico della "salute" e quello psicologico della "salvezza" si confondono, rendendo ancora più intensa la devozione nei confronti del medico. Con molta ironia e altrettanto sincera passione Testart (1988, p. 47-48) racconta della "dimensione di autentica magia" vissuta in un episodio di trasferimento di embrione: dolce penombra e sfondo di musica sacra, "atmosfera più mistica che in una chiesa", una comunicazione così profonda tra la donna e chi le si muoveva

attorno (e dentro) che lei stessa "quando raggiunse il marito, alcuni minuti dopo, disse semplicemente «Ho fatto l'amore con loro»".

Eppure, l'altro volto – quello del ricercatore che insegue la conoscenza e padroneggia le tecniche – è altrettanto essenziale all'impresa; lo stesso Testart racconta quanta competitività, narcisismo, gusto dell'impossibile, piacere pionieristico abbiamo alimentato la corsa alle nascite in provetta. Numerose testimonianze di professionisti del campo lo confermano: a disagio di fronte agli interrogativi e alle critiche, molti si rifugiano nel loro sapere specialistico e ribaltano il rapporto tra domanda e offerta come se gli sviluppi tecnico-scientifici fossero scaturiti dalla pressione della richiesta sociale di utenza e non fosse accaduto piuttosto proprio il contrario.

Pensieri ribelli

In Italia solo da pochissimi anni si discute delle tecnologie della riproduzione umana come di una questione di grande rilevanza sociale, grava di mutamenti per l'intera configurazione dei rapporti di filiazione e affiliazione e per la scansione delle caratteristiche ascritte alle donne e agli uomini, ben al di là del numero esiguo di coloro che attualmente vi fanno ricorso. Per contestualizzare il dibattito oggi in corso e cogliere le peculiarità del caso italiano può essere utile un richiamo, anche sommario, dei passaggi attraverso cui è tanto rapidamente cresciuta l'attenzione (e in particolare quella delle donne). In altri paesi, specie negli Stati Uniti o in Inghilterra, scienza e tecnologia sono correntemente percepite – anche dalle donne – come strutture costitutive della organizzazione dell'esistenza; vi è quindi maggiore abitudine ad assumere quello delle innovazioni come l'orizzonte con cui fare i conti, nel bene e nel male. Lo testimonia anche il taglio prevalente nei vari contributi di femministe al dibattito sull'ingegneria riproduttiva che hanno cominciato a comparire negli anni '70; sin da allora c'è stata infatti grande capacità di analizzare con competenza le

diverse tecniche e linee di ricerca, a partire da una certa dimestichezza con le dinamiche specialistiche che presiedono allo sviluppo dei vari campi. Disaggregando l'inseminazione artificiale dalla fecondazione *in vitro*, o il trapianto di embrioni dalla prospettiva della partenogenesi o della placenta artificiale e considerando ciascun settore in un'ottica essenzialmente strumentale, i contributi di queste studioshe hanno via via costruito una mappa delle metodiche in atto o verso cui si tende e hanno cercato di valutare ciascuna di queste singolarmente in rapporto alle implicazioni che può avere per la ridefinizione dell'identità delle donne e degli uomini.

In taluni casi ne è scaturita un'imputazione di genere troppo tranciante e schematica; vent'anni or sono Shulamit Firestone (1971) poteva ad esempio esaltare le nuove disponibilità di strumenti tecnici come potenzialmente capaci di liberare le donne dal vincolo della dipendenza dagli uomini per concepire e da quello della gravidanza per avere un figlio. Sul versante opposto, nella maggior parte delle riflessioni pubbliche, che la scienza sia maschilista e che la riproduzione artificiale esprima il predominio patriarcale è un presupposto generale che finisce per lasciare prigioniero di un determinismo tecnologico senza uscita, anche a partire da denunce appassionate e impressionanti (si veda in particolare il ricchissimo studio di Gena Corea 1988).

"Come si possono tradurre pensieri ribelli in ribellione?" si domandavano però Jalna Hanmer e Pat Allen (1985) e rispondevano esortando soprattutto a costruire una rete di "resistenza". Occorre, dicevano, che più numerose donne del movimento entrino nelle carriere scientifiche e tecnologiche e nelle ditte farmaceutiche e trovino il modo di influire sulle decisioni dei laboratori come su quelle del governo. È la strategia che dopo varie forme iniziali di coordinamento ha dato luogo alla fondazione del Finrrage (*Feminist International Network of Resistance to Reproductive and Genetic Engineering*) e all'organizzazione di campagne locali e internazio-

nali, con iniziative in sedi parlamentari, diverse conferenze e la pubblicazione di un bollettino.

Alcuni scritti recenti segnalano che si sta avvertendo il bisogno di considerare la questione in termini di maggiore complessità; così Michelle Stanworth (1987) ha curato una raccolta che allarga di molto l'attenzione critica e propone una lettura femminista in termini di consapevolezza delle differenze sia tra le donne, che rispetto alla dialettica tra scienza e contesto socio-culturale, che rispetto all'intero quadro delle culture della genitorialità.

Desideri che si interrogano

Veniamo allora al caso del nostro paese. La prima raccolta di riflessioni di autrici italiane che in vario modo hanno iniziato a interrogarsi sul fenomeno sia delle tecniche che dei percorsi esistenziali entro cui se ne innesta l'uso, risale a tre anni or sono (Sbisà 1985). Nel medesimo anno cominciarono anche a comparire traduzioni di saggi stranieri (Hanmer, Allen 1985 e Hanmer 1986). Si trattava tuttavia ancora di singoli episodi, attorno a cui stentava ad accendersi un'attenzione diffusa e un coinvolgimento più ampio; così ad esempio non vi fu dibattito di movimento rispetto alle iniziative parlamentari che pur furono prese nel corso della IX Legislatura: tra il 1983 e il 1986 vennero presentate ben sei proposte di legge e nel 1984 venne insediata dal ministro della sanità una commissione di studio (nota come commissione Santosuosso; composta inizialmente di trenta esperti maschi venne poi integrata con tre donne: la tensione di genere cominciava a farsi più incalzante. Un'ampia documentazione delle varie iniziative politiche è contenuta in Lanfranchi, Favi 1988). Agli inizi del giugno '86 si svolse a Parma un convegno che affrontò l'argomento in termini molto articolati, dando anche ampio spazio a voci di donne che misero in risalto la complessità problematica e le inquietudini legate alla soggettività femminile (gli atti sono pubblicati in Ventimiglia 1988). Ma ancora mancò un contesto di attenzione in cui quelle voci

risuonassero; di recente mi è anzi accaduto di sentir raccontare di quel convegno come di un'occasione perduta, un incontro di pochi adepti in un vuoto desolante di ascolto.

Il mese successivo, il convegno di Ripetta del luglio '86 consentì invece di registrare che il contesto del sentirsi tutte coinvolte si era quasi d'improvviso condensato. La riflessione su *Scienza, potere, coscienza del limite* (Leonardi 1986) che aveva preso le mosse da Cernobyl seppe subito riconoscere la portata globale del problema di riuscire a ridefinire il rapporto intellettuale e pratico delle donne con ogni aspetto della produzione e del dispiegamento sociale delle scienze e delle tecniche. Perciò risultarono appropriati anche gli apparenti salti di piano per cui il discorso sul nucleare veniva inframmezzato di continui richiami all'incombere della riproduzione artificiale e della bioingegneria; se Milvia Boselli dedicò tutto il suo intervento al "Nascere lontano dal corpo materno", furono in molte – da Silvia Tozzi a Claudia Mancina, da Paola Pierobon a Marisa Rodano e altre ancora – a interrogarsi su quella fondamentale esperienza del limite che è connaturata al rapporto tra sè e altro da sè della relazione madre – figlia/o e sull'etica della responsabilità che scaturisce dal concreto dell'interazione fisica e psicologica del processo di gestazione e accudimento attraverso cui un nuovo individuo si forma in un intreccio di continuità e distacco.

Lo sviluppo delle riflessioni nel corso dei mesi successivi ha confermato la ricchezza di questa impostazione. Rispetto ad altri paesi, la nostra peculiarità sta forse nel carattere molto meno strutturato sia del modo di discutere (che non risente di una dipendenza altrettanto rigida dall'orizzonte tecnologico) sia delle iniziative che scaturiscono dal movimento e ne riflettono complessità, diversificazioni e anche tensioni e instabilità. Dopo lo scossone di Cernobyl, il nuovo slancio insieme culturale e politico si esprime in molti modi: tra l'86 e l'87 il Coordinamento nazionale donne per i consultori (1987) ha svolto un'indagine e poi organizzato un convegno sui temi

delle nuove tecnologie della riproduzione per raccogliere "la parola delle donne". Nello stesso periodo, le donne del Pci hanno avviato una riflessione su tutto l'arco dei problemi del desiderare, fare, non fare figli immergendo anche le nuove tecnologie nel contesto più ampio delle inquietudini e degli interrogativi individuali e sociali: si vedano i materiali pubblicati in *Donne e politica* nell'ottobre '86 e gli atti del convegno *Procreare verso il 2000* svoltosi a Firenze nel febbraio '87.

Il percorso delle donne

Che il modo di porsi delle donne non sia riducibile entro le strettoie nè della presunta ineluttabilità delle acquisizioni tecnico-scientifiche, nè delle prescrizioni vincolanti di principi di carattere assoluto è poi diventato ancora più evidente nella primavera '87, quando venne promulgata l'*Istruzione vaticana* nota come documento Ratzinger (*Reti* si è già occupata del caso con un articolo di Emma Fattorini sul n. 2 del 1987 e una mia lettera sul n. 1 del 1988). Nel dibattito che ne scaturì la questione delle tecnologie della riproduzione venne immersa in un più generale discutere di natura, cultura, rispetto della vita e grazie ad alcune forzature troppo disinvolute estese anche al tema dell'aborto il conflitto diventò accanito soprattutto nell'area ambientalista. A differenza di quanti – in prevalenza uomini – credevano di poter stabilire risposte univoche appellandosi o alle certezze della ragione e del diritto oppure a quelle della fede, mirando comunque sempre a sancire norme di validità universale, molte donne invece intervennero nel dibattito soprattutto per cercare di ribaltarne il taglio e di riportarlo sul piano del concreto individuale. Singole storie di vita, esperienze soggettive, dimensioni polivalenti del desiderio: prima ancora di mettere in discussione le risposte si capì che occorreva riuscire a riformulare le domande in modo da saldare gli aspetti tecnologici e quelli psicologici, i processi delle scelte individuali e quelli collettivi che si instaurano a livello di macro tendenze

demografiche, la ridefinizione dei rapporti tra sessualità e procreazione che negli anni '70 aveva guidato il movimento a rivendicare l'autodeterminazione nelle scelte di maternità e il riesame critico del rischio di scissione tra corpo e mente che così si era profilato.

Attraverso un'elaborazione di molti mesi, scandita da incontri che ogni volta arricchivano l'ampiezza della prospettiva di analisi, si è giunte al convegno di Bologna del giugno '88 "Madre provetta. Le donne si interrogano sulla riproduzione artificiale" promosso dal neonato Gatra (Gruppo di attenzione sulle tecnologie di riproduzione artificiale) in collaborazione con *La nuova ecologia* e il gruppo parlamentare verde. Il percorso di confronto allargato lungo cui il convegno era stato costruito si è prolungato anche in sede di effettivo svolgimento del dibattito dove ha contato soprattutto la tensione ad analizzare nei suoi molteplici aspetti di ambiguità e insieme di efficacia la categoria del desiderio. Non quel desiderio-sintomo che i tecnici si illudono di soddisfare fornendo un prodotto ma il desiderio come dimensione aperta e irrisolta della soggettività (delle donne, innanzi tutto; ma anche dell'uomo – il *partner* – che vorrebbe avere un figlio o del medico-ricercatore che insegue il sogno di onnipotenza di riuscire a farlo generare). Certo, a Bologna si sono intrecciati molti punti di vista e molte hanno espresso orientamenti anche divergenti; se però un'indicazione generale è emersa mi pare che stia nella consapevolezza diffusa che non presumere di poter risolvere ogni problema con prescrizioni rigide o cortocircuiti di sanzioni legislative (sì alla fecondazione *in vitro* e no all'utero in affitto? oppure sì al congelamento degli embrioni e no a quello degli ovuli? sì o no all'anonimato del donatore? e così via) non significa affatto rinunciare ad esercitare un'azione di orientamento.

Anzi, ne esce arricchita la gravidanza dell'etica della responsabilità; se da un lato c'è la "solitudine degli scienziati" di cui nel corso del convegno ha parlato Elisabetta Chelo, operatrice del settore, dall'altro molte donne segnalano lo scarto tra il modello di un'efficienza tecnologica manovrata dagli esperti e il

senso di inadeguatezza che questa induce nei singoli soggetti. La "competenza riproduttiva" (si vedano a questo proposito le osservazioni di Grazia Colombo 1986) ha ben più profonde radici nell'esperienza e investe un ben più ampio orizzonte di emozioni e di attese; tra i problemi affrontati a Bologna mi pare importante che sia stato posto proprio questo e che si sia delineata l'intenzione di cercare qualche risposta saldando più attentamente il nuovo interesse del movimento delle donne per le scienze e le tecnologie sul finire degli anni '80 con la ricchezza dell'elaborazione di una cultura autonoma a partire dall'esperienza psicofisica del corpo degli anni '70.

Bibliografia

- Grazia, Colombo, "Rischi ed eccessi di una «cultura della scelta»", in *Creare e Procreare, I Quaderni dell'Associazione culturale Livia Laverani Donini* 4, luglio-dicembre 1986.
- Coordinamento nazionale donne per i consultori. "Un figlio a tutti i costi? Sì, no, non so", Quaderno, Roma 1987 e Atti del Convegno, Roma dicembre 1987.
- Gena Corea, *The Mother Machine*, The Women's Press, London 1988.
- Donne e politica*, "Madre non madre, tra scienza e natura", 5, ottobre 1986.
- Shulamit, Firestone, *La dialettica dei sessi*, Guarraldi, Firenze 1971 (trad.it. dell'ed. inglese del 1971).
- Jalna Hanmer, "Tecnologia della riproduzione: e le donne?" in Joan Rothchild (a cura di), *Donne, tecnologia, scienza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1986 (trad.it. dall'ed. inglese del 1983).
- Jalna Hanmer; Pat Allen, "Ingegneria della riproduzione: la soluzione finale?" in The Brighton Women and Science Group, *Alice attraverso il microscopio*, La salamandra, Milano 1985 (trad.it. dall'ed. inglese del 1980).
- Valentina Lanfranchi; Sandro Favi, (a cura di), *Figli della scienza*, Editori Riuniti, Roma 1988.
- Grazia Leonardi (a cura di), *Scienza, potere, coscienza del limite*, Editori Riuniti Riviste, Roma 1986.
- Procreare verso il 2000*, numero speciale di *Donne, Parlamento, Società*, novembre 1987.
- Marina Sbisà (a cura di), *I figli della scienza*, Emme Edizioni, Milano 1985.
- Michele Stanworth (ed.), *Reproductive Technologies*, Polity Press, Cambridge 1987.
- Jacques Testart, *L'uovo trasparente*, Bompiani, Milano 1988 (trad.it. dall'ed. francese del 1986).
- Carmine Ventimiglia (a cura di), *La famiglia moltiplicata*, Franco Angeli, Milano 1988.

ELENA GAGLIASSO

IL PARADOSSO DELLA RIPRODUZIONE

Per molto tempo parlando di "riproduzione" si era indicato qualcosa di preciso e ben noto alla comune esperienza. Un tipo di manufatto che rifà, il più possibile somigliante a un modello originario, una copia. Lavori artigianali, artistici, calligrafici, che costruivano un doppio, o più serie, a partire dall'autentico. I valori e le competenze raffinate di questo lavoro, dopo la nascita della fotografia, in un'epoca di fotocopiatrici e di stampanti laser, non fanno più parte della nostra cultura diffusa. Sono comprensibili e apprezzati forse solo dai grandi falsari, gli unici a lavorare su quell'ambiguo rapporto che lega tra loro l'originale e la copia.

La lavorazione in serie riproduce pezzi all'infinito, ma in questi casi non conta più il modello di partenza, che può essere anche solo un progetto, quanto il proliferare degli oggetti come merce. Non a caso si parla allora di *produzione*, essendo assolutamente secondario il rimando ad un originale.

Un aspetto accomuna la produzione in serie e la riproduzione, un aspetto che è realtà nella produzione in serie meccanizzata e che è aspirazione ideale nella prassi imitativa di chi copia un originale: l'identità delle copie, l'azzeramento della variabilità, delle originalità che, casuali o volute che siano, rappresentano, in questi casi, imperfezioni o errori.

A dover dunque scegliere tra *somiglianza* e *identità*, il concetto di riproduzione fa riferimento – pur senza raggiungerla mai del tutto – all'identità.

Spostiamoci ora di scenario. Quando da un utero o da un uovo nasce il piccolo di una determinata specie, questo *somiglia* ai suoi conspecifici, somiglia ai suoi genitori. Quando più la specie è lontana da noi tanto più quella somiglianza ci sembra identità e si creano classificazioni naturali che funzionano come catalogazioni di oggetti omogenei. Già nel caso di

animali con cui intratteniamo un rapporto continuativo, siamo in grado di cogliere l'unicità individuale. Per quanto riguarda poi gli esseri umani, sappiamo che neppure nel caso di gemelli monovulari esiste identità, sappiamo che ognuno di noi è unico, irripetibile e differente da chiunque altro e anche che somiglia, più o meno marcatamente, ai genitori.

Ecco allora che lo scarto esistente tra somiglianza e identità, che è tanto più grande quando dal gruppo omogeneo si passa agli individui, crea qualche imbarazzo quando di "riproduzione" si parla in chiave biologica. Oggi non abbiamo a disposizione nessun termine sostitutivo a questo, che come concetto comincia a dimostrarsi rozzo e paradossale rispetto a ciò che dovrebbe spiegare.

Generalmente rinfrescare il significato originario di una parola diventa urgente nei casi in cui l'ovvio viene avvertito come problematico. Quando cioè si insinua in alcuni il dubbio che la ricerca più complessa e sofisticata incorpori nel suo stesso lessico di base delle premesse equivocate.

In biologia, attraverso la genetica delle popolazioni e la riflessione teorica che alcuni autori hanno cominciato ad avviare, si profila la necessità di rivedere il concetto di "riproduzione", come viene correntemente usato, e insieme i suoi derivati: riproduzione sessuale, differenziale, isolamento riproduttivo, tasso di riproduzione, unità di riproduzione e così via. Sembra di avere a che fare con uno strumento invecchiato dagli stessi risultati che in precedenza ha permesso di raggiungere, un concetto paradossale, gravido di conseguenze nel delimitare oggi le domande possibili alla biologia, in particolar modo alla genetica e, quindi anche, all'ingegneria genetica. Così come per le persone vecchie è un bene che si facciano i conti con la loro infanzia, altrettanto per i concetti scientifici, arrivati a queste soglie, è salutare che vengano fatti i conti con le loro origini.

Il termine "riproduzione" è introdotto in biologia soltanto nel settecento.

Prima si parlava di "procreazione", di "generazione"¹. Nel primo caso era implicito il legame tra

creatore e cosa creata e pro/creare significava continuare, secondo il messaggio della *Genesi*, l'opera della creazione: creare-al-posto-di. Generare invece faceva riferimento, da un lato, all'esistenza di un *genus*, di una stirpe, implicava il riconoscimento dell'importanza del livello gerarchico cui apparteneva il nuovo nato, da un altro lato, esprimeva, quale unità compatta, tutto il processo che lega concepimento, gravidanza e nascita. In un caso come nell'altro, nella "procreazione" così come nella "generazione", come peraltro in seguito anche nel caso della "riproduzione", la struttura linguistica era prodotto della mentalità collettiva dell'epoca e contemporaneamente condizionava in modo capillare la visione del reale di tutti. Non dunque *descrizione* del "dato" naturale, quanto costruzione di un "fatto", di una struttura simbolica che permettesse di *collegare* il vissuto soggettivo dei parlanti con un fenomeno naturale. Il vissuto soggettivo che gli uomini, costruttori del simbolico, avevano della nascita dei piccoli.

L'enigma della ripetizione

Procreare e generare, pur restando tuttora termini usati nel linguaggio comune, non sono più espressioni scientifiche. Appartengono a un mondo prescientifico in cui la natura tutta è colta essenzialmente come corpo creato e vivente.

Quando s'impone la dimensione di spiegazione scientifica della natura, con la rivoluzione della fisica del 600, tutto il mondo naturale comincia ad essere spiegato con concetti e linguaggi che sono il più possibile parenti della meccanica².

Il concetto di "riproduzione" che compare nelle scienze della natura vivente appartiene ad una costruzione/spiegazione della natura quale artefatto. Così come il capace artigiano da un oggetto modello di partenza può produrre un oggetto quasi identico, altrettanto i viventi sono *copie*, repliche prodotte di un corpo e da un corpo.

È cambiato il modo di produzione e cambia nella

soggettività collettiva il modo di intendere i fenomeni naturali. Nascere in un mondo agricolo aveva analogie con il germinare e il fruttificare della terra e la procreazione e la generazione erano manifestazioni organiche della vita. Nel mondo preindustriale l'immaginario collettivo più influente è legato all'attività costruttiva meccanica: nelle prime officine grazie alle nuove macchine si riproducono in serie molti più pezzi uniformi tra loro di quanto poteva fare l'artigiano, così nel corpo, fatto a un tempo officina e prodotto, nel corpo meccanico, la vita si riproduce, semplificata e identica attraverso le generazioni. Conforme dunque alle caratteristiche fondamentali della nuova rivoluzione scientifica la "riproduzione" dell'organismo vivente, omologa tra di loro gli organismi di una determinata specie. Semplifica l'oggetto e il processo privilegiando di entrambi tutto ciò che fa riferimento a caratteristiche di *invarianza* e *identità*.

Occorrono quasi due secoli perché, dopo il riconoscimento degli indubbi vantaggi a breve termine per la ricerca, che fin'ora sono stati posti in primo piano, venga alla luce anche il prezzo di un *empasse*, di un groviglio di questioni, in cui questo concetto ha infilato la biologia teorica.

Una parte della biologia, la genetica, si è per così dire, sviluppata a partire dall'idea di *ri-produzione*. L'enigma della *ripetizione* del messaggio ereditario è stato il vettore della ricerca, portando alla scoperta della struttura del Dna e al riconoscimento della sua funzione quale codice di programma nella costruzione del nuovo organismo. L'attenzione all'invarianza in questo caso è stata centrale e ha permesso una crescita di conoscenze sui meccanismi fini della vita, pari, come importanza, alla scoperta della struttura atomica della materia.

Un'altra parte della biologia, la biologia evolutiva ha spiegato invece i cammini della *differenziazione* dei gruppi dei viventi nel corso del tempo. La dispersione sul pianeta di tante specie diverse, l'estinzione di certe, il processo di nascita di nuove dipendono dalla combinazione di due fattori: dalla conservazio-

ne di certe invarianze che sono indicative dell'appartenenza a una specie precisa e dalla possibilità del cambiamento. Quando più oggi si studiano i meccanismi del cambiamento, le mutazioni, secondo un'ottica anche evoluzionista, tanto meno queste sembrano "errori di copiatura", così come in un primo tempo erano state indicate dalla genetica molecolare³.

Ma non solo. Alle spalle della eccezionalità, e relativa rarità, delle mutazioni, si profila la necessità di riconsiderare, in tutta la sua portata operativa di rimescolamento delle varietà, l'usuale ricombinazione e mescolanza dei geni che interviene ogni volta che s'incontrano dopo un accoppiamento sessuale i gameti femminili e quelli maschili: metà del corredo genetico della femmina si combina, con un processo di ordinata mescolanza (il *crossing-over*), con metà di quello del maschio. Un elegante e semplice espediente della natura che, ripetuto all'infinito per generazioni e generazioni, assicura in maniera certa la non-invarianza e la non identità del patrimonio genetico di ciascuno. Ciò garantisce a tutte le specie sessuate che non ci sia *mai* riproduzione nel senso esatto del termine.

Eppure sia la genetica, sia la biologia evolutiva partono dall'idea di riproduzione, anche se la genetica delle popolazioni riconosce come proprio la varianza, con la dispersione delle pluralità genetiche, sia il fattore fondamentale dell'evoluzione della vita sul pianeta⁴.

Dare i nomi alle cose

Paradossalmente se fosse la "riproduzione" ad assicurare la sopravvivenza, il mondo sarebbe popolato delle innumerevoli copie di quei protozoi originari che per primi, appunto, si riprodussero, replicandosi.

È vero che "una lingua contiene in sé una cultura" e la cultura espressa da quella lingua imposta il nostro modo di percepire la realtà. Ormai ben si sa che questo circolo che connette lingua e cultura non

porta in sé solo le tracce delle sue determinanti economiche, del sistema di produzione che la sottende, né la sola appartenenza di classe dei soggetti, né solo esprime il rapporto di continuità o reazione con il passato, né la sola pregnanza dei significati simbolici con i fenomeni da spiegare, bensì tutte queste cose insieme, e non in modo sommatorio. Ma anche dell'altro e, in senso forte e fondante, l'appartenenza di genere e di sesso biologico dei parlanti⁵.

Se ciò vale per moltissimi aspetti della conoscenza, se si può parlare ormai di "conoscenza sessuata" in senso complessivo, tanto più in questo preciso caso sembra un utile e legittimo indicatore di ricerca. Ci si trova proprio a fare i conti con le "denominazioni" che l'uomo, naturalista prima, biologo poi, ha scelto per trattare il più evidente prodotto della differenza sessuale, il luogo meno mediabile da una invocata "neutralità" del descrivere, il luogo in cui si palesa il differente contributo e contemporaneamente l'inevitabile parzialità dei maschi e delle femmine: la nascita di un nuovo organismo che fa seguito a un accoppiamento.

Quanto a coloro che invece ritengono che i termini scientifici, soprattutto quelli che poi entrano nella costruzione di leggi, siano invece neutri e universali, ecco in questi casi può essere utile meditare la lunga e affascinante storia, nelle *querelles* che precedono la nascita della biologia moderna, della attribuzione della *totalità* del ruolo creatore del nuovo individuo, sempre o interamente all'ovulo, (oovisti) o interamente allo spermatozoo (spermatisti)⁶.

Qualcosa si sta muovendo e la "stranezza" di usare la parola che indica solo il prodotto di un copiare "uno da uno", è oggi colta da soggetti che non sono stati interpellati all'atto di "dare i nomi alle cose", e che esperienzialmente hanno un'altro osservatorio su cosa è il "far nascere piccoli".

Un'analisi complessa e specialistica, che entra nel merito degli usi che la biologia moderna fa ancora del concetto di riproduzione e dei suoi corollari, è comparsa su una prestigiosa rivista americana⁷. È la nota epistemologa femminista Evelyn Fox Keller che

ne parla con una dettagliata analisi dei vuoti di conoscenza e delle contraddizioni che questo termine porta ancora nella biologia evolutiva: chiamare cioè "riproduzione" un processo che non è "una funzione autonoma di un organismo individuale, accettabile forse per le specie a riproduzione asessuata, paradossale per tutte le altre".

Ma un pensiero che riesca ad articolare in un linguaggio conforme, che è *due a produrre uno* è ancora da venire.

Intanto sulle basi di convenzioni metodologiche e concettuali che mostrano ormai aporie, se si vuole considerare realmente il significato della esistenza di due sessi in natura, continuano a crescere derivazioni teoriche e operative, e l'edificio della genetica e della biologia evolutiva contemporanee è ormai anche sotto questo aspetto, molto complesso.

Questi usi e linguaggi specialistici che originano dalla concezione di base della "riproduzione", intensa, come dice Fox-Keller, sostanzialmente come fenomeno "individualistico", svolgono tuttora, senza saperlo, un ruolo anche ideologico.

"La particolare convenzione del linguaggio impiegato dalla comunità scientifica può non solo permettere una tacita incorporazione di ideologia all'interno della teoria scientifica, ma anche proteggere i partecipanti da una ricognizione su tale influenza ideologica e mediante questo procedimento tenere effettivamente al riparo la struttura teoretica da una sostanziale revisione critica" (E. Fox-Keller, op. cit., p. 393).

Invece forse oggi comincia ad essere maturo il tempo per osare, anche da parte della comunità scientifica stessa, anche perché questa non è più soltanto un mondo monosessuato, anche perché parti della teoria sono appesantite e non rappresentate da questa terminologia, ricognizioni di tal genere.

¹ Alcune di queste notazioni sono accennate negli Atti del seminario "Creare e procreare". *I Quaderni*, 4, luglio-dicembre, 1986. Associazione culturale Livia Laverani Donini.

² Da poco arrivato in Italia, con introduzione di Elisabetta Donini, si veda il vasto lavoro di Carolyn Merchant, *La morte della natura*, (tr. it. Garzanti, Milano, 1988).

³ L'espressione, divenuta un classico, è del grande biologo molecolare Jacques Monod, in *Il caso e la necessità*, Est Mondadori, Milano, 1970.

⁴ Tra i tanti lavori specialistici, per avere un quadro rigoroso, ma anche accessibile ai non esperti, si può vedere di Richard Lewontin, "Mutazione-selezione", voce in *Enciclopedia* vol. 9, Einaudi, Torino, 1980.

⁵ Una bella analisi di questi problemi è quella di Patrizia Violi, *L'infinito singolare*, Essedue, Verona, 1986.

⁶ Si veda la raccolta sulla "generazione animale da Cartesio a Spallanzani" nell'antologia curata da Walter Bernardi, *Filosofia e scienze della vita*, Loescher, Torino, 1980.

⁷ Evelyn Fox-Keller, "Reproduction and the Central project of Evolutionary Theory", in *Biology and Philosophy*, 2, 1987.

MARIA GRAZIA MINETTI FANTASIE MATERNE

Ritorno sulla maternità e in particolare sul desiderio di maternità per tentare un'approfondimento e una problematizzazione di un concetto che è usato come una specie di *passé-partout* per spiegare sia gravidanze indesiderate coscientemente ma che si potevano evitare, sia gravidanze perseguite a tutti i costi ecc. Ciò che anzitutto lascia perplessi è che sebbene si ammetta in tali dichiarazioni l'esistenza di un desiderio di maternità non cosciente (come nel caso dell'aborto) esso viene trattato e considerato alla stessa stregua di quello cosciente. Tant'è vero che si parla al contrario di un rifiuto o "non desiderio" di maternità per i casi di sterilità psicologica. In altri termini tale desiderio cambierebbe solo di luogo ma avrebbe un'identico contenuto: volere o non volere un figlio da amare, accudire, far crescere. Non solo ma il concepimento, la gravidanza, il parto, il bambino avrebbero lo stesso significato e sarebbero a loro volta significanti univoci. La teoria e la pratica psicanalista ci insegnano che tutto ciò è falso. Cercherò qui di prendere in considerazione il fatto abbastanza sorprendente che al contrario nell'incoscio non esiste un "desiderio di maternità" ma esistono una serie di

rappresentazioni del concepimento, della gravidanza e del parto che si raggruppano in fantasmi organizzati investiti di significati totalmente estranei alla coscienza e al cosiddetto "desiderio di maternità". Non è forse superfluo ricordare che per Freud il desiderio è sempre legato a una rappresentazione di ciò che manca e correlato strettamente alle fantasie. Non è casuale che egli usi la parola tedesca *Wunsch* che designa l'augurio, il voto formulato, anziché *Begierde* che evoca un moto di concupiscenza o di cupidigia, distingue dunque la spinta a ottenere un soddisfacimento immediato, il carattere di urgenza proprio del bisogno, dal carattere allucinatorio del desiderio che può cambiare meta e oggetto come nel caso dello spostamento o della sublimazione, e che può essere "differito" nella sua soddisfazione. Appare chiaro inoltre che il desiderio è un'operazione psichica complessa che non s'identifica con la pulsione (tantomeno con l'istinto). Tornerò in seguito su questo problema, mi preme ora prendere in considerazione una serie di fantasmi inconsci che nella mia esperienza di psicoanalista sono spesso ricorrenti quando si presenta un discorso intorno alla maternità.

Il fantasma dell'amore incestuoso e della sterilità come punizione

È a tutti noto ormai il desiderio incestuoso della bambina verso il padre e la conseguente rivalità nei confronti della madre, e che tale desiderio, legato a una fase dello sviluppo, può non trovare soluzione e superamento e agire nell'inconscio attraverso varie manifestazioni sintomatiche o atti che il soggetto non riconosce totalmente come propri ecc. È meno noto che uno dei fantasmi correlati al desiderio incestuoso è quello della sterilità. Sterilità intesa come punizione e che può manifestarsi in due modi distinti. In alcuni casi, laddove le cariche distruttive nei confronti della propria madre siano molto violente, con la sterilità vera e propria, sterilità non fisiologica ma di natura appunto psicologica. In altri

casi si presenta sottoforma di fantasia cosciente, nella idea di essere sterile. Quante donne che hanno gravidanze indesiderate, soprattutto adolescenti o donne alle prime esperienze sessuali, dicono che non usavano contraccettivi perché si ritenevano sterili! Ciò che rimane da spiegare è perché tale "prova di fecondità" debba essere prodotta attraverso un aborto. È evidente che la parte inconscia di tale fantasia è che il prodotto di un concepimento incestuoso non può nascere, rendersi vero e visibile, e pertanto tale gravidanza è il risultato di un compromesso fra il desiderio inconscio di un rapporto incestuoso e la sua punizione. Un'altra forma sotto cui si presenta tale fantasma è la fobia della gravidanza, essa è verbalizzata come qualcosa di mostruoso e di deformante, dove la sterilità è perseguita coscientemente come atto "preventivo" rispetto a un possibile "mostro edipico".

Non è un caso comunque che nel mito di Edipo la punizione dei suoi crimini incestuosi sia la peste di Tebe, descritta da Sofocle come una sorta di "sterilità" generale.

È possibile allora che sia tale fantasma sotterraneo a impedire una elaborazione a livello culturale anche della sterilità fisiologica? È possibile che la donna sterile diventi un simbolo di volta in volta di una "giusta punizione" o di una madre danneggiata da riparare a tutti i costi? Non vi sono certo risposte univoche, e non voglio nemmeno sostenere che tale fantasma sia *sempre* all'opera in casi di sterilità psicologica o di aborti, voglio solo indicare un tipo di problemi troppo trascurati o dati spesso per scontati.

Cos'è il bambino per l'inconscio? Al di là delle differenze individuali è sempre ricorrente un'immagine duplice, costituita da due facce opposte: una debole, ignorante, dipendente, vulnerabile, e una onnipotente, divina, invulnerabile, tanto che Jung ne ha parlato come di un archetipo della psiche collettiva: "il fanciullo è l'abbandonato, e l'esposto a tutto, al tempo stesso il divinamente potente, l'inizio insignificante e dubbioso e la fine trionfante" (*Psicologia dell'archetipo del fanciullo*, in Op.

Vol. IX, tomo II, p. 155 Boringhieri, Torino).

Il bambino come fantasma di impotenza e/o di onnipotenza

Due fantasie e qualità di emozioni che si richiamano continuamente: dipendenza simbiotica e indipendenza autarchica. Il bambino rappresenta di volta in volta la puerilità da abbandonare, l'ingenuità disprezzata, l'insopportabile debolezza delle emozioni e dei sentimenti o la puerizia-innocenza-spontaneità che ci fa entrare nel regno dei cieli. Un nucleo inconscio portatore di aspetti fondamentali da elaborare perché si favorisca quel passaggio dall'immaginario al simbolico di cui parla Lacan. Cosa accade se invece di una elaborazione dei due aspetti del bambino, questi fantasmi si concretizzano in una gravidanza e un bambino reali? A carico di molti aborti spontanei senza cause esterne o interne precise dobbiamo spesso attribuire il fantasma del bambino quale luogo della bisognosità e della dipendenza e debolezza non tollerabili. È sempre a questa fantasia proiettata nel bambino reale che dobbiamo pure tante iperprotettività materne e tutte le difficoltà connesse a far crescere e rendere più autonomo il figlio, o il bisogno quasi coatto di avere sempre bambini piccoli da accudire. Il destino del bambino "divino" invece incarnato in un bambino concreto non può essere che quello di soddisfare le aspettative onnipotenti dei genitori, o di sentirsi "mai nato" prigioniero di una fantasia partenogenetica della madre e crescere con seri dubbi circa il suo diritto a esistere per sé stesso e spesso circa la propria identità sessuale sia esso maschio o femmina. È correlata infatti alla fantasia del bambino divino di una partenogenesi o di un concepimento eccezionale. Ciò per altro è ben espresso dalla natività di Gesù la cui madre vergine e fecondata dallo spirito santo sarà ben disponibile a preferirlo morto come uomo e immortale come Dio. In qualche modo tutti i miti dell'eroe partecipano di questa divinità o eccezionalità del fanciullo. Non è peregrino pensare che talu-

ne fecondazioni artificiali da donatori sconosciuti e rigidamente selezionati (fino ad arrivare alle banche dello sperma di premi Nobel!) siano "agite" da tali fantasie inconscie. È in questi casi che il bambino assume un significato fallico e diviene incoscientemente l'equivalente di un pene, pene paterno onnipotente con cui identificarsi, da incorporare e possedere. Il padre non è qui l'oggetto dell'amore incestuoso portatore di un pene fecondante, portatore di una differenza sessuale che può essere desiderata, il padre è qui l'oggetto di un ideale dell'Io di pienezza e invulnerabilità simbolizzato dal suo "fallo" che si vuole possedere. Non vi è perciò desiderio di essere fecondate ma desiderio di castrare il padre.

A volte tali fantasie sono "agite" anche nelle gravidanze indesiderate che culminano nell'aborto. In questo caso sia il concepimento che l'aborto sono espressione dello stesso desiderio, poiché ciò che opera è una sorta di "consapevolezza inconscia" -se mi si consente il gioco di parole- che il bambino reale non sarà il "fallo onnipotente" e tale possibilità deve essere messa in scena ma lasciata in "fieri". Ci tengo a sottolineare che in psicoanalisi "agire" significa fare altra cosa da quella detta o, per meglio dire, mettere in scena, adottare una "mediazione cieca" tra la cosa inconsciamente desiderata e la sua possibile *rappresentazione verbale*. La distinzione dunque tra cosa pensata e cosa fatta, tra realtà interna e realtà esterna non è possibile o è resa impossibile in quel momento.

È noto che gli "agiti" sono solo una delle modalità in cui il desiderio inconscio si esprime e tuttavia essi ci mettono di fronte alla *necessità* di distinguere ciò che stipiamo in quel ripostiglio verbale denominato "desiderio di maternità" (metto solo fra parentesi che poco si parla del "desiderio di paternità" ma è evidente che esso soggiace alle stesse vicissitudini inconscie).

Abbiamo detto prima che il desiderio è un'operazione psichica complessa (su cui infatti esistono interi volumi di ricerca psicoanalitica da Freud in poi, e di cui non posso certo dar conto qui) con almeno due

facce: conscia/inconscia; è evidente che se il fantasma inconscio può essere elaborato, il desiderio cosciente potrà giovare di un arricchimento e di una articolazione nuova da cui trarre forza creativa e profondità. In altri termini non è il nostro 'mondo interno' un nemico da negare, o combattere ma è altrettanto evidente che non si può barattare una cosa con un'altra, non si può piegare la psiche ad uso e consumo delle nostre razionalizzazioni, pena la nostra cancellazione di soggetti. Mi viene in mente a tal proposito una vignetta di Altan in cui il diavolo con grande rabbia dice: mi arrivano tutte anime che nemmeno sanno di esserlo!

È dalle fantasie incestuose che impariamo la forza esclusiva della passione, la rischiosità, la creatività e la distruttività insite nel rapporto d'amore: è attraverso il bambino impotente, il piccolo dipendente e bisognoso che prendiamo contatto con la nostra vulnerabilità emotiva e il limite della nostra autonomia; è attraverso il bambino onnipotente che traiamo la forza di costruire ideali e di rischiare cose nuove. Il desiderio inconscio come tale non è né buono né cattivo, esso partecipa sempre di una doppia natura costruttiva e distruttiva, conservatrice e trasformativa, ed è l'uso che noi ne facciamo che è decisivo.

Oggi siamo esposti a una possibilità molto elevata di "agire" certe fantasie inconscie; nei miti, nelle favole e in molte altre produzioni artistiche sono presenti da sempre figli partoriti per partenogenesi (o dalla madre o dal padre) ermafroditi, figli nati da concepimenti mostruosi (per es. con animali) o eccezionali personaggi metà uomini e metà bestie, bimbi nati da alberi, rocce e anche provette, ma la psiche sembra aver perso il suo linguaggio immaginale, questa prodigiosa possibilità di rappresentarsi in modo mediato, riflesso, simbolico, e troppo spesso ci dimentichiamo che il figlio reale ha bisogno di una coppia di genitori, ne simbolizza l'unione e da essa è "significato". A torto si attribuisce al modello freudiano il concetto che la felicità sia nell'abolizione di ogni tabù e interdizione e nella realizzazione di ogni desiderio.

Questo uso distorto della psicanalisi è certamente dovuto a molti fattori, non ultimo un linguaggio psicologico arido, classificante e spesso francamente ideologico ad opera degli stessi psicologi e psicanalisti, ma è certamente anche dovuto al fatto che siamo in un'età "priva di riflessione e connessione, cioè senza psiche e senza eros, un'età che 'agisce' nelle strade le metafore dell'anima" (J. Hillmann, *Il mito dell'analisi*, Adelphi, Milano, 1979, p. 134). "Purtroppo - aggiunge Bettelheim - quando noi contemporanei usiamo il termine 'psiche' in composti quali 'psicanalisi' e 'psicologia', le nostre reazioni non coinvolgono i sentimenti che Freud intendeva evocare. ... I pensieri e i sentimenti sull'anima umana - la nostra anima - sono la cosa più importante nella prospettiva freudiana" (in *Freud e l'anima dell'uomo*, p. 28, Feltrinelli, Milano 1983). Dobbiamo dunque disporci in un atteggiamento di cura, rispetto e amore se vogliamo prendere contatto col linguaggio di psiche, se non vogliamo usarle violenza o addirittura ucciderla.

DONATELLA ALBINI

UNA STORIA SEMPLICE

Non è semplice tradurre in linguaggio scritto, ovvero porre in parole fuori di me, ciò che è pensiero, radicato e vitale, contro l'ingiustizia e la negazione di esistenze femminili operata dall'universo maschile.

Abituata a stare dentro una scienza medica, che è luogo di sapere oggettivo ed esilio di sapere soggettivo, usare parole universali, una lingua comune, un pensiero che ha radici comuni, significa per me saltare il muro della separatezza tra pensiero e vita, l'uno e l'altra finalmente interi e non frammentati.

Non solo, dedicarsi oggi a questa riflessione, per darle forma esterna e compiuta, è operazione davvero difficile, catturata come sono da questo mio cor-

po, che alcune settimane fa ha fatto venire fuori, dopo averla ed esserne curata, una bambina e che continua a vivere stretto a lei, col sonno e il sogno, con la veglia e il cibo, con la tristezza e la felicità.

Se c'è in questo periodo una sensazione dominante, è certo quella del non avere pensieri, dell'essere tutt'uno con questa materialità dirompente e profonda, dell'avere la mente tutta occupata, in sintonia con il corpo e con il cuore, ad elaborare quella materialità, perché da prezioso privilegio non diventi catena.

Al di là dunque della forzosità di riflessioni, che non verrebbero da me, ma sarebbero ripetizioni di già detto, credo che il percorso più originale sia la semplicità della mia storia, unica, perché sancita dall'irripetibilità della mia singola esistenza, che trova così finalmente il suo posto/valore universale.

Entusiasmo, orgoglio, potenza furono le sensazioni, confuse a molte altre, più sfumate, ma certo più intriganti, che mi salirono dentro, quando ebbi il compito, insieme ad altri colleghi, due donne e un uomo, di iniziare a fare la fecondazione in vitro. Non di secondaria importanza fu la composizione per sesso del nostro gruppo, in quanto si trattò potrei dire del contenitore della polvere, che di lì a pochi anni doveva esplodere nel mio rifiuto a continuare quelle pratiche.

Inevitabile fu il conflitto con le due colleghe, giacché la diversità tra donne non è cosa che si possa tacere, soprattutto quando le sue radici affondano dentro i mille tracciati dell'universo femminile e si disegnano sulla perfetta geometria dell'universo maschile. Diversità che si faceva parola e atto nel rapporto con le donne che si presentavano all'ambulatorio, nella valutazione sull'opportunità dell'utilizzazione della tecnica, nell'impostazione dello *screening* clinico, nella scelta e uso dei farmaci.

Laddove da una parte, la mia, si privilegiava il colloquio con la donna, prima che con la coppia, sola, con tono di dialogo discreto e partecipe, si valutava il rapporto costo/beneficio in relazione alle aspettative e alle paure della donna, oltre che alla

comprensione dei limiti di tolleranza di quel corpo particolare, corpo di donna, tutt'uno con pensieri, sentimenti, identità personale, immagine sociale, mentre dall'altra parte, quella delle colleghe, si prevedeva un colloquio con la coppia condotto davanti a 5-6 medici, più un numero variabile di studenti, condotto con lucido tecnicismo e si valutava il rapporto costo/beneficio in relazione al risultato da conseguire (ovulazione, gravidanza), ed in relazione al numero di interventi da praticare.

• • •

L'essere donna non garantisce di per sé una umanità gentile nella relazione né una civiltà nuova nella pratica scientifica, se non è calata dentro una consapevolezza ed una responsabilità di genere.

Anche nel mio lavoro la pari opportunità professionale, pur a livelli alti ed inusitati per le donne, significa (*sic et simpliciter*) uno stacco per l'universo femminile, perché vi si riconosce una parità quantitativa tra donne e uomini, ma dentro parametri dettati da un corpo maschile, che escludono, se non c'è stretta mimesi, il corpo femminile, a maggior ragione se tale corpo propone attraverso una parola dotta la sua intrigante diversità.

In tre anni di letture, di studio, di congressi ho capito che il codice privilegiato di lettura delle tecniche di riproduzione artificiale era la gratificazione del medico, che diveniva scienziato, annullando la pratica della cura, nel senso più antico e più vero di questa parola, scienziato totificante, dalle esistenze, cariche di sangue e di emozione, di due persone, alla vita biologica di un individuo nuovo.

Io, donna e medico, non ho mai posseduto quel codice, non perché l'accesso mi sia stato interdetto, anzi mi è stato offerto con blandizie e minacce, sottili ed insinuanti, e molte donne l'hanno stretto in pugno, illudendosi di poterlo manipolare; non l'ho mai potuto fare mio, a parte un'iniziale illusione, che, non a caso, cadeva in un momento difficile della mia vita.

In quegli stessi tre anni gli incontri e le visite con

le donne che si presentavano all'ambulatorio di sterilità si sono via via plasmate in veri corpo a corpo, corpo di donna a corpo di donna, significanti di per sé, calati dentro le storie narrate e il presente agito.

E quelle donne chiedevano a me, donna sapiente e potente, un figlio, no una gravidanza biologica, ma un figlio, con radici affondate nel simbolico e nel reale. Chiedendomi un figlio io ero ai loro occhi fecondante, come donna perché ponevo il dubbio del senso, come uomo perché io ponevo il seme dentro il loro corpo, non importa se con l'inseminazione o con la fecondazione in vitro.

L'uomo non c'era, se c'era spariva subito dopo l'emissione del seme, permaneva però il suo fanta-

sma che ricadeva su di me come una armatura pesantissima, che mi impediva di essere vista e di essere udita come donna.

Dunque, mio malgrado, il ruolo, codificato da leggi estranee alla scienza stessa ad all'umanità mi obbligava dentro i limiti angusti di una pratica data, immobile, lontana dai corpi e dai sessi che attraverso essi si esprimono.

A quel punto mi sono guardata dentro e ho deciso che non era cosa mia; ho così abbandonato le tecniche di riproduzione artificiale per dedicarmi, disponibile e totale, alla cura dei corpi sia dove c'è la normalità del benessere e della creazione, sia dove c'è lo scacco della malattia e della non riuscita.

INDICE GENERALE PER AUTORI PER GLI ANNI 1987 E 1988

- Martha Ackelsberg, *Dipendenza, resistenza e welfare state. Contributi e limiti della teoria femminista* [n. 1, 1988, p. 45]
Aureliana Alberici, *Differenza e modelli pedagogici*, [n. 6, 1988, p. 11]
Donatella Albini, *Una storia semplice* [n. 6, 1988, p. 72]
Giovanna Altieri, *Una contraddizione apparente. Disoccupazione e occupazione femminile* [quaderno n. 1, p. 59]
Tiziana Arista, *Forme sessuate di un partito. Regole, strutture, pratiche delle donne nel Pci* [n. 6, 1988, p. 43]
Laura Balbo, *Un'esperienza da pendolare. Spunti utili sul lavoro in parlamento* [n. 1, 1987, p. 48]
Clotilde Barbarulli, Anna Benedetti, *Il pensiero-moda. Analisi linguistica di Elle e Marie Claire* [n. 3-4, 1988, p. 39]
Lea Battistoni, *Se la formazione si femminilizza* [Lavoro, lavori, quaderno n. 1, p. 46]
Bianca Beccalli, *Il declino del modello classico in Usa* [n. 1, 1988, p. 52]
Anna Benedetti, Clotilde Barbarulli, *Il pensiero-moda. Analisi linguistica di Elle e Marie Claire* [n. 3-4, 1988, p. 39]
Myriam Bergamaschi, *Scelte problematiche per il sindacato* [n. 1, 1988, p. 59]
Giovanni Berlinguer, Maria Luisa Boccia, Giglia Tedesco, Luciano Violante, *Il conflitto è sulla decisione della donna. Un confronto tra donne e uomini del Pci sull'aborto* [n. 3-4, 1988, p. 77]
Francesca Bettio, *Segregazione e debolezza. Ipotesi alternative nell'analisi del mercato del lavoro* [Lavoro, lavori, quaderno n. 1, p. 95]
Cristina Biasini (a cura di), *Libri* [n. 1, 1988, p. 33]
Cristina Biasini (a cura di), *Libri* [n. 2, 1988, p. 31]
Cristina Biasini (a cura di), *Libri* [n. 3-4, 1988, p. 29]
Franca Bimbi, *La rimozione di un problema* [n. 1, 1987, p. 59]
Maria Chiara Bisogni, Alessandra Mecozzi, *Alla ricerca di nuove regole. Nel sindacato si confrontano proposte organizzative* [n. 2, 1987, p. 27]
Maria Luisa Boccia, *Una società femminile* [n. 1, 1987, p. 3]
Maria Luisa Boccia, *Differenze sulla differenza. A proposito di progetti, teorie e comunicazione tra donne* [n. 1, 1988, p. 3]
Maria Luisa Boccia, *L'ambivalenza femminile. Soggetti e forme della divisione sessuale del lavoro* [Lavoro, lavori, quaderno n. 1, p. 3]
(m.l.b.), Paola Agosti [Lavoro, lavori, quaderno n. 1, p. 111]
Maria Luisa Boccia, *La possibilità di un mondo comune di donne* [n. 2, 1988, p. 3]
Maria Luisa Boccia, Giovanni Berlinguer, Giglia Tedesco, Luciano Violante, *Il conflitto è sulla decisione della donna. Un confronto tra donne e uomini del Pci sull'aborto* [n. 3-4, 1988, p. 77]

- Gabriella Bona, *Sarà possibile?* [n. 1, 1988, p. 71]
Paola Bottoni, *Provando a leggere dentro la società. Aspetti del mutamento femminile nell'Emilia Romagna* [n. 3-4, 1988, p. 66]
Gloria Buffo, *Se il partito non è puro spazio. Un dibattito tra le donne comuniste* [n. 2, 1987, p. 34]
Gloria Buffo, *Il tempo politico delle donne* [n. 3-4, 1988, p. 3]
Gabriella Buzzatti, *Donna donne. L'idea, i progetti, i corpi della differenza* [n. 2, 1988, p. 17]
Roberta Calbi, *"Disordine" femminile nella scuola. Leggendo dentro le lotte di quest'anno* [n. 2, 1987, p. 67]
Matilde Callari Galli, *Parole e silenzi. I due sessi nel mondo della trasmissione* [n. 2, 1988, p. 13]
Giulia Calvi, *Patronage al femminile* [n. 6, 1988, p. 18]
Lidia Campagnano, *Una domanda di vita* [n. 2, 1988, p. 27]
Eva Cantarella, *Le fortune del matriarcato* [n. 3-4, 1988, p. 17]
Laura Capobianco, Simona Marino, *Un progetto per le donne, non per l'istruzione* [n. 2, 1988, p. 11]
Anna Maria Carloni, *Discontinuità politiche nell'Udi e nel Pci. Considerazioni di una "osservatrice esterna" all'assemblea di Firenze* [n. 5, 1988, p. 48]
Anna Catasta, *Somigliare a se stesse anche nel lavoro* [n. 1, 1988, p. 61]
Luisa Cavaliere, *Nella memoria molte ragioni del presente* [n. 1, 1988, p. 27]
Luisa Cavaliere, *Vite differenti in fabbrica. Interviste all'Italtel di Caserta* [Lavoro, lavori, quaderno n. 1, p. 84]
Adriana Cavarero, *L'emancipazione diffidente. Considerazioni teoriche sulle pari opportunità* [n. 2, 1988, p. 43]
Camilla Cederna, *Elisabetta Catalano* [n. 1, 1988, p. 44]
Franca Chiaromonte, *Il desiderio, la pratica, le scelte. Come un gruppo di comuniste valuta l'esperienza della Carta ed il congresso* [n. 5, 1988, p. 45]
Vania Chiurlotto, *Se emancipate si nasce. Le mutate ragioni di una passione politica* [n. 5, 1988, p. 56]
Cristina Cilli, *La misura di una vita* [n. 1, 1988, p. 29]
Licia Conte, *Come appropriarsi dei media. Alcune ipotesi sull'esperienza delle donne in radio e televisione* [n. 3-4, 1988, p. 36]
Elena Cordoni, *Quali scenari per il lavoro femminile* [n. 3-4, 1988, p. 105]
Anna Maria Crispino, *L'utopia di una impresa culturale* [n. 3-4, 1988, p. 19]
Maria Rosa Cutrufelli, *Di donna in donna. Un convegno sulla scrittura femminile* [n. 6, 1988, p. 15]
Marina D'Amelia, *L'esperienza tossica e "bella" della guerra* [n. 2, 1988, p. 18]
Silvana Dameri, *La sfida della "rivoluzione femminile"* [n. 5, 1988, p. 43]



NOI DONNE

mensile di politica, attualità, cultura in edicola ai primi di ogni mese. E in più LEGENDARIA supplemento trimestrale di libri e percorsi di lettura.

Abbonamento annuo lire 50.000; abbonamento sostenitore lire 100.000; sociabbonata lire 115.000 C.C.P. n. 60673001 intestato a Cooperativa Libera Stampa, via Trinità dei Pellegrini 12, 00186 Roma.

noidonne, redazione e amministrazione: via Trinità dei Pellegrini 12, telefoni: 06/6864562-6864387-6864465-6875469.

Giusti Dante, *Se lo sviluppo diviene affare di donne. I rapporti nord sud visti dall'America latina* [n. 3-4, 1988, p. 97]
 Michela De Giorgio, *Storia di biografie o di un genere?* [n. 6, 1988, p. 23]
 Giovanna De Sanctis Ricciardone, *Lavori in corso* [n. 5, 1988, p. 40]
 Alberta De Simone, *Tra differenza e ineguaglianze. Potenzialità e rischi dell'appartenenza al mezzogiorno* [n. 3-4, 1988, p. 69]
 Piera Detassis, *Figure d'angelo. L'immaginario maschile nel cinema* [n. 2, 1987, p. 24]
 Ida Dominijanni, *L'asimmetria tra donne e Pci* [n. 2, 1988, p. 37]
 Elisabetta Donini, *Andar per scienza. Il sapere itinerante delle donne dopo Chernobyl* [n. 1, 1988, p. 73]
 Elisabetta Donini, *Dialoghi a triangolo. Su un viaggio a Gerusalemme* [n. 5, 1988, p. 23]
 Elisabetta Donini, *Orizzonti del desiderio* [n. 6, 1988, p. 61]
 Piera Egidi, *Curiosità su un mestiere obbligato. Il "Lagrange" a Torino. Due domande a Marie Thérèse* [n. 2, 1988, p. 73]
 Yasmine Ergas, *Le conseguenze sociali dell'Aids. Note per una prospettiva femminile* [n. 1, 1988, p. 23]
 Marilù Eustachio, *Disegnare con la luce* [n. 2, 1988, p. 42]
 Fiorella Farinelli, *Dal maternage alla professione. Alcune prospettive per il movimento degli insegnanti* [Lavoro, lavori, quaderno n. 1, p. 81]
 Rita Farinelli, *Il difficile ruolo della vittima. Appunti "dal campo" sulle violenze carnali* [n. 5, 1988, p. 64]
 Emma Fattorini, *Del divino biologico. Dall'Istruzione Ratzinger al Sinodo dei laici* [n. 2, 1987, p. 9]
 Michèle Ferrand, Annette Langevin, *Localizzazione e trasversalità dei rapporti sociali di sesso* [Lavoro, lavori, quaderno n. 1, p. 104]
 Nadia Maria Filippini, *Il potere della parola. Appunti dal consiglio comunale* [n. 3-4, 1988, p. 32]
 Manuela Fraire, *Oziose meditazioni per donne in carriera* [n. 2, 1987, p. 16]
 Manuela Fraire, *A proposito di un libro atteso* [n. 3-4, 1988, p. 21]
 Elvia Franco, *Essere maestra. L'omologazione pedagogica* [n. 5, 1988, p. 19]
 Bice Fubini, *Donne e scienza. L'avvio di un coordinamento nazionale* [n. 1, 1988, p. 69]
 Elena Gagliasso, *I nomi di Galileo. Abitudini di pensiero e responsabilità scientifiche* [n. 1, 1987, p. 7]
 Elena Gagliasso, *Il paradosso della riproduzione* [n. 6, 1988, p. 66]
 Paola Gaiotti de Biase, *Una ipotesi e la sua storia. L'emancipazione anche attraverso la condizione di casalinga* [n. 1, 1987, p. 54]
 Paola Gaiotti de Biase, *Se ripensiamo l'esser seconda della donna* [n. 1, 1988, p. 12]

Paola Gaiotti de Biase, *Una storia che non c'è* [n. 3-4, 1988, p. 28]
 Paola Gaiotti de Biase, *Un'ipotesi di antropologia dei due sessi. A proposito della lettera papale* [n. 6, 1988, p. 3]
 Rosamaria Gandini, Laura Scagliotti, *Le donne sono uscite per le strade* [n. 5, 1988, p. 26]
 Marilaide Ghigliano, *Parlare per immagini* [n. 3-4, 1988, p. 52]
 Wilma Gozzini, *Esserci per rimanerci. Sul Progetto donna delle Acli* [n. 2, 1988, p. 58]
 Mariella Gramaglia, *Scenari e principi di una buona legge. Verso la battaglia in parlamento sulla violenza sessuale* [n. 1, 1988, p. 64]
 Mariella Gramaglia, *Prevenire le nostre Harlem* [n. 5, 1988, p. 73]
 Gruppo insegnanti di Milano, *Pensare la pedagogia* [n. 2, 1988, p. 9]
 Anna Maria Guadagni, *Maga di pubblicità. Costi e benefici di una manager di se stessa* [Lavoro, lavori, quaderno 1, p. 79]
 Anna Maria Guadagni, *Gabriella Mercadini. L'arte e chi la guarda* [n. 6, 1988, p. 36]
 Ina Gualandi, *Una rivista che non capisco* [n. 2, 1988, p. 74]
 Elda Guerra, *Uguaglianza e differenza. Modelli per interpretare il presente e immaginare il futuro* [Lavoro, lavori, quaderno n. 1, p. 89]
 Elda Guerra, *Dentro e oltre un mestiere. Un commento alla Lettera di una professoressa* [n. 6, 1988, p. 46]
 Marcella Heine, *Pro e contro la maternità. Un documento di verdi divide le femministe tedesche. Il manifesto delle madri* [n. 2, 1987, p. 49]
 Marcella Heine, *Relativismo culturale o cultura delle differenze? Riflessioni di una italiana in Germania* [n. 5, 1988, p. 69]
 Chiara Ingrao, *Una piramide rovesciata. La scelta dell'Associazione per la pace e i suoi effetti politici* [n. 2, 1988, p. 55]
 Renata Ingrao, *Donne, energia dolce per un ecosviluppo* [Lavoro, lavori, quaderno n. 1, 1988, p. 48]
 Luce Irigaray, *Come diventare delle donne civili?* [n. 3-4, 1988, p. 6]
 Francesca Izzo, *La maternità di un soggetto politico* [n. 1, 1988, p. 10]
 Francesca Izzo, *Perché la relazione tra donne. Dalla doppia militanza alla Carta* [n. 3-4, 1988, p. 58]
 Annette Langevin, Michèle Ferrand, *Localizzazione e trasversalità dei rapporti sociali di sesso* [Lavoro, lavori, quaderno n. 1, p. 104]
 Giannina Longobardi, *L'occasione di una rivoluzione simbolica* [n. 2, 1988, p. 6]
 Vanna Lorenzoni, *Perché Sindacato donna* [n. 3-4, 1988, p. 86]
 Perla Lusa, *Taccuino di viaggio in Cina* [n. 2, 1987, p. 61]
 Pina Madami, *Come si presenta l'esperienza italiana* [n. 1, 1988, p. 55]

Annette Malochet, *10: la struttura del silenzio: 4.3.9.16* [n. 2, 1987, p. 48]
 Paola M. Manacorda, *Dal disagio al progetto tecnologico. [Lavoro, lavori, quaderno n. 1, p. 43]*
 Claudia Mancina, *Bioetica, il campo di un conflitto. Sul problematico rapporto delle donne con il pensiero laico* [n. 1, 1987, p. 15]
 Claudia Mancina, *La passione della differenza* [n. 2, 1987, p. 13]
 Claudia Mancina, *Trovare una idea politica. Cosa le comuniste hanno da dire al Pci* [n. 3-4, 1988, p. 56]
 Simona Marino, Laura Capobianco, *Un progetto per le donne, non per l'istruzione* [n. 2, 1988, p. 11]
 Donatella Massara, *Mescolarsi con lo sconosciuto* [n. 1, 1988, p. 72]
 Diana Mauri, *Il controllo sociale al femminile* [n. 3-4, 1988, p. 26]
 Alessandra Mecozzi, Maria Chiara Bisogni, *Alla ricerca di nuove regole, nel sindacato si confrontano proposte organizzative* [n. 2, 1987, p. 27]
 Paola Melchiori, *La complessità pedagogica* [n. 5, 1988, p. 8]
 Lidia Menapace, *Qualità della riproduzione. Come contrastare l'estendersi del modello produttivo* [Lavoro, lavori, quaderno n. 1, p. 31]
 Lidia Menapace, *Elogio dei crinali rischiosi* [n. 2, 1988, p. 52]
 Lidia Menapace, *Che la festa cominci... Il nodo dell'organizzazione e delle disparità* [n. 5, 1988, p. 53]
 Maria Merelli, *La risorsa biografica. Nelle giovani la rottura con i modelli tradizionali* [Lavoro, lavori, quaderno n. 1, p. 74]
 Maria Grazia Minetti, *Attorno alle origini* [n. 3-4, 1988, p. 24]
 Maria Grazia Minetti, *Fantasie materne* [n. 6, 1988, p. 69]
 Francesca Molino, *Teorie e simbolo* [n. 5, 1988, p. 3]
 Ileana Montini, *Cooperazione e non autorità* [n. 5, 1988, p. 15]
 Antonia Mulas, *Immagini* [n. 1, 1987, p. 38]
 Silvia Neonato, *Due anime in un corpo solo? L'Udi si avvia ad un nuovo congresso* [n. 3-4, 1988, p. 72]
 Marisa Nicchi, *Una scelta che è una rottura. L'esperienza di una generazione nel partito* [n. 3-4, 1988, p. 61]
 Helga Nowotny, *Il tempo: usi pubblici e privati* [Lavoro, lavori, quaderno n. 1, p. 51]
 Carla Ortona, *Tornate e raccontate* [n. 5, 1988, p. 29]
 Maria Serena Palieri, *Oltre il patto con lo stato* [n. 2, 1987, p. 70]
 Carla Pasquinelli, *Fantasie da non tacere. Ragionando di sessualità attorno alla violenza* [n. 1, 1988, p. 67]
 Luciana Percovich, *Gli uomini, la scienza e la grande madre* [n. 6, 1988, p. 24]
 Adele Pesce, *Operai, né uomini né donne* [n. 2, 1988, p. 29]
 Adele Pesce, *Il valore del lavoro delle donne. L'esplicitarsi del conflitto tra i sessi dentro la società* [Lavoro, lavori, quaderno n. 1, p. 12]

Adele Pesce, *Lavoratrici e lavoratori. Diversità e conflitti in una ricerca alla Weber di Bologna* [Lavoro, lavori, quaderno n. 1, p. 34]
 Stefania Pezzopane, *Generazioni a confronto. Come il percorso della Carta incontra le ragazze della Fgci* [n. 3-4, 1988, p. 63]
 Anna Maria Piusi, *Libertà e valore femminile nella scuola* [n. 2, 1988, p. 5]
 Frances. F. Piven, *Contro Reagan un movimento di donne e per le donne* [n. 3-4, 1988, p. 89]
 Franca Pizzini, *I tempi del parto* [n. 2, 1988, p. 68]
 Anita Raja, *La vita come altrove* [n. 6, 1988, p. 21]
 Carla Ravaioli, *Un progetto di società umana o femminile?* [n. 1, 1988, p. 17]
 Carla Ravaioli, *Ancora sulla differenza* [n. 2, 1988, p. 73]
 Redazione di Fluttuaria, *Un chiarimento da Fluttuaria* [n. 1, 1988, p. 74]
 Gigetta Rizzo Pagnin, *Un dissenso sul potere* [n. 1, 1988, p. 71]
 Marisa Rodano, *L'Alleanza delle donne al governo. Intervista con Magdalena Schram* [n. 1, 1988, p. 26]
 Patrizia Romito, *Tra lavoro e salute. I risultati di una indagine Istat* [n. 3-4, 1988, p. 101]
 Hilary Rose, *La questione razziale, servizi, crisi economica* [n. 3-4, 1988, p. 94]
 Marisa Rossanda, *Palestina amata e amara. Essere donne in Israele, in Cisgiordania e in Libano* [n. 2, 1988, p. 56]
 Rossana Rossanda, *Politica: significati e progetti. Le diverse strade della Carta e dell'affidamento* [n. 1, 1988, p. 39]
 Rossana Rossanda, *Il cibo parlante* [n. 2, 1987, p. 20]
 Rossana Rossanda, *L'ineguaglianza "prima" del lavoro di servizio* [n. 1, 1988, p. 22]
 Rossana Rossanda, *La questione comunista. Guardando oltre lo spazio di una autonomia femminile* [n. 5, 1988, p. 41]
 Ersilia Salvato, *Autonomia è una sfida. La difficile politica del gruppo interparlamentare* [n. 2, 1987, p. 32]
 Ersilia Salvato, *La speranza cilena* [n. 6, 1988, p. 58]
 Chiara Saraceno, *Non c'è più un "voto delle donne"* [n. 1, 1987, p. 44]
 c.s., *Berlino, stato e questione di genere* [n. 1, 1987, p. 30]
 c.s., *Trento, ricerche sulle giovani donne* [n. 1, 1987, p. 62]
 Chiara Saraceno, *L'eclisse della cittadinanza. Tra famiglia, mercato e volontariato* [n. 2, 1987, p. 5]
 Chiara Saraceno, *Strutture di genere nella vita quotidiana* [Lavoro, lavori, quaderno n. 1, p. 21]
 Laura Scagliotti, Rosamaria Gandini, *Le donne sono uscite per le strade* [n. 5, 1988, p. 26]
 Valeria Spagnuolo, *La variabile meridionale* [Lavoro, lavori, quaderno n. 1, p. 71]
 Giglia Tedesco, *La "finanziaria" è una spia?* [n. 2, 1987, p. 3]
 Giglia Tedesco, *Di questo Berlinguer* [n. 1, 1988, p. 31]

54.000.000 DI LETTORI, ASCOLTATORI, TELEUTENTI, SPETTATORI

Giglia Tedesco, Giovanni Berlinguer, Maria Luisa Boccia, Luciano Violante, *Il conflitto è sulla decisione della donna. Un confronto tra donne e uomini del Pci sull'aborto* [n. 1, 1988, p. 45]
Maria Tognetti Bordogna, *Donne straniere a Milano. Un progetto di ricerca su conoscenza e uso dei servizi* [n. 5, 1988, p. 76]
Vittoria Tola, *Il valore e i non detti dell'XI congresso* [n. 3-4, 1988, p. 74]
Vittoria Tola, *Strutture sociali, né servizi, né stato, né mercato. Sul convegno europeo dei centri anti violenza* [n. 5, 1988, p. 60]
Livia Turco, *Una scelta di uguaglianza e differenza* [n. 1, 1987, p. 4]
Livia Turco, *La sfida del progetto. Riflessioni (precarie) sul voto* [n. 3-4, 1988, p. 53]
Livia Turco, *La democrazia del socialismo. Pratica sociale e cultura dell'individuo* [n. 6, 1988, p. 37]
Gabriella Turnaturi, *Consumista narcisista* [n. 2, 1987, p. 22]
Ilvia Vegetti Finzi, *Corpi e menti in sintonia* [n. 1, 1987, p. 13]
Silvia Vegetti Finzi, *L'aborto, uno scacco del pensiero* [n. 2, 1988, p. 63]
Luciano Violante, Giovanni Berlinguer, Maria Luisa Boccia, Giglia Tedesco, *Il conflitto è sulla decisione della donna. Un*

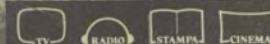
confronto tra donne e uomini del Pci sull'aborto [n. 3-4, 1988, p. 77]
Olga A. Voronina, *Emancipate nel patriarcato. Realtà e stereotipi femminili nell'Urss* [n. 6, 1988, p. 50]
Elisabetta Zamarchi, *Sessuare il sapere e la sua trasmissione* [n. 2, 1988, p. 8]
Donatella e Nilli Zucchelli, *Scrivete più vicine alla realtà* [n. 1, 1988, p. 72]
Grazia Zuffa, *Tra libertà e necessità. A proposito di non credere di avere dei diritti* [n. 1, 1988, p. 51]
Grazia Zuffa, *Un singolare percorso nelle istituzioni* [n. 2, 1988, p. 23]

Immagini

Antonia Mulas [n. 1, 1987, p. 31]
Aurelie Nemour [n. 2, 1987, p. 41]
Elisabetta Catalano [n. 1, 1988, p. 37]
Paola Agosti [*Lavoro, lavori*, quaderno n. 1]
Marilù Eustachio [n. 2, 1988, p. 35]
Marilaide Ghigliano [n. 3-4, 1988, p. 45]
Giovanna De Santis Ricciardone [n. 5, 1988, p. 33]
Gabriella Mercadini [n. 6, 1988, p. 29]



SIPRA, LO SPAZIO DELLA PUBBLICITÀ



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

