

1/89



RETI

Pratiche e saperi di donne

Editori Riuniti Riviste

LA LIBRERIA DELLE DONNE
DI BOLOGNA

Via Avessolo, 2/2-B - 40121 BOLOGNA
Tel./Fax 051/27.17.54

N.1 BIMESTR
ALE GENNAI
O FEBBRAIO
1989 - 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,
Adele Pesce, Rossana Rossanda,
Chiara Saraceno, Giglia Tedesco, Livia Turco, Silvia Vegetti Finzi,
Ornella Barra (redazione)

GENNAIO FEBBRAIO 1989
NUMERO 1

SOMMARIO

POLITICHE

- 3 Maria Luisa Boccia, *Stare da donne nel Pci. Per una lettura sessuata del documento congressuale*
- 16 Grazia Zuffa, *La mutata autonomia politica*
- 19 Gloria Buffo, *La doppia identità delle ragazze comuniste*
- 21 Ida Dominijanni, *Il nome e la cosa*
- 25 Claudia Mancina, *Riscrivere i diritti*
- 28 Giglia Tedesco, *L'eccezione alla regola. A proposito di violenza sessuale*
- 30 Adele Pesce, *La differenza, il documento e il gioco degli scacchi cinesi*
- 37 Luisa Cavaliere, *Non mi convince la strada della quantità*
- 39 Lidia Menapace, *Un partito per due*
- 42 *Discutendo la Lettera di una professoressa*
- 43 Maria Teresa Fenoglio, *La vecchia e attuale lezione del latino discriminante*
- 45 Vita Cosentino, *Dalla parte delle bambine*

IMMAGINI

- 49 Titina Maselli
- 56 Anna Maria Boetti, *Titina Maselli*

OLTRE FRONTIERA

- 57 Laura Balbo, *Una società amica delle donne*
- 60 Yasmine Ergas, *Politiche istituzionali e mobilitazione femminista*

CULTURE

- 65 Donald W. Winnicott, *Questo femminismo*
- 70 Anna Salvo, *L'essere una e tre della donna. Dialogando con Winnicott*
- 76 Imma Barbarossa Voza, *Vergine, madre, comunque complementare*
- 78 Marisa Valagussa, *Le donne siano donne. Dietro l'esaltazione del simbolo c'è il misconoscimento delle credenti*
- 80 Paola Gaiotti de Biase, *Storie sulla famiglia*
- 83 Silvia Tozzi, *Soggetti non solo di diritti*
- 85 Gabriella Turnaturi, *Razzisti inconsapevoli?*
- 87 Fiorella Farinelli, *La differenza nella scuola*
- 89 Luciana Percovich, *Immaginare il futuro con le donne*

92 Libri

MARIA LUISA BOCCIA

STARE DA DONNE NEL PCI PER UNA LETTURA SESSUATA DEL DOCUMENTO CONGRESSUALE

Nel documento congressuale del Pci si afferma che la differenza sessuale è posta a principio costitutivo del progetto e del programma del Pci come "costruzione di un mondo a misura dei due sessi", e che conseguentemente *il partito è un partito dei due sessi*.

Il giudizio su questi enunciati attiene in primo luogo alla fonte che li legittima e che dà loro autorevolezza.

Luisa Muraro (*il manifesto*, 6 dicembre 1988) ha parlato di *assimilazione* dei concetti e del linguaggio del pensiero della differenza sessuale senza assunzione della pratica corrispondente. Penso al contrario che quegli enunciati siano un primo atto politico con cui il Pci segnala a se stesso e alla società di essere un partito di donne e di uomini, le cui idee e scelte sono prodotte e pensate da donne oltre che da uomini.

È importante, nel momento in cui il partito scrive nei propri documenti ufficiali quelle frasi, mantenerne ferma la fonte di legittimazione. Questa è la pratica politica delle donne comuniste, fondata sulla relazione tra donne, sull'appartenenza di sesso. Non si tratta quindi di un'assunzione di concetti da parte di un gruppo dirigente. Se dunque le affermazioni contenute nel documento congressuale sono un risultato della pratica politica delle donne, un primo giudizio va espresso su questa.

Nel comitato centrale che ha discusso il documento congressuale molte compagne hanno posto il problema di una coerenza da stabilire tra quegli enunciati e la iniziativa politica del partito, i suoi programmi. Nel dibattito tra donne comuniste si è parlato di un salto di qualità da fare nella nostra politica sia a livello di ideazione che di iniziativa. In particolare Claudia Mancina (*Rinascita*, 12 novem-

bre 1988) ha parlato della necessità di investire la politica del Pci a tutto campo.

Credo che per affrontare entrambi i problemi, quello delle coerenze programmatiche del Pci, e quello dell'azione a tutto campo delle donne nel partito, sia opportuno puntualizzare cosa ha consentito quel risultato, in cosa fin da ora esso trova un fondamento.

La "svolta" rappresentata dalla *Carta* consiste a mio avviso nella scelta di proporre la pratica politica femminista quale fondamento della presenza politica delle donne nel partito. Questa svolta ha rappresentato un *atto politico* in senso forte e pieno, proprio perché si è trattato di una *scelta*, di una affermazione di volontà e di proposta. È questo atto che va valutato e capito in sé, prima ancora di misurarne l'effettiva portata nel Pci, di verificare quanto e come esso è realmente divenuto pratica di tutte le donne comuniste, o della loro maggioranza. Ed il valore dell'atto è nell'assumere a referente *per tutte le comuniste* la pratica politica femminista che fino ad allora era stata propria di una generazione, quella formatasi nel movimento degli anni '70.

È importante cogliere questo nesso, sia perché, se la pratica femminista non fosse stata già interna al partito, quella "svolta" non sarebbe stata oggi possibile; sia perché ciò serve a collocarla dentro una vicenda segnata da tappe e momenti diversi. Una vicenda politica che non è stata una progressiva ed indolore assimilazione dall'esterno di idee ed esperienze, ma è stata segnata da un confronto aspro e spesso conflittuale tra le donne, e tra di loro ed il partito. Ha torto chi pensa che la *Carta* ieri, il documento congressuale oggi siano uno degli effetti di un processo di metabolizzazione del femminismo che avverrebbe ad opera delle istituzioni e degli attori del sistema politico. Un processo favorito, nel caso del Pci, dalla stessa crisi di identità del partito che cercherebbe anche così di rivitalizzarsi.

A me pare piuttosto che la *Carta* sia un esito, uno dei guadagni di quella "storia comune" del femminismo di cui parla anche l'ultimo fascicolo di *Sotto-*

sopra ("Un filo di felicità", gennaio 1989). Un guadagno reso possibile da quel muoversi *dentro/fuori* i luoghi della pratica comune di donne ed i luoghi della politica che ha segnato l'esperienza e l'identità di tante femministe e tra loro di molte comuniste.

Penso sia importante tenere ferma questa origine, per poter svolgere il filo che lega le scelte più attuali ad una storia che come tutte le storie è fatta da soggetti, esperienze e rapporti precisi e determinati. Non mi addentro ad indicarne le tappe, mi limito a ricordare che senza rintracciare quel filo la stessa "svolta" operata dalla *Carta* nel Pci resta incomprendibile.

Perché e come infatti la scelta della differenza e della relazione tra donne ha potuto farsi proposta e scelta per tutte le donne del Pci? Prendo ancora a riferimento *Sottosopra*: "perché il femminismo ha con efficacia dimostrato le possibilità per le donne di avere forza sociale e restare fedeli al proprio essere donna". In altre parole ha dimostrato che la differenza sessuale può essere posta a fondamento della propria soggettività ed esistenza. Insomma è l'efficacia e la fondatezza della pratica che ha prodotto anche tra le donne del Pci la sua potenziale affermazione.

Potremmo dire in altri termini che la pratica femminista ha contaminato un'area di donne che era fortemente in sintonia con l'area sociale in cui il femminismo si è sviluppato e diffuso: quella dell'emancipazione. Proprio perché le donne comuniste, nel partito e nel movimento operaio sono state storicamente al centro dei processi di emancipazione e perché l'appartenenza stessa al partito ha comportato per molte un protagonismo ed un forte investimento di sé nel pubblico, esse hanno conosciuto il prezzo dell'estraneità che l'insignificanza sociale del proprio sesso comporta.

L'affermazione della differenza come scelta di riferirsi al proprio sesso è cioè divenuta pratica reale per molte donne comuniste, perché ha dato voce ad un portato della loro esperienza ed identità politica, tanto pesante quanto rimosso.

È questo che ha messo in contatto donne con esperienze politiche diverse nel partito: quelle che lavoravano nelle commissioni femminili e le altre. Perché per tutte il punto non era più quello della portata ed il rilievo che aveva nel partito la "questione femminile", ma del senso da dare alla propria identità, storia e passione politica. Dal momento che essere una comunista non è stato più equivalente ad essere un comunista, dal momento che "politica delle donne" non ha indicato più un capitolo del programma, ma un soggetto ed il suo progetto, per ognuna e per tutte il problema centrale è stato quello di come *stare da donne nel Pci*.

L'orizzonte politico della Carta

Con esiti e risposte molto diverse. Ma questo è il nuovo orizzonte politico che con la *Carta* si è affermato. È vero allora, in questo senso, che con la *Carta* e con il recente documento congressuale viene ad essere sancita la fine dello "specifico femminile" nel Pci, e quindi si apre una contraddizione sulla stessa esistenza di aggregazioni e strutture organizzative di donne, come settori di lavoro "specifici" del partito.

Né può più pensarsi ad un procedere parallelo della "politica delle donne" da quella del partito. Perché o la prima si configura sempre più come un processo di tendenziale presa di distanza, in cui cioè l'autonomia si fa distacco, o il rapporto che si stabilisce tra le due è ancora quello da "specifico" a "generale", di definizione cioè degli obiettivi propri di un gruppo sociale, da parte di una sua rappresentanza politica da inserire nel programma complessivo del partito, le cui linee ed indirizzi sono predeterminati.

Prima di entrare nel merito della questione "stare da donne del Pci", in cui a mio avviso possono riassumersi tutti i nodi essenziali che pone a noi comuniste questo congresso e su cui si dovrà produrre una effettiva verifica degli enunciati del documento, vorrei soffermarmi un momento sullo scenario in cui quella stessa questione (stare da donne nel Pci) si

pone. Confesso infatti di osservare con preoccupazione l'emergere di una tendenza a riassorbire tutto all'interno del partito e del rapporto e confronto tra donne comuniste e partito. Se è vero che per il Pci il riconoscimento della differenza sessuale non può porsi che come scelta di misurarsi con il *qui ed ora* rappresentato dalle donne del partito, dobbiamo però avere chiaro che la pratica e le scelte delle donne comuniste non risolvono il progetto politico della differenza sessuale, e dunque non esauriscono nemmeno il rapporto tra questo progetto ed il progetto della sinistra, e del Pci.

Nelle pagine di *Reti*, nel Forum dello scorso aprile e in tante sedi di dibattito fra compagne, abbiamo affermato quella che con felice espressione Ida Dominijanni (*Reti*, 2, 1988) ha definito l'asimmetria tra il progetto politico femminista e il progetto della sinistra. Una asimmetria che è data dalla eccentricità che ogni progetto, ogni pratica politica di donne non può non conservare rispetto alle forme date della politica, se vuole darsi come orizzonte e prospettiva non i diritti di cittadinanza per le donne ed il loro riconoscersi in essa, ma la necessità di ridefinire la società, le relazioni, i significati ed i poteri che la strutturano a partire dall'esistenza dei due sessi. Affermare questa asimmetria non può significare sfuggire all'esigenza di individuare ciò che determina sia per il femminismo che per la sinistra, la reale portata ed efficacia del proprio progetto, la stessa possibilità del suo dirsi e farsi riconoscibile.

Radicalità del progetto e radicamento sociale

Dobbiamo cioè aver chiaro che lo stesso rapporto tra noi ed il partito, le possibilità che la nostra pratica politica ha di segnare di sé il Pci, si realizzano entro uno scenario più vasto, ma non per questo indistinto e indifferenziato. Tra la tentazione a fare delle nostre scelte le scelte "delle donne", dandoci come referente l'interesse del sesso femminile, e quella a rinchiuderci nel mondo più ristretto delle donne comuniste, c'è lo spazio di individuazione

delle pratiche e dei progetti di donne che stanno nel comune orizzonte del femminismo. Questo significa allargare concretamente lo spazio in cui costruiamo le relazioni tra donne, ricercando il confronto, e lo scontro se è necessario, con i progetti e le scelte che segnano la pratica di altre donne, misurandoci insomma con le differenze politiche interne allo stesso femminismo.

Senza la scelta di collocare in questo più ampio scenario il nostro rapporto con il partito, sarà sempre possibile per le donne come per gli uomini del Pci chiudere la contraddizione tra i sessi e far prevalere il piano dell'interesse del partito, della condivisione corporata, ma sessualmente indifferenziata, determinata dalla comune appartenenza politica.

Per il Pci misurarsi con il progetto femminista significa assumerne la radicalità e riconoscerne il radicamento sociale. Esiste infatti un rapporto di reciproca influenza tra il femminismo e le nuove forme di presenza sociale delle donne che possiamo individuare ogni volta che nei loro orientamenti soggettivi prende forma una resistenza ed un malesere rispetto alla necessità di misurarsi con parametri di comportamento maschile, o ad adattarsi alle condizioni di esistenza sociale che l'asimmetria di potere tra i sessi consente loro.

Se questa resistenza può manifestarsi in donne di tutte le condizioni, età e stato civile, essa non va però confusa con la pura e semplice affermazione di una presenza sociale femminile o con la volontà di protagonismo. Queste ultime infatti possono perfettamente risolversi in una scelta moderata di accettazione degli spazi che la società offre, tutt'al più in una politica rivendicativa di parità.

La necessità di leggere dentro il prisma dell'esistenza femminile per determinare in cosa la comune appartenenza di sesso è riconoscibile non trova insomma risposta nella somma delle figure sociali e dei loro interessi particolari. Solo il ricorso ad un paradigma conoscitivo, quale è quello delle contraddizioni di sesso, può consentirci di indagare sia il mutamento dell'identità e condizione femminile,

sia il suo riflettersi e strutturarsi in nuove forme di rapporti sociali e tra i sessi.

Sul piano politico per definire di quali donne e a quali donne parla il nostro progetto abbiamo parlato di "disagio dell'emancipazione", di "alienazione femminile", di "scarto tra l'identità e la condizione", di "vuoto prodottosi nella presa di distanza dal ruolo e nel rifiuto/impossibilità di omologarsi al maschile". Abbiamo anche avvertito la necessità di rimettere al centro della nostra riflessione il tema della sessualità e della relazione "privata" tra i sessi. Perché riteniamo che questo sia ancora oggi un terreno decisivo, su cui le donne misurano scarti o guadagni della propria vita e della ricerca di identità.

La soggettività comunista

Per inciso è forse questo il terreno su cui dovremmo aprire una comunicazione con le giovani. Mi chiedo cioè quanto la forte impermeabilità delle giovani all'esperienza e soprattutto alle forme di soggettività e pratica politica che il femminismo ha prodotto, non sia dovuto ad un diverso rapporto con la sessualità e ad una forma di patto con l'altro sesso, per noi poco sondabile. Il fatto che il solo terreno di pratica politica comune sia stato quello della violenza sessuale ha reso ancor più difficile capire le differenze tra le generazioni adulte e le giovani. Consideriamo un solo aspetto. Per la ragazza rifiuto della violenza e affermazione della volontà di vivere la sessualità con il proprio coetaneo hanno coinciso, sdoppiando però la figura maschile e la relazione con l'altro sesso, in una parte "buona", armonica e libera, ed in una cattiva, violenta e sopraffattrice, agita però dal maschio adulto, dal padre e non dal coetaneo, amico/fratello.

Se comunque lo scenario da assumere è quello della contraddizione di sesso nella società, mi chiedo se, perché il Pci incroci il progetto femminista, basta il piano delle coerenze programmatiche. Oppure se è sufficiente fare posto alla donna come presenza numerica, come è garantito dalla scelta di 1/3 di donne

in tutti gli organismi dirigenti. Ancor più in profondità possiamo noi stesse, donne comuniste confermare il piano dell'autonomia politica per come fin qui lo abbiamo agito?

Il documento congressuale acquisisce infatti sostanzialmente i contributi programmatici più rilevanti che la elaborazione autonoma delle donne ha prodotto: la sessuazione della rappresentanza, ed il superamento della divisione sessuale del lavoro.

Anche per render effettive queste scelte molti sarebbero gli approfondimenti analitici e soprattutto le scelte e le priorità politiche da indicare che viceversa il documento o non affronta, o addirittura indirettamente contraddice. Mi riferisco sia alle politiche dei tempi che alle politiche sociali.

Non credo però che lo stesso piano della coerenza programmatica sia risolvibile se non si imposta il problema che ne è a monte: quello del soggetto politico che lo elabora e lo enuncia. Stare da donne nel Pci vuol dire allora in primo luogo determinare più complessivamente la soggettività comunista. Non solo agire nel partito a tutto campo, ma misurarsi da donne con il nodo dell'identità comunista e della sua crisi.

Premetto che condivido quanto scritto da un gruppo di sei compagne in un articolo su *il manifesto* a luglio ("Senza radici non si vive"): inscrivere la differenza sessuale nel partito vuol dire darsi l'autorità di parlare *non per interposto sesso* della identità comunista e del modo in cui il Pci ridefinisce la sua collocazione e la sua funzione politica. Su questo la relazione tra donne stenta ad affermarsi, e tende a prevalere ancora la mediazione politica tradizionale. Forse fa ostacolo un falso problema: l'idea che sia necessario aver prima individuato come l'identità del partito si esprime in un progetto compiutamente sessuato. Non si tratta di questo. Coesenziale alla sessuazione del partito è la scelta delle donne di affermare la propria passione politica e la propria scelta di militanza in forme autonome e libere. Misurandosi inevitabilmente non solo con i "maschi" e le posizioni maschili, ma con le radici della

propria appartenenza politica, con le sue motivazioni. Solo questo ci consentirà inoltre di cogliere per tempo e con efficacia dove questa appartenenza ci aiuta a individuare e produrre un piano di "vincolo possibile" - l'espressione è di Adriana Cavarero - tra donne e Pci. Il confronto sui temi dell'identità comunista si è comunque aperto in questa fase congressuale anche tra le donne, a mio avviso positivamente.

Un primo punto di confronto ha riguardato il giudizio sulla modernizzazione, sul carattere dei processi e sulla forma di direzione politica e culturale che l'hanno segnata. È un punto decisivo perché attiene direttamente al modo in cui pensiamo che il partito debba assumere la contraddizione di sesso.

Dentro e fuori la politica

Nel documento congressuale si parla di ritrovare le ragioni di una opposizione sociale e politica a partire dalle contraddizioni che l'egemonia capitalistica ha prodotto. E tra queste si indica quella sessuale. Personalmente direi che il modo in cui il progetto femminista di sessuazione della società si pone di fronte a quella egemonia è di confutare la sua filosofia e pretesa di *eternizzazione dell'ordine di cose presente*, e di volerne riaffermare dal proprio punto di vista, la storicità. Direi che la soggettività politica delle donne non può non avere per orizzonte la storicità, cioè la determinazione di un'origine, di un ciclo e di un declino di questa formazione sociale e politica. Altrimenti non possiamo parlare né di sessuazione della società, né di dare significanza simbolica e valore politico alla differenza sessuale. E infatti non tutte le donne ne parlano, nemmeno nel partito o nella sinistra.

Ma questo è l'orizzonte politico che abbiamo enunciato con la *Carta*, e la sua pensabilità e praticabilità non può darsi senza rimettere all'ordine del giorno la storicità della moderna società capitalistica.

In questo e non in un recupero statico e nostalgico delle origini sta per me il nodo del rapporto con la

tradizione comunista: come ridefinisco la storicità del contesto che mi è attuale, che contiene e rende possibile la mia soggettività ed il mio stesso progetto. In questo senso non penso che il riformismo, né forte né debole, sia la strategia politica che vede attuarsi il riconoscimento della differenza sessuale, cioè che delinea le condizioni di fondo del progetto. Il riformismo forte che il documento congressuale propone può essere invece il terreno su cui costruire "il vincolo possibile" tra donne e Pci, ovvero individuare le scelte e le coerenze di programma. So che al modo in cui distinguo progetto e programma mi si può obiettare che così ripropongo un'antica "doppiezza" comunista, quella tra il radicalismo astratto ed utopico dei fini e la pragmaticità delle politiche. Eppure penso che solo le politiche che hanno davvero realizzato una commistione feconda tra i due piani, apparentemente disgiunti e divaricati, della eterogenesi dei fini e del riconoscimento delle ragioni della politica hanno avuto davvero efficacia. Le stagioni più piene e ricche della politica del Pci e del femminismo me lo confermano.

La radicalità di un progetto non è mai data né dai singoli atti, né dalla compattezza di alternatività del modello o progetto. Essa si manifesta piuttosto nella capacità di non farsi riassorbire nell'obiettivo e nel risultato, da raggiungere, o peggio ancora dalla ricerca di una effettualità politica fine a se stessa.

Penso ad esempio alla lotta per l'aborto: la sua maggiore efficacia non è stata proprio determinata dalla capacità di essere *dentro/fuori* l'obiettivo della legge? Di perseguirlo, ma di non far coincidere con esso la pratica politica del movimento sull'aborto?

Non vi è stata allora la pratica di una sorta di ambivalenza verso le istituzioni, lo strumento legislativo e le regole complessive della politica? In luogo di "doppiezza", parlerei allora di "duplici-tà", o meglio di una esplicita assunzione e concettualizzazione della pratica del *dentro/fuori*, fatta di estraneità e ingresso, di *impoliticità* e politica.

Solo così il piano del "che fare", necessariamente dipendente dall'assunzione delle condizioni di una

sua realizzabilità, può risultare congiunto e non scisso a quello della inconciliabilità tra le istanze di fondo di un progetto, come è quello della differenza sessuale, e le condizioni date della politica.

Se consideriamo il documento congressuale in questa prospettiva lo scarto tra il suo impianto e lo scopo pure enunciato di una "costruzione del mondo a misura dei due sessi" appare evidente. È uno scarto che attiene al progetto, e non già alle coerenze programmatiche, poiché manca nel documento una reale assunzione della *contraddizione di sesso* come categoria conoscitiva e politica, necessaria a cogliere dove i rapporti tra i sessi si presentano oggi potenzialmente in tensione rispetto alla forma storica della società.

La contraddizione di sesso

Mi limito ad indicare due questioni, a mio avviso essenziali, per una lettura sessuata dell'attuale situazione sociale e politica, e che invece sono assenti dal documento congressuale.

La prima questione che intendo richiamare è quella della procreazione. Questa è stata il fuoco del conflitto agito dal neofemminismo già al suo apparire. Oggi come ieri il nodo decisivo è quello dell'autodeterminazione femminile, ovvero di una radicale messa in questione del potere di controllo sulla riproduzione da parte degli uomini.

Lo scenario di una rinegoziazione tra i sessi sulla riproduzione è quello internazionale segnato dal declino delle nascite nei paesi sviluppati ed in particolare in Europa, e dal problema del controllo della natalità nel terzo mondo. Le stesse nuove tecnologie riproduttive devono essere considerate entro le coordinate mondiali del controllo sui flussi riproduttivi. Questa dimensione mondiale del problema contribuisce sia pure indirettamente a determinare anche i terreni più ravvicinati del conflitto, sull'aborto, sulle politiche contraccettive, o sul tipo di sostegno alla maternità.

Di fronte, o meglio intrecciata alle novità della scena riproduttiva sta la libertà di scelta della donna,

come dato irreversibile. L'uscita dal destino biologico, la possibilità di sottrarsi alla maternità come adesione obbligata *alla necessità e allo scopo* della riproduzione della specie è un fatto che segna infatti sia la consapevolezza soggettiva che la realtà attuale della riproduzione. È proprio questo intreccio tra la soggettività e la oggettività dei processi a determinare un campo di tensioni nei rapporti tra i sessi.

Non è sempre facile individuare dove si colloca la libertà di scelta della donna e dove il potere, opposto, di controllo sul suo corpo, quindi sulla riproduzione. Libertà e controllo si possono presentare infatti intrecciati, come due facce della stessa medaglia. Prendiamo il rapporto tra la scienza ed il corpo femminile. Non vi è dubbio che senza lo sviluppo della conoscenza e pratica medica che ha storicamente determinato la medicalizzazione crescente della procreazione, la donna non avrebbe visto prodursi alcune condizioni essenziali per la sua libertà di scelta. Non solo la contracccezione, ma le diagnosi prenatali, le forme di assistenza e cura nella gravidanza e nel parto, insomma tutto il sapere e la pratica clinica della ginecologia hanno contribuito a spezzare la gabbia del destino biologico.

Con le nuove tecnologie riproduttive questa contraddizione diviene particolarmente acuta. Se infatti per un verso si parla di "terapie e tecniche del desiderio", in quanto le nuove tecnologie consentirebbero di allargare quasi illimitatamente il campo della scelta di maternità, d'altra parte la riduzione della procreazione ad un processo di organi e di cellule, definitivamente sottratti all'unità psicocorporea, realizza forme sofisticate di espropriazione del potere di scelta della donna.

Non intendo inoltrarmi nell'analisi dei molti e complessi problemi che le nuove tecnologie riproduttive sollevano, quanto indicare che essi possono essere formulati in modi del tutto diversi a seconda che si muova o meno dalla contraddizione tra libertà femminile e controllo maschile della riproduzione che segna il rapporto tra i sessi. Concretamente essa si presenta non solo come conflittualità possibile tra

scelta della singola donna ed il singolo uomo, ma tra la donna e la scienza, tra la donna e la regolamentazione sociale della riproduzione.

Il conflitto tra libertà della donna e controllo maschile

Il problema di quale uso e di quale legittimazione le nuove tecnologie riproduttive devono ottenere dallo stato, non può quindi essere risolto in termini di astratti "diritti", uguali e distinti, da controbilanciare tra loro: il diritto alla riproduzione (uguale per uomo e donna? dei singoli o delle coppie comunque "legittimate"?), il diritto alla nascita del feto, il diritto dell'embrione, il diritto alla salute (quale salute, e di chi?), il diritto alla sperimentazione necessario a realizzare un diritto collettivo alla conoscenza, ecc. Se tutti questi diritti vengono correlati tra loro in modo simmetrico, scompare e si offusca l'asimmetria che invece attiene al piano del conflitto tra libertà della donna e controllo della riproduzione.

Nel riaccendersi dello scontro sull'aborto è apparso esplicitamente come, dietro la *querelle* sui diritti, vi sia un conflitto di poteri, poiché in discussione è stata posta proprio l'autodeterminazione della donna. Il conflitto è aspro proprio perché la messa in questione da parte delle donne dello storico potere maschile di appropriazione dei figli tramite il possesso ed il controllo del corpo femminile, non può essere ricondotta entro i confini di una contesa di diritti nella coppia. Inevitabilmente il punto di massima tensione risulta invece quello del rapporto donna-medico, non solo perché esso attiene alla applicazione della legge, ma perché è tramite la figura del medico che oggi si realizza il controllo sociale sulla donna. Se infatti il medico aiuta la donna a realizzare la scelta, attraverso il colloquio per un verso ed il ricorso all'obiezione per un altro, esso può limitarla, condizionarla e perfino eluderla. Mi sembra evidente che nelle polemiche attorno all'applicazione della legge prende forma l'idea che l'esercizio della libertà femminile costituisce una minaccia sociale.

Ciò che preoccupa è che questa convinzione sembra fare breccia anche tra le donne, e nello schieramento laico e di sinistra che aveva approvato la legge. Il dibattito di questi mesi registra infatti un netto spostamento di asse rispetto agli anni '70. Allora l'autodeterminazione servì ad affermare la libertà della donna di sottrarsi alla maternità, e quindi la legittimità della *scelta* (possibile) *di non essere madre*. Oggi una possibile presa di distanza dalla maternità viene presentata come un effetto negativo e perverso del diritto di scelta. Lo spazio di libertà rappresentato dalla negazione della maternità, come concreta condizione per molte donne di recuperare una più ampia autonomia e come simbolico distacco del sesso femminile dal destino biologico appare destinato a rinchiudersi. Riemerge invece una immagine della maternità come dimensione etica prima che biologica, propria del sesso femminile e dunque come un vincolo all'etica della scelta individuale.

Non a caso è in atto una forte tendenza ad attribuire una valenza fondamentalista alla differenza, ad assumerla come *valore della femminilità*, come qualità etica distinta. Lo stesso apprezzamento che in alcuni settori femministi ha incontrato la lettera di papa Wojtyła *Mulieris dignitatem* ne costituisce un segno. Ma non si tratta solo di un rilancio della tradizionale concezione cattolica della differenza come femminilità. Emerge anche nella sinistra e nell'area laica l'idea che la donna, in quanto più prossima alla natura e alla specie, è portatrice di un punto di vista "superiore" e deve quindi svolgere la propria funzione facendosi tramite di un'etica superiore a quella individuale. Questo non può che indurre a una sottovalutazione della sua istanza di libertà.

Mi chiedo cosa origina nelle donne questa ricerca di una eticità non fondata sulla libertà e sulla individualità, su una concezione dell'individuo e sul rapporto etico e politico tra individualità e collettività¹. Avanzo solo una ipotesi. Quanto ci sentiamo strette e minacciate da una prospettiva segnata da processi di emancipazione omologante e di (ulteriore) espropriazione rispetto alla procreazione?

Come mai di fronte a tanta retorica sulla solitudine in cui è lasciata la donna nella scelta, da parte della società, non riusciamo a far valere la risposta della relazione tra donne, della crescita e diffusione di una socialità femminile? Dovremmo riflettere con maggiore serietà e rigore al peso negativo che ha avuto al riguardo la riduzione degli spazi di pratica sociale comune; penso in particolare alle esperienze nate attorno ai consultori, ai gruppi per la salute della donna, che hanno visto progressivamente prosciugarsi le condizioni della loro esistenza, e di una riflessione sulla differenza che muovesse proprio dal corpo, dall'intreccio tra sessualità e maternità.

Infine penso che non sia possibile ridefinire a partire dalla soggettività femminile le forme ed il rapporto tra i sessi nella procreazione, senza misurarsi con la pluralità di comportamenti e di modelli culturali presenti tra le donne a livello mondiale. Altrimenti le contraddizioni e differenze inerenti al divario di sviluppo e di potere tra nord e sud del mondo, e tra culture ed etnie differenti si rovesceranno in conflitti e divisioni tra donne.

Pubblico e privato

Il secondo tema di cui voglio segnalare l'assenza nel documento congressuale è la famiglia. Non ritengo infatti che il discorso sul superamento della divisione sessuale del lavoro, o sul rapporto tra produzione e riproduzione esauriscano la questione politica della famiglia.

Penso invece che sarebbe necessario riprendere la riflessione degli anni '70 sul "privato" e sul "pubblico", che evidenziava come la forma e la definizione del primo determinino per distinzione la forma e la definizione del secondo.

Senza lo spazio privato in cui ciascuno si riferisce all'altro, non solo a partire dalla titolarità di diritti e dallo scambio di beni, non sarebbe neppure pensabile lo spazio pubblico abitato da individui indipendenti, sciolti da ogni legame e da ogni vincolo che non sia giuridico-formale.

È la dimensione di comunità e insieme di interiorità della relazione familiare ad essere oggi sottoposta a tensioni di segno opposto.

La famiglia infatti tende a divenire uno dei luoghi della *relazione sociale* e quindi ad essere regolata dalla responsabilità dello scambio tra diritti e beni. Questo la espone ad una frantumazione, ad una progressiva rottura del vincolo solidaristico.

D'altra parte la spinta a rafforzare il vincolo e a rinsaldare la comunità privata è altrettanto forte, per reazione alla crescente riduzione della dimensione comunitaria e solidale nella sfera sociale e pubblica. Insomma la "privatizzazione" del pubblico scarica sulla famiglia sia le spinte di atomizzazione individualistica, sia quelle di recupero della solidarietà.

Molti problemi irrisolti, molte delle cosiddette "emergenze" sociali hanno come terminale ultimo e definitivo la famiglia: la disoccupazione, soprattutto giovanile, la droga, la vecchiaia, perfino il carcere. Come trovano in essa composizione gli effetti della implementazione, o della mancanza, di riforme sociali: sanità, 180, scuola, casa, fisco. È alla donna concretamente che spetta operare la composizione dei conflitti che la società induce nel tessuto dei rapporti familiari.

La donna è dunque un soggetto attivo di risposta, che si organizza, reagisce e riorienta verso il "pubblico" esigenze, interessi, domande. Spesso in forme che appaiono negative, cioè determinate da una richiesta di intervento statale, di risposta istituzionale autoritaria o burocratica. Ma questo non sempre e non certo per una sorta di vocazione femminile ad affidarsi all'autorità. Piuttosto per la difficoltà di operare una tradizionale supplenza e funzione mediatrice. Concretamente molto dipende dagli interlocutori che la donna incontra nella società e sul versante istituzionale. Donne infatti sono anche la maggioranza dei soggetti che abitano gli spazi di autorganizzazione, di costruzione di un terreno di risposta "pubblico" ma non statale, che convenzionalmente vengono definiti come "sociale/privato". Penso alle comunità terapeutiche per i tossicodipen-

denti, o ai gruppi di coordinamento delle famiglie per il carcere, o ai centri per il reinserimento sociale del malato mentale.

Questo tessuto di esperienze tuttavia manca di un quadro di riferimento politico e concettuale. Non riesce a darne conto né un modello aggiornato di stato sociale, né quello di uno stato che detta le regole ai soggetti privati e pubblici del mercato, abbozzato nel documento congressuale. L'immagine di "uno stato che aiuta a fare" emersa anni fa nel dibattito sulle riforme sociali, conteneva una indicazione più efficace, se non altro perché suggeriva la necessità di operare una trasformazione sia del pubblico che del privato, attraverso l'invenzione di nuovi spazi e nuove forme per i rapporti e le funzioni fin qui proprie della famiglia.

Abbiamo acquisito successivamente, grazie anche alle esperienze di "socializzazione del privato", che la relazione personale è una qualità insostituibile di molte funzioni e rapporti che trovano nella famiglia soddisfazione. Questa acquisizione ha fatto giustizia di molte secche e semplicistiche istanze di dissoluzione nel sociale della famiglia o del "privato". Ma per reazione ai limiti ideologici della critica di quegli anni si è come prodotta una sorta di intangibilità, quasi di impensabilità rispetto alla famiglia e alle problematiche ad essa connesse.

E tuttavia senza riconsiderare i confini e la forma del privato non si può assumere la società come un luogo sessuato le cui regole e relazioni sono ridefinite a partire dall'esistenza dei due sessi.

Faccio un solo esempio, quello della violenza sessuale. La soluzione del "doppio regime", votata al Senato e che, al momento in cui scrivo, rischia di essere confermata alla Camera, sancisce l'antica separazione della famiglia sulla cui soglia si arresta perfino l'autorità dello stato, cedendo il passo ad altro potere, quello maritale e paterno.

Se questa tradizionale distinzione tra famiglia e società può essere seccamente riproposta è perché la sua intangibilità appare il solo baluardo alla "privatezza", ovvero alla dimensione intima e insondabile

della relazione, perfino del "legame" che in essa si stabilisce. Se insomma l'autorità maritale paterna è stata scalfita sul piano dei "diritti", i rapporti su cui essa si è fondata ed è stata esercitata restano tuttavia segnati da un differente statuto. È questo a determinare una nuova forma di intangibilità persistente della famiglia.

Non vi è dubbio che questo lede profondamente la libertà femminile, perché viola l'indisponibilità del suo corpo, il suo non essere oggetto di possesso e di scambio. E tuttavia il nodo di quella "privatezza" non mi sembra possa essere sciolto con la spada dello stato, della secca assimilazione al "pubblico".

L'asprezza dello scontro apertosi sulle procedure conferma che le forme di regolazione dei conflitti e di giustizia di cui la società si è fin qui dotata non risultano idonee a dar conto del conflitto e a realizzare giustizia tra i sessi.

Ma il "doppio regime" non rappresenta una soluzione procedurale più o meno efficace per colpire un reato e garantire l'invulnerabilità del corpo femminile. Esso è la sanzione del permanere di due diversi codici, etici e giuridici, per il "pubblico" e per il "privato", per la società e per la famiglia.

La democrazia ed il progetto della differenza

Vengo infine alla scelta strategica centrale del documento congressuale, quella della democrazia *come via del socialismo*. Questa scelta sembra inverarsi essenzialmente nella strategia dei diritti di cittadinanza ed in un compimento del progetto democratico, tramite la sua estensione a tutti gli ambiti della società, compreso quello economico, e la riforma del sistema rappresentativo. Entro questo orizzonte viene riproposta la scelta del riequilibrio della rappresentanza tra i sessi.

Anche qui è necessario porre una domanda di fondo: può il progetto della differenza sessuale essere iscritto in un orizzonte di compimento della democrazia? Se è vero che le forme moderne della politica si sono costituite a partire dalla irrilevanza

della relazione tra i sessi, la democrazia appare piuttosto essere la dimensione in cui si è espressa storicamente quella ambivalenza tra dentro/fuori, tra estraneità e spinta alla partecipazione a cui ho già fatto riferimento, a proposito della pratica politica femminista. La critica essenziale che il femminismo ha mosso ai principi e alle istituzioni della democrazia è che essi non risolvono e non danno conto del dominio, reale e simbolico, di un sesso sull'altro.

La conquista della cittadinanza politica da parte delle donne, proprio in quanto mette in questione l'esclusione formale, ha evidenziato che nella democrazia degli eguali l'esser donna resta una insignificanza e che farsi cittadine non significa acquisire effettiva libertà e autodeterminazione per sé e per il proprio sesso. Più che di una assenza o carenza di diritti, il femminismo ha parlato di una *alienazione femminile*, di una perdita di identità² che si produce quale effetto imprevisto dell'emancipazione e della stessa partecipazione democratica. Per questo assumere l'autonomia del soggetto politico femminile significa sovvertire l'impianto concettuale e storico della democrazia. A partire dalle forme e dagli istituti della rappresentanza.

Quando nel 1987 le donne comuniste parlarono di portare nelle sedi rappresentative la relazione tra donne nominarono esplicitamente la doppia valenza di quella scelta. Da un lato, infatti, per il Pci si trattava di realizzare una tappa del riequilibrio tra uomini e donne negli eletti; dall'altro, per le donne di mutare il senso del mandato, riferendolo alla propria pratica politica. Se il riequilibrio della rappresentanza perde il riferimento alla seconda scelta, quella della relazione tra donne, esso muta sostanzialmente di segno. Come tale infatti il riequilibrio realizza un obiettivo di parità, opera contro una discriminazione, e questo ovviamente non è privo di effetti anche importanti, sia per le istituzioni che per le donne.

Basti richiamare le innovazioni più significative. Sul versante del sistema politico: a) si incide nella selezione e formazione delle *élites*, se è vero che le

donne seguono percorsi politici ed esprimono competenze e punti di vista in parte diversi; b) mutano i contenuti e gli oggetti delle decisioni in rapporto ad un maggiore peso che hanno gli interessi femminili; c) si incide sulla partecipazione politica femminile perché questa è spinta ad organizzarsi e a riferirsi alle istituzioni producendo proprie *lobbies* e reti referenziali che incidono sulla rappresentanza partitica.

Sul versante delle donne si hanno altri effetti significativi: a) si incide sull'immagine femminile, perché si infrange il simbolo dell'eccezionalità, rappresentato dalla "una" o "poche"; b) si ha un eccesso e un uso femminile rispetto alle risorse del sistema politico; c) si crea una *élite* femminile politica (a fianco di altre *élites* nella società) e ciò apre dinamiche di potere e di disparità tra le donne, spezzando, l'uniformità del "disvalore" e della subalternità.

Il carattere sessuato del mandato

L'insieme di questi fenomeni non produce però alcuna sostanziale trasformazione né dal punto di vista delle forme democratiche né dei soggetti politici. L'ingresso delle donne appare sì un "compimento" del progetto democratico, ma lascia del tutto irrisolta la questione della sua impermeabilità alla differenza sessuale. Dunque in sostanza favorisce un processo di omologazione.

La scelta invece di definire la rappresentanza femminile come rappresentanza sessuata si muove in un'altra prospettiva. Essa infatti assume la costituzione materiale della soggettività politica delle donne a nuovo fondamento del mandato rappresentativo. Non quindi rappresentanza *delle* donne in senso oggettivo, cioè del sesso come gruppo, ma rappresentanza qualificata dalla pratica politica che lega l'eletta all'elettrice. Questa scelta insomma porta dentro il sistema politico una pratica che è nata come critica e destrutturazione proprio della funzione rappresentativa e degli istituti democratici; una pratica che non a caso ha presentato fin dalle origini forti

valenze antistituzionali. La critica e la conseguente affermazione di autonomia del soggetto femminile dai principi e dai concreti funzionamenti del sistema politico non possono andare perse, senza che vada smarrito il senso e la ragion d'essere più sostanziale di tutto il femminismo.

Il modo in cui concretamente si è fin qui agita l'autonomia politica femminile nelle istituzioni dovrà a breve essere oggetto di una serie e attenta verifica.

Non solo perché la resistenza istituzionale è tenacissima, ma perché le ambivalenze intrinseche alla duplicità della scelta – riequilibrio e rappresentanza sessuata – facilitano il convivere ed il sovrapporsi di opzioni politiche tra loro non omogenee. Il rischio così non è solo che il riequilibrio numerico risulti la sola sostanza percepibile, ma che perfino le potenzialità di innovazione insite nella presenza di una massa critica dentro le istituzioni vengano ridotte e bloccate dalla non chiarezza delle scelte.

Due mi sembrano i piani a tutt'oggi irrisolti. Il primo è l'individuazione delle concrete scelte, e degli atti di "mutamento istituzionale" con cui si può di volta in volta significare lo scarto tra la propria soggettività e l'istituzione stessa, la sua "filosofia" ed i comportamenti che prevede. L'altro è quello di una ridefinizione del senso del mandato rappresentativo a partire dalla relazione politica tra donne. C'è già una tematizzazione, deducibile dall'esperienza di questi anni: a) le forme dell'autonomia politica e la funzione del gruppo interparlamentare in questa; b) la pratica della trasversalità rispetto agli schieramenti politici e alla funzione dei gruppi; c) la mediazione femminile rispetto alla formazione delle decisioni; d) la responsabilità e libertà della singola eletta rispetto alle donne, e alle organizzazioni con cui è in relazione.

La bussola con cui orientare questo complesso lavoro è quella della autodeterminazione femminile, favorendo tutte le forme del suo manifestarsi, e spostando il più possibile il potere di scelta verso i soggetti concreti, verso le singole donne che ne sono

espropriate. È possibile in tal modo individuare anche un piano di coerenza tra la pratica istituzionale e la pratica sociale, evitando sia oscillazioni che privilegiare l'una o l'altra, sia la riproposizione di un rapporto tradizionale tra il sociale ed il politico, tra la funzione di pressione dei movimenti e una presenza istituzionale di legittimazione e soddisfazione delle domande che in tal modo emergono.

Poteri e diritti

Non credo però che la parola utile a regolare la bussola sia quella dei "diritti". Perché, come ho già avuto modo di sostenere³ il problema vero è quello dei poteri. Libertà ed autodeterminazione della donna pongono un problema di attribuzione di un potere alla donna e di opposizione alla forma e al concreto e corposo esercizio dei poteri che limitano, contrastano, espropriano quella libertà.

In un recente articolo Stefano Rodotà ("I nuovi diritti", *L'Espresso*, n. 4, 1989) afferma che "riconoscere qualcosa come un diritto significa far nascere un potere là dove prima non vi era che un generico interesse o bisogno". Senza questa forte connessione tra diritto e potere, del primo resta il nome e non la sostanza. Rodotà riconosce che ciò significa che non tutti gli interessi danno luogo a diritti, poiché non tutti possono far nascere poteri. Dunque è opportuno resistere alla espansione inflazionistica dei diritti, e alla continua loro ridefinizione nominalistica in "carte dei diritti" che dà luogo ad un "costituzionalismo senza diritti".

Il problema di fondo per Rodotà è quello delle *istituzioni di libertà*, cioè degli strumenti di soddisfazione dei diritti.

Credo che ancor prima di questo ci sia il problema di ridefinire i soggetti dei diritti-poteri. Nella crescita inflazionistica attuale esiste di fatto un criterio ordinatore, poiché il pluralismo dei diritti serve a ridurre le istanze alternative ed autonome di soggettività, riconducendo tutte le identità a varianti di un solo soggetto, quello dell'individuo-cittadino. E in-

fatti per il pluralismo sociale e giuridico non vi è diversità tra "il diritto" della donna e quello dell'utente dei servizi. Entrambi sono solo figure sociali, identità specifiche e non soggetti.

Sottraendosi all'illusione di una ricomposizione unitaria delle spinte pluralistiche tramite l'universalità del diritto mi sembra più importante individuare i diritti-poteri che definiscono la sostanza di un patto sociale, a partire dai *soggetti* che ne sono i protagonisti.

Le donne quando affermano che la società deve assumere l'esistenza dei due sessi, pongono un problema non di "diritti" ma di soggettività, o per essere più precisi di sovranità. Esse infatti si candidano, in quanto *soggetto politico autonomo* a ridefinire non solo le carte e gli istituti dei diritti, ma la fonte primaria della loro legittimità. Questo è problema che va oltre il terreno dei diritti, e del diritto; o della stessa definizione della titolarità, di chi e a quale titolo ne è portatore.

Stare da donne nel Pci vuol dire inevitabilmente anche ridefinire le forme della presenza femminile nel partito. Ho già detto che la scelta del "partito dei due sessi" implica la fine dello specifico e quindi apre il problema dei luoghi del lavoro politico, specifico, cioè delle commissioni femminili.

La questione è stata posta apertamente da un gruppo di donne comuniste che propongono l'eliminazione di questi luoghi ("Comuniste senza commissione", *Noi donne*, ottobre 1988). La domanda essenziale è: possiamo fare a meno di sedi politiche separate e autonome delle donne? Penso che ci sia bisogno di luoghi che *obbligano* le comuniste a scegliere se vogliano stabilire relazioni tra donne o no. Si può scegliere di agire o meno. Ma la loro esistenza pone tutte di fronte al problema, lo rende visibile. Al contrario la scomparsa di queste sedi, può rendere mobile la stessa percezione del problema. La fase attuale è caratterizzata dalla esigenza di depositare l'esperienza e la sedimentazione della pratica politica femminista in forme *esteriori*, separandola cioè dalla concretezza del vissuto femminile

che l'ha realizzata. I luoghi della relazione sono uno di questi segni di esteriorità, costituiscono un possibile tramite verso altre donne, rappresentano per tutte un punto di oggettivazione della propria individuale esperienza.

È vero però che le commissioni femminili non sono nate come luoghi della relazione tra donne, ma di elaborazione e lavoro sullo "specifico". Questa loro origine le segna e produce effetti negativi.

Quote e luoghi della pratica politica

L'estendersi della politica delle donne "a tutto campo" ha ad esempio portato ad una sorta di elaborazione "al femminile" dei diversi capitoli e ambiti tematici della politica del partito. Con la conseguenza di non favorire una presenza delle donne nei luoghi cosiddetti "misti" dove questa politica si elabora, ma di attivare una sorta di corsia "parallela" per le donne.

Le commissioni femminili inoltre non sono solo luoghi di relazione tra donne ma di mediazione tra questa pratica ed il partito. Infine con la crescita di autorevolezza e di presenza delle donne nel partito, esse diventano luoghi di promozione e selezione dei gruppi dirigenti, quindi di esercizio di un potere tra donne e di una mediazione di potere rispetto ai gruppi dirigenti.

D'altra parte la relazione tra donne non dà luogo ad una reale scelta di "stare da donne nel Pci" se non viene praticata anche nei luoghi misti. È qui che diviene fortemente significativo se le donne scelgono di riferirsi le une alle altre e di valorizzarsi reciprocamente. È nei luoghi misti che siamo infatti esposte alla mediazione neutra/maschile e alla legittimazione da parte degli uomini.

Rafforzare le relazioni tra donne nei luoghi misti è il solo modo per spostare in questi luoghi non solo l'elaborazione di idee e programmi, ma la sostanza della pratica politica femminista, cioè l'esercizio di una autonomia e di una socialità femminile che ci sottrae alla dipendenza e complementarietà con

l'uomo. Questo consentirebbe inoltre di allentare la morsa rappresentata dalla necessità di tener insieme la costruzione della nostra forza ed autonomia politica e l'elaborazione della "questione femminile". Finché i temi della "questione femminile" non vengono inseriti nel programma di lavoro dei luoghi misti, non si avrà mai un effettivo superamento dello schema che ha sorretto tutta la strategia emancipativa.

Le tappe e le forme con cui realizzare il salto organizzativo necessario sono tutte da pensare e devono essere tema di questo congresso. Sapendo che la risposta al problema della forza e presenza femminile nel Pci non sta nel rafforzamento delle strutture e regole che ci hanno garantito fin qui l'autonomia, ma nell'invenzione di nuove regole e nuove forme.

Uno dei terreni più importanti di riforma è quello della formazione dei gruppi dirigenti, poiché la discriminazione antifemminile impedisce ovviamente che le donne possano contribuire efficacemente a determinare le scelte. In questo quadro va posta la questione delle quote. Non vi è dubbio che l'obiettivo delle quote è un obiettivo paritario, antidiscriminatorio. Non diversamente dal riequilibrio di rappresentanza, può avere effetti di dinamizzazione positiva sul partito e accresce senza dubbio il peso politico delle donne.

Non mi convincono le argomentazioni che lo rifiutano, perché non vedo come restando isolate o in poche negli organismi dirigenti si possano produrre le condizioni per costruire relazioni tra donne e spezzare l'uniformità maschile.

Naturalmente il numero non garantisce affatto dal prevalere di un meccanismo di integrazione e di puro riequilibrio di poteri e funzioni. E tuttavia nel rendersi questo visibile vi è pure un vantaggio; si esplicitano le contraddizioni interne alla politica delle donne, si evidenziano i meccanismi ed i terreni su cui questa riduzione dell'autonomia politica può operare.

I rischi delle quote, come puro correttivo di una discriminazione, possono essere resi espliciti se in

luogo di limitarsi a valutarne i pro ed i contro sulla carta, si affronta la questione nel merito. Chi e come sceglierà il terzo di donne che faranno parte degli organismi dirigenti? Quale ruolo possono giocare in questo le donne, e in quali sedi, con quali regole? Come può incrociarsi una forma di selezione e legittimazione da parte femminile con le regole del partito, con l'esercizio dei poteri propri delle sedi democratiche che esso si dà? Su questo aspetto cruciale la discussione non solo non procede, ma non è stata neppure istruita. Si possono allora porre soltanto alcune esigenze di fondo. La prima è che vi siano sedi di discussione tra donne dei criteri di selezione e delle candidature; la seconda che sia data massima pubblicità e trasparenza a tutto il processo di scelta e decisione; ed infine che tra i criteri assunti vi sia quella di riconoscere le differenze politiche e le pluralità di percorsi e di pratiche tra le donne.

Tradurre queste esigenze in regole è anch'esso un modo di cominciare a costruire un partito dei due sessi.

¹ Cfr. Livia Turco, *Reti*, n. 6/88.

² Cfr. Maria Luisa Boccia, "L'uguaglianza impermeabile" in *Il bi-mestrale*, n. 1, 1989.

³ Cfr. Maria Luisa Boccia, "Diritti-poteri, il vero dilemma del Pci", in *il manifesto*, 11 novembre 1988.

ALLE LETTRICI

Da questo numero Cristina Papa lascia la redazione di *Reti*. Per sopraggiunti impegni di lavoro non è infatti in grado di assicurare la sua presenza ed il suo contributo. Abbiamo accolto con dispiacere le sue dimissioni, e contiamo di mantenere aperta con lei una collaborazione.

GRAZIA ZUFFA
LA MUTATA
AUTONOMIA POLITICA

Nel documento congressuale del Pci si conferma, sulla scia della *Carta delle donne*, l'assunzione teorica e politica del principio della differenza sessuale. Si afferma dunque che occorre "avviare la costituzione di un mondo a misura dei due sessi", e "riconoscere nella differenza sessuale un aspetto costitutivo essenziale del genere umano, e quindi una sua ricchezza".

Gli obiettivi politici proposti (il superamento della divisione sessuale del lavoro e il riequilibrio della rappresentanza) non hanno solo, né principalmente il senso "di compiere un atto di giustizia verso soggetti discriminati, né tantomeno di offrire loro una espressione corporativa", ma di riconoscere "che le donne rappresentano una delle due dimensioni costitutive del genere umano".

Credo che non sfugga l'importanza di questi enunciati rispetto al soggetto politico che li fa propri, il partito nel suo complesso: giunge a conseguenza la scelta delle donne comuniste enunciata nella *Carta* di "rimanere fedeli al proprio sesso" nel luogo misto, il partito, in forza della relazione fra donne. "Dalle donne la forza delle donne", non è dunque un semplice, anche se efficace e suggestivo slogan, bensì segnala la centralità che assume per le donne comuniste la pratica politica. Il documento non è dunque la presa di posizione e di responsabilità di un gruppo dirigente per una politica a favore delle donne, come segnalava di recente Maria Luisa Boccia (cfr. l'articolo a p. 3): è l'esito di una politica, quella della differenza sessuale, scelta dalle donne comuniste e che si afferma in virtù di una coerenza della pratica politica.

A sua volta per il Pci assumerla nel documento significa un mutamento dell'orizzonte di tutto il progetto e programma proposto (si tratta infatti di

costruire "un mondo a misura dei due sessi"), e del soggetto stesso che propone (un partito di donne e di uomini), dove le idee e le scelte sono maturate da donne, oltretutto da uomini. Già nelle conclusioni al Forum, Achille Occhetto segnala che "la differenza delle donne entra in modo fecondo nella crisi di identità storica del partito comunista", e che "... la scelta di partire da noi stessi, come le donne partono da se stesse, è stata, in senso forte, una scelta".

Dunque, se con la differenza sessuale l'accento politico si sposta dall'obiettività della condizione delle donne alla soggettività femminile, la conseguenza immediata è la importanza che assume la pratica, come percorso di costruzione della stessa soggettività delle donne comuniste e per i riflessi che questa ha sul soggetto politico "partito".

Ma è proprio qui che si sono appuntate critiche, di cui la più pungente è quella di Luisa Muraro, per la quale con questo documento il Pci cercherebbe di assimilare "concetti e linguaggi del femminismo, senza tuttavia assumere la pratica corrispondente". Critica che per altri versi pare convergere con chi accusa il Pci di incorporare "metabolizzandoli" idee e linguaggi del femminismo nel tentativo di occultare la propria crisi teorica e politica.

Propongo di prendere sul serio l'obiezione di Luisa Muraro: sia perché ci obbliga a fare i conti col nostro passato in rapporto col femminismo, sia perché ci impone di esplicitare meglio le conseguenze di quella pratica cui abbiamo dichiarato di aderire. Ci richiama insomma su un terreno più vincolante di "coerenze" politiche.

Se ritorniamo con la memoria alle vicende degli anni '70 è difficile negare che ci siamo accostate allora al femminismo, deprivandolo del suo nucleo forte (la pratica). Le donne comuniste e con loro il partito assumono gli obiettivi di liberazione (aborto, maternità, sessualità), ignorando il soggetto e il luogo politico di elaborazione degli stessi. Tant'è che per lungo tempo si è pensato di poterli affiancare in maniera indolore a quelli più tradizionali (lavoro, servizi, ecc.). È la stagione delle politiche

"di emancipazione e liberazione".

Tuttavia la 7ª conferenza delle donne comuniste segna uno spartiacque: lì l'attenzione si sposta, seppur gradatamente e non senza contrasti, dal giudizio sul movimento delle donne come entità politica "esterna" seppur autorevole, alle donne comuniste stesse, e al loro "disagio" dentro il partito. Nasce allora l'idea dell'"autonomia" che individua il terreno politico sul quale, anni dopo, maturerà la scelta della *Carta delle donne*. Tuttavia l'idea di autonomia ha assunto significati diversi nel breve volger di quegli anni, poiché forse fin dall'inizio conteneva alcune ambiguità. Per un verso affermare la propria autonomia comportava di centrare su di sé, sulla propria identità di donne e donne militanti rispetto al partito: dunque una via per superare il rapporto schizofrenico col femminismo, accettato per i contenuti, ma ignorato nella pratica. Ma l'autonomia era anche rivendicata come spazio per una maggiore agilità di rapporto con il movimento delle donne: il che significava perpetuare la politica di assunzione degli obiettivi del movimento, addirittura ipotizzando di "farsi movimento" da parte delle commissioni femminili. Ma proprio questa estrema "femministizzazione" dei luoghi della politica delle comuniste, permetterà di evitare la fatica e il travaglio di fare i conti col nuovo soggetto politico "donna-comunista", che in quanto tale doveva ridefinirsi ad un tempo e rispetto a teorie e pratiche del femminismo e rispetto a teorie e pratiche del partito. Si proponeva insomma la vecchia idea della doppia militanza, un tempo accusata per la sua carica di scardinamento dell'appartenenza totalizzante al partito, e che invece paradossalmente veniva ora giocata per riconfermare quella stessa appartenenza. La vicenda della violenza sessuale maturata in quegli anni, è a tal fine esemplare: le comuniste si pongono come interlocutrici del movimento che sostiene la legge (evitando di misurarsi almeno direttamente con le divisioni interne a quel movimento) e ne rappresentano gli interessi dentro il partito, che per parte sua si impegna a raccogliergli le istanze. Un

tale esercizio dell'autonomia è evidentemente a senso unico: non prevede una reciproca autonomia da parte del partito, perché questa è giocata su un altro terreno, quello "generale". Dunque l'autonomia giocata sul rapporto fra specifico e generale, come sfere politiche di indistinta influenza, comporta inevitabilmente il prezzo della separatezza.

E non a caso nello scorso congresso fu a lungo discussa la questione, e l'interrogativo che si pose fu: come superare il rischio della delega che l'autonomia portava con sé? La delega e la separatezza aggravavano certo il "disagio" delle donne comuniste, ma avevano anche un pregio: evitavano la conflittualità col partito proprio perché il terminale "mobile", rappresentato dalle comuniste stesse, ammortizzava l'incontro/scontro del femminismo col partito. L'autonomia così intesa non metteva in discussione l'identità politica del partito, ma nemmeno in fondo quella delle donne comuniste.

Oltre l'identità sociale dell'oppressione

Se riandiamo al congresso del 1986, ricorderemo che vivace fu la discussione se la categoria di oppressione fosse la più adatta per decifrare le varie falle del mondo femminile, dove forza e debolezza, perdite e guadagni cominciavano ad intrecciarsi in percorsi differenziati. C'era fra noi chi sosteneva che, al di là delle indiscusse e persistenti discriminazioni sociali, l'oppressione come momento di riconoscimento di una comune condizione "e base costitutiva del movimento autonomo delle donne" (Tesi 30), di per sé tagliava fuori una ricerca positiva e affermativa sull'identità, poiché per l'appunto questa era già data, ed era quella di deprivate ed oppresse. La discussione non sfociò in una formulazione chiara delle tesi nel congresso, poiché "il partito dell'oppressione" era assai forte, anche se non maggioritario. Sostenne allora Franca Chiaromonte (*Rinascita*, n. 8, 1986, p. 28) che "la categoria dell'oppressione faceva meno problema ad una tradizione teorica che molto ha ragionato sulla necessità di riscattare gli oppressi": il

che è vero, ma c'è dell'altro. Finché si poteva far riferimento ad *un* soggetto sociale, chiaramente definito, che si esprimeva, o potenzialmente poteva esprimersi in un (tradizionale) movimento politico "unitario", anche l'identità delle donne comuniste era di converso "data", in quanto portatrice e mediatrice nel partito di precise istanze elaborate nel movimento stesso. Insomma, le battaglie per "far passare" il riscatto delle oppresse potevano essere defaticanti e il disagio poteva crescere, ma si evitava l'arduo problema di confrontarsi con una identità femminile in fieri, impegnata in un continuo processo di autodefinizione e di differenziazione, che in quanto tale, chiamava altre soggettività femminili a ridefinirsi, comprese le donne comuniste. Ma con la *Carta* l'autonomia mutava radicalmente di senso e di pratica: si affermava come la possibilità di stabilire la relazione fra donne, prioritaria alla relazione col partito, poiché prioritaria è l'appartenenza di sesso. Il nodo dell'identità delle donne comuniste giungeva finalmente al pettine. E uno spostamento così radicale non è indolore. Se l'autonomia abbandona il recinto dello specifico e le donne si pongono nel partito come soggetti "differenti", ne consegue che il partito stesso è messo in discussione nei due fondamenti della sua forma storica, e cioè la rappresentanza e la sintesi.

Che cosa significa rappresentare un soggetto non più identificato socialmente, bensì per la sua stessa appartenenza di sesso, che taglia trasversalmente la tradizionale rappresentanza?

Ma soprattutto: come si ridefinisce la sintesi in un partito che dichiara di riconoscere al suo interno una soggettività femminile pregiudizialmente estranea ed antagonista alle forme storiche della politica, partito compreso, tacciate di falsa universalità? Non è un caso che la riforma del partito sia con più insistenza all'attenzione del dibattito femminile.

E tuttavia ci avviamo ad un congresso del nuovo corso del Pci, sulla scia di forti appelli all'unità del partito, riaccreditata nella sua valenza ideologica, come valore appunto, ma non riprecisata come pro-

cesso e capacità di sintesi, in rapporto alle nuove identità cui si è dato spazio di espressione nel partito. Ancora: se l'autonomia abbandona il recinto dello specifico, per il quale e al riparo del quale le donne compattamente si battevano, immediatamente ci si scontra con le differenze politiche fra le donne comuniste stesse. E si è costrette a fare i conti con le differenze fra le donne anche al di fuori del partito. Ma non mi pare che questo sia un punto acquisito.

Le differenze sulla violenza sessuale

Spunti in questo senso ce li offre l'attualissima vicenda parlamentare della violenza sessuale. È noto che l'opzione delle comuniste è da tempo maturata nella direzione della procedibilità d'ufficio per il reato di violenza. Posizione legittima, ma che non si presenta come *scelta* fra diverse opzioni esistenti nel mondo delle donne, com'è in realtà, bensì come la necessitata assunzione *della* posizione delle donne. Come se nel mondo della politica lo spazio per le donne si aprisse solo a condizione di un forzato compattamento, che non prevede mediazioni fra le differenti idee delle donne, poiché non si riesce né a concepirle né dunque a rappresentarle come tali sul palcoscenico parlamentare.

Le differenze che si ripresentano come ricchezza all'origine, arrivano dunque ben immiserite alla meta dello scontro parlamentare. Eppure la violenza sessuale richiama in primo luogo il tema dell'estraneità femminile; estraneità che mal si concilia con prese di posizione assolute, comunque incapaci a render conto della differenza femminile che pregiudizialmente ignorano. Al contrario le differenze fra donne sul tema, lungi dall'essere una "debolezza", possono rappresentare una forza critica rispetto alle forme giuridiche che la storia ci consegna.

Sembra dunque che nella dialettica parlamentare le donne ancora faticino ad affermare una *autonomia* capacità di movimento in forza della loro *autonomia* pratica, a fronte delle logiche dominanti di schieramento e coerenza politica. Ma il riferimento

alla forza delle donne non è nella *Carta* un'affermazione ideologica né tantomeno fideistica, bensì esprime la volontà di tenersi aderente ad una pratica, assolutamente inedita nella nostra storia politica. Si tratta dunque di costruirla col contributo di tutte, segnalando con chiarezza inciampi ed errori.

GLORIA BUFFO

LA DOPPIA IDENTITÀ DELLE RAGAZZE COMUNISTE

È difficile fare un ritratto delle comuniste senza volgere lo sguardo anche alle ragazze della Fgci. E non solo perché hanno un peso nella storia delle comuniste (Togliatti e Berlinguer l'avevano capito e non a caso più di una volta si sono rivolte loro con discorsi o scritti importanti) ma perché oggi incarnano una questione che il mondo politico femminile stenta a vedere o comunque fatica ad affrontare: quello dei modi in cui una generazione di donne nate già emancipate ridefinisce il rapporto con l'altro sesso e la propria soggettività.

C'è qui la più grande delle differenze tra donne, che ha radici strutturali e nei processi di costruzione dell'identità. E c'è sicuramente un grande problema politico: cosa ne è dei progetti di libertà femminile quando le più giovani segnalano una cesura con le culture e le pratiche femministe? Non sono tra le pessimiste che credono che "tutto sia perduto" né tra le nostalgiche dell'emancipazione che ritrovano in queste ragazze un comune sentire "paritario". Credo invece nell'utilità di un lavoro serio, politico e di ricerca, che ci porti oltre i lamenti e i luoghi comuni.

Io posso solo testimoniare, in modo incompleto, di un rapporto con le ragazze della Fgci e delle

sollecitazioni che mi ha suggerito, sperando di contagiare con la mia curiosità altre donne, non solo comuniste.

1. Particolarmente sentito nel "movimento delle ragazze comuniste" è il problema dell'identità, anzi sarebbe meglio dire il doppio problema dell'identità.

Da una parte quello di una generazione di comunisti che deve ricostruire le ragioni della propria scelta politica: nel congresso di Bologna, tenutosi a dicembre, era evidente nei nomi evocati (Mandela, Dubcek) come nei sentimenti messi in gioco (di appartenenza, innanzitutto, e di forte solidarietà interna) che l'operazione politica della rifondazione della Fgci a questo essenzialmente aveva puntato, ridefinire un'identità collettiva.

D'altra parte alle ragazze della Fgci la questione dell'identità comunista si presenta in modo problematico: come conciliarla con l'appartenenza al sesso femminile e la scelta della differenza sessuale, tanto più che gran parte delle ragazze non sembra vivere esplicitamente queste tensioni?

Le risposte avanzate mi sembrano di tre ordini: la prima è rivolta alle donne e parla di una "irriducibilità" dell'identità delle ragazze sia al puro dato generazionale sia alla sola appartenenza di sesso. Siamo differenti – dicono le giovani comuniste – e con noi lo sono tutte le ragazze. Altre generazioni femminili non possono pensarci donne simili a loro, magari "incompiute". C'è qui, a mio avviso il segno profondo dei processi di emancipazione femminile e di modernizzazione della società che hanno trasformato condizione e identità in modo irreversibile.

La seconda risposta, rivolta alle ragazze, è relativa alle strategie di vita femminile, parla di una scomposizione di ruoli, dei modelli, di ogni rigidità, secondo percorsi che vanno oltre la divisione sessuale del lavoro, la doppia presenza, qualsiasi combinazione tra sfere diverse della vita già pensata e praticata dalle donne adulte. Un'idea della libertà come *bricolage*, continuo scambio e mutamento delle gerarchie che segnala grande libertà di pensiero e proba-

bilmente anche l'estraneità o la sottovalutazione dell'impatto con l'esperienza procreativa. In questa sicurezza di poter essere giocoliere della propria vita si ritrova una grande considerazione della propria forza e autonomia e, forse, anche un'idea del rapporto tra i sessi che scavalca la dimensione del conflitto.

La terza risposta è rivolta alla Fgci e riguarda la sua identità in costruzione: "non violenza", "libertà solidale" per le ragazze comuniste sono figlie o perlomeno sorelle della ricerca sulla differenza sessuale. Nel nuovo profilo politico-culturale della Fgci, le ragazze si sentono a casa loro.

2. La riflessione più coinvolgente per chi appartiene a una altra generazione è però sicuramente quella relativa al rapporto tra i sessi. A questo proposito la Fgci sembra davvero rispecchiare fenomeni e culture più diffuse tra i giovani: innanzitutto una grande fiducia nella capacità femminile di negoziare rapporti con l'altro sesso liberi e vantaggiosi e poi una valorizzazione della "crescita" dei propri coetanei maschi. Nella relazione di Stefania Pezzopane all'Assise nazionale di Prato si parla di *democrazia dei sessi*. Le parole più usate per indicare la relazione tra i sessi sono trasversalità, circolarità, contaminazione.

Sembra insomma superata o indebolita l'idea del conflitto tra i sessi a favore di una relazione complessa fatta di scambio, crescita reciproca, anche scarti ma non certo contraddizioni radicali.

È nei rapporti sociali, nella cultura che permea e regola le società che si rintracciano ancora i segni di un rapporto sfavorevole tra i sessi secondo le ragazze della Fgci. Sarebbe interessante correlare la crisi dell'idea di conflitto tra i sessi con la cultura che complessivamente ispira un testo importante come il *Vocabolario* delle ragazze comuniste. Si ritrovano in quel testo, straordinario per l'efficacia e la capacità di comunicare un'identità oltre che una strategia, i segni netti del superamento delle culture e delle esperienze degli anni '70, almeno quelle femministe: *armonia, sintonia, ricomposizione, serenità*, sono parole che danno anima a tutto il testo. *Dolcezza,*

gioia, candore, tenerezza, gioco, gentilezza accompagnano il ragionare di sessualità. Più che una concessione ai "buoni sentimenti" di cui ha parlato Dacia Maraini, mi sembrano queste tracce precise di una cultura politica, di orientamenti profondi che puntano a guardare oltre (o a dimenticare?) i conflitti (con l'altro sesso, con le parti doloranti di sé) o a tenerli sul piano politico - sociale. Il bisogno di stare in armonia con gli altri, con la natura è diventato più forte del bisogno di guardare alle contraddizioni. O si tratta invece di un modo diverso di pensare e far vivere i conflitti? Sarei tentata dalla prima delle risposte ma sono costretta a riflettere dal fatto che il tema su cui le giovani comuniste hanno fatto politica e parlato con tante ragazze è stato quello della violenza sessuale.

È ancora la sessualità, con le sue contraddizioni, a mettere in moto nel 1989 le ragazze, a costruire un movimento d'opinione e di pressione. Le cose sono forse più complicate di quanto non appaia allo sguardo più superficiale.

3. La Fgci è "sessuata"? È un'organizzazione politica per ragazze e ragazzi? Lo statuto della Fgci prevede che nessuno dei due sessi possa costituire oltre il 60% degli organismi. Nell'esecutivo della Fgci le ragazze sono tre su nove, nella direzione e nel consiglio nazionale sono oltre il 40%. Il movimento delle ragazze comuniste - Mrc - è diretto dalle stesse dirigenti della Fgci (segretarie di grandi federazioni). Questa è una prima risposta, anche se riguarda solo i numeri e i ruoli.

Un'altra risposta, più contraddittoria, a quella della domanda sta nelle forme di lavoro e di comunicazione.

Per stilare il *Vocabolario* ad esempio, si è ricorso a una forma di scrittura collettiva. Individuate le parole chiave si è discusso in gruppi (10 parole per gruppo) che le hanno scambiate e ricomposte per poi lavorarci con le modalità del "training".

Sempre a "training" poco ortodossi sono ricorsi ragazzi e ragazze della Fgci durante il congresso.

Il gruppo di delegati e delegate che aveva scelto da discutere di differenza ha ascoltato una canzone di Gianna Nannini, *Maschi*, e un brano di una conferenza di A. Cavarero. Ciascuno ha poi avuto cinque minuti di tempo per scegliere da riviste e giornali immagini o testi significativi, nel bene o nel male, della differenza e ha scelto il nome ipotetico per la propria figlia o il proprio figlio cercando di spiegare i motivi della scelta.

Dopo queste "provocazioni", si è fatto il "gioco degli schieramenti" che consiste nel rispondere a diverse domande sulla differenza, collocandosi fisicamente in un luogo o in un altro della stanza a seconda della risposta. Naturalmente le conclusioni non erano previste.

Tra queste forme e quelle più tradizionali resta un'oscillazione che può lasciare perplessa un'osservatrice esterna tutt'altro che entusiasta del politicismo e della retorica che spesso domina il dibattito del partito, spesso anche delle donne comuniste: la discussione nella sede plenaria del congresso sembrava concedere talvolta alla capacità di "rappresentare" più che di "comunicare" secondo una retorica aggiornata ma, pur sempre lontana dalla ricerca delle compagne. E questo sembrava contraddire uno sforzo di innovazione delle forme della militanza e della comunicazione. Forse, come dicono Stefania Pezzopane, Cecilia D'Elia, Silvia Albano cui ho proposto questo dubbio, è solo la fatica della transizione dalle vecchie alle nuove forme. O forse c'è lo zampino della comunicazione "per immagini", l'attesa dell'"evento" cui ci hanno abituato i media. Fatto è che la nuova direzione nazionale, in cui le ragazze sono poco meno della metà ha già deciso di discutere in altro modo: quello tradizionale non regge più.

4. Infine, il rapporto con le donne più "grandi", femministe e comuniste. Un rapporto "debole" e non certo per colpa delle più giovani. Invece di appelli generici, le figciotte con cui ho parlato hanno preferito affidarmi alle critiche serie e circostanziate. "Il mondo politico femminista resta un

mondo chiuso, che troppo poco cerca di comunicare con l'esterno. Ci sono regole, linguaggi, codici che rendono ostico il dibattito, a volte impenetrabile. O sei un'"esperta", o resti ai margini. Questo ne riduce la forza critica, che potrebbe essere immensa".

"È difficile capire il rapporto che questo mondo sceglie di avere con la fase politica, il contesto sociale e culturale". "La discussione sulla differenza è troppo slegata dalla sfera della sessualità". "Le comuniste infine non hanno colto nel loro progetto i cambiamenti avvenuti tra le ragazze. Non le considerano un soggetto, ma donne incompiute".

Quattro grandi questioni di cui vale la pena di discutere seriamente.

IDA DOMINIJANNI

IL NOME E LA COSA

1. Il richiamo esplicito, nel documento congressuale del Pci, alla differenza sessuale è un fatto importante. Sarebbe settario, da parte del femminismo, dire di no o vederne solo un lato di strumentalità (come acquisire consensi femminili) o di maschieratura (come mimetizzarsi senza sciogliere i noccioli duri della crisi dell'identità comunista). Nemmeno lo si può leggere come un'operazione tutta condotta dal vertice del partito con un'élite intellettuale femminile (e comunque nel venire a galla di nuove élites, composte da biografie politiche e culturali maturate in questi ultimi venti anni, non vedrei un fatto negativo). Quale che sia stato l'elemento - importante - di decisione politica che ha portato la differenza sessuale tra le innovazioni del "nuovo corso" del Pci, resta il fatto che "questa" innovazione - ha fatto bene Maria Luisa Boccia a sottolinearlo nel seminario di discussione pregressuale orga-

nizzato da *Reti* – è prima di tutto il risultato della pratica politica femminista delle donne comuniste. Nella doppia valenza del suo percorso: pratica dentro il Pci, e relativa conflittualità con il partito (forma, procedure, apparato); pratica fuori dal Pci, nel rapporto con l'insieme del movimento femminista. Un percorso, sia detto per inciso, di cui sarebbe importante ricostruire le tappe – dalla doppia militanza delle prime comuniste femministe negli anni '70 alla relazione tra donne della *Carta* in questi ultimi '80 – per mettere a fuoco la sua specificità all'interno del femminismo italiano: la pratica quotidiana della contraddizione tra forme della politica delle donne e forme della politica maschile, tra cultura del femminismo e cultura della sinistra. Specificità cui va riconosciuto e restituito tutto il valore nella "storia comune" del femminismo italiano, conteggiando "debiti" e "crediti" in modo meno unilaterale di quanto solitamente non si faccia.

Pci e femminismo

Rispetto a questo percorso delle comuniste, che dell'assunzione della differenza sessuale nel documento pregressuale resta la fonte storica e soggettivata di legittimazione, il documento congressuale compie a mio parere due gesti significativi. Primo, esso assume questo percorso nel suo approdo più alto (stando almeno alle parole): questa volta non c'è stata diatriba sui termini, come ai tempi delle dispute sulla "contraddizione" e il "conflitto" tra i sessi, ma si parla di differenza sessuale, di superamento storico dell'orizzonte emancipatorio, di oltrepassamento della logica dell'egualitarismo astratto e neutralizzante. Secondo, il richiamo alla differenza sessuale avviene all'interno di un'operazione che si vuole innovativa dell'intera identità del partito, e che si prospetta come una ridefinizione, prima ancora che dei contenuti politici, del quadro enunciativo del Pci: non si tratta, non dovrebbe trattarsi, di una pura e prudente "apertura al nuovo", ma di aprire e scoprire la crisi d'identità del Pci a un soggetto

politico e culturale – il femminismo – che di questa stessa crisi è stato uno degli agenti attivi. Per commentare il fatto, e quanto il documento mantenga queste sue premesse e promesse, occorre dunque porsi di fronte a due questioni. Primo, quanto il nome – differenza sessuale – corrisponda alla cosa – orizzonte e pratiche della differenza sessuale, per come si sono andati definendo nei luoghi delle donne, dentro e fuori il Pci. Secondo, che significato assume e quali vie mostra di prendere il richiamo alla differenza sessuale all'interno di questo nuovo quadro enunciativo del Pci: se e in che modo lo potenzi o ne riveli debolezze e ambiguità.

2. Bisogna prima di tutto fugare un equivoco frequente fra le donne, fuori ma anche dentro il Pci: che la corrispondenza tra il nome e la cosa della differenza sessuale stia in qualche modello di movimento che le comuniste dovrebbero semplicemente importare nel partito. Non credo e non ho mai creduto che sia così, ma che ormai da molti anni (penso alla VII conferenza) si tratti piuttosto, per le comuniste, di mettere le parole e le pratiche del femminismo (che del resto molte di loro frequentano anche nei luoghi di movimento) alla prova del partito, impegnandosi in un esercizio di invenzione politica sulle forme, le strutture organizzative, i meccanismi di decisione del partito. In questo la potenza della proposizione iniziale della *Carta*, "dalle donne la forza delle donne", deve ancora dispiegarsi, e non può prescindere da un necessario elemento di trasgressione e di rottura che mi pare invece troppo spesso sottovalutato dalle comuniste. Mi sembra insomma che la *Carta* si traduca più in un dato di "coscienza diffusa" utile a vivere nello "spirito" della differenza sedi e meccanismi tradizionali, che non in capacità di inventarne di nuovi.

Una prova in questa direzione viene dal dibattito sulle quote. È vero che, come ha sostenuto Claudia Mancina durante il seminario di *Reti*, oggi è possibile dare contenuti ispirati alla differenza a misure ugualitarie emancipazioniste come le quote sono; ma è anche vero che la relazione tra donne dovrebbe

cominciare a inventare proprie e originali forme di visibilità se vuole "tagliare" trasversalmente i luoghi di decisione tradizionali del partito – e in questo senso leggo la domanda sull'efficacia delle commissioni femminili sollevata dal documento di un gruppo di comuniste alcuni mesi fa.

Trasgressione nella pratica e innovazione nel partito

Tutto questo per dire che io non credo che anche il miglior documento pregressuale possa riconoscere e formalizzare le pratiche della relazione tra donne: pratica trasgressiva e dunque inassimilabile al discorso politico tradizionale, sia pure il più innovativo. In questo scarto sta precisamente, a mio avviso, il luogo di azione della pratica politica delle donne nel Pci: uno spazio aperto, che tale ha da restare, di non assimilazione, sostenuto dalla soggettività delle donne. Senza questo "fondamento soggettivo" e, insisto, trasgressivo, qualunque enunciato di assunzione della differenza sessuale diventa necessariamente pratica di cooptazione neoemancipatoria. Il congresso, e le regole che si darà, sono a mio avviso la prima scena in cui questo spazio dovrà essere agito.

Ma questo scarto necessario tra le parole del partito e la pratica delle donne non scagiona il documento dalle ambiguità che attorno al richiamo alla differenza sessuale restano, e che invece avrebbero potuto meglio essere risolte. Ne cito una per tutte: la confusione, che permane, tra orizzonte della differenza sessuale e politiche di superamento della divisione sessuale del lavoro. Non posso qui riprendere una elaborazione su questo punto che la stessa *Reti* ha condotto esaurientemente nei mesi scorsi, ma mi limito a una osservazione di fondo. Se si dice, come nel documento si dice, che la lotta contro l'oppressione "ha in gran parte vinto", e che dunque altro è l'orizzonte di oggi della differenza sessuale da quello di ieri dell'emancipazione, i due piani non possono poi tornare ad essere sovrapposti quando si passa dalle enunciazioni di principio allo scandaglio settoriale delle politiche sociali.

Non intendo con ciò sottrarre al Pci quello che considero uno dei suoi compiti propri, di continuare a condurre le lotte locali per la parità, l'emancipazione, il superamento della divisione sessuale dei ruoli laddove esse tuttora si presentano. Tuttavia, se i due piani – quello del compimento dell'emancipazione e quello dell'affermazione della differenza sessuale – non si mantengono, almeno concettualmente, distinti, non è solo la teoria ma la politica a soffrirne: si rischia infatti di dissolvere l'enunciato della differenza sessuale in una analisi ferma alla divisione dei ruoli, e dunque di non riuscire a rendere operante il paradigma della differenza sessuale e della soggettività femminile proprio dove esso richiede di essere usato: nella lettura della società e nell'elaborazione delle politiche che hanno a che fare con tutte quelle zone – la famiglia, il confine tra pubblico e privato, il rapporto tra lavoro e non lavoro, la dislocazione dei poteri nella riproduzione – centrali e cruciali della nostra "modernità".

3. Simile ma ancor più pericoloso equivoco vedo nel modo in cui il documento lega la differenza sessuale alla parola portante del "nuovo corso" comunista, la *democrazia*, e qui sta a mio avviso il punto di ricaduta e di verifica vero dell'impianto che sottende l'assunzione della differenza sessuale nel nuovo quadro enunciativo del Pci: punto in cui le diversità politiche pesano, anche tra le donne, e in cui si gioca la qualità vera della ricezione, da parte del Pci, di tutta la portata del femminismo per la ridefinizione dei paradigmi politici della nostra epoca. Parto dalle parole del documento: "Proporsi il tema della compiutezza della democrazia per un'opera reale di riforma profonda significa intendere ed assumere il senso e il valore della differenza sessuale". È davvero così ovvia questa sequenza logica?

La teoria della differenza sessuale ha nella critica del concetto di democrazia un suo tassello cruciale e imprescindibile. Non posso, anche qui, riprendere un'elaborazione ormai consolidata (per un aggiornamento rimando al n. 1 del *Bimestrale del manifesto*), ma occorre evidentemente ricordare che la criti-

ca femminista dell'uguaglianza investe nella sua interezza il paradigma fondativo della democrazia moderna, decostruendolo e attaccandolo nei suoi elementi costitutivi: l'astrattezza e il finto universalismo del cittadino maschio-universale, la forma della rappresentanza numerica, la deriva di omologazione e neutralizzazione immanente al paradigma stesso. E mostra come in "questa" democrazia alle donne sia negato non tanto *spazio* quanto piuttosto *potere*: lo spazio essendo conquistabile e anzi ormai già conquistato, ma appunto a prezzo di quell'omologazione che comporta per il sesso femminile una condizione di perenne opacità: sulla scena di questa democrazia per le donne non si dà né rappresentanza né rappresentazione, perché questa democrazia si fonda sulla loro esclusione o dimenticanza. Vuol dire questo che il femminismo è un movimento antidemocratico? No. Vuol dire che nel femminismo sono poste le basi della necessità di pensare un'altra forma di democrazia – di riscriverne lo statuto, oltre lo statuto moderno-capitalistico che informa la democrazia in cui viviamo.

Fuori dallo spazio pluralistico

Non dunque il compimento di "questa" democrazia può stare nell'orizzonte della differenza sessuale, ma la riscrittura di un paradigma democratico che per essere dei due sessi dovrà essere radicalmente altro da quello attuale. Non si pensi a una pura modellistica teorica: il dibattito politologico e l'opzione democratica del Pci ne vengono investiti per più vie, che chiedono scelte politiche precise. La prima via è appunto quella della rappresentanza. Dove l'esperienza già fatta del "riequilibrio" ha già mostrato tutto il suo carattere provvisorio e insufficiente: e non per l'inadeguatezza delle donne comuniste, ma per i limiti intrinseci dell'esperimento.

Basta riflettere serenamente sulla vicenda della legge contro la violenza sessuale per vedere come un criterio di rappresentanza numerico-partitico, per quanto "sessuato" lo si voglia chiamare, non sia

riuscito a produrre non dico rappresentanza delle donne, ma, ciò che era preliminare, rappresentazione, messa in scena e mediazione delle posizioni femminili in campo. E come tutta questa vicenda legislativa sia stata una manifestazione patente della intraducibilità dell'ordine del discorso femminile – femminista nell'attuale ordine istituzionale.

La seconda via è quella del rapporto da privilegiare fra democrazia e pluralismo o fra democrazia e antagonismo. E qui tornano in campo vecchie questioni, e vecchi equivoci. Il femminismo si è sempre opposto all'assimilazione, che viene spontanea a certo pensiero politico maschile, della differenza sessuale alle differenze molteplici e irrelate che avanzano nelle società complesse a ridosso delle cosiddette "nuove contraddizioni". Ma l'affermazione dell'irriducibilità della differenza sessuale alle "differenze" sociali, per quanto sostenuta dallo scandaglio teorico sul codice genetico della differenza stessa (la sua originarietà, il suo essere a cavallo tra natura e storia, il suo venir prima e andar oltre questa formazione economico sociale), resta monca se non si accompagna a un elemento troppo spesso sottaciuto: il carattere antagonista della differenza sessuale e del soggetto politico che se ne fa portatore. La "parzialità" sempre rivendicata dalla cultura femminista non contiene l'idea del segmento sociale, ma, per dirla con le parole del miglior operaismo, quella dell'unilateralità del punto di vista antagonista sulla realtà. Non trova dunque, e non cerca, *spazio* in un tranquillo governo del pluralismo, ma vuole avere corso in una pratica politica dell'antagonismo.

Perciò, e infine, la differenza sessuale non impatta sul terreno della democrazia dalla parte del riconoscimento dei diritti, ma dalla parte della critica e dello spostamento dei poteri (come concretamente continua a dimostrare tutta la vicenda dell'aborto, con buona pace di chi, anche a sinistra, ne fece a suo tempo la bandiera di un "diritto civile", come tale, e lo si vede oggi, sempre revocabile qualora non vi corrisponda un reale spostamento di potere a favore della donna). Se davvero si assume la differenza

sessuale tra i fondamenti di una nuova democrazia, la questione delle libertà, e in specie della libertà femminile, sarà un terreno non di pacifiche acquisizioni ma di scontro, e lo scontro non si giocherà sulla carta dei diritti ma sulla mappa dei poteri.

4. Forme della rappresentanza, antagonismo, poteri: su queste tre parole la cultura del Pci è chiamata dalla differenza sessuale a rispondere e a scegliere, qualificando in un senso o nell'altro quest'altra parola, democrazia, che diversamente resta formula troppo vaga per nutrire di sé il cambiamento. Ne viene al Pci, da parte delle donne, un altro singolare paradosso: che non sull'apertura al "nuovo" si misura l'incontro tra crisi dell'identità comunista e emergenza della differenza sessuale, ma sulla ostinata critica del "vecchio" – del paradigma costitutivo della democrazia moderna in occidente. O per essere più chiari: non sull'assunzione di quel paradigma come "il nuovo" che libererebbe il progetto comunista da una tradizione divenuta troppo stretta, ma sullo svelamento dei suoi inganni. Perché in esso non ci si acquieti, ma oltre esso si spinga l'azzardo del pensiero, e della politica.

• • •

L'articolo di Francesca Molfino ("Teorie e simbolo") pubblicato sul n. 5/1988 di *Reti* è la rielaborazione di una conferenza tenuta dall'autrice nell'ambito di un seminario di psicoanalisi organizzato lo scorso anno da *Il filo di Arianna*, l'associazione di donne di Verona. La pubblicazione dell'articolo era stata concordata con l'associazione allo scopo di segnalare e valorizzare il lavoro di promozione e diffusione della cultura delle donne che *Il filo di Arianna* come altre associazioni svolge. Al momento della pubblicazione la nota redazionale di informazione è saltata. Ce ne scusiamo con *Il filo di Arianna* e con le lettrici.

CLAUDIA MANCINA

RISCRIVERE I DIRITTI

In questo bicentenario della Rivoluzione francese, si parla molto di diritti di cittadinanza, mentre si diffonde e si approfondisce la riflessione sulla validità attuale della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, dell'agosto 1789. Al di là delle celebrazioni, l'importanza di questa riflessione, e il suo fascino irresistibile, sta nel fatto che essa non è rivolta, come parrebbe, al passato, ma al futuro. Noi infatti, da questo scorcio di secolo, guardiamo alla grande Rivoluzione come al progetto aurorale del mondo moderno – un progetto in gran parte ancora irrealizzato –, ma nello stesso tempo con la consapevolezza di essere, oggi, sul confine di quel mondo. Il ciclo storico-politico che è iniziato con l'ottantanove, è proseguito con le rivoluzioni dell'ottocento, ha conosciuto un salto di qualità (o di classe) con l'ottobre, ha avuto una inaudita espansione con lo stato sociale in occidente e con lo stato collettivista-burocratico in oriente, questo ciclo sembra prossimo ad una conclusione. Tutte le rivoluzioni moderne (con l'eccezione di quella sovietica, che però dovette presto allinearsi, pena la sconfitta) hanno avuto come orizzonte politico e concettuale lo stato-nazione. La crisi di questa entità, la internazionalizzazione crescente dell'economia, dell'informazione, di tutte le relazioni politiche, ci fanno oggi ragionare nell'orizzonte della interdipendenza e anzi del "mondo unico". Tutte le rivoluzioni moderne (compresa quella sovietica) non hanno messo in discussione l'idea di sviluppo (un'idea cardine della modernità), mentre oggi quest'idea è una delle più suscettibili, se non di negazione, certo di interrogativi radicali. Non condividiamo più, certamente, l'eroico ottimismo del rivoluzionario che, proscritto e condannato a morte, poteva ancora affidarsi alla certezza della previsione: "Verrà dunque quel momento, in cui il

sole illuminerà sulla terra ormai soltanto uomini liberi..." (Condorcet), o di quell'altro rivoluzionario che progettava di costituire uno stato in cui la cuoca potesse governare (Lenin).

Tuttavia, questa consapevolezza di distanza, paradossalmente – come afferma Furet: "una nuova vicinanza è nata dalla distanza"¹ – non ha come esito un definitivo voltar di pagina, ma anzi spinge a riflettere sugli inizi del ciclo, su quei "principi dell'ottantanove" che forse proprio adesso, quando molte delle controversie da essi suscitate sono spente, si possono apprezzare meglio nei loro meriti e nei loro limiti.

"Diritti dell'uomo e del cittadino", recita la celebre *Dichiarazione*; ed è nota la critica del giovane Marx alla separazione *borghese* dell'uomo concreto dal cittadino astratto. I diritti sono definiti sacri e inviolabili, in quanto "naturali", quindi preesistenti rispetto a qualsiasi costituzione (tratto comune anche alla *Dichiarazione* americana). Essi sono i diritti civili e politici, dalla giustizia eguale alla proprietà, alla libertà di opinione di parola e di stampa. Si è spesso criticata la presenza tra i sacri principi della proprietà, come incompatibile con la "universalità" degli altri diritti. Va osservato, tuttavia, che la proprietà qui affermata non è quella dei mezzi di produzione ma la proprietà personale, considerata sacra, perché, con tutta evidenza (e secondo una tradizione forte del pensiero politico), vista come emanazione diretta della persona, parte della sua identità. È dunque più corretto, a mio parere, rilevare come nella *Dichiarazione* non ci sia ancora la distinzione tra proprietà personale e proprietà dei mezzi di produzione, così che le due forme di proprietà vengono percepite indistintamente come proprietà personale. Ma la distinzione tra le due sarà per l'appunto il risultato di un lungo cammino di pensiero, determinato dallo sviluppo del modo di produzione capitalistico e quindi dal divenire pensabile di una categoria come quella di mezzi di produzione.

Ma allora entra qui in gioco un altro punto, che mi sembra il più importante e il più delicato del

nostro attuale rapporto con i principi dell'ottantanove: la questione della loro *storicità*. Parlare di storicità non significa negare l'universalità. La dicotomia tra universalità e storicità – che fa considerare astorico, o metastorico, qualsiasi principio o idea a cui si annetta valore universale – deve essere abbandonata. Il giudizio sulla *Dichiarazione* oscilla generalmente tra un'accettazione che cancella la sua storicità, ed una critica che, storicizzandola, presume di negarne il valore universale. Ma storicità e universalità non sono in contraddizione. Si danno, infatti, solo universali storici, che appaiono nella storia umana non come manifestazioni di un'essenza o come epifania del divino, ma come produzione simbolica di una forma di vita associata. Così l'idea di diritti, e quella connessa del soggetto portatore di tali diritti – l'individuo – sono costruzioni storiche; e non perciò meno universali. Tutta la nostra cultura e la nostra identità, infatti, sono prodotti di quella stessa costruzione storica.

Uguaglianza e universalità

"L'individuo, lungi dall'essere un dato primitivo, è l'esito di un complesso processo di evoluzione, invenzione o costruzione sociale. (...) abbiamo, per dir così, appreso a trattarci come individui..."²; e, potremmo aggiungere, come individui eguali, tutti egualmente dotati di diritti che si sono chiamati, ma non sono, "naturali". Non ci sono dunque diritti naturali o fondamentali. C'è, nel mondo moderno, un pacchetto di diritti, che è in certi limiti variabile, e che "presuppone di fatto l'esistenza di un insieme di regole socialmente stabilito"³. E dunque credere che esistano diritti naturali "è come credere nelle streghe e negli unicorni"⁴. In altre parole, si tratta di un'idea dell'immaginario politico, di un *mito* potentissimo, che ispirando comportamenti collettivi è stato capace di produrre avvenimenti grandiosi come una o più rivoluzioni.

Oggi quindi consideriamo i diritti come una costruzione storica: che non è compiuta una volta per

tutte, ma ha una sua ulteriore storia (si parla di "generazioni dei diritti"⁵). La distanza tra noi e la *Dichiarazione* del 1789 a mio parere è qui, più che nei contenuti; ed è per l'appunto una distanza che produce una nuova vicinanza, perché la consapevolezza della storicità di quella formulazione ci permette di accettarne l'universalità, nonostante, per esempio, la presenza in essa del diritto di proprietà. Possiamo dunque anche riscriverla, come ha fatto con acume – e con quel tanto di ispirazione utopica che è necessaria – Stefano Rodotà sull'*Espresso*, per comprendere i diritti che la storia di questi due secoli ha costruito e quelli che i problemi del presente già stanno costruendo: il diritto all'istruzione, alla salute, al lavoro, all'autodeterminazione; e quelli più futuribili: il diritto all'informazione, all'identità genetica, all'ambiente⁶. Questa riscrittura ha un senso, se non poggia sulla pretesa di completare l'elenco dei diritti fondamentali, ma sulla consapevolezza che si tratta, per l'appunto, di una costruzione storica. La riscrittura dei diritti non può essere intesa come una ulteriore e più completa descrizione dell'essenza naturale dell'uomo, ma come una nuova, conflittuale e mai definitiva rinegoziazione del patto sociale.

Riscrivere i diritti, ridefinire il pacchetto della cittadinanza, non è dunque soltanto allargare l'orizzonte della *polis* per includere in essa più soggetti. Certo, è anche questo; questo movimento di allargamento e progressiva inclusione costituisce la continuità tra la Rivoluzione francese e le successive rivoluzioni. Ma soprattutto è riscrivere *l'insieme di regole e di valori che costituiscono l'identità di una comunità e il sistema di riconoscimento reciproco tra i suoi membri*. Il discorso può apparire accademico, ma non lo è, soprattutto se ci riferiamo alla differenza sessuale e alla critica che da questo punto di vista viene mossa all'eguaglianza. L'idea di differenza sessuale, infatti, non è una negazione dell'universale-Eguaglianza. È invece portatrice di una radicale trasformazione, che trasferisce sul piano dell'universale quella determinazione di sesso che finora è stata con-

siderata come ad esso non pertinente. Dunque non si tratta dell'emergere di una rappresentanza di interessi né di una critica condotta da un punto di vista naturale-concreto, ma di "una soggettività che apre un problema *gnoseologico*: della costituzione e della forma generale della libertà e della democrazia"⁷. Ma ciò può essere compreso solo da chi sia capace di superare quella dicotomia, di cui sopra dicevo, tra storicità e universalità. L'interrogazione posta dalle donne, dall'orizzonte della differenza sessuale, ai principi dell'ottantanove è certamente la più forte e la più difficile. Non basta, per risponderle, riscrivere il primo articolo della *Dichiarazione*, "Gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti", mettendo "le donne" accanto agli "uomini". Lo sapeva già Olimpia de Gouges, che nel 1791 scriveva una *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, nella quale molti articoli erano diversi, cioè non semplicemente simmetrici a quelli "maschili". Come il X, che dice tra l'altro: "la donna ha il diritto di salire sul patibolo; deve avere egualmente il diritto di salire sulla tribuna"; o l'XI, dove la libertà di opinione e di parola prende questa modalità femminile: "ogni cittadina può dunque dire liberamente: sono madre di un figlio che è vostro, senza che un pregiudizio barbaro la costringa a dissimulare la verità"⁸.

Sul diritto sessuato

Sia pure in forma ancora embrionale, la *Dichiarazione* di Olimpia de Gouges mostra che, accanto a diritti che possono essere ascritti all'uomo e alla donna, ci sono diritti propri della donna e solo suoi: come, per l'appunto, quello alla maternità, anche fuori della appropriazione-legittimazione maritale; o, come diremmo oggi, il diritto alla autodeterminazione nella procreazione.

Si apre qui il discorso sul "diritto sessuato". Dai diritti di cittadinanza – è stato detto – non può venire la libertà femminile⁹. La cittadinanza è infatti – come già si è visto – il risultato di una negoziazione, di un patto sociale tra uomini: un patto sociale, dun-

que, costituito in modo da lasciar fuori di sé, nell'insignificanza etico-politica, tutta quella parte della vita umana (avvenimenti, relazioni, bisogni) che tradizionalmente è stata affidata alla gestione delle donne come loro *destino naturale*¹⁰. Quanto sia difficile iscriverne in quel patto sociale, sotto forma di diritti, questioni attinenti questa sfera che da esso è esclusa, è visibile in vicende difficili e tormentose come quella della legge sull'interruzione di gravidanza o quella della legge sulla violenza sessuale. Sono, questi, capitoli di un testo che riguarda la sessualità; e anzi la differenza e il conflitto tra la sessualità maschile e quella femminile. Dunque proprio ciò che la cittadinanza classica pone fuori del suo orizzonte, ovvero del suo campo di significazione etico-politica. Non c'è dunque da stupirsi che sia difficile, ed anzi estremamente contraddittorio, trascrivere questo testo in un linguaggio giuridico.

Tuttavia, le donne non possono restare nel dilemma tra un *dentro* (la cittadinanza) che taglia fuori la differenza sessuale e un *fuori* (l'estraneità) che contraddice il potente movimento storico di occupazione del mondo che ci ha portato alla situazione attuale.

Diventate cittadine di pieno diritto, emerse fuori dalla sfera destinale-naturale che era loro attribuita da millenni, le donne non possono non premere, premono già di fatto e potentemente (anche se non sempre con la consapevolezza e l'intenzione di farlo) per una nuova configurazione della cittadinanza, e quindi del "sistema di regole socialmente stabilito", o del campo di significazione etico-politica.

¹ Cfr. F. Furet-M. Ozouf, *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, trad. it., Milano 1988, p. XI.

² S. Veca, *Libertà e eguaglianza. Una prospettiva filosofica*, in Martinielli-Salvati-Veca, *Progetto 89*, Milano 1989, p. 15.

³ A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, trad. it., Milano 1988, p. 88.

⁴ *Ivi*, p. 90.

⁵ Cfr. M. Brutti, *Diamo più voce ai diritti*, in *Rinascita*, n. 2, 1989.

⁶ Supplemento al n. 4 de *l'Espresso*, 29 gennaio 1989.

⁷ F. Izzo, *Se l'eguaglianza si divide in due*, in *Rinascita*, n. 48, 1988.

⁸ Olympe de Gouges, *Œuvres*, Paris 1986, p. 104. La *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* è stata pubblicata su *il Bimestrale*, supplemento al n. 26 de *il manifesto*, 31 gennaio 1989.

⁹ Vedi Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*,

Torino 1987, e - sul diritto sessuale - M.G. Campari e L. Cigarini, *Fonte e principi di un nuovo diritto*, in *Sottosopra*, gennaio 1989.

¹⁰ Vedi: *Il genere della rappresentanza*, supplemento al n. 1, 1988 di *Democrazia e diritto*, a cura di M.L. Boccia e I. Peretti; e, ne *il Bimestrale* cit., i contributi di I. Dominijanni, A. Cavarero e M.L. Boccia.

GIGLIA TEDESCO L'ECCEZIONE ALLA REGOLA

A PROPOSITO DI VIOLENZA SESSUALE

Mentre scrivo, la vicenda parlamentare riguardante la violenza sessuale è del tutto aperta. Eppure, una serie di considerazioni meritano di essere fatte, e vanno al di là della stessa, pur necessaria, soluzione legislativa penale.

Dopo dodici anni ormai di discussione nel paese e oltre un decennio di scontro parlamentare, non si è ancora giunti a uno sbocco. Travagli e ritardi simili hanno un precedente - e non a caso - soltanto nella lunga marcia del nuovo diritto di famiglia, il cui cammino fu di durata non dissimile.

Il perché risiede, innanzitutto, non dimentichiamolo, nelle resistenze conservatrici che si sono coagulate essenzialmente, anche se non solo, attorno alle posizioni assunte di volta in volta dalla Dc, o da buona parte di essa. Riluttanti, all'inizio, perfino alla definizione della violenza sessuale come delitto contro la persona (paradossale resistenza, per un partito d'ispirazione cristiana!); successivamente contrari alla presenza delle associazioni nel processo; alla fine, i parlamentari dello scudo crociato si sono attestati sul cosiddetto doppio regime e su un atteggiamento di avversione verso i rapporti sessuali consensuali tra minorenni: problema, quest'ultimo, che davvero non ha nulla a vedere con la violenza. In tal modo il principio stesso della procedibilità di ufficio, che tenacemente e faticosamente si è fatto strada, risulta scomposto e frantumato.

Vi sarebbe molto da discutere sulla coerenza di una linea simile rispetto allo stesso obiettivo che si dichiara di voler perseguire da parte della Dc, della difesa dell'armonia familiare. Ma m'interessa piuttosto soffermarmi su altro.

In questa situazione di stallo che si protrae, la discussione si è riaperta tra le donne, anche fra le comuniste. Sarebbe inutile, anzi sbagliato, mostrare meraviglia o addirittura menare scandalo per un simile dibattito. Non si tratta davvero del riemergere di vecchie contese. Anzi, mi sembra interessante notare che in una fase iniziale - quella della raccolta delle firme a sostegno della legge di iniziativa popolare - il movimento delle donne appariva diviso al suo interno circa la opportunità o meno di promuovere e sollecitare una soluzione legislativa sulla violenza. Oggi, invece, il centro del dibattito riguarda il tipo di norma penale e processuale da promuovere.

Il fatto è che la gamma delle sollecitazioni, degli interessi e delle elaborazioni femminili si è profondamente trasformata rispetto a quando iniziò il cammino della legge. Il pensiero della differenza tra i sessi si è esteso e si è affermato; ma con ciò stesso si è fatto più ricco e articolato e produce, in misura crescente, più pensieri.

Ora, se si discute, e magari ci si divide, ad esempio, sui rapporti a sinistra, o sul nesso ambiente-sviluppo, o sul sistema fiscale, ciò è considerato un libero e utile confronto: perché, invece, se le donne dibattono sulla *soluzione di legge* (perché solo questa è la materia del contendere) più consona a fronteggiare la violenza, ciò dovrebbe essere considerato un disvalore o quanto meno una semplice "divisione"?

Non dimentichiamo, fra l'altro, che grazie a questa situazione di più vasta consapevolezza e anche di crescente dignità culturale del dibattito, la lotta contro la violenza sessuale, e la riforma legislativa che ne consegue, non sono più solo un tema tenacemente proposto dalle avanguardie, ma risultano una delle emergenze di civiltà. Se ne sono accorti, al di là degli scandalismi d'obbligo, anche i grandi giornali

d'informazione. Ne discutono, con tutta dignità, uomini politici, giuristi e studiosi.

Sono lontani i tempi di un mondo femminile fragile che delega ad altri, magari *ad altre*, le scelte legislative e politiche. Si pongono dunque alle elette nelle liste comuniste e alle forze di sinistra problemi inediti nel rapporto con il mondo delle donne. Ne abbiamo discusso anche al recente incontro delle donne della sinistra europea tenutosi a Milano. In Italia, poi, questo rapporto è reso più ricco, ma anche più complesso, dall'originalissimo intreccio tra esperienze di militanza femminista e realtà di militanza nella sinistra, in particolare nel Pci.

È mutata anche, rispetto al passato, la platea parlamentare; coloro che sono chiamati a votare la legge sono in misura ben maggiore donne: per la prima volta in questa legislatura, il 30% degli eletti del Pci alla Camera dei deputati è costituito da donne; grazie principalmente a queste novità, la presenza femminile in parlamento è la più alta della nostra storia. Questo non rappresenta davvero un puro elemento quantitativo, ma costituisce, e riflette, una articolazione e ricchezza di presenze, di motivazioni, e anche di iniziative.

Che molti dubbi, obiezioni, questioni si presentino come "trasversali" ai gruppi politici non mi dispiace: abbiamo detto tante volte, e verificiamo qui con tutta evidenza, che la iniziativa femminile chiama in causa opzioni di programma prima ancora che di schieramento. Fra l'altro, la battaglia contro la violenza sessuale ha già inciso su scelte generali, proprio perché chiama in causa anche indirizzi legislativi e politici in campo penale. Ad esempio, il nuovo codice di procedura penale non prevedeva, nel suo schema iniziale, la partecipazione delle associazioni al processo. Questa innovazione è stata introdotta dopo che si è aperto il confronto parlamentare sulla presenza delle associazioni nel processo per stupro. Così, ancora, il tema della violenza ai minori che rischiava, se isolato, di cadere nello scandalismo, ha trovato agganci non solo culturali ma giuridici, con quello, più generale, della violenza in famiglia.

Vi è da chiedersi, semmai, se non andava mantenuta più nettamente la globalità del tema della violenza – in famiglia e fuori di essa – non isolando l'aspetto della violenza sessuale; ciò, indipendentemente dalla globalità o meno delle soluzioni legislative. Non dimentichiamo che la parte del codice penale riguardante i "delitti contro la famiglia" non è stato intaccato e neppure sfiorato da alcuna modifica seria.

Non mi nascondo che al travaglio, presente anche nelle nostre file e su cui si è acceso il dibattito, sottendono valutazioni più complesse: esse riguardano il ruolo stesso della legge, in particolare di quella penale, rispetto alla difesa degli individui. Il tema, evocato dall'impegno delle donne, è certo di più ampia portata e ha molteplici significati. Vi è da chiedersi, ad esempio, in quali termini debba porsi, rispetto all'illecito penale, l'idea di autodeterminazione di cui molto si è parlato negli ultimi tempi.

Non faccio mie le argomentazioni di chi, ad esempio, si oppone alla procedibilità a querela invocando la debolezza (pur reale) di tante donne e da ciò far derivare la inopportunità di lasciare loro un simile onere. Si apre, piuttosto, un altro problema.

Il nostro ordinamento è basato sulla obbligatorietà dell'azione penale in ogni caso; da questa deriva la procedibilità di ufficio per tutti gli illeciti, anche per i delitti contro la famiglia. La eccezione è fatta solo per reati di modestissima entità e per i reati sessuali; per questi ultimi, in nome "della morale pubblica e del buon costume". Quando discutiamo di procedibilità – se di ufficio o a querela – parliamo dunque di mantenere o meno una deroga per i delitti sessuali, sia pure con nuove motivazioni; ovvero, più al fondo, poniamo l'interrogativo se rompere o meno il principio della obbligatorietà dell'azione penale.

In verità, finora vi è stata una commistione dei due terreni. Giova invece far venire chiaramente alla luce la materia del contendere. L'aspetto dirompente, del dibattito sulla violenza sessuale sta, forse, proprio in questa duplice valenza delle scelte che si propongono.

ADELE PESCE

LA DIFFERENZA IL DOCUMENTO E IL GIOCO DEGLI SCACCHI CINESI

Come valutare il fatto che il più grande partito della sinistra italiana, ed uno dei più grandi della sinistra europea, giunto al suo 18° congresso, riconosce la differenza sessuale come problema politico, dichiara di accettare "la fecondità e la vitalità del conflitto che da tale riconoscimento deriva" e di accingersi a diventare "un partito di uomini e di donne"?

Certo, a duecento anni dalla Rivoluzione francese, di cui oggi tanto si parla, e a quasi settanta dalla sua costituzione in partito, questa affermazione contenuta nel documento congressuale del Pci non può essere sottovalutata.

Ma la "non sottovalutazione" non è ancora una valutazione. La valutazione è difficile e può essere molto diversa a seconda dei punti di vista con i quali la si compie. L'affermazione sulla differenza sessuale va inoltre letta all'interno dell'intero documento congressuale comunista.

Se leggiamo questo documento da un punto di vista femminista, cioè dal punto a cui è arrivata l'elaborazione del pensiero (e della pratica) della differenza sessuale, il giudizio può essere molto critico. Il documento può apparire, nel suo complesso, come un "pasticciaccio", fatto di giustapposizioni, parole e discorsi che si negano spesso reciprocamente, registri diversi che sembrano inseguirsi e che solo raramente entrano in relazione l'uno con l'altro.

La differenza sessuale è più volte nominata, ma questa espressione per noi così carica di significati, sembra acquistare un valore diverso, letta nel docu-

mento del Pci. Se infatti, come fatto in sé, la differenza sessuale ha un valore transtorico, come espressione è storicamente determinata, nel senso che sta dentro il percorso di riflessione e di elaborazione, dentro le pratiche e le reti di relazione costruite tra le donne da un certo momento in poi. Ha un valore semantico preciso, non è l'unione del sostantivo differenza con l'aggettivo sessuale; il binomio dà vita a un concetto completamente nuovo che in questi termini prima non esisteva, che è storicamente recente.

Giustamente, in un bell'articolo su *Il Bimestrale*, Ida Dominijanni spiega che "donne si nasce, differenti si diventa", situando ad esempio la critica femminista dell'uguaglianza all'interno di "una generazione di donne che nasce, per legge scritta, 'uguale' agli uomini nel diritto al lavoro e nei diritti politici". Precisazione importante perché mostra come, a livello politico, "la teoria (della differenza sessuale, ndr) segue, non precede" (l'uguaglianza acquisita, ndr)" e per questo opera una rottura rispetto ai precedenti movimenti femministi.

Agire come se

Nel nuovo linguaggio che questa rottura va creando, l'espressione differenza sessuale si leva ad altri valori semantici (ad esempio, relazioni tra donne, valorizzazione, genealogia femminile, ecc.); trova cioè il suo posto all'interno dei concetti da cui è scaturita, è contornata da altri termini che si sono costituiti intorno a questo, se vogliamo, basile, e che producono una riverberazione di senso, ne allargano il valore semantico, lo caricano di significazioni complementari.

In un contesto come quello del documento congressuale del Pci, contesto "altro" prima di tutto linguisticamente, l'espressione differenza sessuale ci appare come svuotata, appiattita, schiacciata sul suo significato letterale. Sembra talvolta utilizzata per accreditare una visione e interpretazione della storia come processo unilineare, in cui cioè è possibile

ritrovare sempre un punto di partenza e uno di arrivo. Il fatto di "assumere" la differenza sessuale "come aspetto costitutivo, essenziale del genere umano", da affermazione profondamente destabilizzante, il "neutro universale maschile" rischia di apparire come una specie di sospiro di sollievo, come l'approdo tranquillo della cosiddetta "questione femminile" che nell'ultimo secolo ha travagliato le organizzazioni politiche degli uomini in Europa, in particolare quelle della sinistra.

L'irritazione che può nascere è allora duplice; perché da una parte sappiamo che la storia non rappresenta un processo siffatto, avendo come donne praticato infinite rotture; e perché, dall'altra, sappiamo anche – e questa consapevolezza data forse da tempi più recenti – che l'esperienza del genere umano femminile non coincide con l'immagine della "questione femminile" che gli uomini si sono data. È una esperienza certo più sotterranea, perché non legittimata simbolicamente e giuridicamente, ma più "antica" di quella degli uomini; che non acquista dignità di problema politico soltanto con l'avvento dei rapporti di produzione capitalistici e nemmeno, andando più indietro nel tempo, con la *Dichiarazione dei diritti dell'Uomo* né con le tre parole chiave che sottendono quella dichiarazione: "Liberté, Egalité, Fraternité".

Si può al contrario affermare che la società moderna nasce sulla già avvenuta cancellazione della nostra genealogia. Ma nel momento in cui, per parafrasare Adriana Cavarero, la società degli uomini si attrezza a comportarsi e ad agire "come se" esistesse un diritto naturale che faceva un tempo gli uomini uguali e a travasare questo diritto in norme scritte, in diritti affermati e sanciti, in percorsi di affrancamento da logiche di oppressione verso l'uguaglianza politica e poi, via via, sociale, l'esclusione delle donne è duplice: cancellate dal diritto naturale, il solo in cui la nostra differenza sessuale aveva continuato a vivere e sotterraneamente a lavorare; cancellate dal nuovo diritto egualitario di cittadinanza, perché l'uguaglianza si costituisce, in quanto princi-

pio, in quanto *essenza*, ancor prima che in quanto pratica sociale e politica, senza di noi.

La storia è un processo di azione/reazione. Di fronte a questa duplice cancellazione, dal diritto naturale e dal diritto codificato, tentare di percorrere la strada dell'uguaglianza, fare in modo che il diritto scritto le contenesse, uguali agli uomini, appare alle donne come l'unico percorso possibile.

La nostra consapevolezza di oggi ci dice che questo percorso, arduo e faticoso e non certo regalatoci dal cielo (né dagli uomini), nel momento in cui ci dava accesso al diritto scritto, ci ha messo in una condizione "ufficiale" di inferiorità, perché soltanto come inferiori (in tutte le varianti che questo aggettivo può avere: deboli, oppresse, marginali, ecc.) possiamo entrare in una dimensione di uguaglianza di per sé così poco complessa, che comunque non ci contiene e che ha cancellato la differenza sessuale dai suoi orizzonti. Anche le donne sono state costrette a fare "come se", come se la differenza sessuale non esistesse. Ma il dilemma differenza/uguaglianza si è riproposto continuamente nella storia delle donne, anche in quel pezzo di storia conosciuto con il nome di "emancipazionismo"; anzi si può affermare che più l'ingresso delle donne nel mondo sociale e politico si è fatto "forte", più le loro vite (le nostre vite) hanno sperimentato quotidianamente una specie di circolo vizioso: rivendicare uguaglianza e scoprire, passo dopo passo, la propria differenza.

Oggi che ci sembra di aver superato questo circolo vizioso – con immense fatiche, non solo quelle che ci vengono ormai "generosamente" riconosciute, il lavoro domestico o il lavoro di cura, ma quelle che nascono dalle elaborazioni autonome di un pensiero "nostro su di noi" – sappiamo che la differenza sessuale non può essere assunta come un postulato, la differenza sessuale può essere solo agita, cioè pensata e praticata.

Il Pci invece la "assume", e così facendo sembra voler neutralizzarla, nel doppio significato di questa parola: renderla paradossalmente neutra e metterla fuori gioco.

Una documento scritto a due mani

Tutto questo può essere scritto e detto, legittimamente. Ma il documento del Pci può avere anche un'altra chiave di lettura: l'esplicitarsi di un conflitto aperto – e non mediato – esistente all'interno di questo partito tra una parte delle donne comuniste e una parte degli uomini comunisti.

Non dobbiamo infatti commettere l'errore di pensare al Pci come a un partito di soli uomini che si accinge, bontà sua, a diventare un partito degli uomini e delle donne. Si tratta di un partito che è già ora attraversato, come il resto della società, dalla differenza sessuale, anche se ufficialmente continua a presentarsi come una formazione politica neutra; anche se il potere degli uomini (ma si tratta sempre di più di un "povero potere") è ancora forte, tanto che nel documento viene ad un certo punto sottolineata la necessità per il partito di abbandonare i suoi "tratti patriarcali".

È inesatto, allora, dire che il documento del Pci "assume" la differenza sessuale: c'è una parte del Pci (una parte consistente degli uomini: la più sensibile?, la più abile?, non mi interessa, nel mio ordine del discorso, aprire per il momento questa indagine) che la assume; e un'altra parte (una parte consistente delle donne comuniste) che, da tempo, *la differenza sessuale pratica e pensa*.

Se si utilizza questo punto di vista, anche l'analisi linguistica del documento, con le giustapposizioni di concetti, di frasi, di parole, di frammenti di discorsi che lo caratterizzano, può acquistare un'altra valenza. È un documento scritto a due mani; mani ancora separate, però, che non riescono e allo stato attuale non potrebbero trovare modalità di incontro, di relazione; ma che, proprio attraverso le incongruenze linguistiche, svelano l'esistenza di un conflitto.

Una possibilità di relazione sembra introdotta all'inizio, quando il documento afferma che "la nuova cultura della valorizzazione della differenza sessuale implica un ripensamento dei caratteri e degli

obiettivi dello sviluppo, della concezione della politica, dell'idea di rappresentanza e dell'assetto dei poteri".

Ma già la collocazione di questa frase, sospesa tra altri due discorsi (uno spezzone di analisi sulla economia mondiale e la constatazione che il livello dello sviluppo rende molto più pericolosa la contrapposizione tra est e ovest) le fa perdere molto del suo rilievo e delle sue implicazioni, la rende una enunciazione astratta che non riesce a trovare un prima e un dopo e che è quindi isolata, immessa in un corpo che le resta estraneo.

Partendo da qui, da questo inizio di relazione non praticata fino in fondo, tutto il documento, e le sue parole, e i suoi discorsi si snodano come su una scacchiera dove una giocatrice e un giocatore si contendono il controllo degli spazi. L'immagine che viene in mente è infatti quella di un gioco, antichissimo, *il gioco del Go*, meglio conosciuto come il gioco degli scacchi cinesi.

Il *gioco del Go*, inventato da un vassallo dell'imperatore cinese Kieh Kwei, che regnò nel 18° secolo avanti Cristo, piaceva moltissimo a Mao Tze Tung, sul cui principio strategico (penetrare nel campo nemico e conquistare più spazi possibili senza mai "annientare" l'avversario) aveva costruito molte delle sue battaglie vittoriose.

Il *gioco del Go* consta di una grande scacchiera su cui chi gioca deve collocare, nei punti di intersezione, le sue pedine (bianche o nere, gialle o marroni, di due colori comunque molto diversi) cercando di occupare più spazi possibili e evitando di essere circondata/o dalle pedine dell'altro giocatore o giocatrice. Durante la partita, la scacchiera si riempie così di zone di un colore (il bianco o il giallo) che cercano di espandersi ma che vengono continuamente circondate, delimitate, strette da zone di un altro colore (il marrone o il nero); ciò che bisogna evitare è l'accerchiamento completo, altrimenti le pedine vengono "soffiate" dall'avversario. Vince, alla fine, chi ha occupato più zone sulla scacchiera.

L'interesse politico di questo gioco, oltre a offrire una immediata immagine visiva di conflitti in atto, è che, a differenza del più tradizionale gioco degli scacchi, non termina con la "morte del re"; rappresenta, simbolicamente, un modo diverso di concepire il potere (non più come unico, assoluto ma come articolazione e convivenza di più poteri) per cui la "vittoria" non significa né la fine dei conflitti né la scomparsa dell'avversario.

Possiamo vedere il documento del Pci come la grande scacchiera del gioco degli scacchi cinesi; perché anche qui c'è una partita che si sta giocando e le pedine sono le parole, le frasi che due giocatori (nel nostro caso una giocatrice e un giocatore) collocano sulla scacchiera che a poco a poco si riempie dando luogo al documento. Alcune delle frasi della giocatrice, che provengono dalla elaborazione e dalla pratica della differenza sessuale (da altre partite, giocate su altre scacchiere, insieme con altre donne) rimangono integre e vengono soltanto accerchiate dalle frasi del giocatore, provenienti dal vecchio linguaggio degli uomini e dalla politica tradizionale; altre vengono attaccate al loro interno e quindi spesso stravolte; in alcune zone della scacchiera-documento queste frasi delle donne sono molto presenti, e sembrano espandersi quasi integrandosi con quelle degli uomini; in altre zone sono invece del tutto assenti, tanto da far pensare ad una "occupazione" maschile del territorio che non lascia spazi.

Dove c'è l'uomo e dove uomini e donne

Ci sono nel documento degli ambiti in cui il soggetto del discorso sono "gli uomini e le donne", talvolta addirittura "le donne e gli uomini"; e degli altri ambiti, invece, in cui il soggetto resta maschile: e diventa allora, in questi casi, *esplicitamente maschile*, perché la sessuazione avvenuta precedentemente gli toglie ogni parvenza di neutralità.

Si parla ad esempio del "rapporto uomo/natura; di "un nuovo corso democratico che deve investire tutti i grandi poteri che regolano i rapporti tra gli

uomini nelle loro attività pubbliche, politiche, economiche, sociali"; del fatto che "nei paesi che fino a pochi anni fa si definivano di socialismo reale, si è aperta una dura battaglia per la democrazia, i diritti e le libertà dell'uomo"; della riconquista di un effettivo potere di rappresentanza e di contrattazione nei luoghi di lavoro e della capacità dei lavoratori e del sindacato di governare le trasformazioni", ecc.

E si parla, invece delle "condizioni di vita di milioni di uomini e di donne"; del "lungo cammino per la liberazione degli uomini e delle donne" (ma è proprio lo stesso, identico cammino? questo non viene detto); del fatto che "le donne e gli uomini di oggi chiedono uno sviluppo economico, una protezione della natura, una organizzazione della città che garantiscano loro una migliore qualità della vita"; del fatto, ancora, che "il problema che hanno gli uomini e le donne nelle società industriali è quello di estendere la padronanza del tempo complessivo della propria vita", ecc.

C'è da dire che quando il soggetto diventa maschile e femminile, l'idea complessiva che si trasmette è quella che i problemi delle donne e degli uomini siano uguali; mai che si dica: le donne hanno questi problemi, queste idee, queste altre pratiche; la differenza sessuale, più volte enunciata come postulato, non viene mai o quasi mai fatta agire come categoria interpretativa nelle analisi, nei discorsi. Il conflitto è latente, mai esplicitato.

Anche quando la situazione delle donne potrebbe essere spiegata soltanto portando alla luce i rapporti di potere tra uomini e donne, i rapporti sociali di sesso (frase, questa, che non viene mai scritta), la relazione diventa allora tra le donne e un soggetto neutro, ad esempio la società. Leggiamo: "Nell'ostinata ricerca di un lavoro si esprime la nuova identità delle donne; nella ricerca, nella presenza nel lavoro, nell'atteggiamento più libero... si esprime il nuovo progetto di sé che le donne vogliono costruire. Ma la società... lascia interamente a loro la responsabilità del lavoro di cura familiare".

Oppure, il discorso diventa esplicitamente neutro,

e le donne rappresentano un'aggiunta. Un esempio di rilievo: il problema della distribuzione del lavoro. "La piena occupazione rappresenta un miraggio. la disoccupazione cresce e diventa endemica. Essa colpisce soprattutto i giovani e tra questi soprattutto le popolazioni meridionali e le donne".

...e dove la differenza è "femminile"

Ci sono poi nel documento dei passaggi in cui la carica del binomio *differenza sessuale* appare troppo "forte", e diventa, allora, *differenza femminile*. Troviamo scritto, ad esempio che "il Pci si propone di promuovere uno sviluppo economico e una vita associata che assuma progressivamente come vincoli il lavoro, la lotta alla fame e al sottosviluppo, l'ambiente e la differenza femminile". Frasi di cui è difficile intendere l'esatto significato, fino ad arrivare, talvolta a frasi totalmente prive di senso, come questa: (è) "il disconoscimento delle specificità della differenza femminile che costringe la donna nella divisione sessuale del lavoro" (sic!).

Per tornare alla immagine della scacchiera del *gioco del Go*, ci sono zone del documento "occupate" interamente dalle donne. Anche in queste zone, però, le pedine-parole non sono sempre di uno stesso colore. Ad affermazioni molto importanti, che descrivono il cammino compiuto sulla scena sociale dalle donne negli ultimi anni, la crescita della loro presenza nel lavoro e per il mercato, nella scuola e in tutti gli ambiti della vita pubblica e privata; alla denuncia aperta che questa crescita entra in conflitto con assetti culturali, ordinamenti economici e sociali (di quelli politici invece non si fa cenno: una pedina "soffiata"?), modellati sulla prevalenza maschile e sulla percezione maschile del mondo, falsamente intesa come universale; alla messa in evidenza della necessità di avviare la costituzione di un mondo a misura dei due sessi; al riconoscimento della *differenza sessuale quale piena affermazione della libertà delle donne*; a tutto questo si accompagnano spesso affermazioni rituali sulla "lunga lotta del movimen-

to operaio per la emancipazione e liberazione della donna" o enunciazioni altrettanto rituali e talvolta piuttosto confuse sulla necessità di superare la divisione sessuale del lavoro.

Ci sono poi, chiaramente, alcune pedine "soffiate". Non c'è nessun riconoscimento, *esplicito*, alla elaborazione culturale delle donne (anche se di questa elaborazione si trovano tracce vistose nei passaggi politici più nuovi che il documento contiene, tematiche non tradizionali, ecc.) alla loro produzione intellettuale, alla loro presenza come soggetto politico "forte" sia all'esterno che all'interno del Pci.

Così come sono scarse le relazioni tra una serie di affermazioni presenti nella zona della scacchiera "occupata" dalle donne, ad esempio quelle relative alla nuova identità che le donne esprimono nel lavoro, e le affermazioni invece che compaiono nelle zone *totalmente* occupate dagli uomini, ad esempio l'analisi dedicata al sindacato. Qui i soggetti tornano ad essere tutti maschili, *lavoratori e padroni*, per intenderci e nessuna attenzione è dedicata alla necessità di *forme nuove* di rappresentanza che valorizzino il lavoro femminile per quello che è; nessuna menzione è fatta delle esperienze di autorganizzazione che tanti gruppi di donne nel sindacato vanno compiendo; nessuna individuazione del fatto che uno degli aspetti principali della crisi del sindacato è ancora oggi la sua rappresentazione del lavoro tutta maschile che esclude le donne. Altre pedine "soffiate"?

Ma se fino a questo punto la disposizione delle pedine/parole sulla scacchiera fa emergere, attraverso le contraddizioni del linguaggio o anche attraverso "assenze" (quelle che ho definito le probabili "pedine soffiate") l'esistenza di conflitti, c'è una zona del documento, quella più tradizionalmente "politica" dove si affrontano i problemi dello stato, dell'economia, delle istituzioni, dei rapporti con i partiti, in cui le donne e la loro vita, le donne e la loro elaborazione, le donne e la loro differenza scompaiono del tutto. C'è da dire che da questa zona scompaiono anche gli uomini. Qui il linguaggio diventa quello neutro-astratto delle istituzioni, in cui le soggettivi-

tà, non solo quella femminile ma anche quella maschile non esistono più.

Il gioco degli scacchi cinesi è cominciata

Ho proposto una doppia lettura del documento del Pci, con due chiavi diverse: una prima lettura che mette a confronto il modo in cui si parla nel documento comunista della differenza sessuale con il punto a cui è arrivata l'elaborazione e la pratica del pensiero della differenza sessuale; una seconda lettura che si è proposta di portare alla luce un conflitto in atto sulla differenza sessuale all'interno del Pci. Vorrei a questo proposito fare adesso alcune considerazioni finali.

1. Si tratta di due letture contrapposte? A mio parere, no. Non credo, ad esempio, che si possa dire che la prima è una lettura radicale e la seconda una lettura di mediazione. Almeno per me che le ho proposte (forse perché sono una femminista iscritta al Pci?) tutte e due contengono elementi di verità, tutte e due convivono dentro di me.

Devo dire che la seconda mi è sembrata più nuova e strettamente connessa alla prima: il tentativo, cioè, di fare una lettura non neutra ma sessuata dei rapporti oggi esistenti all'interno del Pci.

Credo che una chiave di lettura sessuata si imponga, dal momento che considero, come ho già detto, il partito comunista un partito già attraversato dalla differenza sessuale (al di là dei risultati ibridi del documento), un partito che è già fatto di uomini e di donne. Ciò che manca è una legittimazione di questo stato di cose. Tale legittimazione non può venire dalle quote (ma di questo parlerò più avanti), ma solo da una pratica costante di autolegittimazione.

Io credo che le donne comuniste possano darci autonomamente questa legittimazione se è vero, come è vero, che in questi ultimi anni sono state l'unica forza vera esistente all'interno del partito comunista. Ed anche per un'altra ragione. Tutta l'analisi e la pratica che una parte consistente delle donne comuniste è andata in questi anni portando avanti è essen-

zialmente frutto di una relazione tra donne ormai talmente forte ed estesa che supera gli ambiti angusti e tradizionali di un partito politico.

2. Per portare alla luce il conflitto di sesso che secondo me esiste oggi all'interno del Pci ho dovuto usare una metafora, quella degli scacchi cinesi e una analisi linguistica del documento piuttosto che una analisi astrattamente politica.

Il conflitto non è mai nominato

Il conflitto infatti c'è, ma *non è mai detto*. E quando il documento dichiara di "accettare la fecondità del conflitto che dal riconoscimento della differenza sessuale deriva" (ed è l'unica dichiarazione esplicita a questo proposito che il documento contiene), si ha come l'impressione che il conflitto che la parte degli uomini che ha "assunto" la differenza sessuale paventa, pur dichiarando di accettarlo, sia quello che può svilupparsi tra gli uomini comunisti a causa di questa "assunzione".

3. Anche se il conflitto non è detto, non mi sembra però che nel documento possa essere rintracciato un tentativo di mediazione che le donne comuniste hanno compiuto. La mia lettura propone al contrario una analisi in chiave di giustapposizione, un concetto contro un altro, una visione del mondo contro un'altra. La mediazione, al contrario si pone (forse allo stato attuale delle cose è ancora improponibile) e deve passare attraverso una sempre maggiore esplicitazione del conflitto, facendo agire la differenza sessuale come elemento generatore di conflitti che si accendono, si dipanano (e quindi anche si mediano) su tutti gli aspetti della politica del partito comunista.

Il gioco degli scacchi cinesi è appena cominciato e altre partite devono essere giocate, superando il puro e semplice schieramento delle pedine/parole sulla scacchiera. Queste nuove partite potranno essere giocate con sempre maggiore forza e sapienza politica quanto più forti si faranno le relazioni fra donne all'interno e all'esterno del partito comunista. È per

questo che sarebbe sbagliato, secondo me, come femministe, considerare questo scontro che comincia ad affiorare come qualcosa di strettamente "interno" ad un partito, che non riguarda i movimenti delle donne.

4. Una mediazione è stata realizzata, quella sulle quote. Non credo sia proficuo incentrare tutta la discussione su *quote sì, quote no*. È chiaro che per fare un partito di uomini e di donne, un partito in cui sia possibile generalizzare un pensiero e una pratica della differenza sessuale, le quote non bastano, anzi sono sbagliate come principio. Le quote allargano, fanno posto, non modificano. Anche questo però può diventare un discorso del tutto astratto. La forza delle donne all'interno e all'esterno del Pci è tale da potere trasformare questo principio che è visto come "riequilibratore" in un principio di cambiamento.

5. L'ultimo punto riguarda la possibilità di elaborare, all'interno del pensiero della differenza sessuale, nuove modalità di relazione tra donne e uomini. Questo problema, così presente in Luce Irigaray, mi sembra particolarmente urgente.

Ciò che sta avvenendo attualmente dentro il Pci, con tutte le ambiguità e limiti che ho cercato di portare alla luce, anzi forse proprio per queste ambiguità e questi limiti, propone l'attualità di ripensare le relazioni tra i sessi.

L'interrogativo che le donne comuniste propongono: può un partito politico essere una sede dove si pratica e si pensa la differenza sessuale? – non può restare senza risposta.

Praticare e pensare la differenza sessuale all'interno di un partito come il Pci può significare, ad esempio, non negare i rapporti di classe (e a opporsi a questa negazione, nel caso venisse fatta magari nel nome della "assunzione" della differenza sessuale); ma reinterpretare questi rapporti vedendoli strettamente intrecciati a quelli di sesso. Può significare, per fare un altro esempio, ripensare i conflitti e il modo in cui si generano e si mediano, sia quelli tra uomini e donne, sia quelli tra gli uomini, sia quelli tra le stesse donne.

LUISA CAVALIERE NON MI CONVINCE LA STRADA DELLA QUANTITÀ

Mi limiterò ad annotare qualche osservazione ai margini dello stentatissimo dibattito pregressuale. Scelgo deliberatamente di circoscrivere le mie note a due o tre argomenti (referenti teorici, rapporti tra donne, politica) utilizzando una modalità descrittiva volutamente frammentaria. Guardo ovviamente soprattutto a quanto sta avvenendo fra le comuniste sul triplice (inestricabile) rapporto che le lega: fra di loro – ai compagni di partito – alle "esterne".

Mi sembra che il gruppo dirigente del partito e delle donne comuniste vada assumendo un lessico politico che rimanda a sistemi teorici non esplicitati. Questa mancanza di dichiarati referenti espone le scelte che si operano a vertiginose oscillazioni che le fanno risalire ora all'etica, ora alla morale, ora al diritto senza che neanche i transiti, dall'uno all'altro sapere siano mediati. Il risultato è spesso un linguaggio oscuro o che fa proprie parole nate altrove e anche dentro pratiche politiche che collidono, qualche volta clamorosamente, con la scelta di appartenere ad un partito. Non a caso quasi mai vengono esplicitate le ragioni di questa che è un'appartenenza che richiede incessanti riscoperte di motivazioni; che non può essere data una volta per tutte; che svelerebbe, se esplicitata, anche salutarì ed inevitabili conflitti di interessi rendendo impossibile, in moltissimi casi, il richiamo al comune sesso come "naturale" territorio di solidarietà e di eticità. Questa incertezza teorica produce (nella fase pregressuale mi sembra in modo particolarmente accentuato) difesa delle scelte che si fanno con la conseguente "acriticità" (o indifferenza?) per ciò che le "altre" all'esterno producono¹ e, dall'altra, contestualmente, un rigido rifiuto al confronto interno.

Provo a far qualche esempio attraversando due parole (politica-democrazia) che si assumono senza decifrarne i segni da cui sono condizionate e accettando che continuino ad evocare orizzonti di senso compatibili nei quali la presenza delle donne è un utile (ma inessenziale) belletto che potrebbe addirittura, rimandarne la celebratissima crisi.

Per me, a questo punto, è necessario descrivere il luogo che mi consente (nel senso proprio e duplice: che mi legittima e che mi fornisce gli strumenti di analisi) di attraversare quel densissimo binomio. Non sono, infatti, autorizzata da un sapere astratto ma dall'esperienza e, quindi, dalla teoria che ho accumulato ed accumulo in un gruppo di donne comuniste.²

Ho fatto questa esplicitazione di collocazione per tre motivi: 1) non credo ad un sapere astratto che non dice dove si genera e che non è effetto di determinati (e scelti) rapporti fra due o più donne. Fare altrimenti significa rileggittimare, come pure si fa, la figura delle intellettuali (produttrici di idee) sganciate, perché sapienti, da quella "necessità" che è, appunto, la relazione fra donne. 2) Sto nel Pci per un fortissimo desiderio di giustizia sociale. Ma ci sto, come nella vita, solo attraverso deliberate mediazioni femminili. 3) Perché trovo soffocante l'assenza di voci dissonanti rispetto al gruppo dirigente delle donne comuniste.

Una pietrificata compattezza che si alimenta nascondendo quella fecondissima (e diffusa) pratica di rapporti che c'è tra le donne comuniste e che costituisce il segno più evidente di quanto, anche nel Pci, fuori dalle sclerotiche formule organizzative, si progettino: "... concrete modalità per trasformare una condizione umana imposta (l'essere donna) in una occasione di esistenza più grande, decidendo se accettarla o cambiarla e come..."³.

Per accorgersene basterebbe fare come abbiamo fatto in questi mesi, su precise richieste di gruppi di compagne, un giro per le federazioni e guardare (magari favorendole) le vivaci feconde alleanze (che su esplicitati interessi si determinano. A Bologna come

ad Avellino, a Catanzaro come a Livorno è diffuso fra le compagne il desiderio di essere decisive. Da questo punto di vista, ritengo che la scelta del gruppo dirigente delle donne comuniste di essere mediatrici (e, quindi a seconda del punto di osservazione, garanti) tra le iscritte ed il partito (i suoi organismi dirigenti) comporti un fortissimo accentramento delle decisioni e la omologazione minuziosa di tutte le "portavoce" (le responsabili femminili). Senza una struttura rigida e compatta, infatti, sarebbe estremamente complicato convincere e convincersi di parlare "a nome di tutte".

Il tema della rappresentanza mi sembra quello che più svela e quale concezione della politica e della democrazia (e, quindi, delle relazioni che fra di esse si intende tessere) si fa riferimento. Pur con qualche precauzione non limpidissima, il gruppo dirigente delle donne comuniste ha scelto di imboccare la strada della quantità. Schematicamente la formula adottata è: più donne dappertutto. (Anche le parole rimandano nel loro significato immediato a questa scelta: ingombro, inciampo, riequilibrio, quote ecc.). Partendo dal campo dove meno efficace e più incompiuto è stato l'emancipazionismo, da dove, cioè, esso ha lasciato pressoché intatta un'ingiustizia (la scarsa presenza delle donne nelle istituzioni) si sceglie di risarcire quell'ingiustizia decifrandola come la più eclatante prova di una ormai insopportabile discriminazione; di un occultamento molto significativo della differenza sessuale; di una democrazia imperfetta; dell'eccedenza della rappresentanza del sesso femminile rispetto alle forme attuali della politica⁴.

Il riequilibrio è gestione corporativa

Forme, pratiche, regole della politica che sarebbero radicalmente compromesse dalla presenza delle donne nelle istituzioni (partiti compresi).

Ma a parte i deludenti esempi accumulati in questi due anni e che prefigurano una sorta di "cogestione corporativa" delle istituzioni, una simile pratica ri-

sarcitoria (che tra l'altro, andrebbe nominata come tale) presuppone che il deficit di esistenza di cui soffriamo e dal quale si origina e contro il quale si muove il pensiero della differenza sessuale, sarebbe riducibile a quantità negare e non invece (come è) all'assenza di simboli generati dalle nostre relazioni, da rapporti sociali significativi fra di noi (che sono il vero "impensato" e la vera, radicale "insorgenza" per la politica e per la democrazia).

Scegliere il riequilibrio significa rimanere (come di fatto avviene) intrappolate nel campo delle procedure e, al massimo, legittimarsi a disquisire sulla storia del pensiero occidentale. (Non a caso il referente più o meno riveduto è la *polis* greca una realtà, cioè, abissalmente distante da quella contemporanea e assolutamente improponibile come punto di riferimento per noi).

In ogni caso, sfido chiunque a trovare un solo uomo (comunista, socialista, democristiano) cui stia autenticamente a cuore il superamento delle ingiustizie della nostra società, che dica di no ad una simile rivendicazione (se c'è, vuole solo dire che non gli è stata ben spiegata questa "strategia" o la possibilità di patti che essa offre).

Questa scelta quantitativo-risarcitoria fatta dal gruppo dirigente delle donne comuniste, ha avuto da una parte un profondissimo effetto tranquillizzante (sono sicura e so di banalizzare, ma è solo per fare un esempio che il 30 per cento rivendicato per gli organismi dirigenti si tradurrà in un allargamento di questi ultimi più o meno proprio del 30 per cento! La democrazia auspicata è quindi per sommatorie consociazioni!). Dall'altra parte è una scelta che sancisce una frattura insanabile con la riflessione "esterna" che sulla irrepresentabilità della differenza sessuale (politicamente e non sociologicamente) costruisce le sue pratiche e le sue teorie più significative.

Ma c'è un'altra conseguenza che la mia esperienza mi fa presumere come ancora più tremenda di questa scelta: essa censura le dissonanze e impedisce l'elaborazione teorica (ed il confronto) su pratiche di rapporti fra donne che pure nel Pci esistono: l'espe-

rienza di *Reti* mi sembra sia un efficacissimo esempio.

Devo dire che non riesco ad interpretare in altro modo la riconferma della scelta "strategica" delle commissioni femminili. Si tratta di luoghi in cui non si sta per una "relazione" consapevole, ma di sedi che servono direi quasi esplicitamente a visualizzare una debolezza, un'incapacità a misurarsi nel luogo "misto" partito, "esclusivamente" attraverso una relazione (e, quindi, una mediazione femminile) significativa (un progetto di esistenza e politico insieme) con un'altra donna. Le quote, le commissioni femminili sono il segno di un'"incertezza" e possono tradursi in un vero e proprio occultamento di quel fortissimo "evento" politico che è la possibilità della nostra libertà.

¹ È emblematico l'utilizzo di Luce Irigaray.

² Su questa ha già scritto su *Reti* Franca Chiaromonte.

³ Dal *Sottosopra* oro.

⁴ In tal senso Claudia Mancina su un numero di *Democrazia e Diritto*.

LIDIA MENAPACE

UN PARTITO PER DUE

"Un partito per due sessi" non è solo una definizione quantitativa, o una specificazione catalogatrice. È un'impresa politica e teorica molto complessa e difficile. Per questo, anche soltanto averla proposta è un grande merito. Non vorrei però ripetere che "solo il Pci..." ecc. È vero, lo riconosco, considero ciò una grande ventura, ma anche un grande rischio e persino un pericolo: infatti ancora oggi ciò che si "femminilizza" è svalorizzato (dovrei dire: oggi "di nuovo", poiché siamo non in un immobile raggiungimento di equilibrio tra i sessi, né in un processo progressivo, bensì in un brusco andamento di restaurazione). Non nel femminismo, ma nell'uno per due, in tutti i luoghi misti. Anche per questo, la

proposizione che le donne comuniste avanzano ha - oggi - un carattere rivoluzionario.

Un'altra breve considerazione preliminare: il Pci sta profondamente mutando se stesso e la cultura politica fondativa: altro processo di grande importanza, nel quale pure, oltre i risvolti positivi, colgo qualche elemento di rischio. Se infatti mi è facile riconoscere l'importanza storica di alcune grandi correnti politiche e culturali come il cristianesimo, il liberalismo democratico e il marxismo, e anzi ho scritto che il loro intrecciarsi è alla base della maggiore costruzione politica europea, cioè lo "stato sociale d'Europa", sono un po' preoccupata che un partito intenda assumere addirittura le tre culture a suo fondamento, e persino consideri (se non ho male interpretato una intervista di Occhetto) il marxismo come la più bisognosa di superamento. Avverto una sorta di nuovo "globalismo", invece della scelta (certo non ignorando la complessità e spessore del "sottosuolo" e della storia), di un accento posto particolarmente su una o l'altra delle citate "componenti". E mi sorprende che si riconosca la permanenza della cultura cristiana, la vitalità di quella liberale e la necessità di superamento solo di quella marxista: la più recente sarebbe già la più "esaurita"? Non mi convince. Qualcuno può pensare che non è questa la sede (cioè una rivista di dibattito sulle pratiche delle donne) per discutere di ciò: però se di "un" partito si tratta, è invece proprio la sede per discutere *anche* di ciò. Non è inverosimile indifferente, persino se si volesse considerare *un partito per due* soltanto *un* contenitore per *due*, la dimensione, forma, plasticità ecc. del contenitore. Altrimenti tra l'uno e il due non si stabilisce alcun rapporto e invece di un partito si ha un catalogo.

Ma la questione su cui mi interrogo di più è: se per avere *un partito per due* sessi è sufficiente che venga enunciata, nominata, la differenza. Certo no. È sufficiente allora che venga ampliato e modellato sulla presenza *visibile* dei due sessi l'involucro organizzativo? Certo no; anche se questa è una operazione già di grande difficoltà e impegno, di grandissima com-

pietà, che può dare la tentazione di credere che si possa non solo – come è giusto – avviarla attraverso strumenti normativi delle proporzioni (riequilibrio della rappresentanza), ma con quelli risolverla.

Il femminismo è ormai una variegata, importante, ricca cultura politica, certo non conclusa, su alcuni temi addirittura solo all'*incipit*. Ma è davvero un pensiero e una pratica insieme non assolutista (non si può affermare nessun assoluto in nome della "differenza" che per sé dissolve qualsiasi modalità di pensiero assoluto) e a pieno specchio, di lettura e giudizio su tutto. Un partito non può essere considerato per due, né se semplicemente sceglie il titolo (che tende a diventare presto una giaculatoria) della differenza; né se sceglie una "corrente" nel vasto mondo del pensiero femminista; né se assume per sé di operare politicamente in nome di quel pensiero. Il femminismo non è un pensiero separato dai corpi, un sistema di "idee"; non è una pratica, che si può assumere a pezzi. So che è molto difficile, ma mi pare importante porre alcune questioni, per evitare successivi errori di percorso e aporie di pensiero.

Dunque un partito per due deve fare i conti con la complessa realtà del pensiero politico, della cultura femminista e non considerarla una eventuale "aggiunta" (intanto la nominiamo e quando sarà diventata "completa" come il liberalismo democratico, la assumeremo): un partito per due non è un partitospugna, che assorbe via via tutto. Né il femminismo è una aggiunta storica, come le innovazioni tecnologiche: noi rileggiamo la storia dietro a noi non solo per *pietas* filologica, alla ricerca dei brandelli di noi che non siano stati cancellati, sommersi, naufragati: ma per dare un giudizio vero, completo, "riscriventente" la storia: e lo diamo sul cristianesimo, sul liberalismo democratico e sul marxismo, tra l'altro.

Se non si procede nella direzione che sommariamente ho descritto i rischi sono immensi: la epistologizzazione del femminismo o la sua riduzione catalogica, e quindi il simbolico della "spugna" (è anche una delle immagini che la cosmologia contemporanea usa per l'universo, è una immagine impor-

tante, ma che appunto assorbendolo riduce tutto nell'*universo*) come immagine dell'"uno" o partito.

Non mimare il separatismo

Né un partito per due può costruirsi mimando il separatismo del movimento, il quale separatismo è diversamente fondato sia nella pratica, che nella collocazione, che nelle relazioni: in un partito l'organizzazione separata diventa parallelismo. Né l'immagine di un partito come un fascio di parallele mi pare accettabile: chi indica la direzione del fascio di parallele? cioè chi stabilisce il verso in una figura per sé priva di comunicazione? Né le singole appartenenti o facenti parte dell'un partito possono separatamente indicare il loro giudizio sulla direzione, verso, impasto culturale e poi, mutando titolo della loro presenza, praticare il femminismo.

Se poi si considera che il femminismo è anche un movimento storicamente determinato, che attraverso la pratica costruisce anche la sua visibilità, forme della comunicazione, codici, modalità organizzative, ecc., che cioè il femminismo è un *movimento storico maturo, pienamente politico*, non rivendicativo, non particolare, non aggiuntivo, la questione del suo riconoscimento comporta per qualsiasi partito una operazione che nel gergo politico siamo abituati a chiamare di laicizzazione, cioè di rinuncia all'auto-sufficienza, teorica e organizzativa, per tutti, anche per il suo *due*.

Anche per questo è molto importante stabilire che un partito per due non è un partito che alberga un pezzo di movimento separatista, altrimenti la tentazione surrogatoria o sostitutiva è inevitabile e la delega da parte del partito alla "corporazione" interna (poiché il separatismo entro un solo luogo è inevitabilmente connotato come corporazione) alla rappresentanza del movimento, del pari inevitabile.

Poiché tuttavia non è possibile costruire un uno per due a partire da condizioni pratiche, di potere, di influenza, di radicamento, di forza, di storia molto ineguali, capisco l'utilità di strumenti normativi e

quantitativi come le quote, il riequilibrio della rappresentanza ecc.: ma è molto importante dire subito che di strumenti transitori si tratta e che comportano rischi molto forti di corporativismo e di invasione surrogatoria del movimento. Se di fatto la sezione femminile diventa il luogo attraverso il quale passano tutte le decisioni in ordine alla collocazione di donne dentro e fuori il partito, la lottizzazione è dietro l'angolo.

Ma queste sono difficoltà che tutte vediamo bene e siamo vaccinate a cercar di superare. Quello che non mi pare facilmente superabile è (per la forma molteplice – che è connaturata al femminismo – e per la politicità incorporata che del pari gli è intrinseca) il pericolo di un rapporto "tra partiti femministi", uno dei quali sia la sezione femminile del Pci: enuncio la cosa in una modalità paradossale, ma non impossibile da pensare.

Nella pratica del resto capita spesso che pezzi dell'"uno" cerchino di mimare forme dei movimenti (capita anche col movimento sindacale, mi pare, è spesso capitato e il pericolo è ancora attuale) o di occuparne il "territorio". Ma poiché il femminismo non ha pratiche "indifferenziate", non è importabile, trasferibile, di rimando però da pratiche sostitutive è indotto a "lavori indifferenziati" in nome della differenza, il che è un bel caso. Lo noto entro l'Udi, che essendo storicamente il pezzo di femminismo più abitato da comuniste e più carico di memoria comunista (il che mi fa solo piacere) ha, nei suoi pezzi non ancora acquisiti al pensiero della differenza, (noi lo sappiamo e consideriamo un grande lavoro quello di far parlare pratiche che inducano infezioni di questo tipo, non so se le donne comuniste possono ritenersi già tutte acquisite alla pratica e alla politica del pensiero della differenza e delle sue variegatissime pratiche e fondazioni) una inclinazione all'indifferenziato. Purché si faccia una legge contro la violenza sessuale, chiunque sia, va bene; purché ci siano i centri per le donne maltrattate, chiunque si muova va bene; purché vi siano luoghi di incontro tra le donne, chiunque li promuova va bene. Non

sono d'accordo, soprattutto se tutto ciò non è un *fatto* che avviene, ma un *programma* che si attua via via. È impossibile stringere patti in queste circostanze: la disparità di strumenti materiali, di accesso ai media, di collocazione istituzionale rende di fatto obbligatorio per il movimento collocarsi in un'area rivendicativa e alle donne che sono *il due* nell'*uno* a credersi legittimate ad agire per conto delle donne o verso le donne: la relazione tra donne ha bisogno di altri tempi e altri strumenti, non tutti i luoghi possono essere luoghi di relazione: vi sono luoghi di rapporti, di informazione, di iniziativa politica detta "generale", cioè generico-mista-universale, che non abbiamo ancora cancellato, e che non sopportano "relazioni".

Contrattare luoghi e forme diverse di presenza

Se devo considerare il riequilibrio della rappresentanza uno strumento transitorio che accetto solo in questa accezione, allora chiedo che si contrattino luoghi modi e forme anche tra donne che stanno nell'*uno* e donne che fanno il movimento: una divisione delle parti, una divisione dei compiti, un rispetto dei territori mi sembra pure una "soluzione transitoria", magari banale: ma la sua assenza tende a generare pasticci maggiori. Per poter dare un giudizio politico voglio che ciascuna donna che eserciti una rappresentanza abiti un luogo esposto, abbia un compito conosciuto, un terreno di competenza: altrimenti i luoghi misti saranno sempre occupati e gestiti solo dal maschile; e anche molte donne serviranno persino a consolidare patti oppressivi verso altre, o prepotenze ecc.

Mi scuso se queste parole appaiono dure: servono a segnalare alcuni rischi che vedo; e per esorcizzarne altri che mi sembrano affacciarsi in un prossimo futuro. So che la scommessa di fare del Pci un partito per due sessi è della stessa natura rivoluzionaria di quella che le donne Udi stanno percorrendo nel tentativo di gestire tra donne, politicamente, le differenze teoricamente non componibili. Sappiamo che

non si può fare ciò senza conflitto, cerchiamo di assumerci l'esperienza anche di esso; ci interessa però che il conflitto non si moltiplichi tra donne, magari anche a motivo di patti stretti altrove in un luogo misto.

L'invito comunque è a non essere fedeli se non a noi stesse. Il partito è un marito che si può anche tradire, che è bene tema sempre di poter essere tradito. L'inaffidabilità mi sembra un buon metodo nelle strutture miste.

...

Politica ed Economia

2

Vianello: sull'umanesimo del welfare
Speciale: la ricchezza pubblica di De Mattia, Fotia, Giancane, Santanera
D'Apice: eccesso di Stato sociale o pioggia di briciole?
Dossier: percorsi di vita dei terroristi di Passerini e Fiasco
Broad e Cavanagh: non c'è spazio per altri Nic
Inchiesta: narcoeconomia, l'offerta crea la domanda?
Canzanelli e Marino: sanità, i pazienti nel gioco dell'Oca
Pipan: sciopero intenzionale
Giannola: la teoria dell'impresa autogestita
Interventi di Bellofiore, Caccamo, Smussi, Tristem

Un numero L. 4.800. Abbonamento annuo L. 45.000 su ccp. n. 502013
intestato a Editori Riuniti Riviste, via Serchio 9/11, 00198 Roma. Tel. 866383

DISCUTENDO LA LETTERA DI UNA PROFESSORESSA

Da alcuni numeri Reti ha aperto un dibattito sulla trasmissione di sapere tra donne, in particolare nella scuola. Nei diversi articoli si sono espresse posizioni tra loro molto diverse. Nel frattempo è uscita la Lettera di una professoressa firmata dalla sezione femminile del Pci ed elaborata da un gruppo di insegnanti. Questo testo sta suscitando un dibattito molto vivace su molti punti che attengono sia al merito delle questioni poste dalla presenza femminile nella scuola, sia più in generale alla pratica politica delle donne e al rapporto con la cultura.

Una questione di grande rilevanza è emersa tra le altre, quella del rapporto tra la giustizia sociale e l'affermazione della differenza sessuale. A suscitare è stato l'esplicito riferimento fatto nella Lettera di una professoressa, al celebre testo della scuola di Barbiana. In discussione è dunque anche il rapporto tra cultura e politica del femminismo e quelle di altri movimenti e soggetti che negli anni '70 dettero vita e sostanza ad una stagione di forte progettualità trasformatrice.

Pubblichiamo in questo numero due interventi su questo stesso punto, tra loro di segno opposto.

Abbiamo ricevuto osservazioni critiche per aver fin qui ospitato gli articoli senza dar conto delle differenze, senza gestirle e orientare la lettura. È una critica in parte giusta e che accettiamo, e questa è una delle ragioni di questo corsivo. In parte riteniamo che accogliere le differenti posizioni fosse il solo modo per noi di non preconstituire i termini del dibattito. Un dibattito tra l'altro che abbiamo voluto aprire perché noi stesse avvertivamo la necessità di conoscere più da vicino problemi, idee e esperienze che andavano maturando su questi temi.

Intendiamo proseguirlo, esplicitando meglio i punti di maggior dissenso e orientando di più la discussione.

MARIA TERESA FENOGLIO LA VECCHIA E ATTUALE QUESTIONE DEL LATINO DISCRIMINANTE

Il mio incontro con *Lettera a una professoressa* è avvenuto a sedici anni. Ero iscritta al liceo classico, studiavo greco e latino, sapevo che volevo fare l'insegnante. Mi consideravo parte della élite della cultura e ritenevo questa appartenenza una sorta di diritto di natura. Il fare l'insegnante mi appariva come il logico esito della mia condizione. A introdurre l'eresia è intervenuta una maestra di scuola cugina di mio padre, ex staffetta partigiana, comunista; la "pecora nera" della famiglia, portatrice per natura di affermazioni "scandalose". Un giorno arrivò col libro appena uscito; e a me e a mio padre, complici consumati nella idea di una tale elitaria appartenenza, osò affermare che il latino serviva a discriminare ricchi e poveri, e che se ne poteva fare a meno: lo aveva detto persino un prete! Mio padre sorrise di superiorità, e all'ombra di quel sorriso resistetti all'urto; diedi torto alla cugina, difesi il latino, il liceo, tutto quello che credevo di essere.

Se di lì a pochi anni gli ideali egualitari contribuirono a sconvolgere la mia idea elitaria inducendomi a diventare insegnante sì, ma dei "poveri", ci sono voluti molti più anni perché fossi in grado di avvicinarmi più da presso al nodo del problema: che cos'è la cultura, e che cosa sono in rispetto ad essa?

La vecchia lezione del latino, latino come discriminante tra chi è tra gli eletti e chi non lo è, mi pare in questa luce ancora del tutto attuale. Esiste una cultura, molto più immaginata che reale, che si fonda su corpi di sapere ridondanti e separati, la quale ha un unico scopo: quella di farti assaporare il gusto dello status; quello di darti l'illusione di avere accesso a beni esclusivi, da conservare intatti, riposti in un tabernacolo. L'illusione di grandezza fornita dal sapere è,

per le donne, di quelle pervicaci; ti permette infatti di assaporare il potere senza bisogno di praticarlo, senza neanche la necessità di percorrere una carriera, di rischiare lo scontro, di subire sconfitte. È una cultura/potere che non ti rende particolarmente responsabile, che si presta ad essere contemplata anche da un angolo, oppure tenuta come piccolo tesoro nel cassetto. Una modestia dietro la quale si nasconde un infantile gigante.

Tale è però la fragilità della costruzione, che occorre difenderla disperatamente. Questo preteso sapere è così inconsistente che l'osservazione di un bambino (e i bambini, si sa, tendono a domandare cose sostanziali) può facilmente metterla in crisi. È per questo che la nostra scuola, fondata su una cultura/potere di natura ereditaria (la laurea è di per sé il viatico alla professione, non serve un vero training), tende a reggersi sul seguente *paradosso pedagogico*: se l'alunno non apprende il "bagaglio" culturale, l'insegnante si sente frustrata; ma se l'alunno "apprende" (non nel senso di ripetere, ma di sviluppare capacità sue proprie), a chi l'insegnante potrà mai attribuire la fragilità della propria costruzione, la propria mancanza? In sostanza, su chi potrà alla fine scaricare la colpa di un bene immaginato che si rivela privo di risorse vive? La scuola perciò consente di essere buoni ripetitori, ma non di acquisire proprie capacità di domanda e di ricerca, che sono poi la sostanza del processo di elaborazione culturale.

Sì, sento che è vero che la contemplazione estatica della cultura/potere ha a che fare con l'attesa della donna adolescente di ricevere dal padre i doni che le facciano assaporare la sua presunta grandezza. Ma esito a definire questa cultura/potere come "maschile". Nostalgie della cultura-tabernacolo sono presenti anche tra le donne che pensano a una rifondazione della medesima, proprio là dove alla categoria "maschile" si contrappone e sostituisce la parola magica "femminile". Se la cultura è qualche cosa di immaginato (già fondato, come per la cultura cosiddetta maschile; tutto da ricreare, come quella "femminile"), e se la cultura è intesa come un bene separato

dall'individuo svincolato da definizioni preconcepite, cioè una matrice originaria da cui attingere grandi categorie, è allora come sempre il soggetto la vittima dell'operazione: soggetto in quanto insegnante e in quanto discente, in quanto maschio e in quanto femmina, in quanto figlio/a, cittadino/a, nei suoi bisogni, aspettative, collocazione in una realtà complessa e concreta.

Ma è così che continua ad essere, nella nostra scuola. Nonostante l'esclusione del latino dalla media dell'obbligo, la valenza di cui il latino era portatore, quella di far accedere, quasi per via di formula magica, ad un potere/sapere superiore, si è riconvertita, è "passata" alle vuote parole (ricordiamoci anche che al latino la sinistra contrapponeva, senza mutare però lo spirito della vecchia idea di cultura, lo studio delle "scienze"). Ciò è tradito dalla progressiva astrattizzazione delle materie; dalla mancata formazione professionale degli insegnanti; dalla non assunzione, infine, del compito educativo, primo fra tutti l'attacco al pregiudizio, compreso quello sessuale. È tradito, in sostanza, dalla rimozione dei soggetti, siano allievi siano insegnanti. È invece il verbo, nella sua sostanza simbolica, il vero oggetto sia della richiesta di trasmissione che di trasmissione. Il verbo, vettore di significati onnipotenti, viene infatti preferito alla realtà, vettrice di incertezze, dubbi e gravoso senso di imperfezione e impotenza. Vogliamo adesso un latino delle donne?

Appartenere alla massa e possedere la parola

"La cultura vera, quella che ancora non ha posseduto nessun uomo, è fatta di due cose: appartenere alla massa e possedere la parola. Una scuola che seleziona distrugge la cultura. Ai poveri toglie il mezzo d'espressione. Ai ricchi toglie la conoscenza delle cose".¹

Ciò che è vietato nella scuola è la risoluzione del rapporto di dipendenza. Se, per via del paradosso pedagogico, si presume che l'allievo/a non sappia, anche l'insegnante non esce dal suo stato di perenne fi-

glia rispetto a un sapere e a un ruolo da cui trae "prestigio". È anche sotto questa luce, credo, che vanno lette le costanti strutturali del lavoro dell'insegnamento: l'orario limitato, effimeri privilegi come la possibilità di un precoce pensionamento; la mancanza di una verifica e di un controllo del lavoro prodotto; la sostanziale, voluta, continuità tra condizione di scolara e ruolo di insegnante, dovuta al mancato inserimento di un periodo di *training*, che segni una promozione, una crescita.

Tutto questo, se poi giustifica un cattivo salario, favorisce l'illusione di "essere", precludendo l'accesso a un essere reale nella professione e nel ruolo. È facile così che entro se stessa l'insegnante oscilli tra un'idea di sé grandiosa e il senso di inconsistenza del proprio ruolo e presenza.

Mi sono chiesta: che cosa ho temuto di incontrare nel libro di Barbiana? Smascherata la funzione del latino, dove mai si collocava il mio disagio? Credo si collocasse e si colloci proprio lì, tra i ragazzi e la loro emarginazione, ma ancor più tra coloro che neppure compaiono, le bambine di cui questi maschi degli anni '60 dicono: "delle bambine di paese non ne venne neanche una. Forse era la difficoltà della strada. Forse la mentalità dei genitori. Credono che una donna possa vivere anche con un cervello di gallina. I maschi non le chiedono d'essere intelligente. È razzismo anche questo". Ho temuto la domanda: che cosa c'è di comune tra me e loro? In sostanza: sono come loro? Questa possibilità mi è parsa così temibile, che mi è stato più facile, all'inizio dirmi che per me non si poneva, che io ero fuori da quel pericolo. C'era la laurea a garantirmelo, c'erano i classici.

È giusto adesso chiederci: in che modo siamo nella massa? In che modo abbiamo la parola? Essere nella massa, e le donne lo hanno capito molto bene, significa avere con coraggio esplorato i propri bisogni, aver dato congruo valore alle abilità, all'arte di sopravvivere in condizioni spesso estreme. Essere nella massa significa avere quotidiana dimestichezza con il crescere dei figli, con l'invecchiamento, con la nascita dell'amore, con il parto e con la morte.

Fuori da queste esperienze, fuori dalla vita, non si dà conoscenza: si dà ignoranza. Se come insegnanti fossimo portatrici nella scuola di questo dato essenziale, di questa verità, la nostra presenza segnerebbe di sicuro una trasformazione.

Alla parola come simulacro della realtà si sostituirebbe gradatamente la parola-evento: quella con cui racconto la mia storia e permetto agli altri di raccontarla; che dipana la natura complessa delle cose e serve a intervenire nella nostra vita attivamente. In quel momento la scuola sarebbe un luogo in cui *si fa* cultura.

Il simbolo nasce dall'assenza: è il "recupero" della presenza amata attraverso la produzione di un sostituto simbolico. La perdita del possesso totale dell'oggetto d'amore presiede alla formazione del pensiero astratto e del linguaggio, ed è attraverso successive "perdite" distribuite in tutto il corso della vita che l'essere umano diviene produttore culturale e inventa soluzioni creative.

In questo senso, uno dei momenti cruciali di perdita e di rischio è la scoperta del proprio essere sessuale. Il piacere di sé e dell'altro espongono all'abbandono delle antiche sicurezze e, nel presente, rendono consapevoli del proprio stato di bisogno e del pericolo che comporta la dipendenza. Scoprirsi "differenti" passa attraverso la differenza dell'altro: è in questo iato che si sviluppa il desiderio; è in questa irriducibilità gli uni agli altri (la differenza, appunto) che può esercitarsi la tensione dello scambio, e quindi la necessità del pensiero e della parola.

Classe di mia figlia (dodici anni), lezione di educazione sessuale. Le diapositive espongono con rigore scientifico gli organi genitali, dentro e fuori, e la loro funzione. Il commento sonoro sentenzia perentorio: nella pre-adolescenza non è possibile "vero amore", ma solo "simpatie". Le bimbe annuiscono (tranne la mia): tutte (apparentemente) allineate con lo schermo che l'adulto ha posto alla loro sessualità nascente: non è da prendersi sul serio. Quello che l'insegnante (una donna) non sa è che lo schermo al desiderio diventa schermo all'attività intellettuale, alla curiosità

e al conoscere; e che quel medesimo schermo serve alla insegnante ad isolare il proprio ruolo da sé come donna. Nella scuola sapere e pulsione sessuale devono invece andare rigorosamente separati. È così che al fare cultura si sostituisce il ripetere la lezione: ed è così che il lavoro dell'insegnante, salvaguardato dalla contaminazione, imbocca la strada o della vuota seriazione nozionistica o della trasmissione del sapere ineffabile.

¹ Da *Lettera a una professoressa*.

VITA COSENTINO DALLA PARTE DELLE BAMBINE

Ho letto con interesse il documento *Lettera di una professoressa*. Sono anch'io insegnante e da qualche anno ho scelto nel luogo di lavoro di riferirmi ad altre donne come riferimento primario. Questo mi ha permesso di vedere ciò che prima non vedevo, di interpretare la realtà secondo un punto di vista che mi lasciasse intera e non frammentata. Alcune colleghe e le ragazze a cui insegno, nella materialità dei nostri rapporti quotidiani, sono diventate per me l'orizzonte di verità del chi sono io oggi, del che cosa voglio fare e mostrare nella scuola (e nel mondo). Leggendo la *Lettera* ho constatato con piacere che anche altre donne insegnanti del Pci hanno deciso di assumere nella scuola un progetto sulla pedagogia della differenza sessuale. Progetto che in questi ultimi anni si è già articolato in luoghi (Università di Verona, Libreria delle donne di Milano, gruppi insegnanti in varie città italiane) e in iniziative (un convegno a Verona l'anno scorso, numerosi articoli pubblicati su varie riviste).

Riferirsi al sesso femminile nella pratica e in teoria rappresenta una rottura profonda con la tradizione

culturale esistente, con il sapere che ognuna di noi ha accumulato nella sua vita: scegliere di partire da sé per produrre nella scuola un nuovo tipo di sapere, pedagogico e didattico, nuove relazioni con le ragazze. Quanto sia stretto il rapporto tra produzione di un nuovo sapere e rottura con l'esistente, credo sia chiaro anche a voi e mi riconosco nella vostra affermazione: "assumere e privilegiare il lavoro dell'intelligenza e l'autonomia del pensiero femminile significa operare un totale ribaltamento della nostra collocazione nella scuola". Proprio in nome di questa libertà del pensiero femminile, voglio con voi aprire un discorso su come porsi rispetto ai "ragazzi" di Barbiana.

Voi cominciate la lettera ricordandoli e ringraziandoli e ponendo una distanza con la destinataria: "nessuna di noi, né delle nostre colleghe potrebbe riconoscersi o essere confusa... con la professoressa arida e reazionaria che bocciava Gianni per non umiliare i più dotati di intelletto e volontà". Io non condivido questo punto di vista o meglio *questo sistema di riferimenti*.

Non credo che ci possa portare lontano nell'elaborare un sapere della differenza, nel costituire una tradizione e una trasmissione di sapere femminile. Negli anni '60 io ero una studentessa ed ho ancora un ricordo vivo di alcune professoressa che hanno inciso nella mia formazione, mi hanno trasmesso l'amore per il sapere e la voglia di dedicarmi. E oggi mi sento idealmente più vicina alla professoressa emancipata degli anni '60 che si apriva e mi apriva faticosamente una strada, piuttosto che a Gianni che (a quanto mi risulta, ma non vorrei sbagliarmi) oggi è sindacalista della Cisl, per merito forse della scuola di don Milani, ed ha vinto la sua battaglia di classe e da figlio di contadini è passato ad appartenere a strati più privilegiati della società.

La differenza e la giustizia sociale

Anche per me nel '68 *Lettera ad una professoressa* un testo fondamentale e per molti anni è stato, come dite voi "la fonte ideale e pratica del nostro lavoro

nella scuola". Proprio per questo mi sento oggi di rimmetterlo in discussione e penso che per la riuscita di un progetto sulla pedagogia della differenza, si debba porre una precisa distanza dall'esperienza di don Milani.

Ho riletto il testo. I ragazzi di Barbiana criticano la società in nome di una proclamata ingiustizia. L'ingiustizia sociale che contrappone ricchi e poveri. I poveri bocciati in prima elementare vengono ricacciati "nel lavoro cieco e brutale da cui è composta ogni cosa che compare nella società". La loro era ed è senz'altro una ricerca di giustizia. Può essere assunta sia dai marxisti che dai cattolici. Ma io sono una donna. Non posso prescindere da questo fatto e ho bisogno di una giustizia che mi includa. L'esperienza di Barbiana è rimasta tutta interna ad un universo sociale pensato al maschile. Negli anni '60 con il *boom* economico si poneva nella organizzazione sociale esistente un problema di allargamento della democrazia e di abbattimento di alcune rigidità classiste. La scuola di Barbiana ne è una risposta, ma non è un caso che sia un'esperienza a cui hanno partecipato solo ragazzi (il plurale maschile in questo caso segnala con precisione il sesso dei partecipanti).

Riprendendo Virginia Woolf chiedo: *e le sorelle?*

Erano tutti figli di contadini, appartenevano molto probabilmente a famiglie numerose, è mai possibile che non avessero delle *sorelle*? Le stesse statistiche riportate nel testo danno per il 1962-63 in prima media promossi il 65,2% dei maschi e il 70,9% delle femmine; in seconda media il 72,9% dei maschi e l'80,5% delle bambine.

Esisteva dunque una alta percentuale anche di bambine, probabilmente povere, probabilmente figlie di contadini, espulse dalla scuola. Ma chi di noi ha mai sentito o letto qualcosa sulle varie Marie o Concette? O su chi se ne è occupato?

Quel tipo di giustizia sociale presupponeva che le sorelle si sacrificassero per i fratelli. Mentre un Gianni andava a scuola, c'è stata una Maria che ha lavorato anche per lui nei campi, che gli ha preparato il pasto mentre faceva i compiti.

Nel testo c'è un unico accenno alla questione delle bambine e lo riporto per intero, anche per rendere evidente quanto poco spazio occupa nel discorso. "Delle bambine di paese non ne venne neanche una. Forse era la difficoltà della strada. Forse la mentalità dei genitori. Credono che una donna possa vivere anche con un cervello di gallina. I maschi non le chiedono di essere intelligente. È razzismo anche questo. *Ma su questo punto non abbiamo nulla da rimproverarvi. Le bambine le stimate più voi che i loro genitori*". (La sottolineatura è mia). Quest'ultima affermazione si basa sui dati sopra riportati, cioè sullo scarto, in positivo per le ragazze, tra i bocciati maschi e le femmine. Il relativo miglior successo scolastico delle ragazze mette il cuore in pace, anzi, in questo caso i ragazzi di Barbiana non hanno niente da rimproverare alla vituperata professoressa.

Come donna insegnante oggi, per me l'esperienza di Barbiana non è più un riferimento: ne emerge una idea di giustizia che porta in sé una radicale ingiustizia, che poggia sul sacrificio di una metà (le sorelle) a vantaggio dell'altra metà (i fratelli). Una giustizia che ci ha chiesto come insegnanti di dedicarci principalmente ai vari Gianni (o Franti) e far ruotare la classe attorno a loro e magari chiedere alle migliori di occuparsi insieme a noi di loro.

Questo sistema di relazioni - madre e sorelle a servizio dei figli/fratelli - è quello che si produce spontaneamente nella scuola, come riflesso della società esistente in cui il sesso femminile era subordinato. È una gabbia che ha la forza della consuetudine, che si rischia sempre di riprodurre, anche da parte di quelle stesse che la vorrebbero combattere. Non viene neanche percepita se non c'è la presa di coscienza da parte della insegnante. Il totale ribaltamento di cui si parlava all'inizio è sostanzialmente costituito dal gesto intenzionale della insegnante di riferirsi a sé e alle proprie simili, di prendersi la propria libertà e porre così le condizioni perché essa si dia anche per le ragazze. Per me oggi volere la giustizia nella scuola, è volere una idea più grande di giustizia che dia esistenza a Maria e Concetta, è assumere la differenza sessuale,

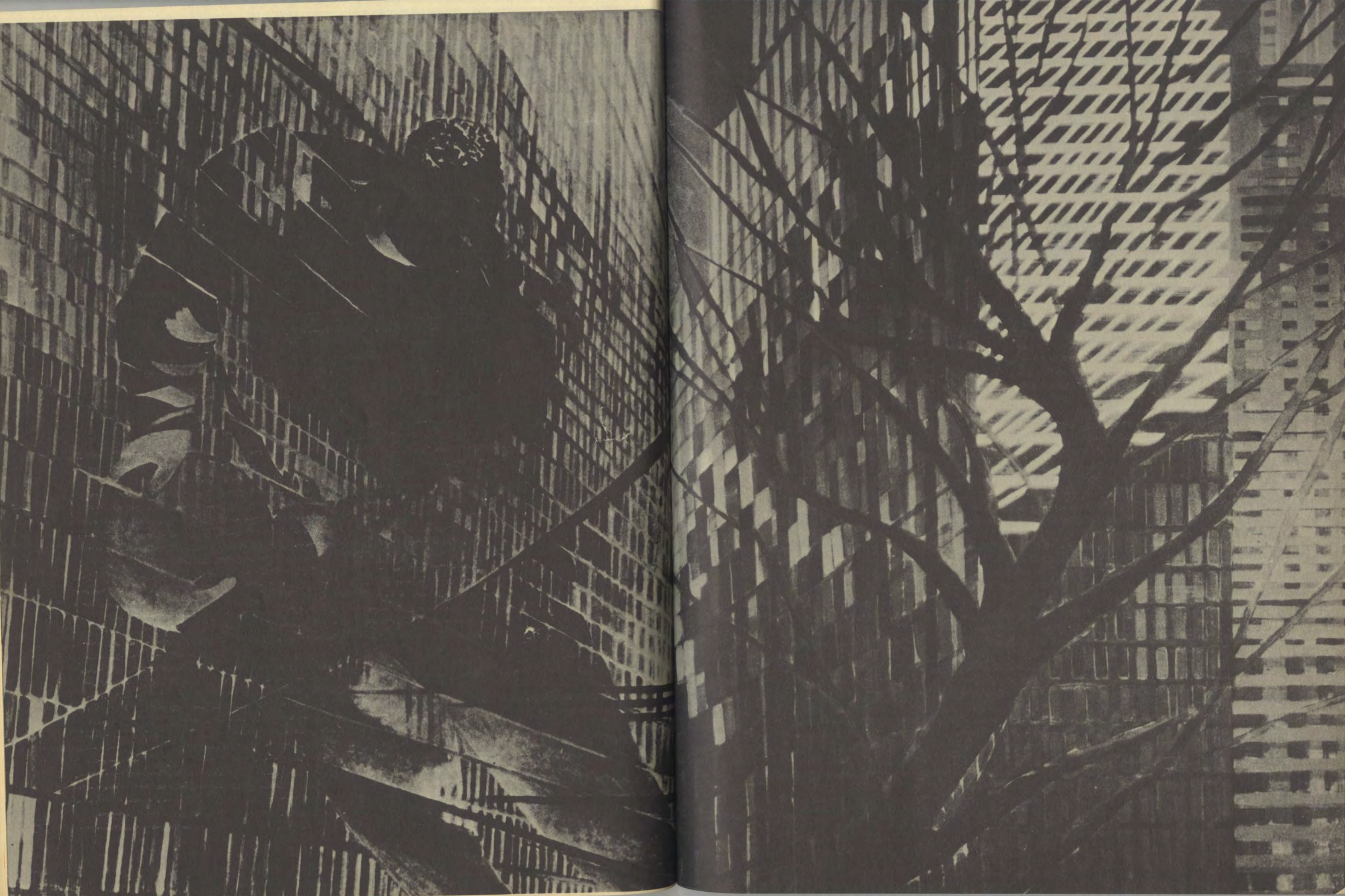
analizzare la realtà a partire da questo dato, e valorizzare il sesso femminile.

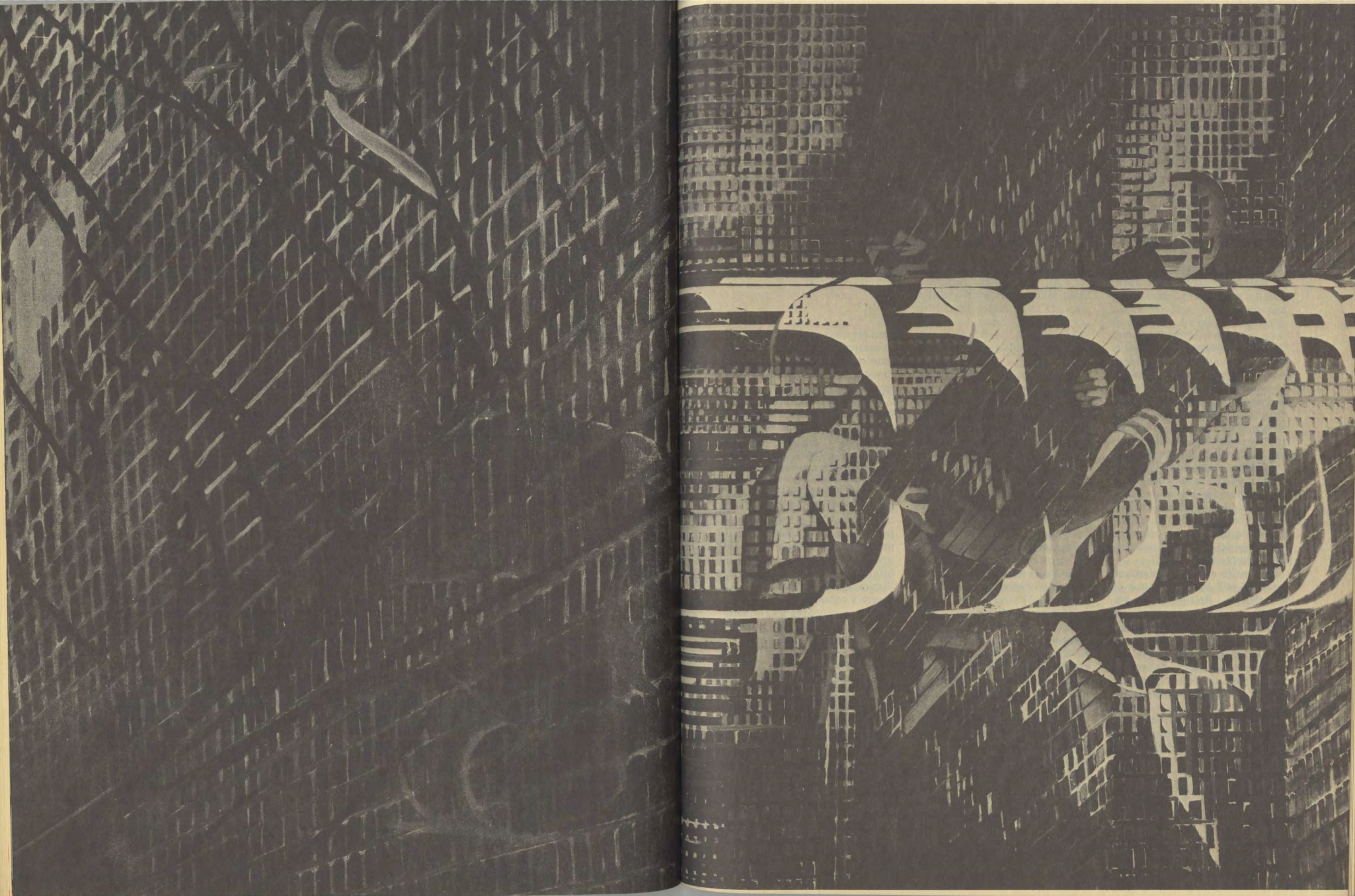
La giustizia nella scuola e nella società è rimessa profondamente in discussione dalla differenza sessuale. La questione è grave perché la sinistra è andata avanti troppo a lungo senza porre la prevaricazione dell'uomo sulla moglie e le figlie, e le donne della sinistra dibattendosi tra la contraddizione di classe e quella di sesso. Questa contraddizione è più accentuata nella sinistra che altrove in quanto in questo ambito c'è stato il prolungarsi di una ricerca di giustizia sociale, non vedendo ciò che era lì sotto gli occhi di tutti. La ricerca di giustizia universale ha operato come forma di mascheramento della contraddizione di sesso.

Come ex-militante attiva della sinistra ho un ricordo preciso di come ad una donna si chiedesse un rinnegamento di sé in nome di un ideale di giustizia per tutti. Era quasi *impensabile* fare del *per sé* il fondamento della politica, si rimaneva costrette in un *per gli altri/e* che riproponeva l'allontanamento caratteristico della posizione della donna nel patriarcato.

È in distribuzione la videocassetta della manifestazione nazionale delle lavoratrici "Un lavoro per tutte, un lavoro diverso, una società senza violenza" che si è svolta a Roma il 26 marzo 1988. La durata è di 20 minuti; i testi di Sesa Tatò, la regia di Roberta Petrelluzzi. Per prenotazioni rivolgersi ai coordinamenti femminili nazionali Cgil, Cisl e Uil.







(...) Perché di fondamenta si è trattato. Si è trattato di fondare un codice visivo, una serie di raffigurazioni basilari in grado di «dire» una realtà finora poco raffigurata: la vita urbana, la circolazione energetica della metropoli, quel metabolismo violento che tiene assieme individui, edilizia, qualche pianta asfittica, rumori e luci.

All'inizio degli anni '50, non c'era tradizione in materia. L'unica grande invenzione figurativa rispetto all'*artificio* urbano – artistico energetico e estetico, invenzione di luoghi, di oggetti e desideri – era stata del futurismo italiano e del dadaismo francese.

Ma quello che portò di nuovo Titina Maselli fu quella specie di muscolatura riconoscibile, più prosaica delle composizioni di Boccioni, un «tratto» ispirato dalla nascente *imagerie* popolare. (...)

Gli eroi negativi – o paria – di Titina Maselli sono il calciatore e il pugile.

Ma l'eroe vincente, onnipotente, è la luce.

Cruda, abbagliante, torturante, gonfia come fiumi di lava o frastagliata nella superficie rifrangente di un grattacielo di vetro, sempre divisa nei suoi colori fondamentali senza modulazioni: la luce fabbricata, a kilowatt, che annulla (o scava?) la notte. (...)

ANNA MARIA BOETTI * TITINA MASELLI

Sarebbe ridicolo parlare di figurazione o astrazione davanti a quelle gigantesche facciate trasparenti e riflettenti, come iceberg scolpiti o misteriosi transatlantici arenati: sono mitici o, in altri termini, *mentali*.

E tutto mentale, cioè freddo, insiste Titina Maselli, lo scatto che fa scaturire, scattare appunto, una nuova forma. Questo scatto può a volte, perché no, trascinare con sé molta materia sensoriale, eccitazione, pasta colorata; ma l'importante è la mente che galvanizza, coagula. (...)

Non sono né infernali né paradisiaci i luoghi che ci fa rivisitare Titina Maselli, quei luoghi notturni che non conoscono l'ombra, l'ombra di Euridice. Né esaltazione né condanna della metropoli. In un altro linguaggio, diremmo: qui non c'è filtro ideologico. Si tratta semplicemente – si fa per dire – di *portare l'esistente ad icona*; parlo dell'esistente non ancora rappresentato: consegnarne l'interessa energetica, dinamica, il più radicalmente possibile. Titina Maselli ha realizzato l'ideogrammatizzazione nervosa, nevrotica, di

gesti popolari mitici – come il salto compatto del calciatore; ne ha fatto un segno denso come certe mosse da *samourai* nell'arte giapponese.

Eliminiamo così l'ultima traccia di equivoco tra la sua opera e la pop-art americana: la distanza è grande tra Titina Maselli, artista *europea*, e i suoi contemporanei, gli artisti pop d'oltre-Atlantico: per lei, l'arte è sempre alchimia che trasfigura la realtà in sur – realtà, o realtà abitata dalla mente; mentre in essi, la naturale propensione sur – realizzante della mente è piegata dalla volontà di dedizione all'opaco prammatismo (un hamburger è un hamburger); l'unica «deflagrazione» tollerata, dentro i contorni realistici, è per forza una «implosione», denominata iper-realismo. Ma questo è un'altra storia, un tutt'altro *ring*.

* Il testo è tratto da un articolo uscito sul *Manifesto* (19/7/1981) su Titina Maselli. Titina Maselli è nata a Roma nel 1924. Ha esordito nel 1948. Vive e lavora a Roma e a Parigi.

1. *La città 2*, 1968, cm. 200 x 150.
2. *Boxeur et ville*, 1978, cm. 250 x 197.
3. *Goal*, 1971, cm. 251,60 x 199,8
4. *Cacciatore nella città*, 1974, cm. 250 x 200
5. *Albero e neon*, 1970, cm. 200 x 150.
6. *Footballeur et grattaciel*, 1973, cm. 200 x 150
7. *Train grattaciel footballeur blessé*, 1977, cm. 250 x 198.

LAURA BALBO UNA SOCIETÀ AMICA DELLE DONNE

Nei giorni 22-25 settembre 1988 presso il Graduate Centre della City University di New York, si è tenuto un convegno dal titolo "Public policy gender politics" con la partecipazione di studiose di diversi paesi europei e degli Usa. Il convegno, coordinato da Laura Balbo e Frances Piven, era organizzato dal gruppo permanente di cui Reti ha già dato notizia (n. 1, 1988) pubblicando due relazioni di un seminario tenutosi a Roma nel 1987.

I temi affrontati in questo ultimo appuntamento sono stati: la femminilizzazione della politica; politica di genere e politiche sociali; i movimenti delle donne e lo stato.

Gli articoli di Laura Balbo e Yasmine Ergas che pubblichiamo ripropongono le argomentazioni e l'asse della discussione sul primo e terzo punto.

Tra i vari filoni di analisi e di discussione del convegno, ne scelgo uno, il tema della presenza delle donne nelle istituzioni della politica. Analizzare la *presenza* è altra cosa che riprendere il dibattito sulla rappresentanza, cioè sui modi e i criteri e le distorsioni del *rap-presentare* che caratterizzano le democrazie occidentali.

La *presenza* è un tema nuovo, per due motivi: il fenomeno è recente, e si è verificato in pochissime situazioni soltanto; e finora ha

interessato poco sia i politologi sia il dibattito delle donne. Ma si comincia a disporre di molte notazioni e informazioni su che cosa succede nel mondo della politica, una volta "rotto" il monopolio maschile, e credo che sarebbe utile lavorarci sopra.

Nel convegno questi temi sono stati affrontati solo dalle studiose dei paesi scandinavi¹, mentre le ricercatrici degli altri paesi hanno sviluppato filoni di analisi diversi: il rapporto tra politica istituzionale e femminismo, i movimenti, politiche del *welfare* e politiche della riproduzione. Naturalmente c'è un nesso preciso tra questa attenzione e il fatto che dato recente e comune ai paesi nordici è la presenza di una "massa critica", come è stata definita, di donne, nelle istituzioni elettive, nei partiti, nei centri di potere "corporatisti", e in alcuni casi anche negli organi dell'esecutivo. Val la pena di ripercorrerli, questi dati del tutto eccezionali: il presidente dell'Islanda è una donna; in Norvegia il primo ministro e otto ministri su diciotto sono donne; e anche negli altri paesi, Svezia, Danimarca e Finlandia, nei parlamenti e nelle amministrazioni locali le donne sono tra la metà e un terzo degli eletti. Nei partiti la presenza femminile è pari a una quota che varia tra il 30 e il 55% del totale degli iscritti, e negli ultimi anni è cresciuto il numero delle donne anche negli organismi dirigenti. La parola d'ordine è di arrivare, in

pochi anni, a far sì che per ogni carica pubblica siano candidati in percentuali uguali donne e uomini. In parallelo, si evidenzia una forte e crescente presenza attiva di donne nei sindacati e in altre associazioni, e soprattutto nella *issue-politics*.

Questi cambiamenti, espressi fin qui soltanto con dei numeri, ci interessano in quanto corrispondano a processi sociali ed istituzionali rilevanti rispetto ai parametri che vigono nei nostri sistemi, l'accesso alle risorse, la distribuzione del potere decisionale, la visibilità. A me pare, sulla base delle analisi presentate al convegno, che qualcosa, in effetti, stia succedendo.

Intanto un dato, certo impressionistico, ma che comunque voglio registrare, è la sensazione di cose in movimento, l'entusiasmo e la voglia di provare a starci, nella politica e nelle scelte collettive. È un esperimento da laboratorio, un "caso deviante", un'anomalia rispetto a tutte le altre situazioni: per me sociologa, proprio questa è una ragione per occuparmene e per essere curiosa di quel che il "caso nordico", in chiave comparativa, può suggerire.

Che ci siano donne nelle posizioni alte della politica ha comportato che più donne sono nominate a posti di responsabilità e di potere, a cui in passato accedevano solo uomini; che fondi, precedentemente inaccessibili, sono destinati a finalità di ricerca o ad ini-

ziative che interessano le donne. Mentre tradizionalmente essere donne nelle organizzazioni della politica significava essere escluse dalle reti di comunicazione e da contatti, anche e soprattutto informali, e avere difficoltà nel costruire relazioni ed alleanze, sia all'interno che con l'esterno, si sono creati *networks* femminili, una modalità che come ben sanno gli studiosi delle organizzazioni formali e informali, è cruciale nella circolazione di risorse, comunicazione, informazioni. Ancora: in queste condizioni risulta che le donne, le quali tradizionalmente hanno tassi di abbandono, o *turnover*, più elevati di quelli degli uomini, restano nelle istituzioni della politica, vi si muovono con agio e sviluppano motivazioni positive. L'esperienza dell'essere donne nelle istituzioni della politica, potremmo dire, diventa "normale", senza cioè che i costi siano troppo elevati, senza che le aspettative siano eccessive. A me questo non sembra poca cosa. Sono processi oggettivi e soggettivi, che corrispondono a ciò che si sa sulle dinamiche dei rapporti nei gruppi o nelle istituzioni e tra istituzioni ed esterno, e che riproducono meccanismi organizzativi e strutturali, tali che si può pensare che, forse, si sono messi in moto processi che si autolegittimano e si autoalimentano.

Non è scontato: in Francia il primo governo Mitterrand aveva inserito numerose donne in posti

di visibilità e responsabilità, ma di questa esperienza assai poco è rimasto nelle strutture della politica francese. La candidatura di Geraldine Ferraro, alla Presidenza degli Stati Uniti, che pure secondo alcune studiose ha avuto un forte impatto simbolico e che non è passata senza lasciare segni, appare comunque come un gesto politico occasionale, concesso dall'alto, parte di un gioco sulle cui regole non c'era alcun controllo. Viceversa nel corso di questi anni in tutti i paesi nordici si è dibattuta la questione delle quote² e in molte istituzioni è stato deciso di adottare questo vincolo: davvero una modificazione delle regole del gioco, e una risorsa in più, per le donne, da spendere, come risultato dei modificati rapporti di forza. Dunque, dati di cambiamento sociale e modificazioni istituzionali e organizzative, che appaiono non facilmente reversibili.

Costellazioni favorevoli

È cambiato qualcosa? O se non ancora, qualcosa potrà cambiare, nella politica (intesa come valori, stili, regole)? "Le donne" ne hanno avuto qualche vantaggio? Queste sono le domande. Le risposte "scandinave", pur diverse a seconda dei paesi e delle chiavi di lettura, sono tutte, comunque, scese da trionfalismi, non enfatiche, *laiche*. Prima di arrivare a questa parte della riflessione mi soffermo però su un altro insieme

di informazioni, certo utili se ci interessano possibili termini di riferimento e di confronto. Si tratta di capire a che condizioni ciò sia stato possibile e quale "costellazione di fattori" ha portato a questi cambiamenti. Poiché è evidente che in situazioni diverse non si danno le stesse "costellazioni", quali elementi nel nostro caso potrebbero essere equivalenti, o comunque rilevanti?

Tutte le analisi richiamano le tradizioni storiche dei paesi scandinavi e la cultura politica socialdemocratica, e un *welfare state* che è stato non solo redistributivo in senso contingente, ma ha creato dati strutturali di benessere e sicurezza diffusi, e sulla base di questi elementi, condizioni di "democrazia economica". Contano inoltre caratteristiche proprie del sistema dei partiti³ e della partecipazione sindacale e associativa, e il dato peculiare che è comunemente definito "femminismo di stato" (una miscela che è stata descritta come l'incrociarsi di un "femminismo dal basso" con un "femminismo dall'alto", e cioè promosso o comunque sostenuto dai partiti socialdemocratici e dallo stato; e infine, nel succedersi di tre generazioni di donne coinvolte in questi processi, questi studi segnalano il modificarsi di atteggiamenti e di comportamenti, qualcosa che sarebbe bene aver presente anche in altri contesti.

Su due elementi vorrei insistere; che un cambiamento forte del-

le condizioni, delle regole, della cultura della politica, avviene dunque soltanto se si realizza una *costellazione* di elementi a favore. Appare essenziale ricostruire, in ciascuna diversa situazione, fattori potenzialmente favorevoli (o invece, più realisticamente, essere consapevoli della costellazione degli elementi di resistenza e di opposizione). C'è inoltre un dato di azione strategica da ricavare da queste analisi. Si tratta di capire se i soggetti interessati, qualora condizioni favorevoli eventualmente si presentino, siano disposti a stare a questo gioco, e a giocarlo fino in fondo.

Massa critica, durata nel tempo, verificarsi di modificazioni concomitanti: l'ipotesi è che queste siano condizioni di fattibilità per una innovazione nel funzionamento delle istituzioni politiche. Nei prossimi anni vedremo crearsi analoghe condizioni in altri paesi. Come valutiamo questo "esperimento"?

I risultati dell'esperienza dei paesi nordici possono essere considerati modesti, o addirittura mistificanti e svianti (espressione di cooptazione e di omologazione), o comunque irrilevanti rispetto ad obiettivi di trasformazione radicale del sistema politico e della società.

Ma se adottiamo un modello del cambiamento come *processo*, cioè per modificazioni in un sistema di interdipendenze, questi specifici elementi, che riguardano

il contesto istituzionale e politico, non possono essere ignorati: sono anzi di straordinario interesse "strategico".

E in questa chiave riprendo alcune delle risposte, tratte dalle riflessioni presentate al convegno dalle studiose scandinave, alla domanda se stia cambiando la politica, se stia cambiando la società.

"In Norvegia assistiamo ormai a una integrazione delle donne così radicale, che ci si avvicina a una rappresentanza equilibrata ai più alti livelli della politica del paese, e non è un riequilibrio meramente simbolico, un gesto programmato e realizzato da uomini, i quali ad altri livelli riescono comunque a mantenere inalterato il loro potere e i loro privilegi. Questi concetti, relativi al monopolio e all'esclusione devono nel nostro caso essere sostituiti da categorie attente agli aspetti conclusivi della politica".

"Le donne, nella vita politica e nella situazione di lavoro, hanno un ruolo attivo nel creare quelle definizioni della realtà da cui dipende la possibilità di produrre dei cambiamenti".

"Non ci aspettiamo che la presenza delle donne a queste condizioni trasformerà il modello tradizionale del sistema politico. Non ci sarà nessuna «utopia femminista» nel parlamento norvegese... ma ci sarà maggiore possibilità di sperimentazione sia di idee nuove che di nuovi alleati... Il potere e i rapporti di potere e di status tradizionali saranno messi in discussione".

Riprendo infine una riflessione, o ipotesi, sui dati scandinavi che trovo davvero suggestive rispetto ad ipotesi di una politica diversa e di una società diversa, la formulazione di una politologa norvegese, Helga Maria Hernes. Alla fine di uno studio comparato del *welfare state* e di come le donne si collocano nella politica dei sistemi nordici, Helga Hernes suggerisce questa conclusione: "Le democrazie nordiche presentano una forma statale tale che è possibile pensare che siano trasformabili in *woman-friendly societies*".

Massa critica e uso delle risorse

L'idea di una *polity* filogina, *woman-friendly*, amica, o benevola, verso le donne, ("una società che non imponga alle donne scelte più difficili di quelle che vengono imposte agli uomini"), mi sembra possa corrispondere a un modello del cambiamento sociale e culturale non schematico, non ideologico non enfatico. Una società *woman-friendly* è un'obiettivo che condivido. Provo anzi a modificarlo, proponendo che si ragioni insieme in termini di una società *user-friendly* proprio nello stesso senso in cui l'espressione è stata coniata e messa in circolazione da chi produce e vende *computers*: un prodotto, si tratti di un oggetto o di un sistema sociale, concepito prioritariamente con criteri di "uso facile" per chi se ne deve servire.

Ciò che il termine *user-friendly* aggiunge, rispetto a *woman-friendly*, è un'ulteriore passaggio: ci si può porre come obbiettivo (e a quali condizioni, e come precisarlo) un sistema sociale regolato in modo da essere benevolo, o perlomeno non *unfriendly*, nei confronti di donne e di uomini?

Noi viviamo in un contesto politico e sociale in cui sembra scontato che le condizioni di vita siano, per tutti, difficili, ostili, comunque indifferenti al grado di soddisfazione dei "consumatori" della società, di coloro che nella società vivono.

Avrebbe senso, sempre per mantenere il tono "leggero" che le ricercatrici scandinave propongono, sintetizzare in questa formula l'obiettivo, o il riferimento, per una politica diversa e per una società diversa; il progetto per cui le donne entrano nelle istituzioni, in esse si rafforzano, usano le risorse che l'essere "massa critica" mette a loro disposizione? Nella situazione italiana, è evidente, questo riferimento va a toccare questioni cruciali di organizzazione dello stato, di cultura dei servizi, di priorità nell'agenda politica e nella politica della spesa pubblica. E insieme mette in primo piano questioni di scelte e di scenari per la società degli anni a venire.

Società in cui le donne sono presenti, nel senso in cui qui abbiamo ragionato della "presenza", sapranno essere *user-friendly*?

¹I titoli e le autrici delle relazioni sono: Maud Landby Eduards, Università di Stoccolma, "Gender Politics and Public Policies in Sweden"; Birde Siim, "Reproductive Politics, Gender Politics, and the Political Mobilization of Women"; Hege Skjeie, Institute for Social Research, Oslo, "From Fairy Tales and Harsh Realities: Gender Politics in Norway".

²Così è sintetizzata, in una relazione, la logica di questa posizione: "Le donne devono formulare prioritariamente una strategia per accrescere il loro potere politico, e soltanto dopo occuparsi delle richieste di benefici materiali e immediati".

³I partiti in questi paesi si mostrano sensibili a questioni di "rappresentanza sociologica", nel senso che definiscono in modo esplicito le questioni della rappresentanza tenendo conto di e rapportandosi a specifici categorie e gruppi sociali.

⁴Helga Maria Hernes, *Welfare State and Woman Power*, Oslo, Norwegian University Press 1987, p. 15.

YASMINE ERGAS POLITICHE ISTITUZIONALI E MOBILITAZIONE FEMMINISTA

"Permettetemi di dirvi che i legislatori fanno le leggi per coloro che fanno i legislatori". Così nel 1900 il sostenitore del suffragio femminile, René Viviani, esortava le convenute al congresso internazionale sulla condizione e sui diritti delle donne a porre in primo piano la lotta per il voto. Le sue parole dovevano suonare da incoraggiamento, ma in realtà definivano la condizione femminile dell'epoca in termini intrinsecamente

paradossali. Ed infatti, proprio mentre Viviani sottolineava l'importanza per le donne di entrare a fare parte di quelle forze che possono incidere sulle vicende parlamentari sottoponendo i legislatori al ricatto elettorale, egli ricordava loro anche che esse non potevano contare sull'esercizio dello stesso ricatto per diventare elettrici. In altre parole, perché le donne potessero ottenere il suffragio abbisognavano di uno specifico intervento a loro sostegno da parte degli eletti; ma gli eletti agivano a favore di chi li eleggeva, non di chi – come le convenute stesse – rimaneva fuori dal gioco della rappresentanza formale.

Sono passati molti decenni da quando Viviani lanciò il suo messaggio a sostegno della mobilitazione suffragista, e da allora in gran parte del mondo le donne sono diventate elettrici. Da un paese all'altro, il loro accesso al voto ha inizialmente scatenato campagne allarmate da parte di partiti timorosi di vedersi svantaggiati nella corsa di consensi grazie all'ingresso femminile nell'elettorato. Ma ai momenti di grande fervore dimostrati da partiti ed organizzazioni fiancheggiatrici nel tentativo di assicurarsi il voto delle donne, sono poi succeduti periodi di apparente indifferenza. Ed infatti, a molti è lungamente sembrato che, diversamente dalle aspettative iniziali, le donne non esercitassero un peso specifico nelle vicende politiche vuoi perché, in un sondag-

gio dopo l'altro, apparivano distratte rispetto alle questioni parlamentari, vuoi perché parevano mitemente accontentarsi di seguire le indicazioni di voto fornite da padri e mariti.

L'indifferenza delle forze politiche, come peraltro il distacco femminile della politica formalmente definita, in realtà non furono mai totali. Cionondimeno, è stato soltanto sul finire degli anni sessanta che l'importanza – quantomeno potenziale – dell'elettorato femminile ha acquisito nuovo rilievo nel discorso politico. Questo rinnovato interesse per la politica delle donne non è avvenuto perché, da un momento all'altro e da una parte del mondo occidentale all'altra, esse hanno incominciato a comportarsi come un "blocco" elettorale, esprimendo uniformemente le stesse preferenze alle urne (la quale cosa è successa parzialmente, tardivamente, e solo in alcuni paesi quali gli Stati Uniti). La ripresa di attenzione ai comportamenti politici femminili è invece dovuta all'inaspettata rinascita del femminismo.

In tutti i principali paesi occidentali, i legislatori hanno allora (ri)cominciato ad assumere le donne come interlocutrici dirette di discorsi e messaggi propagandistici, ed a "fare le leggi" – per usare le parole di Viviani – anche "per" loro. Essi hanno dovuto, cioè, fare i conti almeno con una parte delle esigenze che le stesse sembravano esprimere. Non che le nuove leggi

– dalle riforme approvate in numerosi paesi sulla contraccezione e l'aborto, all'introduzione di norme tendenti a promuovere le pari opportunità nel mercato del lavoro – coincidessero con le specifiche domande esplicitate dai movimenti femministi. Di norma, anzi, gli interventi legislativi hanno distorto le domande di trasformazione più profonde che gli stessi movimenti andavano formulando ridefinendone inoltre anche le richieste più specifiche.

Ma seppure non vi fosse stata nessuna innovazione normativa di rilievo (che invece da molte parti è stata realizzata), l'importanza acquisita da tali movimenti si sarebbe comunque rivelata nel solo fatto che governi e parlamenti hanno dovuto trattare temi quali l'aborto, per decenni relegati fra le questioni escluse dall'ambito delle riforme discutibili.

Fare leggi per donne

Come sa fin troppo bene chiunque abbia mai visto le proprie proteste o pubbliche o private infrangersi contro i muri del silenzio altrui, la capacità di escludere i temi più scottanti dall'ambito discorsivo costituisce infatti una delle prerogative del potere. È così che l'avere costretto alla parola un interlocutore riluttante segna una sia pure limitata vittoria per chi esige un dialogo nel confronto di chi, invece, pare intento a negarlo. Eppure, come fanno anche coloro

che in queste situazioni sono venuti a trovarsi, rimane indubbio che non tutte le risposte in tal modo sollecitate sono amichevoli anzi, spesso e volentieri esse tendono proprio a ridimensionare drasticamente la forza contrattuale del soggetto dimostratosi impaziente, arrivando persino a minare le sue basi esistenziali. Ed analogamente a quanto avviene nei rapporti individuali, l'agire istituzionale nei confronti dei movimenti sociali si rivela il più delle volte intriso di profonde ambivalenze, poiché anche quando fornisce risposte alle esigenze avanzate da chi è rimasto fuori dalla gestione del potere, contemporaneamente avvia processi di smobilitazione, cooptazione, e de-strutturazione che incidono profondamente sulla fisionomia stessa del movimento impostosi all'attenzione pubblica.

Qual'è stato, viene allora da chiedersi, il rapporto fra politiche istituzionali, mobilitazione femminista, movimento delle donne, e condizione femminile negli ultimi decenni? Quali regolarità e differenze segnano i percorsi tracciati in diversi paesi, e quali sono gli strumenti concettuali, che più possono aiutare a comprenderli? È questo il tema che il convegno ha voluto affrontare.

Le partecipanti al convegno hanno innanzitutto sottolineato come negli anni immediatamente successivi al ri-emergere del femminismo sulla scena politica, le analisi sviluppatesi hanno forte-

mente sottolineato gli aspetti più negativi dell'agire istituzionale rispetto alle donne. Sulle orme tanto del "miserabilismo" che ha per lungo tempo permeato lo studio della condizione femminile, quanto di una certa "sociologia dell'oppressione" rilanciata con vigore nel corso degli anni sessanta, il decennio scorso è stato contrassegnato da un fiorire di ricerche socio-politiche sui rapporti fra donne e stato che hanno messo in rilievo il ruolo di quest'ultimo nello sviluppo e mantenimento di relazioni sociali patriarcali.

Un welfare tra patriarcato pubblico e risorsa

In questa prospettiva, le donne sono apparse vittime delle strutture di quel potere politico che – secondo una particolare corrente interpretativa – nell'epoca moderna avrebbe forgiato una stretta alleanza fra capitalismo, famiglia, e stato. Le istituzioni di governo si sarebbero quindi mosse per assicurare il predominio maschile nella famiglia come nel lavoro, rafforzando attraverso specifiche politiche sociali l'incapsulamento domestico delle donne nonché la loro costrizione all'esercizio del *maternage*.

Dall'Inghilterra all'Italia, dalla Germania agli Stati Uniti, studiose femministe hanno quindi attentamente esaminato le discriminazioni implicite negli interventi sociali degli stati contemporanei.

Hanno così sottolineato come, per esempio, il *welfare* britannico sia stato costruito da laburisti e conservatori sul presupposto esplicito del lavoro domestico delle donne e sul loro status di mogli e madri. E quand'anche le politiche dello stato sembravano promuovere un qualche grado di emancipazione femminile nei confronti del proprio nucleo familiare, le ricerche svoltesi nell'ottica del controllo sociale hanno sottolineato come in alcuni paesi (fra cui, ad esempio, quelli scandinavi) sia venuto configurandosi un regime di patriarcato pubblico in virtù del quale le donne passerebbero dalla dipendenza familiare alla dipendenza statale. I sussidi statali, in altre parole, genererebbero non maggiore autonomia ma nuove servitù.

Con l'attacco sistematico alle politiche sociali verificatosi nell'era di Thatcher e Reagan, alla critica a tali politiche è venuta sostituendosi una difesa dei sistemi di distribuzione delle risorse pubbliche già istituiti attraverso gli interventi statali. Le politiche del *welfare* sono allora apparse come "risorse" per le donne, sia in quanto strutture che ne hanno favorito la mobilitazione politica (si pensi, ad esempio, al ruolo assunto dalla università nello sviluppo dei femminismi recenti), sia in quanto fonti di risorse materiali. In quest'ottica, i paesi scandinavi appaiono come i più progressisti: qui, infatti, i governi statali sarebbero, nelle parole della politologa

Helga Hernes, "women-friendly", ovvero amichevoli nei confronti delle donne.

Queste due prospettive analitiche si confrontano ormai da diverso tempo nei dibattiti fra scienziate sociali. Il convegno di New York, richiedendo ad ogni partecipante di fare il punto sul rapporto fra politiche statali, condizione femminile, e mobilitazione delle donne negli ultimi decenni, si è proposto di tracciare un primo bilancio delle acquisizioni teoriche ed empiriche di questi anni. Ma esso ha anche ampiamente evidenziato i limiti di una discussione teorica articolata in termini di secche alternative: o lo stato controllore e lo stato amichevole. Da una presentazione all'altra, le studiose convenute hanno invece dimostrato quanto sia difficile separare nettamente non solo il governo del conflitto dalla distribuzione dei beni, ma anche lo stato dalla società civile.

Non si può infatti pensare alle politiche dello stato come fatto esclusivamente esterno alle mobilitazioni femministe di questi decenni. Intanto, le politiche statali partecipano non poco alla costruzione delle identità di genere – disegnano, attraverso una miriade di interventi istituzionali, il profilo dello studente e della studentessa, della moglie e del marito, del soldato e della impiegata. Costituiscono così anche le aggregazioni da cui poi le mobilitazioni il più delle volte prendono l'avvio:

raggruppano studentesse in università, dipendenti pubbliche in ministeri, operatrici sociali in servizi specializzati. Inoltre, le stesse politiche permeano profondamente i discorsi femministi degli ultimi decenni. In un bel saggio sui rapporti che legano ed oppongono le sostenitrici della liberalizzazione dell'aborto e le attiviste del "movimento per la vita" in un piccolo paese del *mid-west* statunitense, Faye Ginsburg ha infatti evidenziato il ruolo fondante che una questione in apparenza squisitamente istituzionale (quale, appunto la legislazione che regola l'interruzione volontaria della gravidanza) assume nello strutturare le preoccupazioni, il lin-

guaggio, le organizzazioni e le relazioni di gruppi di attiviste. Analogamente, Jane Jenson, nel ricostruire la fisionomia complessa che ha caratterizzato il movimento delle donne in Francia in questi ultimi due decenni, ha dimostrato come le diverse correnti di tale movimento si siano fra l'altro differenziate proprio in relazione agli atteggiamenti assunti nei confronti delle politiche istituzionali, e come tali atteggiamenti siano diventati essi stessi parte integrante del discorso sviluppatosi fra femministe di diversi orientamenti.

Che le politiche dello stato permeano i discorsi delle donne pare del resto evidente se si ripensa al

ruolo contemporaneamente catalizzatore e divisore svolto dalla mobilitazione sull'aborto nell'Italia degli anni settanta, o se si considera l'attuale dibattito sull'articolo terzo della Costituzione. Il problema non è, in definitiva, di capire se lo stato sia buono o cattivo.

Occorre invece comprendere come stato e società civile – o, per dirla diversamente, politiche sociali e movimenti delle donne – si strutturano ed informano reciprocamente, e quanta importanza si debba attribuire, in quest'ottica, al fare parte di un paese in cui lo stato è più o meno esteso, più o meno onnivoro, più o meno potente.

DONALD W. WINNICOTT

QUESTO
FEMMINISMO

Nel 1986, quindici anni dopo la morte di D.W. Winnicott, la signora Clare Winnicott, Ray Shepherd e Madeleine Davis pubblicavano gli appunti o abbozzi, generalmente per delle conferenze, trovati tra le sue carte. "Winnicott amava molto discutere in sedi non specialistiche, e alcune pagine inedite su quel che chiameremmo "identità sessuale" sono rimaste come traccia di una conferenza tenuta nel 1964 alla "Progressive League" col titolo Questo femminismo. Il volume, che in inglese prende nome da un verso di Eliot "Home is where we start from", è stato pubblicato ora in Francia, col titolo Conversations per la collana "Connaissance de l'inconscient" diretta da J.B. Pontalsi per l'editore Gallimard.

Lo stile conversativo, spiritoso e talvolta di abbozzo, che probabilmente Winnicott avrebbe corretto, è stato riprodotto tale e quale dai curatori. Le note cominciano così:

È la cosa più pericolosa che io abbia fatto negli ultimi anni. Naturalmente non avrei scelto questo titolo ma sono assolutamente pronto a far fronte a ogni rischio ed esporre senza titubanza il mio personale punto di vista.

Siete d'accordo che, in partenza, ammettiamo che l'uomo e la donna non sono strettamente identici, che ogni uomo ha una componente femminile e ogni donna una componente maschile? Bisogna pur partire da qualcosa per descrivere somiglianze e differenze fra i sessi. Ho previsto un'altra scaletta nel caso che l'uditorio si rivelasse in disaccordo con quest'ipotesi di base. Faccio dunque una pausa per lasciarvi il tempo di dirmi, eventualmente, che differenze non ce ne sono.

In ogni caso, il soggetto è vasto. Non posso dunque esporre tutto quel che so o credo di sapere. Forse qualcosa che vi sembra importante andrà perduta in mezzo a quelle che dovrò lasciar da parte.

Io sono naturalmente incline a considerare la questione dal punto di vista dello sviluppo, dopo il "top" della partenza fino alla morte naturale. Lo sviluppo è il mio territorio. (...)

In realtà se capite quel che intendo per "realtà" uomini e donne hanno ciascuno le proprie forme particolari. Tutto va bene quando un ragazzo desidera, nell'insieme, di essere un uomo e una figlia, nel complesso, di essere donna. Ma siamo lontani dal fatto che sia sempre così. E più si va in fondo nei sentimenti e nell'inconscio, più si constata che un uomo pieno di energia aspira a essere una ragazza, e che una ragazza dalla vita sessuale formidabile nell'adolescenza invidia di continuo gli uomini. Di fatto, tutti i livelli di identificazione incrociata sono possibili: i disturbi vengono in genere dal fatto che queste situazioni imbarazzanti possono essere sepolte nell'inconscio e rimosse. I disturbi più gravi si manifestano negli schizoidi, nei quali una netta divisione della personalità separa gli elementi maschili da quelli femminili, o il funzionamento d'assieme da quello parziale.

Permettetemi di considerare la questione secondo cinque stadi arbitrari.

1) La maggior parte degli individui maschi diventano uomini e la maggior parte degli individui femmine diventano donne, tuttavia vanno presi in esame i differenti tipi: eterosessuali, omosessuali e bisessuali.

2) L'adolescenza progredisce a ritmo lento e si può supporre che nel corso di cinque anni i giovani giocano su tutte le varianti possibili prima di fissarsi e diventare individui maschi uomini e individui femmine donne.

3) La prepubertà è un'età nella quale una vasta proporzione di bambini testimonia d'uno scivolamento temporaneo del proprio sesso verso il sesso opposto.

4) Prima, nel periodo di latenza, nessuno si preoccupa se una bambina porta dei jeans, ma non so per che motivo si esige che i maschietti abbiano sempre l'aria di maschi, e ci si attende da loro che facciano cose da ragazzi, si picchino o formino delle bande.

Eppure oggi i ragazzi possono essere materni e creativi se vogliono. I costumi cambiano ed è difficile dire quel che avverrà nei prossimi dieci anni.

5) Prima ancora, cioè nell'età in cui si è imparato già a camminare, la maggior parte dei bambini, salvo quelli che covano un disturbo psichico, sono fortemente attirati dal sesso opposto, e c'è tensione nel rapporto col genitore dello stesso sesso, legato all'ambivalenza al coesistere di amore e odio. Alcuni trovano, altri no, un analogo sentimento nel genitore.

Qui supponiamo una vita fantasmatica. Sono bambini che sognano, giocano, immaginano e usano l'immaginazione degli altri, la loro vita totale è ricchissima e i sentimenti violenti. È evidente che in questo degli elementi fortuiti hanno grande peso. Per esempio: un bimbetto ama suo padre, che è timido e non sa rispondere a questo amore perché rimuove la sua naturale omosessualità. Il bimbo può subire in questo caso una deprivazione di padre. Questo disturba la sua eterosessualità, perché un rapporto di odio col padre gli impedisce di lasciarsi andare. Altro esempio: una bambina ama il padre, ma la madre svalorizza tutti gli uomini e rovina tutto. La bambina perde l'autobus col padre, ma lo riacchiappa col fratello maggiore. Ancora: una bambina e un ragazzino soffrono ambedue del fatto che lei ha un anno di più: i sessi avrebbero dovuto essere invertiti. Un ragazzo è il terzo d'una serie di quattro fratelli. Questo terzo raccoglie tutto il desiderio dei genitori di avere una bambina. Tende a entrare nel ruolo designato, malgrado gli sforzi di celare la delusione fatti dai suoi genitori.

In altre parole, la natura dei genitori, il posto del figlio nella famiglia, altri fattori, tutto influisce sull'insieme e crea delle distorsioni nel modello classico del complesso d'Edipo.

E risaliamo più profondamente, fino ai meccanismi primari. Come affrontano il proprio corpo i neonati? In parte facendo esperienza delle eccitazioni. Ma i maschietti che hanno delle erezioni e le bimbette delle eccitazioni vaginali con certe persone, nel contesto d'un sentimento amoroso e d'un funziona-

mento normale del corpo, non sono nella stessa situazione dei piccolissimi che non vivono tali esperienze di integrazione. Tutto dipende dall'atteggiamento dei genitori davanti a questi fenomeni naturali. Certuni non rimandano loro l'immagine di quel che è; altri stimolano quel che esiste solo allo stato embrionale.

Un particolare specifico

È un particolare da esaminare a parte. Si tratta della visibilità dell'organo maschile mentre quello femminile è invisibile. Non si può parlare di femminismo senza tenerlo a mente.

Freud ha inventato il concetto di fase fallica che precederebbe quella di genitalità piena. La si potrebbe definire la fase della testardaggine e della presunzione. È certo che le bambine incontrano difficoltà a traversare questa fase o quel che in loro ad essa corrisponde. Per un breve momento si sentono inferiori o mutilate. Il trauma che questo provoca varia in funzione dei fattori esterni (il posto che la bambina occupa in famiglia, il carattere dei fratelli, l'atteggiamento dei genitori ecc.) ma è innegabile che in questo periodo, il maschietto ce l'ha, e la bambina non ce l'ha. E, a proposito, il maschietto può urinare in una maniera che le bambine invidiano, come invidiano l'erezione. L'invidia del pene è una realtà.

Nella fase seguente di genitalità piena, la ragazza è sul piede di parità col ragazzo: diventa importante e oggetto di invidia per loro perché può attirare il padre, perché può avere dei figli (può, lei stessa o per procura), alla pubertà, ha dei seni, ha le mestruazioni, tutti i misteri le appartengono.

Ma Freud ha sostenuto fino all'ultimo che se si trascura l'effetto che la loro "inferiorità" produce sulle bambine nella fase fallica, si smarrisce qualche cosa di importante. (Certi analisti hanno cercato di dimostrare che su questo Freud si sbagliava, che era lui a riluttare davanti alle donne e che aveva aggiunto questa complicazione all'umana natura per ragioni personali).

Il trauma vissuto dalla bambina nella fase fallica ha le seguenti conseguenze. 1) sovrestimazione del pene in erezione, esibito e dominatore, 2) invidia provata verso i maschi, 3) fantasma della bambina che crede di avere un pene nascosto che un giorno verrà fuori, 4) fantasma che ha avuto un pene e che non l'ha più, 5) illusione della bambina di avere un pene e negazione della differenza fra uomo e donna nella fase fallica, illusione del maschietto che la bambina ha un pene, ma che è nascosto (di qui l'attrazione per il *french cancan*, lo *striptease* ecc).

Tutto ciò favorisce l'organizzazione sadomasochista e certe perversioni costituiscono uno sforzo molto elaborato per provocare un sembiante di unione sessuale malgrado che la ragazza abbia un pene.

Abbiamo qui una radice del femminismo. Non ci posso far nulla se nel femminismo c'è moltissimo d'altro, e se c'è una logica in quel che dice o fa il femminismo. L'origine del femminismo è qui, nell'illusione generalizzata, nelle ragazze e nei ragazzi che esiste un pene femminile, e nella fissazione particolare di alcune donne e di alcuni uomini allo stadio fallico, cioè quello che precede la genitalità piena.

Il peggio, sul piano sociologico, è forse dalla parte degli uomini, perché questa illusione li induce a insistere sulla "castrazione" della personalità femminile, rafforzando quella credenza in un' inferiorità femminile che esaspera tanto le donne. Ma non dimenticate, se ci sono delle femministe tra voi, che l'invidia che gli uomini provano per la donna è incommensurabilmente più grande; intendo la loro invidia per la capacità piena delle donne, su cui tornerò.

Avrete capito, penso, che parlo qui d'un problema universale; si presenta nella normalità e nell'anormalità con questa differenza, che nell'anormalità (la psiconevrosi) il gioco e il fantasma non sono liberi a causa della maggiore o minor rimozione; certi aspetti dell'individuo non possono dunque essere utilizzati nell'espressione del sé, né essere incorporati nella struttura della personalità in corso di costituzione. Osserviamo tuttavia che, perché ci sia invidia del pe-

ne, occorre essere già giunti a un sufficiente livello di crescita sana.

Si può dunque considerare che nel femminismo c'è un grado più o meno rilevante di anormalità. Ad uno degli estremi è la protesta della donna contro una società maschile dominata dalla gloriuzza virile nella fase fallica; all'altro è la negazione da parte della donna della sua reale inferiorità in una certa fase dello sviluppo fisico. So bene che questo semplice enunciato non basta, ma è l'abbozzo d'un tentativo di esprimere in forma condensata cose molto complesse.

La fase fallica

Sempre in tema di sviluppo, in quale stato si trovano il bimbetto o la bambina quando comincia la fase fallica? Si osserva in genere che i bambini che hanno vissuto esperienze di carenza nel corso dei primi anni della loro esistenza, soprattutto a livello dell'allattamento, sono eccitati da questa seconda "chance" che sembra offrire loro la fase fallica: questo vale per le bambine come per i bambini. Si possono così distinguere due gruppi: i bambini e le bambine che giungono alla fase fallica dopo aver conosciuto nei primi stadi esperienze consistenti e ricche, e quelli che vi arrivano dopo una deprivazione relativa o intensa. La fase fallica assume un'importanza esagerata per quelli che vi giungono dopo una deprivazione. C'è dunque una preistoria dei disturbi, quale che sia la fase nel cui corso appaiono, e non va dimenticato di menzionare le tendenze patologiche ereditarie.

Tutto ciò è esperienza quotidiana dello psicanalista che cura i pazienti, e tuttavia non ha gran valore in un esposto generico come questo, che non ha rapporto con la terapia. Le persone devono accettare quel che sono, la storia del loro sviluppo personale come le influenze del loro ambiente, devono continuare a vivere, cercando di stabilire degli scambi con la società in modo che si dia una reciprocità.

Nello stato di salute, quel che nell'anormalità si fissa è sempre presente, ma l'individuo trova i mezzi per nascondere i lineamenti più grossolani senza

perder troppo il contatto con loro. Si serve, per esempio, del fantasma.

Il fantasma e la realtà psichica interna

Per certuni il fantasma è qualcosa che si può manipolare, accomodare, un po' come i fumetti per un bambino. Ma il fantasma ha radici profonde nella realtà psichica personale, che costituisce la parte vitale della persona, salvo quando la malattia impedisce l'esistenza d'un mondo interiore e di conseguenza, d'una realtà psichica interna. Quel che caratterizza la maturità, come la salute, è il fatto che la realtà psichica interna dell'individuo si arricchisce continuamente di esperienze e dà ricchezza e realtà alle sue esperienze concrete. In questo modo tutto quel che esiste al mondo può trovarsi nell'individuo, e questi può provare la realtà di tutto quel che è concreto e scopribile.

Dunque, nella salute, la donna può trovare una vita d'uomo attraverso esperienze immaginarie identificandosi agli uomini. Nella sua forma più grossolana, l'identificazione permette alla donna di utilizzare un uomo, traendo così beneficio del fatto che gli passa la sua propria mascolinità, cosa che permette a lei di provare quel che in sé c'è di femminile.

Questo mi conduce alla constatazione che per apprezzare pienamente il fatto di essere donna, occorre essere un uomo, per apprezzare pienamente il fatto d'esser uomo, occorre essere una donna.

L'invidia del sesso opposto spiega in gran parte la frustrazione di coloro nella cui vita gli istinti svolgono un grande ruolo, in altre parole la maggior parte delle persone tra la pubertà e la cinquantina. Questo tipo di frustrazione, può essere attenuato dalla vita culturale, nella quale il sesso ha minore importanza.

Certi matrimoni si spezzano quando la fase amorosa si affievolisce perché le identità incrociate si indeboliscono: il fatto che l'uomo invidia alla donna il suo stato di donna è controbilanciato dal fatto che la donna invidia all'uomo il suo stato d'uomo. Questi due esseri che erano innamorati cominciano a tirarsi i

piatti in faccia. Nel tirarsi reciprocamente i piatti, uomo e donna sono su posizione di parità. Può poi cominciare una nuova associazione, in cui si ristabiliscono le identificazioni incrociate e, per un certo tempo, si farà economia di piatti.

I bambini accettano difficilmente che cose del genere avvengano fra i genitori, ma non c'è niente da fare. Le forze in campo sono talvolta così potenti che i figli ne fanno per forza le spese quando i genitori si battono a colpi di piatto invece di avere rapporti sessuali, oppure si separano per risparmiare il vasellame.

Come si può immaginare, un uomo sempre assolutamente mite può indurre nella sua compagna due reazioni: o lei sentirà il bisogno d'un uomo "molto uomo", orribile magari, brutale e crudele, che nessuno ama o può amare, oppure ripiegherà sulla propria mascolinità, esagerando gli elementi di latenza del suo femminile. Tuttavia gli uomini materni possono rivelarsi utilissimi. Sono un buon sostituto della madre, cosa che allevia la donna quando i figli sono molti, o è malata o vuol rimettersi a lavorare. Ci sono anche molte donne che desiderano che l'uomo sia materno con loro. Chi non ha bisogno d'un po' di *maternage*? Quanto alle amicizie fra donne, non si può andarvi fino in fondo senza temere complicazioni omosessuali.

Tutto ciò mostra come la monogamia sia difficile nella pratica. Oppure è impossibile, pura prescrizione cristiana che ignora troppi elementi? Le persone vogliono tuttavia potersi dire di aver avuto tutta la vita una relazione stretta con qualcuno, perché sanno di aver tutto da guadagnare nella moltiplicazione delle esperienze condivise. Ma quando si vedono delle persone litigare, ci si accorge che soffrono di più se hanno una realtà psichica interna relativamente povera, se la loro elaborazione fantasmatica della realtà è dunque ristretta e se partecipano poco della cultura. Questa è di grande aiuto quando due sposi cessano di essere innamorati l'uno dell'altro ed entrano nella seconda fase di quel gioco che è il matrimonio.

Passo ora a un aspetto particolare che talvolta si trascura. Fra uomini e donne c'è una differenza più im-

portante del fatto di sapere chi dà e chi riceve in materia di nutrimento o di sesso. Questa realtà cui non si sfugge è che ogni uomo, ogni donna sono usciti da una donna. Si cerca a volte di dimenticare questa cosa fastidiosa: c'è il tema della covata, o nel mito originale di Arlecchino, un uomo mette alla luce dei figli. Spesso si incontra anche l'idea della nascita dalla testa, cosa che permette di passare agevolmente dalla parola "concezione" alla nozione "concepire qualche cosa". Per un bambino, è una fortuna di essere stato "concepito" nel pensiero e assieme fisicamente.

La donna e le donne

Come che sia, ogni uomo e ogni donna si sono sviluppati in un utero, sono nati da là, magari per parto cesareo. Più si riflette più ci si avvede che si ha bisogno della parola "donna" per render possibile una comparazione fra gli uomini e le donne. Per riassumere, mi porrò a due livelli più profondi:

1) il problema non è tanto che ognuno è stato in un utero, giacché è nato, ma che fin da principio ognuno è stato "dipendente" da una donna. È necessario dirlo. Ognuno, per cominciare, è stato "assolutamente dipendente" da una donna, poi lo è stato relativamente. Il modello della vostra o della mia salute psichica è stato determinato in partenza da una donna che abbia fatto sufficientemente bene quel che doveva fare, allo stadio in cui l'amore non ha significato per il neonato se non in quanto sia espresso fisicamente. Abbiamo tutti ereditato nascendo la tendenza a maturare, ma perché questa si effettui, occorre che ci sia un ambiente sufficientemente buono. Questo esige un'adattamento iniziale molto sottile da parte d'un essere umano. Questo essere umano è una donna, di solito la madre.

2) Più profondamente ancora, c'è l'esperienza d'un neonato. Questa esperienza include la madre perché il bambino non ha ancora fatto la separazione fra sé e la madre, l'ambiente che lo circonda, i gesti per tenerlo, manipolarlo e nutrirlo. Il sé non è ancora differenziato. Di qui la dipendenza assoluta.

Ora è assai difficile per un uomo o una donna accettare davvero questa realtà della dipendenza prima assoluta, poi relativa, perché si applica all'uomo e alla donna concreti, reali, di oggi. C'è dunque un fenomeno separato, che possiamo chiamare la "donna", che domina la scena e influenza tutti i nostri dibattiti. La donna è la madre non riconosciuta dei primi mesi della vita di ogni uomo e di ogni donna.

Partendo di qui possiamo trovare una nuova definizione della differenza dei sessi. Le donne hanno in sé la possibilità di risolvere il proprio rapporto con la "donna" identificandosi in lei. Per ogni donna ce ne sono sempre tre: la bambina, la madre, la madre della madre. Nel mito le tre generazioni di donne appaiono costantemente, o sono tre donne con funzioni distinte. Che abbia o no bambini, la donna si situa in questa serie infinita, è figlia, madre, e nonna, è madre, figlia e nipotina. In grazia di che può ingannare: può essere una creaturina deliziosa quando si tratta di catturare un uomo, poi diventare una sposa/madre dominatrice, e più tardi una simpaticissima nonna. Ma tutto questo è la stessa cosa, perché in partenza lei è tre, mentre l'uomo comincia con un enorme bisogno di essere unico, uno. Uno, vuol dire essere uno e solo, e esserlo per sempre.

L'uomo non può fare quel che fa la donna - è iscritto nella specie - senza violare la propria natura. Questo succede a volte nella malattia. Conosco un paziente che molto presto si è identificato a una donna, e persino a un seno. Tutta la sua potenza consisteva nel far la parte del seno. Non c'era nessun uomo nella sua vita, non c'era che lui "al proprio interno" con delle donne, emascolato perfino dal suo proprio funzionamento fisico di maschio. Ma non trovava pace e si è dato molto da fare per anni seguendo delle terapie, per trovare la propria identità di uomo e separarsi dalla donna. Quando finalmente ci è riuscito, ha potuto stabilire un nuovo modo di relazione con altri uomini unici, cioè è riuscito ad avere amici uomini.

Mi sembra che le femministe invidino agli uomini il fatto che più maturano più sono uno. Certi uomini

invidiano alle donne il fatto che non abbiano da risolvere il problema della relazione individuale con la donna perché sono donne, fasciose e seduttrici o poveracce senza risorse che fanno appello alla cavalleria dell'uomo. (Ma dov'è finita la cavalleria?, si lamentano).

Resta la difficoltà, per gli uomini e per le donne, che tutti e due sono stati un tempo dipendenti da una donna; ora, perché la personalità fiorisca appieno bisogna che, in un modo o nell'altro, l'odio per questa realtà si trasformi in una specie di gratitudine.

Altro punto di dettaglio: perché gli uomini cercano il pericolo? È vano tentar di fermare le guerre, gli incidenti stradali, le spedizioni sull'Everest o i viaggi su Marte, o sopprimere la *boxe*, se non ci si chiede che cosa davvero vogliono gli uomini.

Tutte le donne senza eccezione per la loro identificazione con le donne del passato, del presente e del futuro corrono il rischio del parto. Nessuno può sostenere che il parto non comporti alcun rischio; l'anestesia non cambia nulla al fatto che la funzione naturale della donna implica un pericolo. Gli uomini invidiano alle donne questo pericolo; inoltre si sentono colpevoli di provocare le gravidanze, di trovarsi poi nella parte comoda di chi guarda come se la cava lei, non solo nel parto ma in quel che segue, la responsabilità e le costrizioni terribili rappresentate dalle cure necessarie al bambino. Per questo corrono dei rischi e lo faranno sempre.

Certuni non possono impedirsi di correre dei rischi assolutamente insensati. Cercano di valere altrettanto. Ma quando un uomo muore, è morto, mentre le donne, loro, sono state sempre e saranno sempre. Un uomo è come un prato.

Dunque anche gli uomini hanno i loro problemi. Quel che è terribile nella guerra è che così spesso gli uomini che ne escono vivi debbono riconoscere di aver incontrato la propria maturazione, compresa la maturità sessuale, al momento in cui correavano il rischio di morire. Così, quando non ci sono guerre gli uomini sono a terra; e tuttavia detestano di farsi ammazzare, salvo se sono sicuri di saper perché.

Mi sono aggirato fra i temi che la parola "femminismo" evoca attorno a sé e che si riferiscono alle interazioni universali tra uomini e donne. Molto resta da dire, ma più si guarda, più cose si vedono e le lacune si fanno inevitabili.

Traduzione di Rossana Rossanda

ANNA SALVO L'ESSER UNA E TRE DELLA DONNA DIALOGANDO CON WINNICOTT

Introdursi alla lettura di Donald W. Winnicott è come entrare in un mondo trasparente ed insieme complicato: ciò di cui questo autore si è soprattutto occupato – la nascita del sé e la relazione madre-bambino – è reso nelle pagine dei suoi scritti in modo accessibile, ma non per questo semplice. Winnicott è vissuto ed ha lavorato nell'Inghilterra divisa dallo scontro e dagli schieramenti fra il pensiero di Melanie Klein e quello di Anna Freud, ma, benché analizzato per dieci anni da una analista di scuola kleiniana e benché analista, a sua volta, del figlio della Klein, non si schierò mai né per l'una, né per l'altra fazione.

Tentò di costruire non una propria scuola – morì nel 1971 senza lasciare seguaci o adepti, e anche oggi è complesso e difficile dirsi winnicottiani – ma un modo, uno stile originale di usare il sapere e la lingua psicoanalitica, per tentare di catturare qualcosa in più del mondo dell'infanzia. Winnicott fu pediatra ed insieme psicoanalista; il suo percorso parte, intorno al 1920, dalla pediatria: interrogandosi sul bambino, sul suo corpo, sui suoi sintomi egli giunge alla necessità di collegare ciò che si rende visibile, reale, con la complessità delle relazioni, con la relazione fondante, quella madre-bambino.

Ma la madre e il bambino su cui Winnicott indaga non è la coppia assolutamente fantasmatica, tutta interiore, inconscia ed imprevedibile se non attraverso

figure d'azzardo di scuola kleiniana; è una coppia *anche reale*: è costituita da due persone che *sono nella realtà*, si guardano, si toccano, interagiscono fra loro, scambiano *gesti* e non solo fantasmi. Mi pare importante tener conto di questa differenza di posizione fra Winnicott e Klein, per usarla poi quando entreremo nelle implicazioni e nei problemi che gli appunti per la conferenza *Questo femminismo* sollevano.

Vorrei – usando uno stile di marca winnicottiana, stile in cui spesso si esplicita ciò di cui si intende parlare – dividere questo mio tentativo di confronto e dialogo con il testo di Winnicott in tre *passaggi*: una qualche preistoria del percorso e del pensiero di questo autore; un dialogo più serrato e interno con le questioni che lo scritto solleva; il tentativo di ragionare sul concetto di "area transizionale", idea non ancora contenuta nel testo, ma, a mio parere, concetto molto complesso e ricco di sollecitazioni, proprio perché inscritto in una zona di paradosso e di imprevedibilità, per un tentativo di avvicinamento alla soggettività femminile.

Sapienza dell'infanzia e divulgazione

Qualcosa circa il percorso di Winnicott ho già detto; ciò che ritengo importante sottolineare *ancora* è la dominanza della frequentazione dell'infanzia nella vita e nell'opera di questo autore. Forse i bambini sono anche metafora dell'inconscio; e allora la frequentazione, lo star dentro al loro mondo diviene curiosità e desiderio di indagine per il non-detto o il non-dicibile (in questo senso potrebbero esser lette le due lunghe analisi – di quasi dieci anni ciascuna – cui Winnicott si sottopose). Ma è il modo con cui Winnicott ritorna verso il dicibile e ci racconta del suo viaggio che lo distingue e lo fa apparire unico rispetto ad altri autori che hanno subito la fascinazione e il richiamo dell'inconscio: un modo *leggero*, che non intende progettare, né costruire complesse architetture, ma che sa restituire, attraverso l'evoluzione e le immagini, attraverso l'accenno, qualcosa della complessità di ciò che l'inconscio ha lasciato intravedere.

Diceva Melanie Klein che i bambini possiedono una *sapienza* che viene persa durante il processo di crescita. I bambini sanno, e poi, crescendo, non sapranno più. Ecco, io credo che Donald Winnicott ha forse rubato ai suoi piccoli pazienti, alle migliaia di bambini che ha incontrato e "curato", un poco di quella sapienza, sapienza che non ha nulla della "glorietta virile", che non conosce ancora la vanità e la pretesa di splendore del pensiero che pretende di catturare e penetrare la realtà, ma può semplicemente bearsi nella condizione di chi ha compreso.

Accanto a questo tratto (che richiama molti e complessi temi: il furto; il sapere/il conoscere; il discorso/il segreto) – tratto da scavare nella vita e nell'opera di Winnicott –, ne appare più evidente un altro: quello della divulgazione, del parlare facendosi comprendere, del non pensare di custodire segreti elitari. Winnicott non teme di parlare; lo fa con i suoi saggi, i suoi articoli, le conferenze alla radio, le lettere scritte e pubblicate su quotidiani: il suo modo di vedere e di intendere la questione e la vicenda dell'infanzia non resta patrimonio per pochi, oggetto di confronto o di scontro all'interno della Società di psicoanalisi, esercizio di stile nel "torneo cortese" che contrappone spesso gli uomini e le donne custodi di un sapere "prezioso", quello psicoanalitico. Anche questo, pur non essendo "lezione" da apprendere volontariamente, stile difficile da imitare, mi pare, insieme a quel tratto costitutivo del pensiero winnicottiano che riunisce leggerezza e complessità, essere un piccolo ammonimento, o, perlomeno, si pone come questione aperta per noi, domanda con cui confrontarsi.

Anche se molte altre cose potrebbero esser dette circa Winnicott e il suo pensiero, chiudere qui questo passaggio – anche se con la nostalgia per quanto non è apparso nelle righe, per quanto è stato non-detto, per cercare un confronto più puntuale con ciò che negli appunti per la conferenza *Questo femminismo* egli ha scritto.

La conferenza è del 1964. Mi pare importante sottolinearlo perché quel periodo, almeno per una parte di noi (io che scrivo, ma, credo, anche molte di coloro

che leggono) è ancora un periodo in infanzia, di pre-adolescenza o di adolescenza. Ma non è solo l'infanzia di noi-soggetti, di ciascuna di noi; è, per il femminismo in Italia, ancora infanzia, è periodo del non-dire, è periodo che precede la capacità di far discorso e di rendersi visibile come soggetto che fa domande e pone questioni.

In quel periodo, nel 1964, un uomo, uno psicoanalista decide di tenere una conferenza, in cui usa il proprio sapere per delineare dei temi interni al movimento delle donne. Questo fa già questione, per noi: uno psicoanalista (maschio) ragiona sulle origine del femminismo. C'è una prima domanda (prima, perché originaria e insieme prioritaria) che la conferenza di Winnicott pone: noi gli riconosciamo la possibilità ed insieme il diritto di dire? Lascio aperta questa domanda (ma commentando in qualche modo il suo scritto, dò implicitamente la mia risposta), poiché ciascuna di noi potrà rispondere e riconoscere a Winnicott la possibilità di aprire un colloquio con noi, lettrici di oggi, oppure negare questa possibilità e ridurre Winnicott al silenzio, perché maschio, perché psicoanalista, perché intende parlare di qualcosa che non sa.

Forse, già nel 1964, Winnicott sapeva dell'azzardo e del rischio del suo esporsi, poiché scrive, all'inizio dei suoi appunti: "è la cosa più pericolosa che io abbia fatto negli ultimi anni" (corsivo mio).

La costruzione di saperi in cui Winnicott si muove, l'architettura psicoanalitica, è insieme, e non paradossalmente, larga e angusta. È la strada di ricerca di un percorso che possa nominare una soggettività differente e insieme la strozzatura, la condanna del percorso alla mannaia dell'invidia (ortodossa, freudiana, invidia del pene).

Bisessualità e struttura duale

Winnicott parte dalla questione della bisessualità (lascito freudiano, da Freud stesso poi però trascurato; parola detta, ma non sottolineata nel corpus teorico originario) e anzi avverte, divertito, che se su

questa questione non si è d'accordo, la conferenza avrà sì luogo, ma prenderà toni diversi, si terrà sulla base di un'altra scaletta. Non conosciamo l'altra scaletta, né, quindi, la conferenza che si sarebbe strutturata in base al dissenso sulla questione della bisessualità. Questa è la conferenza che pone come suo punto di partenza la separazione e insieme la coesistenza dei sessi. E questo è anche un ambito di ricerca ampio per la soggettività femminile, in cui dire una nostra parola, strada già in parte percorsa, certo non nei termini clinici e costrittivi del fantasma "ineludibile" di una omosessualità più o meno latente, ma in quelli, a mio parere più fondativi, più inerenti al soggetto, di una confusione, di una commistione duale fra maschile e femminile.

Qui il sapere psicoanalitico, la sua casa diventano abitabili per le donne. Qui, io penso, il soggetto femminile non si trova né stretto, né condannato, ma può trovare un propria parola per descrivere il miscuglio. In questa direzione, non c'è dominio fallico, e quindi mancanza, e quindi invidia, ma coesistenza, confusione, oscillazione fra i sessi.

L'angustia della strada psicoanalitica appare, invece, orrenda e quasi paralizzante, sulla questione dell'invidia; angusto è anche il modo leggero che Winnicott assume nel trattarne. La fase fallica si pone come il luogo di prigionia delle donne e l'invidia del pene è insieme il delitto e la pena da scontare. Qui il sapere psicoanalitico non ammette altri scenari: le donne sono costrette e condannate a pensare di invidiare il pene e/o ad introiettarne il fantasma. Winnicott stesso appare in questo argomentare duro e insieme confuso: di cosa ci sta parlando? Di oggetti o di fantasmi? Ci parla cioè di un fallo-fantasma, introvabile ma nascosto nel corpo femminile (fantasia e perfezione dell'ermafrodito!) e fissato in qualche luogo dell'inconscio sia maschile che femminile, o parla dell'oggetto reale, di quel pene sulla cui assenza si struttura la mutilante vicenda tutta freudiana della fase fallica nelle bambine?

Quando, nel corso della conferenza, Winnicott afferma "... la negazione da parte della donna della

sua reale inferiorità in una certa fase dello sviluppo fisico" (corsivo mio), sembra non lasciare spazio ad equivoci. Così come è reale l'oggetto, reale ne è la mancanza e tale mancanza produce "inferiorità" e quindi invidia. L'angustia di tale percorso appare come un circuito obbligato a partire dal rispetto e dall'ortodossia verso il testo freudiano circa la questione della fase fallica: questa è la prigionia della soggettività femminile di cui prima parlavo, cui neppure Winnicott, così poco ortodosso in altre occasioni, sembra sottrarsi.

Il dominio della madre

Un respiro più largo, più interrogante e costruttivo ritorna, invece, quando viene posta la questione della "dipendenza assoluta", della fusione e poi separazione che ciascun soggetto, maschio o femmina, ha esperito, in una certa epoca della propria vita, nei confronti di un individuo-donna. La dipendenza assoluta circoscrive uno spazio-tempo confuso, sospeso fra simbolico e reale, insieme consistente ed inconsistente: ciò che il neonato esperisce è dipendenza reale (dipendenza per la propria vita, per la propria sopravvivenza) e insieme dipendenza che si iscrive nel simbolico. Ma qui, in questa vicenda, in quest'epoca della vita, reale e simbolico sono assemblati; non permettono separazione e distinzione (quest'ultima osservazione ci sarà utile nell'ultimo passaggio, quando accennerò al concetto di area transizionale).

Winnicott dice: "la donna è la madre non riconosciuta dei primi mesi della vita di ogni uomo e di ogni donna" (corsivo mio). Non riconosciuta perché non separata, perché, a mio modo di intendere l'affermazione, non ancora altro-da-sè, fusione, appunto, fra me e altro-da-me; universo in cui l'assenza di confini e di distanza non permette il conoscere e il riconoscere. È il soggetto-donna (è la madre) che permette, essendo "sufficientemente buona" (concetto winnicottiano non altrimenti spiegato, che non conosce regole e comandamenti), che permette, attraverso una capacità non appresa volontariamente, una

disponibilità ed (anche) un desiderio, che la fusione sopravviva per un certo periodo.

All'interno della coppia fusionale c'è un soggetto che sa di essere insieme fuso e separato: la donna, già soggetto capace di riconoscersi come diviso, distinto e, insieme, sotto la continua e seducente tentazione di scomparire nello specchio che lo sguardo del bambino le offre, ancora e di nuovo l'unità fusionale, l'indistinzione, l'esser uno e insieme due. La madre, quella donna tutta maiuscola di cui Winnicott parla, (certo, correttamente non ancora madre, perché preistoria di un ordine simbolico che permetterà poi di riconoscerla come madre) decide senza saperlo, in quel periodo, di molte successive capacità/potenzialità del bambino-figlio; lo decide con la disposizione ad essere "sufficientemente buona".

C'è in questo essere "buona" anche un grande potere (cosa su cui Winnicott tace; non-detto di questa conferenza). Che proprio di questo potere parli quel fallo fantasmatico che le bambine immaginerebbero di avere dentro e che suscita a sua volta invidia nei maschietti, proprio perché nascosto, introvabile? Che ancora di questo potere parli il fallo invisibile che gli uomini, quasi da compitare nella loro ingenua ostinazione, continuano a cercare scoprendo le gonne nel French can-can, o nell'attesa carica di tensione dell'attimo che precede la caduta dell'ultimo indumento nello spogliarello? E forse ancora a questo potere (potere difficilmente dicibile, perché non manifesto in alte celebrazioni, in monumenti osannanti) Winnicott fa riferimento quando afferma "c'è dunque un fenomeno separato, che possiamo chiamare "la donna", che domina la scena e influenza tutti i nostri dibattiti".

Il dominio, così Winnicott ci suggerisce, prima ancora che espresso da ciascuna, è dell'esser donna, della capacità di riproduzione, di quella condizione di responsabilità desiderante e di dipendenza assoluta che connota la coppia madre-figlio in una certa epoca della vita di entrambi. Ho usato l'espressione "responsabilità desiderante" per significare l'inseparabilità di un tratto etico e insieme di un percorso di

desiderio che mi pare esprimere la condizione del soggetto femminile di fronte al potere del proprio corpo e della propria figura. Desiderio ed etica si intrecciano a formare un tratto connesso; non si pone l'uno senza l'altro per la donna: prima ancora che ciascuna risponda con un sì o con un no alla questione reale della maternità, la donna tesse una trama in cui i nodi del desiderio e le tensioni dell'etica non sono distinguibili.

Essere uno dell'uomo, essere tre della donna

Ma, oltre a questa condizione di dominio che ci viene suggerita come preesistente alla vicenda di vita di ciascuna di noi, al singolo svolgimento di ciascuna storia, dominio intessuto, a mio parere, di desiderio e di etica, nella sua conferenza Winnicott suggerisce altre trame e tessiture di invidie, quelle del soggetto maschile verso il soggetto femminile. L'esser "uno e solo, ed esserlo per sempre" dell'uomo a confronto dell'"esser tre" della donna. Cosa diventa, seguendo questa indicazione, il sentimento del tempo e il confronto con la morte per l'uno e per l'altra? Quello che voglio dire è che in questo "essere uno e solo, ed esserlo per sempre" dell'uomo, Winnicott ci fa intravedere una condizione di solitudine disperante, la condizione di chi sa e deve necessariamente riconoscersi nell'unità: la vita è questa, è ora ed è finita.

Il vantaggio, oggetto di invidia, della donna è che ciascuna potrà tessere il proprio tempo nell'andare avanti e indietro delle tre generazioni: "che abbia o no bambini, la donna si situa in questa serie infinita, è figlia, madre e nonna, è madre, figlia e nipotina". Il tempo, in questo esser una e tre, si confonde nelle generazioni; non è solamente il tempo di *quella* vita ma diviene un gioco ad ingannare ciò che è caduco, perituro.

Ma questo sentimento del tempo più vasto, quasi a sfiorare l'eternità ("le donne, loro, sono state sempre e saranno sempre") è veramente tutto e soltanto *guadagno* in quell'operazione di molteplici identificazioni che le donne possono mettere in atto? Dov'è la

perdita, cui Winnicott non accenna in questi appunti, scegliendo di celebrare l'operazione di identificazione fra le donne-soggetti e la donna come ferita rimarginata, anzi come non-ferita e accumulazione di vantaggio? La perdita, la ferita sanguinante, è proprio là dove egli preferisce vedere il guadagno; in quell'avere "in sé la possibilità di *risolvere* il proprio rapporto con la donna *identificandosi* con lei".

La coniugazione dei termini *risolvere-identificandosi* è l'operazione senza scarti, tutta positiva, proposta da Winnicott: uno svolgimento che celebra i fasti della *risoluzione* e non vede l'inquietudine, la tortuosità che l'identificazione con l'uguale producono.

Winnicott non vuole, e forse non saprebbe, parlare a partire dalla perdita che l'identificazione a specchio comporta, perdita negata, respinta indietro dall'Io, ma teatro di sottili e feroci combattimenti nelle fantasie e nei fantasmi della relazione madre-figlia. Il tempo che prosegue di madre in figlia, l'esser "una e tre" è il fasto, la faccia luminosa e splendente della coniugazione *risolvere-identificandosi*; l'aspetto inquietante, notturno e doloroso, della stessa coniugazione è la battaglia mai detta fino in fondo che si combatte fra uguali, è il ritrovare ossessivamente, nell'"una e tre", sempre la stessa immagine.

Lo spaesamento e la vertigine dello sguardo che spostandosi e posandosi altrove ritrova l'uguale è la ferita dolorosa di cui Winnicott non parla e che, io penso, non sarebbe comunque dicibile da parole maschili. Winnicott sottolinea l'aspetto gioioso del tema del *dominio* femminile (dominio originario, perché prima della parola dominio della donna; ma anche dominio nel tempo, perché, suggerisce, il tempo delle/per le donne è meno intenzionato dalla morte, è tempo che si dilata e prosegue). Tocca a noi, io credo, trovare le parole per raccontare l'altro possibile aspetto del dominio, quello nascosto, difficilmente dicibile, della ferita, dello sguardo che, spaesato, ritrova sempre l'uguale.

Chiudere qui il secondo passaggio, quello del confronto con le parole di questo testo di Winnicott (e

anche in questo caso, molte sono rimaste le cose non dette), per entrare nella questione, qui non contenuta, dell'*area transizionale*. Winnicott parte – tenendo conto di ciò che è *anche reale* – dalla descrizione ed interpretazione dell'*oggetto transizionale*: un giocattolo, una copertina, un pezzetto di stoffa che diventano necessari ed inseparabili per il bambino. Tramite tale oggetto il bambino è sollevato e confortato: quando viene sgridato, quando è triste, quando è posseduto dall'ansia che lo prende prima di addormentarsi, cerca l'oggetto e trova sollievo e conforto. Ma quell'oggetto è proprio *solo* un oggetto?

No, dice Winnicott, questo oggetto si colloca in uno "spazio potenziale (che) è al punto dell'azione reciproca tra in non esserci altro che il me e l'esserci oggetti e fenomeni al di fuori del controllo onnipotente"¹. L'oggetto crea e si colloca in uno spazio-tempo sospeso, paradossale: non è me (non è, cioè, mondo interiore, pensiero segreto, sensazione fugace, mera rappresentazione), ma non è neppure non-me (mondo, oggettività, principio di realtà, dominio della condivisione).

L'oggetto transizionale e il suo spazio potenziale diventano in qualche modo pensabili come la messa in scacco della dicotomia soggettivo/oggettivo: sono la risata beffarda di fronte alla "misera" del principio di non contraddizione.

L'area transizionale

Il paradosso, in questo caso, non è paralisi della comunicazione, insorgenza di una relazione e di un linguaggio patogeni (così come altre analisi sul paradosso, quelle della scuola di Palo Alto, ci hanno abituato a pensare); è la connotazione e il tentativo di descrizione di un'area di esplicitamento di potenzialità comunicative e creative del sé. Approdando all'oggetto transizionale, il bambino trae piacere da qualcosa che è (quel giocattolo, quella copertina) e *insieme è creato* da lui stesso. Negazione del tempo lineare, possibilità di scomporre passato e presente e, tuttavia, non-allucinazione, né delirio (dominio du-

ro e inamovibile del mondo interiore sulla realtà), perché contemporaneamente l'oggetto è quello che è *dentro* ed è quello che è *fuori*, che gli altri possono vedere e toccare.

Non è illusione, anche se si pone come riparazione. Certo l'oggetto transizionale trova la propria storia originaria in una vicenda di lutto, di perdita: perdita necessaria, ma non per questo meno dolorosa, dal convincimento onnipotente e "psicotico" dell'essere intero, della matrice fusionale che collega in una indistinta ed indistinguibile (per il bambino) unità, la coppia madre-bambino. L'oggetto ripara il dolore, la disperazione per questa perdita: è la capacità che il bambino trova *in se stesso* di rassicurarsi, di curare la ferita, rinunciando all'onnipotenza che pretende l'unità e sapendosi riconoscere come spezzato, diviso.

Ma se questa è l'origine, la vicenda dell'oggetto transizionale non è solamente luttuosa, né nostalgica, né consolatoria; perché il bambino, attraverso l'oggetto e attraverso la propria capacità di produrre e di esprimere fantasia, viene a contatto con la propria creatività, apprende che dentro se stesso può trovare qualcosa che, consolandolo, lo fa andare avanti. Fa esperienza, così si può riassumere, del fatto che ciò che produce (i contenuti, i percorsi della propria fantasia) è anche ciò che lo "cura", si assicura man mano del fatto che l'oggetto investito di contenuti del suo Sé diviene capace di "curare" la parte ferita del Sé.

L'area transizionale si allarga poi fino a diventare luogo di relazione e di comunicazione non solo fra il soggetto e l'oggetto, ma fra più soggetti: il gioco di fantasia trasforma, con un patto iniziale, il tempo, il luogo, le relazioni, le identità. I bambini giocano alla guerra, agli indiani, alla signora e sono catturati in quei mondi, li inventano e li vivono; quei mondi sono, di nuovo, sospesi fra mondo interiore e realtà condivisibile: sogni ad occhi aperti sceneggiati, messi in atto e vissuti. Perché quest'area si attivi non è necessaria, né è richiesta una stretta definizione di sé e degli altri; anzi la rigidità e la fissazione delle posizioni e dei ruoli ne ostacolerebbero le potenzialità espressive e di sviluppo.

Il gioco vive sospeso, nella fluttuazione e oscillazione fra il dentro e il fuori, fra il mondo interno e la realtà esterna, sottraendosi diverto alla collocabilità unica e necessaria della logica dicotomica, degli aut-aut della ragione. "... Ma se il gioco non è né dentro, né fuori, dov'è?" si chiede e ci chiede Winnicott stesso. È, provo a rispondere in toni winnicottiani, nel proprio paradosso, nella sospensione, in uno spazio a metà fra mondo e fantasia; è nel suo non-dirsi né nell'uno, né nell'altro mondo, è nel movimento potenzialmente interminabile che porta dal me al fuori-da-me.

Credo che quest'area abbia molto a che fare con la soggettività femminile, credo che noi potremo utilizzare lo sforzo teorico di Winnicott per andare a comprendere, ad indagare qualcosa che riguarda da vicino il nostro mondo interiore. Winnicott ci avverte che il "... gioco è intrinsecamente eccitante e precario", richiamando, io credo, anche una non scartabilità del corpo nella vicenda della propria teorizzazione: il gioco, l'area transizionale sono collocabili in un "al di qua del principio di piacere", sono inscrivibili in un fluttuare di eccitazione che non può dimenticare né eludere l'esistenza del corpo.

In quest'area – così ricca, contraddittoria, indefinibile – in questo spazio-tempo sospeso (né realtà esterna, né mondo interiore), io intravedo le tracce di una possibile ricerca per la soggettività femminile, ricerca in cui rintracciare figure del nostro immaginario, in cui collocare un nostro *sentire*, in cui potremmo meglio significare una diversa possibile relazione fra me e mondo.

La ricchezza di questo concetto, che poi non è tanto un concetto quanto piuttosto una traccia, una indicazione di ulteriore cammino, sta nel fornirci una possibilità per sfuggire alla forbice "o tutto inconscio o tutto pensiero", forbice mutilante, troppo stretta per contenere la ricchezza e la complessità della soggettività femminile.

Il non chiudere il paradosso è l'ultimo *piccolo ammonimento* che sceglierei fra i tanti – leggeri, accennati, quasi sottintesi – che l'opera di Winnicott ci

consegna, senza pretese di *auctoritas* o legittimazione, senza alcuna "glorietta virile".

¹ Ho scelto di rendere questo lavoro privo di note, in quanto l'ho inteso come un dialogo "sciolto" col testo e con l'opera di Winnicott. Questa citazione e tutte le seguenti sono tratte da *Gioco e realtà*, Roma, Armando, 1981. Parte delle riflessioni sull'idea di area transizionale era stato da me elaborato per una comunicazione letta nel giugno 1988 al Centro documentazione donna di Firenze per continuare a ripensare il contributo e l'opera di Donald Winnicott.

IMMA BARBAROSSA VOZA

VERGINE MADRE COMUNQUE COMPLEMENTARE

SULLA LETTERA DI WOJTYLA E SUL
COMMENTO DI GAIOTTI

Ho letto con grande interesse e senza "pregiudizi" l'intervento di Paola Gaiotti sul n. 6 ('88) di *Reti*; lo ritengo pregevole perché giustamente a mio avviso spostata in alto il livello di discussione sulla lettera papale *Mulieris dignitatem*, lo sposta in alto e ne allarga il significato per quanto riguarda i temi in discussione. D'altra parte – e il pregio più toccante sta qui – ne riduce la valenza universale, parlandone come di un documento di una grande autorità *maschile* che si pone in dialettica con il genere femminile. Ma è proprio qui, io credo, la *radice* del mio dissenso dalla lettura di Paola Gaiotti.

Premetto che parlo da non credente, ma aggiungo che cercherò di "fingermi" per un attimo credente. E cioè: da non credente, la prima punta del dissenso è la seguente: che autorità ha questo uomo importante di mandare dei messaggi al genere femminile?

E, da un punto di vista di donna credente, se io credente credo che Dio credè l'essere umano come femmina e come maschio, perché c'è un uomo, e solo un uomo, a parlare come massima autorità alle

donne credenti? Perché queste devono "affidarsi" al papa, se molte di loro contestano persino l'affidamento ad un'altra donna? E perché poi il papa non presenta questa lettera come una "rottura" teorica e politica, ma si preoccupa anzi di cercare dei predecessori papi in questo dialogo con le donne (par. 1)?

E se, secondo il brano di *Genesi* 1,27 Dio credè a sua immagine il maschio e la femmina, Dio non è un uomo; e allora perché Dio si è storicamente concretizzato nel Cristo uomo? E perché Maria non è "dea", ma madre, figlia, sposa di Dio, ossia "è" solo in rapporto a Dio-uomo? E, nonostante, che nel par. 4 si dica che Maria rappresenta quasi l'archetipo di tutto il genere umano, poi si dice che tale archetipo è archetipo di una unione, ossia di un rapporto che "può appartenere solo alla donna", cioè dell'unione "tra madre e figlio", che sarebbe stata "liberamente" accettata da Maria, ma in realtà a mio avviso concessa a Maria.

A parte l'arbitrarietà (del tutto spiegabile in un credente) di fondare l'antropologia sulla creazione di un essere umano "a immagine di Dio" (Dio antropomorfo? e di quale razza?) e a parte la funzione affidata da Dio all'essere umano di "soggiogare e dominare la terra" (funzione storicamente spiegabile in una società pastorale agricola in cui l'umanità aveva il problema di "resistere" alle calamità atmosferiche e di rendere la terra abitabile e feconda di frutti e di cibi, ma quanto mai colpevolmente anacronistica in un'epoca in cui l'uomo ha distrutto la terra), credo che l'errore più grave stia nella valutazione del brano di *Genesi* 2,18-25 (quello della "costola di Adamo", per intenderci), che viene nominato come una definizione solo "meno precisa", e "più vicina al linguaggio dei miti allora conosciuti" (par. 6); non viene cioè messo in contraddizione con il primo brano citato del *Genesi*. In realtà si tratta della *solita* espressione del pensiero maschile che si pensa comprensivo dall'altra (che è "carne della sua carne e osso delle sue ossa"): la donna è una compagna per alleviare la solitudine; le sue funzioni sono di riproduzione e di cura; qui sta la sua grande eccelsa dignità; così l'hanno pensata, voluta, sublimata il pensiero maschile,

l'universo simbolico maschile, ed ogni manifestazione intellettuale del pensiero maschile.

Certo, la parte più nuova e suggestiva del documento di Giovanni Paolo II sta nella considerazione della disuguaglianza come frutto del peccato, deviazione, offesa a Dio. La punizione di Dio, tuttavia, è molto più pesante nei confronti della donna ("egli ti dominerà" in *Gen.* 3,6, par. 10 della lettera): ma si avanza l'opinione (par. 10) che l'offesa alla dignità della donna da parte dell'uomo (il dominio e il possesso, o anche la concupiscenza) sia anche offesa alla dignità dell'uomo; concetto quanto mai ovvio, ma del tutto innocuo e "insufficiente": certo, gli stupratori di Marinella a piazza Navona hanno mostrato se stessi simili a bestie, offendendo la loro dignità umana, e con questo?

E secondo un'ottica di gratificazione, alle donne è affidato il compito di "risarcire" il peccato, di "cancellare" Eva e di "innalzare" Maria, da fonte di peccato per l'uomo a fonte di salvezza per l'umanità; e quella che il documento papale chiama "le due strade della dimensione e della vocazione della donna", ossia la verginità e la maternità, a me paiono invece due "funzioni" di segno molto ambiguo.

...

Si tratta per lo più di proiezioni dell'universo simbolico maschile, che la cultura delle donne deve decodificare, smontare, conoscere criticamente, per rivederle con i suoi segni e le sue valenze vissute e simboliche. Al contrario, è fin troppo noto quale destino di miseria e di ricatti quelle due "parole" hanno impresso nella vita e nella storia di intere generazioni di donne.

Una analogia abbastanza stravagante, inoltre, è stabilita al par. 20 fra la verginità della donna e quella dell'uomo; la donna può scegliere tra verginità e amore sponsale; l'uomo tra celibato sacerdotale e religioso e matrimonio. Come pure salti mortali vengono fatti (par. 24) per trovare una spiegazione metaforica e "democratica" del testo di S. Paolo (*Lettera agli Efesini*), quello che dice "le mogli siano sotto-

messe ai loro mariti come al Signore; il marito, infatti, è il capo della moglie”.

Resta aperta la questione allora della differenza sessuale che sarebbe affermata nel documento: nel momento in cui il documento papale consiglia alle donne di non omologarsi al modello maschile, credo però sia del tutto arbitrario dedurre – come è stato fatto – l’affermazione della differenza come valore. Prima di tutto, perché, se questo concetto non è il frutto della elaborazione delle donne che si pensano differenti in un universo che le vuole in-differenti, essa risulta di fatto una concessione di tipo morale o un tentativo di preservare le donne nella condizione di custodi non di un’autonomia ma di una funzione e di un ruolo a loro assegnato.

In secondo luogo, le osservazioni critiche che Paola Gaiotti rivolge al fondamentalismo ontologico presente in alcune elaborazioni del pensiero femminile contemporaneo, soprattutto filosofico, e alla ipotesi di società parallela per via genealogica che ne sarebbero la traduzione antropologica, non possono essere dilatate come mi pare faccia Paola Gaiotti.

Io credo che la differenza sessuale metta in moto la costruzione di un soggetto che pensandosi stabilisce a partire da sé e dalla coscienza di sé ogni possibile rapporto con l’altro sesso, e afferma la sua autonomia senza trarsi fuori dalla storia, anzi attraversando e rimescolando la storia, ossia conoscendo criticamente la realtà nei suoi principi teorici, nei suoi valori, nella pratica politica, per costruire appunto una realtà sessuale o meglio per costruire *per parte sua* una realtà sessuale, nel senso di pensata da due.

...

MARISA VALAGUSSA

LE DONNE SIANO DONNE DIETRO L'ESALTAZIONE DEL SIMBOLO C'È IL MISCONOSCIMENTO DELLE CREDENTI

Saremmo dunque nate all’insegna della dignità che ci è stata conferita in questi giorni. Nastro rosa al portone di san Pietro.

I duemila anni di situazioni concrete che hanno lacerato, umiliato, offeso e messo a tacere nella chiesa innumerevoli donne non hanno influito per nulla sulla gestazione così tranquilla e sicura del nostro ritratto.

La storia della redenzione, molto partecipata, la descrizione sentita e insistita della dignità femminile derivante dal libro della *Genesi*, la narrazione delle conseguenze personali e sociali del peccato e l’appassionante presentazione di Gesù tra le donne non riescono ad attutire, nel documento, la presenza del senso del potere. Quando a descrivere le donne con tanta sicurezza sono solo uomini, c’è – forme a parte – mancanza di rispetto e abuso di potere. Edulcorato questa volta. Subdolo. Condotta con una serie di blandizie, che finiscono per non convincere.

Chi esulta, vedendo nella *Mulieris dignitatem* la nascita del femminismo cattolico, dovrebbe considerare che ciò che è serio ha bisogno, per caratterizzarsi, almeno di lealtà. Le donne credenti sono stanche del parolismo della chiesa ufficiale; sono stanche che non si tenga mai alcun conto del fatto che a vivere concretamente da donne nella chiesa sono loro. Non sopportano più le lacerazioni tra una ormai abituale esaltazione ideologica e il misconoscimento concreto, con discriminazioni che in taluni casi sono pesanti come macigni, in talaltri appaiono semplicemente macchine. Esigono serietà.

Alcuni mesi fa anche i vescovi americani, nella bozza della loro lettera pastorale *Società nel mistero della redenzione*, hanno parlato delle donne. Ma do-

po averle ascoltate. Dopo avere riflettuto sulle loro sofferenze, dopo averne condiviso, almeno nelle intenzioni, le aspirazioni, i desideri e anche le umiliazioni.

Il loro lavoro, ampio e serio, durato parecchi anni, poteva ben essere utilizzato. Si deve invece constatare con amarezza che in tutte queste cose non “opera un unico e medesimo spirito”.

“Dobbiamo riconoscere – scrivono ad esempio i vescovi americani – che gli atteggiamenti sessisti hanno influenzato anche l’insegnamento e la prassi nella chiesa lungo i secoli, e che li influenzano tuttora” [I, 39]. “In base a una loro presunta superiorità, alcuni uomini, tra cui anche ecclesiastici, credono di avere il diritto di dominare sulle donne” [I, 40]. “Noi perciò deploriamo e confessiamo le nostre mancanze individuali e collettive, quando non ci siamo comportati verso le donne come esse meritano. Ed esortiamo il Popolo di Dio ad unirsi a noi nel pentimento personale e collettivo per la colpa del sessismo, che viola i principi fondamentali della nostra fede”. [I, 41].

Non sorvolano su una lunga storia di colpevolizzazione e subordinazione della donna, che ha causato innumerevoli ed inutili sofferenze.

La *Mulieris dignitatem*, al contrario, non vuole calare la propria elaborazione nel concreto della vita. Nell’ambito del proprio concreto. Prospetta la realizzazione della donna nell’esemplarità di Maria, lasciando perciò sussistere il rischio che Maria di Nazareth, anziché costituire un modello per l’intero genere umano nella sua pronta e generosa adesione alla volontà divina, continui ad essere vista come modello per la sola donna, il che ancora una volta sposterebbe l’esemplarità per l’uomo su Cristo. Con le ben note conseguenze.

Dopo tante accurate affermazioni sulla dignità femminile, e con le debite esortazioni agli uomini a prenderne atto, la *Mulieris dignitatem* ringrazia la trinità per il mistero della donna. Il termine è ben scelto. Non si vuole fare dell’ironia. Mistero può denotare tutto: ciò che è grandioso e incomprensibile, ma anche ciò che è piccolo e poco rilevante.

Certo ci si aspetta che le donne “cristiane” accettino la *Mulieris dignitatem* con entusiasmo, devozione e sottomissione completa. Le donne “per bene” sono prestabilite così. Con voce solo per assentire ed applaudire.

Il fatto che la lettera voglia essere una meditazione teologica su di loro non giustifica l’assenza assoluta del loro apporto.

Nel documento dei vescovi americani le argomentazioni teologiche ci sono, ma si calano nelle situazioni concrete, come principi per aiutare a risanarle e a dare speranza.

Per la *Mulieris dignitatem* invece, a parte l’innegabile afflato mistico, la sintesi può ben suonare così: le donne siano donne. Ancora una volta oggetto, e non soggetto, di definizione del proprio essere nel mondo e nella chiesa.

democrazia e diritto

bimestrale del centro di studi e di iniziative per la riforma dello stato

1-2

RIFORME E RIFORMISMI

Scritti di Barcellona, Cantaro, Carrieri,
Curi, Vacca, Serra, Gentiloni, Fabbrini,
Telò, Lafontaine, Meyer, Ringen, Ross

Saggi di Merlini, Baccelli



Editori Riuniti Riviste

questo fascicolo L. 16.000 - abb. annuo L. 40.000 - ccp 502013
Editori Riuniti Riviste, via Serchio, 9/11 - 00198 Roma

PAOLA GAIOTTI DE BIASE

STORIE SULLA FAMIGLIA

Molto in ritardo rispetto alle culture anglosassoni, a quella francese, il mercato librario italiano, dopo tanti contributi volti a raccogliere i primi materiali, sparsi in saggi, in numeri speciali di riviste, comincia ad offrire le prime visioni d'insieme "italiane" di storia della famiglia. Non è il caso qui di affrontare la questione, pure significativa e affascinante delle regioni di un tale ritardo, che rimandano al quadro complessivo delle tradizioni della ricerca storica nel nostro paese. Certo non possono non essere simbolicamente sottolineati due dati: a rompere un tale silenzio è stato, solo pochi anni fa, uno studioso di formazione più sociologica che storica come Barbagli, il che rimanda al peso in questo senso della tradizione storiografica italiana; la specifica assenza registrata su questo terreno dalla storiografia cattolica, (presente, ci pare, solo con alcune raccolte, pur assai feconde, di materiali nella *Rivista di Storia sociale e religiosa* di De Rosa) sembra confermare ciò che è stato detto circa una sorta di tabù, di rifiuto critico, che circonderebbe il tema famiglia, nel nostro paese; e ciò non tanto in sé (le ricerche di natura sociologica si sprecano), ma pro-

prio relativamente all'assunzione di una dimensione di storicità nel lungo periodo, assai oltre insomma le categorie della fin troppo evidente trasformazione moderna, una storicità che smentisce da sola sia le ricorrenti visioni nostalgiche del passato, sia l'identificazione come modello familiare perenne, del tipo di famiglia che si considera distrutto dalle perversità dell'individualismo moderno.

A poca distanza fra loro sono infatti apparsi, e probabilmente non sono i soli, la raccolta a cura di Piero Melograni, *La famiglia italiana dall'Ottocento ad oggi*, la traduzione italiana del V volume del *La vita privata* curata da Ariès e Duby, dedicato al novecento, ma con una sostituzione marcata di contributi italiani rispetto all'originale francese, e una ricerca più limitata nel tempo, nello spazio, e dell'oggetto, ma di grande interesse come *Ottocento, famiglia, elites e patrimoni a Napoli*, di Paolo Macry*.

Va da sé che di una così variegata messe di materiali che attengono alle aree concettuali più diverse, (dalla provocatoria e convincente storia della cucina di Meldini, a quella della casa di Maristella Casciato e dalle *Buone maniere* di Marina D'Amelia, alle varianti nei "nomi" della famiglia di Cardona, dalla demografia di Golini alle pratiche testamentarie, appunto di Macry, per non citarne che alcune e tutte, manco a dirlo, di estremo interesse anche ove dovessero

essere domani smentite da altre ricerche che non possono che crescere ormai che a partire da queste prime suggestioni) non si può dar conto in una breve recensione. Ciò che si può fare, anche perché *si deve* fare, pur in una approssimazione affrettata di prima lettura, è cercare di intravedere, ove vi siano, le linee di tendenza possibili che eventualmente si annunciano per un ulteriore sviluppo di tali ricerche italiane.

Il dato più significativo è nel fatto che, se siamo ormai abituati a fare i conti con i caratteri specifici e i nodi teorici posti dalla storiografia inglese, da quella francese o da quella tedesca, sulla famiglia non sembra affatto progredire per ora una problematica italiana, avvantaggiata teoricamente dal fatto di venire dopo, sul senso, ragioni, metodologie della storiografia della famiglia. Illuminante in questo senso l'introduzione di Melograni al volume che porta il suo nome: la fondazione di una tale storiografia sembra quasi porsi al livello di una coscienza "ingenua", avremmo dovuto scrivere "banale", dei mutamenti vissuti dalla famiglia nell'epoca presa in esame, divenuti dato incontestabile; il risultato è l'accumulo, certamente fecondo e prezioso, di materiali, e di prime sintesi, ma senza una comune focalizzazione problematica e metodologica, nemmeno al livello di ipotesi, né esplicita, né, sembrerebbe, implicita. L'impressione è che forse abbia nociuto, a quasi

primi approcci proprio la scansione temporale scelta o imposta. La raccolta curata da Melograni va dall'ottocento ad oggi; i saggi sulla vita privata nel novecento coinvolgono le nostre esperienze dirette; ora un approccio pienamente storiografico, anche di una storia che interagisce con le scienze sociali e che si nutre di antropologia, e conosce la non neutralità del soggetto, esige una presa di distanza fra osservatore e oggetto, una collocazione per quanto convenzionale, nel tempo dato. Il risultato è che alcuni saggi appaiono piuttosto un dibattito diretto sull'oggi, pensiamo, a quello, non a caso di un giornalista, di Zizola, ("il modello cattolico in Italia" in *La Vita privata*, cit.); in altri il capitolo sull'attualità sembra rappresentare un cappello, magari anche interessante e suggestivo ma metodologicamente disomogeneo con la documentazione storica offerta, come le pur belle conclusioni dei bellissimi saggi di Scaraffia ("Essere uomo, essere donna", in Melograni, cit.) e di D'Amelia ("Figli", ibidem).

...

Un altro dato che emerge da queste ricerche è la difficoltà di ricondurre ad una vicenda unitaria, anche in fase di unità nazionale raggiunta, la storia della famiglia nel nostro paese; le variabili e le dinamiche contrapposte prevalgono ancora sugli stessi processi di omologazione, e traversano perfino

no il processo più omologante di tutti, l'urbanizzazione. Si veda il bel saggio di Bairati sulle dinastie imprenditoriali, dove in uno scenario assai ricco e articolato di famiglie industriali non ce n'è che una del Sud, i Florio, il cui destino diverso è acutamente sottolineato ma senza rilevare esplicitamente la contraddizione regionale che lo condiziona. Ad una prima lettura pare indubbio che la stessa ricchezza del materiale documentario, quale che esso sia, dall'editoria diffusa alla memorialistica, appare squilibrata quanto ad aree regionali di provenienza e finisce col proporre una idea nordica della storia nazionale. Anche per questo va salutato come un contributo importante il lavoro monografico di Macry, concentrato su Napoli, e sulle pratiche testamentarie, che approda a risultati di grande interesse. In particolare vi emerge fra molti altri dati, il permanere a lungo, oltre la stessa legislazione unitaria, del nesso fra patrimonio e cognome che penalizza sistematicamente la discendenza femminile (ma anche il suo lento attenuarsi) e la tendenza ad una endogamia "professionale", che potrebbe spiegare molto sia sotto il profilo della autonomia femminile, sia sotto quello di uno spirito per così dire corporativo che caratterizza gruppi sociali non automaticamente estranei ai processi di modernizzazione come le professioni liberali e l'area del commercio.

Il fatto è che non basta alla fondazione di questo filone storiografico il dato emotivo, la scoperta recente della rilevanza esistenziale delle relazioni interpersonali intime ai fini dell'identità personale, e della risposta agli interrogativi ultimi su di sé, che è la ragione immediata per cui ormai una storia della famiglia non si può non fare. A me pare che vada riconosciuto che la storia della famiglia nasce anche, come del resto tutte le aperture a nuovi campi che ha conosciuto la storia della storiografia, dal difficile governo di una trasformazione che incide profondamente sui caratteri della nostra epoca.

...

Non basta dunque né la disponibilità aperta ad ogni ipotesi della raccolta di Melograni. Ma non basta in realtà né la motivazione esplicita né la definizione di *Vita privata*, che è alla base della pur autorevole e innovativa serie curata da Duby e Ariès, (inevitabilmente sistematicamente rivista e smentita): "In tutti i tempi un'area particolare, nettamente delimitata, è stata assegnata a quella parte dell'esistenza che in tutte le lingue è stata detta privata; una zona di immunità, offerta al raccoglimento, al riposo, dove ognuno può abbandonare le armi e le difese di cui gli conviene munirsi quando si avventura nello spazio pubblico; una zona in cui ci si distende, ci si mette a proprio agio,

per così dire in pantofole, liberi dalla corazza di ostentazione che ci assicura protezione dall'esterno".

Va da sé che questa definizione di vita privata vale solo in una ottica maschile; per le donne la vita privata da una parte è stata storicamente tutto l'orizzonte dell'esistenza, che non può caratterizzarsi in contrapposizione con la vita pubblica, né, dall'altra, è certo definibile, in astratto come il luogo dell'immunità, del riposo, dell'agio.

In realtà, procedendo nell'analisi storica lo stesso Ariès ha ben messo in evidenza, già nel volume dedicato al periodo dal Rinascimento all'illuminismo il variegarsi del concetto di privato, il suo carattere conflittuale, il suo motivarsi differenziato di fronte al nascere dello stato moderno e del rischio della sua prevaricazione; insomma i fenomeni che giustificano il farne una storia. Nell'introduzione al volume sull'ottocento, con un necessario ulteriore chiarimento la curatrice Michelle Perrot la eleva a "storia politica del quotidiano", rimanda alle tesi che vi vedono una "delusione del pubblico", ne fa una "riflessione sui meccanismi del potere"; ricompone cioè, almeno tendenzialmente la sostanziale unità del processo storico e supera l'arbitrarietà della separazione. Insomma emerge, man mano che si procede verso l'acquisizione di nuovi materiali, l'esigenza di non fare di questi nuovi cam-

pi di ricerca, comunque si voglia titolarli – della famiglia, della vita privata e poi via via, della sessualità, del corpo, della medicina, dei sentimenti, ecc. e pur riconoscendo loro il diritto all'utilizzo di categorie concettuali e di procedure proprie – altro dalla storia *tout court*. Lo stesso rapporto fra storia istituzionale e politica e nuova storia va lasciato agli esiti della ricerca, alla qualità dei dinamismi che si prendono in esame, perché a partire da essi si sciogla il nodo della priorità strutturale dei fenomeni che volta a volta segnano il mutamento.

• • •

Anche in questo, come è giusto, va riconosciuto, come fa Michelle Perrot nell'introduzione citata "il debito verso la riflessione femminista". E non solo per la qualità propria dei contributi che vengono dalle donne (si sono citati quelli assai ricchi, e di cui dispiace di non poter parlare in dettaglio in poche righe senza impoverirli, di Marina D'Amelia, di Michela Di Giorgio, di Luciana Scaraffia per la raccolta curata da Melograni; va detto anche del compiuto, lucido, e anche gustoso, che non guasta, saggio di Chiara Saraceno che esamina le trasformazioni della famiglia tra dato sociologico e rivisitazione biografica, in *La Vita privata*); ma, pare a me, perché proprio dalle donne, come forza politica interessata da una parte al governo

coerente delle trasformazioni subite dalle relazioni interpersonali e familiari, della percezione intima di sé e dall'altra a ritrovare anche per sé, e in termini compatibili col proprio essere donna, quella dimensione di autonomia, di immunità, di agio, che la cultura maschile ha definito "vita privata" prende davvero senso la domanda di una storiografia che non sia una "storia speciale", ma un modo diverso, meno parziale, di scrivere di storia.

Un modo meno parziale, e incompleto intanto comunque rimette in discussione, ad esempio, alcune delle conclusioni cui giunge De Rita ("L'impresa famiglia", nella raccolta curata da Melograni) nella sua analisi sulla capacità combinatoria, sulla sua adattabilità continuata, dell'impresa famiglia, basata su una "oculata divisione sessuale del lavoro"; e ciò anche per non legittimare le politiche che potrebbero essere ispirate da tali conclusioni. Non è difficile rintracciare, in questa valutazione che ignora sia i costi pagati dalle donne per gli equilibri familiari e il loro disagio, sia le contestazioni di quella divisione sessuale, la radice di una sorta di unilateralità ottimistica sullo stato attuale dell'istituto famiglia, uguale e contraria alle unilateralità delle deprecazioni nostalgiche, e che rischia di essere altrettanto cieca di fronte ai dati reali e altrettanto rinunciataria rispetto al problema che si diceva del governo

politico dei processi che sono davanti a noi.

*La famiglia italiana dall'ottocento ad oggi, a cura di Piero Melograni, Laterza, Bari, 1988. La vita privata. Il Novecento. A cura di Ariès e Duby, Laterza, Bari 1988.

Paolo Macry, Ottocento, famiglia, élites e patrimoni a Napoli Einaudi, Torino 1988.

SILVIA TOZZI SOGGETTI NON SOLO DI DIRITTI

L'urgenza di produrre regole di condotta in ambiti settoriali – aborto, eutanasia, riproduzione artificiale, bioingegneria, trapianti di organi – genera una babele di linguaggi in tema di etica, morale, diritto. È interessante, perciò, il dibattito avviato su *Democrazia e Diritto** "Le nuove frontiere del diritto" da una ventina di autori di varia formazione e appartenenza su questi temi perché ha, nel suo insieme, finalità di esplorazione più che di operatività immediata. Una delle prospettive da cui si può leggere il fascicolo è quella di andarvi a rintracciare, dietro le evidenti dissomiglianze d'impostazione, un terreno comune di domande e di ipotesi su ciò che viene messo in gioco nella trasformazione del diritto. In materie di

cui è difficile dire, perché riguardano la vita e la morte, sembra che i più siano spinti ad andare oltre il certo e l'acquisto per attingere anche alle loro esperienze. Ed è, questa, una delle rare occasioni in cui le interpretazioni di alcune donne, femministe e non, si inseriscono nel discorso facendo emergere elementi essenziali, senza costituirsi in altra metà separata. Non mi propongo di fare una rassegna, ma solo di sottolineare i punti per me più salienti.

Negli ultimi anni, mentre si faceva più pressante la spinta ad affidarsi al diritto per regolare la vita, il diritto stesso è stato messo in crisi da nuove esigenze e soggettività da riconoscere: donne, emarginati, coloro che erano privi di beni e diritti, difensori dell'ambiente.

L'assetto normativo è entrato in contraddizione con se stesso in più parti, quando si è trattato di superare i criteri economico-patrimoniali per garantire su un piano qualitativo le condizioni di sviluppo della personalità individuale, o beni in sé, come le risorse naturali, in una progressione che va dai limiti giuridici negativi a quelli positivi. La tutela della salute è la sfera in cui è avvenuto il più significativo "rientro nel diritto" di soggettività ed esperienze, afferenti al campo psichiatrico (vedi nel fascicolo i testi di Maria Grazia Giannichedda e di Lucia Lorenzi, Mario Reali, Franco Rotelli), all'aborto, alle tecniche contro la steri-

lità, all'eutanasia, o alla difesa di condizioni ambientali in cui fosse ridotto il grado di nocività per i singoli e le popolazioni. Ma l'evoluzione giuridica si è imbattuta nella difficoltà di un riorientamento di valori anche perché, col proliferare di diritti molto spesso divergenti, si fa meno sicura la guida offerta dal criterio liberale della autonomia individuale da difendere (Eugenio Lecaldano), benché essa rappresenti una delle più alte acquisizioni nell'ottica utilitaristica. A una nuova disciplina, la bioetica, si chiedono allora riflessioni sulla vita, la morte, la salute, l'ambiente, per concretizzarne poi i risultati in chiave di tutela dei diritti civili, sotto l'incalzare del progresso tecnologico e della decadenza di vecchi principi morali. I conflitti sono rinviati essenzialmente al mondo della politica, inteso come partiti, sedi parlamentari, governo, e alle procedure del metodo democratico (Luciano Violante). Sotterfugi, espedienti, sono però inevitabili a causa delle ambiguità in cui ci si deve muovere per cercare di rispondere a una molteplicità di attese sociali. Così, per esempio, nella legge sull'aborto la tutela della vita prenatale è ricondotta alla tutela della vita dell'individuo, secondo una concezione personalista del diritto civile, ma poi – con una sorta di "sotterfugio giuridico" – se ne prevede la deroga nei casi in cui essa entra in conflitto con la tutela della salute fisi-

ca o psichica della gestante (Francesco Donato Busnelli).

Certi limiti di una cultura dei diritti e delle libertà individuali sono evidenti di fronte a un fenomeno solo apparentemente neutro come l'espansione delle nuove tecnologie riproduttive. Tanto più che, se le battaglie per i diritti civili degli anni '70 potevano spingere verso una rinuncia alla definizione di modelli, ora si assiste alla giuridificazione crescente dei rapporti relativi alla procreazione, e "l'ampio spettro di libertà individuali che si sceglie di tutelare aumenta in misura speculare la 'responsabilità' che i singoli si trovano soli a fronteggiare" (Grazia Zuffa, p. 322). Per Laura Conti, cautela e responsabilità dovrebbero contrassegnare l'atteggiamento di tutti i soggetti coinvolti nella riproduzione tecnologica, in particolare gli operatori: soltanto la capacità di valutare ragionevolmente il rischio nel gestire le tecnologie, e magari rinunciare ad alcune di esse, può contrastare "gli effetti nocivi di un progresso biomedico troppo rapido rispetto alla maturazione di valori umani e civili" (p. 344).

Il tema della responsabilità nel rapporto con se stessi e con gli altri ricorre anche in Marina Rossanda (trapianti) e su di esso è imperniata la riflessione di Isabelli Peretti e Daniela Socrate intorno alle posizioni emerse tra le donne comuniste al convegno dell'87 *Procreare verso il 2000* e nel Forum dell'aprile '88 su *Il tempo delle donne*.

Attraverso l'idea del limite e il riconoscimento della propria non-onnipotenza si corregge la visione "iperindividualistica" della libertà, per cercare nuovi orientamenti etici nell'autonomia delle scelte femminili. Da una parte si mette l'accento sull'ascolto della propria interiorità, dall'altro si parla soprattutto di un'etica femminista ancorata alla critica. Come riferisce Franca Pizzini, molte donne si interrogano sulla natura dei progressi medico-scientifici, aprendo squarci illuminanti sulle condizioni che ottundono la libera scelta individuale delle fruitrici e mortificano la soggettività degli operatori.

...

Dall'analisi delle Ntr nasce la spinta a umanizzare la scienza sulla base di valori ecologisti e femministi. Anche altri, fuori dall'area femminista, riflettono sul rapporto tra progresso scientifico e identità personale. Franca Ongaro Basaglia, a proposito di eutanasia, rileva la discrepanza tra carattere oggettuale della cultura medica ed evoluzione dei diritti dei cittadini, ormai portati a subire una profonda espropriazione di sé attraverso il modello medico-clinico. E Salvatore Natoli, parlando di tecnologia e dolore, descrive le lacerazioni prodotte nella "tessitura di senso attraverso cui la vita ricostruisce costantemente se stessa" (p. 44). Non siamo molto lontani dalle considerazioni di Pietro Bar-

cellona, che si riferiscono al riduttivismo proprio di tutto l'ordine sociale in cui viviamo: un abbraccio mortifero che viene contrastato solo dalla "irriducibilità" di uno specifico umano centrato sulla dimensione intersoggettiva (p. 18).

Intanto si scopre che la componente biologica ha un rilievo fondante nella costituzione dell'identità - non in senso riduttivistico, ma in quello indicato per esempio da Marisa Fiumanò, quando parla della gravidanza e dell'attaccamento delle donne a un sapere che passa attraverso il corpo, dal quale deriva la diffidenza di molte verso la maternità tecnologica. Via via che il soggetto acquista spessore si apre un nuovo orizzonte culturale non solo rispetto alla scienza, ma anche al diritto.

Il rapporto tra identità soggettiva e identificazione giuridica è diventato problematico da quando, nel prospettare leggi che intervenano nella disponibilità del corpo proprio e altrui, si avverte che non è più possibile "continuare a rimuovere o a misconoscere il complesso di dimensioni afferenti la corporeità" (Salvatore Amato su corpo e diritto, p. 65). Una di queste è data dall'indissolubilità di elementi fisici e psichici, che non trova eco nel soggetto di diritto nato dal dominio della volontà su un corpo che è naturalità sempre uguale a se stessa, aprioristicamente connotata (in termini di sesso e di integrità fisica e psichica). La fisicità è un "sostrato"

uniforme e dietro il soggetto "non sta più una persona, con il suo indissolubile legame con il corpo e con la sua valenza relazionale, ma la *personalità*", che assume una serie di diritti ed ha con il corpo "un legame puramente casuale" (p. 88). Inoltre restano privi di incidenza giuridica quei soggetti che non hanno la capacità di esprimere volontà (come gli incapaci, gli irrecuperabili, i morenti).

Molto opportune mi sembrano, a questo punto, le considerazioni di Cristina Cilli sui limiti dell'etica laica che parla al giurista (o al politico), ma non alle coscienze dei singoli, e non è ancora un'etica del soggetto; infatti "il problema non è semplicemente di stabilire se ci si conduce in conformità a certi valori e a certe regole, ma anche a un certo modo di essere, caratteristico del soggetto morale" (p. 106, la citazione è da Carolyn Merchant). L'esigenza etica è più forte quando entrano in crisi le certezze acquisite sul piano conoscitivo e "si rende evidente la grande forza della simbolizzazione, della costruzione di mondi pieni di senso" (p. 110). Stili diversi di razionalità etiche sono prodotti non solo da diversi paradigmi del pensiero scientifico, ma anche da differenti percezioni dell'integrità vitale. Ecco perché, in un'epoca di invasione tecnologica nel mondo della vita, un importante nodo teorico riguarda la sfera della soggettività, che non coin-

cide con quella dell'individuo ma rinvia piuttosto a un universo di senso. È qui che le metafore e le immagini descrittive della natura (organiciste o meccanicistiche) assumono un carattere normativo ai fini delle scelte etiche. Ma paradossalmente, a fianco di un'etica ambientale che si occupa di animali e natura attingendo alle nuove conoscenze sull'interazione tra gli organismi, nel campo della bioetica, relativo ai fenomeni della vita organica umana (generazione, sviluppo, maturità e vecchiaia, salute, malattia, morte) vige ancora un paradigma naturale apertamente meccanicista e riduzionista. Medicina e biologia si sono sviluppate storicamente attraverso il dominio conoscitivo sull'essere vivente e il corpo sezionato; dunque anche la vita organica individuale, che dovrebbe essere parte costitutiva della soggettività, è contemporaneamente un oggetto per l'individuo stesso. Il corpo vivo soccombe col "trionfo della dissezione sulla semantica" (p. 104), ed è svuotato perché mutilato della sua integrità - mentre sta entrando nel senso comune scientifico la concezione dell'integrità vitale riferita all'organismo natura.

A me sembra che il peso dei presupposti riduzionistici che gravano sulla *persona* sia un ostacolo enorme sulla strada della nuova etica, e certo non potremo liberarcene con un'operazione scientifica; occorre un processo sociale che sia avviato da soggetti non dispo-

nibili ad ancorare la propria identità alla naturalità e alla convivenza reificate. In mancanza di questo, la strada è ancora aperta per una ragione tecnologica che non può essere umanizzata né con gli appelli al senso del limite, né col ricorso a norme divine o "naturali".

* *Democrazia e Diritto*, n. 4-5, 1988.

GABRIELLA TURNATURI RAZZISTI INCONSAPEVOLI?

Un profondo senso d'imbarazzo, anzi di disagio prende il lettore di *All'erta siam razzisti* di Rossellina Balbi*. Ci si indigna, si seguono le argomentazioni e le documentazioni dell'autrice, si è d'accordo con lei quasi su tutto, ma quando si fa per chiudere il libro qualcosa ci dice che ancora una volta stiamo barando. Ancora una volta ci stiamo tirando fuori, e riferiamo il razzismo, i pregiudizi solo agli altri, agli stupidi, ai reazionari e agli ignoranti: noi stiamo con la Balbi. Eppure l'intero libro è costruito in modo che il lettore, soprattutto quello antirazzista per principio, s'interroghi profondamente, ammetta sia pure per un attimo, di far parte di una cultura e di una socializzazione dove ger-

mi di razzismo sono stati seminati insieme a tanti altri semi "più buoni" e cerchi di mettersi nei panni dell'altro. Il disagio cresce insieme ad un senso d'impotenza: sembrerebbe infatti che solo chi è oggetto di razzismo o appartiene ad una etnia, ad una religione, ad una razza discriminata è in grado di percepire, intuire il razzismo che si affaccia malignamente in tutti noi. A nulla serve allora la nostra cultura, la nostra laicità, la nostra razionalità per scoprire ed isolare il razzismo che appare tanto più mostruoso quanto più ci rendiamo conto che fa parte della vita quotidiana.

• • •

Una delle mie più care amiche, ebrea italiana, o come suggerisce la Balbi, italiana ebrea, proprio ieri mi ha annunciato di aver scritto a me e agli altri suoi amici più intimi una lettera, perché non ne può più, perché non capiamo. Non ho ancora ricevuto la lettera, ma sono già molto sconcertata: noi non capiamo, noi che con lei abbiamo discusso tante volte sullo stato d'Israele, sul sionismo, sulla cultura ebraica, sulle barzellette antiebraiche, noi che credevamo di essere tutti insieme dalla stessa parte. Dalla stessa parte sí, ma astrattamente, in linea di principio, avverte il libro della Balbi, e un po' meno concretamente, un po' meno come individualità concrete. Prego signori fate i conti con questo. Prego fate i conti con la

vostra esperienza concreta e con la vostra cultura. È vero, spesso anche nel più sincero degli antirazzisti, alberga il razzismo da pianerottolo, ovvero quello che istintivamente viene fuori verso "l'altro" che si è fatto troppo vicino, si è spinto sin sul nostro pianerottolo. E allora? E allora ci si può accontentare semplicemente di arrivare ad una coscienza del proprio razzismo? Ma è veramente solo questo, anche se è molto, quello che possiamo fare noi non razzisti? Per noi veramente non c'è scampo? Non possiamo capire e basta, condannati quindi a vita, separati ed isolati. Francamente questa riduzione all'impotenza mi sconcerta e non voglio né rinchiudermi, né farmi rinchiudere nel giardino del "tanto voi non capite". Fare i conti con la propria storia, con la propria cultura sí, ma perché vogliamo e possiamo capire e per di più agire. Allora intanto, ed è anche la stessa Balbi a suggerirlo, bisognerebbe farla finita con la storia del razzismo come manifestazione di uno spirito maligno e folle che spunta ogni tanto e riflettere con G. Mosse che "la storia del razzismo non è la storia dell'aberrazione del pensiero europeo o di sporadici momenti di follia, ma un elemento essenziale dell'esperienza europea". Aggiungerei dell'esperienza dell'umanità e dunque non solo europea e c'è di più, il razzismo non è un residuo culturale, una sopravvivenza di una vecchia cultu-

ra, di oscuri e antichi pregiudizi, anzi razzismo e modernismo, razzismo e scientismo sono spesso andati sotto braccio e oggi ci si ritrova dinanzi alla produzione e riproduzione di una cultura razzista, quasi come prodotto necessario e inestricabile di molti processi di modernizzazione. L'impatto con le trasformazioni tecnologiche e quindi con quelle sociali e culturali che ne conseguono provoca spesso delle vere e proprie distruzioni d'identità individuale e collettiva, e quale miglior e rapido rimedio se non quello di ricostruire un "noi" un'artificiosa identità, che tenga insieme tutto e tutti contrapponendosi agli altri?

• • •

A proposito di paesi bruscamente entrati a contatto con lo sviluppo e con le nuove tecnologie la Balbi scrive: "Una tecnologia che per quei popoli non è il portato di un autonomo processo storico, ma l'importazione di modelli propri di altre civiltà e che, quindi, ha il sapore della colonizzazione culturale. Se viene accettata, è perché è essenziale non solo al superamento del sottosviluppo, ma anche alla competitività militare (e da questo punto di vista può ritorcersi, come un *boomerang*, contro chi l'ha introdotta). Ma questo impatto non può non dar luogo sul piano psicologico allo squilibrio, al disorientamento, a una perdita d'identità. Ed ecco allora che ci si rifugia nell'identità

di un tempo, nella cultura del passato; ritornano le guerre sante, la persona umana non ha alcun valore, si richiamano in vita le punizioni "coraniche". Quale terreno più favorevole alla crescita del pregiudizio in generale, e del razzismo in particolare? Si potrebbe obiettare che modernismo e modernizzazione non sono sinonimi dello spirito di modernità e quindi rifugiarsi nella speranza della vittoria del regno della luce su quello delle tenebre. Ma a pensarci bene il prodotto più diffuso e più moderno dei nostri "tempi moderni" è proprio il moltiplicarsi di società multirazziali, si veda il caso italiano, dove sempre più razze si trovano a vivere insieme, si ammucchiano in base a nuove esigenze di circolazione della merce "uomo" e a nuove fondamentali libertà di movimento. Ebbene le società, i centri urbani diventano multirazziali e gli individui diventano sempre più razzisti. E chi pensava di essere al di sopra di ogni sospetto si scopre infastidito dalla presenza di tutte queste facce "altre". Questa fra le tante sfide della modernità è la più importante e non può essere lasciata cadere. Che fare? Ricette non ce ne sono, risposte certe neanche, domande da porsi, quelle sí, molte a cominciare da quelle che emergono dalla lettura di *All'erta siam razzisti*.

Ma forse varrebbe anche la pena di sforzarsi un po' di più per trovare un comune terreno fra noi

"razzisti inconsapevoli" e chi si sente comunque vittima, comunque discriminato.

* Rosellina Balbi, *All'erta siam razzisti* Mondadori, Milano, 1988.

IORELLA FARINELLI LA DIFFERENZA NELLA SCUOLA

L'interesse suscitato dalla pubblicazione di *Donne a scuola** è stato piuttosto ampio. Ma – singolarmente – le reazioni più interessanti non sono venute dai luoghi del dibattito femminista. Si sono sviluppate in quei settori del mondo della scuola che da tempo avvertono nella cultura dell'indifferenza alle differenze il limite più grave, la più drammatica povertà delle nostre istituzioni formative.

Il fenomeno descritto dai ricercatori del Cisem¹ – la straordinaria crescita della presenza femminile nell'istruzione post-obbligatoria, la specificità e le contraddizioni che la caratterizzano – è da parecchi anni oggetto di studio e di particolari politiche in gran parte dei paesi europei. Dal 1985 è diventato anche oggetto di risoluzioni degli organismi Cee. Si tratta, del resto, di un fenomeno largamente prevedibile per chi conosca il significato emancipatorio – vero o fittizio, comunque simbolicamen-

te forte – che l'accesso di massa all'istruzione ha per tutti i gruppi (sociali, culturali, etnici) in crescita. Che quindi avrebbe dovuto essere atteso e interpretato fin dagli esordi da parte del femminismo. Così è stato in effetti in altri paesi. Il fatto che da noi questo non sia avvenuto mentre da tempo è grande, al contrario, l'attenzione ai mutamenti nel rapporto tra donne e lavoro, è motivo di riflessione sui connotati della nostra cultura femminista; e sui suoi complicati intrecci con la cultura di sinistra, tradizionalmente ben più sensibile a quanto si rende visibile nella realtà economica che non a meno percettibili trasformazioni delle soggettività.

Deriva prima di tutto da qui, dall'aver aperto un campo d'indagine finora inesplorato, il pregio della ricerca Cisem. Ma il quadro delineato non si esaurisce in una lettura del fenomeno in chiave sociologica. La sua originalità sta piuttosto in un'intelligente combinazione di strumenti interpretativi tradizionali con punti di vista – ipotesi, problematiche – che si richiamano alla cultura della differenza.

In sintesi: all'interno della crescente consapevolezza sociale dell'importanza della scommessa formativa (il tasso di passaggio dei licenziati della scuola media alla superiore è ormai pari all'81%), sono le ragazze a scommettere di più. Sono loro le vere protagoniste dell'aumento della scolarizzazio-

ne. Un fenomeno che ha cambiato la faccia di una scuola ancora prevalentemente maschile all'inizio degli anni '70 e oggi caratterizzata da un sostanziale equilibrio tra le due componenti. Significativo, in particolare, l'andamento degli indici di scolarità, cioè del rapporto tra scolarizzazione e gruppo di riferimento: Nel '71-'72 l'indice maschile superava di 12 punti quello femminile: nell'81-'82 si è verificato il "sorpasso"; nell'85-'86, con un'indice femminile che supera di 2 punti quello maschile, siamo ormai all'inversione di tendenza. Il *trend* del fenomeno – che ha tempi molto accelerati ed è territorialmente omogeneo – fa prevedere per i prossimi anni un effetto scolarizzazione nettamente superiore ai valori demografici.

Ma c'è di più. Analogamente a quanto avviene nella scuola dell'obbligo, dove su 10 bocciati i maschi sono 7, le ragazze sono "più brave": si fanno bocciare di meno e meno dei coetanei sono tentate di abbandonare gli studi. Tradizionale "diligenza" femminile? Difficoltà maggiori a trovare lavoro? Certo anche questo, ma i comportamenti femminili sembrano rivelare qualcosa di diverso, per certi aspetti analogo alla straordinaria disponibilità delle donne alla formazione (anche quando non vi siano rapporti certi con nuove prospettive occupazionali o professionali) nei corsi 150 ore e per gli adulti. Secondo i ricercatori del Cisem, che hanno

condotto anche inchieste ravvicinate in area milanese, le ragazze vivono la scuola con "il sentimento di un nuovo diritto". La apprezzano come il luogo in cui si è "più pari" che in qualsiasi altro luogo del sociale e in cui è possibile accumulare identità, forza, progetto: uno spazio/tempo – una "stanza"? – per sé, in cui l'approccio ai linguaggi della cultura viene desiderato come strumento di rappresentazione e di collocazione di sé prima ancora che come condizione di accesso al lavoro. Un'ipotesi interpretativa che trova riscontri anche nei comportamenti rispetto alle occasioni dell'"extra-scuola". Anche qui le ragazze appaiono più motivate e impegnate; più interessate a una coerenza dei corsi con l'indirizzo formativo seguito o con i progetti di vita e di lavoro; più intenzionate a verificare le proprie capacità e attitudini che condizionate da mode e consumi.

...

Tutto bene dunque? Non proprio. Il processo di crescita delle giovani donne, la ricchezza dei bisogni e delle domande che lo caratterizzano impattano con una scuola incapace di interpretarli e di rispondervi, e perfino di avvertirli. La cultura dell'indifferenza alle differenze (dell'identità dell'offerta formativa indipendentemente dalle caratteristiche socio-culturali dei soggetti), che è la causa prima dello svantaggio e

della mortalità scolastica, si salda, nel caso delle ragazze, con il ruolo che la scuola, nonostante la grande presenza femminile tra gli insegnanti, continua ad esercitare. Quello, cioè, di riproduzione della cultura maschile: sia come stereotipi rispetto al ruolo delle donne nella famiglia e nel sociale, sia come saperi connotati da categorie mentali, statuti epistemologici, contenuti che ignorano, cancellano la differenza femminile. È in questo quadro che si determina la "segregazione formativa" delle ragazze, il loro addensarsi negli indirizzi tradizionalmente femminili (terziario, insegnamento), mentre resta molto forte l'ostilità (la paura?) nei confronti dei percorsi scientifico-tecnologici. Un fenomeno presente anche nei paesi in cui i processi di emancipazione femminile sono più consolidati e in cui l'orientamento scolastico incoraggia le ragazze a scelte non tradizionali.

La discussione sugli esiti di queste scelte rispetto al lavoro (lo sviluppo del terziario ha consentito in questi anni l'aumento dell'occupazione femminile, ma l'utilizzo massiccio anche in questo settore delle nuove tecnologie determinerà di qui a poco gravi terremoti); l'analisi del loro significato e delle loro radici ricalcano, nello specifico scolastico, il dipanarsi del dibattito femminista su emancipazione e differenza. La propensione femminile ai lavori della riproduzione sociale, alle professio-

ni di tipo relazionale è segno di vecchia subalternità da superare o di una differenza – una ricchezza – che occorre invece valorizzare? E ancora: la diffidenza femminile nei confronti delle tecnologie e dei saperi più formalizzati è solo retaggio di antichi stereotipi che vogliono le donne inadatte a certi lavori o esprime invece anche un'insofferenza, un'estraneità culturale per saperi fondati sulla rimozione della soggettività e dell'affettività, su un rapporto con la realtà inteso come forza, dominio, disconoscimento del limite? L'orientamento scolastico, quindi, e più in generale l'azione formativa, in che direzione deve muoversi? Il dibattito, in Europa, non è solo teorico. La Francia, per esempio, dove l'orientamento scolastico è una realtà strutturata e capillare, i ministeri dell'educazione e dei diritti della donna, gli insegnanti, i centri per l'orientamento si muovono in più direzioni: da un lato il sostegno e perfino l'incentivazione economica (è il caso delle borse di studio per le ragazze che si iscrivono a ingegneria) delle scelte non tradizionali, dall'altro una pluralità di "azioni formative positive", che vanno dall'educazione "non sessista", alla "valorizzazione del femminile", a interventi didattici differenziati che assumono i punti di vista femminili sui saperi scientifici non come debolezza da correggere ma come approcci da sviluppare.

Donne a scuola non arriva ad

esplorare quest'ultima area di problemi. Induce però ad affacciarsi e insieme segna la via dell'impegno dell'*Osservatorio donne istruzione* fondato dal Cisem: l'analisi delle ricadute che la nuova presenza femminile dovrebbe indurre nella fisionomia culturale, metodologica, strutturale della scuola; la ricerca sulle relazioni tra "donne al di là e al di qua della cattedra"; il collegamento tra le elaborazioni su scienza e conoscenza della ricerca femminista e quella della pedagogia della differenza sessuale.

Donna e istruzione politecnica, che pubblica gli atti del convegno dell'87 organizzato dal gruppo Nuove tecnologie (istituito nell'ambito della commissione nazionale per la parità uomo donna presso la Presidenza del consiglio) con l'Italtel e il Politecnico di Milano, è uno dei primi passi di questo lavoro: un confronto a più voci sugli atteggiamenti femminili rispetto agli studi di ingegneria e architettura e sui modi con cui le donne vivono e realizzano queste professioni; una valorizzazione della sfida alla cultura sessista e a se stesse, implicita nelle scelte delle donne che si misurano con questo tipo di saperi, che non cade però nella trappola della parità come omologazione. Il quadro di riferimento culturale sono, del resto, gli *women studies* e la riflessione sul rapporto tra donne e saperi scientifici della biofisica americana Evelyn Fox Keller.

* G. Franchi, B. Mapelli, G. Librando. *Donne a scuola*, Cisem Quaderni. Angeli 1987. Aa.Vv. *Donna e istruzione politecnica*, Cisem Quaderni. Angeli 1987. spéil- Cisem, Centro per l'innovazione e la mentazione educativa, è un istituto di ricerca della Provincia di Milano e dell'Unione delle province d'Italia, che si occupa dei problemi formativi del settore post-obbligatorio.

LUCIANA PERCOVICH IMMAGINARE IL FUTURO CON LE DONNE*

È comune tra le donne l'opinione che la fantascienza parli di cose lontane anni luce dalla propria esperienza, che usi un linguaggio incomprensibile per chi è abituata a circoscrivere il proprio orizzonte alle faccende di casa e di cuore e che, in sostanza, sia noiosa perché, date queste premesse, non fa scattare il ben collaudato meccanismo dell'identificazione, necessario ad alimentare il narcisismo consolatorio di chi si vede tagliata fuori dalla storia e dai suoi progetti.

È una estraneità che può essere facilmente condivisa, però solo se ci si riferisce ad un filone particolare della *science fiction*, quello che racconta della "conquista dello spazio" e delle "guerre stellari", che esprime cioè un immaginario prevalentemente maschile. Viceversa, la letteratura fantastica e fantascientifica è ricca di imma-

ginazione femminile, le autrici sono numerose e alcune universalmente note, i viaggi nello spazio e nel tempo parlano di un altro tipo di ricerca, di avventure di altro genere: la *science fiction* delle donne immagina il futuro con le donne. Ed esiste, naturalmente, anche in Italia, una fetta di lettrici accanite ed affezionate.

• • •

Tuttavia, come atteggiamento diffuso, la diffidenza rimane ben radicata. Cercando di indagare, in parallelo alla proposta di una nuova collana di fantascienza di autrici esclusivamente donne sulla natura e sulle ragioni di ciò che fa ostacolo a questo genere narrativo, sono affiorate motivazioni ben più complesse e degne di attenzione. Si tratta di qualcosa che ha a che fare col comune pregiudizio femminile verso la scienza, con in più una oscura e minacciosa sensazione di inadeguatezza, di spiazzamento, di paura: "non voglio pensare al futuro, a come potrebbe essere, mi sembrerebbe di porre dei limiti alla mia libertà e a quella degli altri", "non mi riguarda ripensare la società per rimediare ai guasti provocati dagli altri", "non riesco a sopportare l'angoscia che mi viene dalla mia incompetenza a pensare all'umanità in generale".

Le non-amanti della fantascienza preferiscono la letteratura rosa o gialla, per evidenti ragioni opposte e complementari: sfondo fa-

miliare, linguaggio comune, piccola psicologia delle perfidie quotidiane, totale possibilità identificatoria sono gli ingredienti di base della cosiddetta "letteratura d'evasione"! Le non-amanti della fantascienza spesso si trovano tra le donne "politicizzate", e questo sembra già più difficile da capire, dato che immaginare il futuro con le donne significa, anche quando non si tratti di vere e proprie utopie, inventare nuove forme di società, ossia ripensare in modo autonomo l'ordine sociale ed economico, i valori e i simboli, qualcosa cioè che dovrebbe pur esserci nella politica delle donne.

Forse varrebbe la pena, a questo proposito, indagare con più coraggio di quanto non si sia fatto finora tra noi, sulle radici dell'essere politico delle donne e, più in generale, sull'emancipazione così recente delle donne italiane, ancora oggi solo a macchia di leopardo. Non si può dire infatti che la cultura generale delle donne italiane abbia conosciuto universalmente ed elaborato l'emancipazione; per quelle che si considerano emancipate, questa "emancipazione" riguarda per lo più solo l'accesso ad un lavoro – più o meno femminile – anche fuori casa, una certa contrattualità in famiglia, un'infarinatura politica nel sindacato, nel partito o in qualche segmento di movimento femminile; e, salvo rare eccezioni, l'emancipazione non ha mai comportato né l'inserimento generalizzato nei settori

epistemologico-scientifici, né una decolonizzazione dall'immaginario comune. Diversa, sotto molteplici aspetti, è la storia delle donne nei paesi anglosassoni e questo è collegabile, almeno in parte, al diverso successo della *science fiction* in quei paesi.

• • •

Quando scrive di fantascienza una donna, la lettrice che, oltre al piacere dell'avventura, cerchi le tracce del suo sesso, si trova di colpo immersa nel dispiegarsi di imprevisi paesaggi femminili, di volta in volta affascinanti, inquietanti o repellenti, mai comunque neutri o privi di inequivocabili segni di appartenenza ad un genere, questa volta nel senso di "sessuato al femminile". Attraverso un movimento di allontanamento da sé, quello "spiazzamento" consentito appunto da questo genere letterario, ritornano alla lettrice oggettivati in personaggi e situazioni le fantasie e i desideri generati da una esperienza femminile del mondo.

L'invenzione di società e creature aliene racconta cioè, in parallelo alla vicenda narrata, l'emozionante avventura in cui è possibile vedere l'intelligenza emotiva delle donne nell'atto di dare nome e senso al proprio desiderio di esistere nella dimensione dello spirito. Il viaggio nello spazio e nel tempo è analogo ad un viaggio interiore e corrisponde al bisogno di allargamento e conferma della

propria esperienza che, nel mondo dato, trova invece ripetute disconferme. L'avventura spaziale spesso si costruisce come un'esperienza formativa, similmente ad un *Bildungsroman*: l'eroina costruisce la sua libertà in una dimensione che è dello spirito, in cui sono possibili modi di relazione, di rappresentazione e di affettività non segnati dal predominio di sesso. La Terra rimpicciolisce sullo sfondo, ridimensionandosi sul suo giusto valore, quello di un luogo nello spazio/tempo governato da forze emotive arcaiche ed incontrollate, in cui si è prodotta una tra le diverse forme possibili di relazione, non certo la sola ed unica possibilità.

• • •

Un discorso a parte andrebbe poi fatto per le utopie, in cui complessi progetti sociali sono descritti fin nei minimi particolari. Da *Mizora* di M.E. Bradley Lane a *Isis* di M. Zimmer Bradley a *Terradilei* di C. Perkins Gilman, emergono visioni vivaci di quello che cova nella mente delle donne, visioni che sono sia sintomi del malessere presente e passato, sia spinte verso la libertà, e sempre di gran lunga più sorprendenti delle celeberrime fantasie maschili, quali *La Città del sole* o la *Nuova Atlantide*. E non mancano nemmeno impietose letture sulle donne stesse, quasi delle chiamate di corresponsabilità sullo stato delle cose, come in *Svastika Night*, di C. Burdekin,

anticipazione misconosciuta di 1984, che fonda l'origine di ogni nazismo nello sfruttamento e nel degrado della sessualità femminile.

E se la *science fiction* delle donne condivide con la miglior fantascienza maschile un profondo desiderio di rimettere in gioco le categorie etiche che informano il reale, esistono tuttavia anche altri elementi ricorrenti che ne fanno qualcosa di definitivamente diverso. Per esempio, si segnala per la sua mancanza tutto l'armamentario robotico, legato al culto per la macchina e le tecnologie e alla guerra; spesso la vicenda si sviluppa proprio dalla rovina portata al pianeta dalle imprese nate da soli padri, come nell'epoca in due volumi di S. McKee Charnas *Walk to the End of the World* e *Motherlines*. L'esperienza del quotidiano torna sui mondi extraterrestri e fa da filo conduttore ad interi racconti, come *Diario di un'Astronauta* di N. Mitchison o *Il Richiamo* di J. Merril. L'universo non è mai visto come un meccanismo senz'anima né le creature che lo abitano come mostri verdastrati o implacabili replicanti telematici. I cinque sensi concorrono sincronicamente e senza la preminenza maschile della vista a rendere la visione anche di ciò che è consueto nuova, come se fosse davanti a noi per la prima volta. Alla fine scopriamo che gli alieni sono una elaborazione di normali specie animali, ad un diverso gradino della

comune scala evolutiva dell'universo.

• • •

Ma è il sesso che occupa un posto centrale, mentre nella *Science Fiction* maschile o non compare o è sostituito dalla presenza di robot, che non hanno sesso. Gli abitanti della dimensione spazio/temporale immaginaria (*Orlando* di V. Woolf, *La mano sinistra delle tenebre* di U. Le Guin, *The Female Man* di J. Russ solo per citare i più noti) hanno una sessualità cangiante: non sono ermafroditi né androgini secondo le definizioni correnti prodotte dalla nostra cultura monosessuata. Sono "alieni" che possono diventare maschio o femmina, o essere entrambe le cose, col mutare del proprio stato emotivo e psichico, poiché esistono non solo due funzioni o ruoli sessuali, ma due modi, ugualmente simbolici e fortemente individuati nella loro irriducibilità, di essere nel mondo. E accanto al sesso, la maternità è il tema altrettanto presente, esplorato e rappresentato in modi altrove raramente tentati: dal materno biologico, residuo animale nella sessualità e nella riproduzione – che si presenta come forza inarrestabile che costringe ad un figliare cieco, presente alla coscienza solo come perdita secca, morte della madre nella prole – al civile fare figli in assoluta libertà sia da legami di coppia che dall'esercizio obbligato del ruolo materno, fino alla parte-

nogenesi e alla matrilinearità semi-artificiale in società di sole donne o a reggenza femminile.

E, inevitabilmente, la forma del pensiero e dell'etica, dimensioni ontologiche di questa differenza raccontata dalla *science fiction*, mutano col mutare dell'ordine sociale: sui mondi immaginati dalle donne il pensiero e l'etica non sono più necessariamente oppositivi e binari, ma sono relativi e a scelta multipla, relazionali e non assoluti o metastorici.

L'opinione che la fantascienza parli di cose lontane dalle donne appartiene dunque solo all'immaginario comune da cui siamo ancora parlate. Il modo in cui si regolano i rapporti sociali e si immagina il futuro riguarda il nostro sesso, la fantascienza lo sostiene senza esitazioni e senza esitazioni viaggia alla ricerca del *tertium quod non datur*, nei modi e nelle forme che le sono propri. Ingenua e fastidiosa come può essere un sogno che ci costringe, nostro malgrado, a meditare sulla nostra vita, perché è riuscito a toccare la realtà.

* Con l'uscita dei primi due titoli (Luisa Morgano, *La noia di Priapo*, La Tartaruga, Milano 1988 e Naomi Mitchison, *Diario di una Astronauta*, La Tartaruga, Milano 1988) della collana di fantascienza La Tartaruga blu, si sono tenuti alcuni incontri-dibattito in diverse città italiane, durante i quali sono emerse alcune delle opinioni qui citate.

LIBRI

a cura di Cristina Biasini

Eva C. Keuls, Il regno della fallo-crazia. La politica sessuale ad Atene.

Il Saggiatore, Milano 1988, pp. 466, L. 50.000.

La pittura usata come fonte storica è uno degli aspetti più interessanti del volume e determina fortemente la metodologia di indagine che l'autrice impiega per trattare un argomento, quello del costume sessuale nelle società antiche, che conta una rilevante tradizione di studi fino ai contributi recenti, da Detienne sui miti della seduzione a Dover sulla omosessualità alle ricerche di Eva Cantarella sulla bisessualità nel mondo classico, ai quali questo della Keuls ben si accampagna: "Nel descrivere la fallo-crazia ateniese, mi rifaccio soprattutto alle testimonianze pittoriche. Come fonti storiche, la pittura vascolare e le altre opere figurative hanno il vantaggio di provenire direttamente dall'epoca in questione, a differenza dei testi letterari che ci sono pervenuti tramite un secolare processo di copiatura, selezione e censura".

Con tali premesse ben si intendono come il ricco apparato illustrativo che accompagna il testo venga ad essere un elemento essenziale della analisi che mira a coniugare la fallo-crazia, rilevata come impe-

rante in età classica ad Atene, con lo stupro sul pieno sessuale e con imperialismo e militarismo nella sfera politica, tipici di una cultura non solo misogina, ma che ha propriamente paura della donna.

Isabel Allende, Eva Luna, Fertinelli, Milano 1988, pp. 267, L. 20.000

L'arte di Eva Luna è quella di raccontare storie: inventa intrecci d'amore e d'avventura popolati da personaggi fantastici e bizzarri prendendo spunto dalla varia umanità che la circonda. È un'arte che le consente di attraversare tranquilla un'infanzia e un'adolescenza altrimenti squallide, somiglianti a quelle delle tante altre ragazze povere del suo paese oppresso dalla miseria e dalla dittatura. Un romanzo – il terzo per Isabel Allende – dalla scrittura fluida, tra atmosfere da fiaba e echi della cronaca più recente della realtà sudamericana.

Firmato Donna. Scritture, scrittrici, a cura di Maria Rosa Cutrufelli, Ed. Coop. e Longanesi, Milano 1988, pp. 183, L. 16.000

Si tratta dell'*Almanacco* uscito nell'ambito di "Firmato Donna", l'iniziativa curata da Maria Rosa Cutrufelli che ogni anno la Lega delle cooperative dedica alla scrittura femminile.

Il volume è diviso in quattro parti: "Trame di donna", dedica alla letteratura, "1987, i temi" (politica, storia, informazione, editoria), "Rassegna dei libri dell'anno", "Il racconto".

I numerosi contributi presentati tentano la difficile ricognizione di quanto prodotto negli ultimi anni in Italia da narratrici e saggiste: divisione peraltro instabile, visto che, come fa notare Marisa Rusconi nell'Introduzione, sono molte "quelle che hanno sperimentato, di recente, il gioco pericoloso della contaminazione, il fascino dell'ibrido, l'avventura di spingersi su una terra di frontiera".

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

In questi anni, in cui si è verificata un'espansione complessiva del sistema dei mass media, la professione giornalistica è cresciuta quantitativamente e, cosa ancor più significativa, sono cambiate alcune sue caratteristiche qualitative. Milly Buonanno ne indica alcune: ringiovanimento, restringimento dell'area geoculturale di reclutamento e, soprattutto, tendenza a una maggiore femminilizzazione della categoria. A tale tendenza è dedicata la seconda parte del volume, in cui si ricercano, a partire dalle diverse – e varie – soggettività delle giornaliste,

"ipotesi e condizioni di possibilità per un punto di vista femminile sull'informazione".

Josephine Bell, Una gomma a terra, La Tartaruga, Milano 1988, pp. 213, L. 14.000

Bucare con una macchina rubata mentre si sta per compiere una rapina è doppiamente una sfortuna: la rapina fallisce e l'auto in questione può divenire un'utile traccia per la polizia. Ma in questo caso la faccenda si complica ulteriormente: la Jaguar verde di sir John Drewson, di professione filantropo, apre uno spiraglio su un'organizzazione criminale pericolosa e – quasi – perfetta. Colpi di scena a ripetizione e un finale non scontato. Josephine Bell, inglese, è scomparsa nel 1986.

Libri ricevuti

Svelamento. Sibilla Aleramo: una biografia intellettuale (a cura di Anna Rita Buttafuoco e Marina Zancan, Feltrinelli, Milano, 1988, pp. 334, L. 30.000)
Latife Tekin, Cara spudorata morte, Giunti, Firenze, 1988, pp. 236, L. 15.000
Marvel Moreno, In dicembre tornavano le brezze, Giunti, Firenze, 1988, pp. 402, L. 15.000
Alberto Asor Rosa, La repubblica immaginaria. Idee e fatti dell'Italia contemporanea, Mondadori, Milano, 1988, pp. 341, L. 25.000
Mikhail Gorbaciov, Perestrojka. Il nuovo pensiero per il nostro paese e per il mondo, Mondadori, Milano, 1988, pp. 348, L. 24.000

Bronislaw Geremek, La stirpe di Caino. L'immagine dei vagabondi e dei poveri nelle letterature europee dal XV al XVII secolo. A cura di Francesco M. Cataluccio. Il Saggiatore, Milano, 1988, pp. 480, L. 45.000.

Mariella Commerci, La carriera inesistente. I lavori delle donne nella pubblica amministrazione. Isam, Istituto di studi sull'amministrazione, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 164, L. 15.000

Ethel Serravalle Porzio, Mal di scuola. Radiografia di un caso disperato, Mondadori, Milano 1988, pp. 183, L. 23.000

Virginia Woolf, Tutti i racconti. A cura di Susan Dick. La Tartaruga edizioni, Milano 1988, pp. 341, L. 24.000

Ginevra Bompiani, Vecchio cielo, nuova terra, Garzanti, Milano, 1988, pp. 108, L. 24.000

Michele Perriera, Orlando. Intervista al sindaco di Palermo, La Luna, Palermo, 1988, pp. 126, L. 12.500

Rosalba Piazza, Adamo Eva e il serpente, La Luna, Palermo, 1988, pp. 196, L. 22.000

Lisli Basso Carini, Io-tu. Un'avventura umana dura e bella. La Luna, Palermo, 1988, pp. 173, L. 14.000

Johan Jakob Bachofen, Il matriarcato. Ricerca sulla ginecocrasia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici. Tomo secondo. A cura di Giulio Schiavoni, Einaudi, Torino, 1988, pp. 1210, L. 60.000

Phyllis Grosskurdt, Melanie Klein. Il suo mondo e il suo lavoro, Bollati Boringhieri, Torino, 1988, pp. 626, L. 65.000

Pietro Barcellona, L'egoismo maturo e la follia del capitale, Bollati Boringhieri, Torino 1988, pp. 166, L. 16.000

Gianni Celati, Verso la foce, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 140, L. 16.000

Mary Gaitskill, Cattiva condotta, Mondadori, Milano 1989, pp. 238, L. 24.000

A. Emmanuel Dreuilhe, Corpo a corpo. Diario dall'interno dell'Aids, Mondadori, Milano 1989, pp. 142, L. 23.000

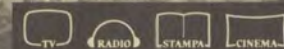
54.000.000 DI LETTORI, ASCOLTATORI, TELEUTENTI, SPETTATORI

DOVE TROVARE RETI

PIEMONTE: Alba, Coop. La Torre, P.za Pertinace 3; Alessandria, Gutenberg, V. Caniggia 24; Borgomanero, Il dialogo, C.so Cavour 88; Bra, Crocicchio, V. Principi Audisio; Collegno, Il laboratorio, V. R. Giovanna 3; Cuneo, Europa, P.za Europa 10; L'ippogrifo, P.za Europa 7; Fossano, Le nuvole, V. Cavour 23; Ivrea, Cassavella, C.so Cavour 38; Novara, La talpa, V. Solaroli 4/C; Rivoli, Trudi, Città mercato; Morra, V. F.lli Piol 30; Torino, Books' Store, V. S. Ottavio 8; Campus, V. U. Rattazzi 4; CELID, V. S. Ottavio 20; Coop. Milani, V. Perrone 3; Comunardi, V. Bogino 2; Feltrinelli, V. C. Alberto 2; Gulliver, C.so Agnelli 102; Lattes, V. Garibaldi 3; Petrini, V. Pietro Micca 22; Prater, C.so Re Umberto 56; Vasquez Vera, V. XX Settembre 20; Stampatori Universitaria, V. S. Ottavio 15; Zaniboni, C.so V. Emanuele 21; Vercelli, Dialoghi, V. G. Ferraris 36. - **LIGURIA:** Genova, Athena Feltrinelli, V. Bensa 32/R; Liguria Libri, V. XX Settembre 252/R; La Spezia, Contrappunto, V. Galileo. - **LOMBARDIA:** Bergamo, Rinascita, V. d'Alzano 6/B; Segherri, V.le Giovanni XXIII 48; Brescia, Rinascita, V.le Stazione 16/A; Busto Arsizio (VA), Rinascita, V. U. Foscolo 2; Gallarate (VA), Carù, V. G. Verdi 12; Merate, La Torre, V. Don Cazzaniga 16; Mantova, Luxembourg, V. P.F. Calvi 27; Milano, Centofiori, P.le Dateo 5; C.L.E.S.A.V., V. Celoria 2; Claudiana, V. F. Sforza 12/A; C.L.U.E.D., V. Celoria 20; COOPLI, P.za dei Volontari 3; CLUP, P.za Leonardo da Vinci 32; Delle donne, V. Dogana 2; Feltrinelli, V. S. Tesla 4; Feltrinelli, V. Manzoni 12; Rinascita, V. Volturmo 35; Tadino, V. Tadino 18; UNICOPLI, V. Carlo Torre 29; Utopia, V. Moscova 52; Pavia, CLU, V. Volturmo 3; L'incontro, V.le Libertà 17. - **VENETO - FRIULI - TRENTINO ALTO ADIGE:** Bolzano, Coop. libraria, V. della Roggia 16/B; Bassano del Grappa, Scrimin, P.za Garibaldi 25; Castelfranco Veneto, Moderna, Borgo Treviso 12; Conegliano (TV), Canova, C.so Mazzini 3; Monfalcone, Rinascita, V. Verdi 48/A; Padova, Feltrinelli, V. S. Francesco 14; Pordenone, Becco giallo, V. Oberdan 49; Rovereto, Coop. libraria, V. Portici 20; Trento, Edicola disertori, V. Diaz 11; Treviso, Canova, V. Panciera 3/B; Udine, Coop. Borgo Aquileia, V. Aquileia 53; Tarantola, V. V. Veneto 20; Venezia, Il Fontego, S. Bartolomeo; Verona, Rinascita, Corte Farina 4. - **TOSCANA:** Arezzo, Pellegrini, V. Cavour 42; Empoli, Rinascita, V. della Noce 3; Firenze, Alfani, V. degli Alfani 88; G.P.L. Marzocco, V. Martelli 6; Feltrinelli, V. Cavour 12/R; Rinascita, V. Alamanni 39; Condotta 29, V. Condotta 12; Grosseto, Signorelli, C.so Carducci 9; Livorno, Belforte, V. Grande 91; Fiorenza, V. Madonna 31; Lucca, Centro di documentazione, V. degli Angeli 25; Massa Carrara, SEGRIF, P.za Garibaldi 8; Pisa, Feltrinelli, C.so d'Italia 117; Vallerini, Lungarno Pacinotti 10; Sesto Fiorentino, Rinascita, V. Gramsci 334; Siena, Feltrinelli, V. Banchi di Sopra 64. - **EMILIA ROMAGNA:** Argenta, Cavalieri, P. Mazzini 1/A; Bologna, Cappelli, V. Farini 6; Feltrinelli, P.za Ravennana 1; Librellula, Strada

Maggiore 23/A; Stoppani, V. Moline 1/B; Carpi, Coop. Rinascita, P.za Martiri 50; Cesena, Bettini, V. Vescovado 5; Colorno, Panciroli, Palazzo Ducale; Faenza, Incontro, V. Naviglio 18/A; Ferrara, Spazio Libri, V. del Turco 2; Forlì, Bagordo, P. Saffi 7; Lugo, Alfabetta, V. Lumagni 25; Modena, Coop. Rinascita, V. Battisti 17; Parma, Battei, Strada Cavour 9; Feltrinelli, V. della Repubblica 2; La bancarella, V. Garibaldi 7; La Pilotta, V. Garibaldi 21; Piacenza, Ex libris; Ravenna, Rinascita, V.le 13 Giugno 14; Reggio Emilia, Del Teatro, V. Crispi 6/8; Nuova Rinascita, V. Crispi 3; Vecchia Reggio, V. Emilia S. Stefano 2. - **LAZIO:** Roma, Besi, P.za Siculi 16; Edizioni Lavoro, V. Rieti; Feltrinelli, V. del Babbuino 39/40; Feltrinelli, V. V. Emanuele Orlando 82; Mondoperaio, V. Tomacelli 98; Prenestina, V. Prenestina 475; Uscita, V. Banchi Vecchi 59; Sindacale, C.so d'Italia 25; Eritrea, V.le Eritrea 72; Al tempo ritrovato, P.za Farnese 103; Rinascita, V. Botteghe Oscure 1/2; Viterbo, Etruria, V. Cavour. - **ABRUZZO:** Chieti, De Luca, V. De Lollis 12/14; Pescara, CLUA, V. Galilei 69. - **MARCHE:** Ancona, Fagnani, V. Grandi 4; Ascoli Piceno, Rinascita, V. Trieste 13; Civitanova, Rinascita, V. Cavour 20; Macerata, Piaggia, V. Don Minzoni 6; Senigallia, Emme, V. C. Battisti 21; Sapere nuovo, V. 2 Giugno 54; Urbino, Goliardica, P.za Rinascimento 7. - **UMBRIA:** Città di Castello, La Tifernate, P.za Matteotti 2/C; Foligno, Carnevali, V. Pignattara 38; Orvieto, Negri, V. Cavallotti; Perugia, L'altra, V. U. Rocchi 3; Le Muse, C.so Mannucci 51. - **CAMPANIA:** Avellino, Petrozziello, C.so V. Emanuele 5; Napoli, Multimedia, V. Cervantes 55; A. Guida, V. Port'Alba 20; Marotta, V. dei Mille 78; Feltrinelli, V. S. Tommaso d'Aquino; Guida M., P.za Martiri 70; Loffredo, V. Kerbaker 19/21; Salerno, Internazionale, P.za XXIV Maggio 10/11. - **PUGLIE:** Bari, Feltrinelli, V. Dante 91/95; Barletta, Liverini, C.so Garibaldi 180; Brindisi, Pescara, C.so Umberto 46; Foggia, Dante, V. Oberdan 1; Minerva, V.le XXIV Maggio 69; Lecce, Palmieri, V. S. Trinchese 62; Rinascita, V. Petronelli 9; Taranto, Ludovico, V. Mazzini 176. - **BASILICATA:** Matera, Cifarelli, P.za V. Veneto 43. - **CALABRIA:** Catanzaro, Mauro, C.so Mazzini 89; Lamezia Terme, Saggio Libri, V. Nicotera 121; Soverato, Soc. Coop. Incontro, V. Amirante 60. - **SICILIA:** Capo d'Orlando (ME), Kappa - Amici della cultura, P.za Matteotti 8; Catania, La cultura, P.za V. Emanuele 9; C.U.E.C.M. s.r.l., V. Etnea 390; Dal libraio, C.so d'Italia, 19; Favara, (AG), Gramsci di Rizzo Giuseppe, P.za Cavour 14; Giarre, (CT) La Senorita, Corso d'Italia 132; Messina, Hobelix, V. Verdi 21; O.S.P.E. s.a.s., P.za Cairoli 12/L; Palermo, Dante Flaccovio, Quattro canti di città; L'Aleph di Giordano, P.za di Marco 21; Feltrinelli, P.za Verdi 459; La nuova presenza, V. E. Albanese 100; Lo Cicero, P.za Castelnuovo 2; Flaccovio S.F., V. Ruggero Settimo 37; Nike, V. Marchese Ugo 78; Ragusa, Iblea, V. G. Matteotti 64; Dante di Paolino, P.za Libertà; Siracusa, Il libraio, V. Catania 13. - **SARDEGNA:** Cagliari, Degli Editori, V. Sonnino 154; Sardegna Libri, C.so V. Emanuele 92/B; Libreria delle donne, V. Lanusei 15; Carbonia, Lilith, V. Satta 16; Sassari, Il labirinto di Nonis Vittorio, V. Muroli 9.

SIPRA, LO SPAZIO DELLA PUBBLICITÀ



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

RETI

Pratiche e saperi di donne

Rivista bimestrale

Anno 3 n. 1

gennaio febbraio 1989

Collaborano

Aureliana Alberici, Laura Balbo, Bianca Beccalli, Romana Bianchi, Franca Bimbi, Paola Bottoni, Rosi Braidotti, Matilde Callari, Lidia Campagnano, Eva Cantarella, Carla Casalini, Luciana Castellina, Luisa Cavaliere, Adriana Cavarero, Giancarla Codrignani, Anna Corciulo, M. Rosa Cutrufelli, Michela De Giorgio, Ota de Leonardis, Piera Egidi, Yasmine Ergas, Emma Fattorini, Marcella Ferrara, Manuela Fraire, Elena Gagliasso, Mariangela Grainer, Mariella Gramaglia, Anna Maria Guadagni, Marcella Heine, Chiara Ingraio, Francesca Izzo, Renata Livraghi,

Perla Lusa, Paola Manacorda, Lea Melandri, Maria Grazia Minetti, Antonia Mulas, Morena Pagliai, Carla Pasquinelli, Luciana Perovich, Marina Piazza, Simonetta Piccone Stella, Marialba Pileggi, Tamar Pitch, Anna M. Piussi, Franca Pizzini, Carla Ravaioli, Antonella Rizza, Marisa Rodano, Giulia Rodano, Marina Rossanda, Anna Rossi Doria, Loredana Rotonondo, Ersilia Salvato, Anna Sanna, Carol Beebe Tarantelli, Vittoria Tola, Gabriella Turnaturi, Chiara Valentini, Grazia Zuffa.

Direttore responsabile
Anna Guadagni

Progetto grafico e copertina:
Alberto Olivetti

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

Editori Riuniti Riviste

Diffusione, abbonamenti e pubblicità, Via Serchio 9/11, 00198 Roma, tel. (06) 866383, Distribuzione per l'Italia, Messaggerie italiane s.p.a., Via G. Carcano 32, 20141 Milano, tel. (02) 8438141. Abbonamento annuo L. 35.000 (Italia), L. 51.000 (estero) Abb. sostenitore L. 60.000. Un fascicolo L. 6.500 (Italia), L. 9.000 (estero). Un numero arretrato L. 9.000 (Italia), L. 12.000 (estero). Versamento sul ccp n. 502013 intestato a: Editori Riuniti Riviste, Via Serchio 9/11, 00198 Roma. Versamenti dall'estero in lire italiane a mezzo vaglia/assegno internazionali.

Registrazione
Tribunale di Roma, n. 13066.

Composizione e stampa
CSF, Via del Gesù 62, Roma
telefax 6791003.



Rivista associata all'Unione della Stampa Periodica Italiana.

CL 64-31208-4
ISSN 0394-9400