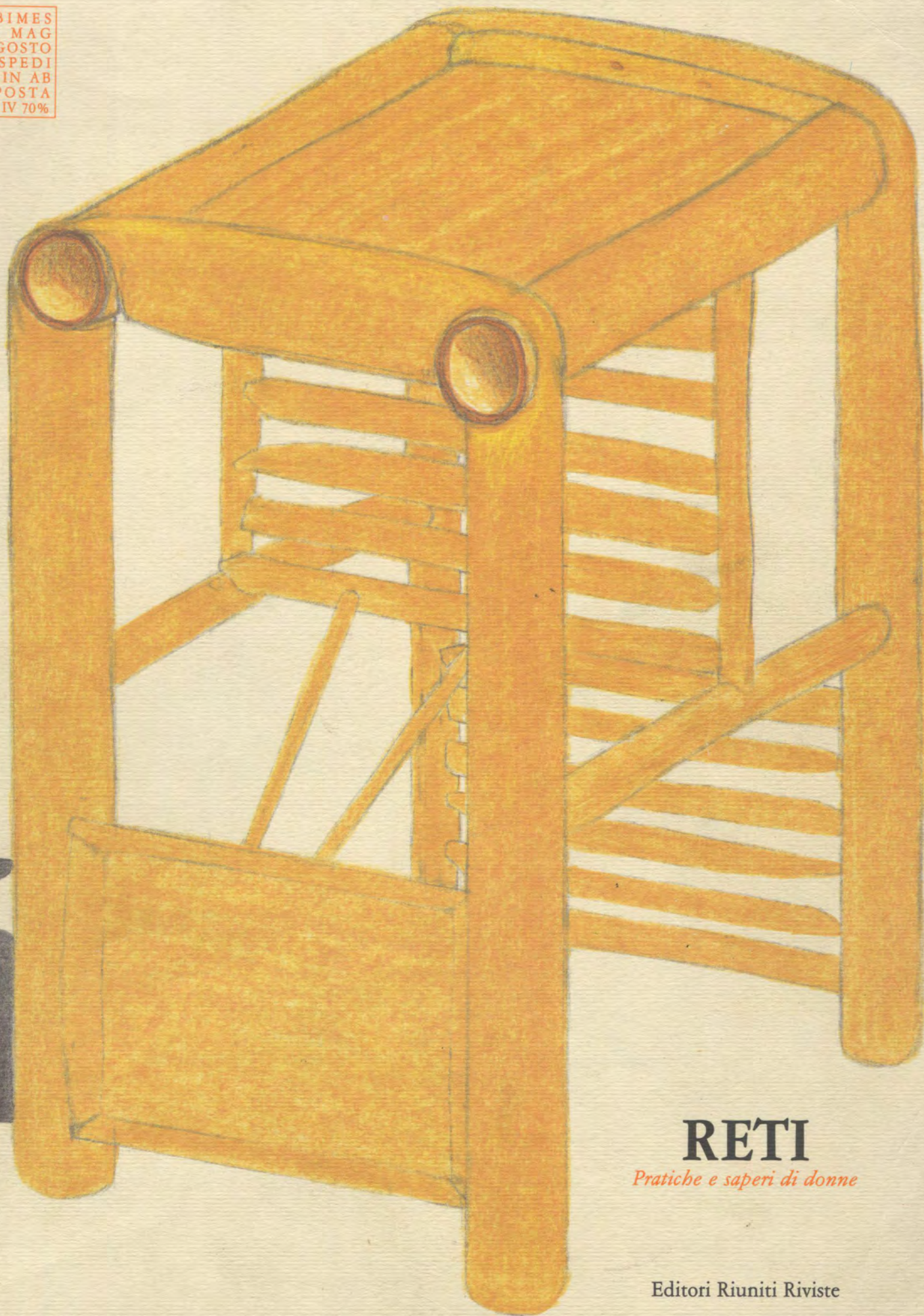


N. 34 BIMES-
TRALE MAG-
GIO AGOSTO
1989 - SPEDI-
ZIONE IN AB-
BON. POSTA
LE GR. IV 70%



RETI

Pratiche e saperi di donne

Editori Riuniti Riviste



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)

MAGGIO AGOSTO 1989
NUMERO 3-4

SOMMARIO

- 3 Anna Maria Carloni, *Dalla passione della differenza alla passione educativa*

CULTURE

- 9 Matilde Callari Galli, *Il genere nei modelli formativi*
14 Barbara Mapelli, *Osservatorio sulle nostre figlie. Motivazioni e prospettive della ricerca del Cisem*
17 Luisella Erlicher, *L'immaginario scientifico a scuola: le studentesse*
22 Maria Luisa Boccia, *Solitudine di un io femminile*
25 Licia Perelli, *Biografie comuniste*

LINGUAGGI

- 27 Gloria Buffo, *Una Tv per due*
33 Licia Conte, *Dirigere, pensare e progettare un media*
36 Loredana Rotondo, *C'è un percorso femminile che eviti l'omologazione?*

POLITICHE

- 41 Marina D'Amelia, *Mutamenti storici e soggettività: ovvero chi eredita il femminismo?*
48 Michela De Giorgio, *Una matassa d'infelicità*
52 Elena Gagliasso, *Articoli di fede? No grazie*
56 Rossana Rossanda, *I sessi nel diritto. Discutendo la proposta politica di Sottosopra*
63 Maria Grazia Minetti, *Aborto: un "atto" senza parole*
68 Lalla Trupia, *Praticare la differenza nel Pci*

IMMAGINI

- 71 Agata Ruscica
78 Angela Barbagallo, *Agata Ruscica*

SOCIALE QUOTIDIANO

- 79 Perla Lusa, *Conflitti sulla cittadinanza sociale. Politiche governative e progetto delle donne comuniste*
82 Piera Serra, *Comunicazioni dal fronte della sanità*

OLTREFRONTIERA

- 88 Marcella Heine, *Germania identità nazionale. Un dilemma per la sinistra*

INSERTO

- 93 *Individue. Nascita del soggetto morale femminile*, seminario organizzato dal Centro di studi e ricerche delle donne dell'Istituto Gramsci, Roma 11 marzo 1989
95 Claudia Mancina, *La libertà femminile e i confini dell'etica*
100 Anna Rossi Doria, *Individualità e valore di genere nel pensiero politico delle suffragiste*
111 Emma Fattorini, *Il soggetto donna nel personalismo cristiano*
123 Francesca Izzo, *Immagini del soggetto moderno: etica e soggettività*
133 Gabriella Bonacchi, *Della parola femminile. E del suo "spirito"...*
142 Maria Luisa Boccia, *Singularità, pluralità e genere nel femminismo*

ANNA MARIA CARLONI

DALLA PASSIONE DELLA DIFFERENZA ALLA PASSIONE EDUCATIVA

Intervenire a questo punto del dibattito ampio e impegnato promosso da *Reti* sulla produzione e trasmissione di sapere tra donne, nell'intreccio con l'altro, vivace e critico intorno a *Lettera di una professoressa*, non è facile. Per questo, per alleggerire il compito a me stessa, e le aspettative di chi legge, dico subito che non potrei, non saprei farlo in modo conclusivo.

Lo farò, tentando di porre in evidenza ciò che di più nuovo mi è sembrato scorgere, rispetto al luogo da cui siamo partite. Un luogo che collocherei tra il Convegno di Modena¹ per quanto concerne la riflessione teorica, e le lotte per il rinnovo contrattuale nella scuola² da cui siamo partite per la progettazione di nuove pratiche di relazione tra donne insegnanti.

In questo ambito le occasioni di ascolto reciproco e di scambio sono state molte, molti e diversificati i luoghi, impegnato ed autentico il contributo di tutte. Una scena variegata e ricca in cui fin dall'inizio sono emerse le differenze e i contrasti confrontandosi liberamente, com'è avvenuto anche qui nel dibattito ospitato da *Reti*.

Non è sotto il segno dell'enfasi per il pluralismo, né per la ricchezza e il valore delle differenze nella differenza che voglio collocare questo intervento. Tuttavia mi sento di dire che il valore di questo dibattito, la sua capacità di scoprire altri orizzonti alla possibile creazione di nuova teoria e pratica, si è manifestata a me tanto più laddove le differenti posizioni sembravano maggiormente divaricarsi, rendersi incompatibili e incompionibili, richiedere infine di doversi schierare.

Innanzitutto vorrei sottolineare quanto sia relevan-

te e rivelatore che un pensiero neonato, il pensiero della differenza sessuale (pensiero di donna che guarda a se stessa mettendosi nella posizione di soggetto autonomo), si orienti da subito verso la costruzione di una teoria dell'educazione (pedagogia della differenza sessuale). Sembrerebbe che, così come nella e dalla *passione della differenza* - passione perché rivelazione dolorosa nella vita di ogni donna a sua percezione emotivamente intensa - nasce e prende corpo la necessità di un altro contesto per potersi manifestare, cioè di un discorso sessuato; contemporaneamente, ricalcando lo stesso movimento del desiderio e subito dopo quel primo atto di autoriconoscimento e di presa in carico di se stesse, emerge forte una *passione educativa*. Emerge cioè il bisogno di una determinazione operativa morale, che assume come sua propria connotazione etica, quella della responsabilità verso l'altra/le altre.

Si tratta in questo nostro caso, nella scuola femminilizzata, del bisogno di rispondere (facendosi carico) alla domanda di conoscenza e di libertà che viene dalle bambine e dalle ragazze.

Passione della differenza e passione educativa si configurano così, anche nel nostro più recente percorso politico come un *continuum* creativo e generativo di noi in quanto donne, di fiducia in noi stesse, e contemporaneamente fondativo di una nuova superiore moralità in quanto capace di attivare nuove relazioni. È così che nel nostro procedere a me pare verifichiamo, confermandoli, i risultati del lavoro di ricerca di Carol Gilligan³; "Quando l'autoaffermazione non sembra più pericolosa anche il concetto di rapporto si modifica e da vincolo che protrae la dipendenza diviene spazio dinamico di interdipendenza. Allora l'idea di cura responsabile si amplia e da paralizzante ingiunzione a non fare del male agli altri diventa ingiunzione a rispondere responsabilmente a se e all'altro e a mantenere in vita così la connessione.

Assume allora importanza decisiva per la percezione morale, la consapevolezza delle dinamiche dei rapporti umani, che unisce il cuore e lo sguardo in

un'etica che ricollega l'attività del pensiero con l'attività assistenziale".

Pensiero della differenza sessuale, pensiero neonato la cui maternità simbolica tuttavia, sbagliremmo a collocare tutta intera nella filosofia e in un tempo troppo ravvicinato.

Sbagliremmo a non vedere più a distanza il filo e il senso più profondo della lunga ricerca che le donne hanno iniziato e trasmesso di donna in donna, di madre in figlia. Avere occultato per troppo tempo la memoria di una elaborazione complessa e spesso dolorosa della realtà ci ha fortemente penalizzate.

Affermazione di sé e responsabilità verso le altre

Frammenti di una esistenza femminile, di un'esperienza differente e della sua elaborazione autonoma ci raggiungono da lontano, evocando straordinarie possibilità di vita se solo avessimo saputo, saputo ascoltare, saputo vedere, saputo intendere. Si è trattato di "una eredità senza testamento" per usare le parole di Françoise Collin a proposito del significato della tradizione e del rapporto tra le generazioni, oppure di un *testamento* senza *eredità*, se pensiamo all'incapacità di mettere a frutto anche quando abbiamo saputo? Che cosa ha fatto ostacolo? Che cosa non abbiamo potuto o saputo cogliere di quel messaggio che prima fra le altre Mary Wollstonecraft ci inviava fin dal XVIII secolo sostenendo che la *libertà* femminile è madre della virtù e non della licenza e che sviluppare noi stesse è dovere più alto che non sacrificare noi stesse?

Non è ancora il fantasma dell'egoismo femminile, il timore che la libertà configuri una perdita, che conduca alla solitudine più dolorosa, quella che sconta la condanna morale (interiorizzata) per l'abbandono della responsabilità dei rapporti, ad avere fatto concreto ostacolo? E non è anche per questo che è ancora tra uguaglianza e differenza, emancipazione e liberazione, fedeltà e dimenticanza al nostro sesso, negazione e relazione con l'altra/l'altro, diritti

e libertà femminile che ci dividiamo, fronteggiandoci a volte in un corpo a corpo reciproche intolleranze e rigidità, tentando di tenere a bada nelle posizioni delle une verso le altre il fantasma più inquietante che si agita presso ciascuna di noi?

Nella capacità di disvelare qualcosa che già da molto tempo (seppure muto) abitava presso di noi, credo vada inteso il successo di un lavoro come quello della Gilligan. Dare finalmente voce – voce di donna – a quel sentimento del diritto (diritto sessuale) che consente di vedere legittimato e riconosciuto un proprio territorio, patrimonio individuale inalienabile, fonte di giustizia per sé. Fondare cioè un soggetto morale femminile secondo uno statuto che riconosca piena libertà ed autonomia, questo consente di trasformare in forza morale femminile quella esperienza umana dei rapporti, quella conoscenza della relazione, del riconoscimento dell'altro, della sua umanità, dei suoi bisogni. Che anche nel percorso politico nostro di donne che si muovono a partire da quella passione della differenza sessuale si configuri un prima, con il convegno di studi femministi di Modena, un dopo con l'incontro di Verona (organizzato dalle donne di Diotima e de Il filo di Arianna) e la *Lettera di una professoressa* di noi comuniste, è pure significativo.

A Modena infatti per fondare la soggettività femminile non si utilizza lo schema della relazione (suggerito dalla psicoanalisi e lì dalle psicoanaliste), ma il campo filosofico e un principio opposto.

Il soggetto si fonda a partire da sé (solo pensandosi il soggetto può porsi) e la possibilità per la donna di porsi come soggetto sta innanzitutto nella possibilità di collocare la differenza sessuale come un *apriori* "L'essere donna è un fattore ontologico costitutivo"⁴. "Io donna sono l'essere sessuato femminile mortale dotato di linguaggio"⁵. Rappresenta quindi, Modena, un atto di autoaffermazione e autolegittimazione di grande forza. Ciò può accadere non tanto in virtù dell'affermazione teorica della differenza o *soltanto* perché si esprime da parte delle donne il desiderio di essere, soggetti sessuati femmi-

nili attraverso un *pensiero sessuato* (che individua le sue radici nel corpo e nel linguaggio del corpo), ma soprattutto perché questo gesto si compie ad opera di un soggetto comune.

A Modena il soggetto collettivo femminile si configura come fondamentale "media" nella costruzione della donna come soggetto morale. Ciò avviene nella chiarezza e nella distinzione tra idea dell'individuo e quella del soggetto, rinviando a ciascuna la gestione di se stessa e della complessità dei propri desideri individuali e affermando contemporaneamente il territorio comune della soggettività come luogo di fondazione di un pensiero della differenza.

Questo mi pare sia stato decisivo per gli sviluppi successivi. Abbia consentito cioè di avanzare in un progetto di teoria e pratiche politiche, di individuare nuovi nessi tra individualità e relazione tra donne (costruzione dell'io e costruzione del noi). Questo ha reso possibile per la prima volta nella nostra storia più recente di assumere in una forma più matura e consapevole la responsabilità verso le altre fino a prefigurare i contorni possibili di una prospettiva pedagogica. Certo non si è trattato di un processo lineare, tutt'altro. Soprattutto siamo agli inizi. A questo credo vada imputata una qualche rigidità emersa nella discussione. Talvolta nel tentativo di difendere un corpo di principi e di pratiche già ampiamente verificato, sottoposto a critica storica e sedimentato nella cultura delle donne, nei movimenti antiautoritari ed egualitari.

Il modello materno in politica e in pedagogia

Altre volte nel tentativo di affermare nuovi principi, nell'ordine teorico della differenza sessuale, che fondati come sono nella parzialità rischiano in alcuni casi di apparire nuove assolutezze o ipersoggettivismi. Anche a questo proposito mi torna utile citare nuovamente la Gilligan che mette in evidenza come, quando le donne cominciano a vedere una fonte di forza morale nella loro capacità di comprensione dei rapporti, aggiungono una seconda prospettiva alla

riflessione sui problemi morali, oltre i confini dell'autonomia personale, con il risultato di un giudizio più tollerante e meno assoluto.

Con questo mi pare che si possa dire che i contorni della prospettiva tracciata sono tali da lasciar prevedere una crescita di teoria e pratica pedagogica della differenza. Inoltre, che ciò potrà avvenire producendo una maggiore complessità critica insieme ad una più forte individuazione di quella specifica e reciproca tensione tra due: docente/discente, maestra/allieva che è tipica del rapporto pedagogico e centrale per l'apprendimento.

È proprio qui, mi pare, che nel nostro dibattito così come anche in *Lettera di una professoressa* stanno i più seri limiti.

Quel lavoro della relazione e della comunicazione che in *Lettera di una professoressa* è collocato con tanto risalto insieme al lavoro dell'intelligenza, a definire i connotati di professionalità del mestiere femminile dell'insegnamento, si colloca ancora tutto intero al di qua della relazione concreta e di un pensiero che si riferisca a quella relazione tra due. Sembra quasi che, criticato quel *maternage* che nella scuola aveva fatto scomparire la donna e qualsiasi rilevanza di pensiero e cultura di donne, a vantaggio della buona madre privata di soggettività e poi inferiorizzata socialmente, oggi, nel momento del costituirsi della soggettività, diventerebbe necessario negarsi in quanto madri, negando la peculiarità di un sapere, quello della relazione, che certamente con il materno ha qualcosa a che fare.

Significativamente *Reti* ha dato largo spazio al dibattito sul materno e non soltanto per i problemi legati alla scuola, all'insegnamento e alla trasmissione culturale. Paola Melchiori tra le altre problematizza e dissente dall'applicazione del modello di relazione madre/figlia a quello tra insegnante e allieva. In particolare contesta la possibilità che l'esclusività di questo rapporto (insegnante/allieva) di per sé possa costituire l'asse di valorizzazione sociale femminile, una fonte cioè di forza femminile.

La scena pedagogica viene da lei descritta come

carica di più figure parentali e dei conflitti tra loro. Scena dove seppur nel, tra donne, il protagonista maschile non scompare mai ma resta potente e indiscusso soggetto del sapere. La donna insegnante pertanto non potrebbe che essere percepita ambigualmente non come donna/madre, ma semmai come androgino, incarnando lei stessa un sogno di ricomposizione tra maschile e femminile.

Si attiverebbe quindi una interazione proiettiva particolarmente problematica e discutibile sul piano pedagogico, accattivante e divorante.

Una immagine femminile più onnipotente che potente, una figura più paralizzante che non creativa. All'idea, su cui in molte abbiamo lavorato, della donna/insegnante capace di mediazione sessuata autorevole nella relazione con il sapere, il rapporto esclusivo sovrappone la persecutrice più autoritaria che autorevole.

L'autenticità di ognuno nella relazione

Analoghe riflessioni e giudizi, suggeriti alla Melchiori da esperienze nel campo dei corsi 150 ore, abbiamo sentito riproporre a proposito degli *Women's studies* americani da più parti descritti come luoghi di una nuova pedagogia dell'oppressione. Certamente e assolutamente, è necessario fare tesoro della elaborazione intorno a quelle esperienze relative alla trasmissione tra donne che hanno già fornito sufficiente materiale critico e, nel caso specifico degli *Women's studies*, un modello che fin qui non abbiamo voluto importare.

Una prima conclusione che a me pare possibile trarre è pertanto quella che, se è in un mondo di rapporti tra i sessi (e di lotta tra i sessi) che viviamo, bene è su questo che bisogna lavorare teoricamente e praticamente. Inoltre questo è il terreno che non possiamo eludere scegliendo una pratica sociale nella scuola. Un luogo cioè di presenza e di incontro reale di corpi maschili e femminili. Certo identità complesse sempre segnate da una bisessualità, attiva in ognuno (nella figura dell'insegnante evidenziata da

corpi femminili e saperi maschili) e tuttavia ben visibilmente radicata in corpi di donne e di uomini. È questo a me pare il fondamento più rilevante di una pedagogia della differenza. Quello cioè di non rimuovere la sua radice di immersione nel corpo, rendendola visibile, significativa e attiva, in quanto differenza segnata da autonomia di espressione e autenticità di relazione tra differenti (di quale differenza potremmo parlare senza relazione?).

È proprio intorno all'autenticità che si è (parzialmente) sviluppato un altro pezzo, a mio avviso assai rilevante, della discussione. Costruire una posizione di ascolto e di autenticità verso se stesse è il primo passo che consente di trasmettere uno stile differente sessuato di rapporto tra sé e l'oggetto (in questo caso il sapere). Questo può costituire il nucleo di un processo di apprendimento. Apprendimento che si rivela desiderabile in quanto trae alimento da sé, dalla percezione della unicità della propria esperienza e non dalla rimozione e fuga da sé (così come invece sempre si è chiesto alle bambine per crescere). Proprio da chi insegna, in questi mesi di incontri e di ascolto, abbiamo imparato come peraltro l'unica possibilità, l'unico modo per essere insegnanti è proprio quello di attraversare e vagliare linguaggi e contenuti proposti alla luce della propria esperienza di persone sessuate che praticamente interagiscono nella relazione pedagogica. L'unica pedagogica sarebbe quindi quella che insegna ad apprendere.

Se sia possibile l'autenticità e come, è il problema che sta di fronte a noi e non da oggi (generazioni di donne e di femministe su questo hanno lavorato). Se essere autentiche significa però vivere autenticamente la propria scelta, questo nell'insegnamento e nel rapporto con il sapere significa un continuo lavoro su di sé, sulla propria complessità, individuare sul proprio rapporto con il sapere e con l'altra/o nella relazione pedagogica.

Tendere all'autenticità non è quindi niente di semplice, o forse come tutte le cose semplici è assai complicata a farsi. Essere se stesse significa tendere

alla propria qualità sessuata, e ciò porta a vivere con impegno e criticità sempre, in solitudine e nelle relazioni.

È proprio la *tensione all'autenticità* che muove verso le altre donne, conducendo al cuore della differenza, al suo carattere sessuato, che per costituirsi ha bisogno di non rimuovere le simili né i differenti.

Passione della differenza e passione pedagogica si danno quindi come assunzione responsabile di scelte autonome, esperienza e consapevolezza della propria interdipendenza nella relazioni. La complessità della relazione madre/figlia è da tempo e da parte di tante donne ormai profondamente indagata. È necessario non semplificarla. Tanto più nel momento in cui sempre più donne concordano sulla necessità di dare valore alla genealogia femminile per superare il patriarcato nel simbolico e nei rapporti sociali.

La sua forza sarà tanto più vera se non la irrigidiamo nel puro potere generativo. Forte e autorevole diviene infatti la madre nella relazione concreta con la figlia.

La Lettera di una professoressa nel percorso delle donne comuniste

È perciò necessario non irreggimentare e preconfezionare sul modello generativo il rapporto pedagogico, così come è necessario non rinunciare ad essere madri, come ci invita a fare Luce Irigaray, per essere pienamente donne.

La libertà femminile è una libertà che ogni donna impara con l'uso e questo credo ogni donna che vuole essere autentica lo sa e ne fa l'esperienza. Nel nome di questa libertà serve a scuola, nella relazione donna adulta - bambina o ragazza avere profonda coscienza del proprio potere - non negarselo - per saperlo usare valorizzando pienamente e autenticamente se stesse, per creare la libertà nell'altra.

Una libertà che per crescere domanda riconoscimento di sé attraverso l'altra, ma poi separazione, autonomia, criticità fino al contrasto e al conflitto. Sempre di più dobbiamo guardare alla relazione

pedagogica come gesto bilaterale⁶ che prevede scambio e reciprocità insieme a quella pratica della disparità (che intenderei come pratica di un rapporto di potere da gestire consapevolmente nella dissimmetria, assumendosi pienamente la responsabilità dell'altra, del suo diritto a crescere libera).

Questo ci consentirà anche sul piano teorico di procedere, evitando un rischio che qua e là è trapelato nel nostro dibattito. Il rischio di considerare la bambina un vuoto che domanda di esistere, qualcosa di inerme che solo la maturità della maestra - madre - donna adulta può riempire e modellare.

Sappiamo che non è così, c'è innanzitutto un'attesa, un desiderio che è reciproco e reciprocamente si fronteggia con il potere di esistenze, di corpi concreti. Quella esistenza, quella della bambina domanda attivamente, costringendo ad una relazione. Costringe a mettersi in gioco come donna, madre, maestra fino all'estremo rischio, quello dello scacco di una presunta, definita, acquisita identità adulta femminile.

Queste sono solo alcune prime riflessioni a margine di un dibattito estremamente stimolante che ha saputo farsi forte nei contrasti. Tutte siamo partite, al solito, seguendo percorsi diversi, tesi alla valorizzazione sociale della presenza delle donne nella scuola.

Dell'esistenza di questi diversi percorsi dovremmo sempre essere capaci di dare conto reciprocamente; purtroppo non sempre lo facciamo. Perché? Non saprei rispondere, oppure non in modo del tutto convincente, anche se escluderei con convinzione la smania di possesso. La nostra *Lettera di una professoressa* è stata tra l'altro criticata in quanto non riconosceva il debito alle donne di Diotima e del Filo di Arianna che hanno organizzato il convegno di Verona nel maggio scorso.

È pur vero che non mi risulta che ci sia stato riconoscimento di un lavoro che come donne comuniste avevamo avviato nei mesi precedenti con una indagine e un nostro convegno "Donne che fanno scuola". Forse semplicemente non ci siamo parlate direttamente e questo è un male.

Ma certo è che per noi comuniste è stato possibile scrivere *Lettera di una professoressa* sia perché c'era stata Verona, e grazie al nostro lavoro precedente, ma soprattutto perché c'è stato un rilevante conflitto sociale.

Un movimento, una lotta di donne nella scuola che già era l'esito di un processo di autovalorizzazione femminile. Il percorso è quindi diverso e per noi continua a radicarsi nel sociale. La nostra è una testarda ricerca per dare valore alla qualità, cioè alla differenza, alla soggettività, libertà e autonomia femminile, che però non vuole e non può dimenticare chi siamo.

Siamo donne comuniste appunto, segnate anche da una passione democratica, per la giustizia sociale per la costruzione di identità collettive conflittuali e solidali. Passioni che sono pezzi di una soggettività molto strutturata nella politica, quindi ricca di contraddizioni. Di tutto questo *Lettera di una professoressa* è l'esito, certo un primo esito parziale e appunto contraddittorio.

Se la dovessimo riscrivere oggi, almeno per quanto mi riguarda, quelle contraddizioni sarebbero meglio esplicitate e poste in evidenza, in particolare a proposito del nesso differenza/uguaglianza formale (laddove la differenza è da cancellare) ma anche e soprattutto nesso da rintracciare nelle esperienze del femminismo nel ciclo di lotte degli anni '70, nei movimenti di critica sociale.

È lì che la differenza ha lavorato e agito nella lotta per l'uguaglianza, lì si è fatta anche l'esperienza di come la differenza fosse segnata da relazioni di disuguaglianza.

Un'esperienza, pensiamo alla vicenda del femminismo sindacale anche nella scuola, che ha messo in scacco l'identità collettiva.

Per queste ragioni, perché le nostre radici affondano in quelle esperienze, la passione della differenza ci sollecita ad affrontare e rifondare una teoria e una pratica politica più alta dell'eguaglianza e della giustizia sociale. Questo è il filo che ci lega anche a Barbiana.

Mi rendo conto a questo punto e dopo avere già scritto molto che sono ancora tante le questioni e i problemi emersi dalla discussione e lasciati da parte, penso alle critiche di Rossana Rossanda⁸, all'intervento di Vita Cosentino⁹ e molti altri. Tutte vorrei ringraziare per avere permesso con i loro interventi a questo nostro dibattito di fare passi in avanti, per avere avvalorato il nostro progetto di relazione tra donne, la nostra speranza di fare di questa lettura un inizio, uno strumento di rinnovato impegno, per pensarci e pensare in modo nuovo e nuovamente alla scuola. Su tutto questo, la ricerca, il confronto, la discussione restano aperti.

¹ *La ricerca delle donne. Studi femministi in Italia*, a cura di A. Rossi Doria e C. Marcuzzo, Rosenberg & Sellier, 1987.

² *Lettera di una professoressa* a cura della commissione femminile nazionale del Pci; Convegno di Verona "Perché una nuova tradizione si affermi", maggio 1988; "Libertà femminile e maestria", speciale del *Paese delle donne*, dicembre 1988; documento del coordinamento femminile della Cgil in preparazione del congresso nazionale.

³ Carol Gilligan, *Con voce di donna*, Garzanti, 1987, p. 152.

⁴ Rosi Braidotti, *La ricerca delle donne*, cit.

⁵ Elda Guerra, *Reti* n° 6, 1988.

⁶ Luisa Muraro, *Il manifesto*, 6 dicembre 1988.

⁷ Rossana Rossanda *Il manifesto*, 21 dicembre 1988.

⁸ Vita Cosentino, *Reti*, n. 1, 1989.

MATILDE CALLARI GALLI IL GENERE NEI MODELLI FORMATIVI

In campo educativo, nella pratica educativa – svolta per di più in un'istituzione stanca, ripetitiva, inefficiente come appare dal nido all'università la nostra – il rapporto tra uguaglianza e differenza si presenta estremamente complesso, soprattutto se ci proponiamo di offrire a tutti, allieve e allievi, pari opportunità valorizzando, e non cancellando, le differenze. Perché nel processo educativo ci troviamo a trattare, a incanalare, a potenziare e ad avvilire tutto il coacervo di differenze – genetiche, sessuali, etniche, razziali, economiche, sociali, culturali – che costituiscono una persona: e ritenerne una di esse quella sessuale, fondamentale, radicale, non elimina il problema teorico-pratico della sua interazione con le altre.

D'altra parte la valorizzazione delle differenze è un tema assai ostico per la nostra cultura, che finora ha proceduto con la logica della cancellazione delle differenze: o eliminandole, e penso ai genocidi, etnici o culturali che siano; o innalzando l'altro alla dignità del sé, e penso ai processi emancipatori: degli schiavi, della classe operaia, delle donne. Anche l'altra tendenza, di abbassare il sé all'indegnità dell'altro è stata più una speculazione di ordine filosofico, più una aspirazione mistica che non un principio che a livello pratico riconoscesse e valorizzasse la differenza.

Inevitabilmente il sistema di atteggiamenti/comportamenti con il connesso nucleo di valori di riferimento, definito "femminile", viene presentato in letteratura opponendolo in modo netto e definito al sistema di atteggiamenti/comportamenti con il connesso nucleo di valori definito "maschile". Ma ciò corrisponde più ad una difficoltà espositiva che alla realtà, deriva da una incapacità del nostro apparato scientifico, del nostro pensiero, del nostro linguag-

gio, ad affrontare in modo dinamico la realtà: molto spesso i due sistemi hanno, nell'uno e nell'altro, dei due gruppi sessuali, sovrapposizioni e commistioni, spesso esse si verificano nello stesso individuo a seconda dei contesti e dei tempi di vita. Così propensioni, capacità, abilità possono – e sono – distribuite fra i sessi in modo assai più sfumato e variegato di quanto le nostre descrizioni non diano a vedere e di quanto – e questo è il punto rilevante da sottolineare in questa sede – il modello educativo che regola i comportamenti sociali dei due sessi non consenta all'individuo di poter esprimere ed esplicitare.

Non è possibile ignorare che la famiglia – di qualunque tipo o sottotipo sia – è il luogo in cui comportamenti e lingue e articolazioni di ruoli si trasmettono: e si trasmettono a livello esplicito e a livello implicito, commisti a sensazioni, affetti, emozioni intense o superficiali e momentanee. Nè è possibile ignorare che le singole famiglie accedono nella loro pratica e nella vita quotidiana a valori tradizionali che trasmettono a volte come repliche, contro il loro piano razionale di educazione della prole.

Dietro a tutte poi – a qualunque sub-cultura, a qualunque gruppo etnico e sociale, a qualunque tipo appartengano – c'è lo sforzo, spesso vano, di resistere alla massificazione, alla omologazione, tanto temuta da Pasolini, al consumismo, alle imposizioni della moda e del mercato.

E allora le istituzioni sociali, tutte e quindi anche quelle per l'infanzia, debbono sviluppare sempre più i loro interventi; e non solo sul piano quantitativo (ed è opportuno ricordare la bassa media nazionale della frequenza al nido), ma anche e soprattutto sul piano qualitativo, avendo come obiettivo la valorizzazione delle differenze indirizzando la propria opera verso le tensioni più positive e produttive che la nostra cultura, anche se con difficoltà, esprime.

Un'ottica così nuova, una prospettiva così dinamica e generale renderanno probabilmente necessario un cambiamento nel ruolo e nelle condizioni di lavoro delle operatrici. Per esemplificare maggior-

mente, è probabile che si dovranno inventare, sperimentare ed attuare nuovi tempi, nuovi spazi, nuove modalità di rapporti con le bambine, con i bambini, e con le loro famiglie. In termini generali il nido e la scuola materna, proprio perché incidono sulla prima acquisizione e sulla prima elaborazione dei modelli culturali, sono chiamati a concorrere alla risoluzione del problema della coesistenza delle differenze: mentre in termini specifici loro propri devono preliminarmente riadattarsi alla realtà di un sociale estremamente mutevole, variegato e fluttuante.

Ma al tempo stesso è necessario che esista una istituzione per la prima infanzia che rappresenti gli obiettivi educativi generali del nostro paese, in rapporto con le tendenze che lo legano ad un modello sovranazionale: obiettivi educativi che concretamente parlano di modelli nella comunicazione, nell'abilità motoria e fisica, nell'attività cognitiva, nei processi di socializzazione che superino i localismi dialettali e clientelari, le competenze assegnate ad un sesso o all'altro acriticamente, seguendo stereotipi, luoghi comuni, paure, pregiudizi, vecchi e inadeguati: e che spesso la famiglia nella sua pratica quotidiana finisce con il mantenere e con il diffondere.

Educare ai ruoli sessuali in realtà significa entrare nella sfera – misteriosa e come tale densa di ambiguità, di trappole, di equivoci – che vede coesistere fianco a fianco ideologia e realtà, vissuti e aspirazioni.

Siamo frastornati dai messaggi contraddittori che su questo aspetto – come su molti altri, del resto – le diverse agenzie socializzanti inviano.

La difficile lettura del mutamento sociale

I nuovi sistemi di atteggiamenti/comportamenti nei confronti dei rapporti sessuali, sono fonte di non poche difficoltà nei rapporti tra i sessi, che si ripercuotono vistosamente all'interno della cellula familiare, tanto nei suoi vissuti quotidiani quanto nelle sue azioni e proposte educative. Le nuove modalità

di vivere l'attività sessuale si fondano sull'acquisizione di nuove tecniche di controllo delle nascite, sulla legalizzazione dell'aborto, ma anche sul nuovo diritto di famiglia, sull'introduzione del divorzio: le donne hanno la possibilità oggi di gestire in modo paritario con i loro *partners*, la vita sessuale, prima, durante e al di fuori del rapporto matrimoniale. Rimane tuttavia anche in questo caso un profondo iato tra attività sessuale e valori ad essa connessi: e tale iato è una fonte di *stress* personali e di costi individuali che molto spesso si risolvono proprio all'interno del nucleo di convivenza. E la società intensifica questa contraddizione, poco sensibile alle lacerazioni che essa origina: se da un lato con le sue leggi e le sue riflessioni critiche sembra procedere sulla strada della parità e della chiarificazione dei rapporti tra i sessi, dall'altro continua a produrre un gran numero di messaggi che direttamente o indirettamente riconducono la donna al suo ruolo di dipendenza emotiva, di unica custode della affettività, potenziando, a contrasto, il ruolo di dominatore della scena pubblica del suo compagno.

E nella nostra organizzazione del sapere, nelle istituzioni preposte all'istruzione e alla formazione (nelle università, nei corsi di studio delle nostre scuole, in cui tutti dovrebbero ricevere gli strumenti per conoscere e interpretare la realtà in cui si vivrà, in cui – per intenderci – si formano i futuri maestri, gli insegnanti, gli operatori, gli amministratori) sono vistosamente assenti possibilità di ricerca, di studio, di riflessione ed elaborazione su questi cambiamenti che hanno profondamente mutato modelli culturali e vissuti quotidiani.

C'è presente ed operante tra di noi un paradosso: pretendiamo di avere e di raccogliere un numero sempre crescente di informazioni, ma poi ci sembra che il senso si vada sempre più restringendo, non riusciamo a trasformare le informazioni in comunicazioni proprio a causa del modo in cui produciamo e conserviamo le informazioni. È sorprendente quanto siano scarsi gli studi, le riflessioni critiche, le stesse ricerche nel rapporto che esiste tra i processi di

inculturazione e l'esposizione ai mezzi di comunicazione di massa propria dei nostri bambini, sin dai primi anni di vita. La lunga esposizione all'informazione televisiva della nostra infanzia, come risulta dalle ricerche svolte nel nostro paese, è a tutti nota: sono risultati che parlano di media di ore e ore giornaliere, che vedono bambini e bambine di poco più di un anno essere in grado di riconoscere musiche e motivi che accompagnano gli *spots* pubblicitari più popolari, che denunciano un precoce dispotismo infantile nella scelta dei programmi, e una notevole ambivalenza dei genitori intorno a questa invasione del mezzo televisivo nell'ambiente familiare.

Centralità del media nei sistemi formativi

In termini di contenuto è senza dubbio difficile dire cosa significhi per la concettualizzazione, per l'elaborazione del pensiero e della fantasia, essere esposti a stimoli visivi e auditivi rapidi e incisivi come quelli televisivi. Quale immaginario si forma fra le mille sollecitazioni che parlano – a frammenti, a spezzoni – di mondi lontani nel tempo e nello spazio, che mescola realtà e fantasia, banalità e eccezionalità senza modificazioni esplicative? E quale ordine nei ruoli sociali riesce a costruire il piccolo spettatore nella mescolanza di mode e tradizioni che caratterizza le diverse trasmissioni, che a questo riguardo alternano con grande spregiudicatezza gli stereotipi più vietati delle divisioni sociali in base al censo, al sesso, all'etnia a modelli ugualitari di rara presenza nella realtà? Ma se gli studi sono esitanti ad affrontare questi problemi le istituzioni educative sono a questo riguardo addirittura latitanti: nei nidi, nelle scuole dell'infanzia, nella scuola dell'obbligo, e su, sino all'università, da decenni ormai ci si comporta come se la cultura dei mezzi di comunicazione di massa, non esistesse, come se le bambine, i bambini, i ragazzi, le ragazze non ricevessero migliaia e migliaia di informazioni accanto a quelle che assimilano nelle aule scolastiche e universitarie. La preparazione dei nostri insegnanti, la struttura orga-

nizzativa stessa in cui lavorano i nostri educatori e i nostri formatori, i programmi e gli ordinamenti scolastici e accademici non tengono quasi in nessun conto il cambiamento che i mezzi di comunicazione di massa hanno introdotto da decenni nei processi inculturativi. Il passaggio dal livello dell'informazione al livello della comunicazione, deve essere un compito svolto in modo programmato, esplicito dalle istituzioni educative: non può essere lasciato alla casualità della nascita, all'occasionalità degli incontri più o meno fortunati. E deve prevedere una conoscenza accurata delle diverse realtà cui si applica, stabilendo di volta in volta raccordi con associazioni e gruppi esistenti, stimolando la formazione di nuovi aggregati: in altre parole si sente nei nostri processi inculturativi la carenza di una istituzione che si ponga come organizzatrice delle informazioni, che dia senso e finalità alle esperienze conoscitive, ai vissuti, agli immaginari che rischiano di perdersi per la mancanza di elaborazione, che rischiano di trasformare i piccoli e i giovani utenti dei mezzi di comunicazione di massa in adulti passivi, spettatori della propria vita.

Riflettiamo insieme sul cambiamento introdotto dall'ingresso del televisore delle nostre abitazioni: è un cambiamento che ha investito la nostra relazione con gli altri membri del nucleo di convivenza, le nostre relazioni amicali e sociali, lo stesso rapporto con la lettura, lo stesso colloquio con noi stessi.

Né possiamo sottovalutare il cambiamento che esso ha introdotto nella scansione dei tempi di vita delle bambine e dei bambini, nella loro motricità, nel rapporto che essi stabiliscono tra uso e conoscenza dello spazio, tra manipolazione e conoscenza degli oggetti.

Tra i molti possibili scegliamo per il nostro argomentare uno di questi aspetti: l'uso spaziale.

La televisione porta in ogni abitazione spazi diversi alcuni ricollegabili all'esperienza quotidiana per la loro familiarità, altri tanto esotici che molti di noi non li vedranno mai nel corso della loro vita. E accanto agli spazi entrano nelle nostre case immagini

di oggetti, di uomini, di donne, di bambini, di attività, di animali e città e oceani e deserti e montagne, tutto quasi a portata di mano, uno dopo l'altro, senza che la successione, la commistione, la ripetizione, l'assenza siano giustificate da altro motivo se non quello della logica dei programmi. Ognuno, tra l'altro, con una logica indipendente e spesso autosufficiente.

Riflettendo su questa sequela di immagini come esse devono apparire ad un bimbo di pochi anni, privo di una sia pur minima conoscenza della logica dei programmi, privo per lo più della conoscenza delle realtà spaziali trasmesse, privo di riferimenti propri della sua esperienza quotidiana cui ricollegarle, ritengo che la loro azione non si svolga tanto a livello di contenuto, quanto piuttosto a livello di meccanismo inculturativo generale che modella, tramite un comportamento specifico rispetto all'uso dello spazio, molte caratteristiche dell'intera personalità infantile, molti futuri modelli culturali.

I modelli di spazio e di tempo

Nella letteratura sono assai abbondanti gli studi dedicati al rapporto esistente tra modelli di uso spaziale e abilità cognitive così come sono possedute in modo differenziato da gruppi diversi di adolescenti.

Nell'adolescenza gruppi omogenei di ragazzi dimostrano, rispetto a gruppi omogenei di ragazze, maggiore abilità nei *tests* di visualizzazione spaziale e nella risoluzione di problemi che richiedono abilità di visualizzazione spaziale.

È interessante notare alcuni punti:

1) Innanzitutto esiste una correlazione provata tra i punteggi riportati in questi *tests* e in queste prove e le abilità dimostrate in campo matematico;

2) le differenze nei *tests* e nelle prove tra i due gruppi sessuali non si manifestano prima degli 8 anni;

3) i modelli di uso spaziale forniti da tutte le culture ai membri dei due sessi, sono profondamen-

te differenziati, tanto a livello di comportamento quanto a livello di immaginario.

Anche se con differenze assai notevoli, tutte le culture stimolano nei maschi, fin dai primi giorni di vita, l'esplorazione dello spazio, la sua occupazione allargata e mobile, la sua manipolazione, mentre le femmine sono richiamate ad una occupazione dello spazio circoscritta e più circospetta, comunque meno libera e meno aggressiva.

Se poi da questa azione differenziante svolta a livello implicito passiamo ai messaggi espliciti che sui ruoli sessuali pervengono alle bambine e ai bambini tramite le trasmissioni televisive, la perplessità e la preoccupazione sono destinate ad aumentare.

Numerose sono le ricerche che dimostrano come la pubblicità televisiva sia il genere che per primo è seguito e compreso dalle bambine e dai bambini. In una ricerca svolta in Emilia Romagna sul rapporto esistente tra qualità della vita infantile e fruizione dei mezzi di comunicazione di massa, abbiamo constatato che i piccoli soggetti della ricerca assai precocemente sono in grado di riconoscere prodotti e protagonisti degli *spots* pubblicitari più popolari: all'età di diciotto mesi se ancora incapaci di esprimere verbalmente il riconoscimento e l'identificazione, spesso sanno identificare l'accompagnamento musicale degli *spots* preferiti. Insomma la pubblicità televisiva con le sue caratteristiche di convinzione, di immediatezza, con il suo indulgere in messaggi pieni di stereotipi, vieti quanto si vuole, ma che in qualche misura hanno tutti un buon potere di coinvolgimento e che sono tutti presentati con grande abilità e perizia narrativa, riempie l'attenzione dei bambini del nostro campione.

Se esaminiamo i modelli diffusi dalla pubblicità televisiva dedicata ai giocattoli notiamo in modo assai appariscente che i modelli di comportamento suggeriti ricalcano in modo pedissequo i modelli che sostengono – o forse sostenevano – i ruoli di separazione delle attività e delle capacità a seconda del sesso di appartenenza.

E questo suggerimento è inviato a tutti i livelli, da

quelli più espliciti a quelli più impliciti. I giochi di abilità che richiamano l'avventura, il movimento sono tutti presentati per i maschi e parlano ai maschi le musiche forti e cadenzate, i toni spesso marziali dei commentatori, gli aggettivi usati per reclamizzare il prodotto, lo stesso ritmo incalzante ed aggressivo della narrazione filmica.

A contrasto toni soffusi, musiche suadenti, colori pastello accompagnano i giochi presentati per le femmine, tutti per lo più collegati al mondo della casa, all'allevamento e alla cura di bambole, bambolotti, animaletti di tutti i tipi, diversi per forma ma tutti analoghi per stimolare moine e carezze; e il tutto è immerso in un'atmosfera falsa ed edulcorata, quasi una premessa all'atmosfera che circonda i futuri modelli di identificazione preparati per le adolescenti: le protagoniste delle *telenovelas*, della vita mondana come sono descritte nei rotocalchi, e quelle dei "fumetti", dei fotoromanzi, dei "romanzi d'amore".

Con il gioco si prepara la sensibilità della futura donna e del futuro uomo, sin dai primi anni di vita, con oggetti e materiali si forniscono loro gli elementi per indirizzare i loro "sogni ad occhi aperti", le loro fantasie, le loro ispirazioni.

Vogliamo sottolineare inoltre che gli elementi rinvenuti dalla nostra analisi in un aspetto settoriale quale quello dei messaggi pubblicitari, si ritrovano tutti nel contesto più generale della cultura di massa. La loro efficacia viene così ad essere rafforzata. Nel momento in cui il messaggio presente nella pubblicità del giocattolo richiama una serie di messaggi presenti nei films, nei *serials*, nei fotoromanzi, si costituisce quasi un'eco continuo dello stesso suono.

Non vorrei, con queste osservazioni, dare l'impressione di volere demonizzare la fruizione televisiva. È estremamente superficiale e pericoloso ritenere che un medium – in questo caso la televisione – in sé e di per sé sia in grado di svolgere la massima parte

del processo educativo, di realizzare, tramite i suoi messaggi, persone dotate di autonomia sociale e individuale, di fornire ad esse strumenti per capire, interpretare, scegliere la realtà in cui vivono.

Questo è compito che la società deve assolvere, nella sua progettualità e nei suoi compiti istituzionali, prendendo atto dei mezzi di comunicazione a sua disposizione, predisponendo modalità e strumenti che forniscano a tutti i suoi cittadini – o almeno alla maggior parte di essi – gli strumenti conoscitivi e pratici per vivere in modo consapevole la loro esistenza sociale e individuale.

Né da un punto di vista teorico né da un punto di vista storico, poi, è legittimo ritenere che la fruizione generalizzata dei mezzi di comunicazione di massa porti ad una deprivazione culturale dei loro fruitori.

Da un punto di vista teorico va ricordato che siamo oggi consapevoli di quanto i diversi linguaggi contribuiscano a formare, a strutturare i progetti conoscitivi e le modalità stesse della concettualizzazione: ma proprio questa consapevolezza dovrebbe essere la base su cui articolare un modo nuovo di considerare i processi di socializzazione e di inculturazione. La necessità che assai precocemente gli adulti educatori intervengano per fornire modelli di organizzazione delle informazioni evidenzia la carenza delle strutture educative presenti nel nostro paese: carenti come numero di scuole dell'infanzia attivate; carenti per la rigidità delle strutture proposte, sia per quanto riguarda il nido, che per quanto riguarda la scuola materna e tutta la fascia della scuola dell'obbligo; carenti per la preparazione degli insegnanti, per le opportunità di riflessione e di aggiornamento che sono loro offerte, carenti nei loro orientamenti e nei loro programmi scolastici, nei mezzi e negli ausili didattici a loro disposizione; carenti per la casualità con cui si pongono in relazione con la realtà dei loro allievi e delle loro famiglie.

BARBARA MAPELLI

OSSERVATORIO SULLE NOSTRE FIGLIE

MOTIVAZIONI E PROSPETTIVE DELLA
RICERCA DEL CISEM

Per chi come noi si occupa di ricerca sui processi di istruzione con un'attenzione specifica – e questo da sempre – ai soggetti protagonisti degli stessi, si era imposta nel tempo l'evidenza di un mutamento all'interno della scuola di portata eccezionale, (perlomeno) quantitativa.

Le ragazze entrano nella scuola del post-obbligo in numero sempre maggiore, con una crescita stupefacente e lineare nella sua progressione e superano i maschi nella propensione alla scolarità.

La scuola cioè sta diventando femminile, una scuola che, mai riformata, era stata pensata non solo per un'élite, ma per un'élite di un solo sesso.

Questo il fatto che si presentava in una dimensione inequivocabile.

Ma poi c'eravamo noi, con il nostro passato e il nostro presente. Con un passato di riflessione, concentrazione ed esperienze di ricerca di specificità su di un sé individuale e collettivo e tutto quello che è stato il movimento delle donne degli anni '70.

Poi, gli anni '80 e un po' a lato – e quindi meno presente – l'attività e l'attenzione a quelle tematiche.

Forse ciò che soprattutto si aveva la sensazione fosse rimasto, anzi ciò che soprattutto assumeva visibilità dentro di noi come valore grande, era una sensibilità specifica, un modo di osservare, leggere e leggersi, che sapevamo essere il nostro patrimonio e che da lì, da quella pratica degli anni passati, proveniva.

E allora è stata una grande emozione, in realtà un accadimento insperato, scoprire che accadeva qualcosa nel nostro lavoro, dentro quello che facevamo che

ci riportava a noi, al congiungersi di due filoni di pensiero ed esperienza che poi erano due pezzi – importanti – di identità.

Allora questi dati, che esprimevano qualcosa di molto importante in sé, se studiati e analizzati cominciavano fin dal principio a dire che, perlomeno, le "nuove" donne, le nostre figlie, reali o simboliche, stavano facendo una cosa, si appropriavano di un bene da cui le donne erano sempre state escluse, noi stesse escluse, se non per (ancora) una minoranza.

Non dicevano questi dati che noi con la nostra pratica degli anni passati ci potevamo identificare con loro, queste giovani donne e studentesse degli anni '80, o che i due fenomeni o pratiche o processi si possono identificare. Questo no, e non abbiamo mai voluto farglielo dire. Tanto più ora, avendo proseguito nella riflessione e nella ricerca, non possiamo non rilevare che anzi, ciò che forse è soprattutto importante, è studiare le differenze, anche se possiamo dare per certo che, comunque, questi sono frutti anche di quello che è stato fatto prima da noi.

La rilevanza della scoperta e, successivamente, la legittimazione a proseguire mettendo insieme i due percorsi e le due parti di sé hanno subito potuto tradursi (e questo è stato un privilegio che ci è stato consentito dalla struttura e dalle persone con cui lavoriamo) in un'idea concreta, in un nome, in un organismo vero e "toccabile", in una serie di ipotesi di lavoro e in un programma che poteva anche raccogliere intorno a sé altre donne, le donne con cui già nel passato avevamo...

L'Osservatorio donne istruzione nasce all'inizio dell'87 proponendosi da una parte come "servizio di aggiornamento ed elaborazione dati sulla scolarità femminile" e dall'altra con l'obiettivo di essere "momento aggregativo di studio e ricerca per una interpretazione dei fenomeni qualitativi legati ai temi della scolarizzazione e formazione femminile".

Un primo seminario, nel febbraio, propone temi e interpretazioni intorno a tali fenomeni; in esso vengono messe in relazione la quantità e la qualità di

questi processi sociali con la ricerca delle nuove identità delle giovani donne per le quali la scuola viene considerata come momento importante – il più importante forse – di socializzazione e progettualità individuale e collettiva.

In due anni il nostro lavoro prosegue attraverso ricerche e pubblicazioni e si apre in seguito su un nuovo terreno di riflessione: le donne insegnanti.

Anche in questo caso lo sforzo è di affrontare un argomento non tanto attraverso precisati (e limitati) percorsi di ricerca, ma tentando piuttosto di aprire a ventaglio su tutti i contenuti che una riflessione di questo tipo può coinvolgere, ben sapendo di iniziare in questo modo a muoversi su un terreno di ricerca e riflessione lungo e complesso che necessita di competenze e forze anche esterne all'Osservatorio.

I soggetti della ricerca

Un seminario, che propone un titolo col quale ancora una volta si mette insieme questa presenza femminile nella scuola con i temi dell'identità attraverso percorsi di ricerca soggettiva, apre il discorso sulle donne insegnanti, con una metodologia che ricorre non tanto a una sorta di interdisciplinarietà o multidisciplinarietà, ma piuttosto a un intreccio complesso e per ciò stesso inedito di temi cui si era abituate a pensare in sedi separate. L'essere donne a scuola, insegnanti, trasmettitori di cultura e saperi estranei; quale rapporto con gli altri soggetti femminili e in quale rapporto con sé stesse come professioniste e soggetti sociali; quale percezione di sé e della propria specificità femminile in tutto ciò; quale rapporto con la ricerca e le elaborazioni di cultura femminile.

Questi temi si sono trasformati in un progetto di ricerca, una ricerca qualitativa tutta basata su interviste alle insegnanti.

Prosegue intanto anche il percorso sulle studentesse, privilegiando anche in questo caso la lettura qualitativa dei fenomeni.

Si è aperta tutta una parte di riflessione sui conte-

nuti scolastici, sugli stereotipi culturali che inducono nella loro apparente neutralità, le ragazze a scelte e atteggiamenti che possono apparire in conflitto stridente con le elaborazioni e i pensieri delle donne accumulati nella storia del movimento.

I percorsi di ricerca insomma appaiono tracciati, alcune ipotesi già verificate, altre meno nitide, più complesse, ma desideriamo non sacrificare mai la complessità al tempo o all'ansia dei risultati.

Ogni risultato è in realtà fonte di tanti dubbi, della scoperta di nuovi percorsi e tracciati, della necessità di capire di più o più diffusamente.

E questa è una metodologia. Il modo di lavorare che cerchiamo di non smentire mai anche se non sempre ciò appare facile.

In tutta l'attività, che è abbastanza vasta, se commisurata alle nostre forze, l'interesse centrale e unificante è e resta comunque, quello ai soggetti femminili, da lì parte ogni progetto o riflessione: le donne a scuola, ragazze e insegnanti. Donne e giovani donne in relazione tra loro, in questo rapporto – il rapporto formativo ed educativo – specifico e particolare.

Il momento della conoscenza con il suo portato di crescita e mutamento di identità, il momento della trasmissione dei contenuti, dell'estraneità o della comunicabilità.

In ogni caso l'unico luogo nel quale ogni giorno, per più ore al giorno donne diverse, anche e soprattutto per l'età, si incontrano e in qualche modo si mettono in rapporto.

Questo è ora uno dei temi principali della nostra riflessione e comunque un passaggio obbligato per capire, attraverso una comprensione che van ben al di là dei soli contenuti legati alla scuola. Il tema di un rapporto difficile o inesistente, di una comunicazione che nel profondo sembra apparire solo conflittuale o, peggio, estraniante; il tema di una cultura di elaborazione femminile che si propone come ipotesi migliore, perché ancora nella scuola passa quasi esclusivamente l'altra, quella del "neutro-maschile", la quale però, proposta senza un riscontro e un

confronto e un tentativo di capire o meglio di partire dai bisogni e dalle esigenze di questi giovani soggetti, può ancora una volta essere un'impostazione estraniante, che si sovrappone avendo priorità e centralità che non corrispondono ad eventuali nuove centralità, per ora di fatto del tutto ignote.

Ciò significa che i "nuovi" valori che le giovani donne esprimono nei percorsi di vita devono essere ricercati attraverso una metodologia che non sovrapponga o interpreti attraverso categorie o priorità "nostre"; in questo caso il rischio grave che si corre è l'incomprensione o peggio la non comunicazione che sembra escludere da sé anche quella forma particolare di parlarsi o di entrare in rapporto che è il conflitto.

Per questo riteniamo siano necessari percorsi di ricerca specifici, che sono iniziali – anche se le nostre ricerche ci hanno già fornito alcuni strumenti e itinerari – e nuovi nella metodologia, nella proposizione di contenuti, nello stesso atteggiamento soggettivo di noi che ricerchiamo, nel tentativo di spogliarci di categorie, di presupposti ideologici, della tentazione forte di giudicare sulla base di scelte fatte e anche sofferte.

Può essere anche un'occasione per rivedere il proprio porsi rispetto ad alcuni temi, una relativizzazione indispensabile attraverso la pluralità e la complessità delle differenze che arricchisce la ricerca. Ma non soltanto. Una condizione necessaria per creare un rapporto anche "politico", per consentire una crescita o eventualmente una condivisione di obiettivi comuni, pur nell'assoluto rispetto di scelte e "culture" differenti.

Le attività di ricerca

Poiché in questa riflessione vengono segnalati i percorsi di ricerca attraverso una lettura molto legata al soggettivo della nostra esperienza e del nostro itinerario e non viene dato spazio (e non era proprio possibile in questa forma) a una vera e propria descrizione, di seguito proponiamo uno schema in-

formativo delle attività e delle pubblicazioni dell'osservatorio.

La rilevazione dei dati relativi ai processi di scolarità femminile, lo studio e l'approfondimento dei significati che tale fenomeno induce come mutamenti di presenza delle donne nel sociale, mutamenti di cultura e atteggiamenti, scoperta di nuove centralità e valori, è interesse principale intorno al quale insiste ogni attività di ricerca nel programma dell'Osservatorio.

Già il volume *Donne a scuola* (F. Angeli, 1987) ha individuato i terreni principali di approfondimento su tale tema e la pubblicazione successiva *Donna e istruzione politecnica* (F. Angeli, 1988), attraverso una ricerca specifica su alcuni istituti milanesi di istruzione secondaria superiore e con l'ottica a un successivo e particolare percorso universitario – la facoltà di ingegneria – ha approfondito alcune tematiche sulle motivazioni alla scelta scolastica e alle scelte successive, con l'apertura, inoltre, di un momento di riflessione sul significato del lavoro per le nuove generazioni femminili.

Le attuali attività di ricerca proseguono il lavoro indagando alcuni degli aspetti che sono stati rilevati come particolarmente significativi all'interno del discorso generale.

In collaborazione con il Cite della Regione Lombardia l'Osservatorio ha svolto nel primo semestre 1988 una ricerca sugli "abbandoni scolastici" nell'Istituto professionale femminile Caterina da Siena. Tale ricerca, con caratterizzazioni soprattutto qualitative, ha indagato sul vissuto soggettivo dell'abbandono, sia attraverso una ricostruzione dell'itinerario scolastico, sia con l'approfondimento del percorso di vita successivo.

In relazione alle scelte scolastiche e al problema centrale della "segregazione formativa", una parte importante dell'attività dell'Osservatorio è dedicata al tema dell'orientamento al femminile. Ad esso è dedicato un capitolo all'interno del Rapporto Isfol sull'orientamento curato dal Cisem. Inoltre in collaborazione con la Regione Lombardia, assessorato

all'istruzione, si è progettato un corso di aggiornamento per operatrici dell'orientamento sulle tematiche specifiche femminili; tale corso si tiene nella primavera 1989.

Sempre nell'ambito relativo ai temi dell'orientamento per le donne, l'Osservatorio collabora con il Provveditorato agli studi di Milano e con l'Italtel a una ricerca a stadi successivi di realizzazione che ha finora analizzato i diversi atteggiamenti femminili e maschili rispetto alle materie scolastiche tecnico-scientifiche e alla diversa immagine della scienza che deriva non tanto dalla scuola quanto dai diversi attori formativi presenti nei mass-media e sul territorio.

Sul terreno, invece, più specificatamente pedagogico si è realizzato in collaborazione con il gruppo delle insegnanti della Libreria delle donne di Milano il programma di un corso di aggiornamento per docenti sui temi della "pedagogia della differenza di genere"; il corso, inserito nei programmi di aggiornamento del Provveditorato, si tiene nella primavera 1989.

È in corso di stesura definitiva un progetto di ricerca in collaborazione con l'Isfol sulle donne insegnanti. I primi contenuti di tale ricerca, sui quali si è costruita la successiva progettazione, sono stati identificati nel corso del seminario organizzato dall'Osservatorio nel febbraio 1988 dal titolo "Lavoro delle donne nella scuola e identità femminile".

(Oltre ai numeri di Cisem/Informazioni dedicati alle donne, tutti curati dall'Osservatorio e ai due volumi già citati).

– *Donne a scuola in Europa*, lo studio di alcuni casi europei di interventi formativi al femminile (in corso di stampa);

– Pubblicazione della ricerca sugli "abbandoni" alla Caterina da Siena (ancora senza titolo);

– Pubblicazione dell'attività e del convegno dell'Associazione orientamento lavoro (ancora senza titolo);

– Repertorio nazionale dell'associazionismo femminile nel campo della cultura e della formazione in collaborazione con il Centro azione Milano donna del comune di Milano.

• • •

LUISELLA ERLICHER

L'IMMAGINARIO SCIENTIFICO A SCUOLA: LE STUDENTESSE

All'interno della crescita del rapporto delle donne con la conoscenza, che caratterizza la scuola secondaria, l'università e l'accesso alle professioni, un dato permane problematico: le donne si mantengono lontane dalla scienza e dalla tecnica.

Il problema si pone con sempre maggiore rilevanza in una società dove le tecnologie e i modelli operativi connessi assumono carattere di pervasività, relegando nell'esclusione i gruppi incapaci di interagire con l'innovazione.

D'altra parte, le politiche formative e del lavoro intraprese a questo riguardo sia a livello nazionale che sovranazionale dai paesi Cee, con un certo ritardo dell'Italia soprattutto in campo educativo, non paiono aver ottenuto risultati considerevoli.

Se le ragazze scelgono di più indirizzi scientifici e tecnologici a scuola, e le scelte non tradizionali decrescono al crescere dell'età, le carriere poi intraprese mostrano, nella maggioranza dei casi, una incoerenza con le scelte scolastiche.

Esistono motivi di fondo, radicati negli atteggiamenti, nella mentalità e nei giudizi che le donne stesse danno del loro rapporto con la scienza e con la tecnica.

Evelyn Fox Keller, autrice del saggio *Genere e scienza*, rileva che esistono due stereotipi fondamentali di tipo sessuale sulla scienza: il primo è quello che fa coincidere l'oggettività con la mascolinità; il secondo è quello che individua nella scienza una attività umana priva di connotazioni emotive e personali, e per ciò stesso, oggettiva¹.

Secondo questa interpretazione, diventare scienziata può significare una pericolosa scissione tra il proprio pensiero e la propria origine femminile "...

o sei donna, o parli-pensi''² che solo una minoranza di donne, con elementi di eccezionalità intellettuale, è disposta a correre.

Per questi motivi, abbiamo ritenuto interessante indagare che cosa avviene su questo tema nel luogo formale della trasmissione e della socializzazione scientifica: la scuola. Il contesto scolastico è stato posto come teatro di atti intenzionali da parte dei docenti, che presuppongono un cambiamento nella sfera cognitiva e relazionale degli allievi come risultato. Oltre che sede di scambi reali, la scuola è stata intesa anche come luogo di scambi simbolici e relazionali che costituiscono quello che viene comunemente chiamato "il curriculum nascosto".

Si è quindi circoscritto il campo dell'oggetto specifico della ricerca all'area delle discipline tecniche e scientifiche articolate nei modelli epistemologici, esplicativi e comunicativi dell'interazione didattica, soprattutto nel loro riferirsi metaforico, immaginario e culturale a categorie e pratiche connotate secondo il genere.

La ricerca è stata effettuata sia sui docenti, maschi e femmine, sia sugli studenti e le studentesse. È stata indagata con particolare attenzione l'immagine che della scienza hanno gli allievi e le allieve, in modo da poterne cogliere gli elementi di origine scolastica ed extrascolastica, sociale e sessuale.³

Quale immagine della scienza hanno le ragazze

L'immagine della scienza che le ragazze manifestano ha forti connotazioni etiche: si colgono più che le caratteristiche di oggettività e di separatezza del sapere scientifico quelle di coinvolgimento nell'esistenza umana nella sua totalità: "la scienza diventa, a livello estremo, una cosa molto umanistica".

I contenuti dell'immaginario sono tratti dal campo medico, biologico e delle tecnologie finalizzate allo sviluppo delle fonti di energia e al risparmio di lavoro umano. Si tratta di campi attraversati dalla valorizzazione della vita e dei suoi significati, che non vengono presentati come infiniti, ma contengo-

no l'idea del limite e del mantenimento degli equilibri tra parti di uno stesso sistema.

L'immagine dell'utilità sociale e della scienza e la credenza nella positività, non solo della conoscenza ma soprattutto dell'azione scientifica, producono una estrema radicalità delle ragazze nel rifiutare la scienza quanto quella si lega alla volontà di potenza e diventa distruttiva. A livello profondo le studentesse mostrano di avere paura della scienza e di tenersene lontane per "inconciliabilità" con il principio maschile del dominio.

Oltre all'origine sociale della scienza, i contenuti dell'immaginario femminile fanno riferimento alle radici soggettive ed emotive della conoscenza scientifica: "la scienza molto spesso diventa magia come splendore del risultato, per quanto è bello".

Le ragazze affermano di vedere una stretta relazione tra scienza ed arte, riferendosi sia al procedimento metodologico di tipo creativo, sia alla forte carica emotiva che richiede il lavoro dello scienziato (viene spesso usato il termine "passione"), sia alle caratteristiche di curiosità, casualità, piacere, della ricerca scientifica.

Molte delle immagini esplicitate sono prese dall'astronomia e dalla cosmologia; l'esperienza scientifica è spesso presentata come "avventurosa" e perciò particolarmente attraente, se paragonata all'esperienza femminile tradizionale: "l'avventura è una cosa che molto probabilmente alle donne non è consentita".

Il linguaggio usato dalle studentesse nel riferirsi alla metodologia scientifica introduce una mediazione che modifica i significati e dimostra estraneità nei confronti dei paradigmi epistemologici della fisica classica, che sono invece dominanti nelle immagini dei ragazzi.

Mentre i maschi aderiscono pienamente ad una idea di scienza come sistema di spiegazione basato su regole che tende a definire leggi, le femmine esprimono il bisogno di una epistemologia fondante un significato diverso, parlando di astrazione e di formalizzazione produttrici di senso.

Nell'analisi dei testi prodotti da scienziati che sono stati sottoposti a studenti e studentesse perché li commentassero, si evidenzia un'ulteriore differenziazione tra i due sessi: lo stesso testo di Newton, preferito dalla maggioranza degli intervistati/e, viene interpretato dai ragazzi secondo un paradigma digitale (il gioco delle conchiglie come separazione del discreto dal continuo) e dalle ragazze secondo un paradigma analogico ("lo scienziato è come un bambino, procede a piccoli passi, è nei particolari che magari arriva a scoprire cose grandi").

Tale diversità si manifesta anche nell'estremo interesse per il testo di Barbara Mac Clintok, rappresentante di una epistemologia biologica "aperta".⁴

Nell'immagine dello scienziato e della scienziata si manifestano invece atteggiamenti poco realistici da parte delle studentesse che sembrano aderire ad una idea quasi prescientifica, che si sostanzia di mistero e di dedizione responsabile. I compagni maschi hanno un'immagine più aderente alla realtà, imperniata non sulla figura mitica del singolo scienziato ma su quella dell'*équipe* di ricerca e della carriera scientifica vista come molto simile alle carriere in altri settori professionali.

Che cosa struttura l'immaginario scientifico

La variabile inconscia legata all'identificazione di genere sessuale sembra essere il selettore più potente nel catalizzare, a livello soggettivo, i diversi contenuti dell'immaginario scientifico sociale. Studenti e studentesse interagiscono in modo molto diverso con i mass-media, con la narrativa e la divulgazione scientifica.

Le ragazze, che seguono spesso con attenzione i programmi scientifici della televisione a livello divulgativo, mostrano interesse per l'etologia, la genetica, la biologia e le interviste a scienziati e scienziate; i ragazzi oltre che ai comportamenti e alla vita degli animali, dimostrano interesse per argomenti di fisica nucleare e di elettronica.

Le studentesse non amano invece i film e i roman-

zi di fantascienza, che giudicano troppo poco aderenti alla realtà, anche se, quelle che ne sono coinvolte, prediligono soprattutto il senso dell'avventura e le atmosfere intense ed emozionanti in cui immerdersi.

I maschi, che sono molto più interessati al tema, apprezzano gli effetti speciali e l'applicazione tecnologica e l'idea della diffusione, nel futuro, del controllo matematico/quantitativo della realtà. Vengono seguite con un certo interesse le riviste scientifiche divulgative che provocano l'adesione alla problematicità attuale del sapere prodotto dalla scienza: anche in questo caso i miti a cui si aderisce sono differenti per i due sessi.

I ragazzi, anche se vivono la scienza come qualcosa che può andare "contro l'ordine naturale delle cose", dimostrano una fiducia di base nel mito dell'onnipotenza scientifica e dirigono la loro diffidenza soprattutto ai problemi ecologici.

Nelle ragazze ricorre, connotato da molta ansia, il problema della manipolazione genetica mentre è presente, come elemento di fascino, più che l'idea dell'onnipotenza, quella dell'onnipresenza e dell'interazione quotidiana con l'ambiente ed i fenomeni naturali.

Studenti e studentesse dimostrano una estrema disponibilità nel rapportarsi all'immaginario scientifico sociale: ne sono permeati e sembrano anche in grado di scegliere, tra stimoli e materiali diversificati che vengono forniti dall'ampia circolazione culturale quotidiana, i pezzi del meccano degli stili cognitivi ed emotivi personali del rapporto con la scienza.

In questo panorama la scuola si colloca invece come possibile agente azzeratore delle differenze. Allievi/e e docenti colludono, in parte, nel rappresentare una comune finzione, che sostanzia una concezione "museale" della scuola. Sono soprattutto gli insegnanti a rappresentare, nella mentalità e nella pratica formativa, l'adesione ai paradigmi meccanicistici della fisica classica.

Se citiamo, a livello culturale, i modelli scientifici rivoluzionati dalle teorie della relatività, dei quanti e

delle matematiche dei primi trent'anni del nostro secolo, il referente teorico del sapere che trasmettono agli allievi è la fisica newtoniana-cartesiana del '600. Rispetto a questo modello, la diversità dell'atteggiamento scientifico delle ragazze viene colta quasi esclusivamente nelle sue caratteristiche negative.

Delle loro studentesse, le insegnanti donne e anche qualche maschio, criticano soprattutto le reticenze, gli scarti, la ricerca della conferma di sé attraverso il rapporto con il sapere, più che l'interesse spassionato per l'argomentazione: "So benissimo che il loro interesse è minimo, però se faccio un esperimento stanno tranquille, attente; intervengono, non so se per gentilezza o per correttezza".

Solo una docente sottolinea le caratteristiche positive delle ragazze, indicate come gli studenti che più presentano curiosità e slancio creativo, oltre ad una apertura nei confronti dei problemi morali e politici.

I docenti non sembrano capaci di cogliere le contraddizioni degli interessi scientifici dei loro allievi/e e la potenziale ricchezza che potrebbero rappresentare, per un insegnamento diverso: il motivo è che essi stessi non intendono "giocarsi" professionalmente dentro la scuola. Come gli studenti e le studentesse, anche gli insegnanti vivono una dimensione "extra-scolastica" che costituisce lo spazio, simbolico e materiale, della loro realizzazione.

Non si tratta della vita privata, se non per due donne, ma di una carriera professionale più gratificante (ricerca, editoria, aggiornamento, collaborazione con imprese).

Esperienza e desideri di scienza e scuola

L'atteggiamento collusivo nei confronti dell'immagine "scolastica" della scienza viene superato più spesso dalle studentesse che dagli studenti, quando parlano della loro esperienza scolastica.

Le attitudini indicate dai maschi per una buona riuscita nelle materie scientifiche sono quasi uguali a quelle indicate dai docenti: razionalità, deduzione, intuizione, immaginazione.

Le ragazze, oltre a queste capacità, parlano di passione, attenzione, capacità manuali e pratiche.

Mentre le ragazze degli istituti a prevalenza femminile, i licei, non dichiarano di cogliere differenze nelle attitudini tra maschi e femmine, le studentesse degli istituti tecnici dichiarano la superiorità dei compagni maschi in alcuni campi (capacità di sintesi e di razionalità, minore passività nei confronti degli insegnanti). Viene anche indicata, da tutte le ragazze, una certa mancanza di fiducia nelle proprie capacità, che trova conferma nella carenza di atteggiamenti gratificanti da parte dei docenti e di risultati incoraggianti.

Le studentesse tengono a sottovalutare il loro rendimento nelle materie scientifiche e a sostenere che sono peggiorate nel passaggio dalla media inferiore.

I ragazzi invece si sopravvalutano e dimostrano una maggiore consapevolezza delle proprie capacità personali. Per quanto riguarda gli atteggiamenti discriminatori, i ragazzi negano l'esistenza di qualsiasi tipo di sessismo a scuola, mentre le ragazze avvertono nell'insegnante atteggiamenti stereotipi.

Durante le spiegazioni l'insegnante, maschio o femmina, si rivolge prevalentemente ai ragazzi se tratta temi che ritiene maggiormente interessanti per loro, come l'elettronica o l'energia nucleare; alle ragazze si rivolge come ad un gruppo indistinto, mai singolarmente, e sottolineando comportamenti che il docente ritiene passivi: "delle femmine si dice che confabulano, che fanno poche domande".

Le studentesse degli istituti tecnici lamentano poi vere e proprie difficoltà in relazione ai compagni maschi, dall'essere prese di mira nelle battute ironiche fino ai veri e propri insulti ed a limitazioni, anche se non dirette, nell'agilità degli spazi comuni: "Perché siamo poche e siamo al centro dell'attenzione. Nonostante noi non vorremmo esserlo. L'unica cosa è non andare mai al bar. Non andare all'intervallo, che c'è tutta la masnada".

Dalle studentesse, provengono le critiche maggiori nei confronti del clima scolastico che scoraggia gli studenti, invece di invogliarli e di entusiasmarli, e

che non crea la fiducia in se stessi.

Anche la metodologia tradizionale di conduzione delle lezioni (spiegazioni di principi, esempi sulla realtà, discussione) viene criticata, si richiedono una maggiore contestualizzazione, un aumento della parte applicativa e delle attività di laboratorio che risulta sconosciuta o mal gestita agli studenti e studentesse dei licei, mentre è abbastanza presente e molto apprezzata negli istituti tecnici, soprattutto dalle ragazze che valorizzano la possibilità di sperimentare la manualità e la collaborazione nel lavoro di gruppo.

Le più criticate sono le interrogazioni e le spiegazioni, tenute solo a livello formale ed astratto.

Emergono anche indicazioni concrete e collaborative da parte delle ragazze che propongono: di costruire le lezioni insieme agli insegnanti, utilizzando gli interventi, le domande e l'apporto creativo degli allievi, come risorse; di sviluppare gli aspetti applicativi delle teorie a livello di vita quotidiana; di pro-

muovere seminari con l'intervento di specialisti, tecnici e scienziati; di favorire lo svolgimento di vere e proprie ricerche, da parte degli studenti, con la consulenza dei docenti; di introdurre il laboratorio anche come momento di esercitazione manuale ed operativa.

¹ E. Fox Keller, *Genere e scienza*, Milano, Feltrinelli.

² L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Milano, Feltrinelli, 1985.

³ Lo strumento di ricerca utilizzato è stata l'intervista semistrutturata; sono stati intervistati studentesse e studenti: del 4° anno di liceo scientifico, 1 liceo classico, 2 istituti tecnici di Milano.

⁴ Nel corso dell'intervista sono stati presentati i seguenti testi:

"La mia attività di scienziato è simile al gioco di un bambino con delle conchiglie sulla spiaggia davanti ad un oceano sconosciuto" (Newton).

"Tutti costoro io invito a unirsi a me come veri figli della conoscenza affinché superando gli anditi esterni della natura, non si possa infine trovare il passaggio che porta nelle sue più riposte stanze" (Bacone).

"Nessuno ha simile potere se non colui che ha coabitato con gli elementi" (Paracelso).

"Gli scienziati sono spinti a sottrarsi all'esistenza personale per darsi al mondo dell'osservazione e della comprensione oggettiva" (Einstein).

"L'importante è crearsi la capacità di vedere quel granello di granturco che è diverso e quindi renderlo comprensibile" (Mac Clintok).

L'Osservatorio donne istruzione del Cisem (Centro per l'innovazione e la sperimentazione educativa Milano - Istituto di ricerca della provincia di Milano e dell'Unione delle province d'Italia) ha organizzato per i giorni 21, 22 e 23 settembre un convegno nazionale dal titolo "Donne a scuola". L'iniziativa si propone di diffondere nel mondo della scuola, all'interno della ricerca e movimento delle donne e agli interlocutori istituzionali e politici, la tematica articolata e complessa relativa alla crescita della scolarità femminile, alla necessità conseguente delle trasformazioni nella scuola e ai collegamenti con il mondo della cultura e del lavoro.

Il convegno si articola in quattro mezze giornata

te di lavori. Oltre alle relazioni di Laura Balbo, Anna Lorenzetto, Chiara Saraceno e Suor Antonia Colombo (preside della Pontificia facoltà di scienze dell'educazione "Auxilium"), sono previsti due momenti seminariali su orientamento e scienze dell'educazione e due tavole rotonde: la prima che individua le relazioni donne e scuola a livello europeo, la seconda che invita a un confronto sulla tematica i ministri della pubblica istruzione, ricerca e università e lavoro e i responsabili scuola dei partiti. Il convegno si terrà a Milano, presso la sala dei Congressi in Via Corridoni n. 16. Per informazioni: Cisem, Osservatorio nazionale donne istruzione, Corso Concordia 7, 20129 Milano, Tel.: 02/7740.2946-2940.

MARIA LUISA BOCCIA

SOLITUDINE DI UN IO FEMMINILE

“È come se qualcosa dentro di me, un ramo troppo carico di neve avesse ceduto con un fiacco schiocco. Tutto quello che d'ora in poi mi poteva capitare dipenderà soltanto da questa muta frana, ormai”. Cede e si schianta dentro la giovane protagonista del romanzo*. L'illusione-bisogno-convinzione di essere, poter essere, se stessa e l'altro/a; di trovarsi nella propria pelle e allo stesso tempo riconoscersi in una immagine di sé esterna (essere come “lui”, l'uomo amato, oppure godere della simiglianza a “lei”, la donna, sempre altra da sé).

La velocità di fuga, il volo che la protagonista intraprende nelle ultime pagine segnano quel “d'ora in poi” scandito come un tempo senza ritorno a cui la muta frana ha dato inizio.

La storia narrata da Biancamaria Frabotta mi è apparsa come il racconto di una iniziazione dolorosa, ma non dolente (nel senso che il dolore non resterà come suo solo segno e sapore) all'età adulta e all'essere donna. Come un io scopre se stesso, la sua unicità (ed il limite-possibilità della sua simiglianza e promiscuità con gli altri) e come una donna scopre e vive il

suo essere donna; attorno a queste due esperienze fondanti si svolge il romanzo. Esse si intrecciano e si distinguono, coincidono e divergono. Perché dove c'è l'io non sempre il suo essere femminile si fa riconoscibile; e dove quest'ultimo prorompe ed invade l'io, esso teme di perdersi, di affondare nell'indefinito.

Scandiscono il doppio percorso dell'individualità e dell'identità sessuata una duplicità di tempi e di spazi, oltre che di presenze interagenti. Uomini e donne si alternano nel proporre alla giovane donna gli specchi entro cui rifrangere le immagini di un sé voluto, pensato, vissuto, nel gioco delle identificazioni possibili. Giorno e notte si alternano nello scandire il tempo della ricerca di identità; tramite gli altri, cercando in essi conferma della propria presa sul mondo o tramite il dialogo notturno con le figure femminili accuratamente scelte e custodite quali testimoni (e forme) della propria coscienza, del suo farsi tra sé e sé, in modo geloso, nascosto, inviolabile. Lo spazio della casa, chiuso ma protetto, si alterna a quelli esterni: tutti segnati da una qualche ostilità, da una impalpabile ma netta percezione di sgradevolezza.

Del resto la sgradevolezza, le asperità e dissonanze che l'andare per il mondo comportano, dominano il linguaggio e le immagini di cui il romanzo è tessuto. È questo uno dei tratti estetici che meri-

ta sottolineare. La parola infatti non è mai un tramite compiacente, non serve a catturare il lettore. Anzi sembra imporre una distanza, dispone ad una attitudine più fredda che simpatetica. Forse è in ciò una spia di come chi scrive si è a sua volta disposto rispetto alla materia del suo dire; una spia del nesso tra vissuto e narrazione, tra biografia e romanzo.

Ma ancora molto ci sarebbe da chiedersi sul gusto aspro e acre, più in generale sulla densità di odori, sapori, percezioni tattili e visive che le pagine possiedono. È un libro che si legge infatti non solo con la testa, che i nostri sensi *urtano* costantemente in qualcosa.

Tornando alla duplicità del piano narrativo, oltre alla scansione tra interno ed esterno già detta, essa si manifesta visibilmente nella distinzione tra mondo degli uomini e mondo delle donne. Mondi che appaiono poco comunicanti tra loro. Ma questa è una constatazione ormai tanto banale da risultare falsa se ad essa si resta.

La tensione del racconto è invece data dalla necessità-impossibilità per la giovane donna di attraversare questa distinzione, di trasmettere dall'uno all'altro mondo, di distanziarsi da entrambi ed in entrambi collocarsi. A nessuno dei due appartenendo, ma non estranea all'uno o all'altro. Non vi è insomma luogo di dimora certa e salda per colei che vuole ad un tempo essere un io e una donna. Un io, ovvero una entità definita e

pure assoluta, non limitata nella sua appartenenza e comunicazione da nulla, se non dalla propria finitezza e dalla inevitabile solitudine a cui essa lo consegna. Una donna, ovvero un corpo dotato di senso e un senso di sé che non debba essere dimentico del corpo.

...

È la corporeità a guidarci dentro le pagine più fonde ed essenziali del libro. Un corpo “ingombrante”, scomodo, “disturbato da una mente anarchica”. Un corpo irriconoscibile rispetto ai corpi delle donne-donne; eccessivo e pure inutile rispetto agli uomini. Eppure è quel corpo, è il non poter prescindere da esso che costituisce il punto solitario da cui la protagonista osserva se stessa, sottraendosi almeno parzialmente, almeno temporaneamente, alle immagini rifrangenti negli specchi che gli altri/e le presentano. Le stesse ospiti notturne, che con le loro, visite scandiscono i tempi di un intimo monologo, sono accompagnate e interrotte da un altimenti intima e solitaria ricerca di contatto con sé, dando parola al corpo, ascoltando ed accogliendo il suo ritmo, nel tentativo di alleggerirne l'ingombro. Ma corpo e mente tendono a restare scissi, si minacciano reciprocamente.

Senza troppo esplicitare, eppure in modo che a me è parso inequivocabile, Biancamaria Frabotta ci parla di un rischio estremo di lacerazione in cui incorre una

donna quando sessualità e parola, passione del corpo e passione della mente sono compresenti. E ci dice come spesso ella non solo non sappia, ma non voglia né scegliere tra loro, né conciliarle. Perché se la prima strada l'amputerebbe, la seconda la porterebbe a ridurle entrambe, a *misurarsi*.

In realtà la giovane donna del romanzo sembra affidarsi prevalentemente alla passione della mente. In forza di essa sembra tollerare sia l'inutile ingombro del proprio corpo tra gli uomini (e la delusione che essi le riservano, chiusi nel loro infantile egoismo), sia la propria dissonanza dalle donne. Ma non è così. L'oscillazione tra i due diversi ed opposti patimenti è costante. È questo che fa la particolarità e l'emblematicità del personaggio femminile in questione. È questo a renderlo in primo luogo un simbolo della solitudine, della distanza estrema dagli altri a cui è costretta una donna che non rinunci all'essere *presso di sé*.

La duplice iniziazione di cui ho parlato si compie quando cessa l'inseguimento affannoso e disperante degli altri, per catturare in essi la verità, per costringerli a consegnare la chiave della (propria) vita; cessano anche i colloqui notturni e si prende definitivamente distanza: “quassù da dove ti scrivo il vuoto è così assoluto e l'aria è così pura che la si può a malapena respirare”. È dal vuoto tuttavia che per la prima volta la

donna pronuncia una parola sua, non dialoga ma enuncia il suo dire; non interroga, reagisce, interloquisce, ma *nomina* la propria verità.

È questo esito che libera il romanzo da qualsiasi gusto dolente o tono pessimistico, come al contrario è stato detto. Il vuoto, la solitudine, la distanza sono il necessario modo di darsi un luogo nel mondo per un io-donna. Il solo da cui rivolgersi ad esso e nominarlo, dunque farlo proprio ed occuparlo. Da questa posizione molte sono le strade possibili, nessuna delle quali è lineare e agevole, nessuna è maestra rispetto alle altre. Trovo giusto che nulla ci venga detto, o fatto intuire, su quel “d'ora in poi” che segue allo schiocco, fiacco ma irrevocabile, che si è prodotto nell'io.

Volendo ricondurre ad una rappresentazione “realistica” il percorso dell'iniziazione potremmo descriverlo così. La protagonista muove dal destino femminile materno verso la comunità intellettuale, maschile per eccellenza, per poi distaccarsene di nuovo alla ricerca di altre dimensioni femminili. Ma in nessuno di questi differenti mondi troverà né autenticità, né accoglienza. Lo scacco del primo passaggio dal mondo possessivo e silente della madre (a cui sono da ascrivere alcune delle pagine più belle) al cenacolo di uomini (in cui porsi ad un tempo come pari e diversa, amica, amante, allieva) risulta probabilmente

più riconoscibile. Chi non saprebbe decifrare singoli episodi, situazioni e dialoghi, riconducendoli all'esperienza "reale" della crescente difficoltà di rapporto tra i sessi, stretti tra un massimo di promiscuità e confusione e un massimo di rifiuto e resistenza della differenza?

Come non riconoscere d'altra parte la lucida rappresentazione del legame, quasi ancora ombelicale, ed insieme della inesorabile distanza entro cui madre e figlia si muovono?

È senza dubbio facile attribuire ad entrambi queste dimensioni la funzione di una polarità negativa, necessaria al compiersi della maturazione di sé per la protagonista.

• • •

Le cose si complicano però non appena viene introdotto l'altro polo, quello di una alterità femminile, come possibile luogo di appartenenza. Rispetto a questo secondo passaggio non si tratta di considerarlo in termini di verosimiglianza con il femminismo, con le esperienze "reali" di rapporti tra donne e di un mondo di donne che avrebbe ispirato il romanzo. Se rapporto vi è, come vi è, è nel fatto che quella esperienza vive in Biancamaria Frabotta, sostanza la sua scrittura, la sua poetica, la sua ricerca; è in lei, è lei, non diversamente dalla sua esperienza letteraria.

Il punto a me pare un altro. Nel

romanzo non vi è posto per una raffigurazione del rapporto tra donne e delle donne *catartica*, ovvero fondante e rigenerativa della identità femminile. Mentre di questo tipo di raffigurazioni sembra esserci un bisogno intenso, non solo tra le donne o nel femminismo, ma in un più vasto circuito culturale e politico, specie a sinistra. A questo bisogno si può ad esempio ricondurre – almeno in parte – la diffusione del "valore" della differenza sessuale in tante sedi politiche e sociali, che ovviamente è tutt'altra cosa dal *riconoscimento di fatto* delle differenti pratiche ed idee di donne. Sembra quasi che l'*impasse* prodottosi, come per la nostra eroina, nel passaggio di tante donne dal mondo della madre al mondo degli uomini, chieda sul piano sociale, per essere superato, che si produca rapidamente una nuova immagine, rassicurante per tutti, della donna e del suo posto nel mondo. Si scoprono così le qualità accumulate dalle donne nella storia e la loro positività sociale – le virtù degli oppressi per cui gli ultimi saranno i primi –, la ricchezza e forza dei loro rapporti – di necessità orientati al "bene comune" e portatori di una etica "superiore" –, la possibilità di una più intensa ed estesa cooperazione tra i sessi – il cui patto di complementarietà si estenderebbe dalla famiglia all'intera società.

Premessa per questa rassicurante rappresentazione è che la don-

na si rende riconoscibile a se stessa in quanto le donne continuano ad essere depositarie di una "qualità comune": femminilità, o donnità, o come altro mai la si voglia chiamare (perché no, differenza?)

Nelle pagine di Biancamaria Frabotta la donna e le donne restano invece misteriose non facilmente comprensibili. Per la sua protagonista conoscere se stessa è anzi tanto più difficile se per farlo si rivolge ad un'altra donna. Ovvero se si praticano i tanto celebrati rapporti tra donne, il "chi sono" di una donna non si rende necessariamente più chiaro; tantomeno il "chi è" la donna. In queste pagine l'identità femminile si complica, si scompone, sfuma e si addensa in forme e relazioni non solo diverse, ma divergenti. Per la donna le altre donne appaiono essere fonte costante di inquietudine, minaccia al senso di sé, perdita nell'indistinto, esperienza della propria finitezza, che viene a compiersi nel corso di una impossibile e mai dismessa ricerca di simiglianza e fusionalità con l'altra, le altre. Questo è narrato da Biancamaria Frabotta; e questa è l'esperienza di tante donne che hanno vissuto con passione i rapporti tra donne.

Senza l'ingresso in un luogo come la casa di Olga, avvolgente e concrescente con chi lo abita; senza l'esposizione di sé alla luce abbagliante e senza ombre, come in un meriggio estivo, che getta su di noi l'occhio femminile; senza il

rifugio nell'ombra protetta e raccolta di una grotta che ci fornisce il riconoscimento tra simili, una donna non arriva a sapere di sé una verità essenziale. Ma da quel luogo, da quel contatto, da quell'esposizione, da quel rifugio dovrà pure sapersi distogliere, dovrà ritrovare il vuoto della solitudine, altrimenti resterà prigioniera di una illusione. E non vi è dubbio che le illusioni aiutano a vivere, ma a prezzo della sconoscenza.

Sono probabilmente ancora poche le donne che possono attingere la solitudine necessaria all'io-donna, senza morire d'angoscia. È perfino possibile che parte di ciò che costituisce il "mondo comune della donna" sia stato costruito per difendersene. Niente di male in questo, purché lo si sappia.

Per saperlo è utile farsi raggiungere dalla parola che Biancamaria Frabotta ci rivolge con questo romanzo. Una parola che non invita ad abbandonare quel mondo, né vuole negarlo o distruggerlo, ma può aiutarci ad abitarlo più liberamente perché tenta di spezzare l'illusione della identificazione, restituendoci la dimensione solitaria e singolare di un io femminile.

* Biancamaria Frabotta, *Velocità di fuga*, Reverdito Editore, Trento 1989.

• • •

LICIA PERELLI BIOGRAFIE COMUNISTE

Una ricerca storica nuova. La scopriamo nei *Quaderni di storia delle donne comuniste**. Si presentano con semplicità, senza titoli ad effetto. Sono testimonianze, riflessioni, dialoghi fra le stesse testimoni che si interrogano, parlano di storie di donne comuniste.

Il valore e la novità della ricerca sta proprio qui. Nello scrutare dentro la vita delle donne comuniste, nel loro quotidiano, nel loro rapporto con le altre donne, con la politica, il partito comunista.

Sono molecole analizzate al microscopio, particelle di un tessuto ricco, quello che ha fatto la storia dei movimenti femminili e del Pci.

Nella fase che stiamo attraversando, di ricerca dei contenuti della nostra differenza, sostanza stessa della nostra identità, di ricerca di valori con cui costruire il nostro cambiamento, non si può prescindere dal passato. Il passato come storicità del presente. È forse una delle ragioni che ha spinto Aida Tiso ad organizzare e promuovere questo studio con l'Archivio storico delle donne comuniste.

Ma quale storia? Come riacquisizione di tradizioni, di figure a

loro modo mitiche? O come liberazione dal conformismo della tradizione e dai miti?

Mi sembra qui il nocciolo del discorso che emerge dai *Quaderni*. Si illuminano non i miti ma le figure più nascoste della politica, quella fatta dalle operaie di piccole e grandi fabbriche, da intellettuali che non hanno avuto le "luci della ribalta", da contadine e da casalinghe, e da quelle "capopopolo" che hanno lasciato come testimonianza di sé solo la memoria di chi le ha conosciute, amate e seguite.

Come nella storia di Lidia de Angelis. Una "capopopolo", una dirigente sindacale della Federbraccianti, poi della commissione femminile della federazione romana e dell'Udi. Alla testa di tante lotte per la parità salariale. Eppure si legge nei quaderni che "è stato molto difficile trovare anche una sola relazione della sua attività". Anche lei, come tante altre donne comuniste, amava soprattutto il rapporto con la gente, con il popolo.

Era questo un tratto comune alle donne raccontate, come Anita Mezzalana, una "capopopolo" veneziana, dirigente sindacale e politica, sempre presente fra i bisogni della gente per dare una risposta ai problemi, per trovare le soluzioni alle cose. Eppure, si dice di lei, "ciò che sorprende, nella sua intensa biografia di dirigente è l'assenza di potere". Emerge invece dai racconti "come si faceva



politica" per riscattare i "diritti" più elementari.

Lidia De Angelis, Caterina Cicetti, Licia Battino, sono tre dirigenti romane che soffrivano più di tutto come donne, l'ingiustizia sociale. Si battevano per le scuole del quartiere, contro i licenziamenti per matrimonio, per la pensione alle casalinghe, per la parità salariale delle braccianti, perché si riconoscevano nei problemi sociali della gente. Emergeva dal loro modo di fare politica, soprattutto una faccia dell'individuo sociale, quella della relazione con le altre. Restava in ombra la loro soggettività, erano lontane dal protagonismo individuale. Si dice di Licia Battino: "lei guardava ai problemi, ai fatti, sentiva il bisogno di stare dentro le cose". E quando Macaluso ricorda Giuliana Ferri sottolinea anche lui quella generosità nel dare senza chiedere nulla che la contraddistingueva. "Quello in cui credeva non era il posto ma il risultato dell'azione politica". "La sua passione vera era per i fatti. Fare propaganda attraverso le cose. Parlare delle cose che la gente viveva nel suo quotidiano".

Questo modo di fare politica che radicava il partito comunista fra la gente fu però spesso pagato con la frustrazione di una fatica mai riconosciuta.

Anche per questo Licia Battino si ritirò presto dalla vita politica attiva come dirigente prima ancora di avere ottenuto quei ricono-

scimenti che avrebbe meritato. Su di lei, come su tante altre comuniste pesava una cultura, anche soggettiva, di emarginazione dai luoghi di potere, che ha permeato per lunghi anni anche il Pci.

Giuliana Ferri, che dalla resistenza passò al giornalismo, da *Vie Nuove* all'*Unità*, a *Rinascita*, a *Noi donne*, alla sezione propaganda della direzione del Pci con prove alte date in tanti campi, rimase sempre in ombra. "È rimasta sempre vice". Si domanda Luisa Melograni: "nel Pci, nel suo partito, Giuliana Ferri ha avuto il riconoscimento del suo valore e delle sue capacità di dirigente comunista nazionale?".

La risposta a questa domanda la dette Giuliana stessa quando scrisse il libro *Un quarto di donna*. Un libro considerato allora "intimista" ma che anticipava il femminismo con uno spaccato sulle contraddizioni più profonde della donna nel suo rapporto con la politica, il potere, il marito, i figli, il lavoro. In quel libro affiora tutto il travaglio della lotta per le altre donne e della rinuncia a se stesse che ha segnato tanta parte della vita delle comuniste, come dirigenti e come donne.

Oggi riprendiamo questa storia di donne fatta anche di battaglie invisibili, di "trasgressioni" individuali alla tradizione, rimaste spesso all'interno della loro vita interiore e personale. Eppure anche queste lotte hanno trasformato le donne e lo stesso partito.

Con queste storie si riempie forse un vuoto lasciato da Franca Pieroni Bortolotti nella sua storia dei movimenti femminili e delle idee.

Non è forse un caso che il numero uno dei *Quaderni*, sia dedicato ad uno studio su Franca Pieroni Bortolotti. Si è voluto assumere come storica Franca Pieroni perché è stata fra le prime ad adottare come criterio di lettura del passato la questione femminile, e non "per completare la storia - come scrive Giglia Tedesco - ma per rileggerla sotto un'altra luce". Ma si è tentato anche di aggiungere qualcosa. Questo è il coraggio ed il valore di una ricerca come quella dei quaderni che con il contributo di tante donne vuole andare oltre.

* *Quaderni di storia delle donne comuniste*: n. 1, giugno 1987, *La passione della democrazia: Franca Pieroni Bortolotti e il movimento femminile dalle origini al 1900*; n. 2, luglio 1988, *Riflessioni su una donna comunista: Giuliana Ferri (1923-1975)*; n. 3, febbraio 1989 *Donne comuniste a Roma*; n. 4, febbraio 1989 *Da una donna la forza delle donne: Anita Mezzalana (1886-1962)*.

GLORIA BUFFO

UNA TV PER DUE

Parliamo di donne per una volta a partire dalla televisione che tanto influenza il nostro tempo. E che influenza non solo le donne ma anche il modo in cui si parla di loro e persino il modo in cui si pensa e si parla della sfera della sessualità.

Il senso di questo incontro è questo: entrare nel "mezzo" televisivo, nel flusso della comunicazione per indicare altre vie e far pesare nella società dell'informazione le differenze di sesso. Una Tv per due appunto.

Non vorrei partire dalla pornografia, come molti si aspettano quando si parla di donne e televisione, ma da altro: qual è oggi la qualità dell'offerta proposta dai media, con o senza pornografia?

È con l'insieme dei problemi che abbiamo bisogno di misurarci. A partire da un fatto: il posto nuovo che le donne occupano nel mondo.

Se si facesse un rapporto sullo stato delle società occidentali, a undici anni dal 2.000, emergerebbe una istantanea molto interessante: la composizione demografica, il mondo del lavoro, gli stili di vita, l'organizzazione del tempo vengono modificati dai comportamenti femminili. Il mondo della cultura e della scienza pure.

Anche la politica è pienamente

coinvolta. L'aspetto più interessante di questo sommovimento è che la sfida non è solo sui "vecchi problemi" ovvero quelli dell'emancipazione incompiuta, ma su quelli dell'oggi, frutto dei processi di emancipazione: è possibile un protagonismo femminile che non costringa le donne ad essere come gli uomini, ad esprimersi nei loro modi e linguaggi?

È una domanda che investe appieno il "villaggio globale", nel campo dove si esercita l'attività sofisticata moderna e anche umana per eccellenza: la comunicazione.

È utile riconoscere che siamo in ritardo, che le donne hanno visto nella politica e nella cultura i terreni privilegiati per affermare il proprio pensiero, trascurando che il mondo della comunicazione assumeva importanza strategica per affermare qualsiasi progetto di liberazione femminile.

È un lusso che non ci possiamo più permettere: pensare e vivere liberamente senza diventare "come gli uomini" è difficile se questa esperienza non attraversa anche il "villaggio" che ci informa e ci fa sognare ogni giorno.

I media non hanno registrato il senso e l'ampiezza con cui le donne sono cambiate: o meglio, il quadro che da quel mutamento risulta è opaco o di facciata, si presenta in termini di rivoluzione passiva.

Questo colpisce soprattutto in Tv. Il piccolo schermo che, a dif-

ferenza della carta stampata e della radio, trasmette immagini e corpi, fa vedere come ci vestiamo e ci divertiamo, ha un più forte impatto simbolico ed emotivo, manda più di ogni altro medium un corposo messaggio su ciò che è femminile e ciò che è maschile; ciò che è moderno e attuale e ciò che non lo è.

E al primo sguardo ci sembra uno specchio mutevole, in parte attraversato dalle turbolenze di questi anni, ma sicuramente reticente quando vi si riflettono le donne.

Si potrebbe obiettare che la figura delle conduttrici dei Tg è un esempio di rottura degli schemi.

Non saremo noi a negare l'importanza ed il valore di un fatto anche simbolico come questo. Ma l'argomento - se ci è concesso - va rovesciato. È tutto il resto che è inadeguato: non bastano certo alcune presenze femminili nei telegiornali a fare "una Tv per due".

Perché - pur avendo ben presenti quanto siano vari e aggiornati i comportamenti femminili offerti dal palinsesto quotidiano, pur apprezzando frammenti della programmazione firmati da conduttrici o giornaliste capaci di superare gli stereotipi, di dare il senso delle contraddizioni e delle differenze - non sentiamo la Tv pienamente nostra?

Perché si sente e si vede che la Tv è pensata dagli uomini e destinata alle donne.

Con una formula che piacereb-

be ai pubblicitari, potremmo dire che la Tv è un vero e proprio "femminile pensato dagli uomini". O, con una formula più ortodossa, che la Tv è pensata per "un consumo femminile", ma i "modi di produzione" restano "maschili". Da cosa si vede? Dal fatto che, in una Tv affollata di donne, le figure autorevoli restano maschili. Chi fa discutere gli italiani di politica, di vita e di morte, di terrorismo, di droga, è immancabilmente uomo: Zavoli, Biagi, Ferrara, Costanzo, Barbato. Conosciamo e apprezziamo Donatella Raffai, Enza Sampò, Livia Azariti e altre loro colleghe. Hanno la stessa libertà, le stesse chances dei loro colleghi, rispetto alle trasmissioni che fanno? Una di loro ci ha detto: io "eseguo" i programmi. Quanto tempo passerà, prima che possa "farli"?

Il circuito decisionale, poi è interamente maschile. Nel servizio pubblico se si sommano le donne presenti nel consiglio d'amministrazione, tra i direttori di rete, di testata, di sede regionale il risultato è zero. Tra le prime 80 cariche della Rai non c'è nemmeno una donna.

Nei programmi, dove lavorano moltissime donne, le capostrutture sono solo due. Nei "supporti" i dirigenti di sesso maschile sono 171 su 178.

Nelle testate, dove la situazione sembra migliore, non ci sono donne tra i direttori; tra i 30 vicedirettori ne troviamo solo una; tra i

105 caporedattori 4; tra i 54 caposervizio 7; tra i 72 inviati 14.

Anche l'idea del pubblico su cui si fonda la programmazione televisiva dice molte cose: si guarda, nell'inseguimento dell'audience, a un pubblico "medio", di cui le donne costituiscono la parte "bassa", quella cui dedicare le soap opera e i quiz. È un'idea che si rivela non solo banale e antiquata in generale, ma che tradisce il disprezzo sociale e intellettuale verso le donne, radicatissimo, ahimé, anche tra gli uomini colti e di sinistra.

Il pubblico femminile nella testa dei dirigenti delle nostre Tv, è lo "zoccolo duro", inossidabile. Eppure è il 56% di tutto il pubblico.

Tra professioniste e pubblico femminile

Gli effetti negativi di impoverimento che questo produce sono amplificati dal ridotto uso sociale di questi mezzi. Se i videotermini sono così spesso usati per fare "giornali-fotocopie", lo stesso video che entra nelle nostre case è sottodimensionato rispetto al potere tecnico che gli è proprio: quanti servizi, informazioni specializzate, conoscenze sui diritti delle cittadine e dei cittadini, potrebbero essere alla nostra portata tramite il piccolo schermo, e non solo su scala nazionale? E siamo sicuri che un tale uso ristretto non abbia nulla a che vedere con l'idea

che il pubblico femminile vada confortato, divertito, coccolato più che messo in condizione di scegliere tra diverse offerte?

Non credo che la nostra sia una critica "vecchia". Lo sarebbe se ci attardassimo a lamentare che l'immagine della donna offerta dalla Tv è a senso unico; oggi per fortuna non è più così (anche se non sono tutte rose e fiori: ma su questo ritornerò). Il prolema è un altro: è che non ci basta più dare il voto ai prodotti altrui. Le donne vogliono cimentarsi direttamente. Fare la Tv. Decidere i programmi e governare le decisioni. Hanno le capacità, le competenze, le idee, il desiderio di farlo. Per alcune la molla sarà un progetto più grande, come la costruzione di una forza femminile nella società, la affermazione della differenza sessuale; per altre un cimento delle proprie capacità professionali e creative. Entrambe le spinte sono legittime e sollevano il problema della libertà femminile.

Per riuscire in questa impresa è decisivo costruire un circuito tra professioniste e pubblico femminile. Non penso ad un'astratta catena solidaristica e tantomeno ad una missione. Siamo uscite faticosamente dalla tutela degli uomini, sarebbe davvero anacronistico costruirne un'altra tra le lavoratrici dei media e il pubblico delle donne. Pensare a un circuito vuol dire un'altra cosa: vuol dire farsi forza reciprocamente. Se il rapporto tra donne è stato vissuto e

giudicato come complicità, consolazione, competizione, oggi è possibile pensare a un rapporto nuovo, una "amicizia dell'età forte" capace di valorizzare tutte quante e in cui ciascuna possa trarre un vantaggio. Chi nel mondo televisivo se non le donne può guardare al pubblico femminile come a un mondo composito e dare voce e autorevolezza alle idee e alla personalità femminile che già popolano la scena sociale e politica? E viceversa, chi meglio di tante donne può apprezzare scelte produttive e culturali, linguaggi e professionalità che tante giornaliste e programmistesse sono in grado ormai di produrre, anche secondo codici un po' diversi da quelli già affermati?

Il nodo del potere

Mi ha colpito il fastidio di molti osservatori, anche autorevoli, per le conduttrici dei Tg che non si limitano a essere "come gli uomini". Un vestito, un modo di muoversi, una posizione davanti alle telecamere, un tono serrato o vivace diventano di colpo fuori luogo: insomma, il corpo femminile che va sempre bene – nudo o vestito, seducente o spiritoso – quando si fa spettacolo, ma non quando occorrono l'obiettività e la serietà di chi dà le notizie "ufficiali". Non mi scandalizza che se ne discuta, anzi sono le donne per prime a voler guardare cosa c'è tra la professione e l'immagine. È

la presunta incompatibilità tra modi di essere e apparire diversi da quelli maschili e ciò che viene giudicato importante, serio, autorevole ad essere preoccupante. È per diventare tutte un po' più libere che occorre una fiducia ed un rapporto tra donne: libere di essere un pubblico pensante, libere di proporre un programma o un sommario del Tg magari diverso da come lo penserebbe un caporedattore o un capostruttura immancabilmente di sesso maschile. Qui entra in gioco una grande questione che riguarda donne e uomini: la funzione dei media in una società democratica. La demarcazione tra progressisti e conservatori non passa solo dalle tessere che si hanno in tasca. Nel mondo dei media il confine è nella proporzione tra produzione e consumo. Per dirla con una formula, un'offerta omologata è conservatrice e un'offerta che rischia le differenze è progressista. Fare una Tv delle differenze, ovvero offrire il massimo di opportunità di scelta e di libertà a chi produce e a chi fruisce è un modo di stare sul mercato e di essere moderni che punta sui progetti e non solo sulle merci, sull'immaginazione e sulla critica e non solo sul consenso.

Per fare una "Tv delle differenze" e dare voce alle donne, occorre stare dalla parte delle lavoratrici, delle professioniste della televisione.

E qui ci imbattiamo subito in

una contraddizione. Quello delle Tv, e anche del servizio pubblico televisivo, è un mondo che si è femminilizzato, almeno in parte. Oggi alla Rai le donne sono il 17% dei giornalisti e il 59% dei programmisti. Questo fatto non ha prodotto conseguenze visibili sul prodotto, sui linguaggi, sulle decisioni. Si conferma quello che è accaduto e che accade in altri settori della società: esserci non basta. Conta quanto si decide e cosa ci si propone. Il primo problema è quindi quello del potere.

Per quale motivo – ci siamo chieste – le donne in una azienda come la Rai contano meno che altrove? Sicuramente perché il potere decisionale è concentrato in pochissime mani e si è spostato in parte fuori dall'azienda e perché – lo dicevo già – il potere sostanziale poco corrisponde a quello formale: quand'anche una donna raggiunga una casella importante sulla carta non accede al circuito di quelli che decidono.

C'è un secondo ordine di ragioni. La presenza dei partiti ha perso i suoi caratteri positivi fino a diventare pura spartizione con Dc e Psi, nel ruolo dei protagonisti principali, anche se non esclusivi.

E così, in una versione degradante del pluralismo, dentro l'azienda è stata premiata spesso l'affidabilità presso un partito più della professionalità e della autonomia culturale. Questo meccanismo ha valorizzato troppe volte fiduciari diretti dai partiti tra cui,

naturalmente, non c'erano donne. Così i codici del funzionamento aziendale e quelli di riproduzione dei partiti si sono sommati e intrecciati producendo un'esclusione femminile dai circuiti decisionali.

Infine ha agito, io credo, un meccanismo riflesso tra le donne. Chiamarla *complicità* o *subalternità* è forse ingeneroso. Al di là, però, della parola dobbiamo saper guardare con coraggio, e criticamente, a come le donne hanno vissuto questa situazione. Sicuramente, in molti casi, *puntando più alla qualità* del lavoro che alla carriera, salvo scoprire dopo 20 anni di Rai che se a decidere è sempre un altro anche la qualità del tuo lavoro è in discussione; *accontentandosi*, in alcuni casi, di essere brave e persino indispensabili ma non importanti. Anche promosse di grado, talvolta, ma senza un accrescimento del potere reale. Un lavoro da "ape operosa", lo hanno definito alcune; una sorta di divisione sessuale del lavoro, si direbbe nel linguaggio femminista: alle donne la cura dei programmi e dei servizi, agli uomini gli affari e la decisione finale.

Quote e lottizzazione

Può essere, penso soprattutto ai programmi, che lo statuto informale delle mansioni e dell'organizzazione del lavoro abbia favorito questa complicità femminile negando, magari, la sfera decisio-

nale alle donne ma gratificandole al tempo stesso per l'elasticità, il rilievo dato ai rapporti personali, l'investimento affettivo e relazionale che sono propri di un'organizzazione informale?

Discutiamone. Struttura informale e concentrata del potere, lottizzazione, complicità o disinteresse femminile: se le ragioni che hanno fatto della sfera decisionale della Rai un monopolio maschile sono queste, ne discendono già delle indicazioni sulla strategia più efficace per cambiare le cose. È indubbio che la strada apparentemente più facile è quella di affidarsi alla lottizzazione. Ho l'impressione però che l'idea di "femminilizzare la lottizzazione" sia apparentemente spregiudicata, in realtà *debole*. Non perché non sia possibile o non sia giusto chiedere ai partiti di tenere conto che la Rai, come la società e i partiti stessi, è composta di donne e di uomini. Noi comuniste, a prezzo di un conflitto, abbiamo già ottenuto che il nostro partito cominci a pensare e ad agire di conseguenza per le istituzioni e il partitismo. Lo faremo anche per quanto riguarda le facoltà, limitate, di governo e di indirizzo dell'azienda Rai, che competono anche al Pci. E tuttavia il puro affidamento ai partiti può produrre risultati modesti, e più di un danno (dividere le donne, punire quelle meno caratterizzate politicamente) senza risolvere due problemi, che noi giudichiamo decisivi: *l'autorevolezza* che per

una donna passa anche dal riconoscimento e dalla stima da parte di altre donne e non solo dalla cooptazione in una cerchia di uomini; *l'autonomia professionale, culturale e politica*.

Non crediamo che spetti alle donne sacrificarsi e, mentre gli uomini continuano a occuparsi di affari e a detenere il potere, accollarsi il compito di moralizzare il sistema. Pensiamo che le donne, grazie alla forza professionale accumulata e alla capacità critica che viene loro dalla maggiore estraneità ai meccanismi di spartizione del potere, siano in grado di porre con decisione e nettezza un problema sentito anche da molti uomini e che la sinistra, se vuole essere una forza credibile di cambiamento, deve affrontare ora, non domani: *una modifica delle regole che governano carriere, attribuzione dei poteri, indirizzi del servizio pubblico. È ora di sostituire alle regole della spartizione quelle della professionalità, dell'autonomia culturale, della capacità di diversificazione del prodotto dei suoi autori.*

Per riuscirci, e ottenerne dei vantaggi anche a tempi brevi, credo che dobbiamo percorrere un doppio binario: il primo dipende da noi e da noi sole. È la capacità di costruire una *rete di rapporti femminili, capace di interferire col meccanismo spartitorio*, di disturbarlo e scompigliarlo. La stessa operazione possono fare le donne dei partiti per il *consiglio di am-*

ministrazione: noi comuniste vogliamo che il prossimo rinnovo comprenda un numero considerevole e visibile di donne e su questo chiediamo alle donne degli altri partiti un'alleanza. Questa rete, questo patto *non può riguardare solo il vertice della piramide*. C'è un mondo intero, in questa azienda, da riscoprire: *storie professionali*, biografie segnate da una svalorizzazione del lavoro femminile. C'è un *debito accumulato* impressionante, fatto di discriminazioni dirette e "indirette", di esclusioni considerate "naturali", che nasconde un conflitto e che fa della Rai un'azienda di retroguardia.

Non abbiamo a disposizione una bacchetta magica. Ma certo alle donne non interessa solo lamentarsi: bisogna che questa famosa politica delle "*pari opportunità*", a 3 anni dal '92 e alla vigilia delle elezioni europee, diventi una cosa concreta. C'è una commissione che ha compiti di studio. Ma non basta. Perché allora non pensare a uno strumento più forte che si affianchi alla commissione, collocato però in un ganglio strategico dell'azienda, con potere di accesso a tutte le informazioni, di intervento sulle discriminazioni indirette, di promozione di iniziative "positive"? Una *consigliera di parità* che, presso la segreteria del consiglio d'amministrazione o la direzione generale, sia in grado di influire realmente sulle politiche aziendali.

Dobbiamo sapere, in ogni caso,

che senza una strategia di rafforzamento reciproco delle donne questa politica, pur importante, resta monca, fredda, non mette in moto il meccanismo a cascata di cui c'è bisogno.

Dicevo che per affermare regole diverse da quelle spartitorie occorre un doppio binario: quello che dà forza alle donne e quello che riguarda uomini e donne: *le regole*. Se non vogliamo faticare tanto per raggiungere luoghi che si svuotano sempre più di potere e professionalità è urgente mutare l'intero quadro di riferimento. E poi c'è la questione della *professionalità*. Farla valere, farla diventare una regola dell'azienda, che vuol dire? Vuol dire sicuramente regolare gli accessi. Dare uno statuto forte a queste professioni per liberarle dall'abbraccio soffocante con la politica e i grandi potentati economici. Per farlo forse è utile guardare cosa c'è dietro la parola, nell'esperienza concreta. "Curiosità e diffidenza", dice Carla Mosca. Capacità "di interagire con l'immagine senza farsene schiacciare", dicono Sattanino e Scalia. "Dare voce anche alla società femminile", dicono le redattrici del Tg veneto e Bianca Cordaro. "Non accontentarsi di essere brave come un uomo", dicono le registe Di Rosa e Caldera. Uscire dalla gabbia, già costruita, delle fonti, della gerarchia delle notizie; "trasgredire" dove la realtà lo chiede, dice la Raspini.

Sono tutte tessere di un mosaico

co, forse più vasto e interessante di quello che di solito anima il dibattito a sinistra.

Non sta a me, che non sono una professionista della televisione, né alle donne di un partito politico dettare gli statuti di professioni già troppo pressate dalle logiche del mercato e dal potere politico.

Ci sono però *due riflessioni* che sentiamo di proporvi e che nascono dalla ricerca e dall'esperienza delle donne.

Fare tv del femminile?

La prima, in forma interrogativa, è *se esiste un modo di produzione femminile*. Sono in molte a chiedersi se alcune caratteristiche proprie delle donne nello svolgere il lavoro, nel mantenere i rapporti con gli altri e con la gerarchia – mi riferisco alla capacità di "relazione"; alla duttilità delle strategie; alla tendenza a far circolare le informazioni; al rispetto di altri soggetti – siano un retaggio della subalternità o una forza.

Senza voler mettere fine a una questione aperta io credo che queste, che sono caratteristiche storicamente acquisite e che sono state utilizzate per confermare la passività femminile, possano, ora che le donne da questa passività sono uscite, avere piena cittadinanza. Non è detto che tutte debbano avere queste caratteristiche, ma chi le ha *perché deve*, per convenzione maschile, *valere meno degli uomini*? Tanto più in un mondo,

quello dei media, dove la capacità di comunicazione con gli altri in luogo della pura sovrapposizione, è una componente importante della professione. Le donne vogliono stare in tutti i ruoli previsti, senza prescindere dalla logica dei media, anzi possedendola e magari modificandola. Chi ha detto che per farlo devono essere tutte come il Walter Burns di *Prima pagina*?

La seconda riflessione riguarda il tema, così sentito tra giornalisti e operatori della Tv, dell'*autonomia*. Credo sia tutto interesse delle donne che si rivedano i meccanismi di accesso a queste professioni: dove ci sono i concorsi c'è più autonomia e ci sono più donne. E tuttavia quando si parla di professionalità e di autonomia a noi conviene valorizzare *anche l'autonomia culturale e intellettuale* dalle idee dominanti, compresa quella che nega il conflitto tra i sessi e la soggettività femminile.

Raccontava una professionista stimata cui era affidato il compito di fare un programma sull'emarginazione, di preferire, contrariamente alle indicazioni ricevute, non insistere nel mostrare ogni particolare della sofferenza delle persone in questione, dirigendo lo sguardo e l'inchiesta anche a protagonisti e aspetti di contorno. Dando, anche di quella sofferenza, un quadro più composito, meno unidimensionale. Scavando di più ed esibendo di meno.

Era una censura, una fuga, un femminile ritrarsi o piuttosto una

scelta consapevole di mediazione culturale, di selezione dei linguaggi, di rispetto di chi era oggetto dell'inchiesta? È possibile porsi il problema della violenza, del pubblico infantile, del rispetto della sofferenza in modo non bacchettonico, ma in base a una scelta culturale prima che politica? Sono domande difficili. Vorremmo che invece di un sistema di censura si producesse una discussione, tra donne innanzitutto, ma non solo. Candidarsi a fare e a dirigere la Tv, anziché dare i voti a quella fatta dagli uomini, porta inevitabilmente a misurarsi col prodotto.

Alcune proposte

A sinistra, della qualità del prodotto si parla troppo poco. A me invece piacerebbe farlo, con lo sguardo rivolto sia alla Rai che ai *network* privati, in modo critico e propositivo. Noi azzardiamo alcune linee di lavoro sollecitateci dal contatto col mondo delle donne, oltretutto da un autonomo giudizio critico.

1) la prima proposta è quella di *valorizzare le figure femminili*. Nella società, nella cultura, nel giornalismo le donne autorevoli esistono, e anche alla Rai. Una Tv che non le coinvolga, non dia loro la libertà e lo spazio che hanno Zavoli, Biagi, Minoli, è povera e poco moderna. Per essere moderni, come diceva Rhomer, non basta dirlo, occorre meritarselo.

2) La seconda proposta riguarda

una scommessa da fare col pubblico femminile cui le nostre Tv propongono 13 tra *soap* opera o *telenovelas* al giorno e un numero impressionante di giochi a quiz e rubriche.

La scommessa è quella che esistono *diversi pubblici femminili*, con molti interessi. Non penso ai vecchi spazi "delle donne per le donne". Ma a una ricerca coraggiosa che rompa le gabbie della rete e della testata: la cultura, l'informazione - spettacolo, lo sport, devono per forza essere fatti a misura di un pubblico maschile o asessuato?

3) La terza proposta è di far valere *la forza* acquisita dalle donne *nelle testate*. Dando voce a una società femminile cresciuta, più forte, che se lo aspetta da voi. Da pari a pari, senza tutele. Chiedete più potere ed è giusto. Voi lo avete anche un potere verso le altre donne ed è una responsabilità: che non si esaurisce l'8 marzo o quando si discute di violenza sessuale ma si gioca in un'idea critica della professione: le fonti; i linguaggi; la gerarchia delle notizie non sono neutri.

Certo, anche molti uomini lo sanno. Ma la gerarchia delle notizie scelta da un uomo è la stessa di quella che sceglierebbe chi vive e pensa come una donna? Quanti giornalisti maschi che fanno un pezzo sulla questione demografica riconoscerebbero che questa nasconde un conflitto tra i sessi? Si gioca in questi snodi della profes-

sione, della programmazione, la possibilità di esercitare la critica più intelligente agli stereotipi.

4) L'ultima proposta nasce da una considerazione "europea". In alcuni paesi a noi vicini le donne hanno imparato ad autorganizzarsi, nelle professioni e su singoli problemi. Questo dà loro più forza nella società e rispetto alla politica ed ai poteri organizzati. Di questa forza c'è tanto più bisogno in quei "lavori complessi" dove si decidono le funzioni democratiche di una società moderna: da questo bisogno possono nascere forme di autorganizzazione.

È nostra convinzione che le donne, in rapporto tra loro possano accedere alla sfera decisionale del mondo televisivo erodendo il meccanismo della lottizzazione; proporre una idea critica delle professionalità e lavorare per una "Tv delle differenze".

Tutto questo non solo in nome della funzione sociale dell'informazione e del servizio pubblico, ma per ottenerne un vantaggio diretto: la libertà. Una maggiore libertà di scelta per noi telespettatrici e un po' più di libertà nel lavoro per voi che la Tv la fate tutti i giorni.

Anche gli uomini potranno trarne un vantaggio, io credo: provare qualche volta a vedersi riflessi in noi, gustare la possibilità che la Tv cominci a rispecchiare l'immaginario di entrambi i sessi.

LICIA CONTE DIRIGERE PENSARE E PROGETTARE UN MEDIA

Al contrario della stampa e dell'editoria, radio e televisione hanno dedicato cure costanti e affettuose alle donne, considerando compito imprescindibile educare, confortare, divertire il pubblico femminile. Nei corridoi di viale Mazzini si svolgevano in passato dotte disquisizioni sui gusti, i desideri, le possibilità recettive e intellettive delle casalinghe di Voghera.

Anche il messaggio pubblicitario, palesando l'interesse degli operatori nei confronti di una fetta consistente di mercato, allude continuamente ai bisogni, alle necessità, alle fantasie femminili.

Recentemente, infine, la televisione non pensa più la donna, ma le donne: casalinghe e emancipate, *manager* e studiose, frivole e impegnate. Gli operatori radiotelevisivi e pubblicitari hanno colto i mutamenti della società e accolto le differenze femminili.

Possiamo dire con un pizzico di provocazione che radio e Tv sono veri e propri "femminili" con pagine importanti e significative per "lui". L'affermazione è un tantino azzardata: si pensi però la programmazione radiotelevisiva co-

me un "continuum" di programmi di intrattenimento, informazione e spettacolo e si rifletta su ciò che tiene insieme i singoli pezzi. È difficile sottrarsi all'impressione che destinataria del flusso di programmazione sia soprattutto "lei" con i suoi bisogni, con la scansione del tempo che questo assetto sociale le impone. "Lei" oggi sempre più affannata a tenere insieme i pezzi della sua identità di mutante: lei un po' signora, un po' casalinga, un po' emancipata; lei desiderosa di informarsi ("tenere il passo con i tempi"), ma pronta a cadere in *trance* davanti a una *telenovela*, lei aggressiva consumatrice e pur sempre sognante divoratrice del "rosa".

Radio e Tv grandi "femminili", dunque. "Femminili" però interamente diretti da uomini. È paradossale? Forse ancora no, ma presto lo diventerà. Quando un assetto, basato su uno squilibrio di poteri (si potrebbe dire su un sopruso), smette di essere considerato naturale, perde autorevolezza e immediatamente dopo perde legittimità e, infine, viene visto per quel che è: arbitrio.

È del resto così in tutto. C'è stato un tempo, che è durato fino a ieri, in cui alla donna è sembrato "naturale" che l'uomo decidesse tutto del mondo e di lei stessa. Tutto: anche le sue letture, i suoi svaghi, il suo modo di acconciarsi e pettinarsi, i tempi, i ritmi e gli stessi suoi stili di vita, i suoi pensieri. Oggi non è più così. Strati

sempre più vasti di donne – strati assai vasti, non ristrette cerchie di *élites* – hanno un'immagine di sé che non consente più la supina accettazione di un ruolo protetto e subalterno. Molte e molte donne oggi tengono saldamente tra le mani il filo della propria libertà e, facendo riferimento le une alle altre, elaborano una propria visione simbolica del reale. Parole vecchie e nuove, rimbalzando dalle une alle altre, acquistano significati inediti e promettono l'alba della nuova cultura della differenza sessuale. Supponiamo che questo processo non si arresti; che sempre più donne decidano di sottrarsi alle cure affettuose dell'altra metà della terra, respingendo fermamente l'insinuante invito a deporre il fardello pesante del pensiero; che accettino tutta intera la fatica di prendere in mano il proprio destino e quello del proprio sesso: sappiamo noi dire quali rivolgimenti ne deriverrebbero nei saperi, nell'immaginario collettivo, negli stili di vita di tutti, uomini e donne?

• • •

Questo processo, del resto già avviato, condurrà le donne a affermare la differenza sessuale come valore in sé e come misura per tutto ripensare e riclassificare: modi e ritmi di vita, scelte individuali e grandi scelte collettive. Certamente nella realtà il processo avverrà (sta avvenendo) in modo assai meno lineare di come può

essere descritto in astratto. Pure nella trama di fili multicolori che compongono il tessuto della storia sarà possibile, credo, individuare il filo d'oro del cammino femminile verso la propria autoliberazione. E se questo percorso presuppone che venga, per così dire, ritirata agli uomini una delega, del resto mai liberamente concessa, a pensare da soli il creato e, contemporaneamente, avanzata la pretesa a progettare in due il futuro di due, come si potrà tollerare che la fabbrica dei sogni e del senso comune sia tutta nelle mani di un soggetto solo?

Se le donne vogliono essere, "avvenire" nella storia, occorre rendere visibile che il mondo è fatto, cioè progettato e pensato, da uomini e da donne e non soltanto *abitato* da uomini e da donne. Per dire questo evento e portarlo a compimento, le donne devono *essere* nella produzione simbolica, nella cultura; per non farsi destinare nei circuiti più marginali della produzione culturale devono *essere* nelle comunicazioni di massa; per *essere* nelle comunicazioni di massa non possono accontentarsi neanche qui di ruoli protetti e subalterni, devono osare molto di più: devono candidarsi alla loro direzione, per poterle pensare e progettare.

Le donne hanno più di una ragione per aprire una vertenza sul terreno dei mass-media e con gli enti che li governano. Hanno ragione a rivendicare, qui come al-

trove, più equità e la piena attuazione del dettato dell'art. 3 della Costituzione nella pianificazione delle loro carriere. E questa è una battaglia semplice concettualmente: una battaglia per l'uguaglianza. Una battaglia che va fatta, perché l'emancipazione è pur sempre un terreno fertile per l'acquisizione di una maggiore coscienza di sé e perché la carta costituzionale è uno strumento che va agito fino in fondo poiché non fu elargito, ma duramente conquistato da una generazione intera, anche di donne, che fece grande la storia nostra. La battaglia per l'uguaglianza però non basta: sarebbe sufficiente se le donne si ponessero soltanto l'obiettivo di rivendicare parità per riscattare un passato di minorità subita. Basterebbe allora chiedere più equità, più giustizia per le donne che lavorano nei media: qualora ve ne siano, se quelle che eventualmente ci sono siano anche abbastanza brave e, soprattutto, qualora siano brave secondo un metro di misura, per così dire, neutro.

• • •

Raggiunta la parità poco importerebbe stabilire se a dirigere un medium vi fossero uomini o donne. Se però tra donne e uomini c'è una "differenza" finora sottaciuta; se questa "differenza" vuol essere detta, conclamata, affermata, gridata, parlata con tutti i linguaggi soprattutto con quelli più diffusi, allora il punto di vista

femminile diventa insopprimibile, non rappresentabile se non a opera di donne; allora esse devono pretendere di *essere* nei luoghi, tutti, in cui si esperiscono i linguaggi e si governano gli apparati a essi preposti. L'affermazione della "differenza sessuale" dunque esige una strategia lunga che passa anche attraverso la piena visibilità nei media delle donne, che al centro della riflessione devono mettere, per rivendicarlo, il potere che si vi esercita. Il potere vero, che oggi si annida in un ruolo, domani in un altro, e di cui occorre avere un'analisi sempre aggiornata per inseguirlo nel suo perenne rinnovarsi per nascondersi e nascondersi per rinnovarsi al di fuori dei controlli. Quale strada per conquistarlo?

La via più semplice potrebbe essere quella di rivendicare per sé un lotto, una fettina di programmazione accanto a quella di altre forze politiche, nel servizio pubblico delle comunicazioni di massa, partecipando così alla "lottizzazione". Sarebbe però una strada triste, intrisa di subalternità. La lottizzazione è il risultato dell'inveramento di un'idea alta: sottrarre la programmazione radiotelevisiva al controllo dell'esecutivo per assicurare che fosse ispirata nel modo più nobile e attraverso la più rappresentativa e alta istituzione del paese a un compiuto pluralismo di visioni culturali e ideologiche. Questa idea-forza, che viveva della concezione del

parlamento come centro propulsore di democrazia, non seppe tradursi compiutamente; evidenziò, o forse addirittura accelerò, una crisi che portò l'opinione pubblica a leggere il parlamento come somma di partiti. Tutta la vicenda da cui prese l'avvio la ristrutturazione del potere in Rai in quella forma particolare che oggi chiamiamo lottizzazione vide, comunque, le donne lontane, assenti, dichiaratamente "estrane". Come si potrebbe chiedere dunque oggi l'applicazione a proprio favore di uno strumento frutto di una politica altra e che per di più oggi suscita tante e, spesso giuste perplessità?

• • •

Su tutto ciò occorre riflettere. Ma ancora: come costringere il potere a esplicitare con chiarezza le procedure del suo rinnovarsi? E inoltre: criticare la lottizzazione come regola di governo dei media significa immaginare di rompere il patto di fedeltà che lega i dirigenti a essi preposti con le forze politiche che siedono in Parlamento. Come sostituire questo criterio di responsabilità? La fedeltà degli uomini ai partiti non è forse gran titolo per governare le comunicazioni di massa; è pur sempre però un criterio che ancora le azioni dei singoli a interessi precisi che fanno capo a strutture riconoscibili e che perseguono fini leciti costituzionalmente garantiti. A che cosa deve essere ancorata

l'azione dei dirigenti dei media affinché non scada nel puro arbitrio personale o, peggio, non finisca per servire poteri occulti con finalità di parte o esclusivamente commerciali o addirittura torbide? Nel dibattito fra gli esperti si invoca la professionalità degli operatori come garanzia contro l'arbitrio dei partiti. Ma in professioni a statuto debole come quelle che si esercitano nei media che vuol dire "professionalità"? E, che cosa vuol dire questa parola se analizzata dal punto di vista delle donne? Nel circuito dei media esse sono state tenute lontane dal potere in nome di quella "professionalità" così spesso riconosciuta ai fiduciari del potere stesso, lottizzato o monopolistico. Ma diamo pure alla parola professionalità un significato: per piacere, non enfatico, però: essa è spesso abilità di confezione, procede per autoaffermazione, persegue formule sperimentate. Che cosa la apparenterebbe a una cultura nuova, che dovrà probabilmente sbarazzarsi di forme consolidate, procedere per tentativi, muoversi su terreni incerti e scivolosi nell'operare una ricerca espressiva attraverso linguaggi non tutti esplorati?

Soltanto a partire da sé e operando una critica serrata a tutto l'esistente sarà possibile disegnare una strategia sui media che non sarà subalterna se porterà il segno della differenza sessuale. A partire da sé, e dunque, anche analizzando il proprio piccolo patrimonio

di esperienza depositato nella loro storia e dando voce e parole alla propria nascente autonoma rappresentazione del mondo le donne possono costruire un progetto sui media, sui modi per gestirli, sulle qualità necessarie agli uomini e alle donne che li governeranno. E se gli uomini con la lottizzazione (e ancor di più prima con il latifondo di marca Dc) hanno legato politica, professioni e potere con un patto di fedeltà militarizzato, mi piace immaginare che la signoria delle donne sulle comunicazioni di massa si avvarrà dell'opera di personalità autorevoli capaci di dare esecutività a un comune disegno senza patti di sudditanza e con piena autonomia di elaborazione culturale.

Organizzare questa riflessione, orchestrarla, farla diventare strategia è compito né lieve, né delegabile a esperte.

A queste ultime non resta che vivere la loro esperienza nei media con la consapevolezza di essere lì dentro con uno scopo e un collegamento con ciò che preme e urta contro quel dentro: il mondo femminile.

E, dunque, praticando le professioni con doppiezza o, se si preferisce, con coscienza infelice: sapendo che nei mestieri così come sono oggi codificati si esperisce di sé la parte più superficiale e mimetica, mentre la creatività più profonda e vera può essere attinta soltanto scavando nelle zone oscure di sé e porgendo orecchio alle

voci, ma anche ai silenzi, che provengono dalla comunità femminile consapevole, alle voci e ai silenzi del più vasto mondo delle donne. Nella fatica di questa "doppiezza" può essere agita la criticità; nell'esercizio costante della criticità può forse capitare di riuscire a percepire i primi sommessi balbettii di un alfabeto nuovo.

LOREDANA ROTONDO C'È UN PERCORSO FEMMINILE CHE EVITI L'OMOLOGAZIONE?

Il problema del potere delle donne alla Rai-tv è, in poche battute, questo: non ne abbiamo un granché - ne vogliamo di più. Ma in nome di un progetto per il quale è decisivo l'apporto e il sostegno che sollecitiamo dalle donne impegnate nella cultura e nella politica; in forza di un patto tra donne da stringere tra operatrici interne, operatrici esterne ed utenti.

Malgrado significativi progressi nella femminilizzazione dell'azienda (ad esempio un certo numero di donne nominate dirigenti nelle reti e nei supporti e più donne tra i giornalisti e a condurre i

telegiornali) non si può certo dire che siamo in grado di segnare vistosamente la programmazione televisiva.

La Costituzione italiana riconosce pari dignità ai due sessi, la legge 103 prevede che il servizio pubblico radio-televisivo assicuri il pluralismo e dia voce alle diverse tendenze politiche, sociali e culturali; la Rai-tv certamente non lo ignora, finora però, concretamente, ha continuato a confinare lo sguardo di un intero sesso.

Eppure le donne sono il 52% circa della popolazione e il 56% dell'utenza radio-televisiva; una vera maggioranza silenziosa che subisce, paradossalmente, un trattamento ispirato ad una logica di minorità. Spetta anche alla Rai, a chi la dirige e la controlla, oltre che a noi, spiegare come mai.

È bene uscire subito dall'equivoco che non esiste una comunicazione televisiva rivolta alle donne (anzi, in buona parte lo è); è però fondamentalmente governata e pensata dagli uomini. È una comunicazione unidirezionale restia a cogliere i momenti di anticipo, fatta di condizionamenti culturali e mercantili, tesa alla conferma del ruolo e della disautonomia del soggetto ricevente; una comunicazione che trasmette, complessivamente, un'immagine di donna subalterna e svalorizzata.

Il problema non è che le donne sono poco rappresentate in video, e neppure che sono mal rappresentate: pesano le scelte fatte a

monte sul chi e che cosa e come e quanto rappresentare. Il fatto è che il soggetto parlante assolutamente prevalente è l'uomo. La donna esiste solo se e in quanto subisce la negazione della sua soggettività: si tratta, a ben vedere, di una persona fantasmatica tra le quinte del "palazzo" abitato dagli uomini. Significativa la scarsa visibilità persino delle donne elette al parlamento alle ultime elezioni. Alla donna si comunica perlopiù che le compete essere sottomessa e/o seduttiva; ma, soprattutto, deresponsabilizzata rispetto alle cose che contano, sulle quali raramente è chiamata ad esprimere opinioni e, se mai, nelle vesti "neutre" dell'esperta.

Eppure negli ultimi vent'anni in Italia e in tutta l'Europa occidentale le donne hanno fatto una rivoluzione silenziosa. La vita privata, gli indici demografici, l'uso del tempo, il mercato del lavoro ne sono stati investiti considerevolmente. Ma la televisione stenta ancora a riconoscere la nuova presenza e identità femminile e a rappresentarne in modo approfondito e sistematico realtà e contraddizioni. In breve, se il sistema delle comunicazioni pensa il femminile non lo pensa al femminile, non ne riflette interessi, vita e cultura.

Per questo, l'esigenza di valorizzazione e di presenza delle donne della Rai, in tutti i comparti e a tutti i livelli, non è né rinunciabile né rinviabile; e tanto

meno quella di essere più incisive nella politica editoriale della televisione italiana. Per decidere e cambiare bisogna essere nel maggior numero possibile dove si decide davvero, esprimere una soggettività che si occupa di tutto e si rivolge a tutti: per poter comunicare alla società quello che ci interessa e che i sessi sono due. Mi auguro che alla Rai e nei programmi si assuma come valore la differenza sessuale, si lavori cioè per rivalutare il femminile contro l'uso della differenza sessuale come pretesto di discriminazione.

C'è almeno un altro motivo importante per rivendicare maggiore potere: le donne, oggi, sono capaci di fare comunicazione. Non si tratta quindi di chiedere una valorizzazione femminile come premio per l'appartenenza ad un sesso. Alla Rai molte donne hanno imparato a confrontarsi con la responsabilità, e potere vuol dire soprattutto responsabilità.

Ma quale potere chiediamo?

Il semplice ingresso in ordine sparso nella "stanza dei bottoni" ci fa rischiare una più che probabile omologazione. E, d'altro canto, visto anche lo scenario politico e culturale esistente, che tende alla riduzione di tutte le autonomie, non è velleitario tentare di mettere in crisi la "cultura del potere"? E la legittimazione all'uso del potere deve venire dagli uomini o dalle donne? E una legittimazione in linea femminile a quali criteri dovrebbe rifarsi? E

quali sono le alleanze, i tempi, le strategie per acquistare e riformare il potere? E, ultima domanda, (la più importante per me) esiste davvero un "percorso femminile" che eviti l'omologazione?

Professionalità

Dopo la cosiddetta rottura del monopolio radiotelevisivo, all'inizio degli anni '80, il ruolo professionale dei programmisti (il 42% dei quali sono donne) è stato progressivamente ridotto.

Sarà banale dirlo, ma la televisione non è la radio e meno che mai un giornale. Per farla, non dico produrla in proprio come ai "bei tempi", ma anche solo per giudicare, acquistare, coprodurre, distribuire programmi, occorre una specifica cultura visiva, un'abitudine a confrontarsi con il linguaggio dei media. La capacità di costruire i palinsesti, di prevedere l'impatto che avranno sui pubblici si può acquistare soltanto attraverso una lunga esperienza sul campo. Ho detto pubblici non a caso; a mio modo di vedere non esiste un pubblico medio e asessuato; esistono più pubblici, ciascuno fatto di uomini e di donne.

La televisione sta diventando una platea pubblicitaria in cui la gente viene scorporata e sezionata, avvolta in fasce orarie, in modo da essere meglio esposta ai 50 mila spot all'anno della Rai, ai 600 mila delle reti private.

È stato detto: diventiamo una

finanziaria, il mercato ha le sue regole, servono esecutori, *managers*: le aree di ideazione dei programmi si restringono, si spostano fuori dall'azienda (verso partiti politici o centri di potere imprenditoriale e finanziario), non servono più gli intellettuali. Il fatto che un programma televisivo sia diventato pura merce non può far venire meno la necessità di giudicare la qualità, anzi la rafforza; e se è sempre più vero che le idee sono in vendita non significa che tutte le idee sono diventate uguali e tantomeno che si debba diventare indifferenti alla qualità del prodotto, alla responsabilità verso gli utenti, al senso del nostro lavoro.

L'attrezzatura critica per operare le distinzioni e le scelte di qualità resta, a mio avviso, parte integrante del bagaglio professionale del "producer" televisivo, come si chiamerà la figura che nascerà dalle ceneri del programmatista.

Temo che anche noi comunisti su questo terreno ci siamo lasciati coinvolgere da quel fenomeno di caduta di criticità verso "l'esistente", che caratterizza la caduta di egemonia della sinistra, e che dovremmo farne ammenda.

È ammissibile rassegnarsi, senza contrastarla, alla tendenza a consumare e distribuire prodotti ideati "altrove", non solo fuori dalla Rai, ma persino dall'Europa? Perché non lavorare per mantenere produttiva la Rai-tv, senza farne solo una cassa di finanzia-

mento di idee e progetti provenienti da chissà dove?

Audience

Se la capacità di mediazione culturale è lo strumento più importante nel bagaglio professionale degli operatori televisivi credo che, come donne, considerata la vastità dell'*audience* femminile, dovremmo assumerci una responsabilità nei confronti del nostro sesso.

Se uno stereotipo sessuale è "un'assunzione di quadri caratteriali... che mantiene le sue caratteristiche formali di immagine semplificata e cristallizzata" e se uno stereotipo sessuale "può subire tuttavia cambiamenti di contenuto con il passare del tempo e con le trasformazioni sociali" (Bannissoni), è pensabile che esistano spazi d'intervento e di mediazione culturale molto grandi per noi donne. Ad esempio l'espressione "sesso debole" (chi dice che il linguaggio è neutro?) può essere sostituita, con il passare del tempo, da un'espressione che non indichi inferiorità ma differenza. Lo stesso stereotipo "debolezza" e il suo opposto "forza" possono essere messi in crisi (penso, ad esempio, a Gandhi) se misurati con moduli diversi da quelli correnti. Gli stereotipi oggi viaggiano attraverso le immagini televisive; qui c'è spazio di lavoro soprattutto per le donne.

Parità non significa adegua-

mento meccanico al codice maschile, presuppone l'elaborazione di un nuovo codice per tutti. Dobbiamo assumere questa realtà e applicare in questo settore la forza della nostra differenza. Una forza capace, se applicata collettivamente, di incidere sugli attuali meccanismi di cooptazione.

La lottizzazione non ha messo solo in crisi la fantasia editoriale ma anche la professionalità. Non c'è solo il problema della lottizzazione in sé, ma il problema di una lottizzazione che non tiene quasi mai conto della professionalità e dell'autonomia dei candidati alle nomine.

Da anni la Rai è al centro di un'autentica battaglia: il tentativo di ridimensionare il servizio pubblico, che alcuni gruppi finanziari e politici portano avanti, troverà tanta più resistenza quanto maggiore senso e valore saranno restituiti alla professionalità.

Dobbiamo smettere di confrontarci solo su ciò che va evitato, e cominciare a vedere cosa, "in positivo" possiamo e sappiamo fare noi. Dovremmo mostrarci capaci di scelte non ispirate alla logica del potere che insegna ad usare gli altri, di riconoscere e premiare la professionalità (anche di chi non è iscritto ai partiti) più che l'obbedienza, di far circolare meglio le informazioni, di dare spazio alle donne dotate di idee più che di "spinte". Nella televisione, nel cinema, i sistemi di formazione e di accesso, le scelte editoriali,

orientate perlopiù verso le mega-produzioni dei grandi "nomi", non danno spazio. C'è una specie di esercito di collaboratrici esterne (assistenti ai programmi, programmistesse-registe ecc.) impegnato nelle redazioni dei contenitori che subiscono i condizionamenti del lavoro precario sottopagato, senza premi di carriera e con scarso diritto di parola.

Si sta affacciando una generazione di giovani donne colpita, più di altre, nel diritto al lavoro e all'autodeterminazione. Come evitare che la precarietà si trasformi fatalmente in subalternità?

Prodotto

Abbastanza diverse sono le immagini che le tre reti pubbliche offrono di sé; non altrettanto differenziata l'immagine della donna che ci viene proposta. Malgrado qualche segnale incoraggiante ma occasionale, nessuna rete ha finora mostrato di voler assumere come parte qualificante della propria programmazione il problema di una nuova immagine donna.

Nel 1988 l'ascolto medio di Rai 1 è stato del 25% circa. Rai 1 si conferma l'inossidabile rete nazionale-familiare di sempre: tranquillo, buona custode del senso comune e dell'indice di ascolto, soprattutto attraverso una politica editoriale fatta di film e telefilm, megavarietà, contenitori in dosi massicce e un palinsesto organizzato secondo i tempi della

famiglia-tipo. È chiaro che in un panorama del genere, in cui l'approccio ai contenuti è molto tradizionale, la fama degli autori deve essere già consolidata, l'entità degli investimenti è grande, la scelta dei protagonisti privilegia quelli già affermati, difficilmente si aprono spazi che consentano a problemi e soggetti sociali emergenti di affacciarsi e di imporsi.

Nel 1988 l'ascolto medio di Rai 2 è stato del 17% circa, poco più che nella precedente gestione, ma con evidenti difficoltà di tenuta in prima serata. La rete culturale per eccellenza all'epoca della gestione Fichera, oggi presenta un'offerta eterogenea, frammentaria (sostenuta da un considerevole ricorso alla *soap opera*) che tende a non creare appuntamenti e a fare un'informazione culturale banalizzata e patinata, a costi alti. Rai 2 ha smarrito un'identità e stenta a darsene un'altra, malgrado l'innegabile sfoggio di modernità tecnologica. Moderna nella forma, meno nella sostanza, vocata all'appiattimento e alla disidentificazione, dispersa in mille rivoli, anche economicamente, offre, a sua volta, poco spazio ad una immagine di donna reale, sottorappresentando gli aspetti della vita privata che costituiscono il "quotidiano" e privilegiando "la novità di un'assenza di novità".

L'ascolto medio di Rai 3, nel 1988, è stato di circa il 6%, tre volte superiore a quello della pre-

cedente gestione. In queste ultime settimane ha raggiunto punte serali di tutto rispetto, superando in più d'una occasione le reti sorelle più ricche e favorite. È certamente una rete in espansione, che fa una programmazione aggressiva, innovativa e ricca di curiosità. Solo occasionalmente, tuttavia, ha offerto un'immagine di donna non riconducibile a schemi e ruoli tradizionali anche se aggiornati. Non mi è sfuggita negli ultimi mesi la maggiore attenzione verso argomenti di più spiccata valenza femminile; servirebbe però uno sforzo maggiore, una scelta culturale più netta che mostri di saper tenere conto della mutata identità e collocazione sociale delle donne nel nostro paese e di saper dare visibilità e voce, in modo attento e organico, alla cultura delle donne.

La nostra attività quotidiana alla Rai è messa a dura prova da un lato dai vincoli imposti da una legge di riforma largamente superata, dall'altro dalla mancanza di una legge di regolamentazione dell'emittenza televisiva pubblica e privata. La logica della concentrazione del potere, del mercato senza regole, della massimizzazione dell'ascolto a scapito della qualità del prodotto attualmente vigenti dipendono anche dal perdurare di questo vuoto legislativo, che mi pare opportuno denunciare.

Il movimento delle donne, sul tema dei media, ha oscillato a lungo tra rifiuto e rivendicazioni-

smo puro. Mi sembra tuttavia che stiano emergendo un'attenzione e un interesse di qualità diversa sull'argomento, forse perché la televisione si dimostra il massimo strumento di formazione dell'immaginario collettivo. Il settore delle comunicazioni di massa non è forse quello in cui più evidente e brutale è l'oppressione nei confronti delle donne, ma è certo quello in cui questa oppressione è sceneggiata, rappresentata, simbolizzata.

Non credo che il confronto con i media si possa eludere. Quando la marginalità non è una scelta – ovviamente legittima – diventa emarginazione. Si fa politica facendo cultura e cultura facendo politica, ma l'una e l'altra oggi – che ci piaccia o no – si fanno anche attraverso la comunicazione di massa. Sento il bisogno, per misurarmi con problemi di questa entità (e mi torna in mente la domanda: esiste un percorso femminile che eviti l'omologazione?) di più politica e di più cultura.

Forse le donne che fanno politica e cultura, dal canto loro, sentono il bisogno di più comunicazione. Se è vero abbiamo un orizzonte comune su cui confrontarci. Spero molto che esistano le condizioni perché questi temi siano assunti a livello teorico e politico da parte delle "donne che pensano" nelle università, nelle redazioni dei giornali, nei centri studi dei partiti, nei centri di cultura dove si sono sviluppati *Women's stu-*

dies, nei quali peraltro è stata già prodotta una preziosa riflessione sull'identità, sul linguaggio, sulla cultura del nostro sesso. La produzione e la diffusione di una propria cultura non è ambizione da poco; per obiettivi di questa portata non possono bastare gli sforzi individuali e nessun gruppo – esterno o interno alla Rai, per quanto ricco di coesione e di idee – può farcela da solo. È necessario il contributo di molte donne, serve un patto di solidarietà a sostegno di un progetto comune.

Partiamo dal confronto che oggi si avvia. Alla Rai – inutile negarlo – abbiamo avuto problemi di unità, problemi di "comunicazione" tra di noi, non siamo ancora riuscite a diventare "una comunità consapevole" (ruba l'espressione a Gloria Buffo). Abbiamo però anche un passato che va recuperato e valorizzato. "Smagnetizziamo" solo le recriminazioni residue, se ce ne sono, confrontiamo le nostre differenze, se ce ne sono, da oggi. I programmi delle donne hanno rappresentato un avanzamento importante perché per la prima volta hanno informato su argomenti volutamente ignorati o tabù, perché hanno dato a parecchie donne l'opportunità di esprimersi, perché quei problemi sono stati finalmente sollevati. Si tratta ora di andare oltre quelle esperienze, senza dimenticarle. Abbiamo fatto talvolta l'errore di essere troppo severe con le altre, favorendo così un interlocutore non disinteressa-

to, verso il quale non sempre riusciamo ad essere altrettanto severe. Prestiamo più ascolto al "lato oscuro" che in ogni donna si risveglia, quando siamo di fronte alla possibile valorizzazione di un'altra donna.

I sondaggi di opinione rilevano segni di stanchezza nei telespettatori per l'eccesso di pubblicità, la ripetitività e la monotonia delle trasmissioni, la diminuita qualità dei varietà e degli spettacoli leggeri, lo scadimento della programmazione cinematografica della Rai. Anche le utenti, per queste ragioni e per tutte le ragioni "specifiche" delle donne, possono diventare alleate preziose per una televisione rispettosa dei bisogni e dei desideri delle donne, per una televisione che non sia pensata e gestita da automi asessuati e indifferenti alla qualità del prodotto. E per una televisione che accolga la voce e il pensiero delle donne, in cui cioè molte donne possono proporre idee, linguaggi, messaggi, non tanto in contrapposizione a quelli degli uomini, ma come espressione di una soggettività che si occupa di tutto e si rivolge a tutti. Credo che sarebbe molto utile agli uomini vedersi riflessi in noi; dal confronto potrebbe nascere un nuovo codice di rappresentazione reciproca, una nuova riflessione, una televisione che rispecchi e che rispetti l'immaginario di due sessi, insomma una Tv per due.

• • •

MARINA D'AMELIA MUTAMENTI STORICI E SOGGETTIVITÀ OVVERO CHI EREDITA IL FEMMINISMO?

Nel 1983 con il *Sottosopra* verde le autrici avevano decretato la "fine della miseria morale" delle donne. Oggi con questo *Sottosopra* oro ci comunicano che va preso atto che "non esiste più un dilemma tra l'avere forza sociale e l'essere fedeli al nostro essere donna" e annunciano che "la libertà femminile è venuta al mondo".

La sequenza di "date" cruciali ricordate in questi scritti aiuta a capire come tra le urgenze politiche delle autrici vi sia anche quella di costruire un senso del tempo storico progressivo attorno all'esperienza politica delle donne. Mi sembra evidente infatti che in questi ultimi anni i *Sottosopra* hanno proposto a tutte noi l'immagine di un "progresso" femminile, selezionando le modalità significative che lo rendevano possibile, offrendo nel contempo a chi leggeva la configurazione organizzata di una possibile direzionalità della nostra storia. Da qui la scelta, per descrivere il cammino fatto e i cambiamenti intercorsi, di elevare ogni questione ad evento, l'enfasi sulle scansioni temporali, le arringhe sull'irreversibilità dei fenomeni, le reiterate affermazioni di necessità, condizione quest'ultima che postula spesso l'irrefutabilità.

Queste rappresentazioni e queste immagini hanno rappresentato per l'osservatrice comune un elemento esteriore, accessorio, in qualche misura, della molla vera da cui traevano alimento i *Sottosopra*, vale a dire le proposte politiche che vi venivano avanzate. Sono state quest'ultime pertanto ad essere superinvestite dai commenti e dalle reazioni mentre scarsa attenzione è stata riservata a questa alchimia lingui-

stico-concettuale, fatta ad un tempo di eventi e di temporalità progressive.

Sono sempre più convinta che sia impossibile mettere da una parte la progettualità politica presente in questi scritti e da un'altra le rappresentazioni, il linguaggio e gli apparati concettuali in cui si esprime, e che sia invece necessario collegare strettamente questi due aspetti tra loro. Che sia necessario in sostanza fare una analisi, non solo di che cosa si propone e si pensa, ma anche del come si pensa, del come si interpreta il mondo e gli si dà significato. Poiché in ripetute occasioni le donne della Libreria di Milano hanno sottolineato come le loro proposte fossero il frutto del vissuto di alcune, rivendicando con ciò il carattere di una "storia descrittiva" ai loro scritti, una analisi del genere risalirà dal vissuto ai modi di pensare che l'organizzano.

Il che equivale sostanzialmente a riconoscere due cose.

Che ogni vissuto non può che essere caratterizzato da una copiosa produzione di rappresentazioni simboliche, di ideologie e di linguaggi. Il vissuto che esprimono gli scritti di *Sottosopra* non ne è più ingombro di altri. Oltre a ciò, il fatto che la spiegazione di queste rappresentazioni non può risiedere nel ripercorrere le intenzioni delle protagoniste connotandole con una propria interpretazione. "Rifare" lo stesso discorso o al contrario confutarlo – la politica degli schieramenti che a molte intuitivamente non piace –, sono infatti esattamente la stessa cosa: una spiegazione di niente. Ci sono due modi in fondo di non capire una proposta politica, quella di detestarla o al contrario di volerla troppo celebrare.

Il terreno delle rappresentazioni, dei modi di pensare e dei significati è un terreno familiare per le storiche che sono forse più allenate a ragionare in termini di visioni del mondo.

Le visioni del mondo e le sue rappresentazioni sono cartografie complesse da decifrare; possono mettere indifferentemente l'accento su questo o su quel bisogno – i *Sottosopra* ci hanno ricordato il nostro bisogno di vincere, di avere una mediazione

sessuata del mondo –, possono contenere una particolare ossessione – mi sembra che in *Sottosopra* questa si chiami differenze e disparità fra le donne – o esprimere un'angoscia dominante – l'impotenza femminile per le donne della Libreria di Milano –, possono dar conto del trascorrere del tempo attraverso una dimensione temporale lenta, ripetitiva, ossessiva o accelerata – “Un filo di felicità” parla ad esempio di un tempo del tutto nuovo della libertà femminile –, possono avere infine una determinata visione del conflitto politico.

Il soggetto e le sue rappresentazioni

Il compito di un'analisi critica è di porre al centro della scena queste rappresentazioni e di provare ad interpretarle.

L'equivoco da evitare è di prendere queste rappresentazioni delle attrici del vissuto per elementi interpretativi, laddove si tratta appunto di ciò che bisogna spiegare.

Vorrei fosse chiaro che il fine di una analisi rivolta più ai modi che agli oggetti del pensare, non è, come potrebbe sembrare, la ricerca della “perfetta” conoscenza e del suo corollario, l'agnosticismo politico.

Diversamente da questa immagine ideale che lo storico ha spesso coltivato per sé, nel nostro caso si tratta di fare i conti con la realissima ed imprescindibile questione della soggettività femminile. Ogni visione del mondo e sistema di comunicazione è ad un tempo e necessariamente una presa di posizione, esplicita o implicita, sulla soggettività. Per una storica vi è forse un nesso più evidente tra l'espressione di determinati apparati concettuali e rappresentazioni e forme specifiche di soggettivizzazione del tempo e della politica.

La ragione in fondo per cui possiamo dire che la soggettività femminile cambia nel tempo è che attraverso l'analisi del linguaggio e delle rappresentazioni si vedono mutare aspettative, ossessioni e bisogni della stessa.

È tempo forse di dire – e di dirci – che se il

rapporto di identificazione con i testi delle donne – non importa se si esprima per filiazione o per ripulsa – sembra essere inevitabile, questo accade perché ogni proposta politica, di *Sottosopra* come di altri “gruppi”, ha un sostrato comune, è sempre una proposta di soggetto femminile. Convieni, io credo, cominciare a ragionare esplicitamente su questa trama elementare e di fondo invece di alimentare professioni di fede e polemiche illusorie su aspetti derivati.

In altre parole non sono le proposte politiche in quanto tali – nel caso della Libreria la pratica della disparità e l'affidamento – che postulano l'esistenza di un soggetto femminile. L'azione politica come sempre non rappresenta che una delle possibili estensioni del soggetto. Ciò che fonda una soggettività – e consente ad esempio di metterla in comunicazione con un'altra – è la specifica rappresentazione di sé che offre, vale a dire il senso che i suoi desideri, la sua storia, i suoi valori sono appunto suoi, il tutto proiettato nel mondo attraverso un linguaggio. Linguaggio che non è solo fatto di parole o di vocabolario ma è un sistema inteso a creare significati per mezzo del quale ciascuno/a descrive se stessa e percepisce la realtà. La soggettività è questo sterminato ed insieme storicamente definito campo di rappresentazione e di percezioni.

Un'analisi del genere, ad un testo come *Sottosopra* – ma direi a qualsiasi altro, incluso questo mio –, porrà attenzione alle rappresentazioni richiamate nel linguaggio utilizzato, alle immagini di soggettività femminile che esprimono nonché al contesto sociale e all'ambito di discorso in cui sono maturate, in questo caso alle forme di relazione tra le donne e tra i sessi e alla temporalità storica in cui si dipanano. È questa l'analisi che cercherò di fare.

Per le autrici di *Sottosopra* il linguaggio costituisce una componente fondamentale della rappresentazione e dello scambio poiché affermano “il movimento delle donne si distingue per la sua costante attenzione verso la parola”. Molte sono le parole coniate nei *Sottosopra* che hanno dato senso all'azio-

ne delle donne in questi ultimi anni. Le donne della Libreria di Milano possono andare orgogliose del fatto che attraverso queste pagine hanno cambiato il modo di parlare di sé di molte. Il fatto che sempre più si parli con il linguaggio appreso da questi scritti non è che la riprova di quanto sia importante analizzare le implicazioni culturali meno esplicite di questo linguaggio. La prima di queste è rappresentata dal fatto che, al di là dei valori e delle emozioni che veicola, il linguaggio di questi ultimi *Sottosopra* apre una svolta nella coscienza storica delle donne; implica cioè un cambiamento delle categorie temporali con cui fino ad oggi le femministe avevano pensato la loro esperienza e fatto progetti per il futuro.

Il tempo e i tempi di una storia comune

Secondo l'acuta analisi fattane da G. Paolucci in un articolo pubblicato sul numero oro di *Memoria* “Il movimento femminista negli anni '70”, “nell'agire politico del femminismo il demone della dilazione (Weininger) tende a perdere il suo mitico potere. Il futuro non è più quel punto immaginario del tempo al quale vengono appesi desideri e bisogni, e il presente acquista una sua dimensione progettuale. La perdita di potere simbolico della futurizzazione ha dato corpo ad una forma progettuale meno rigidamente teleologica, più attenta alle molteplici possibilità che l'*hic et nunc* racchiude”. Porre l'enfasi sulla quotidianità, sul vissuto soggettivo, sulla consapevolezza di sé – continuava Paolucci – “ha significato creare un progetto che contenesse un raccordo meno squilibrato fra presente e futuro, fra la vita concreta del qui ed ora e la tensione verso il suo superamento... l'attenzione alla dimensione privata e soggettiva del cambiamento ha messo al centro dell'agire politico quel partire da sé che alle lunghe si è rivelato uno dei possibili modi per superare forme progettuali totalizzanti e dilatorie”.

Vi era in questo scenario temporale, che saldava il progetto al tempo presente dell'esperienza, una net-

ta polemica nei confronti del paradigma classico della progettualità politica maschile, paradigma incentrato sull'idea di progresso e basato su una temporalità storica vettoriale, cumulativa ed irreversibile. In questo paradigma temporale classico – riassumeva Paolucci – “obiettivi e mete diventano reali, si concretizzano nel futuro di una storia che segue un percorso lineare e irreversibilmente teso al Bene. L'attenzione è distolta dal presente, ridotto a *frat-tempo* da consumare il più in fretta possibile e da neutralizzare nei suoi possibili effetti diversivi”.

Questa analisi era basata sulle letture dei *Sottosopra* usciti nel biennio 1975/76. Vorrei richiamarne le conclusioni: “la costruzione di una progettualità fortemente curvata sul presente sembra non essere sufficiente per dotare l'agire politico degli strumenti per intervenire, ed incidere, sul farsi processuale del progetto. Prende così corpo, paradossalmente, quello iato tra l'esistente e il suo superamento che caratterizza la figura progettuale contro la quale il femminismo ha condotto la sua battaglia”.

Proprio da questo iato prenderà le mosse il *Sottosopra* verde e dalle difficoltà, leggibili già nei *Sottosopra* di quegli anni, è partita forse la radicalizzazione dell'orizzonte temporale che è alla base degli ultimi due scritti della Libreria di Milano. Qui il fulcro del “cammino” delle donne è diventato l'accelerazione temporale, si chiama progresso od evento. In questo tempo accelerato, nell'evento che trasforma, poco mi sembra sia rimasto del tempo vissuto di per sé, del tempo lungo e dilatato del vissuto quotidiano che caratterizzava il modo di pensarsi delle donne negli anni '70. Ciò che importa è la struttura della successione temporale in quanto tale, come succedersi dei mutamenti. Questa accelerazione è descritta dunque come un valore e tutto ciò che si frappone, tra l'inizio e la meta, come disvalore.

Lo spostamento fondamentale attuato negli ultimi due *Sottosopra* è quindi quello dell'orizzonte temporale entro cui “pensare” il soggetto femminile. L'aspetto più manifesto di questo spostamento è una lettura del cambiamento che si appoggia ad un

linguaggio teologico. È questo forse il prezzo minore che si può pagare per l'esaltazione dell'esistenza simbolica delle donne.

Se le donne che siamo non si armonizzano al soggetto collettivo

La questione si fa più complessa se ci chiediamo quale immagine di soggettività è sottesa a questa dimensione temporale. Domanda quasi obbligata in un testo il cui tema dichiarato è, a partire dall'itinerario fatto da alcune, il ripensamento della pratica politica femminista. Di una pratica politica che, come si ribadisce in "Un filo di felicità", ha mantenuto "un vivo legame con il suo fondamento soggettivo".

L'immagine di soggettività femminile sottesa alla dimensione temporale prescelta mi sembra bifronte: vi è un soggetto come pura designazione astratta, che non ha alcuna incarnazione concreta poiché quello che interessa sottolineare sono dei concetti oppure le grandi svolte storicamente significative. Questa astrazione è spesso alla base della forza comunicativa di questi testi.

In "Un filo di felicità" coesistono però due modalità di evocazione del soggetto. Una sganciata dal dato grezzo del vissuto individuale come ho già detto, l'altra, riferita invece alla soggettività nelle sue manifestazioni più esplicite, di sentimenti ed opinioni. È l'amalgama spesso sorprendente nella suddivisione del racconto di esempi concreti tratti dalla "cronaca" del dibattito politico ed enunciazione teologica.

La ragione profonda di questo amalgama è che nessun evento di per sé è intellegibile. Ciò che gli dà significato è l'integrazione con altre forme di rappresentazione mediante le quali può essere reso "trasparente" e praticabile nella esperienza quotidiana, da qui la continua esigenza di trovarne possibili articolazioni nelle preoccupazioni del momento.

I riferimenti costanti a quanto avviene tra donne possono essere analizzati in questa ottica, di corretti-

vi ad un sistema concettuale che rischia di non poter mai essere alla portata degli scenari quotidiani.

Mentre nel testo il passaggio dall'una all'altra modalità di enunciazione risulta più facile grazie al ricorso dell'espedito narrativo, mettere in rapporto nella vita reale Soggetto e soggettività che appartengono a due ordini di significato diverso, non può essere che il frutto della volontà politica.

È la volontà politica che trasforma le soggettività empiriche in un principio collettivo, la differenza sessuale. Ma perché le soggettività empiriche non siano quell'indistinta somma di dinamiche individuali e diventino il banco di prova di quel principio è indispensabile la costante presenza di azioni - si chiamino pratica dell'affidamento o della disparità - che possono essere designate come costruzione di questa armonizzazione.

Senza queste azioni il principio si snatura, torna in balia delle soggettività empiriche, è quindi continuamente minacciato dalle "cattive", che possono essere di volta in volta quelle che non credono alla differenza sessuale, quelle che sabotano il separatismo, quelle che dipendono ancora dagli uomini, ecc.

L'inventario delle paure che possono minacciare da vicino questa volontà integratrice di due ordini di significato mi porterebbe lontano. Mi limiterò a dire che una paura, riassuntiva di molti aspetti, è quella della disgregazione. Questa paura ha ben poco a che fare con la constatazione fatta per prima dalla Libreria e che sento spesso ripetere, di un'assenza di regole nei rapporti fra donne. Queste regole vanno senza dubbio inventate - o riscoperte, come storica inclino a pensare - perché la differenza sessuale permei le diverse dimensioni della vita associata. La loro ragion d'essere è infatti quella di rispondere all'esigenza di uno scambio tra donne che non si fondi sui valori legittimanti e normativi che l'uomo ha previsto per la "femmina della specie".

Questa paura della disgregazione deriva invece dal divario sempre presente che esiste tra evento ed esperienza individuale. La rappresentazione del

cambiamento offerta da *Sottosopra* sembra caratterizzata più da quello che definirei un immaginario politico e meno dalla ratifica del vissuto come invece spesso si sostiene. Immaginario nel senso che offre parole d'ordine e un progetto attorno al quale sia possibile raggruppare fantasie e desideri. La mobilitazione delle speranze, i cambiamenti radicali passano anche attraverso l'immaginario politico, al quale non si richiede di essere un documento anagrafico della realtà. Tra l'immaginario politico e le soggettività può esistere una equivalenza spontanea, precedente a qualsiasi prova empirica di corrispondenza. Il successo di alcune parole d'ordine e del progetto di *Sottosopra* indica l'ampiezza di questa equivalenza. Da questo punto di vista l'immaginario non è mai una falsificazione della realtà. Può svolgere però la funzione di semplificare le contraddizioni presenti nella realtà; ricombinando ad esempio, forme, immagini e rappresentazioni in modo tale da permettere di vedere in modo nuovo tutto ciò che nella vita risulta maggiormente problematico. In questo senso l'immaginario colma il gap sempre presente tra aspettative e realizzazioni, o nel caso a cui accennavo prima tra evento e quotidianità, tra le "magnifiche sorti progressive" del genere femminile e me stessa. Non sarò certo io come storica a negare il ruolo dell'immaginario politico nel mutamento, anche nella sua funzione di risoluzione, sebbene illusoria, delle contraddizioni. Il punto è che non mi sembra che le autrici di *Sottosopra* pensino ai loro assunti e alle loro rappresentazioni in termini di immaginario politico. Il contesto in cui intendono collocarsi, lo hanno ripetuto più volte, è quello del vissuto, del dato esperienziale, della parzialità.

Libertà e attaccamento all'"io"

È probabile che le attese collettive, le contraddizioni vissute oggi dalle donne carichino le proposte avanzate in questi scritti di questa valenza immaginaria e che questa, una volta evocata, possieda una

sua dialettica interna, indipendente da chi ha contribuito ad evocarla. Quel che mi sembra innegabile è che il dibattito politico che si sta svolgendo tra le donne contenga i segni di questa dialettica immaginaria, sia in qualche modo fagocitato da alcuni dei suoi possibili effetti perversi.

Farò soltanto due esempi tra quelli che più ricorrono nelle dispute attuali. Sembrano esservi sempre meno nella politica delle donne azioni o esperienze contrastate da ostacoli o inficiate da limiti - in quanto tali registrabili, analizzabili e discutibili -, azioni ed esperienze sembrano soltanto minacciate da avversarie, traditrici o sabotatrici. Il mondo femminile inoltre sembra popolato di desideri chiari e forti oppure da impotenza colpevole o rassegnata.

È una visione di "superficie" della realtà delle esperienze collettive che rischia di dissolvere la riflessione sulla soggettività maturata nel femminismo degli anni '70. A questa visione e a questa dissoluzione "Un filo di felicità" conferisce legittimità e *humus* in termini di immagini e di linguaggio.

Dico questo sulla base della lettura che ho fatto di quanto viene detto, questa volta esplicitamente, nel testo a proposito della soggettività.

Il partire da sé è oggi l'eredità in comune delle donne femministe. È quanto viene ribadito con chiarezza nel *Sottosopra* oro. Il partire da sé è quindi identificato nella rappresentazione che ne viene qui data con quello che viene chiamato "l'attaccamento al proprio io". I passaggi che le autrici dedicano a questo attaccamento sfociano in quella che a prima vista si può leggere come una sensata messa in guardia contro l'eccesso di interpretazione del messaggio femminista. "L'attaccamento al proprio io in quanto tale - afferma *Sottosopra* - non è libertà". A quali manifestazioni si alluda non è chiaro. *Sottosopra* è una scrittura politica e non può rispettare tutte le sottigliezze di un saggio. Sarò altrettanto concisa. L'orientamento culturale sotteso a questa rappresentazione è quello di una condanna del "peccato" narcisistico nella sua forma più estrema, di egoismo antisociale.

È un orientamento che non condivido, credo infatti che vada riconosciuta alla soggettività femminile piena legittimità di attaccamento a sé, a prescindere dall'uso sociale che può derivarne. Il bisogno di autointerrogarsi, ad esempio, è dubbio che sia proficuo per la vita associata – in genere nella storia maschile non è stato ritenuto tale –, eppure da questa autointerrogazione è nata quella rivolta all'ordinata visione delle cose e dei ruoli che è stato il femminismo.

È un orientamento culturale che non condivido, inoltre, se pensa sia possibile distinguere tra un "giusto" e un "cattivo" attaccamento, e se soprattutto vuol dire che il giusto è quello che si realizza esclusivamente attraverso il politico. Vorrei vedere in altre parole ribadita per le donne la libertà da parte dell'io di oscillare tra l'isolamento e la vita comunitaria. Di più, vorrei discutere le accezioni di genere di questa oscillazione. Fino ad ora infatti è stata una questione al centro esclusivamente della riflessione degli uomini su se stessi, riflessione che ha avuto, come sappiamo, un diretto influsso sull'ordine sociale, sulla individuazione delle regole a cui sottoporre gli scambi e la vita associata.

I "falsi movimenti" e il negativo di molte vite

Quale tema migliore dunque per esercitare una riflessione sessuata sul mondo, soprattutto ora che – ci dicono le autrici di *Sottosopra* – l'isolamento più antico per le donne, quello che costringeva alla negazione di sé come donna o alla integrazione all'ordine deciso dall'altro, è finito.

Stranamente "Un filo di felicità" non parla di questa forma della libertà mentre a mio avviso ne è il fulcro profondo. Nel giudizio sull'attaccamento all'io preferisce adottare i criteri di valutazione di molti filosofi contemporanei, depreca quindi i pericoli a cui può portare e si preoccupa di "organizzare" la parte che in ognuna di noi tende alla vita comunitaria.

L'esistenza nella soggettività femminile di questa

oscillazione e le ragioni che nella nostra vita possono reiteratamente riproporla, sono dimenticate mentre in primo piano emerge la convinzione che l'attaccamento al proprio io non sia che una trappola. Chi è in trappola non è libera, non può di conseguenza che dipendere da altri.

Questa rappresentazione mi sembra sia solo in parte giustificata dal suo proposito esplicito, come non ricadere nell'impotenza. Mi sembra più generata da una visione pessimistica della natura femminile, frutto forse dell'esperienza storica del femminismo. Tenendo presente questo orizzonte concettuale, anche altre osservazioni di questo testo sono destinate a assumere più di un significato.

È chiaro che *Sottosopra* guarda a tutto quanto assomiglia a "falsi movimenti" (il termine è mio) con scarsa simpatia. Il girare intorno a se stessi, principale imputato dell'attaccamento all'io, il ripetuto inciampare contro falsi ostacoli, le oscillazioni indeterminate del fare, ecc. rappresentano altrettante occasioni per il dispiegamento polemico contro i vizi dell'io. Sono altrettante manifestazioni dell'impotenza.

Queste valutazioni sono state lette come il punto di partenza di una salutare e liberatoria ammissione di quell'esasperazione che può invaderci di fronte alla nostra ed altrui impotenza. Il commento è esatto relativamente a questo sentimento. La domanda da farsi è: dove viene diretta questa esasperazione nella descrizione di *Sottosopra*?

Se proseguiamo la lettura, arriviamo infatti alla proposizione centrale, forse la più sorprendente per chi ha avuto una "storia comune", quella di veder coniugate le esperienze che sono state spesso all'origine di questa esasperazione con il termine di "negativo", il negativo appunto delle nostre vite.

La terminologia impiegata spiega come al solito l'essenziale. Al sentimento di esasperazione viene aggiunta dunque una dimensione ulteriore, quella di una visione dualistica della soggettività: da una parte dinamismo e progetti, dall'altra sterile coltivazione di sé. In questo sorprendente passaggio, dal-

l'esasperazione verso l'impotenza ad una polarizzazione dell'esperienza soggettiva, consiste mi sembra la svolta compiuta da *Sottosopra* rispetto ad un passato comune.

In questa svolta infatti è implicito, a mio avviso, il rifiuto dell'esperienza di sé che ha finora fondato la soggettività femminile. Ognuna di noi sa che i vicoli ciechi sono anche nuovi inizi, che l'immobilità nutre espansioni del pensiero e i bisogni disperati possono determinare conquiste del tutto imprevedibili. Può essere che tutto questo per una storica, educata dalla sua esperienza di ricerca ad assemblare messaggi contraddittori, ad afferrare le "ambiguità" delle situazioni, risulti più evidente. Meno familiarizzata con gli enigmi della storia, ogni donna ha potuto trovare in *Non credere di avere dei diritti* lenti appropriate per mettere a fuoco l'enorme potenzialità presente nei comportamenti impulsivi, negli entusiasmi illusori o nelle angosce endemiche.

La forma negativa con cui in "Un filo di felicità" si è imbussolato tutto ciò incrina la diagnosi contenuta in *Non credere di avere dei diritti*. Tra quelle storie e il "negativo" in cui sono state trasformate vi è una frattura. A perdersi non è solo l'intensità di quelle rievocazioni ma, e vorrei sottolinearlo, la loro portata euristica nella costruzione di una lettura femminile del mondo.

La denuncia dell'impotenza ha perso qui il carattere di sofferta requisitoria contro l'autocommisurazione e la rinuncia ed è diventata una deprecazione dell'attaccamento al proprio io. Deprecazione dotata per di più di una potente forza normativa, chi vorrebbe infatti dichiararsi non libera? In questo modo la soggettività femminile è diventata una congiuntura pura dell'evento e la sua armonizzazione con la differenza sessuale il risultato di un atto di volontà politica.

Non so quando questa frattura si sia prodotta, né ne intuisco le ragioni. Alcune, come ho detto, riguardano il dilemma di raccordare nell'esperienza quotidiana Soggetto e soggetti empirici – immaginati questi ultimi secondo una concezione politica

classica, come il regno della instabilità e della variabilità –, altre attengono ad una sfiducia circa le relazioni tra le donne che resta, credo, nella storia comune la eredità meno elaborata.

La ragione che le riassume tutte è probabilmente quella di essersi votate all'urgenza di fare dell'esperienza politica femminile una trama di mete positive, ritmate da altrettanti passaggi di inequivocabile progressività. Questa urgenza ha trascinato le autrici a dover scegliere, laddove per la soggettività non ha senso e soprattutto non è possibile scegliere: tra desideri attivi e passivi, tra disordine e ordine, tra vuoti e pieni.

Perché ritornare alla storia dell'evento?

Certamente la filosofia del tempo *événementielle*, del tempo accelerato è la più consona per esprimere questa o altre urgenze. Scegliere di descrivere se stesse all'interno di questa categoria temporale significa sottoscrivere prima o poi la cambiale in bianco dell'estraneazione da sé.

Il progetto presuppone spesso una fuga in avanti, la diserzione da se stessi. La temporalità storica progressiva, vettoriale ed *événementielle* ha rappresentato per il fare dell'uomo la giustificazione di questa diserzione. Le femministe, in pubblico e in privato, sono state il più efficace tribunale di questi valori.

Perché alcune donne, oggi che un numero crescente di uomini ritengono intollerabile il grado di divorzio da se stessi che queste urgenze progettuali esigono, ripropongono questo linguaggio? Anche riconoscendone l'efficacia persuasoria non lo sento mio.

La forza d'attrazione esercitata dall'urgenza di pensare la storia del soggetto femminile come parabola gloriosa è alla base di un altro stravolgimento della dimensione soggettiva presente a mio avviso in "Un filo di felicità". Nel testo ad un certo punto si imputa a "quelle che più hanno lottato... l'impedimento più forte a riconoscere il nuovo". Le autrici aggiungono: "è paradossale ma è così, forse perché

queste più delle altre si sono immaginate il risultato e il risultato reale, vero, è diverso da quello che avevano immaginato”.

Ognuna di noi potrebbe addurre su richiesta prove schiacciante del fatto che ha registrato nella sua vita uno scarto tra aspettative e realtà. Ma questo ovvio ingrediente della esperienza non impedisce generalmente di prendere atto di quanto le cose possano essersi modificate.

La rappresentazione adottata è, come nel caso dell'insofferenza per la impotenza femminile, utilizzata per indicare il “negativo” della nostra vita, tendenziosa e fuorviante. Si evoca un sentimento largamente diffuso – chi potrebbe credibilmente sostenere di non essere mai insorta interiormente contro questo scarto? – per farne poi discendere ancora una volta una stigmatizzazione, incapacità di prendere atto del nuovo.

Le prove di questa cecità tra le femministe “storiche”, “quelle che più hanno lottato” evidentemente, non ci sono. Ci sono, è vero, diverse valutazioni del cambiamento, proposte non condivise, tentativi e stili di pensiero diversi. A meno che il fallimento nell'accettare lo scarto tra immaginazione e realtà non sia diventato permanente ed invasivo. Se è questo che pensano le autrici di *Sottosopra*, dovrei aggiungere una nota al mio commento sulla rappresentazione della soggettività femminile che esse offrono. Questa sarebbe non solo venata da grande pessimismo, ma anche dalla convinzione che la nevrosi abbia ormai pervaso l'universo femminista.

Che altro si può dire infatti di persone che vengono rappresentate come incapaci di prendere atto della realtà al di là dello scarto inevitabile che presenta rispetto all'immaginazione?

Il ruolo giocato dalla immaginazione nell'attuale esperienza politica delle donne mi sembra invece un altro. Vedo infatti accresciuta la capacità tra di noi di usare l'immaginazione per quel che di prezioso contiene, vale a dire la tensione di rilanciare il desiderio, di dar fiato ideale all'esistente, di allargare lo scenario delle mete.

I fili di felicità che sento e vedo diffusi intorno a me, e che con forza sottolinerei, hanno tutti radici nell'esperienza soggettiva, manifestazioni certo della storia comune, ma sono assai poco in connessione con eventi che ne abbiano modificato irreversibilmente il possibile compimento. Questi fili sono: l'esistenza di un possibile equilibrio tra la paura ricorrente della inutilità dello sforzo e l'impulso a reagire, tra il convincimento del fallimento che può sopraggiungere e l'imperativo alla riuscita. Insomma in quella interrogazione di sé, di cui ho fatto esperienza nel femminismo e che è diventata l'abito mentale e politico per la comprensione e plasmazione del mondo che mi circonda. Sono questi i fili di felicità su cui oggi fonderei la mia libertà e non sento la necessità di ingabbiarli in una cornice che li “direzioni”.

MICHELA DE GIORGIO UNA MATASSA D'INFELICITÀ

Che cos'è una donna? Chi volesse sezionare i referti-summa al quesito assoluto troverà sempre un nucleo spesso, doloroso, cupo, su cui si avvolge gran parte della sostanza, materiale e spirituale, che costituisce il corpo e l'anima delle donne: una matassa di infelicità. Ed anche se per rispondere alla domanda iniziale, partissimo da posizioni opposte (sinteticamente potremmo definirle “naturali” o “culturali”), troveremmo sempre – in una guerra di posizioni teoriche vecchia almeno di due secoli –, molta infelicità fatalmente distribuita sul genere femminile. Partiamo dalla posizione “naturale”: quella che congiunge con un legame inscindibile i corpi fisici degli individui e la loro struttura morale. Quest'*unicum psicofisiologico* (pensato dai discepoli di Locke e di Condillac, da Buffon e dai naturalisti inventori dell'antropologia, dai medici, Venel, Roussel, e dai

loro discepoli Cabanis, Virey ecc.) creò un nuovo modo di vedere e di pensare. Le donne sono comprese nel quadro teorico di questa interpretazione. Si potrebbe dir meglio che ne sono imprigionate: il rapporto fra la loro struttura fisica e il loro intelletto diventa uno degli elementi fondamentali delle teorie della femminilità. L'utero, onnipotente sovrano carnale, prende la guida delle rappresentazioni dell'esistenza femminile lungo varie tappe fisio-psicologiche di infelicità: mestruazioni, perdita della verginità, parto.

Timidezza, paura, mancanza totale di autonomia, debolezza, sono fra i tanti caratteri psicologici del femminile speculari alla immagine “scientifica” della femminilità.

È noto che questa medicalizzazione influenzerà in grande misura la concezione della donna lungo tutto il secolo XIX. Alla costituzione della visione “scientifica” della “femminilità”, si affiancò, in quasi perfetta contemporaneità, il concetto romantico di energia, che opponeva l'energia spirituale, intesa come forza dell'anima, alla materiale energia fisica. Molte figure femminili romantiche, uscite dalla prigione dei propri limiti corporei, danno prova di questa forza. Come si sa non troppo trionfalmente: l'energia in cui si trovano più a loro agio è l'energia amorosa. Una forza che esiste (e resiste) in virtù degli ostacoli incontrati. Dotata della sola energia della passione (o del suo opposto: dovere e sacrificio), l'eroina romantica vive l'ambiguità di essere a disagio nell'ordine della natura, come nell'ordine della società. Un doppio esilio è sempre alle porte: la condanna all'infelicità una conseguenza fatale. A ben vedere, ancora fino alla fine del secolo XIX l'infelicità delle donne è fatta soprattutto di aspre battaglie contro sé stesse: più di lotte morali che sociali o politiche. Si dirà che l'interdizione dai poteri politici e dalle carriere segnava un recinto di azione spirituale molto obbligato. Il sogno paritario con gli uomini, dava energia e passione (politica) a poche. Mentre il tema dell'infelicità femminile si diffondeva su molte (e faceva proselite) sulle ali di

quei romanzi continuamente interdetti, sempre più letti, dove le eroine erano vittime infelici, alternativamente, di matrimoni o di nubilati, di adulteri o di fedeltà coniugali consuetudinarie. “La letteratura romantica allora in voga induceva i più a veder nel femminismo quasi esclusivamente il problema dell'amore, a vedervi cioè per la donna il diritto alla libertà della passione al di fuori e al di sopra di ogni legame civile e religioso” scriveva agli inizi del XX secolo il sociologo Scipio Sighele che considerava l'epoca borghese di allora “ben contenta di addormentare con queste aspirazioni politicamente innocue quel femminismo che poteva diventare pericoloso se avesse troppo insistito, per esempio, sul fatto che le operaie lavoravano sedici e persino diciotto ore al giorno”.

...

In realtà la maggior diffusione di un femminismo “sentimentale” che concentrava la sua attenzione sul problema (diventato “problema femminile” per eccellenza”), di quel divario – giudicato da Hannah Arendt quasi insolubile – “fra quanto gli uomini ‘in genere’ si aspettano dalle donne e quanto esse possano dare e a loro volta attendano”, contribuì ad allargare il cerchio sociale dell'infelicità femminile. Trasbordando dalle esistenze private, dalle vite intime, l'infelicità delle donne si collocava così nelle narrazioni di una storia consapevole, o meglio, di una storia delle forme consapevoli dell'esistenza psicologica femminile, individuale e sociale. Si può obiettare che questa storia chiara e consapevole dell'infelicità, potrebbe anche considerarsi abusiva: le donne (come gli uomini, del resto), potrebbero aver avuto solo l'impressione, mentre vivevano il loro tempo, di cogliere, giorno per giorno, sviluppi e passaggi dei caratteri sentimentali e culturali (individuali e collettivi) dell'epoca. Certo è però che nel secolo XIX è innegabile la particolare fioritura di una letteratura terapeutica contro l'infelicità o la tentazione all'infelicità femminile. I moralisti ottocenteschi, nella ripetizione dei canoni per una vita

antipassionale, traducono, in prescrizioni giornaliera, la tradizione dei moralisti settecenteschi. Il segreto per vivere felici, all'alba dei lumi, era la capacità di dominio sull'immaginazione traditrice che esagerava i mali e aspirava a gioie inaccessibili in questa terra. La terra non è più un soggiorno di prova: "l'accettazione delle sofferenze, la sete del sacrificio, la lotta contro l'istinto, la follia della croce, non sono più che errori di giudizio, cattive abitudini", scriveva Paul Hazard.

Nella letteratura prescrittiva ottocentesca indirizzata alle donne, la felicità – una modesta felicità – è la moneta spicciola che avanza, nel conto della vita, se si fuggono le passioni, i cui moti violenti procurano soltanto inquietudini e dolori. I desideri femminili di avere forza sociale sono ancora allo stato nascente: ma la voglia di vincere nel confronto con gli uomini fa già le prime vittime. La constatazione autobiografica di Mme de Staël – "*La gloire pour la femme n'est jamais que le deuil éclatant du bonheur*" – sventola in vetta alle teorie sul tradimento dell'identità femminile (psicologica, morale, sociale) e sui devastanti effetti di questa mutazione sulle risorse di felicità delle donne. Il destino all'infelicità, dunque, non è più fatalmente biologico: anzi la felicità è un frutto facile da cogliere e da gustare, solo che lo si voglia. Cresce nella vita privata, come dimostrano le signore di classe agiata della Francia del nord, di cui Bonnie Smith ci ha dato un ritratto ormai classico. Nella prima metà del XIX secolo partecipano alla gestione degli affari industriali di famiglia, sono loro le devote contabili dell'impresa. Fra le pareti di casa edificano una morale domestica dai caratteri autonomi (molto "femminili", all'opposto di quelli maschili più consuetudinari): la fede contro la ragione, la carità contro il capitalismo, la riproduzione come autogiustificazione di sé. Animate da un'alta coscienza del proprio io, ben insediate nei caratteri psicologici e nelle abitudini sociali di una femminilità senza incrinature, non sembrano né passive, né rassegnate. Sostenute e protette, nei modelli culturali e nei comportamenti sociali, dalla

diffusione (sempre più massiccia e prestigiosa) di un modello di "femminilità cattolica" completamente ostile alla ricerca dell'uguaglianza con gli uomini. Paladine consapevoli della *differenza del femminile* diffondono, all'interno delle pareti domestiche, la luce del loro particolare "spirito morale".

"La donna è lo spirito morale del mondo" scriveva nel 1922 Leontine Zanta in un libro che allora fu famoso, *Psychologie du Féminisme*. Ebbe l'onore della prefazione di Paul Bourget: un omaggio anche all'eccezionalità dell'autrice, la prima del suo sesso a conquistare un dottorato in filosofia alla Sorbona. Il femminismo secondo Zanta è "*une philosophie spécialement élaborée par les femmes*". Paul Bourget commentava che perché le donne possano elaborare una "filosofia speciale del loro proprio destino" occorre che abbiamo preso coscienza in loro stesse di energie sconosciute dagli attuali costumi. All'inizio del ventesimo secolo queste energie sembrano solidificarsi in uno straordinario prodotto: la "donna nuova", modello culturale sovranazionale che viaggia dall'America all'Europa con influssi e contaminazioni reciproche.

...

La "donna nuova" cancella le stimate delle sofferenze delle ave 'fisiologicamente' infelici, dimentica la compostezza domestica del modello cattolico ottocentesco, segna l'avvenuto passaggio ad una nuova immagine sociale femminile. Trascina dietro di sé solo pochi residui dell'infelicità storica delle genealogie femminili che l'hanno preceduta. Molte carriere le sono ancora precluse, molte mode, obbligate, emancipazioni lacrimano di sacrifici, molti matrimoni sono ancora forzate prigioni, molti nublati sono vissuti come nullità sociale. Ma l'esistenza del modello culturale della "donna nuova" distribuisce – grazie a forme di autocoscienza comparativa – speranze di rinnovamento oltre che malcontento diffuso. Non è possibile in poche righe spiegare gli effetti sociali di una tipicizzazione psicologica, o nel migliore dei casi di un modello culturale. Certo

è, che i caratteri dell'infelicità femminile cambiano decisamente negli anni prebellici e nell'immediato primodopoguerra. Le malcontente anime femminili scalpitano di fronte alle regole (ereditate dalle madri) di compostezza interiore modulata sulla preghiera e sull'ordine delle prestazioni domestiche.

Anche i cattolici consentono alle donne una certa affermazione di sé: nell'attività sociale, per esempio. Sono loro soprattutto a vedere con sospetto la tenace persistenza della diade psicologica – uomo-egocentrico, donna-alterocentrica – dove si concentrano (con dolorose lamentele) le speranze (sempre disattese) che il mutamento dei costumi sociali gestisca, con maggior padronanza reciproca, il divario delle aspettative nelle relazioni fra uomini e donne. È "inopportuno ed ineducativo persuadere le donne che le loro angosce sono più cocenti e che la loro condizione è più tragica di quella dell'uomo e quindi coltivare quell'atteggiamento di vittima che assumono volentieri, alcune per natura, altre per posa, mentre giova convincerle che il problema del disamore, ossia dell'inappagabilità dell'anima, non è solo della donna, ma di tutti". Questo era il commento con cui nel 1928, la rivista della Gioventù femminile cattolica *Fiamma Viva*, criticava la tesi di Gina Lombroso, scrittrice tutt'altro che femminista, anzi antisuffragista convinta, teorica fedele al *maschile* e al *femminile* insediati nelle loro storiche competenze.

C'è un'anticipazione nelle parole della rivista cattolica: l'intreccio (giudicato tipicamente femminile) di "natura" e di "posa" è un tema che avvinse Simone de Beauvoir. Nel capitolo "Formazione" del *Il secondo sesso* sono in molte, le fanciulle che amano recitare la parte della vittima, che vanno a piangere davanti allo specchio "per gioire doppiamente di quello stato". "Ciò accade alla fanciulla – spiegava de Beauvoir – quando facendo l'esperienza del mondo capisce di essere una donna. La sfera cui ella appartiene è da ogni parte chiusa, limitata sbarata dall'universo maschile". "Ciò che invidia – scriveva un'oppressa ottocentesca, Marie Bashkirtseff – è la libertà di passeggiare da sola, di andare a

venire, di sedersi sulle panche del giardino delle Tuileries... Ecco la libertà che manca e senza la quale non si può arrivare esattamente ad essere qualcosa". Dobbiamo ricordare che il *Journal* della giovane aristocratica russa, morta nel 1884 a soli ventiquattro anni, fu quasi un testo di formazione europeo sulla condizione femminile. Raccogliendo minuziosamente esperienze personali di infelicità e felicità, (tutte molto segnate dalla differenza sessuale, perché la pittrice principessa non smise mai di ripetersi "io sono una donna"), il *Journal* consegna una mappa dei recapiti presunti della felicità.

Forse nel lavoro, nella creazione artistica, nell'amore, nel matrimonio. Il diario, diventato l'antagonista più noto dei testi di *rappel à l'ordre* sulla condizione femminile, è tutt'altro che una guida alla felicità. Nelle più di duemila pagine c'è molta indeterminazione, comune alle poche (e eccezionali) che cercavano di uscire dalle prigioni di ruoli malgraditi guardando allo sfocato orizzonte della libertà femminile.

"Il negativo di origine storica: sfruttamento sessuale, sessismo sul mercato del lavoro, disprezzo sociale per ciò che ha origine femminile" fu un segno caratteristico del misogino secolo XIX. La sua progressiva attenuazione mette fine all'obbligo dell'infelicità per il sesso più debole. La sottrae al chiuso del cuore, al segreto dell'anima. Per la libera espressione di sé delle donne si aprono nuovi orizzonti, addirittura luoghi geografici dove la felicità femminile sembra più raggiungibile, con precise datazioni sul suo primo sorgere: le americane – raccontano i viaggiatori europei – praticano una "*quest for happiness*" fin dalla fine del secolo scorso.

...

ELENA GAGLIASSO
ARTICOLI DI FEDE?
NO GRAZIE

Diffido della trasposizione in politica di un pensiero filosofico che produca teorie forti e coerenti.

Ne diffido quando le premesse del discorso s'impongono per la loro non confutabilità *all'interno* di quel discorso e di conseguenza per l'autorità che possono estendere su altre forme di pensiero più "impure", su pratiche, ed esperienze, quando queste siano, un po' meno ben strutturate teoricamente.

Non si tratta di una diffidenza spontanea poiché al contrario il pensiero "alto" affascina e seduce: si tratta di una diffidenza appresa proprio dai traffici filosofici ed epistemologici, che di questi sa bene la potenzialità non solo di apertura conoscitiva, ma anche escludente, emarginante, e sottilmente svalutativa di altre forme del discorso, di altre manifestazioni del vivere.

Una potenzialità dogmatica soprattutto quando, uscendo dagli orti squisitamente intellettuali, il modo di pensare teoretico se ne va per il sociale, trasformandosi in un modello o in una lezione perfetta, su cui impostare una pratica politica ed esistenziale. In questi casi la diffidenza nasce dalla considerazione, sui tempi lunghi del passato, delle concrete dinamiche umane nei confronti delle teorie forti trasformate in modello. Un modello che necessita una focalizzazione di energie collettive per la sua realizzazione e trasforma le altre espressioni in dispersione centrifuga di tentativi e di forze. Mi domando allora se non è questo che si sta verificando ultimamente e in più casi, quando c'è un confronto tra ipotesi di ricerca o di pratiche tra donne¹.

Quanto più la proposta è a passaggi concatenati e scevra di contraddizioni interne, tanto più è vincente su altre che invece si dipanano *a partire* dalle contraddizioni esistenti e le tengono, sia pure con sfor-

zo, aperte: dalla contraddizione conflittuale e centrale tra i due sessi, a quella più interna tra le donne simili a te e quelle lontane e diverse, tra l'ideale sognato e le realizzazioni approssimate, tra valori di base che, a volte, possono entrare in conflitto tra loro, tra l'utopia politica e lo strappare emendamenti a leggi insoddisfacenti, tra la donna che eri ieri e quella che sei, tra quella che sei e quella che vorresti essere².

Un'affermarsi della "linea" pura può rinnovare – questa volta nel nostro movimento (chi lo avrebbe detto?) – dinamiche di un pensiero e di pratica politica che sono storia non nuova e men che mai segnata dalla differenza di genere. Una dinamica umana tipica di certe fasi storiche dei movimenti politico-culturali.

Allora, mentre si cercano i segni della nostra specificità di genere, della differenza, sarebbe forse il caso di guardare anche ai *modi* con cui ci si confronta sulle vie migliori da scegliere.

Poiché non tutto nella donna è specificità di genere, così come non tutto nel suo corpo è segnato dai caratteri sessuali, occorre saper distinguere anche dove entrano in gioco fatti che, così come fisicamente sono di specie e non di sesso, altrettanto storicamente, culturalmente o psichicamente risultano reazioni, date certe configurazioni contestuali tipo, frequenti per tutti, ma che, proprio perché frequenti e talora rischiose, non possono essere passate sotto silenzio da un movimento che vuole costruire nuove forme politiche e di conoscenza, e che è ricco della pratica consolidata dell'autocoscienza.

Così non si cercherà inutilmente dove non si può trovare un tratto distintivo "di donna" e contemporaneamente non ci si farà cogliere a sorpresa dal giocare ruoli che sempre, con arroganza e sprezzo dell'altro, gli uomini hanno giocato nelle loro politiche di potere. Né d'altro canto ce ne si farà sorprendere scandalizzandosene come se alle anime belle delle donne questo fosse, per virtù di estraneità storica, evitato. Ma soprattutto, poiché non tutto ciò che è un "tratto umano" deve essere ossessivamente

letto come omologazione al maschile, si tratterà di scegliere se giocare tra noi questo "tratto umano", tipico delle politiche di chi politica la fa da sempre o se invece, prendendo atto della "tentazione" che umanamente esercita anche su di noi, muovere alla ricerca di altro conformemente alla speranza che si ha di poterlo inventare in quanto donne.

La forma "totale" della proposta di Sottosopra

Forse, ripartendo da questo interrogarsi sui "modi" che accompagnano i contenuti delle proposte più forti, si può rendere un buon servizio proprio agli elementi che nell'ultimo femminismo sono invece costruttivi. Tali sono il discorso che attraversa ormai i campi diversi della conoscenza, della politica, della cultura, sugli aspetti di parzialità sessuata, maschile, di un mondo descritto e legiferato come neutro³. L'importanza di un reciproco riferimento delle donne tra di loro per poter elaborare la propria ricerca e la modifica dell'universalismo maschile⁴. Elementi che mostrano sempre più verosimiglianza e promuovono modi di essere e di agire delle donne diversi. Cose che è peraltro giusto ricordare, non sono "scoperte" dell'oggi. Anzi sappiamo, grazie al lavoro delle storiche⁵, erano intuizioni, dette, e oggetto di lotta, già dalle nostre antenate nel femminismo della fine '800.

Ma la storia insegna che i "modi" in cui si veicolano le intenzioni migliori non sono separati dai contenuti e che dalla loro interazione son potuti nascere esiti che ne hanno anche compromesso o deformato lo sviluppo successivo.

Mi sembra che il fenomeno si capisca se si fa attenzione ad alcuni piccoli slittamenti, che si possono trasformare in veri e propri cortocircuiti.

Astrattezza e irrigidimenti linguistici, trasformazioni lineari di "desideri" in "necessità", una fiducia quasi legiferante alla "forza del desiderio" investito in un progetto, quasi che non tanto la bontà del progetto, ma l'intensità che lo sostiene ne sia garante. Una situazione quest'ultima che, a guardare

bene, sembra esattamente il capovolgimento di quell'obbligo di assenza di emozione soggettiva nelle "dimostrazioni oggettive" che il mondo maschile è tenuto ad esibire per rendere credibile qualsiasi discorso.

Il più sottile e rischioso di questi slittamenti è quello delle radicalizzazioni sulla condizione femminile. L'argomentazione può partire da una verità a priori e scontata per tutte, come la "misera simbolica femminile"⁶: ciò ha in sé da un lato una forza di richiamo legittima perché descrive una subalternità e un'assenza nella costruzione del reale millenaria, e, dall'altro, una seduzione abissale non esplicitata, perché radicalizza e nobilita le tante ragioni di malessere (che non sempre sono così rarefatte come la mancanza di "significanza simbolica") in un unico compatto nocciolo duro di "misera" e azzera, o rende risibili per un'ottica teoretica, le ragioni di soddisfazione e di gioia che cadono fuori dalla coerenza del quadro descritto. In altre parole non c'è speranza in nessun luogo e per nessuna, se non nei criteri di quel pensiero che promette di ribaltare, attraverso pratiche che fanno capo ad affidamento, obbedienza, rapporti verticali tra donne, nascita di un principio autoritario femminile, l'assoluto dolore della condizione afasica precedente, in felicità (sia pure "un filo") e "libertà". Entrambe altrettanto assolute, e quanto mai in senso letterale: *ab-solute*. "Sciolte-da" qualsiasi dipendenza dal proprio contesto storico d'appartenenza che, pare, attraversi sempre i mortali e i loro pensieri, sciolte dalla scomoda compagnia del dubbio con cui si paga la assunzione di libertà adulta e ben poco assoluta, ma sempre solo relativa, sciolte o assolute tra l'altro, dalla responsabilità prima di chi si vuole autorità e guida, quella della conta dei feriti e dei caduti per la causa.

In questo modo alcune messe a punto giuste e sacrosante della proposta di qualche anno fa, quelle di rispettare e non temere le diversità tra donne, le maggiori o minori "capacità", di non nascondersi dietro la genericità della "sorellanza", scivolano nella progressiva costituzione di una aristocrazia di pen-

siero, concentrandosi su pochi suoi punti emergenti e d'effetto.

La proposta diventa credo, parla un linguaggio prescrittivo e usa un timbro quasi mistico. Questo slittamento totalizzante è tanto più possibile quanto più scarno è il panorama di proposte altre.

Nella sua coerenza, ma anche nella sua unicità, satura il bisogno di "guida" e di autovalorizzazione collettiva dei soggetti nelle fasi più incerte di un movimento non più emergente: si snoda tra l'inizio degli anni '80⁷ e l'oggi, non in un *topos* atemporale, ma in un paese sottoposto a una stretta virata restauratrice e dunque trasformativa di quelli che sono i valori dominanti di un'epoca. Giustizia, eguaglianza di possibilità di vita, solidarietà, impegno ed esperienze di trasformazioni collettive sono come abiti lisi, mentre iniziativa individuale, competizione, supremazia personale, sono riscoperti "nuovi". Da molti, da molte, spesso anche a sinistra.

Teoria e prassi di vita

Il bisogno di guida e perché no di affidamento, nasce nei movimenti in simili contingenze. In molti movimenti. Su queste dinamiche soffermarsi è impopolare, vuoi perché evocano un riesame delle componenti settarie delle scelte delle estreme sinistre, vuoi perché l'esperienza del gregarismo è stata dislocata con implicito esorcismo, nelle destre, e il termine stesso fa scandalo. Ma le donne, in qualità di esseri umani, non sono tenute a dimostrarsi migliori "per natura", possono invece grazie a ciò che il femminismo ha seminato in ciascuna, essere in grado di praticare l'autocoscienza anche proprio su queste dinamiche e coglierle per tempo in divenire.

Si noterà allora che una pratica rassicurante e anche delegante come la disposizione all'obbedienza mentale che comporta l'affidamento e che in certi casi è presente anche nella sua ridefinizione più "laica" di "necessità di mediazione femminile", è un'antidoto alla solitudine dell'autodeterminazione. Regalo secondario questo tipo di solitudine, non

sempre considerato quando ci dicevamo "liberarsi è bello". Una solitudine esistenziale di fondo, né amara, né assoluta, ma che accompagna ogni passo di qualsiasi donna che ha scelto, assieme ad altre, l'uscita dalla minore età e che coglie oggi con stupore il tripudio per "l'avvenimento della libertà femminile", che, ci informano, si è materializzato ultimamente⁸.

È importante precisare che la diffidenza che nutro non è tanto, o almeno non solo, sul *contenuto* di pensiero di una teoria forte, quanto sulla *combinazione* che si realizza quando esso "reagisce" con un determinato contesto. Sulla nuova alchimia che, facendo reagire con la prima presentazione dell'ipotesi, gli umani bisogni di certezza, di risposte univoche e "risolutive", ne indurisce le formulazioni, ne accentua il tono messianico e ne fa un monumento. Un monumento per la durezza e la rigidità marmorea, ma anche una lama che intaglia i contorni del nuovo separatismo (settarismo?) tra gruppi strutturati, che hanno trovato la linea rigorosa, e "donne qualunque". O ne fa addirittura un dispositivo di censura in nome del fine, censura di altre proposte, ma anche di semplici interventi fatti da donne "esterne" che, a questo punto, sono giudicati mezzi inidonei.

Ora il contesto della situazione politico-esistenziale delle donne che genericamente si considerano in relazione a un "movimento delle donne" negli anni '80, è, a seconda del termine di confronto scelto, buona o cattiva.

Buona certamente se la commisuriamo con le vicende degli altri movimenti misti, nati dopo il '68, buona se la confrontiamo con l'inesistenza di un peso politico ancora collegato al femminismo in altri paesi, ad esempio la Francia, buona se registriamo le "risposte" in situazioni cruciali, pensiamo solo alla mobilitazione nazionale per la 194, alla crescita collettiva nel dibattito sulla legge sulla violenza sessuale - a prescindere per un momento dagli esiti -, alla riarticolazione di domande, più che risposte, che su problemi locali dello specifico delle donne si è in

grado di dare, al nuovo ruolo che le donne hanno nella politica istituzionale e alla cresciuta capacità di elaborare progetto politico e culturale segnati dalla rilevanza sessuale del parlante.

"Cattiva" se viene commisurata a quello che un tempo chiamavamo "bisogno di politica" e che sostanzialmente il nostro vivere quotidiano, quella che si cercava come qualità della vita, in cui, per continuare con un linguaggio fuori moda, "il personale", a tutti i livelli e in tutte le relazioni col mondo era "politico". Ma non teoria - filosofica - della politica - del pensiero - della differenza. Semplicemente prassi di vita, di nuovi modi di stare nei rapporti, tra di noi, con gli uomini, con i figli, sul lavoro. Neppure subito e sempre teorizzabile in senso compiuto.

"Cattiva" perché priva di quella costanza aggregativa, visibile e capillare che è propria delle fasi emergenti dei movimenti. Dunque meno movimento, più trasformazione diffusa del sociale, con la parziale perdita di quel sostegno che è il confronto e il collegamento *costante* con le compagne di strada, nelle cose di tutti i giorni, nella pratica della vita, che conforta e corrobora l'identità di ciascuna quando si battono terreni nuovi.

Separatismo e immagini vincenti nell'attuale contesto

Certo ci diciamo che la fase di minore visibilità ha un contraltare nella crescita maturativa, che alcuni aspetti erano una dimensione adolescenziale, che oggi c'è maggiore approfondimento e riflessione ed effettivamente, se la voce delle donne non risuona nelle strade, le parole delle donne hanno un peso specifico e una qualità maggiori, segnate dalla ricerca di una specificità, o di una differenza, di genere in quasi tutti i luoghi del vivere e del produrre. Però mentre tutto ciò dà orgoglio e responsabilizza per sé e per le altre, appaga meno affettivamente: ci si incontra per lavorare, per scrivere, per dibattere, non si ha più il proprio collettivo o il piccolo gruppo,

dove non regni solo il mentale, ma anche la fisicità, dove si possa riflettere, ma anche ridere e giocare.

È dunque in un quadro complessivo di questo genere che una proposta di coesione forte, a partire da precisi principi riconosciuti e condivisi, anche chiudendosi in un separatismo verticale di madri e figlie destinate a restare minorenni, può rispondere in grande alla fatica di essere oggi femminista, adulta e, quand'anche ricca di affetti, rispetto alla vasta, diffusa sorellanza (e questa volta senza virgolette) di prima, sola.

In questa fase inoltre anche il referente, il panorama del mondo in cui ci si muove è a sua volta in transizione. Nostri discorsi sono stati metabolizzati dalla cultura e dalla società nel suo complesso, sono filtrati con diverse sfumature nei nuovi modi del vivere sociale, del rapportarsi tra i sessi, altri sono stati stravolti.

Molto di questa transizione non ci è immediatamente chiaro. Scontati certi diritti "civili" che solo ieri erano oggetto di faticosa conquista, si ha però una qualità media del vivere politico impoverita e che certamente non offre quel comune mondo di valori che donne e uomini delle sinistre degli anni '70 condividevano e davano per scontati, proprio *garantite dai quali*, dal loro esistere certo, ce ne si poteva distanziare nei momenti del separatismo, per criticare le ampie zone di debolezza o di prevaricazione e muovere alla ricerca di noi stesse e di un progetto non sessista, ma sessuato.

Nel momento in cui l'esser femminista non solo non è più eroico, ma sfiora l'impopolarità, mentre il periodo storico rinnova la ferocia competitiva tipica delle fasi d'insicurezza economica, allora, sempre più esposte dalla pratica dell'emancipazione, per cui anche s'è lottato, e non poco, alle durezze del mercato del lavoro e delle istituzioni, corteggiate dall'immagine pervasiva e falsa della "donna-vincente", aggredite dalla ristrutturazione dei lavori salariati, allora una proposta che prometta *insieme* e di salvare il nostro essere donna e di raggiungere la forza nel mondo degli uomini certamente diventa

“la” risposta.

La metamorfosi tra una proposta non sta nella somma aritmetica del modo in cui è formulata + il modo in cui è recepita, ma nel nuovo ristrutturato insieme nato dalla reazione dei due.

Le idee messe a circolare nel mondo hanno una sorta di loro vita autonoma, a prescindere, e talora a dispetto delle loro madri legittime, interagiscono con altre idee, speranze, pregiudizi. Se alimentate di eccessiva fede si ipertrofizzano e si trasformano appunto in “articoli di fede”, i quali, com’è noto, non sono necessariamente un fattore maturativo né del singolo/a, né delle collettività. Se articoli di fede, impliciti o espliciti, sostituiscono la lenta ricerca del femminismo, tessuto dalle donne che stanno dentro al mondo degli uomini, scontrandocisi e confrontandosi⁹, che entrano ed escono dal contatto ravvicinato e dalla comune ricerca con le compagne di strada¹⁰, che sono genere e sesso e parte della specie, vuol dire allora che l’emozione cerebrale, generata dal fascino delle enunciazioni a tutto tondo, si sostituisce all’autocoscienza. Ma quel ribaltamento della “misericordia simbolica” nell’ultimissimo “avvenimento della libertà” oltre a sfiorare l’irrealtà, può avere un prezzo ingiusto, esaltando surrettiziamente poche, escludendo, con un interno, stabile, separatismo, molte¹¹.

¹ Da una parte si può vedere lo scritto di Laura Lepetit et al., *Una libreria e i suoi doni*. Lettera aperta dalla Libreria delle donne di Milano, ott. 1987. Dall’altra ne fanno testimonianza la serie di articoli usciti sul *Manifesto* nel mese di aprile 1989, a seguito della presentazione di due programmi, separati e comunicanti, dei corsi del Centro culturale Virginia Woolf di Roma.

² Avviene addirittura che alcune di queste contraddizioni siano riportate, nelle ultime più teoriche elaborazioni, con linguaggio da dialettica hegeliana, come “il negativo”. Si veda “Un filo di felicità”, *Sottosopra*, gennaio, 1989.

³ Per esempio la raccolta curata da M.C. Marcuzzo e A. Rossi Doria *La ricerca delle donne*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1987.

⁴ Due esempi lontani tra loro, ma indicativi: *La Carta delle donne* e i gruppi di ricerca e collegamento come i vari Centri studi e ricerche delle donne a Bologna, a Firenze, a Roma del Gramsci, in cui possono nascere anche iniziative continuative e di settore come in gruppo Donne & Scienza di Bologna, che da due anni lavora proprio su questi temi in relazione alla conoscenza e alla pratica scientifica.

⁵ Il lavoro delle storiche femministe è oggi tra i più avanzati. Nell’im-

barazzo tra le molte e capaci citerò solo quello che è pertinente proprio a quanto sostengo, tutta la ricerca di Anna Rossi Doria sul suffragismo tra metà ’800 e ’900: si veda “Il voto alle donne: una storia di contraddizioni” in *Il genere della rappresentanza* (a cura di M.L. Boccia e I. Peretti) e “Stando da sole imparammo il nostro potere: le idee del suffragismo”, relazione al Convegno dell’Istituto Gramsci di Roma, dell’11 marzo 1989 *Individue, nascita del soggetto morale femminile* e pubblicato in questo numero di *Reti* a p. 100.

⁶ Un’espressione fondante molti lavori. Di derivazione dalle teorie della L. Irigaray. Si rimanda al testo più importante: *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg & Sellier, 1987.

⁷ Prendendo se vogliamo come data convenzionale la grande eco che ebbe nel movimento (peraltro abbastanza silente in quel periodo) l’uscita del numero di *Sottosopra* “Più donne che uomini” del 1983.

⁸ In “Un filo di felicità” (op.cit.).

⁹ Azzardo addirittura l’utilità di un possibile confronto e discussione con un testo attento e critico di un uomo: R. Bellofiore, “Il rosso, il rosa, il verde” in *Quaderni del Cric*, n. 3, 1988.

¹⁰ Sulle vicende di questi nostri rapporti una riflessione, già iniziata negli anni passati con i primi numeri dei *Quaderni* dell’Associazione culturale Livia Laverani Donini di Torino, ha espressamente quest’anno sviluppato una serie di incontri in primavera. *Agrodolce: luci e ombre nelle relazioni tra donne*.

¹¹ Si veda di R. Rossanda “Differenze nella differenza” in *Il manifesto*, 12-4-89.

ROSSANA ROSSANDA

I SESSI NEL DIRITTO

DISCUTENDO LA PROPOSTA POLITICA DI SOTTOSOPRA

È interessante sotto molti aspetti la riflessione di Lia Cigarini e Anna Maria Campari sul diritto¹. Giuriste, esse sanno che il diritto è il garante d’un sistema di relazioni, e quindi si interrogano quali garanzie la legge concretamente e storicamente ora scritta dia al nostro sesso e quali vadano richiesti. Nello stabilimento di nuove norme esse vedono giustamente una “mediazione” e la chiamano mediazione sessuata, cioè tale da liberare il diritto dalla sua impronta monosessuale maschile e da esprimere appunto una mediazione fra i due sessi, due soggetti che istituiscono le loro libertà senza più fingere che ce ne sia uno solo che stabilirebbe norme asessuate valide per tutti e due.

Che nel diritto questa finzione sia massima è osservazione di buon senso. Diritto infatti non è “giustizia”, è “legge”; e la legge è sempre scritta da chi domina, tenendo conto – per così dire – del margine di sopportabilità del dominato. Questa “legge” poi si dichiara uguale per tutti, non perché dia a tutti uguali diritti ma perché tutti sono tenuti a rispettarla. Anche questo, che è cosa di buon senso, va ricordato, perché è proprio della legge o dello stato o delle istituzioni che le emanano conferirle non già la natura di patto, talvolta leonino, che ha, ma una sorta di sacralità “super partes”, che essa non ha mai, neppure nel patto costituzionale, e che ha la funzione di offuscare la natura di “forza” o violenza interiorizzata che ogni legge comporta. (La comporta anche la procedura, che ha anch’essa valore di legge, e si può dubitare che partire, come propongono Cigarini e Campari, dal processo – luogo nel quale le parti si scontrano nell’interpretazione della norma – sia partire dall’inizio e dal fondo; anche se è comprensibile che in una fase nella quale le donne, diventando autonome, spesso impattano nel diritto civile, nel processo civile sperimentino subito il carattere di dominio del diritto vigente).

È certo che la finzione massima del diritto è l’annullamento della dualità dei sessi; non come realtà biologica o storica – questa è riconosciuta – ma attraverso la presunta capacità del maschile di essere il “soggetto astratto”, su cui la legge fa perno. È attorno alla neutralità dello stato, o della famiglia, o nel diritto civile della proprietà, o nel penale del crimine, che appare talvolta la figura femminile; mai però come portatrice d’una sua autonomia di soggetto ma, al massimo, soggetto secondo da collocare nella rete “universale” del campo che il diritto ordina. In questo senso si può dire che se “la libertà femminile” è la richiesta prima che le donne della Libreria domandano sia “iscritta” dal diritto e nel diritto – assieme alla inviolabilità del corpo della donna e articolandosi in concreto nella possibilità di realizzare il “desiderio femminile”, che sarebbe negato nei principi fondatori della convivenza politica

moderna, quello maggioritario e quello di rappresentanza, – il punto essenziale è ottenere un diritto che riconosca il sesso come inerente al soggetto. Sesso maschile e sesso femminile al posto della “persona”, che veicola in forma astratta rapporti di potere a dominanza maschile.

Non conosco altri settori nei quali l’esigenza appaia più rivoluzionante, appunto perché si tratta di stabilire per la prima volta che i contraenti sono “ab origine” due, e che fra essi le convergenze, che possono essere molte, non annullano le divergenze. Specie nella fase in cui si tratta di confliggere per far emergere il diritto delle donne. È interessante osservare come questo conflitto, nuovo, si manifesti in forme già note: nella richiesta delle insegnanti aderenti alle tesi della Libreria, di avere un rapporto privilegiato con le bambine, o in quella della responsabilità primaria della madre verso la figlia, mentre del figlio deve solo “aver cura”, si rappresenta in forma elementare qualcosa di simile all’idea marxiana della “dittatura proletaria” (o quella più terra terra dell’*handicap* da recuperare) per cui va favorito il gruppo sociale, la classe o – ora – il sesso che parte svantaggiato.

La legge del dominio nel diritto dei padri e in quello delle madri

Una legislazione che tenga conto della differenza dei due sessi non come inferiorità dell’uno all’altro non è stata, credo, mai pensata – almeno non in occidente. Se dobbiamo dare fede non alle conclusioni di Bachofen ma all’enorme materiale indiziario sul quale egli e altri hanno lavorato, appare più che probabile che una prima fase della civiltà occidentale e legata all’Asia centrale abbia conosciuto il “diritto delle madri”. Ma appare curioso come esso sia – sempre negli indizi, testimonianze e miti – assolutamente speculare al diritto maschile, paterno. Come se, appunto, una possibilità dell’un sesso di riconoscere l’altro come portatore di diritto pari al suo, dunque altro soggetto con cui mediare la propria

libertà, non fosse mai stata pensata e la "legge" non avesse fatto altro che stabilire *sempre* il dominio d'un sesso sull'altro.

Nella fase del diritto delle madri la successione genealogica del nome e della potestà nella famiglia allargata, il primato delle sorelle nella proprietà e nella decisione sul proprio matrimonio e su quello dei fratelli sembra il reciproco esatto della famiglia patriarcale. Salvo un punto fondamentale: mentre la famiglia patriarcale si fonda sul vincolo di appartenenza al maschio del corpo femminile e quindi su una famiglia "oggettivamente" stretta attorno al rapporto fra madre e padre, in modo che il padre – come dice la Irigaray – introduce nella vita civile il figlio come *suo* strappando il cordone ombelicale e imponendogli il suo nome, nel *Mutterrecht* la donna/madre non si impadronisce del corpo dell'uomo – mera occasione di questa o quella sua maternità –, decide liberamente a quanti e quali uomini congiungersi, stabilisce una discendenza che neppure finge la presenza costante d'una "coppia", e quindi spacca *ab initio* i confini della famiglia a noi nota, che fa asse attorno a un individuo maschio, prima il padre poi il primogenito. La madre, garantendo le figlie e, sembra l'ultimogenito come quello che "vivrà di più", continuamente allarga e sposta i confini della "famiglia" e le relative proprietà. Il movimento e i perimetri della genealogia femminile e maschile danno luogo non a società analoghe, ma asimmetriche.

Nondimeno, ai fini del breve ragionamento che qui voglio fare, salta agli occhi appunto che – se matriarcato, cioè dominio delle madri non traduce esattamente *Mutterrecht*, diritto delle madri, ne tradisce però esattamente lo spirito – il diritto avrebbe sempre istituito il "dominio" d'un sesso, segnatamente nell'ambito dei poteri connessi alla linea di riproduzione, cioè la famiglia allargata, la legiferazione della medesima, il ruolo di decisione nei rapporti statali o istituzionali o civili. La guerra dei sessi non è, storicamente, una invenzione ma sarebbe la regola. Nome, proprietà e potere sareb-

bero sempre state le ineliminabili e indivisibili poste in gioco².

L'uguaglianza politica non è solo un neutro

Nelle civiltà greca ed ebraico-cristiana esse sono state già conquistate dal maschio. Di sé ha scritto soltanto il patriarcato, per millenni. Soltanto nel mondo moderno e nelle recentissime costituzioni la pienezza indiscussa del dominio maschile viene messa in causa sia dai principi di tutela sia da quelli di parità. I più ambigui sono quelli di tutela, tendendo a proteggere la donna nella funzione materna "dentro" il quadro della famiglia: la difficoltà della tutela delle ragazze madri e il suo grandissimo ritardo sono segno dell'innammissibilità sociale d'un corpo femminile non appartenente a un padre o marito, libero e quindi "trasgressivo", da punire e non da tutelare³.

Nel principio di parità e uguaglianza dei sessi sta invece una crisi del dominio maschile, a torto – a mio avviso – sottovalutata dal recente pensiero femminista. Fino al secolo scorso e durante la Rivoluzione francese, eccezion fatta per Condorcet e pochissimi altri, è opinione esplicitata che l'uomo domina nella sfera dei rapporti pubblici e familiari perché dotato d'una differente capacità di ragionare, di fronte alla incapacità femminile di dominare il sentimento e l'emozione. È proprio una sorta di quoziente intellettuale ridotto che viene assegnato alla donna, forse come risarcimento della paura del maschio per la sua potenza riproduttiva, già ideologicamente negata attraverso la tesi dell'interezza del seme paterno (che durerà del resto fino alla scoperta molto recente dell'eguale numero di cromosomi, di padre e di madre, che si intrecciano nell'ovulo fecondato).

Nell'affermazione d'una uguaglianza giuridica della donna avanzata e poi respinta durante la Rivoluzione francese, e vittoriosa soltanto da un secolo, sta innegabilmente l'affermazione d'una soggettività intera, intellettuale, della donna, che diventa individuo politico a pari poteri nel voto. Il condizionamento, anzi la pratica limitazione di questa ammissione è

lasciato alla società, alla famiglia, alla divisione sessuale del lavoro e al tema produzione/riproduzione che a torto è oggi lasciato cadere dalla riflessione delle donne. Si può affermare che l'idea d'una "neutralità" sessuale del cittadino interviene in senso proprio soltanto con le moderne costituzioni. Per cui le leggi scritte sembrano aver fino ad oggi pensato le donne prima come "differenti" in quanto "inferiori", e poi averne perduto la "differenza" nel concetto astratto, misurato sul preesistente modello maschile, del cittadino. Una normativa che misuri sulla donna la differenza della donna, non si è data da allora se non come tutela.

Ancora tale mi sembra, fra i diritti richiesti da Irigaray e più distesamente da Cigarini e Campani, fra loro molto diversi, l'iscrizione nella legge della inviolabilità del corpo femminile. Il principio dell'invio- labilità del corpo appartenere a quelli che esse chiamano diritti *convergenti* fra i due sessi: nessun corpo può essere violato, esso appartenere, è, l'uomo o la donna come individuo. È vero che il corpo della donna o del bambino o ragazzo è stato più sovente violato, fino ad un'affermazione di costume – mai consentita per legge ma praticata –, e si tratta di chiudere drasticamente con essa; ma come iscrivere in positivo l'invio- labilità del corpo femminile senza implicitamente ammettere che altri corpi sarebbero violabili? E come iscriverlo in negativo, se non con la sanzione dello stupro o della molestia sessuale, che è una legge di tutela? Forse le leggi di tutela sono "passaggi" che vanno conservati; ma passaggi che non costituiscono se non un primo riflesso d'un diritto del soggetto "genere femminile".

Il diritto e il corpo: vergine e materno

Questo vale anche se, come traluce dalle parole della Irigaray ed è per un momento apparso nell'interesse di alcune donne per la lettera papale *Mulieris dignitatem*, si tratta di iscrivere nel diritto il corpo femminile come *vergine* o *materno*. Apparentemente è un diritto femminile, nei fatti introietta una vi-

cenda fisio-psicologica che da sempre la legge patriarcale ha sottolineato ed esaltato come "segno di proprietà" del corpo della donna a un solo uomo. Anche la complessità (più che fisiologica) che la chiesa dà alla verginità, come atteggiamento interiore, appartiene a questa legge. Penso che al diritto delle donne spetti di decidere del loro corpo, come all'uomo, senza che il rapporto sessuale vi assuma un cumulo di significati d'appartenenza o non appartenenza: l'autonomia d'una donna non sta nella sua verginità. Lo stesso direi sulla *maternità*: a che pro iscrivere un dato fisiologico se non per sovraccaricarlo di valori simbolici, che non è detto una donna accetti come supremi? E se non è questo, iscrivere come "diritto" della donna quel che è il suo destino biologico, mi sembra regressivo; anzi reazionario in senso stretto. Tutte le civiltà ci hanno volute vergini e madri, sempre in funzione d'una appartenenza, e in quanto vergini e madri non ci hanno viste come "soggetti", ma come "funzioni" femminili.

Non c'è antica (e spesso moderna) antropologia che non cada nella tentazione, poiché la donna partorisce e alleva, di fare della fisiologia l'elemento totalizzante della nostra "natura di genere". Anche il matriarcato è fondato su questa ottica. Perciò il patriarcato si presenta come fase "superiore", in quanto capace di svincolarsi dal puro dato naturale e sostituire ad esso un sistema di relazioni più liberamente fondato su ragione, intelletto, parola; più capace di mutamenti e di riflessione critica su di sé e l'altro – possibilità che alla "materia" sono precluse. Debbo dire che l'inclinazione delle donne non solo a scoprire in funzione moderna il corpo, negato da una tradizione maschile e religiosa, spesso trascolora in una contemplazione del corpo appunto come "ritorno alle origini", scoperta che è in realtà consenso a un pensato antico su di noi, che *ci par di ritrovare nostro*. L'ambiguità del pensato femminile, quando accetta le pretese antinomie spirito-materia, *logos*-passione o sentimento, attivo-passivo, storia-natura e via scorrendo, non è risolta; e per quanto venga presentata in forme diverse dalla Irigaray e

ancora differenti da Campari e Cigarini, non si svincola, non ci svincola da questa "materialità primaria". Né lo fa il concetto di "divino", che sento ogni tanto riecheggiare nei termini classici per cui era "divino" l'eternamente uguale, e quindi il corrispondente alla legge naturale – alla quale siamo state inchiodate in tutte le epoche regressive.

Per concludere è sulla inviolabilità dei corpi, dell'individuo e della individua che insisterei – e non oltre. Non ripeto, la verginità, enfaticizzata come problema sociale nel momento in cui si iscrive in legge; non la maternità, che problema sociale è anche, ma della quale non possiamo dimenticare che tende a ridurci a un ruolo, e quello.

La genealogia simbolica e la famiglia

C'è una sola accezione nella quale la maternità si svincola dai condizionamenti del patriarcato ed è nella tesi della genealogia femminile, nella quale mi pare di leggere – ma il testo mi lascia qualche dubbio – anche il principio della libertà femminile. Penso che i dubbi vengano dal fatto che il tema, appena esca da un puro piano simbolico – il recupero delle "madri" in funzione non meramente biologica, ma come principio di continuità e identità – e sia trasferito in concreta norma di diritto comporti realmente un rivoluzionamento. La discendenza per linea materna non implica soltanto la diversa fonte del nome, per cui si è nominati in linea femminile, ma comporta o il passaggio degli attuali poteri paterni alla donna, in linea proprietaria e di diritto, attraverso un mero rovesciamento (che tende tuttavia a spezzare l'unità della famiglia monogamica) o, più seriamente, mette in causa il sistema della famiglia come unità di proprietà, riproduzione, consumo e educazione – cellula dei rapporti sociali primari, alla soglia della quale lo stato si arresta.

Mi sorprende che questo non sia neppure accennato. C'è stata una esperienza storica di genealogia materna libera (oltre alla secondaria genealogia nobiliare spagnola, destinata, penso, solo a conservar

visibile accanto alla discendenza paterna quella materna in modo da garantire i necessari quarti di nobiltà) dopo la Rivoluzione d'ottobre, ma appunto in quanto la famiglia era dissolta nella natura privata del rapporto di coppia, nella inesistenza d'una proprietà trasferibile e ereditabile, nella tendenza alla collettivizzazione non solo della proprietà produttiva ma dei servizi di consumo. In quel periodo (non so se anche adesso) la madre o la coppia, liberamente formata nel senso di "registrata" o no, poteva dare al figlio il nome della madre o del padre, a volontà. Più tardi, nel costume familistico riscoperto dallo stalinismo, la pratica è tornata al nome paterno e non mancano voci di estrema destra che rivendicano addirittura l'inferiorità della donna come elemento da sancire nella famiglia, in forme legislative.

Ma tornando a noi, intendiamo con la genealogia femminile dare una premessa e un obiettivo a una politica femminile del diritto? Se sì, andiamo molto oltre il processo, e la questione dell'istituto familiare e della sua decadenza ci si presenta immediatamente. Per dirla molto sommariamente, non c'è famiglia che si fondi sulla "mediazione sessuata" in questo ordine societario e proprietario; c'è una famiglia indissolubilmente legata al sistema dei rapporti produttivi e politici, asse e perno del patriarcato. A fatica la coppia libera e senza figli riesce a stabilire una qualche privata mediazione, a condizione della "emancipazione" di tutti e due – e ancora, perché pesa il costume, pesa l'idea dell'amore come appartenenza/dipendenza. Non capisco come questo aspetto possa essere, in un'esperienza di ricostruzione autonoma della differenza e quindi identità di genere, tenuto a parte come vicenda meramente "psicologica", oggetto d'analisi, e non per quel che è, un regolatore di rapporti anche sociali.

È qui che una sessuazione del diritto, che non si limiti a modesti emendamenti o a iscrizioni meramente simboliche, va a scontrarsi subito. Se si vuol dare a "politica" il significato non solo di costruzione di una maggior identità coscienziale di genere all'interno dei rapporti sociali dati, che restano tali e

quali salvo una contrattualità più forte delle donne, bisognerà pure affrontare questo punto.

Lo stesso, se di "libertà femminile" si parla non solo nel sentimento di autoidentificazione, nel "filo di felicità" che sostituiremmo alle corde di infelicità nelle quali ci sentivamo avvinte, accorgendoci di colpo che nel pensarci diversamente siamo già libere – operazione che consigliere di accogliere appunto nel suo significato pedagogico-simbolico e non oltre. La libertà femminile va fondata – si dice – in politica.

Ma qui si apre un discorso che Irigaray fa e non fa, e Cigarini e Campari fanno di passaggio quando negano che le donne vogliano legiferare e siano rappresentabili; nel sistema dato, suppongo. Vorrei brevemente accennare a due problemi di ricerca. Il primo è l'abitudine di dire: "Non avendo partecipato alla iscrizione di questo patto – una costituzione o una legge – esso non mi riguarda, perché non ero fra i contraenti". È una affermazione che in linea pratica si smentisce nel fatto che siamo tutti avvinti nel sistema legislativo e il "no" che possiamo dirgli resta meramente simbolico, nel senso che non lo tocca – non ha neppure il valore d'un simbolo fortemente incrinante la sua sicurezza. Dalle bollette dell'Enel all'iscrizione nello stato civile ai concorsi universitari al legiferare del parlamento, balliamo sulla musica iscritta nel sistema legiferato, e possiamo entro di esso al massimo controllare o trasgredire; trasgredire non è ancora segno di autonomia, ma soltanto di rottura: l'autonomia, come dice la parola, si dà leggi proprie e, per un genere, dovrebbe darsi leggi per il genere.

Diritti sessuati nella politica

Più profondamente io non credo all'impermeabilità delle culture dei dominanti e dei dominati. Non credo all'assenza dei ceti subalterni, o tanto meno del sesso femminile dalla storia scritta, che sempre mi appare un terreno di inconfessata "mediazione" o "dominio": l'altro è sempre presente, nella sua forza o

nella sua debolezza. Così non credo neppure alla impermeabilità d'un sapere o degli oppressi, o della classe operaia e tanto meno d'un sesso che esiste con il mondo; sapere separato, misterico, segreto, incommunicabile e incommunicato. Le tesi sui rapporti o non rapporti fra cultura dominante e altre culture, riportate ad attualità dall'ultimo volume di Carlo Ginzburg, sono state oggetto d'una lunga discussione, dalla quale non mi pare si possa prescindere, quale delle due posizioni si voglia prendere: personalmente, io non credo all'incomunicazione ma alla codificazione scritta come *trascrizione d'un rapporto di forze che sempre parla anche dell'altro*. Qui le categorie del maschile, femminile e neutro possono essere utili e in modo più ricco argomentate. Anche la lettura storica del "diritto", che è diverso nel mutare delle società, tradisce il variare del rapporto di potere o poteri tra i sessi. O più esattamente delle forme del dominio dei padri (sulle donne, e sui figli, e nei confronti dello stato, naturalmente).

Il secondo punto che potremmo discutere è quello dei principi politici. Anche qui dire che democrazia, uguaglianza, libertà eccetera sono nominazioni formali in quanto nell'enunciarsi hanno escluso un sesso e i non potenti, o non proprietari, dal loro esercizio è diverso dal dire che non "hanno senso". O che la loro coerente realizzazione "patriarcalizzerebbe" o "maschilizzerebbe" la società. Ne dubito molto. M'è già avvenuto di scrivere – senza ottenere risposta – che il dibattito fra uguaglianza e differenza è mal posto, nel senso che l'uguaglianza riguarda una relazione fra più soggetti e la differenza un'identità del soggetto – non solo termini reciproci. È l'uguaglianza di poteri, "en droit", come suonava il costituente francese, che permette alla differenza di esistere, di affermarsi senza essere tacciata di inferiorità o subire delle limitazioni o imposizioni. Ugualmente il principio di rappresentatività è stato, nel discorso delle donne, forzato al di là dello schema relazionale, per sua natura, astratto, per affermare che nessuna donna può "rappresentare" in una istituzione le altre. In questo senso pregnante dell'identità neanche un uomo può

“rappresentare” davvero gli altri, a meno che l'identità si esaurisca nel genere, dove effettivamente la saldezza dell'interiorizzazione maschile è assai più compatta di quella femminile. Ma se oggi anche le donne a questa identità tendono, bisogna pure che decidano del loro “modo di essere” nella sfera politica-istituzionale. E i modi di essere sono o fondati sul principio “una testa un voto” o fondati sul principio che certe teste hanno più d'un voto e altre meno. Non se n'esce.

Qui il punto di vista sessuato di critica al sistema rappresentativo e maggioritario potrebbe intervenire nell'affermare che, là dove i diritti *non* sono convergenti (tipo “circolazione stradale”, o, per scherzare meno, alcune garanzie forme l'*habeas corpus*, che preferirei mantenere anche per noi) maschi e femmine votano *separatamente* e la mediazione si fa tra le due volontà prima chiaramente espresse, non potendosi semplicemente sommare indiscriminatamente i voti dei due sessi. Una ricerca di due studiose francesi apparsa su *Le Monde* dopo le ultime presidenziali, e condotta alle sezioni elettorali interrogando maschi e femmine sul voto già espresso, ha dimostrato un atteggiamento femminile diverso rispetto al ventaglio politico offerto. Le donne non hanno votato l'estrema destra e l'estrema sinistra, soprattutto penalizzando il Fronte nazionale. Se i sessi avessero votato con schede diverse e le maggioranze fossero state incrociate “dopo”, il blocco di centrosinistra sarebbe stato più forte. Se avessero votato solo le donne, il presidente (Mitterrand) sarebbe stato eletto al primo turno. Questa analisi si presta a molte considerazioni; la più facile è il rifiuto della misoginia di Le Pen e anche di Chirac. Meno agevole capire perché il no alla estrema sinistra, o lo scarso interesse all'ambientalismo e all'ecologia (quozienti più bassi di quelli maschili): in Italia, dove Chernobyl non è stato nascosto come in Francia, sarebbe stato forse diverso.

Ma se nell'esempio francese si verifica un voto consistentemente diverso su un quadro già dato, si può invece immaginare che, per esempio, in tema di aborto le donne – se è vero che si tratta di autodeter-

minazione – potrebbero votare da sole; e almeno certo separatamente, e il valore “rappresentato” dovrebbe essere mediato fra i due risultati. Questo non significa che le donne votano come corpo separato e soltanto *fra se stesse*: ma che il voto *porta un segno sessuato*, e diventa visibile quel che le donne vogliono e chi le donne vogliono, e viceversa.

È un'ipotesi, che differenzia il sesso da altri soggetti (razza o religione). Sia nel diritto istituzionale, sia nel codice civile che in quello penale che nelle procedure, una sessuazione potrebbe darsi e sarebbe di impatto culturale immenso. Mentre il rito del “non mi interessa perché non c'ero” è semplicemente un invito alla resistenza passiva: e in questo senso le “politiche” delle donne, che sembrano così diverse, rivelerebbero una curiosa affinità – il ripiegare sul lavoro, individuale, di gruppo, di aggregazione “su di sé” che stenta o teme di diventare “proposta” di civiltà.

¹ M. Grazia Campari e Lia Cigarini, “Fonti e principi di un nuovo diritto”, in *Sottosopra*, “Un filo di felicità”, gennaio 1989.

² Sarebbe utile tuttavia che le donne che avanzano questa proposta di “diritto inuguale” o “pratica inuguale” nei confronti e a vantaggio del proprio sesso esaminassero le vicende storiche, a noi molto vicine, dei “diritti ineguali”, come rovesciamento d'un sistema di eguaglianza apparente dei soggetti. È una strada molto ambigua. Se la famosa “Lettera alla professoressa” della scuola di Barbiana fosse stata letta in questo senso invece che in un'ottica riduttivamente rivendicativa, ne sarebbe uscito un discorso più ricco.

³ Poiché le fonti sono sempre maschili, anche quelle figurative, si può naturalmente ipotizzare che chi scriveva degli antichi costumi gineocratici (antichi o esistenti ancora in lontane regioni) riflettesse soprattutto il rovesciamento del principio di autorità e di proprietà. Così nello schema dell'Orestea, è semplicemente il parricidio che assume il valore inespiabile del matricidio; Atena e Apollo vengono a rovesciare il ruolo, riferendosi esplicitamente alla primarietà della genealogia attraverso il “seme” paterno, e alla matrice femminile come “ricevente” e “alimentante” una vita che le viene da fuori, dal maschio. Automaticamente il *génos* prende un filo patrilineare e cade la legge del sangue – uccidendo Agamennone Clitemnestra non avrebbe offeso il “suo” sangue, principio intoccabile nella discendenza matrilineare: non si possono uccidere i consaguinei. Nella protesta delle Eumenidi ci sono, come in altre fonti, tracce vistose di “valori” che sarebbero del mondo a dominanza femminile, non di “leggi”; e anche questi vanno presi con prudenza – perché molto somigliano all'ideologia giustificatoria maschile del periodo seguente. Ma di questo oltre.

⁴ Cfr. Martine Spensky: “Le madri nubili di fronte allo stato”, in *Stato e rapporti sociali di sesso*, a cura di Alisa Del Re, Angeli, Milano 1989.

MARIA GRAZIA MINETTI

ABORTO UN “ATTO” SENZA PAROLE*

Ci tengo a dichiarare subito che se torno a parlare dell'aborto non sono soltanto spinta dalle recenti polemiche sulla legge 194, ma da un bisogno di riflettere su un evento tanto drammatico e, sebbene tanto discusso e commentato, così poco compreso. Il mio non è dunque un discorso politico benché non abbia difficoltà a dichiarare che la legge 194 che legalizza e regola l'aborto vada mantenuta e difesa.

In quanto riflessione che si colloca in un ambito di ricerca specifico, quello psicoanalitico, il mio sarà un discorso che si riferisce all'aborto solo come al prodotto finale di una complessa vicenda psichica. Essa comprende un arco che va dal concepimento non desiderato ma “avvenuto” all'aborto vero e proprio, poiché questo, interrogato direttamente, rimane assolutamente muto e opaco. Facendo questa scelta tralascio tutte le situazioni di aborto che sono legate a cause più “oggettive”: ignoranza della contraccezione o fallimento di essa, concepimento avvenuto in seguito a violenza sessuale ecc. Mi sembra infatti che anche percentualmente tali casi incidano in piccola parte e non spieghino la stragrande maggioranza delle interruzioni volontarie di gravidanza.

Al contrario di quanto viene continuamente sostenuto non ritengo che l'aborto sia utilizzato al posto dell'anticoncezionale e pertanto non penso che si possa paragonare il fenomeno dell'aborto prima dell'avvento degli anticoncezionali e dopo. La maternità, intesa non più come destino ma come scelta, la possibilità reale di tale scelta, rendono oggi il discorso sull'aborto, più problematico e oscuro; l'aborto non può essere sbrigativamente liquidato come atto di ribellione al ruolo materno imposto dalla società.

Molti sociologi e psicologi oggi concordano sul fatto che l'aborto, o meglio il concepimento indesi-

derato che poi conduce all'aborto, sia in realtà un atto inconscio che *rifiuta* l'anticoncezionale e pertanto esso sarebbe l'espressione di un desiderio inconscio di maternità contrastato dalla coscienza e conflittuale rispetto ad essa. Tale spiegazione appare ai miei occhi approssimativa e non esauriente. Infatti, come ho già detto nel mio articolo “Fantasie materne” non è possibile parlare di un desiderio inconscio di maternità del tutto simile a quello cosciente e diverso solo per il “luogo” in cui si troverebbe, desiderio cioè di avere un bambino da amare, accudire, far crescere. La qualità dei desideri inconsci è molto diversa da quelli coscienti, le fantasie e le rappresentazioni legate al concepimento, alla gravidanza, al parto e al bambino, che animano la vita psichica inconscia sono molteplici, spesso contraddittorie o addirittura contrastanti. Ricorderò ad esempio che il bambino può rappresentare una parte propria, piccola e bisognosa, da far crescere o da rifiutare, amata e odiata al tempo stesso; al contrario il “bambino” può rappresentare una parte onnipotente che per la sua purezza e integrità non conosce limiti, pieno di tutte le potenzialità e possibilità, ciò che avvicina alla divinità. Esso rappresenta anche un simbolo di creatività; o è espressione del desiderio di una vita “nuova” e diversa ecc. Tutto ciò, come si può capire non ha molto a che vedere con il bambino vero e proprio, l'altro da sé, frutto di un rapporto e persona da rispettare e amare. Il passaggio richiede un lungo processo elaborativo, ma non sempre esso è possibile. È stato detto giustamente che il bambino vero per nascere ha bisogno di un “grembo psichico” (v. Vegetti-Finzi) dove sia possibile *pensarlo* prima di *farlo*; tale disponibilità interiore è frutto di un lungo e difficile processo e non riguarda solo la madre ma anche il padre, il “grembo psichico” ha a che fare con la coppia perché il figlio è frutto di una coppia. Questo viene troppo spesso taciuto e fa sì che alle donne soltanto si faccia pesare la responsabilità del concepimento e dell'aborto. Quale che sia il tenore della relazione è necessario che l'uomo consciamente o inconsciamente sia consenziente al con-

cepimento. Prima ancora che si produca un accoppiamento e un concepimento vi è un incontro tra due inconsci che imprime alla relazione tra uomo e donna una certa struttura in cui si potrà sviluppare o no l'accoglimento di un bimbo. Anche gli uomini conoscono gli anticoncezionali e spesso non li usano delegando alla donna, o spesso, pur usandoli, commettono errori e dimenticanze.

• • •

Voglio soffermarmi ancora un momento su un punto poco trattato e indagato: l'uso e il ricorso responsabile e sistematico agli anticoncezionali è un fatto tecnico? Esso è per così dire emotivamente neutro? Dobbiamo renderci conto che l'uso dell'anticoncezionale scatena fantasie inconscie inquietanti sia sul versante di un intervento estraneo sul proprio corpo, sia sul versante della spontaneità del rapporto sessuale. Sono molte le angosce che si scatenano circa la possibilità cancerogena della pillola o lesive della spirale ad esempio, anche se non suffragate da dati di realtà. Ma più in profondità l'uso degli anticoncezionali richiede un'operazione psichica complessa riguardante l'assunzione della propria identità di genere con conseguente accettazione delle differenze sessuali e delle conseguenze che ogni atto sessuale comporta. Nel momento della massima fusione fra due esseri umani si richiede loro di riconoscere la propria separata e diversità e si richiede ad ognuno di farsi soggetto attivo della propria sessualità. Quando dunque si parla di educazione sessuale e di maggior informazione sugli anticoncezionali ci si appella a una visione puramente tecnica del problema. Non tutti i ginecologi sanno che bisogna aiutare una donna e, perché no?, una coppia, a trovare il suo anticoncezionale e che la vera prevenzione non sta nell'informazione ma nel modo come tale informazione è data. Troppi ginecologi negano che l'introduzione della spirale sia un fatto traumatico o che l'uso della pillola possa provocare rifiuti più o meno razionalizzati per l'assoluta incontrollabilità della sua azione. Il discorso potrebbe essere molto lungo.

Tutti però sappiamo che l'uso sistematico degli anticoncezionali è avvertito come un grosso peso. D'altronde il loro occasionale fallimento ci ricorda anche che non possiamo totalmente controllare la natura dei processi biologici legati alla riproduzione e ci riconduce alla nostra natura umana limitata e fallibile. Rapportarsi al sesso come un rischio e non solo come un gioco è spesso difficile soprattutto per gli adolescenti. Non abbiamo mai riflettuto abbastanza su questa contraddizione: da un lato l'anticoncezionale, sganciando l'atto sessuale dalla riproduzione, lo libera da alcuni rischi, dall'altro ripropone il problema, sotto altre forme. Ciò è inevitabile ma ritengo mistificatorio propagandare l'anticoncezionale solo come ritrovato tecnico e liberatorio, togliere alla sua scelta e al suo uso quell'alone di ambiguità e di rischio che comunque è legato all'atto sessuale. Non ci dobbiamo inoltre dimenticare che l'altra faccia dell'anticoncezionale è il concepimento artificiale, non l'aborto. Affidare la riproduzione alla tecnologia comporta anche il pericolo di svalutare l'atto sessuale e il concepimento e non solo la possibilità di rendere l'atto sessuale più libero. Di tali contraddizioni dobbiamo farci carico e non negarle.

Tornando all'aborto è venuto il momento di chiederci cosa tenta di "mettere in scena" l'inconscio? So benissimo che ogni aborto ha una sua storia e che il passaggio dalle vicende individuali al generale è sempre riduttivo, ma non si può dare conoscenza senza un certo sacrificio e un tentativo di astrarre dal particolare il generale.

Dico "mettere in scena" riferendomi a un'irruzione dell'inconscio che, non riuscendo a trovare altre mediazioni possibili per esprimersi (come ad esempio fantasie, sogni, sublimazioni ecc.) si manifesta attraverso un'azione; in questo caso l'azione consiste in un concepimento che si dovrà abortire e che sfugge totalmente alla volontà degli interessati. Le modalità con cui questo atto si compie sono essenzialmente di due tipi: o per esclusione o per dimenticanza dell'anticoncezionale. Nelle dimenticanze includo anche il cattivo uso dell'anticoncezio-

nale non dovuto a ignoranza, come un diaframma mal messo o un profilattico usato soltanto da metà del rapporto. Tra questi due estremi si collocano tutte quelle pratiche contraccettive ben note per la loro scarsa affidabilità come il conto dei giorni fecondi o il coito interrotto che, dal punto di vista psicologico possono essere omologate alle "dimenticanze". Per quanto riguarda il caso dell'esclusione degli anticoncezionali esso è molto frequente negli adolescenti e nelle giovani coppie alle prime esperienze sessuali, si tratta di un'esclusione non di una mancata conoscenza, che viene poi giustificata in un modo assai sorprendente: "credevo di essere sterile", "pensavo che a me non potesse succedere di restare incinta". Questo dicono le ragazze, con i ragazzi non si riesce a parlare ma possiamo supporre che, data la comunicazione inconscia essi si siano fidati, o meglio affidati allo stesso tipo di fantasia, e che dunque ne siano in qualche modo compartecipi. È evidente la totale irrazionalità e il contenuto irrealistico di tali fantasie che dobbiamo perciò considerare la punta emergente di un iceberg che ha le sue radici nell'inconscio. Al di là di significati particolari e specifici legati alle storie individuali, sappiamo che in tutti gli adolescenti albergano forti angosce e conflitti circa la crescita e le brusche trasformazioni corporee cui sono soggetti nel giro di poco tempo. Moltissimi pensano e sperano di poter sfuggire a tale legge naturale, sperano di restare eternamente fanciulli e di non dover affrontare le fatiche, le delusioni, le responsabilità e le limitazioni che il crescere comporta, vissuti come veri e propri «oltraggi» e con profondi sensi di smarrimento e destrutturazione. La prima limitazione (e anche offesa) è quella costituita dal doversi riconoscere e definire in un sesso unico, preciso e delimitato. Nel momento dell'innamoramento e delle prime esperienze sessuali la possibilità di fondersi con l'altro offre un forte compenso a tali ferite narcisistiche ma anche la forte tentazione di crederci realmente un tutt'uno, al di fuori delle differenze. La mancanza di mediazioni simboliche e culturali per gestire il problema della differenza sessuale, il

fatto che la differenza tra le persone e in particolare tra maschio e femmina siano percepite e codificate come *più* o *meno*, la tendenza generalizzata della società all'unisex, lo scarso valore dato all'amore e al sesso come incontro, espongono gli adolescenti in massimo grado a simili tentazioni dell'inconscio e alla loro "messa in scena".

L'idea di essere sterili invece va ricondotta a problematiche edipiche non risolte che hanno nell'adolescenza un momento di nuova fioritura. Il rapporto sessuale sarebbe vissuto come incestuoso e la sterilità rappresenterebbe la punizione del peccato commesso. È proprio per il suo carattere di punizione che la coscienza si adatta a credere alla sterilità contro qualunque evidenza o prova di realtà. Ma è proprio in questo che si cala la vittoria del desiderio inconscio, perché in tal modo l'atto sessuale potrà essere consumato. Mettendo in moto un concepimento che non potrà essere portato a termine l'inconscio fa un discorso completo, il suo discorso cieco e privo di mediazioni, in cui il frutto dell'incesto e della colpa deve essere cancellato. Non è dunque per *provare di essere sterili* che non si usano gli anticoncezionali, ma per punirsi della propria sessualità vissuta come incestuosa.

• • •

Nel caso invece che ho definito delle "dimenticanze" dell'anticoncezionale le dinamiche inconscie che vengono agite sono di altra natura, ma, ci tengo a sottolinearlo, l'agito *comprende* il concepimento e l'aborto, cioè il concepito è concepito inconsciamente per essere abortito. Dalla mia esperienza psicoanalitica deduco essenzialmente due tipi di problematiche che si esprimono attraverso gli aborti prodotti da "dimenticanze" ma è ovvio che non sono le sole. Una problematica riguarda il rapporto conflittuale coi propri cambiamenti e le proprie trasformazioni. Se il cambiamento è vissuto come pericoloso o troppo destabilizzante per sé o per il *partner* l'angoscia di crescere e cambiare prendendo il sopravvento può produrre un corto circuito in cui "alla lettera" qual-

cosa di nuovo si concepisce e si espelle. Questo accade spesso in alcune fasi cruciali dell'analisi e, sebbene può sembrare strano, accade anche agli uomini che appunto in questi casi "involontariamente" mancano l'anticoncezionale a cui sono soliti ricorrere e che sanno usare. Spesso la donna che sta finalmente trovando una propria possibilità di realizzazione e di maggiore autonomia è soggetta a tali messe in atto catastrofiche.

Più silente e più difficile da cogliere è un'altra problematica profonda legata a un vero e proprio desiderio di nascere della persona stessa. Molte persone, uomini e donne, albergano un incerto sentimento del proprio esistere e del proprio diritto di essere nel mondo, si sentono in fondo come dei "non nati", vivono un legame con una madre interna che non consente di uscire, di essere amati e accettati per se stessi ma solo come propria appendice. In questi casi vivere, essere se stessi, significa rompere questo legame e dunque uccidere la propria madre. Il concepimento indesiderato e l'aborto mettono in scena questa richiesta disperata di esistere e la sua impossibilità. Come si può facilmente comprendere gli aborti legati a queste problematiche rappresentano una forma di suicidio.

• • •

Da quanto ho detto spero risulti evidente il carico di disperazione e di sofferenza che sono congelati, muti, dentro quegli aborti che sono provocati da questo tipo di dinamiche interne. La storia di questa sofferenza è ancora da fare, così come del lutto che si deve elaborare dopo che l'aborto è avvenuto. Sappiamo che, soprattutto per le adolescenti che abortiscono sotto i sedici anni i casi di suicidio sono molto frequenti, ma altrettanto frequenti sono per molte donne le crisi di depersonalizzazione, le regressioni profonde anche se temporanee, la depressione patologica. Questa sofferenza chiede di essere capita, chiede rispetto. Nessuno di noi è fuori o può tenersi fuori da questo problema. Non possiamo cavarcela pensando che certi meccanismi inconsci di cui ho

parlato siano propri solo dei nevrotici o dei pazzi; a tutti noi è possibile trovarsi nella situazione di essere agiti dal proprio inconscio, e d'altronde non possiamo certo ritenere che il 25% delle donne sia folle! D'altronde i discorsi politici, ideologici, o peggio ancora moralistici prospettano delle soluzioni o parziali o false, nella misura in cui non sciolgono ma tagliano il complesso nodo problematico rappresentato dall'aborto. Ritengo che molti atteggiamenti moralistici e di vero e proprio terrorismo ideologico siano responsabili dell'estrema solitudine in cui la donna che abortisce e il ginecologo che l'aiuta si trovano.

Sui ginecologi mi piacerebbe fare un discorso a parte, ma è evidente che non solo non sono aiutati ad aiutare, ma nemmeno a capire meglio il senso del proprio aiuto perché emarginati e criminalizzati sebbene attuino una legge dello stato. Mai come per l'aborto si sono scatenate crociate e sollevati cori indignati, nulla è realmente fatto per l'infanzia abbandonata e per le donne denominate ancor oggi "ragazze madri", ma non è apparso a nessuno profondamente immorale che qualcuno abbia osato proporre in parlamento una legge sull'adozione preventiva per evitare gli aborti! Dirò di più, in alcune scuole della repubblica italiana, parlo di scuole elementari, alcuni insegnanti si sono permessi di spaventare dei bambini affidati alla loro educazione con disegni, filmati e discorsi sui feti abortiti! Perché è possibile che avvengano simili cose? Perché è imperante la fantasia che l'aborto sia un omicidio? Dico fantasia perché sul piano di realtà una possibilità di vita non può essere paragonata a una vita, un gruppo di cellule a un bambino. Questo non significa che la possibilità stessa non ponga dei problemi ma di questi sarà impossibile parlare finché non si farà chiarezza su ciò di cui si parla.

È evidente che nell'immagine dell'omicidio si condensano problemi emotivi che poco hanno a che fare con la morale.

È risaputo che prima che gli uomini scoprissero il nesso tra coito e concepimento era diffusa la creden-

za che la donna partorisce da sola per propria facoltà. Benché successivamente il nesso tra atto sessuale e gravidanza abbia prodotto la fantasia che la donna fosse solo il vaso in cui l'uomo deponeva il seme, l'immagine materna totipotente e partenogenetica veniva solo rimossa ma restava operante nell'inconscio ed essa, a dispetto di tutte le nostre conoscenze, è rimasta operante in virtù dell'esperienza di dipendenza totale che da bambini sperimentiamo nei confronti della madre. Il corpo della madre è rappresentato nell'inconscio come pieno di bambini "già fatti" che a suo piacimento può far nascere o espellere. Tale fantasia viene evidentemente evocata dalla donna che abortisce, per identificazione con un bambino «già fatto» che verrebbe espulso, specialmente nelle persone che mantengono nel proprio intimo un legame opprimente con la propria madre o profondi sentimenti di rifiuto e di abbandono. La madre cattiva, strega e non più fata, è sempre pronta ad emergere come prodotto di una scissione dell'immagine materna e come espressione di una ambivalenza intollerabile; individuata e punita la madre cattiva, si potrà tornare in un mondo "buono", dove tutti sono buoni. Ma vi è anche un'altro problema: la donna che abortisce e abortisce legalmente, rende visibile la sua sessualità e la sua non disponibilità ad essere solo madre. Essa ci ricorda che la nostra madre non è solo nostra e al nostro servizio, e che il momento fatidico che ci ha fondato è stato un incontro specifico fra un uomo e una donna, e che di quell'incontro e solo di quello siamo figli, che ci piaccia o no. La casualità di tutto questo offende il desiderio narcisistico che cova in tutti noi di essere speciali, unici, importanti, ci ripropone un legame, un debito di vita, ci accomuna a tutti gli altri esseri umani. L'accettazione di tutto ciò è fondamentale per la nostra maturazione ma è difficile e comporta una rinuncia che non sempre e non tutti sono disposti a fare.

Alla luce di queste considerazioni si può comprendere come il richiamo a dio, al suo desiderio superiore di farci nascere, ci consoli e ci faccia sentire meno

in debito e meno vulnerabili. Tutto ciò non ha nulla a che fare con la fede né con una visione religiosa della vita o col necessario rispetto per il mistero della vita stessa, ma attiene al bisogno inconscio di unicità che abbiamo descritto.

Spero di aver contribuito a chiarire quanto l'aborto non sia affatto un atto arrogante o omicida, la donna lo subisce come uno scacco, costretta ad essere spettatrice di se stessa e impigliata in una dinamica opaca, oscura, che le sfugge e non trova parole e che ha per lei effetti traumatici e autodistruttivi. Spero anche di aver contribuito a chiarire quanto inutile sia tentare di dissuadere una donna e quanto importante invece sia starle vicino, aiutarla nella difficile elaborazione del lutto per l'aborto, offrendole una possibilità di riflettere su quanto le è accaduto. Dati i meccanismi psichici profondi e inconsci a cui nella maggioranza dei casi bisogna far risalire l'aborto, credo che esso non potrà mai scomparire del tutto, molti aborti potrebbero però essere evitati (in particolare quelli ripetuti) se la collettività nel suo complesso si rendesse più responsabile e cercasse di capire senza negazioni o semplificazioni sommarie, senza insomma abortire l'aborto!

* Questo articolo esce contemporaneamente su *Gioventù Evangelica*, giugno 1989.

Riferimenti

- Aa.Vv., *Aborto perché?*, Feltrinelli 1989.
- M.G. Minetti, "Attorno alle origini," in *Reti* n. 3-4, 1988.
- M.G. Minetti, "Fantasie materne", in *Reti*, n. 6, 1988.
- E. Nardi, *Procurato aborto nel mondo greco-romano*, Giuffrè 1971.
- E. Shorter, *Storia del corpo femminile*, Feltrinelli 1984.
- S. Vegetti Finzi, "L'aborto come scacco del pensiero", in *Reti*, n. 1, 1988.

• • •

LALLA TRUPIA PRATICARE LA DIFFERENZA NEL PCI

Il XVIII Congresso segna un passaggio nuovo nella storia delle donne comuniste e del partito.

La forza della presenza femminile negli organismi dirigenti, acquisita anche grazie all'applicazione del criterio della quota, ha valore proprio perché ricercata non per rimuovere una storica debolezza femminile, ma per affermare una nuova soggettività. La motivazione perciò che fa da supporto all'utilizzo della quota del 30% non è prevalentemente rivendicativa, ma si fonda sull'assunzione del valore della differenza sessuale.

È questo senza dubbio il frutto maturo che ci consegna la *Carta*. È visibile l'esaurimento di una fase prevalentemente rivendicativa della politica delle donne comuniste all'interno del proprio partito. Il linguaggio della "differenza sessuale" non appare né sovrapposto né contrapposto al linguaggio del "nuovo corso".

Se guardo indietro ad altri congressi non esito a giudicare questa l'innovazione più grande. Oggi perciò, dando per acquisito che partiamo da un livello più avanzato, dobbiamo domandarci come vogliamo spendere la nostra forza. Sento il bisogno che su questo apriamo una nuova fase di discussione e di confronto fra le donne comuniste e con le altre donne.

Cerco di evidenziare, anche se per accenni, quelle che a me sembrano questioni ancora aperte e non affrontate compiutamente.

1. Il reticolo dei percorsi politici, culturali, generazionali e personali delle stesse donne comuniste è ormai complesso e plurale. All'ordine del giorno s'impone allora un'esigenza: come affrontiamo le nostre interne diversità? Come farne elemento di ricchezza e di forza?

Mi parrebbe importante affrontare insieme questo nodo intricato con atteggiamento laico e di autentico e reciproco ascolto. Se è così, non possiamo accontentarci di "recitare" la differenza sessuale quasi fosse una sorta di nuova ideologia. Dobbiamo farne pratica quotidiana, strumento efficace per far crescere la relazione tra le donne, tra le diversità delle donne.

Far crescere la relazione a me pare un obiettivo irrinunciabile per donne come noi che hanno scelto di fare politica dentro un partito. Ma far crescere la relazione significa accettare come dato di fatto e come ricchezza l'esistenza di un pluralismo, di differenze all'interno delle donne stesse.

La vicenda, purtroppo non ancora conclusa, della legge contro la violenza sessuale ha scoperto proprio questo punto dolente.

Esistono, e non da oggi, su aspetti non secondari di questa legge opinioni diverse. Il fatto che si esprimano liberamente non può essere vissuto come una dolorosa *impasse*. Semmai questa diversità di opinioni fra le donne solleva un altro interrogativo: il reciproco ascolto può essere in alternativa all'assunzione da parte delle donne comuniste della responsabilità di una scelta, da parte delle deputate di un atteggiamento parlamentare? Io penso di no.

Le domande che dobbiamo porci sono altre: chi concorre alla scelta? Ha senso costruire una mediazione tra donne? Assumere la propria parte di responsabilità politica può essere difficile, può farci sbagliare, ma certamente è irrinunciabile.

2. Abbiamo oggi più forza. Questa forza ci mette di fronte a problemi nuovi.

Uno mi sta personalmente a cuore. Le differenze tra le donne comuniste sono anche differenze di ruoli e di funzioni. Anche se siamo solo all'inizio del cammino, molte donne comuniste assumono responsabilità politiche tradizionalmente maschili. E tutte queste donne non si sentono uomini mancati, ma intendono non rinunciare alla relazione tra donne.

Vogliamo cominciare a parlarne insieme? Che cosa vuol dire praticare la differenza quando si è segretario regionale o di federazione, quando si è sindaco ecc. ecc.? Quale relazione si costruisce con le altre donne? Sono questi gli interrogativi che io mi pongo ormai quotidianamente. E certo non sono la sola a farlo.

Sento il rischio di una contraddizione lacerante tra le donne; temo che la pratica della differenza diventi la pratica di una parte delle donne e che essa, paradossalmente, venga vissuta come debolezza anziché come forza da chi ricopre ruoli tradizionalmente maschili.

Questa contraddizione deve essere evidenziata e affrontata con serenità e con coraggio. Altrimenti può accadere che alcuni nuovi punti di forza femminile, da noi ostinatamente voluti, si traducano in

nuove debolezze. O, peggio, che alcune di noi parlino due linguaggi, uno nelle sedi miste, uno tra le donne.

Credo che l'affermazione "dalle donne la forza delle donne" abbia bisogno di un parziale, ma significativo riscontro anche nell'esperienza che alcune di noi stanno vivendo. Per la prima volta un documento congressuale del partito assume la differenza sessuale come punto di forza della politica. È un fatto straordinario. La nostra responsabilità, di tutte, delle donne comuniste e delle donne che ci hanno aiutato in questi anni è oggi più grande.

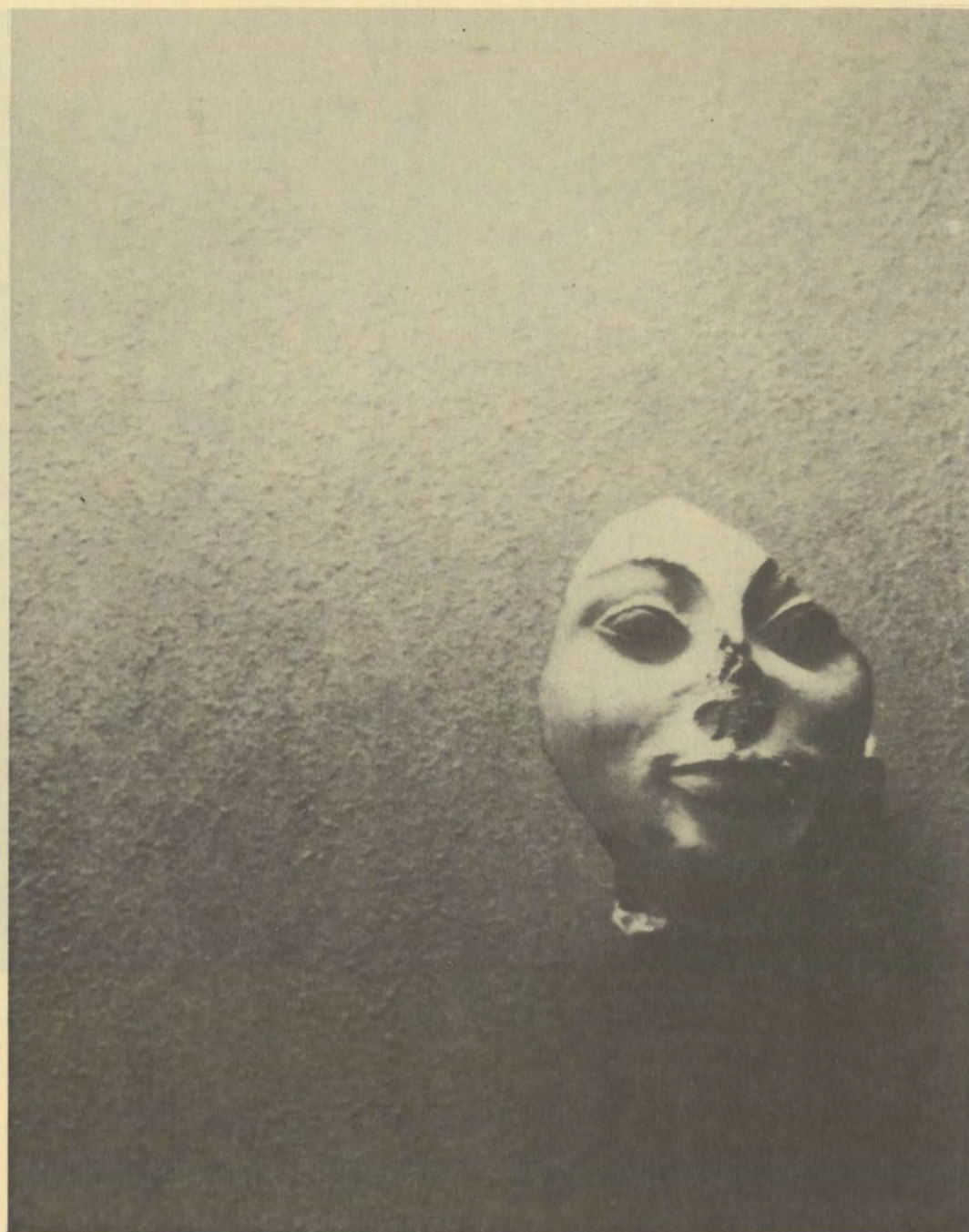
L'annosa questione del rapporto tra le donne e la politica si ripresenta in tutto il suo spessore. La ricchezza delle esperienze delle donne può rappresentare una grande risorsa per cominciare ad affrontarla e a risolverla.



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

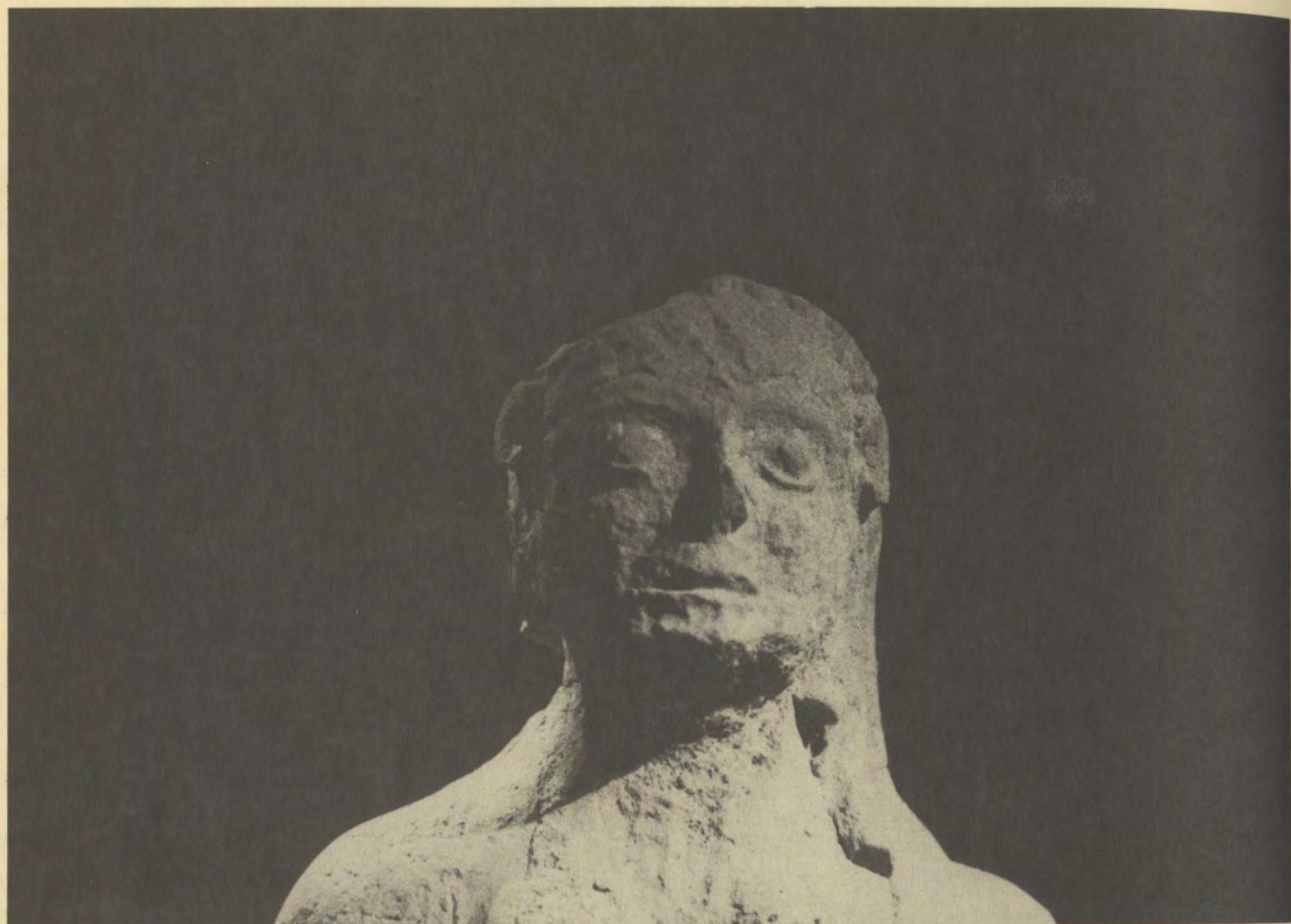
Abbonamento annuo lire
50.000; abbonamento
sostenitore lire 100.000;
sociabbonata lire 115.000
C.C.P. n. 60673001
intestato a Cooperativa
Libera Stampa, via Trinità
dei Pellegrini 12, 00186
Roma.

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



MAJESTY ATADA







La figura di una donna, che si presenta come una personificazione di una virtù o di una qualità, è un tipo di statua che ha avuto un grande sviluppo nell'arte classica. In questa pagina sono presentate due esempi di questo tipo di scultura. La prima è una statua di una donna seduta, che rappresenta la Giustizia o la Libertà. La seconda è una statua di una donna standing, che rappresenta la Repubblica o una simile figura allegorica. Entrambe le statue sono scolpite in marmo e mostrano una grande maestria nella lavorazione del materiale.

Agata Ruscica è nata a Catania quarant'anni fa. Ha insegnato educazione artistica nella scuola media per circa vent'anni; ha lavorato come fotoreporter con Giuseppe Fava (il giornalista ucciso dalla mafia) collaborando al giornale da lui diretto. Dal giugno 1988 abbiamo fondato insieme a Siracusa la casa editrice Ombra.

La casa editrice, oltre che produrre libri, si propone la sponsorizzazione e promozione di attività di donne, per continuare un lavoro iniziato sin dagli anni settanta con la appartenenza ai collettivi prima, ai coordinamenti dopo e alla fondazione, infine, dell'associazione "Le Papesse", il primo gruppo lesbico sorto in Sicilia.

La mostra *Donnenuvole-Generologie* (da cui è tratta la raccolta di foto) si è svolta dal 18 al 27 marzo presso il Museo regionale di palazzo Bellomo e comprendeva foto di due spettacoli classici al Teatro greco di Siracusa (*Le ma-*

ANGELA BARBAGALLO AGATA RUSCICA

dri, riduzione di una tragedia di Euripide e *Nuvole*, commedia di Aristofane, rispettivamente del 1986 e del 1988) e di una ricerca condotta all'interno del Museo archeologico P. Orsi sulle figure di Demetra e Kore, nel 1989.

Promossa dall'associazione "Le Papesse" e dall'Ombra editrice, la mostra s'inserisce sia nella sezione Arti visive al femminile, che l'associazione porta avanti dal 1984, sia nel programma editoriale di Ombra che sta preparando anche il libro *Donne-nuvole*.

Il problema della genealogia, a conclusione della mostra, è stato riproposto durante la conferenza che Luce Irigaray ha tenuto nella città di Siracusa, il 31 marzo.

La filosofa ha affrontato "il mistero dimenticato delle genealogie

femminili" sostenendo la tesi delle "donne divine" e affermando di aver scoperto testimonianza di tracce al museo archeologico.

Agata Ruscica aveva scelto di fotografare alcune statuette fittili del museo ritenendole esemplari di un passato che è origine di una soggettività femminile ancora tutta da indagare.

La concomitanza è stata del tutto casuale, eppure sorprendente se si considera il contesto geografico-culturale diverso come area di appartenenza, al quale si aggiunge il diverso approccio metodologico e tecnico della filosofia e della fotografia. Considerato, inoltre, che il percorso espositivo-simbolico della mostra fotografica rappresenta un riepilogo di tappe e di posizioni che Agata Ruscica confronta e riesamina alla luce di una rappresentazione più chiara della soggettività femminile, collocata ancora in un livello intermedio tra mito e realtà.

PERLA LUSA

CONFLITTI SULLA CITTADINANZA SOCIALE

POLITICHE GOVERNATIVE E PROGETTO
DELLE DONNE COMUNISTE

Nella primavera del 1988 parlando della spesa sanitaria Giovanna Pedullà affermava "l'applicazione del ticket su questo servizio (il ricovero ospedaliero) è da non prendere in alcuna considerazione, esso rappresenterebbe solo un prelievo fiscale sulla malattia. Il che è paradossale in una società civile e democratica"¹.

Nella primavera del 1989 il governo ci ha costretto per decreto a questo paradosso: siamo passate in poche settimane da un confronto nella sinistra sul reddito di cittadinanza (su cui ci eravamo impegnate come donne anche perché convinte che fosse utile a trarci dalle secche del difensivismo) alla mobilitazione contro la tassa sulla malattia. Una mobilitazione ampia, di massa ma ancora una volta a difesa di conquiste ormai decennali e costruita sulle contraddizioni più evidenti della politica del governo, come quella tra l'affermazione del valore della vita, la drammatizzazione della denatalità e le sorprendenti, ripetute "amnesie" nei decreti governativi del valore sociale della maternità.

Alla trincea non ci si può sottrarre. Ma è sempre più evidente che per procedere nella elaborazione avviata dalle donne comuniste si pone il problema di estendere il confronto su di essa e di costruire nel paese una nuova frontiera di diritti attivi, collettivamente elaborati e negoziati.

Non è facile tenere assieme progetto e realtà. L'oggi, per noi, è uno stato assistenziale-sociale che "presuppone" una famiglia con funzioni estese ed al suo interno il lavoro di cura - invisibile perché esterno al mercato - delle donne. Rispetto alla "famiglia presupposta" lo stato assistenziale-sociale ita-

liano procede "per sostituzione": o tutelando i soggetti deboli relegati in appositi istituti o fornendo sostegni alla famiglia, in forme funzionali alla divisione sessuale del lavoro e alla destinazione della differenza femminile alla riproduzione.

Un sistema assistenziale che pure ha assorbito alcuni elementi di socialità frutto delle lotte degli anni '60 e '70, continua di fatto a mediare la garanzia dei diritti individuali attraverso questo modello della famiglia e rivelandosi del tutto inadeguato di fronte al moltiplicarsi delle famiglie, ai diversi percorsi di vita delle persone e delle donne in particolare.

È vero che, se "la stessa legislazione sancisce che la famiglia non sia più l'unica forma di garanzia di diritti di coloro che non hanno accesso a risorse proprie, implicitamente viene suggerito che la collettività in quanto tale debba fornire tali garanzie... comunque indica l'esistenza di una tensione tra concezioni e valori diversi su questi temi"².

Ma parliamo di una tensione che da anni ormai non riesce ad esprimersi positivamente stretta com'è tra una confusione di ruoli - stato, mercato, famiglie - funzionale alla linea assistenziale-familiistica prevalente nella Dc ed una lunga serie di oscillazioni in area socialista tra gli orientamenti di una base di consenso "emergente" e la rincorsa neo-conservatrice al voto moderato.

Quest'asse familista nell'ordinamento sociale resiste non tanto per un suo radicamento culturale profondo nella società italiana, quanto perché è conservato e rigenerato da quelle politiche neo-liberiste che da un lato destrutturano l'intervento sociale pubblico, dall'altro liberano redditi ed orientano consumi verso il settore delle assicurazioni e dei servizi privati.

"Il welfare state non è in crisi perché le spese della sua gestione sono troppo alte rispetto alle risorse disponibili, ma perché molti si dichiarano insoddisfatti delle prestazioni che eroga... E ciò non solo perché i bisogni si sono spostati o si sono trasformati, ma perché si vuole che essi siano soddisfatti in modo diverso... Il primo punto di crisi del sistema sanitario è rappresentato dalle conseguenze derivanti dalla in-

congruenza tra comportamento dell'operatore pubblico e esigenze del settore sanitario che costringe il cittadino al ricorso sempre più frequente alla sanità privata. Il che comporta un progressivo aggravamento dello spreco delle risorse pubbliche destinate alla sanità ed un aumento delle risorse che le famiglie sono costrette a destinare al settore per poter fruire adeguatamente del servizio... il che causa una demotivazione via via crescente a sostenere i principi della solidarietà³.

Le risorse: fisco e reddito

Nella realtà dell'oggi in cui i diritti non sono certi, i doveri (fiscali) sono ampiamente diversificati e confusi ed i poteri e le responsabilità sono annebbiati, le famiglie (ri)acquistano funzioni di unità di reddito, di risparmio e di consumo e una rete articolata di figure parentali (ri)diventano una necessità⁴.

I margini di garanzia dei diritti individuali si spostano nella dialettica dei poteri, nella titolarità di accesso alle risorse comuni all'interno delle famiglie.

Ma l'oggi, per noi, ha anche un'altra faccia: quella della pluralità dei lavori necessari ed eseguiti dentro e fuori il mercato; quella della rigidità degli statuti e degli orari di quel lavoro per il mercato conquistato dalle donne, ma inconciliabile con i tempi del lavoro di cura che resta "irriducibilmente" delegato ad esse. Una faccia dell'oggi questa che rende attuale il progetto delle donne comuniste per il riconoscimento politico dei tempi necessari alla pluralità dei lavori necessari e conseguentemente per un sostegno al reddito che renda possibile il fluire dei percorsi di vita.

Per questa strada, mi sembra, le donne comuniste arrivano all'idea del diritto dei cittadini ad un minimo vitale e con la loro autonoma riflessione sulla pluralità dei lavori e dei tempi a cui riconoscere utilità sociale ed interesse collettivo, possono contribuire ad una discussione che rischia altrimenti di contrapporre ideologicamente il diritto al lavoro ed il diritto al reddito.

Il fatto che altri soggetti, accanto alle donne, av-

vertano l'esigenza di rendere più flessibili gli statuti di lavoro e di garantire il reddito di cittadinanza non rassicura di fronte al rischio che lavori e redditi dequalificati siano destinati a fasce di popolazione, tra cui le donne, marginalizzate dai processi produttivi più moderni e qualificati.

Ma solo agendo su questo versante, mettendo in discussione l'organizzazione ed il mercato del lavoro, è possibile praticare il "sommesso" suggerimento di Chiara Saraceno; "il lavoro di comunità, così come per altro il lavoro di cura, non può essere affidato più o meno coercitivamente solo a coloro che non hanno redditi propri, ma va redistribuito tra tutti. E ciò non può avvenire per via legislativa o comunque impositiva, bensì solo tramite complessi processi di costruzione di una cultura della cittadinanza anche come cultura della corresponsabilità e della interdipendenza, cui i diritti individuali non sono in alternativa, anzi costituiscono la precondizione"⁵.

Presa da questo versante la proposta di un reddito di cittadinanza può consentire autonomia ed autodeterminazione alle persone indipendentemente dal contesto familiare e dai rischi connessi ai percorsi di vita, ma consente anche che affiorino nel governo delle risorse materiali ed umane quei lavori di cura e di comunità in cui prende sostanza la cultura della corresponsabilità e dell'interdipendenza.

Detto questo non ci si può sottrarre ad altre questioni: il reperimento di risorse adeguate, la qualità del sistema dei diritti.

Nel definirsi delle politiche fiscali italiane le donne, il loro reddito o la loro assenza di redditi, i loro lavori, hanno comportato a più riprese contraddizioni; non cumulabilità dei redditi, reddito familiare ed assegno alla famiglia, sgravi per le famiglie monoreddito, *splitting* familiare. Per altro verso le riflessioni delle donne sugli accorgimenti messi in atto nel sistema fiscale per ricomprenderle si sono concentrate sugli effetti, incentivanti o meno, nei confronti dell'occupazione femminile o del ruolo familiare delle donne (casalinghe).

Forse le carte in tavola sono cambiate per effetto

della pressione di massa delle donne sul mercato del lavoro: si pone per tutti il problema delle risorse necessarie per la riproduzione, e quindi del computo economico del lavoro familiare e di cura.

Nel dibattito attuale la resistenza ad allargare la platea fiscale, a toccare rendite e patrimoni sinora intangibili, la linea del "vantaggio" fiscale dei redditi medio-alti si accompagna alla vocazione a ridurre la spesa sociale. Una scelta che nei "produttori puri", al di là delle posizioni di principio, trova ambiti di convenienza e quindi di sostegno. Più difficilmente questa linea incontra le donne: i bisogni "tagliati" dalle riduzioni della spesa sociale debbono comunque trovare risposta e prevalentemente la trovano nell'inclusione di ulteriori responsabilità all'interno della molteplicità dei ruoli femminili.

Questi nesi sembrano ormai acquisiti ampiamente dalle donne. Ma mettere in luce questa dinamica, il valore come risorsa economica del lavoro familiare e di cura delle donne, non ha significato se non per mettere in chiaro l'area vasta dei diritti individuali a crescere, formarsi, risanarsi, riabilitarsi, all'autonomia dei mezzi necessari per vivere.

Per spezzare cioè, il vincolo delle compatibilità non con petizioni di principio che vanno contro le ragioni dell'economia, ma per porre un'area di diritti negoziata e riconosciuta collettivamente, alla base della definizione certa di doveri (fiscali ed in termini di tempo) nei confronti della solidarietà sociale.

I soggetti, i servizi e i diritti

Si è aperta una nuova fase forte nell'elaborazione progressista sul *welfare state* ed alcuni punti hanno già trovato maggiore chiarezza; il riconoscimento di diritti individuali, la formazione di individualità "ricche" di autonomia non si muove in alternativa o in sostituzione ad un sistema di servizi alle persone.

Tra cittadini/utenti e servizi/operatori da decenni avvengono scambi ed interazioni culturali che da un lato hanno fatto maturare nella cultura dei cittadini richieste di qualità, dall'altro hanno dato corpo ad

una cultura nata "nei servizi" che per crescere ha bisogno di interazioni con cittadini/utenti creative, attive. Si pone come centrale per lo sviluppo qualitativo dei servizi – siano essi pubblici, privati, cooperativi o gestiti nelle forme diverse dell'autorganizzazione – le questioni della loro flessibilità, personalizzazione o umanizzazione.

Per usare una felice espressione di Laura Balbo debbono ridefinirsi come un tassello di "un sistema sociale concepito prioritariamente con criteri di 'uso facile' per chi se ne deve servire"⁶. Facile però anche perché "caldo", femminile nel senso che ha incorporato l'aspetto centrale del modo di produzione femminile maturato nel lavoro familiare e di cura: la centralità del suo prodotto, la persona, attorno a cui si ridefiniscono tempi e modalità operative.

Una prospettiva ardua soprattutto per una "scuola" sindacale maturata nella produzione di beni e nella tutela dei lavoratori circoscritta, tranne che per brevi fasi storiche, ai luoghi del lavoro. Ma prospettiva che trae dalle secche una ragion d'essere credibile per servizi pubblici alle persone, che non sta nelle specializzazioni o nelle alte tecnologie, ma nelle linee della prevenzione, dell'integrazione delle risorse, dell'insediamento nel territorio che sono patrimonio della sinistra e che in questi anni hanno trovato tante resistenze alla loro traduzione operativa quanti riconoscimenti di valore. Certamente riordinare il sistema dei servizi, riformare l'assistenza e la sanità su queste linee pone il problema di prevedere ragionevolmente investimenti e non tagli in questo settore.

Carmela D'Apice ha reso noti alcuni esiti di quel secondo rapporto sulla povertà in Italia che ancora non vede la luce: un osservatorio su quei servizi a domanda individuale che definiscono una costellazione di "diritti incerti", affidati alla discrezionalità/capacità degli enti locali: allo studio, ai nidi, alla casa, all'assistenza domiciliare, all'inserimento sociale, alle mense, ai dormitori, al sostegno economico minimo, ecc.⁷.

Lo spaccato che si presenta non è solo quello di

diseguaglianze sostanziali tra i cittadini che vivono in aree diverse del paese, che fanno assumere il sapore amaro del "favore", della beneficenza ad ogni sostegno sociale, ma anche quello di innumerevoli secche e canali di inutile dispersione delle risorse.

Riordinare e riformare può consentire anche di risanare la spesa, renderne trasparenti ed unificarne i canali, ma questa stessa intenzione ha bisogno di una prima fase di forti investimenti, se il punto è, anche, ridare credibilità al sistema dei diritti per cui si chiede il sostegno fiscale dei cittadini.

¹ Giovanna Pedullà, "Il bene salute tra politica e società", in *Democrazia e diritto*, novembre/dicembre 1988.

² Chiara Saraceno, *Politica ed economia*, gennaio 1989.

³ Giovanna Pedullà, cit.

⁴ Chiara Saraceno, *Sociologia della famiglia*, Il Mulino, Bologna, 1988.

⁵ Chiara Saraceno, in *Politica ed economia*, gennaio 1989.

⁶ Laura Balbo, in *Reti* gennaio, febbraio 1989.

⁷ Carmela D'Apice, in *Politica ed economia*, febbraio 1989.

Politica ed Economia

6

Castellina: disarmare la Nato per armare l'economia
Donolo: democrazia, regime dell'apprendimento
Speciale: fatta l'Europa, facciamo la banca, di Dal Bosco, De Mattia, Vona

Antonelli: capitalismo flessibile o capitalismo organizzato?

Pugliese, Saraceno: reddito di cittadinanza e dintorni

Ceri: ecologismo radicale e autolimitato

Inchiesta: nuove stime sul mercato della droga

Silvestri: il mulino macinasoldi per le imprese

Lombardi: una logica di mercato per l'istruzione

Scritti di Capecci, Faustini, Morley-Fletcher, Kolbre, Mariucci, Stefanini, Sawhill

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

PIERA SERRA

COMUNICAZIONI DAL FRONTE DELLA SANITÀ

Alcune attuali vicende legislative, tra loro alquanto indipendenti, mi hanno indotto a una riflessione sul funzionamento dei servizi pubblici socio-sanitari. Mi riferisco al dibattito parlamentare sulle tossicodipendenze, alla proposta di legge sulla violenza sessuale, e infine, alla legge - appena uscita - sull'albo di psicologi e psicoterapeuti. In tutti e tre i casi le leggi (o proposte di) hanno inoltre implicazioni specifiche sulla condizione femminile: nel primo caso, perché nella famiglia del tossicodipendente chi soprattutto lo assiste è sua madre, nel secondo caso perché donne sono sia vittime, sia soccorritrici, mentre nel terzo caso, perché donne sono la maggior parte degli psicologi (e dei loro clienti).

Nel momento in cui scrivo, all'interno del dibattito sulle tossicodipendenze si stanno contrapponendo posizioni radicalmente differenziate sulla penalizzazione, mentre si riscontra una convergenza abbastanza allargata nel prevedere, in forme e circostanze penali diverse, che il reo tossicodipendente possa sottoporsi a trattamenti terapeutici sotto il controllo dei servizi socio-sanitari in alternativa al carcere. Per la violenza sessuale, oltre ad affermarsi da parte di tutti la necessità di una nuova definizione giuridica della gravità del reato, si sta ancora discutendo sull'introduzione della procedibilità d'ufficio. Riguardo all'applicazione della legge sull'albo, infine, in cui si stabilisce che la psicoterapia sia esercitata da psicologi o medici dopo una specializzazione, si sta iniziando a discutere su questioni che la legge lascia aperte: in particolare, ci si domanda come mantenere entro corsi di studio di tipo accademico i principi tecnici che qualificano la formazione dei terapeuti, come utilizzare le innovazioni contenute nella legge per dar spazio all'approccio psicoterapeutico all'interno dei servizi pubblici, ecc.

Personalmente, percepisco in queste vicende politiche tendenze di segno opposto: da un lato l'emergere di principi giuridici che confermano alcuni progressi etici e sociali, dall'altro l'incombere di una minaccia contro la sopravvivenza di eventi di ordine culturale che si sono evoluti e diffusi in questi anni, come la prassi della solidarietà e del *self-help* dei centri di aiuto ai tossicodipendenti e alle loro famiglie, la pratica dei rapporti di scambio nelle associazioni delle donne, e, infine, l'uso delle tecniche di psicoterapia all'interno dei servizi pubblici. Non mi è facile tradurre in poche cartelle ciò che ritengo sarebbe messo in pericolo con l'affermarsi di certi principi giuridici, tanto più che la prospettiva da cui assisto a questi avvenimenti è l'osservatorio costituito da oltre dieci anni di esperienza professionale svolta in diversi ambiti, e soprattutto nei servizi pubblici, dove sono psicologa e psicoterapeuta.

Farò innanzitutto una premessa relativa alla relazione che intercorre tra gli operatori e le operatrici delle unità sanitarie locali da un lato, e i cittadini e le cittadine loro utenti, dall'altro. In seguito, evidenzierò alcuni problemi relativi alla neutralità degli interventi socio-sanitari. Infine, mi riferirò ad alcuni aspetti problematici comuni alle tre vicende legislative.

La volontarietà del prestare e ricevere cure

Il cittadino o la cittadina che, nella scelta di un'occupazione, opti per professioni del settore assistenziale e sanitario, volendo essere disponibile per chiunque, senza distinzione di censo, deve inserirsi nei servizi del Sistema sanitario nazionale, oppure porsi all'interno delle strutture convenzionate (cliniche, istituti privati o universitari, cooperative, associazioni ecc.). In quest'ultimo caso, non vi è una gestione diretta dell'amministrazione pubblica, ma un controllo indiretto. In pratica, tutte le agenzie di aiuto sociale e sanitario che erogano prestazioni gratuite tendono a essere sottoposte al controllo del Ssn.

Pertanto, il cittadino o la cittadina che non possa o

non intenda pagare per essere assistito/a deve quasi sempre necessariamente sottoporsi alle cure erogate dal Ssn. Nell'arcipelago dei servizi, poi, nonostante che secondo la legge di riforma sanitaria dovrebbe esserci libertà di scelta della struttura e del medico, di fatto quasi ovunque soltanto per l'assegnazione del medico di base viene regolarmente rispettata l'opzione dell'assistito. Tuttavia, anche in questo caso, non si tratta propriamente di una libera scelta, ma di un rapporto obbligato, perché ai cittadini viene richiesto di portare i propri problemi al medico di base come condizione per l'esercizio di diritti essenziali, come l'esonero dal lavoro in caso di malattia, l'accesso a prestazioni specialistiche o ricoveri, il rilascio o il rinnovo della patente di guida ecc.

All'interno dei servizi, dunque, il cittadino, non potendo quasi mai scegliere a quale terapeuta o *équipe* rivolgersi, dovrà affidarsi genericamente alla struttura e accettare di porre il proprio problema all'operatore o all'operatrice che gli verrà assegnato/a. Reciprocamente, all'operatore è richiesto di porsi in relazione con l'utente non come singolo, ma come appartenente a un'*équipe* o a un servizio. Gli è pertanto richiesto di mantenere verso di lui un atteggiamento omogeneo a quello tenuto dai propri colleghi, di utilizzare tecniche analoghe, di essere in ogni momento sostituibile da parte di un collega. In pratica, si impone agli operatori e alle operatrici di identificarsi nelle *équipes* a cui vengono assegnati come se esse fossero gruppi di persone che si sono scelte in base alla omogeneità di intenti e metodologie, e di annullare per quanto possibile le proprie specificità: in questo spirito ogni operatore dovrebbe sentire la propria prestazione tanto più "corretta" quanto più depurata da contraddizioni con il modo di funzionamento che il servizio si è dato.

Così come è negata l'individualità e la soggettività dell'intervenire, non è riconosciuta neppure una dimensione etica delle scelte operative, con l'unica, singolare eccezione degli interventi abortivi, per i quali, appunto, è previsto il diritto all'obiezione di coscienza. Lo stesso riconoscimento non c'è infatti

per momenti della pratica socio-sanitaria in cui l'operatore può essere posto in contraddizione con le proprie convinzioni morali, come, in taluni casi, la somministrazione ai tossicodipendenti di metadone (il sostitutivo dell'eroina), o, in determinate condizioni, la prescrizione di trattamenti sanitari obbligatori (i ricoveri psichiatrici coatti).

Da quanto sin qui detto riguardo alla negazione delle specificità individuali negli operatori, derivano, per ciò che concerne la sessuazione degli interventi, tre corollari, che accenno qui appena, ma che meriterebbero una trattazione più ampia:

1) negandosi le differenze di genere, non può neppure venire esplicitata una regola di rapporto tra i due sessi. Pertanto, in caso di conflitto tra due linee di intervento ciascuna specifica di un diverso genere, quella dominante (che è di regola quella maschile) prevale, mettendo l'altra a tacere;

2) specularmente, l'utente viene pensato e trattato come entità neutra-maschile. Le linee di intervento e le tecniche tendono a essere indifferenziate per i due sessi, a meno che esse non abbiano per oggetto le parti sessuate del corpo dell'utente;

3) nel caso che l'utente sia una coppia o una famiglia, e che l'intervento vi coinvolga un conflitto di interesse uomo/donna, l'operatore, rivestendo un ruolo che prevede l'esclusione della soggettività, tenderà ad astenersi dal formulare un proprio giudizio morale, anche in presenza di sopraffazioni o aggressioni, e si limiterà ad applicare tecniche presunte neutre e neutrali (fino al caso estremo in cui viene svolta una psicoterapia di tutti i membri della famiglia in seguito al maltrattamento dei bambini da parte del padre). Inevitabilmente, questa posizione dell'operatore all'interno del conflitto tenderà a confermare la parte più forte: di norma quella maschile.

Chi controlla chi

Per quanto poi riguarda il controllo delle amministrazioni pubbliche sul funzionamento dei propri

servizi e di quelli convenzionati, va sottolineato che, purtroppo, esso comporta sempre dei costi e non può se non raramente esplicitarsi come effettiva verifica sperimentale dell'efficacia delle prestazioni, verifica che rimane in gran parte affidata alle capacità e alla coscienza degli operatori. Nonostante ciò, da parte delle forze politiche, e anche dell'opinione pubblica, la tendenza prevalente è quella di considerare positiva ogni estensione dei servizi pubblici rispetto a quelli privati (si parla in questi casi di "garanzia del pubblico", di "tutela del cittadino" ecc.). Complementarmente, ogni afflusso di cittadini verso servizi privati per problemi considerati di competenza socio-sanitaria viene considerato di per se stesso un sintomo negativo, denotante una carenza del funzionamento del servizio pubblico.

Sembra dunque che, agli occhi di chi amministra la cosiddetta "azienda sanità", l'operatore da un lato e l'utente dall'altro siano, più che soggetti provvisti di capacità di desiderio e di raziocinio, entità da gestire allo scopo di far sì che a ogni domanda di aiuto dei cittadini corrisponda l'erogazione di un intervento da parte di operatori interni al Ssn. Paradossalmente, si crede di rispettare la domanda dei cittadini trattando loro stessi come se fossero incapaci di esprimere delle scelte, e si crede di rendere più efficienti gli operatori gestendoli come erogatori di prestazioni anonimi e interscambiabili, qualificati non dalle caratteristiche personali e professionali individuali, ma dall'affidabilità del servizio di cui peraltro essi non condividono quasi mai il potere gestionale. Infine, si crede di garantire un buon finanziamento delle strutture adattando alla loro organizzazione gli interventi degli operatori, anziché subordinare le strutture stesse, con le loro risorse, agli interventi.

Allora, se il Ssn è la scelta obbligata sia per l'utente, sia per l'operatore, il loro incontro è caratterizzato da una generale ambiguità: l'esserci dell'utente non è significativo di un suo affidarsi, e l'esserci dell'operatore non significa una sua personale motivazione ad assumere la responsabilità del problema che gli

viene portato. Nessuno dei due può mai sapere se l'altro interagisce e collabora alla prestazione per una scelta attiva. Anzi, l'elemento "soggettività" sembra scomparire dal loro rapporto: l'operatore non si chiede quasi mai se l'utente si rivolge a lui per una scelta di fiducia o per la mancanza di alternative, e neppure l'utente si domanda se l'operatore agisce perché riconosce la sua sofferenza e desidera alleviarla o perché si adegua a una routine.

Nel corso della prestazione, essendo soppresses le alternative ad essa, manca l'assunzione della responsabilità di averla scelta, sia nell'operatore, sia nel suo utente. Tutto avviene come se l'emergere di un problema nell'utente portasse, attraverso passaggi automatici, all'abbinamento di quest'ultimo con un'équipe del Ssn. Le aspettative reciproche tendono pertanto ad appiattirsi e a circoscriversi entro i tempi direttamente necessari alla prestazione stessa, ed entro i limiti degli aspetti del problema che sono di competenza di quell'operatore.

L'interazione tra i due tende quindi più che al modello della collaborazione, a quello della delega/manipolazione. Peraltro, non sempre è l'utente a essere manipolato, ma talvolta è l'operatore, come quando un paziente si rivolge al medico per la prescrizione di farmaci che ha già scelto, o come quando l'assistito richiede all'operatore sociale il sussidio con cui ritiene di poter risolvere un suo problema.

Al di là dell'indifferenziazione

Purtroppo, un tale modello di interazione è congruo solo rispetto a certi tipi di prestazione, come per esempio la consulenza dello specialista al medico di base, in cui il consulente assume una responsabilità temporanea e limitata relativamente alla terapia di un settore dell'organismo dell'utente, rinviando poi il paziente al curante. In questo caso, si può ritenere che l'utente collabori efficacemente anche se non si attiva in una collaborazione interattiva, ma si limita ad eseguire le prescrizioni del medico.

Nella maggior parte dei casi, invece, e certamente

nella educazione sanitaria, nella riabilitazione, nell'assistenza psicologica o sociale, nella psicoterapia ecc., l'interazione tra operatore (o équipe) e utente (singolo o famiglia) può essere davvero efficace solo se ha come premessa la responsabilizzazione di entrambe le parti. La collaborazione attiva è, infatti, come tutti sanno, necessaria per ogni fenomeno di apprendimento, così come per il cambiamento psicologico. La condizione perché essa si crei è che, al di là della oggettivazione e indifferenziazione prescritte dalla struttura sanitaria, si crei un "quid" all'interno del rapporto tra operatore e utente, un'intesa di reciproca fiducia e impegno in cui entrambi gli interlocutori si offrono la propria disponibilità a impegnarsi in un percorso teso al superamento del problema. Occorre che l'utente abbia almeno un po' di fiducia nell'operatore, e che quest'ultimo corrisponda a due livelli: innanzitutto mostrando di comprendere non solo la sofferenza generata dalla disfunzione oggetto della cura, ma anche il problema complessivo che essa porta nella vita dell'utente; in secondo luogo, impegnandosi ad aiutare l'utente per tutto il tempo che sarà necessario per giungere a una soluzione o a un miglioramento, sia esso la durata di un incontro o un periodo di tempo indeterminato.

Ogni operatore con esperienza sa che più il problema da affrontare è profondo e complesso, più è importante, per avere probabilità di successo, che l'utente non si ponga nelle sue mani come un organismo acefalo, ma sia in prima persona parte del tentativo di risolvere il problema. Perché l'utente si attivi, tuttavia, occorre che, sull'altro versante, l'operatore stesso, pur restando rigorosamente entro i limiti operativi della propria competenza professionale, la espliciti non come una mansione che si esegue passivamente, ma come una scelta di compartecipazione al problema dell'altro.

Deve cioè accadere che, al di fuori delle prescrizioni della struttura, siano le persone interessate alla soluzione del problema a riconoscersi reciprocamente come soggetti di atti di volontà (volontà di cambiare/

volontà di aiutare). Diversamente, se non si innesca una reciprocità di aspettative in questo senso, l'intervento può dare unicamente uno di questi esiti: o si ha una soluzione finta, in cui si attenuano i sintomi del problema senza affrontarlo, come per esempio nella maggior parte delle psicofarmacoterapie. Oppure, si ha la reiterazione della richiesta da parte dell'utente, nei termini di una sempre maggiore delega al servizio della responsabilità di risolvere il problema. O, infine, si riscontra l'abbandono del servizio da parte dell'utente.

Va sottolineato che, per definizione, la scelta di partecipazione al problema dell'utente da parte dell'operatore non può essere che volontaria.

Nella mia esperienza, questa forma di interessamento in prima persona dell'operazione è molto frequente, all'interno dei servizi pubblici.

Anzi, se in molti casi essa è essenziale per l'efficacia dell'intervento, allora, paradossalmente, nonostante costituisca una sorta di trasgressione alla norma della interscambiabilità e indifferenziazione, può essere considerata parte del ruolo professionale dell'operatore. In particolare, per gli psicoterapeuti, essa costituisce materia essenziale di apprendimento: come è noto, le diverse scuole di psicoterapia insegnano ad ascoltare il cliente e a comunicare con lui anche attraverso il coinvolgimento personale e l'analisi delle emozioni ad esso associate.

Tre nuove leggi, tre sintomi dello stesso fenomeno

Va da sé che anche in quest'ultimo caso si tratta di un coinvolgimento volontario. A monte dell'apprendimento e dell'uso di tecniche di psicoterapia si presuppone l'esistenza di una specifica motivazione. Essa è d'altronde resa evidente dal fatto che non di rado psicologi e medici dei consultori pubblici frequentano queste scuole a proprie spese. In seguito, applicano le strategie terapeutiche apprese non automaticamente per tutti i problemi di natura psicologica, ma solo nelle situazioni in cui ritengono e sentono che ciò sia possibile e opportuno.

Allora, tornando a ciò che ha stimolato queste riflessioni, e cioè alle analogie presenti in tre vicende legislative che concernono campi del tutto separati come le tossicodipendenze, la violenza sessuale e le psicoterapie, ecco, in estrema sintesi, gli aspetti che possono essere considerati comuni ai tre fenomeni.

Primo. In tutti e tre i casi si tende a esprimere il principio secondo cui non solo i bimbi e i malati di mente, ma altre categorie di cittadini debbano essere tutelate anche contro la loro volontà. Nel primo caso, e cioè nel dibattito sulle tossicodipendenze, si prevede da parte di molti di inviare i tossicodipendenti che commettono reati in programmi terapeutici sotto la minaccia del carcere. Per la violenza sessuale, poi, si auspica da parte di molti la procedibilità d'ufficio, per meglio tutelare le vittime. Infine, la regolamentazione delle psicoterapie tramite una legge non si legittima solo sull'esigenza di valorizzare le tecniche di intervento psicologiche, ma soprattutto sulla necessità di evitare che il cittadino che soffre di un disturbo psichico possa scegliere (o ricevere l'offerta di) terapeuti che non siano in possesso di determinati titoli.

Secondo. I sostenitori di tali principi di tutela legittimano le restrizioni di libertà che essi implicano come provvedimenti necessari per affrontare problemi reali: alcuni tossicodipendenti non giungerebbero a un trattamento se non spinti dalla minaccia di sanzioni, alcune donne non hanno la forza e il coraggio di decidere di accusare il proprio stupratore e molti cittadini che si sottopongono a trattamenti psicologici si affidano a terapeuti plagiatori e incompetenti.

Terzo. Per tali problemi, tuttavia, esisterebbero, in tutti e tre i casi, competenti presidi dei servizi socio-sanitari dello stato. La famiglia desiderosa di motivare il figlio o la figlia tossicodipendente a sottoporsi a trattamenti di recupero dovrebbe trovare consulenza nei centri specializzati delle Uussll, mentre la donna violentata bisognosa di sostegno dovrebbe cercare di trovare questo aiuto da parte degli operatori dei consultori, e i cittadini che desiderano

una psicoterapia dovrebbero affidarsi con fiducia ai servizi d'igiene mentale.

Quarto. Di fatto, invece, in tutti questi casi i servizi pubblici si sono dimostrati un contesto inidoneo. Nei centri per le tossicodipendenze accade spesso che i ragazzi ricevano psicofarmaci o vengano smistati alle comunità private. Nei consultori, poi, una donna che abbia subito violenza viene, nella maggior parte dei casi, inviata *tout court* a sporger denuncia. Nei servizi d'igiene mentale, infine, le persone che chiedono una psicoterapia, come vengono accolte, acquisiscono lo status giuridico di malati (di mente), con tanto di cartella clinica, referti al medico di base e, non di rado, prescrizioni farmacologiche.

Quinto. All'esterno dei servizi, invece, si sono costituiti in questi tre settori gruppi di intellettuali e volontari che hanno inventato nuove forme di aiuto. Nel campo delle tossicodipendenze, sorgono centri di accoglienza e comunità in cui i ragazzi non vengono trattati da malati, ma responsabilizzati; si moltiplicano inoltre le associazioni di *self-help* per le famiglie che vogliono motivare i propri figli a sottoporsi a trattamenti. Per sostenere nei processi le donne che subiscono violenza, poi, si creano reti di solidarietà. Per quel che riguarda le psicoterapie, si sono in questi ultimi anni moltiplicati i circoli, i gruppi e le scuole per la pratica, la ricerca e l'insegnamento.

Sesto. I provvedimenti contenuti nelle tre leggi (o proposte di) renderebbero obbligatorie forme di intervento che già vengono attuate in modo volontario in ambiti assistenziali o culturali esterni ai servizi. Nel primo caso, diverrebbe praticamente coatto l'inserimento nelle comunità e nei programmi terapeutici. Nel secondo caso, diventerebbe obbligatorio il processo, che è stato in questi ultimi anni utilizzato dalle organizzazioni femminili come strumento di promozione e riscatto per la donna umiliata dallo stupro. Nel terzo caso, infine si prescrivono ai tera-

peuti quei corsi di specializzazione e quei *training* a cui essi già spontaneamente si sottoponevano; inoltre, nel definire giuridicamente la psicoterapia come prestazione di sanitari specializzati, senza evidenziarne la diversa natura rispetto alle interpretazioni medico-specialistiche, si rende possibile una interpretazione restrittiva della legge, secondo cui si sancisce l'inclusione delle psicoterapie all'interno delle prestazioni sanitarie specializzate elargite obbligatoriamente dalle Uussll ai pazienti ai quali vengono prescritte da parte del medico di base. In tutti e tre i casi, dunque, pratiche volte a promuovere un processo di cambiamento attraverso un'interazione volontaria in un contesto culturale e di aiuto tendono a venire prescritte di autorità e perciò snaturate e de-potenziare.

Settimo. Infine, nei tre casi, si può riscontrare che, nel momento in cui sul piano giuridico si stanno esprimendo tendenze che condurrebbero alla svalorizzazione o riduzione delle attività di ricerca di nuove forme di aiuto all'esterno dei servizi, sul piano delle prassi, invece, queste attività stanno diventando un fattore di cambiamento per le pratiche cliniche interne ai servizi stessi. Alcuni operatori dei servizi pubblici hanno "importato" un atteggiamento responsabilizzante nei confronti dei giovani tossicodipendenti e metodologie per la presa in carico delle famiglie. La cultura della differenza sessuale, poi, sta iniziando a scalfire, con la complicità di alcune operatrici, la neutralità dei servizi¹. Inoltre, le strategie psicoterapeutiche, nate negli studi privati, vengono rielaborate e attualizzate come strumenti di risposta ai problemi degli utenti dei servizi pubblici: anche grazie ai principi innovativi contenuti nella nuova legge, si stanno formulando ipotesi di riorganizzazione dei servizi psicologici secondo il modello dell'approccio psicoterapeutico.

¹ Si veda, per esempio, il numero 81 (1988) di *Inchiesta*, a cura di P. Leonardi, e, in particolare, della stessa autrice, "Proposta per l'istituzione di un laboratorio per le culture della differenza sessuale".

MARCELLA HEINE

GERMANIA
IDENTITÀ
NAZIONALEUN DILEMMA PER LA
SINISTRA

“Choc” nella Germania federale dopo il successo del partito dei “Repubblicani” e della Npd nelle elezioni per il senato di Berlino ovest e per le amministrazioni comunali in Assia.

Choc a sinistra, al centro e a destra. Ci si chiede, naturalmente, come mai un risultato così clamoroso (praticamente un salto dallo zero al 7%) sembri giungere inaspettato alle forze politiche democratiche.

La sinistra – socialdemocratica e verde – vede risorgere lo spettro del nazionalsocialismo e, piuttosto che domandarsi in quali antri esso tutto questo tempo sia rimasto annidato e per quali vie sia riemerso alla luce del giorno, sembra soprattutto sconvolta dal fatto che delle forze politiche organizzate si riconoscano con successo *apertamente* xenofobe e razziste.

La destra democristiana e cristiano-sociale si spaventa e, in un processo di veloce polarizzazione, vuole da una parte rafforzare il suo profilo di partito di centro, aperto a tutti i ceti e, dall'altra parte, recuperare le frange di

estrema destra fomentando, con ripugnante zelo, rancori ed aggressioni nei confronti della popolazione straniera.

Choc anche da parte mia nel constatare che non è la sinistra – come avevo sperato e come sarebbe a mio parere dovuto essere – a rompere in positivo il tabù di sentimenti nazionali repressi, bensì l'estrema destra: quella ottusa e bieca, maleodorante di fumi da birreria, che sa riconoscersi tedesca solo nell'aggredire – in un misto di paura e minaccia – chi non lo è.

Forte e immediata è stata sì la risposta all'affermarsi elettorale della destra razzista ma, mi sembra, politicamente insufficiente e sintomatica di un atteggiamento strutturalmente difensivo della sinistra su questi temi: lo slogan centrale del movimento di protesta è stato ed è “Fuori i nazisti! Dentro gli stranieri!”, accompagnato dalla richiesta di mettere fuori legge i partiti in questione, omologando tra l'altro in un fatale meccanismo di semplificazione politica i “Repubblicani”, la Npd e i terroristi del “gruppo Kuehn”.

Più efficace di quel “Fuori i nazisti” (che, inevitabilmente, mi provoca la domanda: “E dove poi li volete, o li vogliamo, mandare?” – e che mi sembra esprimere più paura che impeto democratico) è stato il motto di una manifestazione del sindacato metallurgico in occasione dell'anniversario della liberazione dal nazionalso-

cialismo: “Sì alla convivenza – Sì all'apertura e alla varietà culturale da noi come in Europa”. Ma *questa* linea di risposta fatica ancora ad affermarsi ed il dibattito su di essa incontra non poche resistenze.

Un avvenimento, non attuale ma recente, illustra in maniera a mio avviso esemplare il dilemma della sinistra tedesca: il cosiddetto “caso Jenninger”, cioè le reazioni al suo discorso in occasione dell'anniversario della “notte dei cristalli” che segnò l'inizio dello sterminio degli ebrei, e delle sue successive dimissioni da presidente del parlamento federale. Il fatto è noto anche in Italia ed è stato oggetto di intense controversie, di un esagitato susseguirsi di conferme e smentite che non intendo qui ripetere.

Mi interessa piuttosto, per sottolinearne la sintomaticità, mettere in relazione tali reazioni con quelle seguite ad un altro discorso di commemorazione e condanna del nazionalsocialismo, anch'esso tenuto di fronte al parlamento federale: parlo del discorso del presidente della repubblica Weizsäcker in occasione dell'anniversario della liberazione dal fascismo l'8 maggio 1985. Con mirabile retorica e grande impeto morale Weizsäcker sottolineò allora, per la prima volta da parte del più alto rappresentante dello stato, il carattere “liberatorio” dell'intervento alleato e si schierò senza mezzi termini dalla parte delle

vittime, che fossero esse ebrei, comunisti o omosessuali. La reazione, nel paese e all'estero, fu di unanime plauso, quasi un profondo sospiro di sollievo, un purificatorio “Finalmente!”.

Absolutamente contraria la reazione al discorso di Jenninger (che pure, se si confrontano i testi, non fu meno impietoso, anzi...): dall'accusa di apologia del nazismo fino a quella di “giustificazionismo”, “mancanza di tatto” e “incapacità”, la condanna fu quasi unanime; pochissime le voci che si alzarono a sua difesa, ed anch'esse caute.

E forse ancor più delle prese di posizione verbali e scritte sono impressionanti le reazioni gestuali dei presenti al discorso e documentate dalla stampa: deputate e deputati che si alzano e se ne vanno, non a testa alta e indignati, ma quasi curvi e ad occhi bassi; sguardi più imbarazzati e sgomenti che stupefatti o irati – sguardi, mi sembra, di chi vede di fronte a sé la propria immagine e non ne sopporta i sembianti. Perché dunque elogio e sollievo di fronte a Weizsäcker, ma rimozione e paura di fronte a Jenninger?

...

Con acutezza politica e psicologica il redattore di una rivista della sinistra indipendente e vicina ai Verdi, Joscha Schmierer, analizza il fenomeno delle due opposte reazioni: “Con Jenninger è stato il borghesuccio che ha cercato di

impadronirsi dei riti commemorativi... Egli ha affrontato l'argomento cercando, più intensamente di Weizsäcker, il confronto con sé stesso e con i crimini nazisti... Weizsäcker sembra caricare sulle proprie spalle tutte le colpe del suo popolo ma nessuno, in realtà, avrebbe mai il coraggio di incolpare proprio lui. Jenninger invece ha osato chiedere: Come fu possibile che gente come me abbia detto di sì? E proprio lui ha dovuto andarsene, per aver preso sul serio il passato e messo a nudo le continuità che, permanentemente, i riti commemorativi nella Repubblica federale si sforzano di negare. Weizsäcker è troppo bello per essere vero; Jenninger è troppo vero per essere bello”¹.

Il rito – anche quello antifascista – è forse purificatorio, ma sicuramente facilita la rimozione. La folle tesi della “colpa collettiva” è – come quella della “incomprensibile barbarie” – più facile da sopportare che non il puntare lo sguardo sulla quotidiana “banalità del male” di cui parla Hannah Arendt².

La verità – quella del “cittadino normale”, quella su se stessi – è straziante, ma è d'altra parte forse l'unica a permettere la guarigione.

Per questo il discorso di Jenninger è stato coraggioso, forse senza che egli stesso se ne sia reso conto, senza veramente saperlo spiegare, forse prima ancora di capirlo: è lo “Spießbürger” che per la prima

volta ha il coraggio di dire “Siamo stati noi, bravi e onesti cittadini tedeschi, che non solo abbiamo girato gli occhi dall'altra parte ma che, anzi, abbiamo visto, guardato e detto di sì”. Certo, molto più di ciò non ha detto; il discorso, è evidente, non va abbastanza avanti: ma Jenninger è dovuto andarsene non per aver detto troppo poco, bensì per aver detto troppo e per averlo detto dalla tribuna del parlamento, invece che in un saggio storico.

Dopo le sue dimissioni egli non ha fatto (né gli era ormai permesso farle) lunghe dichiarazioni, ma ha laconicamente commentato: “Non di tutto si può parlare in questo paese”. Ed effettivamente non il suo discorso, ma la *riconferma del tabù* è la vera catastrofe politica, l'aver non solo perso, ma anche il più in fretta possibile cancellato le tracce di una *chance* di confronto diverso con la propria storia, che è storia anche di tutti noi e non solo tedesca.

...

E nessuno – dopo le elezioni di Berlino e dell'Assia – ha più parlato di Jenninger quando il leader dei Repubblicani dichiarava sfacciatamente: “Noi non siamo nazisti né antisemiti, siamo bravi e onesti cittadini tedeschi”. Praticamente senza l'ombra di un programma politico, ma combinando con intuito sicuro malcontento sociale ed emozioni xenofobe latenti, i repubblicani hanno fatto del

“problema degli stranieri” – che fossero immigrati, profughi o cittadini dell'Europa dell'est, di origine tedesca che “rimpatriano” – il tema assolutamente centrale della loro propaganda, sfruttando il vuoto lasciato su questo terreno dalla sinistra. La risposta politica che urge non può ora esaurirsi nelle scandalizzate manifestazioni di protesta né nelle quasi isteriche reazioni di una parte di questa sinistra stessa. Essa esige piuttosto che questa finalmente faccia suoi i termini della questione, invece di negarne per così dire la legittimità.

• • •

Non si può infatti affrontare il problema del razzismo e del nazionalismo *negando* – come tuttora fa gran parte della sinistra tedesca – l'esistenza di un'identità nazionale e demonizzando il concetto stesso di nazione, anzi per meglio dire di nazione tedesca. Già Thomas Mann, nel suo indimenticabile discorso “La Germania e i tedeschi”³, individuava nel 1945 quale elemento tragicamente costitutivo della storia tedesca la mancanza del nesso storico tra il concetto di nazione e quello di libertà; non esiste, in effetti, in Germania – neppure in quella di oggi – un'identità nazionale “dichiarata” e vorrei dire coltivata che non sia quella revanscista e reazionaria. La scissione tra identità culturale e identità politica, tra intellettualità e masse che ne deriva è un elemento di debolezza

strutturale della democrazia tedesca.

Quante volte ho sentito, da parte di compagne e compagni tedeschi, la fatidica frase: “Essere tedesco per me non significa nulla... o solo qualcosa di terribile” oppure: “Come tedesco posso identificarmi solo con la tradizione di Rosa Luxemburg, di Brecht, delle vittime del nazismo”. Frasi queste che, lungi dal tranquillizzarmi, mi inquietano – tanto più mi inquietano quanto più, a destra, si alzano le voci dei “bravi e onesti cittadini” che si proclamano “orgogliosi” di essere tedeschi e di fronte a cui, inevitabilmente, ci si domanda a quale parte della storia così dolorosa e dell'anima così complessa di questo paese, il loro orgoglio si riferisca. E se, da parte mia, osservo che sia l'internazionalismo che una società sovranazionale e multiculturale, sono realtà pensabili (e auspicabili) solo – anche in Germania – sulla base di identità culturali e strutture nazionali non repressi ma anzi coscientemente sviluppate, posso essere quasi sicura di venir fraintesa dalla maggior parte dei miei interlocutori tedeschi. “Identità nazionale” viene da essi intesa solo come nazionalismo; “società multiculturale” viene immaginata più come un limbo amorfo, una notte in cui tutti i gatti sono bigi, che non come una convivenza complessa e mobile di autonome culture e sovrane nazioni.

Il fraintendimento non è casua-

le e il rigorismo della posizione di coloro che dichiarano di non volersi riconoscere tedeschi è in realtà – se mi si permette il luogo comune – assolutamente e inequivocabilmente tedesco.

La ricerca di una propria identità nella negazione di essa è, evidentemente, impresa tormentosa e che richiede una buona dose di masochismo. Nonostante questo – e forse proprio per questo? – gran parte della sinistra continua ad aggrapparvisi. Forse perché l'alternativa si configura ancora più complessa: essa consisterebbe nel riconoscere e trarre le conseguenze da ciò che Thomas Mann, nel suo già citato discorso, così riassumeva: “Non vi sono due Germanie, l'una buona e l'altra malvagia... La Germania malvagia è quella buona finita male, è quella buona nella sventura, è il bene precipitato nella colpa e nella rovina. Per questo ad uno spirito nato tedesco non è possibile rinnegare totalmente la Germania cattiva e colpevole dichiarando: Io sono la Germania buona, nobile, giusta, dalla candida veste, e lascio a voi, perché la distruggiate, l'altra perfida Germania... io ho tutto dentro di me, ho tutto sperimentato su me medesimo”.

• • •

È questo “io ho tutto dentro di me”, che, sulle labbra di un tedesco, fa rabbrivire egli stesso e chi lo ascolta. Ma non è valida la stessa frase anche per altri esseri uma-

ni, per altri popoli? Posso io dire – solo perché per una contingenza della storia o della natura sono nata in Italia e sono nata “dopo” – di non avere “tutto dentro di me”? No, non posso dirlo; e come è assurdo affermare che tutti i tedeschi, solo perché tedeschi, sono collettivamente colpevoli, così è altrettanto assurdo affermare che tutti gli altri, solo perché non tedeschi, di quei crimini sono innocenti.

E forse la grande forza di un'identità nazionale tedesca, con segno diverso da quella reazionaria e revanscista, potrebbe consistere anche e proprio in questa ormai indelebile consapevolezza di “avere tutto dentro di sé” e nel costruire un nesso nuovo tra il concetto di nazione e quello di libertà, ben sapendo – meglio di ogni altro popolo – quanto esso non sia ovvio, ma fatalmente precario.

• • •

Riconoscere questa forza e, in questo senso, accettare le proprie radici e la propria appartenenza alle due anime della Germania – non idealizzando l'una né demonizzando l'altra – significherebbe anche concretamente cambiare i termini della battaglia contro il nazionalismo, il razzismo e i rigurgiti neonazisti: meno esorcismi e più pratica di democrazia; meno smanie di divieti e più coraggio nel dibattito aperto sui temi di una società nuova, pluri-etnica e

multiculturale.

Più, dunque, dell'emergere dell'estrema destra come forza politica organizzata (e c'è chi parla anche di un processo di “normalizzazione”, sottolineando che l’“anormalità” non consiste nell'esistenza di sentimenti xenofobi e di un'ideologia di estrema destra quanto piuttosto nel fatto che questa, fino ad ora, si fosse nascosta nei grossi partiti democratici, nella Cdu soprattutto, ma anche nella Spd) mi sembra decisiva – per gli sviluppi politici nel prossimo futuro di questo paese – il tipo di risposta che vi si riuscirà a contrapporre. Attualmente la partita è aperta, entrambe le opzioni sono presenti. Da una parte si hanno fenomeni sconcertanti, quale ad esempio la reazione della senatrice (socialdemocratica) della Pubblica Istruzione di Amburgo che, in seguito a minacce naziste in occasione dell'anniversario della nascita di Hitler nei confronti di scuole con forte percentuale di alunni stranieri, dichiara “comprensione” per i genitori che non mandano a scuola i loro figli e quasi li invita a lasciarli a casa, in luogo di garantire – come sarebbe suo sacrosanto dovere quale rappresentante di uno stato democratico – l'incolumità degli stessi organizzando, ove necessario, una particolare sorveglianza e soprattutto responsabilizzando gli insegnanti. Dall'altra parte si assiste attualmente anche a sviluppi coraggiosi e innovatori: ad esempio

l'affermarsi di coalizioni rosso-verdi in città come Berlino ovest e Francoforte è anch'essa una reazione e un segnale nei confronti del rigurgito di destra, e non è marginale che a Francoforte si sia creato, dopo le ultime elezioni comunali, il primo Assessorato alla multiculturalità e che l'assessore si chiami Daniel Cohn-Bendit.

• • •

Le forze politiche nella Repubblica federale sono dunque in movimento, la ricerca di nuove forme di convivenza di popoli e culture diverse – anche sullo sfondo dell'imminente processo di unificazione europea – chiamano la democrazia ad uno sforzo di elaborazione e di riflessione, ed è un controsenso che la sinistra tedesca, in questo dibattito, continui a tabuizzare il problema dell'appartenenza culturale e nazionale: non quella, si badi bene, delle minoranze etniche, ma quella tedesca.

Non può infatti esservi un confronto aperto e fecondo di diverse culture se una di essa – e proprio quella della popolazione maggioritaria – entra in campo o nella veste di uno spaventoso fantasma da esorcizzare o in quella di un nazionalismo arrogante e minaccioso. Né tantomeno può risultare vantaggioso a tale incontro che le culture minoritarie vengano o idealizzate sull'altare di un esotismo degradante o costrette al silenzio dalla repressiva ignoranza

della cultura maggioritaria.

Perché il confronto – oggi così urgente – su questi temi possa svilupparsi c'è da sperare (e da far di tutto) affinché la tendenza della sinistra tedesca a polarizzare e irrigidire tale confronto in minuetti ideologici in cui chi danza si gira intorno senza mai arrivare a toccarsi, non prenda il sopravvento sulla sua sete, altrettanto impe-

tuosa, di aprire nuove strade, di avventurarsi alla ricerca di nuovi progetti e di radicali utopie. Poiché è questa, credo, la forza del suo ruolo in un movimento democratico e innovatore anche a livello europeo, assai più che non "l'arte del possibile", cioè la politica in senso stretto. Ed il maggiore ostacolo su questo suo cammino è costituito, oserei dire, non

tanto dai Repubblicani né tanto meno dal preteso bieco conservatorismo del popolo tedesco, quanto piuttosto dalla sinistra stessa.

¹ Joscha Schmierer in *Kommune*, n. 12/88.

² Hannah Arandt *Eichmann in Jerusalem – Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München 1986.

³ Discorso nuovamente pubblicato in *Lettera internazionale* n. 18, ottobre-dicembre 1988, e lettura di grandissima attualità per chiunque si interessi della "questione tedesca".

• • •

INDIVIDUE NASCITA DEL SOGGETTO MORALE FEMMINILE

Istituto Gramsci
Centro di studi e di ricerche delle donne
Roma 11 marzo 1989

Claudia Mancina

La libertà femminile e i confini dell'etica

Anna Rossi Doria

Individualità e valore di genere nel pensiero politico delle suffragiste

Emma Fattorini

Il soggetto donna nel personalismo cristiano

Francesca Izzo

Immagini del soggetto moderno: libertà ed etica

Gabriella Bonacchi

Della parola femminile. E del suo "spirito"...

Maria Luisa Boccia

Singolarità, pluralità e genere nel femminismo

Il seminario "Individue. Nascita del soggetto morale femminile" ha inaugurato a Roma, l'11 marzo 1989, il Centro di studi e di ricerche delle donne, costituitosi presso l'Istituto Gramsci. Scopo dell'iniziativa era gettare degli scandagli, da diversi punti di vista, in quella produzione di nuova etica che tutte concordiamo nel riconoscere come costitutiva della soggettività femminile. Sono qui pubblicate le relazioni pronunciate a quel seminario, riviste e rielaborate dalle autrici, con l'eccezione di Mariella Gramaglia, cui gli impegni politici non hanno purtroppo concesso il tempo necessario.

CLAUDIA MANCINA

LA LIBERTÀ FEMMINILE E I CONFINI DELL'ETICA*

La cultura della sinistra, sia nei suoi aspetti tradizionali (economicistici e storicistici) sia in quelli modernizzanti (spesso del tutto politicisti) è apparsa generalmente impermeabile, con poche rilevanti eccezioni, ai temi etici. Al suo fondo agiva, per una parte, la convinzione propria di un marxismo sommario ma molto diffuso – che valori, fini e sentimenti morali siano solo una manifestazione secondaria se non apparente dei rapporti sociali, e dunque ad essi riducibili. Per un'altra parte operava il paradossale riconoscimento di una sorta di monopolio religioso: come se non possa esserci discorso etico fuori del linguaggio religioso e dei suoi fondamenti metafisici. Ma questa impermeabilità appare oggi più che mai come una debolezza, una mancanza di presa sulla realtà e sui suoi problemi. Più di ieri la nostra vita quotidiana ci pone in modo ineludibile e stringente questioni etiche e in particolare *bioetiche*. "Gli sviluppi della medicina e della biologia negli ultimi decenni hanno posto alcuni esseri umani nella condizione di potere fare o omettere alcune azioni che le precedenti generazioni non potevano compiere, nel senso che era loro fisicamente impossibile

compiere; e inoltre sono radicalmente mutate «le condizioni in cui oggi sono prese alcune decisioni, compiute o omesse alcune azioni che erano già possibili alle generazioni precedenti»¹.

Le scelte e le azioni in questione sono evidentemente quelle relative a trapianti, fecondazione artificiale, interventi sugli embrioni, eutanasia e aborto. Si tratta dunque di problemi la cui diversa presentazione e percezione è tale da cambiare profondamente nozioni essenziali per la vita associata come quelle di vita e di morte, di corpo, di maternità e di paternità.

o In realtà, sta avvenendo in questi anni una *ricodificazione* complessiva di un'antica rete di relazioni rappresentative e intuitive della quale è intessuta l'identità individuale così come quella collettiva. Vanno in crisi, tutte insieme, l'immagine condivisa del pianeta, il sentimento comune della natura, l'autorappresentazione del genere umano, i modelli di riconoscimento tra i sessi e le generazioni. Non potrà non risulterne una nuova configurazione di tutte queste relazioni: nuova, ma non necessariamente migliore. Porsi problemi etici, attrezzarsi a discutere in termini etici, è indispensabile se si vuole non subire passivamente questo processo, ma cercare di orientarlo razionalmente e democraticamente.

Un ruolo particolarmente significativo può svolgere in questo senso la cultura e l'elaborazione delle donne. Anche qui ci sono antiche (e non certo infondate) diffidenze da superare: le donne temono di trovare altre gabbie concettuali e normative al posto di quelle che hanno così laboriosamente spezzato. Sospettano dunque di qualsiasi discorso che si proponga di definire dei valori, o di classificare bisogni e diritti. Anche in questo caso è riconoscibile un pregiudizio, o un errato giudizio, su che cosa sia l'etica: ovvero quello che la intende come un sistema di valori prescrittivi, collocati al di là della storia, al di là dell'esperienza individuale e collettiva, al di là perfino della ragione scientifica. Ma esiste un'altra accezione di etica, che è quella della filosofia morale contemporanea, dove si confrontano diversi paradig-

mi e diverse strategie di pensiero. Essa ha a che fare con i "valori" in due sensi possibili: o per analizzare e *decostruire* i valori di fatto esistenti nei giudizi morali pronunciati continuamente da ciascuno di noi; o per *costruire* criticamente valori che possano essere condivisi come risultato di una procedura razionale accettata. Possiamo contestare l'adequatezza delle diverse procedure; ma questa accezione di etica non mi pare sia da rifiutare.

La sfida della differenza sessuale nell'etica

Nella produzione culturale degli ultimi venti anni, e in particolare nella elaborazione relativa alla differenza sessuale, le donne hanno affermato l'esistenza di un soggetto femminile. Quest'affermazione non è da prendersi in senso empirico-descrittivo, come se si dicesse: nella società ci sono anche le donne (certo, anche questo è spesso necessario dire). Si tratta di un'affermazione forte, che entra in conflitto con la universalità del soggetto protagonista della nostra cultura, il soggetto neutro, privo di determinazione di sesso, ma maschio di fatto: e inevitabilmente, poiché il sesso femminile è stato in tutta la storia del genere umano escluso dai luoghi del potere e del sapere. E con esso sono state escluse dalla costituzione del soggetto tutte quelle relazioni, attività, bisogni, caratteri, che alle donne erano assegnate. Dunque l'uomo "si riconosce pienamente nel neutro universale senza bisogno di alcuna aggiunta", mentre la donna è l'universale uomo con in più il sesso femminile", un *di più* che è naturalmente piuttosto un *di meno*, ovvero "il neutro universale uomo meno il sesso maschile"².

Non a caso dal punto di vista del neutro-universale si contrasta l'affermazione del soggetto femminile come se fosse l'affioramento di un presupposto naturalistico, una ribellione del concreto-corporeo alla signoria della forma: forma del pensiero, della conoscenza, della politica, della rappresentanza, formapartito... tutte forme che si vorrebbero necessariamente neutre-universali. La questione posta è invece

la seguente: il fatto che le donne, come sesso e non più come singole sia pure numerose, abbiano invaso, la vita sociale, è un fatto che può stare ancora dentro quelle forme, o non richiede invece la produzione di *altre* forme? Altrettanto universali, evidentemente, ma universali sessuate anziché neutre. Se questa è la sfida della differenza sessuale, si pone una ulteriore domanda: può essa evitare di misurarsi sul terreno etico? O non dobbiamo pensare ormai anche l'esistenza di un *soggetto morale femminile*?

Questo mi sembra oggi l'atteggiamento giusto e necessario; anche perché è quello che ci consente di esplicitare e valorizzare quanto l'esperienza e la cultura delle donne ha da dire in proposito. Il successo ottenuto sia in America che in Italia da un libro come quello di Carol Gilligan³ e il dibattito da esso suscitato, testimoniano della ricchezza di contributi che può derivare da un simile atteggiamento. La Gilligan sostiene che sui temi morali le donne parlano con *un'altra voce* (*a different voice*).

Non si limitano cioè a dire altre cose; ma formulano i loro giudizi ed elaborano i loro atteggiamenti secondo diversi schemi e diversi significati. In sostanza, si distinguerebbe una moralità praticata dalle donne, che "pone al centro dello sviluppo morale la comprensione della responsabilità e dei rapporti", da una moralità come equità, che "lega lo sviluppo morale alla comprensione dei diritti e delle norme". A fronte di un atteggiamento che vede nascere il problema morale da un conflitto di diritti tra due soggetti (e quindi trova la sua soluzione nell'instaurazione di un sistema di regole formali), un atteggiamento per il quale il problema morale nasce "quando gli oggetti nei confronti dei quali ci si sente responsabili sono in conflitto". In questo caso il problema morale dovrà trovare soluzione in "una modalità di pensiero contestuale e narrativa" piuttosto che in una definizione di diritti.

Questa rappresentazione del caratteristico atteggiamento morale delle donne è certamente corrispondente all'esperienza comune. In passato essa è stata usata per affermare la sostanziale inferiorità

morale delle donne. Merito degli studi della Gilligan è di argomentare la legittimità dell'atteggiamento morale femminile non come uno stadio precedente, e quindi inferiore, a quello "maschile", ma come *un altro* (differente) possibile atteggiamento morale. Sarebbe facile considerare questa particolare e ricorrente tonalità dei giudizi morali espressi dalle donne come corrispondente ad una natura femminile, mutando di segno ma di fatto confermando l'antica opinione maschile. O anche vedervi soltanto il frutto di una storia del sesso femminile, tutta consumatasi all'interno di una sfera nella quale in effetti la rete di relazioni è la struttura vitale prevalente, e la responsabilità la virtù più necessaria.

La procreazione da destino a libertà

Fermarsi a questa considerazione storicistica sarebbe tuttavia troppo poco: significherebbe non intaccare per nulla l'egemonia del soggetto morale neutro e quindi alla fine confermare l'assunto che la moralità femminile è una moralità locale, meno universale, di fatto inferiore. Il soggetto morale femminile deve avere invece l'ambizione di ridisegnare i confini della morale, facendovi emergere significati e valori elaborati nella sfera delle relazioni, attività, bisogni e caratteri che sono sempre stati appannaggio delle donne, ma che sono parte costitutiva della realtà umana e che, una volta emersi, non possono non costituire una critica radicale del soggetto morale come definito finora nel linguaggio filosofico e nel senso comune. Si tratta anche, per riprendere la suggestione di una filosofa americana, di "salire sulle spalle dei moralisti uomini, visto che nessun uomo è stato ancora capace di salire sulle spalle delle moraliste donne"⁴.

Le donne potrebbero cioè essere in grado di formulare categorie più comprensive, che diano ragione sia dell'etica "maschile" che di quella "femminile". Così la Baier propone la categoria di *fiducia* come comprensiva sia di quella (maschile) di obbligatezza sia di quella (femminile) di amore.

L'interessante in questa proposta è che essa esprime una posizione teorica che non si limita a contrapporre la voce delle donne a quella degli uomini, ma ritiene di potersi misurare con il pensiero maschile in modo autonomo ed egemonico, proprio perché le donne vengono dopo portando un patrimonio che è ancora tutto da mettere a frutto sul piano conoscitivo.

Il "venir dopo" delle donne non è evidentemente da intendersi solo nel senso che prima non c'erano filosofe e oggi ci sono; ma nel senso che anche questa circostanza è espressione della comparsa sulla scena del mondo, e quindi anche della teoria politica e morale, di un nuovo protagonista: la libertà femminile, questo spettro che si aggira per il pianeta. L'uomo ha potuto escludere dalla definizione del soggetto una parte grande ed essenziale di sé, sinché ha potuto delegarla alla donna come suo destino naturale, quindi come una necessità. Nel momento in cui il sesso femminile esce da questa determinazione di necessità ed entra in quella della libertà, quella parte non può più essere esclusa o rimossa. Il terreno sul quale la libertà femminile è cresciuta e dal quale si è cominciata a disegnare un'etica al femminile è, per unanime riconoscimento delle donne, quello della sessualità e della procreazione. Nella storia della specie infatti l'identità di genere femminile ha trovato la sua cifra nella sessualità. L'esistenza sociale e simbolica della donna ha così coinciso con la sua sessualità e questa con la sua capacità riproduttiva. Ciò equivale a porre la sessualità per la donna come una sfera di necessità e non di libertà. Nessuno ha colto questo punto con più esattezza di Hegel, che ha osservato che l'uomo può ben abbandonarsi all'appetito sessuale, proprio perché la sfera propria della sua vita è altrove; mentre la donna, la cui vita si esaurisce nell'ambito dei rapporti fisici e naturali, non ha diritto all'appetito perché non saprebbe elevarsi sopra di esso. Per tutto ciò la separazione della sessualità dalla riproduzione ha assunto tanta importanza nel percorso di autonomia delle donne.

Non a caso l'elaborazione morale autonoma delle donne nasce nel contesto della riflessione sull'aborto e sulla maternità. Questa riflessione si è mossa dal quadro, ancora elementare, di una semplice difesa della vita delle donne a quello di una affermazione della loro libertà, infine a quello attuale di una discussione etica sul valore della vita e delle vite possibili. Il principio dell'autodeterminazione, intorno al quale quella riflessione si è concentrata, non è quindi da intendersi come un mero principio pratico di autodifesa, ma come un principio propriamente etico, che a partire dal soggetto femminile si propone evidentemente come categoria valida per la soggettività umana dei due sessi. Esso sottrae il processo della riproduzione ad una sua presunta e sacralizzata naturalità – che quindi ridurrebbe al minimo l'esercizio della scelta e con ciò di un giudizio morale che non sia puro adeguamento alla norma naturale o divina – e lo restituisce al campo propriamente morale, quello della decisione e della scelta. Non si tratterà tuttavia di una scelta neutra: il campo di decisione della donna e dell'uomo sulla procreazione non potrà essere lo stesso.

Soggetti di conflitti e di diritti

Questo passaggio da naturale a morale, da destino a libertà, è certo un'acquisizione della specie, ma solo nella misura in cui è un percorso *delle donne*, che chiama loro in prima persona ad assumere un ruolo di soggetto morale. A questo punto quell'etica della responsabilità, che molto spesso è espressione di una dipendenza, dell'accettazione forzata di un vincolo imposto alla propria individualità dalla società e dalla storia, diventa davvero un'etica formulata o adottata in autonomia. E alle donne impegnate nelle difficili scelte procreative la responsabilità appare come l'altra faccia della libertà. La vicenda dell'aborto legale, come appare nell'esperienza vissuta dalle donne e nelle ricerche compiute, è una vicenda che mette in primo piano come l'espansione dell'ambito della scelta sia certamente un incremento di libertà, ma anche un allargamento dell'area del conflitto, sia inte-

riore sia con altri soggetti. Essa ha prodotto una riflessione che smentisce una concezione illuministica e trionfalistica della libertà, per legare questa categoria a quella di responsabilità. In altre parole le donne non hanno affatto visto, nella separazione della sessualità dalla procreazione, l'occasione di un esercizio senza problemi della libertà individuale atomisticamente intesa. Entrate nel sistema dell'equità e del diritto, non hanno abbandonato l'etica della responsabilità, nella quale il dilemma dell'aborto non è solo un conflitto di diritti, né la decisione di abortire è solo l'affermazione di un diritto individuale. Certo, è anche questo; e il riconoscimento della sua qualità di soggetto di diritti rafforza certamente l'autonomia morale della donna. Ma in gioco è soprattutto un problema di rapporti, una rete di relazioni che devono essere valutate singolarmente e nel loro intreccio reciproco, che può essere contraddittorio, producendo conflitti. Chi rimprovera alle donne di avere affermato, con la legalizzazione dell'aborto, un diritto egoistico, mostra di non comprendere che la grammatica dei diritti è troppo povera per dire tutta la tematica dell'aborto e della maternità⁵.

La grammatica dei diritti non riesce a dire proprio l'essenziale, e cioè che nel dilemma costituito da una gravidanza non desiderata ciò che è in gioco non sono individui indipendenti – i cui diritti possono quindi confliggere – ma una relazione tra due entità inscindibili, che vivono la stessa vita. Qui si incontra, a mio parere, anche il limite dell'etica laica, che continua a discutere dell'aborto mettendo a confronto il diritto della donna e il diritto del feto, come fossero *due individui*, due vite indipendenti. Ciò porta la discussione ad una *impasse* insuperabile, perché ci si trova di fronte, da un lato al diritto della madre a disporre del proprio corpo, dall'altro al diritto del feto di venire al mondo⁶. Il problema, formulato in questi termini, è insolubile. Poggia infatti su un assunto non esplicitato, ma evidente: che il fatto che il feto e la donna non sono due individui indipendenti, poiché l'uno dimora dentro il corpo dell'altra, viene considerato come una circostanza biologico-naturale, priva di rilevanza

morale, che quindi non entra nella definizione morale del problema e dei suoi protagonisti. L'*impasse* prima indicata può essere superata soltanto se, invece, si riconosce che la condizione vitale del feto – quella di dimorare dentro il corpo di una donna e di svolgere in esso, in una relazione che non è riducibile a quella di contenitore e contenuto, il proprio processo di individuazione – è costituita dallo status etico del feto stesso, e quindi deve essere considerata rilevante per la discussione del dilemma dell'aborto.

In questo caso potremo considerare la decisione come effetto di una valutazione non tanto del diritto dell'uno e dell'altro, quanto della vitalità e della possibilità di futuro posseduta da quella relazione tra madre e feto. Una tale valutazione si estenderà anche al modo in cui quella relazione si intreccia con altre relazioni importanti (con l'eventuale padre, con altri figli, con il proprio progetto di vita) e potranno talvolta risultarne conflitti anche gravi. In questo quadro, è difficile immaginare che la decisione possa essere attribuita ad altri che a colei che è unica titolare della relazione col feto, nel senso che ne è il termine autocosciente e responsabile. Su questa *responsabilità* poggia il principio di autodeterminazione che promuove la donna da veicolo passivo della riproduzione a suo soggetto morale, e *insieme* promuove la procreazione a campo di libertà e di responsabilità della specie in quanto tale. Anche la produzione di una nuova figura della paternità (ovvero del soggetto maschile della procreazione) di cui già si avverte l'esigenza, non può non passare attraverso l'autodeterminazione della donna, perché deve passare attraverso la fine del dominio maschile sulla funzione riproduttiva della specie e quindi sul sesso femminile. In questa etica "al femminile" è dunque certamente contenuta una critica radicale dell'individualismo dei diritti.

Possiamo perciò considerarla come un'etica del tutto antindividualistica? Non mi sentirei di dare una risposta positiva.

Le donne devono molto al principio di libertà individuale, che è stato il lievito e l'involucro iniziale del

percorso della libertà femminile. Questa (non possiamo dimenticarla) comincia dalla rottura di una concezione organicistica della famiglia, in nome della quale l'individuo-donna è stata sempre soggetta al vincolo della riproduzione della specie e del conseguente accudimento di altri più fortunati individui. Né credo che l'autodeterminazione possa essere argomentata fuori da qualsiasi riferimento alla categoria di individuo. Piuttosto, il legame stretto di libertà e responsabilità, che in essa si configura, potrebbe spingerci a ripensare la categoria di individuo come quella di libertà. Chi ha definito la libertà come il potere di fare tutto ciò che non interferisce con la libertà degli altri, non si è preoccupato di dare una definizione che ricoprisse anche i rapporti genitori-figli, o madre-feto, intesi come naturali e non dotati di significato etico-politico. La cultura delle donne non può non trovare quella definizione poco comprensiva se non proprio inesatta. Per esempio, la libertà dei bambini non è certo rispettata da una strategia di semplice non-interferenza: essa può realizzarsi solo in un rapporto di amore e di fiducia. Per andare avanti in questa elaborazione sarà però necessario fare, con i diversi paradigmi individualistici, dei conti seri e non puramente ideologici; conti il cui risultato potrebbe essere non un semplice rigetto della categoria di individuo, ma un suo ripensamento e una sua nuova formulazione.

* Questo è stato pubblicato, con il titolo "L'altra metà della morale", in *Rinascita*, n. 0, marzo 1989.

¹ E. Lecaldano, "La bioetica e i limiti del diritto", in *Democrazia e diritto*, 1988, n. 4-5 pp. 21-42.

² A. Cavarero, "Per una teoria della differenza sessuale", in Aa.Vv., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, Milano 1987, p. 48.

³ Vedi C. Gilligan, *Con voce di donna*, Milano 1987.

⁴ A. Baier, "What Do Women Want in a Moral Theory?", in *Noûs*, 1985.

⁵ Su ciò vedi L. Turco, "Differenza sessuale e liberazione umana", in *Critica marxista*, 1989, n. 1-2, pp. 97-126.

⁶ Vedi C. Overall, *Ethics and Human Reproduction*, Boston 1987.

ANNA ROSSI DORIA
INDIVIDUALITÀ
E VALORE DI GENERE
NEL PENSIERO POLITICO
DELLE SUFFRAGISTE

Parlare di suffragiste, cioè di donne che impegnano pensiero e azione nella costruzione di una politica femminista, implica necessariamente una riflessione sul nostro rapporto con loro. In un momento come quello attuale in cui si pongono al femminismo in modo cruciale i problemi della memoria e della trasmissione della sua stessa vicenda negli ultimi venti anni, fare storia politica delle donne del secolo scorso significa porsi un problema di costruzione di una tradizione. Credo sia importante notare che nel nostro caso una tradizione va sì per un verso, come sempre, "inventata", ma per un altro va riscoperta, essendoci già una eredità che le femministe del passato, in particolare le suffragiste anglosassoni di cui parlerò, si sforzarono di accumulare e di trasmettere. Mi sembra in questo senso che rispetto a loro noi dobbiamo porci insieme come madri e come figlie: è vero che siamo noi a dar loro un senso fondato sulla nostra coscienza di oggi, ma è vero anche che toglieremmo loro ogni senso presumendo che il femminismo sia iniziato con noi. Sta proprio in questa presunzione la radice della cancellazione del passato, anche recente, che tanto indebolisce i movimenti delle donne: "Affermando che nasce ogni volta che rinasce, il femminismo fa pensare di non avere memoria... Tutto accade come se, a ogni ripresa, il femminismo producesse una memoria che non può mai sopravvivere alla sua esistenza collettiva"¹.

Le analogie tra le difficoltà di trasmissione di una eredità tra donne a livello collettivo e a livello individuale, nel rapporto tra madre e figlia, sono evidenti e ci indicano che anche nel fare storia politica delle donne il punto più difficile ma anche più decisivo è

l'equilibrio tra empatia e distanza, tra identificazione e separazione. Nel caso che ci riguarda, questo significa prestare un massimo di attenzione sia a ciò che dalle suffragiste ci divide – la grande diversità dei contesti sociali, politici, giuridici, culturali – sia a ciò che ad esse ci unisce – il tentativo di costruire un linguaggio politico di donne con parole, come sono in modo particolare quelle della politica, nate sulla esclusione delle donne. Significa, cioè, tenere presenti entrambi i tempi in cui le donne, allora e oggi, si muovono: un tempo lineare ed evolutivo, in cui noi ci volgiamo indietro a riscattare le loro lotte dal silenzio che le ha a lungo coperte, e un tempo intermittente, frammentario, molto più lento, in cui, alla lettura delle loro parole, un corto circuito di identificazione sembra annullare l'altro tempo trascorso tra loro e noi.

Altre difficoltà nel fare storia politica delle donne derivano da alcune specificità italiane. Da noi forse più che in altri paesi in questi anni la teoria femminile ha tenuto ben poco conto della storia, e certamente molto più che altrove nel campo degli studi di storia delle donne la storia sociale è stata molto privilegiata rispetto alla storia politica. Mi sembra che questo si colleghi al fatto che il femminismo italiano, a differenza ad esempio di quello americano, si è posto fin dall'inizio in un atteggiamento di rifiuto e di rottura rispetto alle madri (forse per ribellione a una cultura cattolica tanto centrata, a differenza di quella protestante, sul culto della maternità; forse per somiglianza all'atteggiamento verso i padri degli studenti del '68). Da questo deriva probabilmente la parallela assenza nel femminismo italiano di ricerche teoriche sulla esperienza della maternità e di ricerche storiche sulle madri politiche del movimento². La ricerca di madri simboliche, che invece c'è stata, è naturalmente altra cosa, così come altra cosa dalla storia è la genealogia in cui quella ricerca si colloca.

Il femminismo italiano è inoltre connotato dalla egemonia della idea di differenza, in nome della quale spesso si condanna come una trappola per le donne l'idea di uguaglianza, e dalla polarizzazione

tra due posizioni: le teorie della differenza sessuale, che rischiano di analizzare una entità pura, una sorta di idea che marcia per il mondo disincarnata, simile in questo alla classe operaia delle analisi marxiste di non molti anni fa; le politiche delle pari opportunità, che rischiano di limitarsi a inserire le donne in un mondo tuttora segnato dalla loro esclusione e di trascurare il terreno fondamentale della costruzione del soggetto. A mio parere, l'astrattezza di entrambe queste posizioni deriva da ciò che le accomuna: la assunzione di differenza e uguaglianza come termini di una dicotomia che è per le donne errata e infeconda, non adatta cioè a esprimerne né i pensieri né i bisogni, perché è una di quelle categorie apparentemente neutre e in realtà maschili che le teoriche della differenza sessuale ci hanno insegnato a smontare.

Questa dicotomia, in realtà, da tempo le donne la criticano, come mostra con chiarezza la storia delle loro lotte per i diritti politici. Non a caso nei paesi dove più queste lotte sono state studiate, si trovano in recenti scritti teorici femministi affermazioni secondo le quali "quando l'uguaglianza e la differenza sono accoppiate in modo dicotomico, strutturano una scelta impossibile"³ o "leggere il passato attraverso la dicotomia uguaglianza-differenza non solo provoca un fraintendimento del modo in cui coloro che ci hanno preceduto [non esiste nella nostra lingua neppure il femminile di 'predecessore'] lottarono per la cittadinanza, ma per di più riproduce la costruzione patriarcale delle categorie politiche fondamentali"⁴.

La lotta per i diritti politici: accesso e ridefinizione

Ridurre il suffragismo alla richiesta di uguaglianza con gli uomini sarebbe una deformazione forse più grave della invisibilità che lo ha a lungo coperto, tranne che per la figura caricaturale delle "suffragette" (il passaggio dal termine "suffragiste" a questo è molto significativo). Le idee delle donne possono essere cancellate in vari modi di cui non è detto che il silenzio sia il peggiore. In effetti, la lunga lotta per i

diritti politici, dalla rivoluzione francese al nostro secolo, è caratterizzata, attraverso le formulazioni diverse a seconda delle epoche e delle culture nazionali, da due argomenti costanti: le donne possiedono già i diritti universali del genere umano perché ne fanno parte, ed è solo l'arbitrio maschile che le priva di essi; il diritto alla uguaglianza viene fondato proprio sulla differenza tra i sessi.

Sul primo punto, basti ricordare che spesso le suffragiste dei vari paesi denunciano l'equivoco insito nelle parole "uomo e cittadino", universali e di fatto usate solo per i maschi. La denuncia si sviluppa sia sul piano grammaticale, sia sul piano pratico, ad esempio rifiutando di pagare le tasse o andando alle urne in quanto contribuenti, dal momento che solo in quanto tali le donne rientravano in quelle parole. Da questo punto di vista si può considerare un primo effetto delle lotte delle donne per i diritti politici il fatto che gli uomini siano in certo senso costretti a svelare l'equivoco quando specificano nella legislazione che con la parola "uomo" ("man") si deve intendere "persona di sesso maschile" ("male person"), il che avviene in Inghilterra con un articolo della legge di riforma elettorale del 1832 e negli Stati Uniti con il 14° emendamento alla Costituzione, che dava il voto ai neri, nel 1865.

Sul secondo punto, il diritto all'uguaglianza politica non malgrado la differenza tra i sessi, ma anzi a causa di essa, i testi sono espliciti, come mostrerà qualche esempio tratto da paesi e periodi diversi.

Già Olympe de Gouges, nella *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* del 1791, "distingue continuamente, anche se per mostrarli simili, l'uomo e la donna. Non dice infatti: i diritti dell'uomo sono anche della donna, ma: la donna ha questo e quest'altro diritto, come l'uomo. La sfumatura è importante perché non cancella la differenza nello spazio stesso della somiglianza. Atteggiamento questo frequente nelle femministe, che consiste nel mantenere nel pensiero della universalità la realtà della specificità"⁵.

Nel 1848, all'assemblea di Seneca Falls da cui esce

la *Dichiarazione dei sentimenti*, manifesto fondativo del suffragismo americano (modellata sulla dichiarazione di indipendenza, così come quella di Olympe de Gouges era modellata sulla dichiarazione dell'89, a confermare il nesso tra universalità e specificità), la futura sua leader Elizabeth Cady Stanton, allora giovane al suo primo intervento pubblico, dichiara: "Solo la donna è in grado di capire l'altezza, la profondità, l'estensione e la vastità della sua degradazione. L'uomo non può parlare a suo nome perché è stato educato a pensare alla differenza di lei in un senso così materiale che non è in grado di giudicare i suoi pensieri, sentimenti, opinioni. Gli esseri morali possono giudicare gli altri solo in base a se stessi: nel momento in cui scambiano una natura differente per una del loro stesso tipo, falliscono completamente"⁶.

Nel 1878, la suffragista inglese Helen Taylor, figlia della moglie di John Stuart Mill, la femminista Harriet Taylor, scriveva: "Fu proprio perché c'era una così grande differenza tra gli uomini e le donne che fu indispensabile far sì che l'aspetto femminile delle cose potesse avere piena e libera espressione"⁷.

E la leader dell'ala "costituzionale" del suffragismo inglese (anche lei, come Stanton, per oltre mezzo secolo), Millicent Garrett Fawcett, diceva nel 1894, in un discorso dal significativo titolo *La casa e la politica*: "Per quanto riguarda le differenze tra uomini e donne, le sostenitrici della emancipazione della donna non intendono trascurarle né tenerle in poco conto. Al contrario, è su quelle differenze che basiamo la nostra rivendicazione della rappresentanza. Se gli uomini e le donne fossero esattamente uguali, la rappresentanza degli uomini rappresenterebbe anche le donne, ma poiché non sono uguali, ciò in cui sono diversi non è rappresentato"⁸.

Il linguaggio dell'uguaglianza e quello del genere

Tra uguaglianza dei diritti e differenze dei sessi le suffragiste non potevano porre una contrapposizione per il motivo di fondo che a porla erano stati gli uomini, costruendo insieme la cittadinanza e la diffe-

renza tra i sessi come categorie politiche, di cui la seconda serviva a escludere le donne dalla prima: "La cittadinanza è una categoria patriarcale: chi sia un cittadino, che cosa faccia, in quale arena agisca, sono concetti costruiti in base a un'immagine maschile. 'Cittadinanza', come 'uguaglianza' e 'pubblico', ha acquistato il suo significato in rapporto a, attraverso l'esclusione di, in opposizione a 'differenza', cioè in opposizione alle donne – il sesso 'differente' – e alle loro specifiche capacità e attività... La cittadinanza è stata costruita attraverso una visione della differenza sessuale come differenza politica"⁹.

La difficoltà del pensiero suffragista nasceva a questo punto. Si doveva combattere una esclusione ma senza rinnegare la collocazione di sesso da cui tale esclusione proveniva; anzi, occorreva rivendicare in positivo quella collocazione, definendo la differenza sessuale non più come una mancanza, come avevano fatto gli uomini, ma come un valore. Il che significava due cose non sempre facilmente conciliabili: affermare la autonomia individuale della donna; affermare il sesso femminile come 'differente' in positivo e non in negativo. Si controbattevano in questo modo gli argomenti maschili che motivavano l'esclusione della donna dai diritti politici, come dalla libera contrattazione del rapporto di lavoro e dalle libere professioni, sostanzialmente in base a due argomenti: la donna come singola non era indipendente, in quanto non proprietaria della propria persona e, nel caso fosse sposata, neppure dei propri beni, e in quanto non individuo capace di libere scelte morali; il sesso femminile era inadatto alla sfera pubblica per i suoi caratteri di emotività, irrazionalità, incapacità di oggettività, che lo rendevano invece sovrano nella sfera privata.

Per la loro elaborazione teorica sui due fronti, le suffragiste ricorsero a due linguaggi politici diversi: quello dei diritti naturali, assunto prima dall'illuminismo poi dal pensiero liberale e democratico, per sostenere la causa della autonomia individuale della donna e invece, per fondare il valore positivo del sesso femminile, il linguaggio dei "caratteri" ma-

schili e femminili, nato col romanticismo e molto sviluppato in età positivista per l'influsso della medicina e dell'antropologia, che ne irrigidirono via via le definizioni. Un linguaggio parlava di uguaglianza, l'altro di differenza, ma entrambi riuscivano a esprimere in modo imperfetto, o a volte solo a far cogliere in controluce, i contenuti nuovi che le suffragiste volevano esprimere. Inoltre, l'uso di ognuno di quei due linguaggi comportava rischi particolari: i diritti naturali potevano implicare la cancellazione della specificità femminile, la omologazione alla immagine maschile su cui erano nati; la letteratura sui "caratteri dei sessi", che sempre più sotto la veste della complementarietà definiva una nuova inferiorità femminile, poteva essere assunta semplicemente ribaltandone il segno da negativo a positivo.

A parte le differenze tra le varie culture nazionali, in cui lo stesso termine "individualismo" ha a volte una connotazione positiva, a volte negativa¹⁰, e a parte le differenze cronologiche (ovviamente, più ci si avvicina alla fine dell'ottocento più il linguaggio delle differenze dei caratteri dei sessi prevale su quello dei diritti naturali), la difficoltà di conciliare autonomia della singola e valore del genere nasceva anche dal fatto che l'uso dei due linguaggi, diversi per l'uno e per l'altro obiettivo, faceva separare anziché tenere insieme quelli che sono ancora oggi i due poli del difficile rapporto tra donne e politica: il bisogno di accesso alla politica e il bisogno di ridefinizione della politica. Autonomia individuale, diritti naturali, linguaggio dell'uguaglianza esprimevano il primo; valore del genere, caratteri dei sessi, linguaggio della differenza esprimevano il secondo.

Tale separazione dei due poli rendeva in se stessa molto difficile il compito che le suffragiste si erano poste, e che abbiamo ancora davanti noi, nella misura in cui i loro obiettivi sono stati conquistati, ma le loro ipotesi di fondo – a partire da quella che il voto alle donne avrebbe significato le donne elette in proporzione, e quindi un cambiamento della politica – non si sono ancora realizzate.

La donna come individuo: l'autonomia morale

La fondazione di un soggetto morale femminile autonomo è il punto centrale del pensiero delle suffragiste per la ragione di fondo che è sul nesso tra essere individuo e essere cittadino che si definiscono sia i diritti per l'uomo sia la esclusione da essi della donna. Questo doppio processo, per cui le donne non sono dimenticate ma consapevolmente poste fuori dalla democrazia, prima ancora che sul terreno politico si attua sul terreno morale: l'uomo è individuo, la donna è specie, o custode della specie. Già nel momento iniziale della democrazia questa distinzione è netta: nei miti fondativi di Atene i cittadini sono uomini che discendono da un singolo uomo, un individuo che ha un nome, mentre le donne sono una razza, un *génos*, uscito dal vaso di Pandora; non c'è una prima singola donna alle loro origini, e infatti "né 'cittadino' né 'ateniese' si può dire al femminile"¹¹.

Nel momento fondativo della democrazia moderna, di nuovo la donna è esclusa dalla individualità e definita come gruppo, questa volta come custode della specie. È Rousseau, il principale creatore del concetto di democrazia moderna e per tanti aspetti anche del moderno concetto di individuo, colui che più compiutamente pone le basi della esclusione della donna dalla cittadinanza attraverso le sue campagne sulla nuova figura della "buona madre" e soprattutto attraverso le sue teorie sulla non appartenenza della donna al regno della autonomia morale. Vale la pena di esaminare i criteri di tale non appartenenza quali vengono formulati nel libro V dell'*Emilio*, dedicato all'educazione della futura sposa dell'uomo nuovo, Sofia.

Il primo criterio deriva da uno degli stereotipi più antichi della misoginia, il timore della sfrenatezza sessuale femminile: "Nell'unione dei sessi ciascuno concorre egualmente all'oggetto comune, ma non nella medesima maniera. Da codesta diversità nasce la prima differenza determinabile fra i rapporti morali dell'uno e dell'altro. L'uno deve essere attivo e for-

te, l'altro passivo e debole... Ne segue che la donna è fatta specialmente per piacere all'uomo... L'Essere supremo, esponendo la donna a desideri illimitati, aggiunge a tali desideri il pudore per contenerli"¹².

Il secondo criterio, ancora relativo alla sessualità, segna una esclusione più grave perché sancisce non solo una differenza, ma addirittura una contrapposizione nella definizione della morale per i due sessi: "Non importa soltanto che la donna sia fedele, ma che sia giudicata tale... L'uomo, operando bene, non dipende che da se stesso, e può affrontare il giudizio pubblico, ma la donna, operando bene, non ha fatto che la metà del suo compito... Da ciò segue che il sistema della sua educazione deve essere, a questo riguardo, contrario a quello della nostra: l'opinione è la tomba della virtù fra gli uomini e il suo trono fra le donne"¹³.

Il terzo criterio fa un passo oltre, perché motiva l'esclusione della donna dalla libera scelta morale sulla base di una inferiorità intellettuale che la rende incapace di scelte autonome: "La ragione delle donne è una ragione pratica, la quale fa loro trovare molto abilmente i mezzi per arrivare ad un fine conosciuto, ma non fa trovar loro questo fine. La relazione sociale dei sessi è mirabile... Se la donna potesse risalire ai principii al pari dell'uomo, e se l'uomo avesse come lei lo spirito dei particolari, sempre indipendenti l'uno dall'altro, vivrebbero in una discordia perenne"¹⁴.

L'aspetto più radicale e definitivo della impossibilità per la donna di essere un individuo sta nella sua collocazione fuori del tempo storico, in una condanna senza scampo al ciclo immobile della funzione biologica, questa volta non legata alla sessualità ma alla maternità. Il dialoghetto didascalico tra la governante e la bambina è terribile: "– Crescerete ancora? – Oh! sí! – E cosa diventano le bimbe grandi? – Diventano donne. – E che diventano le donne? – Diventano madri. – E che diventano le madri? – Diventano vecchie. – Voi dunque diventerete vecchia? – Quando sarò madre"¹⁵.

Ho voluto citare ampiamente Rousseau sia perché

il suo influsso sulla definizione del ruolo femminile nella società borghese fu enorme (si ricordi che il testo inaugurale del femminismo, quello di Mary Wollstonecraft del 1792, è tutto impostato sulla polemica con Rousseau e tuttavia ne è influenzato), sia perché si può dire senza forzature che tutti i punti da lui formulati furono quelli contro cui lottarono i movimenti femministi: la doppia morale in campo sessuale, l'incapacità femminile di "risalire ai principii", la maternità come destino biologico alternativo allo sviluppo individuale. La richiesta del voto è in questo senso solo la punta dell'iceberg di un moto profondo e articolato di ribellione alla condanna emessa per le donne ad essere solo *génos* e non singola, solo tempo biologico e non tempo storico. Contro tale condanna, il primo punto da affermare era l'esistenza della donna come individuo attraverso l'idea della autonomia morale e intellettuale. Il secondo punto, legato al primo e altrettanto vitale sarà, come vedremo, la rivendicazione del valore pubblico delle virtù private delle donne attraverso l'idea, invece, della superiorità morale. Quel che conta sottolineare è che comunque il pensiero suffragista poneva potenzialmente in discussione non solo e non tanto la limitazione agli uomini dei diritti quanto le categorie politiche di individuo e di maternità che insieme alla democrazia moderna erano nate, una per porre la donna fuori dalla democrazia stessa, l'altra per collocarla invece in una sfera, quella privata, che con la politica non doveva avere niente a che fare (ma, come vedremo, proprio sulla maternità qualcosa a che fare confusamente ebbe).

Giusta verso se stessa più che generosa verso gli altri

Sulla autonomia morale della donna insistono con passione le femministe americane della prima metà del secolo, che resteranno essenziali punti di riferimento per il suffragismo organizzato successivo.

Scriveva Sarah Grimké nel 1838: "Ci si dice che il potere della donna sta nella sua dipendenza, che deriva dalla coscienza di quella debolezza che Dio le

ha dato perché fosse protetta. Se ci si riferisce alla debolezza fisica, ammetto volentieri la superiorità: se è la forza brutta che i miei fratelli rivendicano, concedo loro tutto l'onore che desiderano, ma se intendono asserire che la debolezza mentale o morale appartiene alla donna più che all'uomo, respingo assolutamente l'accusa. I nostri poteri mentali sono stati schiacciati per quanto l'uomo ha potuto, il nostro senso morale è stato ostacolato dalla sua interpretazione dei nostri doveri, ma in nessun luogo Dio dice di aver fatto alcuna distinzione fra noi come esseri morali e intelligenti"¹⁶.

E Margaret Fuller nel 1845, lamentando il fatto che le donne fossero educate ad essere più relazioni che individui, aggiungeva: "Se un individuo vive troppo nelle relazioni, in modo tale da diventare straniero alle risorse della sua propria natura, cade dopo un po' di tempo in uno stato di distrazione o di stupidità da cui può essere curato solo con un periodo di isolamento che consenta alle sorgenti del rinnovamento di sgorgare... Per questo vorrei che la donna abbandonasse del tutto l'idea di solito a lei cara di farsi guidare e ammaestrare dagli uomini"¹⁷.

E Stanton tre anni dopo invocava l'avvento dell'epoca di autoeducazione della donna "quando ella sarà giusta verso se stessa prima che generosa verso gli altri"¹⁸.

Credo sia già chiaro dalle ultime citazioni che per queste donne essere individui non significava affatto essere come gli uomini o imitarli, ma anzi accentuare il distacco e anche il conflitto tra i sessi. In tutte le fasi del suffragismo, i momenti in cui si insiste sulla autonomia individuale della donna sono anche i momenti in cui più esplicito si fa tale conflitto, che invece poteva rimanere taciuto o attenuato quando si insisteva sul valore collettivo del sesso femminile, perché là era possibile servirsi del concetto maschile di complementarietà dei sessi, che invece, quando si parlava di autonomia individuale, era inutilizzabile.

Il conflitto tra i sessi viene spesso paragonato al conflitto tra le classi. Ad esempio, Stanton, che usava il termine "autosovranità" per indicare "il

controllo della donna sul proprio corpo" (con espliciti riferimenti allo stupro maritale) e che, a differenza di Grimké, non era disposta ad ammettere neppure la superiorità fisica dell'uomo (per il motivo che "non dobbiamo dargli neppure un dito, altrimenti ci prenderà il braccio"), chiedendo nel 1854 per le donne "il più sacro di tutti i diritti, un processo con una giuria di propri pari", lo motivava appunto con quel paragone: "Non si può negare che gli interessi dell'uomo e della donna, nella attuale condizione di sottosviluppo della razza e nel presente sistema sociale, sono e devono essere antagonisti. Il nobile non può fare leggi giuste per il contadino, il proprietario di schiavi per lo schiavo, né può l'uomo fare o applicare leggi giuste per la donna"¹⁹.

Tra partecipazione e separatismo politico

Anche nel suffragismo inglese, in periodi e soggetti molto lontani, si trova il paragone tra conflitto tra i sessi e tra le classi. Così, nel celebre discorso parlamentare sulla sua proposta di voto alle donne nel 1867, lo formula John Stuart Mill: "Si dice che gli interessi delle donne sono al sicuro nelle mani dei loro padri, mariti e fratelli... Questo è esattamente quel che si dice di tutte le classi non rappresentate... Gli operai hanno bisogno di una protezione diversa da quella dei loro datori di lavoro e le donne di una protezione diversa da quella dei loro uomini"²⁰.

E così riprende il paragone l'operaia suffragista e laburista Selina Cooper nel 1906: "Nessun sesso può legiferare per un altro sesso, non più di quanto una classe possa legiferare per un'altra classe"²¹.

Anche nella storia delle organizzazioni femministe il conflitto con gli uomini e l'affermazione di autonomia delle donne procedevano insieme, e di ciò si aveva precisa coscienza. Il suffragismo americano, nato nella lotta comune delle donne con gli abolizionisti e i repubblicani contro la schiavitù dei neri, si trovò dopo la guerra civile a dover scegliere tra l'accettare il voto solo per i neri, in violazione dell'impegno precedente a darlo anche alle donne, o

di separarsi completamente dagli uomini che fino ad allora avevano appoggiato la lotta delle femministe. Quelle tra loro che fecero la seconda scelta (che comportò una scissione tra le organizzazioni suffragiste) così la analizzarono, in una grande opera di storia del suffragismo da loro scritta man mano che il movimento si sviluppava, in una lotta consapevole contro la cancellazione di memoria: "Capimmo allora per la prima volta e vedemmo come non avevamo mai visto prima che la battaglia poteva essere combattuta e vinta solo dal punto di vista della donna... I nostri uomini liberali ci consigliavano di tacere per non sconfiggere il 'suffragio negro' e ci minacciavano di lasciarci in caso contrario a combattere la nostra battaglia da sole. Scegliemmo la seconda cosa, e fummo sconfitte. Ma stando da sole imparammo il nostro potere: rifiutammo i consigli degli uomini per sempre, e giurammo che non ci sarebbe più stata una stagione di silenzio fino a che la donna non avesse avuto ovunque su questa verde terra gli stessi diritti dell'uomo"²².

La donna come genere: la superiorità morale

Anche se qui distinguiamo i due momenti per necessità di esposizione, identità individuale e identità collettiva delle donne vengono costruite insieme già nelle forme di una socialità prepolitica, quali sono le reti di amicizie femminili che preesistono alle organizzazioni suffragiste (e spesso continuano a fiorire al loro interno). Le amicizie femminili, ha osservato una storica delle donne americana, erano per le donne l'unico possibile rapporto tra pari in una società che, essendo egualitaria, poneva più in risalto l'anomalia della loro posizione gerarchica, unica insieme a quella dei neri (dove l'origine del suffragismo dall'abolizionismo). Per questa ragione le amicizie femminili hanno una doppia faccia: in un senso esprimevano "una nuova individualità delle donne, una volontà e una capacità di sottrarsi alle definizioni familiari e di entrare in relazioni tra pari come esseri umani distinti. In un altro senso, questi legami

mostravano la costruzione da parte delle donne di una identità di gruppo sessuale. Le donne avevano imparato che il genere imponeva loro talenti, bisogni, opinioni, inclinazioni: la migliore opportunità di sfuggire alla loro codificata inferiorità nel mondo degli uomini consisteva nell'aggrapparsi alla 'differenza' di genere. Le amicizie femminili, riconoscendo attributi come quello del 'cuore' [che nella ideologia corrente veniva assegnato alle donne] come qualità positive, affermavano che le donne erano diverse ma non inferiori, anzi forse migliori, rispetto agli uomini"²³.

Nel processo di costruzione della identità collettiva delle donne e nel suo passaggio dal privato al politico, è in effetti fondamentale l'accettazione e assunzione in positivo delle "woman's sphere", i cui valori di amore, dedizione, altruismo vengono esaltati come superiori ai valori di competizione ed egoismo dominanti nella società maschile. Per questa strada – a volte derivata da influssi religiosi, in particolare evangelici – si arriva all'idea della superiorità morale del genere femminile su quello maschile e quindi del suo diritto-dovere di esercitare una benefica influenza sulla società. La assunzione in positivo dei valori femminili tradizionali, tuttavia, può dare due esiti opposti: il rifiuto o la rivendicazione della partecipazione delle donne al mondo della politica. Il rifiuto di quest'ultimo come mondo maschile in cui le donne perderebbero non solo la loro superiorità morale ma anche la loro potenza, che invece conviene esplicitare nella sfera familiare e sociale, lasciando al potere maschile quella politica, sarà la strada presa dalle antisuffragiste, che sul finire del secolo si organizzeranno politicamente (con una contraddizione molto interessante) sia in Inghilterra che negli Stati Uniti. Invece, la rivendicazione insieme dell'accesso alla politica e della possibilità di trasformarla attraverso la trasposizione dalla sfera privata alla sfera pubblica dei valori femminili tradizionali sarà la via presa da molte suffragiste, insieme o in contraddizione con quella che abbiamo esaminato prima, della affermazione della individualità femminile.

Le antisuffragiste assegnano il politico agli uomini e il sociale alle donne (con un grande impegno nella assistenza e nell'istruzione), perché reputano conveniente mantenere la separazione delle sfere sessuali come garanzia di valore e di affermazione del sesso femminile; per loro non è rilevante l'altro polo, la conquista della individualità, che vedono omologante al maschile, mentre la donna è tale in quanto custode della famiglia, degli affetti e dei valori ad essi legati. (Le suffragiste invece affermano il primato del politico sul sociale proprio perché solo la partecipazione alla "grande politica" fa uscire la donna dalla sua definizione familiare e le consente di costruire insieme identità individuale e collettiva, autonomia della singola e valore del sesso femminile da contrapporre a quello del sesso maschile.

Il processo di costruzione di questa doppia identità non è tuttavia privo di contraddizioni, anche all'interno del pensiero di una singola donna. Così Stanton, molto attenta alla individualità, a volte nega in nome di essa l'esistenza di due sfere sessuali: "Ammettete una differenza radicale fra i sessi e chiederete sfere diverse – acqua per i pesci e aria per gli uccelli"²⁴. Altre volte, invece, privilegia il rafforzamento dell'identità di genere e allora accetta sia l'idea delle due sfere sia, anziché l'idea dell'autonomia, quella della superiorità femminile: "Il sesso è presente nella sfera spirituale come nella sfera fisica, e ciò di cui oggi abbiamo bisogno nel governo, nel mondo della morale e del pensiero, è il riconoscimento dell'elemento femminile, poiché solo esso può tenere sotto controllo l'elemento maschile"²⁵.

Da donna a donna

La contraddizione tra autonomia individuale e rafforzamento collettivo delle donne può manifestarsi anche nel rapporto personale tra due donne. È il caso degli ultimi tempi della grande amicizia tra la stessa Stanton e Susan B. Anthony, che per molti anni, in un affettuoso e fecondo scambio tra le loro rispettive qualità di teorica e di organizzatrice, si

erano reciprocamente insegnate il valore della indipendenza individuale e quello della forza collettiva. Nella loro vecchiaia, sebbene esse rimangano solidali, i loro valori si divaricano: Stanton accentua l'individualismo radicale, scrivendo una *Bibbia della donna* che critica i fondamenti teologici della oppressione femminile e provoca la violenta opposizione della maggioranza delle sue compagne, mentre Anthony privilegia la mediazione politica su basi moderate pur di allearsi con le grandi masse di donne "moral reformers", che si erano impegnate su obiettivi quali la temperanza sul terreno sociale e potevano accettare gli obiettivi politici delle suffragiste (sempre in minoranza rispetto a loro) solo in una visione in cui la donna più che un individuo, fosse la custode di valori morali considerati femminili.

Le ultime testimonianze delle due amiche esprimono il contrasto in modo emblematico. A 78 anni, Stanton è chiamata dalla commissione del congresso che esamina la questione del voto alle donne e là, in un discorso intitolato *La solitudine dell'io*, proclama con toni dolenti e solenni soltanto un diritto femminile, quello alla assoluta singolarità: "La ragione più forte per dare alla donna tutte le possibilità di istruzione superiore, di pieno sviluppo delle sue facoltà, delle sue forze fisiche e mentali, per darle la più ampia libertà di pensiero e di azione, una completa emancipazione da tutte le forme di costrizione, consuetudine, dipendenza, superstizione, da tutti i deformanti influssi della paura, è la solitudine e la responsabilità personale della sua vita individuale. ... Per capire quanto sia importante mettere ogni anima umana in grado di agire autonomamente, pensate per un momento alla incommensurabile solitudine dell'io. Veniamo al mondo da soli, diversi da tutti quelli che sono passati prima di noi, lo lasciamo da soli, in circostanze peculiari, solo nostre... Non chiediamo simpatia dagli altri nell'ansia e nell'agonia di un'amicizia spezzata o di un amore distrutto. Quando la morte recide i nostri più intimi legami, sediamo nell'ombra della nostra afflizione. Sia nei più grandi trionfi che nelle più oscure trage-

die della vita, camminiamo da soli”²⁶.

Susan B. Anthony muore a 86 anni. Le sue ultime parole, raccolte e riferite dalla sua discepola e leader suffragista Anna Howard Shaw, tutte dedicate alla solidarietà tra donne e alla loro costruzione collettiva, configurano l'immagine classica di chi ha tutto dedicato a una causa che va al di là della sua persona: “Nell'ultimo pomeriggio della sua vita, dopo essere stata alcune ore tranquilla, all'improvviso cominciò a pronunciare i nomi delle donne che avevano lavorato con lei, come in un appello finale... Poi, dopo aver giaciuto a lungo in silenzio con la guancia sulla mia mano, mormorò: ‘Stanno ancora passando davanti a me, un volto dopo l'altro, a centinaia, rappresentano tutti i nostri sforzi per cinquant'anni. So come hanno lavorato duramente, so i sacrifici che hanno fatto. Ma di tutto è valsa la pena!’ ” E nella dedica alla stessa Shaw del IV volume della *Storia del suffragio femminile* cui aveva tanto lavorato, Anthony unisce alla memoria delle generazioni passate la trasmissione a quelle future: “A te spetterà provvedere a che i quattro volumi siano opportunamente collocati nelle biblioteche del nostro paese in modo che ogni studente di storia possa avervi accesso”²⁷.

La maternità come non detto delle donne

Fin dagli inizi del femminismo, nei testi di Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft, la rivendicazione di uguaglianza dei diritti si unisce alla insistenza sui valori positivi insiti nella maternità. Questa insistenza ricorre con tanta continuità nei successivi testi suffragisti da rendere plausibile l'ipotesi che, quasi temendo di perdere la specificità femminile nella rivendicazione di cittadinanza, si cerchi di ancorare quella specificità al punto più certo e inoppugnabile, motivando sui valori materni la utilità per tutta la società della entrata delle donne nel regno vietato della politica. È come se attraverso la maternità si volessero garantire la potenza femminile contrapposta al potere maschile, l'autorità informale (quella per cui le madri erano alla testa dei moti popolari in

età precapitalistica) cui non si vuole rinunciare nel momento in cui si chiede accesso all'autorità formale, la fonte di una visione generale alternativa a quella maschile dominante. Istanza questa, da allora a oggi, tanto forte nelle potenzialità quanto debole nelle applicazioni concrete: nei fatti il trasferimento nella politica dei valori materni assume in genere un senso meramente compensativo, riparatore, consolatorio, di umanizzazione della politica anziché di sua rimessa in discussione.

Mi sembra che la ragione principale di questo stia nel fatto che si assumevano nell'ottocento e si assumono in genere oggi le definizioni della maternità date della cultura maschile, accettando come ovvie le equazioni madre-natura-pace-altruismo e di contro maschio-cultura-guerra-egoismo. Qui il tempo sembra davvero non essere passato. Dal “valore sociale” della maternità invocato dalle suffragiste un secolo fa al “pensiero materno” che alcune delle migliori teoriche femministe cercano di elaborare oggi, i valori che le donne devono portare dalla sfera privata alla sfera pubblica sono sempre gli stessi: dedizione, compassione, soccorso dei deboli. Manca una analisi della maternità fatta dalle donne, e quindi una ridefinizione delle potenzialità dei valori materni, ad esempio il senso di giustizia, e insieme delle loro ambivalenze. È paradossalmente proprio il terreno più specifico delle donne quello su cui esse più ostinatamente tacciono (anche le scrittrici e le psicoanaliste parlano di maternità solo in quanto figlie). Forse questo silenzio ha una ragione profonda: il bisogno di lasciare segreta una fonte talmente preziosa di piaceri e di poteri che si teme di perderla parlandone. Comunque, il suo risultato politico è il costante trasferimento sul piano pubblico della visione più tradizionale della maternità.

I passi che seguono sono rispettivamente del 1888, 1893, 1907, 1980: “L'esperienza ha dimostrato che la simpatia come elemento sociale resta vaga e impotente finché non viene formulata in una legge. Quando ogni preghiera e ogni lacrima rappresenterà un voto, le madri della razza non piangeranno più

invano sulle miserie dei loro figli”²⁸; “Alle donne sono stati dati con maggiore perfezione i tratti più gentili della tenerezza e della misericordia, il cuore di madre, che si volge sempre agli oppressi e agli afflitti, col desiderio di dar loro conforto, simpatia e aiuto”²⁹; “Non si può mai sottolineare abbastanza il fatto che la maternità è la più grande forza che esista per produrre altruismo, e l'altruismo è l'elemento più importante per un aperto e benefico ordinamento dello stato”³⁰; “Il pensiero materno... l'identificazione con i diseredati e gli emarginati... dobbiamo portarlo nell'ambito pubblico, per rendere la conservazione e la crescita di tutti i figli un impegno della coscienza civile e della legislazione”³¹.

Malgrado la mancata ridefinizione della maternità, il suo inserimento nel discorso politico delle suffragiste era fondamentale in quanto la pretesa di essere insieme cittadine e madri della società conteneva una critica radicale, anche se raramente esplicita, alla intera concezione della politica che, tacendo del privato, celava la natura della maternità stessa come costruzione politica. La maternità ha infatti una collocazione incerta e ambigua nelle distinzioni tra sfera pubblica e sfera privata e tra stato e società civile. La maternità è definita privata, ma lo stato reputa un dovere delle donne fare figli e le rimprovera nei momenti di calo demografico. Quando le donne non erano cittadine, questo rimprovero era spesso accompagnato dal paragone tra il dovere di procreare per le donne e quello di andare in guerra per gli uomini (anche le suffragiste a volte usavano il paragone per controbattere l'argomento che legava la rappresentanza al servizio militare). Ma in nome di che cosa chi non era cittadino poteva avere un dovere verso lo stato?³²

Il rapporto tra maternità e cittadinanza è dunque più complicato di quanto non appaia. Di solito si dice che nella nuova divisione borghese tra sfera privata e sfera pubblica, le donne appartengono alla prima. Ma da un lato la sfera privata fa anche parte della società civile, dall'altro non è mai chiaro se le donne appartengano ad essa perché non si sa mai se

vengono iscritte nella sfera naturale o in quella sociale. Come scriveva Madame de Staël nel 1800: “L'esistenza delle donne nella società è ancora incerta... Esse non sono nella maggior parte né nell'ordine della natura né nell'ordine della società”³³. Fu questa incertezza che rese possibile quella strana “incorporazione delle donne per cui esse erano dentro e non ancora dentro la società civile e che comprendeva un dovere particolare, quello di mettere al mondo figli per lo stato, che veniva presentato come politicamente rilevante (anzi, vitale) e tuttavia non politico”³⁴.

In questo quadro complesso e confuso la rivendicazione suffragista di portare nella cittadinanza i valori della maternità potenzialmente sovvertiva la costruzione politica fondata sulla separazione tra individualismo – che spettava agli uomini, alla sfera pubblica, alla politica – e altruismo – che spettava alle donne, alla sfera privata, alla famiglia.

Da queste potenzialità di critica della politica e di politica delle donne ma insieme del loro non tradursi in realtà non siamo uscite neppure oggi. Per riprendere i termini in cui abbiamo parlato delle suffragiste, potremmo dire che sul versante della affermazione della donna come individuo le conquiste legislative della parità e della autodeterminazione rappresentano delle indubbie vittorie, mentre sul versante della differenza sessuale da portare nella politica siamo molto più indietro. A livello individuale, la lacerazione tra gli inconciliabili concetti moderni di individualismo e di maternità vive ancora, anche se tante cose sono cambiate dai tempi di Rousseau, nelle difficoltà quotidiane delle donne, madri e non madri, a conciliare cura di sé e cura dell'altro, bisogno di solitudine e bisogno di altruismo. Il principio di autodeterminazione è necessario ma non sufficiente perché segna in certo senso l'ultima vittoria nella lotta per essere individui, ma non dice nulla sul versante del portare nella politica la specificità femminile. Per questo la giusta lotta sull'aborto ha lasciato tanti nodi irrisolti, per questo le giuste leggi sulle pari opportunità non riescono a mettere in

discussione la divisione sessuale del lavoro né a portare nel lavoro contenuti alternativi a quelli dominanti.

Fino a che non parleremo noi, nei nostri termini, di maternità, oltre che di individualità, la differenza sessuale resterà spesso in politica una affermazione di principio. Ma poiché forse di maternità per ora non vogliamo e non possiamo parlare, mi sembra che restino due strade: o ribadire come "valori femminili" quelli tradizionali – la vita, la pace, oggi l'ambiente – tutti risalenti al nesso tipico della cultura maschile tra donna e natura, oppure concentrare la nostra attenzione su quei valori femminili che trapelano, o appaiono per un attimo, come una opacità, una sfasatura, una resistenza oscura e sorda delle donne alla politica e ai suoi discorsi. Su questa zona d'ombra, figlie e madri delle femministe del passato, dobbiamo fermarci, ascoltando il bisogno che da essa viene.

¹ Laurence Klejman-Florence Rochefort, *Féminisme-histoire-mémoire*, "Pénélope-pour l'histoire des femmes", n. 12, printemps 1985, *Mémoires de femmes*, pp. 129, 131.

² Tra le prime, negli Stati Uniti già una decina d'anni fa apparivano: Adrienne Rich, *Of Woman Born*, New York, Norton, 1976 (trad. it. Garzanti 1977); Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, Berkeley, University of California Press, 1978; Sarah Ruddick, "Maternal Thinking", *Feminist Studies*, summer 1980; tra le seconde: Ellen Carol DuBois, *Feminism and Suffrage, The Emergence of an Independent Women's Movement in America, 1848-1869*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1978.

³ Joan Scott, "Deconstructing Equality-Versus-Difference, or the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism", *Feminist Studies*, spring 1988, p. 43.

⁴ Carol Pateman, *Women's Citizenship. Equality, Difference, Subordination*, Paper prepared for the Workshop on "Equality and Difference: Gender Dimensions in Political Thought, Justice and Morality", Firenze, Università europea, 1-3 dicembre 1988: p. 2 del dattiloscritto.

⁵ Geneviève Fraisse, *Droit naturel et question de l'origine dans la pensée féministe au XIXe siècle*, nel volume collettivo *Stratégies des femmes*, Paris, Tierce, 1894, p. 384. Anche del femminismo europeo dell'800 in generale è stato scritto che si riferisce "molto più spesso ai 'diritti delle donne' che non a 'diritti uguali a quelli degli uomini'! È una distinzione sottile ma profonda" (Karen Offen, "Defining Feminism: A Comparative Historical Approach", *Signs*, autumn 1988, p. 128).

⁶ "Address delivered at Seneca Falls", 19 luglio 1848, in Elizabeth Cady Stanton-Susan B. Anthony, *Correspondence, Writings, Speeches*, edited and with a Critical Commentary by Ellen Carol DuBois, New York, Schocken Books, 1981, p. 28.

⁷ "The Women's Suffrage Journal", 1878, cit. in Sandra Stanley Holton, *Feminism and Democracy. Women's Suffrage and Reform Politics in Britain 1900-1918*, Cambridge University Press, 1986, p. 12.

⁸ Mrs Henry Fawcett, *Home and Politics. An Address delivered at Toyn-*

bee Hall and elsewhere, London, Women's Printing Society, [1894], p. 3.

⁹ Carol Pateman, *op. cit.*, pp. 3 e 8 del dattiloscritto.

¹⁰ Per un'utile comparazione dei significati del termine nelle diverse culture nazionali, cfr. Steven Lukes, "The Meanings of Individualism", *Journal of the History of Ideas*, 1971 n. 1.

¹¹ Nicole Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, Maspero, 1981, p. 93.

¹² Jean-Jacques Rousseau, *Emilio*, Firenze, Sansoni, 1923, pp. 368-369.

¹³ *Ibid.*, pp. 372, 375.

¹⁴ *Ibid.*, p. 389.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 392-393.

¹⁶ Sarah Grimké, *Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Women*, Boston 1838, in: Alice S. Rossi ed., *The Feminist Papers: from Adams to de Beauvoir*, New York, Columbia University Press, 1973, p. 309.

¹⁷ Margaret Fuller, *Woman in the Nineteenth Century* (1845), New York, Norton, 1971, p. 119.

¹⁸ "Address delivered at Seneca Falls" cit. in Elizabeth Cady Stanton-Susan B. Anthony, *op. cit.*, p. 29.

¹⁹ "Address to the Legislature of New York on Women's Rights", 14 febbraio 1854, *Ibid.*, p. 46. Per i riferimenti precedenti. cfr. *ibid.*, pp. X, 30, 95-97.

²⁰ *Speech of John Stuart Mill, M.P., on the admission of women to the electoral franchise spoken in the House of Commons*, May 20th, 1867, London, Trubner and Co., 1867 p. 14.

²¹ cit. in Jill Liddington, *The Life and Times of a Respectable Rebel: Selina Cooper 1864-1946*, London, Virago, 1984, p. 146.

²² Elizabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony, Matilda Joslyn Gage eds., *The History of Woman Suffrage*, vol. II, Rochester, N.Y., Susan B. Anthony, 17 Madison Street, 1881, pp. 266-267.

²³ Nancy F. Cott, *The Bonds of Womanhood. 'Woman's sphere' in New England, 1780-1835*, New Haven and London, Yale University Press, 1977, p. 190.

²⁴ "Address to the Legislature..." cit. in Elizabeth Cady Stanton-Susan B. Anthony, *op. cit.*, p. 50.

²⁵ "Gerrit Smith on Petitions", 1868, *ibid.*, p. 121.

²⁶ "The Solitude of Self", 18 gennaio 1892, *ibid.*, pp. 247-249.

²⁷ Anna Howard Shaw, "The Passing of Aunt Susan", 1906, *ibid.*, pp. 260-261.

²⁸ Elizabeth Cady Stanton, Intervento all'International Council of Women, Washington, 1888, in Susan B. Anthony and Ida Husted Harper eds., *The History of Woman Suffrage* vol. IV, Rochester, N.Y. Susan B. Anthony, 17 Madison Street, 1902, p. 134.

²⁹ Carrie Chapman Catt, discorso inedito del 1893 "Evolution and Women's Suffrage" cit. in Rosalind Rosenberg, "In Search of Woman's Nature", *Feminist Studies*, fall 1975, p. 144.

³⁰ Constance Smedley in Broughan Villiers ed., *The Case for Woman's Suffrage*, London, Fisher and Unwin, 1907, p. 99.

³¹ Sarah Ruddick, *op. cit.*, p. 361.

³² cfr. Carol Pateman, *op. cit.*, pp. 15 sgg. del dattiloscritto.

³³ *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, cit. in Geneviève Fraisse, *op. cit.*, p. 382.

³⁴ Carol Pateman, *op. cit.*, p. 18 del dattiloscritto.

EMMA FATTORINI

IL SOGGETTO DONNA NEL PERSONALISMO CRISTIANO

Il crescente interesse delle donne per il sacro non va confuso con la più generale riscoperta della religione, quale esito ambiguo dei processi di secolarizzazione, o con una ancora più generica crisi del pensiero razionale. Essa esprime piuttosto il bisogno di rintracciare un luogo fondativo forte, originario della differenza sessuale.

Vorrei dunque ragionare, intrecciando i piani, su alcune concettualizzazioni novecentesche della tradizione cristiana circa la definizione del soggetto femminile e su alcuni esiti della attuale ricerca delle donne sul simbolico religioso.

Delle concezioni cattoliche del nostro secolo vorrei prendere in considerazione soprattutto l'idea del soggetto femminile nel personalismo cattolico che in polemica con l'individualismo borghese e con il collettivismo dei regimi totalitari aveva espresso un concetto di persona fondata sulla trascendenza e definita dal suo essere centro di relazionalità.

In secondo luogo vorrei considerare invece la corrente più "integrale" del femminismo cristiano, che afferma un femminile astorico e atemporale, quella *femme éternelle*, incarnazione perfetta dei valori originari dell'umano, unico baluardo contro le incalzanti devastazioni del moderno.

Della ricerca delle donne, tenterò di sondare alcuni approcci disciplinari attraverso i quali viene esplorato l'universo simbolico del sacro e che potremmo schematicamente distinguere in tre livelli. Il primo, quello *teologico-filosofico* (la lettura del *Genesi* che non vede la donna come derivazione dalla costola di Adamo, ma uomo e donna originariamente e non in seguito alla caduta del peccato originale, come nati entrambi a immagine di dio).

Il secondo che potremmo definire *antropologico-storico* che studia le forme attraverso cui la religiosità

femminile si è espressa dando luogo a sentimenti, bisogni, attese e creazioni femminili che hanno trovato nella forma religiosa il luogo, l'ambito, spesso protetto e regressivo, ma reale per manifestarsi nella loro differenza (il riferimento è, a questo proposito, alla tradizione cattolica che ha contribuito, nel bene, come nel male, più di quanto non abbia fatto quella protestante, a valorizzare quell'universo di simboli e di figure intermedie, come le sante, le protettrici, la devozione mariana, nonché i luoghi esclusivamente femminili, ad esempio, i monasteri e i collegi), forme religiose, così lontane dalla purezza teologica delle classi colte e maschili contro cui tuonava Lutero tacciandole di idolatria e superstizione, ma che hanno costituito riferimenti simbolici che interpretavano sia pure in modo subalterno e oppressivo bisogni e sentimenti che non nascondevano o misconoscevano la differenza della religiosità femminile rispetto a quella maschile.

E infine il terzo livello che definirei *simbolico-psicoanalitico-linguistico* che ha colto nella esperienza interiore mistica e monastica un percorso di conoscenza di sé particolarmente fecondo; una sorta di viaggio alla ricerca di sé con molti tratti comuni all'avventura psicoanalitica. Il tema della separazione, del distacco e della fusione con il dio madre/padre potrebbe portare a definire la mistica quale luogo dell'eccesso e della fusionalità senza limiti e la monastica, diversamente, quale luogo della temperanza, della capacità di darsi confini e dunque di divenire soggetto autonomo, capace di distinzione dall'altro.

La fondazione divina del femminile

La donna ha bisogno di dio per fondarsi, come l'uomo ha avuto bisogno di dio per definire il suo genere: questa la tesi sostenuta da Luce Irigaray nel suo ultimo libro, *Sexes et parentés*, ora tradotto da Luisa Muraro con il titolo *Sessi e genealogie*¹. Rifacendosi all'Essenza del cristianesimo di Feurbach e alla sua affermazione secondo cui "dio è lo

specchio dell'uomo", Irigaray conclude che "manca alla donna uno specchio per divenire donna. Avere un dio e divenire il proprio genere vanno insieme. Dio è l'altro di cui abbiamo bisogno assolutamente per divenire". Siamo, come è chiaro, ben lontani dal dio personale; esso è piuttosto un riferimento simbolico, il più forte possibile, "indica un cammino, è il vettore, la corda, l'arco". Ma, e questo è il punto, "un dio femminile è ancora da venire". Impegno della ricerca teorica e simbolica delle donne sarebbe dunque quello di costruire il dio-femmina su cui fondare in senso forte la genealogia femminile che si esprime e traduce nel rapporto madre-figlia. Solo un dio-femmina consentirebbe dunque la fondazione del soggetto femminile in quanto renderebbe possibile il passaggio alla madre simbolica, alla matrilinearità. Io vorrei soffermarmi su alcune implicazioni relative a questa origine, all'affermazione secondo cui soltanto il religioso è abbastanza fondamentale da permetterci di scoprire e realizzare i nostri scopi, "soltanto un dio costituisce un luogo di raccolta di noi che possa lasciarci libere" (Irigaray).

Una maggiore determinazione teorica di questo si ha nella elaborazione di Adriana Cavarero² che a partire dalla lettura del *Genesi*, sottolinea un duale originario, all'origine, nella trascendenza. (La differenza di genere è ascritta nel disegno originario di dio e non è conseguenza della caduta, la donna non è derivazione della costola di Adamo ma entrambi uomo e donna sono riflessi differenti da un unico dio). Ora, non solo la tradizione successiva non ne ha mai dato conto, ma la stessa incarnazione da opera di Cristo-uomo ha comunicato una salvezza assolutamente indifferenziata e neutra. A questo proposito vedi la eresia guglielmina studiata da Luisa Muraro che pone l'accento proprio sulla necessità di una incarnazione sessuata³.

L'assunzione del sacro e del religioso come luogo trascendente su cui fondare il sé e insieme zona protetta su cui individuare e sperimentare gli scopi del proprio sé è certamente uno spazio di grande

forza come dimostra la storia della religiosità femminile che ha prodotto regressione, ma certamente anche impensabili forze interiori. È dunque assai utile indagarla o in un senso "metaforico"-simbolico con grande distacco e laicità o al contrario come indicibile esperienza di fede. Se invece restiamo su un piano strettamente teorico, fondativo perché a questo si riferisce il ragionamento della Irigaray, mi sembra allora che il meccanismo che presiede il disvelamento della differenza femminile per come viene ontologicamente fondata sulla trascendenza di "una dualità originaria" non si discosti a sufficienza da quello operato per definire il soggetto maschile. Mi sembra che anche sul piano teologico si costituisca una sorta di parallelismo con esso per la ragione che, anche il soggetto femminile si affermerebbe, come quello maschile, nel suo ergersi solitariamente e autisticamente come un tutt'uno in sé compiuto che si rispecchia in dio. Si sostituirebbe insomma il dio maschio come capostipite del genere umano cioè maschile, al dio-femmina capostipite del genere femminile. Il problema teologico più interessante invece mi parrebbe quello di interrogarsi su come avviene (e modificare a quel livello) il mandato di signoria che dio dà all'uomo, *occorre interrogarsi cioè su come l'uomo-maschio ha interpretato la sua signoria sul creato, sulla natura, sulle cose, i termini padronali, autistico-onnipotenti che hanno contraddistinto il suo dominio predatorio sul regno della natura in cui ha incluso il femminile. Il punto su cui lavorare, il più ricco teologicamente è piuttosto quello di un unico dio che genera il due, è su questa dualità che occorre fondarsi e non sulla dualità divina.*

La trascendenza, o assoluto o limite

Altrimenti si rischia di ripercorrere proprio il modo peggiore con cui l'uomo, in quanto individuo maschio, ha fatto i conti con il divino, e non è un caso infatti che la Irigaray assume come pista di riferimento Feurbach. La dimensione prometeica, la

sfida con l'infinito ha spinto l'uomo a costruirsi il suo dio, mentre invece, dice la Irigaray, le donne non hanno potuto farlo. Ma se ripercorressero lo stesso itinerario sia pure diversamente sessuato, dell'uomo perderebbero il contenuto migliore della trascendenza che è, nella sua accezione più autentica, proprio l'opposto della ricerca di infinito e di assoluto, in quanto si costituisce sulla affermazione del limite, sulla sua bontà. Terreno, quest'ultimo su cui può crescere la differenza.

I riferimenti teologici al proposito potrebbero essere tanti. Ora ho in mente una lettura recente a cui mi ha sollecitato uno scritto di Livia Turco apparso su *Critica marxista*⁴. Mi riferisco a una riflessione che lei fa a partire da un testo di Franco Rodano⁵. Per tanti versi datato coglie però, tra gli altri, un punto decisivo quando afferma che il limite del marxismo è nella affermazione di una *uguaglianza assoluta*, mentre quello della teologia cattolica sarebbe nella assoluta *negazione della individualità*. La uguaglianza assoluta marxiana è di derivazione cristiana; ma questa ultima conosce in sé dei correttivi potenti nelle epistole paoline. In esse troviamo infatti l'affermazione di eguaglianza radicale della lettera ai Galati: "non c'è più né giudeo né greco, né schiavo né libero, né maschio né femmina perché tutti siete uno solo in Cristo Gesù" (*Galati*, 3, 28-29), ma anche quell'elogio alla dignità e alla bellezza del limite che è contenuta nella epistola ai Filippesi. Insomma le migliori risorse che noi possiamo trovare nel sacro stanno proprio in questa ricchezza del limite che va articolata, riempita di contenuti e non solo enunciata.

Il bisogno di fondare il femminile nel divino scaturisce da una concettualizzazione del divino, come abbiamo visto, assai diffusa; quella di essere specchio, proiezione dell'uomo. Ma, ricordiamolo, in chiave consolatoria per compensare la propria finitezza. Tanti sono i nomi illustri dell'olimpio maschile del pensiero occidentale che potremmo citare al proposito. Io mi fermo a quello di Freud che nei suoi ultimi scritti, in polemica con Jung a proposito

del bisogno religioso e in particolare della mistica riconnette questo "sentimento oceanico", questo "essere uno con il tutto" come un primo tentativo di consolazione religiosa, come un altro modo di negare il pericolo che l'Io riconosce come minaccia incombente dal mondo esterno". Insomma la religione è una "gigantesca illusione", la più grande apparsa nella storia, per il bisogno di fusione, onnipotenza, bisogno del tutto, consolazione e risarcimento dalla perdita⁶. I sentimenti alla base della spinta religiosa sarebbero, per Freud, quelli tendenti "alla illimitatezza e alla comunione con il tutto". *La religione dunque come grande illusione.*

Grande illusione?

Ma il concetto di illusione, nella psicologia del profondo dopo Freud ha conosciuto sviluppi interessanti. Penso a Winnicott che ricostruisce il passaggio dalla illusione (il contatto magico del bambino con il seno che fa tutt'uno con lui) alla disillusione graduale "che può riuscire solo se la madre ha offerto al bambino sufficienti occasioni di illusioni... dà a questi l'illusione che esista una realtà esterna che corrisponde alla propria capacità creativa". "In altre parole, conclude Winnicott, la questione della illusione è qualcosa di strettamente inerente agli esseri umani e che nessun individuo risolve definitivamente... e che nessun essere umano si liberi dallo sforzo di collegare la realtà interna con la realtà esterna, e che tale sforzo venga alleviato da un'area intermedia di esperienze che è indiscussa come l'arte e la religione" (Rivière 1936). E ancora: "Quest'area intermedia d'esperienza costituisce la maggior parte dell'esperienza del bambino piccolo e viene in seguito sentita intensamente e conservata dall'adulto nel campo dell'arte e della religione, nella vita immaginativa e nel lavoro scientifico creativo. Si può quindi affermare che l'illusione ha un valore positivo"⁷.

Il bisogno iniziale di illusione è necessario per addivenire alla delusione come passaggio di crescita e

di maturità del senso di sé: l'intuizione dunque di fondare il soggetto femminile a partire da questo *incipit* forte, da questa grande illusione che è il sacro è allora più che suggestiva, ma appunto se lo consideriamo come passaggio di un percorso di crescita (il dio-femmina è necessario nel senso che la formazione del soggetto femminile segue il percorso della crescita della bambina: l'idealizzazione iniziale, il bisogno di illusione – la madre simbolica – deve restare per l'appunto solo un passaggio funzionale alla delusione e cioè al limite, al finito). O per dirla in altri termini occorrerebbe proprio a noi compiere il matricidio, così come i maschi hanno compiuto un parricidio nell'orda primitiva.

E qui torniamo ad una idea di trascendenza che consente l'individuazione di un soggetto (uomo o donna) che trova valore solo nella sua *irripetibile e riducibile finitezza*.

Infine una osservazione su come la tradizione cristiana ha tradito per prima questo principio originario di differenziazione, peccando appunto in un eccesso di eguaglianza assoluta, che rispetto alla donna ha conosciuto il massimo dell'astrattezza.

La visione armonica dei sessi

La valorizzazione del femminile, quale mediazione speciale con il divino-Eva come colei che prepara la caduta e Maria come colei che apre le porte della salvezza – è passata sempre attraverso una idealizzazione che smentiva il limite; *la donna è stata o tutta appartenente alla grazia o tutta al regno della natura*.

Natura e grazia nelle donne sembrano rappresentare l'unica dicotomia possibile; essa è mediazione con l'assoluto oppure è luogo del finito svalorizzato. L'aver espunto il relativo, il parziale come valore è anche alla base dell'armonicismo con cui la morale cattolica concepisce la relazione tra i sessi. Sede di un naturalismo salvato, i sessi esprimono diversità troppo pacificatamente conciliabili; armonia e non conflitto. Si apre qui il tema del peccato e della

grazia rispetto alla quale le donne avrebbero molto da dire. Vediamo come si arriva ad una conclusione armonicistica scegliendo tra i tanti riferimenti, alcuni passaggi cruciali del pensiero cristiano. Già S. Agostino restituisce un valore positivo alla differenza sessuale attraverso una lettura non allegorica del *Genesi*. La distinzione tra i sessi per lui non è frutto della caduta ma appartiene al disegno originario di dio.

Tommaso e la Scolastica, soprattutto, aggiungeranno a questa riabilitazione concettuale una riabilitazione etica, dando dignità religiosa al "matrimonio procreatore". Con Bonaventura si assiste ad una eliminazione di ogni emozione sentimentale dalla sfera della sessualità. Rimane l'idea del matrimonio procreatore come un bene – secondo l'idea tomista – dell'ordine naturale e divino. Ma si espunge il sentimento "quel moto disordinato dell'anima che come sottilmente intuisce S. Bonaventura, fiorisce sul terreno del desiderio in quanto figlio dell'assenza e quindi della imperfezione: sconosciuto alla sana, appagata sessualità naturale che dio avrebbe riservato alla sua creatura"⁸.

Non solo si espunge l'amore dal matrimonio, come peraltro è avvenuto all'interno del pensiero occidentale, ma si pongono le premesse per quella continua confusione che è alla base dell'etica sessuale cristiana, confusione tra sfera morale delle scelte e piano psicologico del profondo, che ben vediamo nella posizione sull'aborto e sugli anticoncezionali. La profonda intuizione del pensiero cristiano che ha colto il mistero dell'indistricabile intreccio tra mente-corpo si è risolta, quando non in un rigido dualismo, in una paradossale esaltazione materialista della corporeità – in quanto tempio dello spirito – che cancella le ambivalenze e le contraddittorietà del suo rapporto con il desiderio e i sentimenti. La posizione della chiesa sulla contraccezione e la fecondazione artificiale riflettono infatti un biologismo esasperato, dove il corpo, nella sua accezione più naturalista, detiene il primato assoluto. Diversa e ben più ricca potrebbe essere una

riflessione, anche per la cultura laica, sui metodi naturali di controllo delle nascite, ma proprio nel senso di una attenzione alle dinamiche della relazione mente-corpo perché è proprio in questo non mutilabile innesto che si formano i sentimenti e la sfera della morale. La cancellazione di questa relazionalità, da parte della chiesa è alla base della visione armonica e complementare del rapporto tra i due sessi che con eccessiva pacificazione la morale cattolica addita ad esempio.

Le concezioni cattoliche del '900 sulla soggettività femminile

Due mi sembrano i filoni fondamentali – quelli almeno che più hanno influenzato il pensiero cattolico del novecento – sulla definizione del soggetto-donna e il suo rapporto con l'etica.

1) L'una, quella di impronta personalistica, elaborata specificatamente soprattutto da Mounier negli anni trenta, che nasce da una idea di persona che si fonda e si definisce nel suo essere centro, veicolo o terminale di relazioni. La donna è un polo di questa relazionalità, e le sue determinazioni specifiche trovano particolare ascolto in questa concezione che esalta appunto la relazionalità in polemica con l'individualismo borghese astratto e con il collettivismo comunista.

2) L'altra, largamente utilizzata dal pensiero cattolico ufficiale, soprattutto dal pontificato pacelliano, nasce invece da una idealizzazione estrema, assoluta della donna. Il tentativo di definire utilizzando di volta in volta persino il naturalismo positivista, i tratti di un femminile, naturale e spirituale, fuori dal tempo e dallo spazio: *La femme éternelle* di Gertrude Von Le Fort.

Secondo la concezione del personalismo cristiano, un movimento culturale che nasce in Francia negli anni trenta intorno alla rivista *Esprit* diretta da Mounier, la persona è centro di relazionalità sia in senso storico che psicologico, la persona è irriducibile e mai del tutto esauribile alle sue manifestazioni

storiche, possiede una sua imprevedibilità che costituisce il "mistero" di ciascuna persona.

Questo movimento, a cui in modi diversi farà riferimento tanta parte della nuova teologia, da Maritain a Ricoeur, è un movimento che non ha una fondazione teorico-filosofica rigorosa ma si prefigge soprattutto scopi educativi, formativi, politici e investe direttamente il piano morale.

La persona esercita la sua libertà "sotto condizione", e questa esperienza ha un carattere dinamico, una fondazione trascendente e si esplica in una relazionalità interpersonale⁹.

La persona, in conclusione, non è consapevolezza psicologica, né attualità dei fini, né volontà di potenza, ma si rivela nel raccoglimento che permette di accorgersi della presenza di un "ospite segreto". "La persona è piuttosto una presenza che un essere, una presenza attiva e senza fondo"¹⁰.

Siamo qui sulla linea della tradizione platonico-agostiniana: quell'ospite segreto che si fa presente in ogni atto, ma che sfugge ad ogni indagine definitiva è l'interiorità di Agostino, l'anima, in quanto profondità dell'universo e in cui si rispecchia dio.

Con una simile concezione della persona, la donna ritrova una sua familiarità; essendo largamente definita e definibile proprio dalla sua dimensione relazionale¹¹.

Ma non per questo occupa un posto speciale; il personalismo sfugge infatti al rischio di utilizzarla quale esemplare più rappresentativo della persona. In altre parole la donna non è meglio, più persona dell'uomo, come per la cultura cattolica antimoderna. Piuttosto è oggetto di una discriminazione concettuale e sociale che nega il suo genere. Il personalismo infatti oltre a sostenere la promozione della donna (critica il connubio spiritualismo + liberalismo che producono una idea di famiglia privatistico-efficientista, appoggia la collettivizzazione dei servizi sociali ma anche la interscambiabilità dei ruoli nel lavoro familiare, ecc.) è critico verso le forme emancipative che si limitano al solo piano

economico. La vera oppressione femminile avviene sul piano spirituale: "Il proletariato - scrive Mounier - capovolge la storia perché ha preso coscienza della sua oppressione. Un proletariato spirituale, cento volte più numeroso, quello delle donne, rimane, senza che ci si sorprenda di esso al di fuori della storia... questa impossibilità per la persona di nascere alla sua propria vita, che secondo noi definisce il proletariato più essenzialmente ancora della miseria materiale, è la sorte di quasi tutte le donne, ricche e povere, borghesi, operaie, contadine"¹². Non si tratta qui del generico interclassismo della cultura cattolica che spesso ha trovato nello specifico femminile un suo punto di forza. C'è il tentativo di fare i conti con la cancellazione della persona-donna in quanto tale, "in quanto non vive una vita di conquista, una vita aperta, ma un destino da vinti, un destino chiuso, fuorigioco. Esse sono collocate nella sottomissione: non quella che può collocare al di là della persona il dono di sé per un essere libero, ma quella che è al di sotto della persona, rinuncia anticipata alla sua vocazione spirituale. Esse errano in sé stesse alla ricerca di una identità che non conoscono"¹³.

C'è la percezione della cancellazione della donna come genere: "Una stirpe che da millenni è stata scartata dalla vita pubblica, dalla creatività intellettuale e molto spesso dalla vita stessa, che si è adattata ad essere relegata in disparte, nella timidezza e in un sentimento tenace e paralizzante della propria inferiorità, in una discendenza in cui da madre in figlia, certi elementi essenziali dell'organismo spirituale umano sono rimasti incolti ed hanno potuto atrofizzarsi durante i secoli"¹⁴.

La persona donna

Lo sforzo di affrontare in sede teorica questo nodo, avviene secondo un approccio certo datato, cioè attraverso le teorie sul carattere e il rapporto tra cultura e natura, un dibattito però che conosce negli

anni trenta una ricchezza che ci può dire ancora molto.

Anche se i termini si presentano nelle forme semplificate che ben conosciamo della cultura di quegli anni: come districare il rapporto natura-storia, cosa è esito storico e cosa è naturale del femminile. Temi che vengono esposti nel fascicolo di *Esprit* del 1936 dedicato al problema della donna, 13 anni prima che uscisse *Il secondo sesso* della de Beauvoir.

Sintomatico di questo dibattito sarà poi la posizione della rivista su questo libro che viene accolto con vero entusiasmo ma criticato per eccessivo storicismo e scarsa considerazione dei fondamenti fisiologici dell'essere donna¹⁵; mentre invece un giudizio opposto verrà dato alle posizioni di H. Deutsch (*La psychologie des femmes*), radicalmente criticate, in nome di un impianto storicistico, umanistico-esistenzialistico, che non può accettare che passività, masochismo e narcisismo appartengano - come sostiene la psicoanalista - "per natura" alla psicologia femminile¹⁶.

Nel testo *Trattato sul carattere*, Mounier aveva scritto: "Il sesso è più profondo della civiltà"¹⁷. C'è dunque sul piano della individuazione di genere una inedita attenzione alle permanenze. Il personalismo riconosce, e con una certa consapevolezza ed articolazione, le differenze di genere. E infatti Mounier si chiede: "La donna, è essa persona attraverso la stessa maniera dell'uomo, attraverso le stesse vie?"¹⁸.

Ma il riconoscimento della persona-donna (nel senso della sua definizione come individuo-soggetto) è comunque subordinata al riconoscimento - l'unico che la definisce sul piano etico - della donna in quanto persona. È insomma la persona, la sua spiritualità, nel senso che si è detto prima, che determina il campo etico sia per l'uomo che per la donna.

"Il sesso è più profondo della civiltà" aveva affermato Mounier, nel *Trattato sul carattere* ma per concludere che "la persona è ancora più profonda del sesso".

Il piano etico è definito per l'uomo e per la donna a partire dalla relazionalità, che riescono a vivere sul

modello trinitario di dio. Una relazionalità che può essere alienante o fonte di integrazione, ed è esattamente su questa alternativa che si gioca la scommessa etica. Essere significa amare: "Ogni follia è uno scacco di rapporto con gli altri: l'alter diventa alienus ed io a mia volta divento estraneo a me stesso"¹⁹. Ma in questa dimensione di amore la donna non ha nessun specifico carattere donativo come invece si potrebbe supporre. Diversamente si compie una analisi molto lucida sulla necessità di sganciare la persona-donna dalla sua funzione biologica materna: "Per la donna troppo spesso c'è stata identificazione tra persona e funzione, finendo con lo sbiadire la vocazione personale a vantaggio della esaltazione della funzione riproduttiva"²⁰.

Per concludere, questo filone di pensiero cattolico, che ha segnato la cultura maritainiana, storicista, quella che ha cercato di interrogarsi criticamente sull'individuo borghese ma non in chiave integrale e antimoderna, si spinge molto in avanti sulla individuazione della soggettività femminile ma mai fino al punto di attribuirle una sua autonoma e autosufficiente determinazione e fondazione etica. Né in bene, né in male.

La donna non è portatrice in virtù della sua differenza di nessun "valore" etico proprio, non è depositaria di una mediazione speciale di salvezza sua e del genere umano che la fa essere predisposta alla oblazione e alla donatività.

La femme éternelle

Ma esiste un'altra visione del femminile, da parte della cultura cattolica moderna, quella di un pensiero forte, fortissimo sul femminile.

A più riprese l'umanesimo laico ha accusato il cristianesimo di avere effeminato, svirilizzato il processo di civilizzazione dell'occidente. Tanti, illustri e diversissimi sono i sostenitori di questa tesi: Celso, Machiavelli, Fierbach, Nietzsche.

Il femminismo cristiano impersonato dalla Von Le Fort conferma e dilata tale convinzione: diventando

più femminile la civilizzazione diventerà più umana. Questo processo troverebbe i suoi fondamenti: nella *atemporalità* della donna, in una sostanziale esaltazione dell'antimoderno, nella sofferenza e nella espiiazione quale luogo proprio del femminile.

La donna eterna incarna ai suoi vertici massimi l'immagine di potenza, e conosce una vera e propria onnipotenza, nella forma trinitaria femminile di vergine, sposa, madre. Non ripercorro qui queste analisi che, con diverse varianti, sono comparse a più riprese nella tradizione ufficiale della chiesa, e da ultimo hanno trovato larga eco nella stessa *Mulieris dignitatem* di Wojtyła.

"L'uomo incarna - scrive la Von Le Fort - il valore eterno dell'istante, la donna l'infinito di un susseguirsi di razze, l'uomo è la roccia sulla quale riposa il tempo. La donna è il fiume che lo fa progredire. La roccia ha una forma fissa, rigida. Il fiume è fluido"²¹.

Una definizione del femminile più che ricca, trabordante di attributi a lei specifici e soprattutto eccelsi.

Il femminile quale rigenerazione dell'umanità a partire dalle sue radici profonde, originarie, (la terribilità, la natura, la grande madre, la terra), tocchiamo qui i *topoi* più comuni e classici di tante culture orientali e occidentali (cito per tutte le correnti saint-simoniane che nella loro eresia, di un salvatore donna, che veniva dall'oriente e incarnava tutto "il femminile" ci forniscono un esempio che consideriamo poco nelle nostre analisi).

In questa concezione cattolica prevale la spiritualità sulla naturalità quale elemento salvifico di cui sarebbe portatrice il femminile che, appunto, attiene all'ordine metafisico.

Non è dunque questa esaltazione astorica del femminile che è particolarmente significativa, quanto la ragione che la fonda e cioè il fatto di possedere un legame speciale, unico con il dio cristiano. All'uomo appartiene la trasformazione del mondo, alla donna l'essere trasformato da dio. Esiste cioè una stretta, intrinseca complicità tra la intuizione femminile e l'intuizione religiosa; non nel senso della cultura

cattolica meno fondamentalista secondo la quale esiste una religiosità specifica femminile che per molti versi supera quella dell'uomo. C'è in questa concezione integrale del femminile qualcosa di molto più profondo; una maggiore – nel senso di unica e speciale – vicinanza del femminile con dio, addirittura un intervento del femminile su dio, una trasformazione reciproca, un luogo di riconoscimento reciproco, che si trova nella comune sofferenza, come luogo di espressione e conoscenza di sé e come luogo di produzione di etica. Una etica della differenza appunto, prodotta specialmente dalle donne in quanto tali, in una relazionalità che non è essa stessa, in quanto tale, oggetto e soggetto di etica, ma che è pretesto, spesso estrinseco, per una solitaria e nobile dedizione autistica femminile al dolore. Si produce una sorta di esaltazione in questo rapporto speciale con dio che è fonte di legittimità e di conferma dell'essere donna: "Più una donna è santa e più ella è veramente donna".

Per questo le polemiche della Von Le Fort con il femminismo di inizio secolo vertono tutte sui limiti dell'emancipazionismo, che ella dice, è necessario, ma "per la donna l'importante è gettare sulla bilancia 'la potenza del simbolo'". E parafrasando Agostino che diceva "Ama Dio e fa ciò che vuoi" la Von Le Fort sulla scia del *fiat* di Maria afferma "sii veramente donna e fa ciò che vuoi"²².

Le assonanze con l'attuale bisogno di fondare sul sacro una legittimazione della differenza, sono evidenti. Certo, diversi sono gli esiti; nella visione cattolica di cui si è detto, lo sbocco morale è la sofferenza, ma non credo che un esito diverso del rapporto donna-morale si produrrebbe nel fondare il proprio sé su una divinità femminile, piuttosto che su una maschile. L'*alma mater* conosce la sua potenza passando sempre e comunque da una valle di lacrime, anzi la *mater dolorosa* è più insinuante e pericolosa del dio monoteista e potente. Certo – e qui si aprirebbe un altro discorso – nella misura in cui siamo noi le produttrici dei nostri simboli, tutto diventa un grande gioco proiettivo sempre legittimo

ma sulla cui efficacia mantengo forti riserve.

Per quanto riguarda l'utilizzo fatto dalla chiesa, si può dire che a partire dall'800, ma è un processo già avviato dopo la rivoluzione francese, da quando cioè la chiesa diventa parte della società umana, parzialità, tra le altre, perde la sua universalità, la chiesa si avvale largamente di una critica alla modernità in nome e in chiave femminile. La donna è storicamente e teoricamente un cardine fondamentale della sua lotta antimoderna (e per questo sarebbe interessante ragionare: a partire da de Maistre). La donna dimostrerebbe clamorosamente i limiti dell'individualismo borghese (egoista, astratto, atomizzato, rapace, onnipotente ecc.) ma tra queste critiche fatte pure in nome suo, non viene mai ricordata la negazione che l'individualità borghese stessa ha sempre operato sul soggetto femminile. Cioè è come se la chiesa non traesse mai – nel suo discorso sulla donna – le conclusioni storico-politiche delle sue affermazioni di principio. Ma su questo si aprirebbe tutto un altro discorso: quello di una analisi della pastorale cattolica sulle donne.

Dalla trasgressione alla tradizione, dalle eretiche alle sante

La valorizzazione, attraverso una crescente produzione di studi e ricerche degli aspetti più tradizionali della religiosità femminile, l'attenzione cioè a non privilegiare solo il filo rosa delle eresie e trasgressioni femminili, troverebbe, secondo alcune, la sua radice profonda in una critica al moderno. Se volessimo esprimere questa tendenza nel linguaggio dell'attuale dibattito in corso nella cultura cattolica italiana potremmo parlare di una critica in chiave femminile al così detto "neoprotestantesimo".

Se gettiamo invece uno sguardo rapido alla produzione legata a questo filone di ricerche, un passaggio obbligato mi sembra restino gli studi della storica Zemon Davis che ha analizzato le culture popolari del '500, e dunque l'atteggiamento, la condizione delle donne di fronte alla riforma. Questi studi

contestano la tesi weberiana espressa nella sociologia delle religioni – secondo cui le donne sarebbero più sensibili al profetismo e millenarismo non di tipo politico-culturale, ma essenzialmente emotivo-isterico, per ribadire, invece il nesso tra donne e pensiero alto²³.

Questo processo però non coinvolge le donne già colte (che restano cattoliche) ma quelle che avevano già una autonomia economica (le classi intermedie) che così all'emancipazionismo classico aggiungono quello teologico-intellettuale.

Il risultato, secondo la Zemon Davis, sarebbe che: a) nessuna donna calvinista dimostrò la creatività delle grandi protagoniste della contro-riforma; tra gli esempi ricorda Angela Merici che nel 1530 fondò a Brescia un nuovo ordine di suore non di clausura²⁴; b) che nessuna donna della riforma scrisse quanto le cattoliche del medesimo ambiente culturale e sociale.

Ma l'aspetto di queste riflessioni che più interessa in questa sede è la valutazione del celibato e della verginità che conoscono diverse accezioni nella tradizione cattolica e in quella protestante. "La critica protestante al celibato negava prima di tutto il concetto che il maschio avesse maggiori capacità della femmina di disciplinare i propri impulsi sessuali"²⁵. Come è noto, questa tesi è una delle non ultime cause che hanno sostenuto la necessità della clausura femminile. Ben diversamente il protestantesimo finiva con il mettere sullo stesso piano il desiderio maschile e quello femminile. Mentre nella tradizione cattolica il primo era capace di controllo e misura, tramite l'astinenza, il secondo, quello femminile, era luogo invece dell'eccesso e della incontinenza e dunque andava preservato: da qui la verginità come tutela della integrità femminile, come metonimia del femminile. Ma proprio l'operazione paritaria operata dalla riforma sul piano di una medesima identità e desiderio sessuale mentre spogliava il campo da molti pre-giudizi sulla sessualità femminile finiva però con l'assimilarla *tout-court* a quella maschile. Il modello protestante, avrebbe dunque pro-

dotto una soluzione assimilazionista. Assimilò cioè finalmente la donna alla cultura e alla religiosità maschile in funzione paritaria, emancipatrice, con il risultato di omologare quella femminile a quella maschile.

"Indubbiamente la soluzione riformata promosse un certo grado di desessualizzazione della società, neutralizzando in qualche misura le forme di comunicazione e certi luoghi di culto, che vennero aperti alle donne. Si trattò di conquiste importanti, che arricchirono le donne di strumenti nuovi ed entrambi i sessi di nuove esperienze. Ma la soluzione assimilazionista, portò con sé anche altre perdite: l'ascetismo terreno negava ai laici, uomini e donne, quella comunanza di vita ricreativa e festiva consentita dal cattolicesimo; escludeva la vita comunitaria del monastero come alternativa istituzionale e rispettabile alla vita privata della famiglia; abolendo le sante come modelli esemplari per entrambi i sessi, annullava una ampia gamma di affetti e attività; infine, eliminando dalla sfera religiosa qualsiasi identità e forma di organizzazione femminile a sé stanti, rendeva le donne un poco più vulnerabili all'assoggettamento in ogni campo"²⁶.

Una lettura anche questa non isolata, comune a più di un filone culturale, basti pensare a Jung: "Il protestantesimo ha manifestamente perduto il contatto con gli enormi sviluppi archetipici che hanno luogo nell'anima sia del singolo che della massa e con quei simboli che sono destinati a compensare l'attuale situazione mondiale innegabilmente apocalittica"²⁷. Letture che andrebbero rivisitate molto più criticamente oggi alla luce di una intrinseca ambiguità dei processi di modernizzazione che hanno investito e prodotto le trasformazioni della soggettività femminile in un senso non solo univocamente omologato.

Maria la madre vergine

Ma resta indubbia la straordinaria ricchezza degli studi sempre più numerosi su quell'universo di sim-

boli religiosi e di figure sacre intermedie, le sante, le protettrici, per non parlare delle diverse utilizzazioni della devozione mariana.

A partire dagli studi avviati da Peter Brown²⁸ sulla trasposizione, avvenuta nei primi anni del cristianesimo, sul piano celeste del rapporto terreno di protezione è cresciuta una messe di ricerche sul potere legato al culto delle sante che vengono erette a rango di patroni ideali a partire da un posto infimo occupato sul piano del potere terreno. In questa direzione di lavoro, la studiosa italiana Sofia Boesch Gajano, da anni è impegnata nella produzione e nel coordinamento di una ricca serie di ricerche, significative sul piano scientifico e originali nell'approccio ai modelli di santità²⁹.

Studi recenti mettono in luce forme di santità non direttamente controllate dalla chiesa e che traggono la loro forza proprio dalla estraneità al potere "contaminato" del mondo: una assenza di potere direttamente proporzionale alla potenza spirituale e anche materiale che riescono a esercitare anche sugli uomini. Insomma "il patronage delle sante sembra quindi legato ad un ribaltamento simbolico del basso valore che la società attribuisce all'identità femminile"³⁰.

Ma la madonna come simbolo del potere femminile resta il tema su cui convergono maggiormente ambiguità e idealizzazioni, il precipitato di tutte le proiezioni maschili sul femminile e le stesse fantasie delle donne.

Molto schematicamente potremmo dire che la lettura classica della teologia femminista aveva, da una parte valorizzato in positivo la figura della madonna per la sua autonomia, caparbia, accettazione del figlio in solitudine contro le regole sociali, per la sua forza: il *fiat* di Maria; e dall'altra aveva colto gli aspetti di passività che riconducevano la donna alla sua funzione materna e alla desessualizzazione della verginità.

Perché, come già aveva colto sempre Jung che considerava "l'assunzione di Maria al cielo l'avvenimento religioso più importante dai tempi della Riforma", per la prima volta nella cultura occidentale, dopo Iside e Sophia, la donna, accede al sacro, definendone essa stessa, in quanto donna, i connotati.

La chiesa cattolica riconosce che anche dio ha bisogno della donna, che essa è nella figura di Maria – come dice il papa nella enciclica sulla madonna, *Redemptoris mater* – corredentrice del disegno salvifico di Cristo in quanto ne pre-cede e prosegue il suo avvento. Un riconoscimento teologico straordinario che ha contribuito a raffreddare ulteriormente il rapporto ecumenico con i protestanti.

La maternità verginale di Maria era stata letta dalla cultura emancipazionista come una deprivazione, una negazione della identità sessuale femminile. Oggi, invece, la possibilità di disgiungere sessualità e procreazione viene valorizzata come simbolo di potenza del femminile: l'accedere al figlio senza passare per il padre è assunto come il massimo di potere simbolico. Del resto l'idea tradizionale di verginità, trasmessa soprattutto dal pensiero teologico maschile aveva in sé un assoluto carattere di passività. Un'idea di verginità che, come scrive la storia Luisa Accati, studiosa della simbologia mariana in quanto immagine e modello del potere femminile, non ha quella qualità attiva che si riscontra ad esempio nella realtà pagana di settori di donne rurali del '600, per le quali era vissuta come affermazione di potenza fisica. Il messaggio sulla verginità che è stato associato alla venerazione di Maria nella tradizione, non presenta affatto questi caratteri. "La Verginità della Madonna assomiglia di più al concetto di verginità femminile proprio degli uomini, e cioè un concetto relativo, vergine è una donna che non conosce uomo, è intatta ed è perciò l'ostacolo, la prova da superare"³¹.

La mistica e la monastica: luoghi dell'eccesso e del limite

La mistica è considerata un teatro speciale del mondo interiore femminile e del suo modificarsi. Perché si fonda sul sentimento di separazione, di

perdita e di distacco dall'unico oggetto amato (l'originaria fusione con la madre) e anela al ritrovamento, in un desiderio di ristabilire questo contatto, desiderio che cresce proprio nella mancanza e nella assenza di questo oggetto d'amore. Un vuoto interiore, la mancanza femminile, che Lacan – è attraverso la sua mediazione infatti che è filtrato il rapporto donne-mistica nel dibattito italiano – vede nel desiderio smisurato femminile per l'unico, il solo, che sarebbe simboleggiato dall'uno del dio monoteista.

Il tema centrale è dunque quello della separazione, vissuta nelle due modalità, come lutto che si riesce ad elaborare senza che esso intacchi la struttura del sé e in quello della malinconia che rende stabile la perdita, perché nella separazione si perde una parte di sé irrimediabilmente, e si ha quindi uno stato di distacco tra sé e il mondo.

L'esperienza contemplativa mistica o monastica conosce tutte queste diverse accezioni della separazione e, attraverso tappe e processi interni che procedono per gradi, può approdare ad una soluzione consolatoria della ferita – e questa è "una soluzione" largamente vissuta quella più frequente nella religione femminile – che attraverso la passionalità amorosa mistica verso il corpo di Cristo maschio e delle sue sofferenze altro non ricerca che ritornare a diventare tutt'uno con esso nelle sue forme desessualizzate. E quindi dio, in questo stato di indistinzione, confusione, senza il quale ci si sente perse, diventa di volta, in volta, indifferentemente sia padre che madre.

Ma c'è anche un altro possibile esito di questo cammino interiore che è quello di accettare la perdita senza risarcimento (senza la consolazione della religione), convivendo con questa mancanza, e vivendo proprio la condizione di distacco come un passaggio costitutivo e non transitorio, funzionale alla ricomposizione finale. È la famosa metafora della buia notte dei mistici, è il luogo del deserto.

Essa rimanda ad una diversa idea della stessa religiosità, legata più alla scommessa che non alla

consolazione, meno ad una idea trionfante e rassicurante della resurrezione e osserva più la paura, la vacillazione del Cristo sulla croce, che pensa davvero di essere stato abbandonato, non per rendere ancora più fastoso il trionfo, ma in modo radicale; pensa infatti che la perdita, la morte, può essere assolutamente definitiva.

È esattamente questo il cammino percorso dalla vita e dalle riflessioni di Simone Weil che è tutta concentrata ad accettare il vuoto, la perdita, senza aspettarsi né un risarcimento nella religione, e tanto meno nella sacralizzazione della storia ma senza neppure essere sedotta dalla accettazione pacificante del dolore stesso (il dare senso al dolore della esperienza cristiana). Tutto il suo insegnamento è secondo me in questa tensione a non riempire i "buchi", a vivere la dimensione religiosa della assenza di dio, come se dio non ci fosse o fosse per primo sconfitto. Con una tensione molto vicina allo gnosticismo. E questo per vivere la condizione di perdita come l'unica che rende produttiva la sofferenza. "Ogni dolore – ella dice – che non è un distacco è un dolore perduto"³².

E questa seconda lettura della mistica, quella non riconciliata è non solo un percorso di maturità e di crescita generici, ma individua dei passaggi specifici, propri della costruzione della identità femminile. Un itinerario che conosce significativi punti di contatto con la esperienza psicoanalitica femminile: un tratto comune è la consapevolezza della perdita di una unità perduta e dunque dell'onnipotenza. Ciò che invece la differenzia dall'esperienza religiosa è il senso negativo che una certa religiosità – nella accezione più comune – attribuisce alla separazione per ricercare piuttosto una unità, una ricomposizione superiore, in cui l'esito scontato della salvezza sopravanza sulla incertezza del dubbio. Diversamente nel percorso analitico lo sforzo è quello di ritrovare dentro di sé questa unità perduta, considerando proprio la separazione un passaggio obbligato di crescita che conduce all'unità del sé e non un ostacolo verso l'assoluto.

La esperienza monastica

La spiritualità monastica si rivela invece particolarmente significativa in due accezioni: sul piano della genealogia storica del soggetto femminile ha rappresentato un primo spazio di libertà fuori dalla vita privata del matrimonio – anche se non bisogna idealizzare eccessivamente la vita nei monasteri e sottovalutare, come è accaduto in certi orientamenti storiografici il carattere repressivo e violento delle monacazioni forzate funzionali alle strategie familiari –. Il monachesimo femminile però rappresenta indubbiamente una tappa della emancipazione femminile in quanto spazio potenzialmente “per sé”, in presenza di condizioni esterne ancora più punitive, come occasione di gestione amministrativa e di potere (il ruolo delle Abadesse è stato spesso superiore a quello dei vescovi), come possibilità di studio o comunque di un lavoro non solo manuale ripetitivo, o esclusivamente domestico.

In secondo luogo il monachesimo femminile è stato anche una tappa nella costruzione della identità femminile; un momento importante nella formazione del soggetto femminile, un passaggio interiore che per la prima volta ha consentito di sperimentare il limite come controllo sul proprio corpo: una prima tappa di sublimazione della libido in chiave strettamente femminile.

Ricordo al proposito un intervento di Silvia Vegetti³³ che cercava di interrogare al femminile le analisi di Foucault sulla genealogia del soggetto moderno: come si è passati dal principio di piacere a quello di realtà, dall'eroe greco classico, eccessivo e infantile all'uomo adulto. Foucault ragiona infatti su come questo sentimento trabordante di sfida eroica e onnipotente si trasformi nella temperanza dell'uomo della Grecia del IV secolo che dimostra le proprie energie autolimitandosi, per un maggiore uso produttivo di sé³⁴.

Una sorta di sublimazione, un investimento su se stesso che argina dissipazioni onnipotenti raggiungendo così una signoria che lo rende sicuro e padrone

del mondo, del pubblico.

La donna è esclusa da questo processo di autopreservazione, e confermerebbe dunque quella scarsa capacità di sublimazione, quell'assenza di spinte supergoiche che le saranno rimproverate da Freud. Proprio perché relegata allo stato di natura, alla condizione della riproduzione (suo è il *l'oiikos*, la casa e non l'*agorà*, il pubblico) è incapace di investire narcisticamente su se stessa per poi spostare la propria libido su altri oggetti di interesse, diversi dal corpo e dal sesso.

Solo con il cristianesimo, secondo questa lettura, la donna può accedere all'etica e uscire dal bisogno. Il monachesimo femminile rappresenta in questa interpretazione una vera e propria svolta, quella della gestione del desiderio femminile, perché è qui che per la prima volta ella opera un risparmio energetico di libido, nel senso che fa esercizio del limite, si autolimita, come l'uomo del IV secolo, come alle origini, alla fondazione del soggetto maschile moderno. Qui la donna sceglie di investire coscientemente su qualcosa d'altro che non sia la maternità o l'uomo. La monaca è la prima che passa dalla sessualità riproduttiva a quella psicologica, attraverso l'esercizio del limite, come è evidente dalla spiritualità monastica, e dalla sua stessa forma liturgica, con i suoi ritmi e i suoi tempi, e da tutto il suo apparato simbolico.

Così, per concludere su questo punto, se la mistica, come si diceva, è il luogo dell'eccesso (nella lettura lacaniana con le sue relative filiazioni culturali tra le donne, la mistica è femminile è anzi *il femminile*, per il bisogno di fusionalità senza confini); diversamente la monastica, è luogo della temperanza, della capacità di darsi dei confini, e dunque di diventare soggetto autonomo, in una ritrovata capacità di rapporto con la realtà, conservando pienamente il rispetto della propria differenza.

¹ L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, cfr. soprattutto il testo “Donne divine”, Milano, 1989, conferenza tenuta a Venezia l'8 giugno 1984, p. 67.

² A. Cavarero, *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, Milano 1987, p. 66.

³ L. Muraro, *Guglielmo e Maifreda*, Milano 1985.

⁴ L. Turco, “Differenza sessuale e liberazione umana” in *Critica marxista*, 1-2 1989, p. 122.

⁵ F. Rodano, *Lezioni di storia possibile*, Genova 1986, pp. 69-70.

⁶ S. Freud, *Il disagio della civiltà e L'avvenire di una illusione*, Opere, Torino, 1984, vol. 10, pp. 557 e pp. 435.

⁷ D.W. Winnicott, *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, Firenze 1975, pp. 286 ss.

⁸ R. Piazza *Adamo, Eva e il Serpente*, Palermo, 1988, p. 10.

⁹ Sul personalismo cfr. tra gli altri, *Il personalismo* a cura di A. Rigo-bello, Roma, 1975.

¹⁰ *Ibidem* p. 20.

¹¹ Sulla concezione della donna nel personalismo interessante il saggio di G.P. Di Nicola “Mounier e la questione femminile” in *Donne e società* 75-76, luglio-dicembre 1985, pp. 77-111.

¹² E. Mounier, *Manifesto al servizio del personalismo*, a cura di A. La-macchia. Ecumenica, Bari, 1975, p. 559 e p. 120.

¹³ E. Mounier, *Manifesto* cit. e p. 121.

¹⁴ E. Mounier, *Manifesto*, cit. p. 122-123.

¹⁵ E. Mounier, C.R. a S. De Beauvoir, “Le deuxième sexe”, in *Esprit* n. 162, (1949) pp. 1005-1009.

¹⁶ E. Mounier, C.R. a H. Deutsch, “La psychologie des femmes”, Puf, Paris 1949, in *Esprit* cit.

¹⁷ E. Mounier, *Traité du caractère* II, trad. ital. *Trattato del carattere*, a cura di C. Massa e P. De Benedetti, Roma 1982, pp. 157 e pp. 212-213.

¹⁸ E. Mounier, recensione alla de Beauvoir, cit. 1006-1007.

¹⁹ “... si potrebbe quasi dire che io esisto soltanto nella misura in cui esisto per gli altri e al limite: essere significa amare”. E. Mounier, *Le personalisme* cit. III p. 453. E ancora “Molti uomini trascorrono tutta la vita senza conoscere una sola vera comunione, ben pochi arrivano ad un amore vero, ad una famiglia vera, ad una amicizia sola, ma vera. Quanto agli altri, ciò che essi considerano comunità sono semplicemente società, conglomerati più o meno impersonali”, *Trattato* cit. p. 117.

²⁰ E. Mounier, *Manifesto*, cit. p. 561 e 123.

²¹ G. Von Le Fort, *La femme éternelle*, ed. du Cerf, 1968, p. 30.

²² *Ibid.* p. 94.

²³ M. Zemon Davis, *Le culture del popolo*, Torino 1980.

²⁴ *Ibid.* p. 110.

²⁵ *Ibid.* p. 114.

²⁶ *Ibid.* p. 119.

²⁷ G. Jung, *Psicologia e religione*, Torino, 1979, p. 443.

²⁸ P. Brown, *Il culto dei santi*, Torino 1983.

²⁹ Nell'ambito di questo progetto di ricerca, molti studi sono in corso, tra quelli pubblicati ricordo, S. Boesch Gajano, L. Sebastiani, *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, Roma, 1984.

³⁰ Aa.Vv. *Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazione nella storia delle donne*, a cura di L. Ferrante, M. Parazzi e G. Pomata, Torino 1988, p. 29.

³¹ L. Accati, “Il futuro del desiderio, relazioni sociali nell'Europa cattolica del XVII secolo: alcune ipotesi” in *Memoria* n. 7, sett. 1983, p. 11.

³² S. Weil, *Quaderni*, vol. I, II, III, Milano, 1982, 1985, 1988.

³³ S. Vegetti Finzi, intervento al convegno fiorentino, “I labirinti dell'eros”, organizzato dal Centro documentazione donna e dalla libreria delle donne di Firenze, 27-28 ottobre 1984.

³⁴ M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, Milano 1984.

FRANCESCA IZZO

IMMAGINI DEL SOGGETTO MODERNO: ETICA E SOGGETTIVITÀ

1. Vorrei provare, per quanto è nelle mie possibilità, a sciogliere e rendere così meno ambiguo qualcuno dei problemi che il titolo del nostro seminario solleva.

Non c'è dubbio infatti che con il termine *individue* si intende segnalare la tendenza, già assai marcata, al dissolvimento di una condizione, sociale e culturale, delle donne che è stata il fondamento di una relativa omogeneità della loro coscienza riflessa; la tendenza cioè sempre più ampia alla conquista non solo formale ma reale della libertà soggettiva. D'altra parte parliamo di soggetto morale femminile che, comunque lo si voglia intendere, indica la nascita di un'identità transindividuale. Nella congiunzione – che, come cercherò di mostrare per rapidi schizzi, solleva una questione del tutto inedita per l'idea moderna del soggetto – di *individue* e *soggettività morale* mi pare si colga l'intenzione di collocare il pensiero e la pratica delle donne su un piano assai diverso dalla tendenza a singolarizzare, sottolineando ed enfatizzando tutte le differenze, i molteplici soggetti e figure che agiscono nelle nostre società post-industriali.

Il termine *individue* può evocare, ed in molte/i evoca, l'idea che in aggiunta a tutte le numerose differenze (sempre più in crescita nelle cosiddette “società complesse”) che segnano gli individui in carne ed ossa e ne fanno delle singolarità irriducibili a relazioni generali ed universali, deve essere affermata anche la differenza sessuale. Una differenza che, proprio perché fondata sulla corporeità, su una nota biologico-naturale o su un'esperienza di vita maturata nel contatto con una dimensione sostanzialmente storica, può essere fatta valere solo nella

sua immediatezza, e quindi non ha da mediarsi con alcunché. Pretende solo di essere riconosciuta come una particolarità che accanto alle altre, fa degli individui la realtà ultima, così che le relazioni, i rapporti, le finalità generali si dispongono su un piano astratto e separato, puramente convenzionale, che non tocca la loro concreta esistenza. Da una parte gli individui, centri di infinite differenze e dall'altra le relazioni formali che regolano sempre più *debolmente* i loro rapporti.

Ma noi poniamo il termine (e la realtà delle) individue a fondamento della nascita del *soggetto morale femminile*. Volendo per ora solo limitarmi a sottolineare il significato più comune attribuito al soggetto morale nella nostra cultura, occorre dire che si ha moralità quando si trascendono gli impulsi, le passioni, le inclinazioni particolari puramente soggettive e come regole delle proprie azioni ed intenzioni si fanno valere principi universali. La nozione di morale nasce dalla esigenza, propria del mondo moderno, di ritrovare su un terreno integralmente razionalizzato e liberato sia dai vincoli della trascendenza che dalla tradizione, ciò che possa legare i singoli, senza negare né la loro libertà soggettiva né la loro eguaglianza cosiddetta naturale, al rispetto e all'osservanza di leggi e norme universali. Insomma dalla esigenza di connettere l'individuo a ciò che si pensa debba essere la comune vita del genere nelle sue molteplici manifestazioni pratiche.

Se noi parliamo di soggettività morale riguardo alle individue mi pare che ci riferiamo, seppur allusivamente, ad un che di universale che nel loro agire pratico ha da rendersi visibile.

Di che natura è questa universalità? Quale è il suo fondamento, quale il suo titolo di legittimità? È evidente che si tratta di una universalità sessuata. Una specie in cui non ci si è mai imbattute nella nostra storia.

La tentazione potrebbe essere quella di aggirare l'inedito problema e presentare una soluzione che in apparenza sembra essere abbastanza soddisfacente.

Le donne pretendono ad una sessuazione del loro

essere individui, al riconoscimento del fondamento sessuato del loro libero agire, perché la differenza sessuale è depositaria di un destino morale, di cosiddetti *valori morali*, i quali, esclusi o marginalizzati, dalla cultura maschile dominante, trovano oggi la via di dirsi ed affermarsi per la libertà e soggettività conquistate dalle donne. In questa visione la libertà e soggettività delle individue appare come un *mezzo*, sebbene di grande momento, per veicolare valori e principi quali la pace, la salvaguardia dell'ambiente, ecc., che sembrano inerire di per sé (non importa qui appurare se sono frutto di una determinata storia) alle donne. Così l'eticità immanente alla differenza sessuale sembra garantire la conquista della libera soggettività dallo scivolamento nella affermazione della pura singolarità del sé.

Essere legge a se stesse

Io non credo che il senso in cui si parla di nascita del soggetto morale femminile sia da ricercare in questa direzione. E non tanto perché (sarebbe una motivazione puramente empirica) solo *alcune* donne si fanno interpreti di questi valori, sono portatrici di tale *bene*, ma perché è una visione che resta ancorata a un'idea *sostanzialistica* (quella stessa idea sostanzialistica che con un semplice mutamento di prospettiva ha condannato le donne alla mancanza di soggettività) dell'essere morale che tutta la filosofia moderna ha irrimediabilmente spazzato via. Una concezione della morale che fa perno su una dottrina delle virtù, per la quale un soggetto è più o meno morale, è più o meno libero secondo i beni (occorre ci sia una gerarchia obbiettivamente costituita) ai quali informa la sua condotta di vita. Nel pensiero antico e vetero-europeo l'etica era appunto il sapere di queste virtù gerarchicamente ordinate secondo un finalismo che rispecchiava un ordine cosmologico o divino. La modernità ha distrutto alle radici questo ordine "sostanziale" dal momento che suo principio è diventato l'infinito valore della *libertà* del soggetto.

È nella sessuazione dell'individuo libero ed eguale che va ricercato il fondamento della morale femminile, non nei contenuti che essa può veicolare, poiché la questione io credo riguarda la *forma della libertà*, che è la categoria costitutiva della morale moderna.

Si può essere responsabili delle proprie azioni, del proprio agire non solo se si è liberi da tutela, se non si è in condizione di "minorità" economica, spirituale ed intellettuale, ma se la propria libertà è principio di *autonomia* (in senso etimologico), di autodeterminazione, se si è legge a se stessi. Cioè se la libertà è positivamente determinata. Parlare di soggetto morale femminile implica l'idea di una libertà che nel pretendere di essere fonte di legislazione autonoma del proprio agire apre una duplice questione, di carattere gnoseologico.

1) La critica di una data costituzione storica della libertà, secondo la quale la differenza sessuale è solo vincolo naturale da cui occorre liberarsi per accedere all'agire pienamente umano e quindi morale; un'idea di libertà fondata sul genere come neutro.

2) La autoriflessione (per usare una categoria hegeliana) interna al genere femminile, si potrebbe anche dire il riconoscimento reciproco delle donne. Mi rendo conto di sollevare una questione controversa, che in certa misura inquieta anche me; ma non riesco logicamente, e non solo sulla base dell'esperienza vissuta (autocoscienza, pratica della relazione fra donne), a pensare legittimamente fondata l'autonomia, l'autodeterminazione del soggetto femminile senza quel *contenuto positivo* rappresentato dalla mediazione interna al genere. Non credo che questo aspetto debba evocare lo spettro di una separatezza, della interruzione e chiusura del rapporto con l'altro sesso e con il mondo. Esso rimanda piuttosto al formarsi di quella *circolarità ideale* fra le simili che sola può dare fondamento all'ordine duale.

2. Chi è il soggetto morale secondo la concezione moderna?

Nonostante che all'origine, così come per lungo

tratto della loro storia, nelle teorie moderne si parli di *stato di natura*, quale condizione che logicamente dà conto della dissoluzione dell'ordine etico e religioso tradizionale e della eguaglianza e libertà naturali di tutti gli uomini, il carattere peculiare, distintivo del soggetto morale è consegnato nello *scarto*, che giunge sino alla contrapposizione, tra naturalità ed agire morale. L'individuo naturale non solo non si identifica con il soggetto morale ma ne è spesso l'antitesi.

Il vuoto della differenza nel moderno

La sfera della moralità – che pure è prodotto della volontà e non più dell'istinto (Aristotele) o della legge naturale (S. Tommaso) – si presenta come una costruzione della ragione, del sapere, del pensiero. Non è certo un caso se con il fondatore dell'etica e della politica moderna, con Hobbes, la sfera del comportamento pratico degli uomini muti di statuto epistemologico, passando da sapere prudenziale, probabile come era nel mondo antico e vetero-europeo, a scienza, a filosofia pratica. Scrive a questo riguardo M. Riedel: "Per Aristotele e per la scolastica orientata in senso aristotelico non c'è un diretto nesso di fondazione fra metafisica e filosofia pratica... Ciò muta... nel diritto naturale del XVII e XVIII secolo. La teoria qui si estende alla struttura della filosofia pratica e lì pone la stessa esigenza di una fondazione universale che viene presentata dall'ideale metodologico della scienza moderna"¹. La morale va elaborata scientificamente, comunque poi si voglia intendere tale elaborazione, in termini artificiali-convenzionali, idealistici o dialettici (uso queste determinazioni pensando alle tre figure a cui mi riferirò: Hobbes, Kant ed Hegel).

Come sottolinea Hegel, riferendosi alla Riforma, l'evento con il quale egli inaugura la modernità, "La semplice dottrina di Lutero è la dottrina della *libertà*: la dottrina asserente che l'uomo naturale non è come dev'essere, e con la sua interiore spiritualità deve superare la naturalità..."².

Ma se l'idea di libertà che appunto definisce l'essenza dell'essere morale si costituisce separandosi dalla semplice naturalità, è anche vero che il modello dello stato di natura rappresenta ciò che deve dare giustificazione e legittimità alla costruzione razionale.

Allora soffermarsi su questo passaggio cruciale del pensiero moderno credo possa servire ad illustrare non solo la forma generale assunta dall'idea di libertà ma il *vuoto concettuale* che qui si produce intorno alla differenza sessuale.

Il riferimento ad Hobbes mi sembra obbligato non solo perché è il più radicale e conseguente teorizzatore della cesura tra stato di natura e stato civile (il più conseguente antiaristotelico) tra i giusnaturalisti, ma perché offre, seppur di scorcio, degli elementi per considerare nient'affatto neutro il patto che instaura lo stato di moralità fra i soggetti.

Per Hobbes, come è noto, si possono definire morali solo gli atti di coloro che hanno stretto il patto di fondazione dello stato civile, di coloro che volontariamente, seppur spinti da una necessità naturale (la paura della morte violenta) hanno ceduto il loro diritto naturale a tutte le cose al Sovrano, abbandonando la loro condizione di libertà di natura. Giusto e torto, bene e male, coscienza morale quale misura del rapporto tra libertà individuale e finalità generali non si danno in natura o nella immediatezza della coscienza, ma si ricavano solo dalla legge del Sovrano. La dimensione etica del soggetto è consegnata nella obbedienza alla legge, frutto mediato della sua ragione. Alienando il diritto di esercitare la loro ragione singolare, si adoperano alla costituzione della ragione politica, della ragione generale.

Ma chi sono questi individui dello stato di natura che stipulano il patto? Nel filo principale della trattazione, sia nel *De cive* che nel *Leviatano*, appare l'assoluta neutralità di questi individui, le più varie tendenze naturali, inclinazioni, passioni e i più vari conflitti che li oppongono vengono elencati ed analizzati, ma la differenza sessuale non compare. Poi, in un contesto del tutto particolare, sul potere pater-

no e dispotico, sia nel *De cive* che nel *Leviatano* (a differenza di quanto stranamente afferma C. Merchant³), Hobbes viene fuori con questa affermazione... "in tutti gli Stati, che appunto sono stati costituiti dai padri, non dalle madri di famiglia, il potere domestico spetta all'uomo"⁴. Egli dice dunque che il patto lo stipulano solo i padri di famiglia, solo gli uomini. Sembra un'affermazione del tutto fattuale, non mediata da alcuna deduzione filosofica. Eppure è di qualche interesse vederne le premesse.

Hobbes: il conflitto tra i sessi è irrepresentabile

Perché Hobbes, a differenza di Locke, di Spinoza e successivamente di Kant, nello stato di natura vede la differenza sessuale, la incontra pur non tematizzandola come problema a cui dare risposta filosofica. Per lui gli individui sono tutti eguali, perché tutti capaci di dare la morte, non ci sono differenze tali da creare gerarchie o rapporti ordinati. Anche gli uomini e le donne sono eguali: "alcuni hanno attribuito il dominio all'uomo solamente, in quanto di sesso più eccellente; in questo calcolano male, poiché non c'è sempre una differenza di forza o di prudenza tra l'uomo e la donna, tale che il diritto possa essere determinato senza guerra"⁵ (corsivo mio). Cioè, anche le donne possono uccidere. Siamo di fronte alla più recisa dichiarazione di antiaristotelismo e antitradizionalismo che ci fa capire molto sulla forma della ragione moderna. Infatti le donne saranno escluse dallo stato civile non perché inferiori o dedite all'*oikos* ma per l'essenza del patto, per la forma della sua razionalità. Ma, riprendendo il filo dell'analisi, sulla base dell'eguaglianza naturale si manifesta una differenza naturale, non legata alla generazione (in questo credo che Hobbes subisse l'influenza della teoria aristotelica della generazione), ma di un differenziale di potere, il potere sui figli.

"Dobbiamo tornare allo stato naturale, in cui, per l'uguaglianza di natura, tutti gli uomini adulti devono essere considerati uguali fra di loro. Qui per diritto di natura il vincitore è signore; e quindi per

diritto di natura il dominio sul bambino spetta a chi per primo lo ha in sua potestà. Ma è evidente che chi è appena nato si trova in potestà della madre... Il dominio originario sui figli spetta perciò alla madre..."⁶. Fra gli individui *eguali* dello stato di natura, c'è una *differenza* specifica che crea un rapporto di potere specifico, il diritto materno. La differenza sessuale non solo viene rilevata, ma forma una relazione di potere particolare. Ebbene, al momento del patto essa scompare. È solo una rilevazione fattuale, storica? In apparenza sì, ma Hobbes fornisce una ragione filosofica che concerne la natura del potere: il potere è unico, la razionalità propria dello stato civile, dello stato che consente la moralità, consiste nella unicità del potere. Il potere razionale, fondato sulla scienza, non tollera differenze, conflitti, asimmetrie. Un patto che comprendesse anche le madri di famiglia introdurrebbe quel conflitto fra i sessi, quella asimmetria *irrepresentabile* nella forma della razionalità espressa dal sovrano. Per Hobbes ciò che ha rilievo filosofico è che uno solo dei sessi possa stringere il patto. Per lui non c'è la possibilità del *neutro*, avendo egli visto il conflitto. La forma della libertà espressa dal patto politico non sopporta che quella differenza rilevata nello stato di natura e ritenuta tanto significativa da configurare un diritto specifico, il diritto materno – ed *in condizioni di eguaglianza e non di distinzione di ruoli funzionali* – possa trovare espressione morale. Viene semplicemente assorbita e negata dal patto. In Hobbes a me pare risulti con chiarezza come l'idea della libertà che si viene elaborando a ridosso della ragione moderna non riesce ad accettare la sfida rappresentata dall'uguaglianza-differenza interna al genere. E ciò si esprime in lui, secondo lo stile generale della sua filosofia, nella soppressione fattuale di uno dei termini del conflitto.

Per il fatto che tutte le differenze di natura da Hobbes vengono ridotte e rese omogenee alla ragione meccanica del comando politico, la dimensione morale si sovrappone e si identifica con la obbligazione politica. Sebbene alcuni interpreti scorgano in

Hobbes i primi germi della libertà di coscienza (il foro interiore) quale premessa per una sfera della morale indipendente se non contrapposta al potere politico, resta nondimeno vero che con Hobbes si ha una figura del soggetto definito dall'identità di politica e morale.

Bisogna rifarsi alle teorie di altri giusnaturalisti come Locke, ai moralisti inglesi (o al Vico) perché la secca alternativa hobbesiana di stato di natura e di stato civile lasci il campo ad articolazioni più differenziate, tanto da consentire alla morale di costituirsi in sfera autonoma dalla politica.

Ma anche qui, come ben si sa, le differenze alle quali ci si rivolge per trasformarle da inclinazioni passionali, arbitrarie e singolari in forme capaci di innalzare i soggetti alla libertà e moralità, concernono la cosiddetta natura esterna.

Autonomia e contenuto razionale della legge

In Locke e nei moralisti inglesi la liberazione dal *bisogno*, così come la messa in forma della struttura desiderante dell'individuo sboccano nella formazione dell'*io proprietario*, attraverso la grande costruzione giuridico-razionale del diritto (il mio e il tuo), consentendo al soggetto di mediare moralmente il proprio appetito con i fini universali. D'altra parte l'etica calvinista dell'ascesi intramondana comincia a delineare i contorni della libertà e moralità del soggetto che elabora direttamente la natura. Certo occorrerà la grande impresa dell'economia politica classica e della sistemazione filosofica hegeliana, con il suo concetto di società civile, perché il *lavoro* da determinazione naturale che impedisce all'individuo di attingere la forma di libera soggettività si trasformi nel medium della dipendenza universale ed assurga a categoria della spiritualità. In questo modo non solo figure escluse dal riconoscimento si innalzano allo statuto di soggetti morali, ma la stessa sfera dell'agire libero e quindi morale si dilata sino a comprendere determinazioni che, implicando l'azione necessitata, non erano ritenute morali.

Tuttavia, ciò che in questo processo cambia è il giudizio della *funzione* agita dal soggetto. Ma si tratta sempre e solo di funzioni, mai del soggetto medesimo. Soltanto con la filosofia della prassi di Marx si aprirà la questione del soggetto, ma non è questo il luogo per affrontare questo tema.

3. È con Kant che si celebrano i fasti insieme del più rigoroso individualismo etico, del più rigoroso formalismo e del più rigoroso pensiero neutro, ma anche in Kant si possono registrare rivelatori contraccolpi empirici. Non avviene per caso che a Kant facciano ricorso le teorizzazioni più recenti del neocontrattualismo e sia kantiano l'impianto teorico al quale, nelle polemiche attuali, si attinge per dare scacco al discorso sulla differenza sessuale.

Eppure conviene soffermarsi sul nucleo centrale della filosofia pratica kantiana perché proprio in Kant i concetti di *autonomia* ed *autodeterminazione* (concetti così presenti e così essenziali nell'esperienza teorica e pratica delle donne), come il reciproco implicarsi di libertà e morale assurgono a tale rigore definitorio ed intensità filosofica da costituire termine di riferimento ineludibile.

Se in Hobbes per il passaggio dalla libertà naturale alla libertà morale occorreva far ricorso ad un legislatore esterno, secondo Kant, l'individuo naturale può accedere alla dignità di soggetto morale senza la mediazione del mondo esterno, anzi può manifestare la più radicale indipendenza da esso per la facoltà, o potere, della volontà (ragione) di darsi un contenuto assolutamente non empirico.

La rivoluzione kantiana si concentra tutta intorno all'idea di una produttività della ragione, la quale ha il potere di darsi non solo forme a priori della conoscenza, ma anche, come ragion pratica, un contenuto adeguato a quelle forme, un contenuto puramente razionale, la legge morale.

“Ora questo principio della moralità, appunto per l'universalità della legislazione che lo fa motivo determinante formale supremo della volontà, senza tener conto di tutte le differenze soggettive di essa,

la ragione lo definisce una legge per tutti gli esseri razionali, in quanto essi hanno in genere una volontà, cioè una facoltà di determinare la loro causalità mediante la rappresentazione di regole, e quindi in quanto sono capaci di azioni secondo principi, e per conseguenza anche secondo principi pratici *a priori*”⁷.

La ragione vuole se stessa. La volontà vuole non questo o quel contenuto, per questo o quel fine, questo o quel bene, ma vuole infinitamente se stessa. Autonomia ed autodeterminazione esprimono esattamente questo potere di astrarre da ogni determinazione naturale ed empirica e di attingere alla purezza della volontà il contenuto del proprio agire.

Da Kant è portato al suo compimento (che è anche un nuovo inizio) quella che è la tendenza principale dell'etica moderna: porre l'agire pratico sotto la legislazione della ragione, ovvero affermare la congiunzione di pratica e speculazione metafisica. Le forme del pensiero diventano le forme dell'agire. Il titolo di un'importante opera kantiana recita, appunto, *Metafisica dei costumi*. Anzi si può dire qualcosa di più: solo come ragion pratica il pensiero raggiunge l'identità di sé con se stesso, non è più condizionato da un contenuto che deve attingere dal mondo dei fenomeni, dall'altro da sé. E il pensiero è l'attività che pone l'identico. Ora questo vuol dire che l'unificazione del genere umano, postulata dal soggetto morale, è posta sotto la determinazione del *puro pensiero*, della assoluta identità.

Antropologia umana e neutralità del pensiero in Kant

“Nella dottrina dei doveri l'uomo può e deve essere considerato dal punto di vista della qualità, intieramente sovrasensibile, che egli ha di essere libero e che quindi deve considerarsi in ciò che costituisce essenzialmente in lui l'*umanità*, vale a dire la personalità indipendente da ogni determinazione fisica (*homo noumenon*): la qual cosa occorre ben distinguere da ciò che egli è da un altro punto di

vista, ossia come soggetto dipendente da quelle condizioni, epperò come *uomo* (*homo phaenomenon*)”⁸.

Il richiamo alla coscienza e al suo *factum*, la legge morale quale luogo libero da ogni condizionamento esterno (benessere, felicità, piacere), ha senso, contro la sua possibile inversione in arbitrio, solo in quanto il suo fondamento è l'identità pensata, il suo essere autocoscienza pensante. Non solo allora tutti i contenuti della decisione etica si dissolvono, sul bilico permanente di rovesciarsi nel loro opposto (vedi a questo riguardo la magistrale critica hegeliana nella *Fenomenologia dello Spirito*), ma ciò che a noi più interessa è la forma del soggetto della decisione etica, un soggetto che come *pensiero*, come l'identità Io = Io, è il più rigorosamente *neutro*.

D'altronde Kant, anche nelle trattazioni empiriche o giuridiche, tende, fin dove gli è possibile, alla neutralizzazione della differenza.

La logica dello scambio delle equivalenze domina incontrastata come quella che nel mondo fenomenico meglio rispecchia l'istanza della moralità.

Così quando la riflessione kantiana si volge ai rapporti giuridici che reggono la famiglia, è vero, come ha scritto C. Mancina⁹, che dà spazio ad una terza specie di diritto (oltre allo *jus in res* e in *personam*): quella di un *diritto personale di natura reale* atto a dar conto di una relazione non facilmente assimilabile ai rapporti contrattuali. Ma la riduzione (“barbarica” dirà Hegel) del rapporto fra i sessi a scambio equivalente nell'uso del corpo lascia trasparire il disegno di un eguagliamento formale e neutralizzante.

Solo nell'antropologia prammatica, proprio riguardo alla differenza sessuale, si manifesta quel tipico rovesciamento dell'etica kantiana allorché dalla sfera dell'identità della ragione con se stessa si passa all'empiria; in questo caso dall'io noumenico all'uomo antropologicamente inteso. Ed ecco fare la sua comparsa la differenza sessuale, accanto a tutte le altre possibili differenze che naturalmente o storicamente ineriscono all'umanità. Ma alla differenza

sessuale succede qualcosa che ha a che fare con la costituzione del soggetto morale. Quella assoluta neutralità dell'io legislatore morale frana dinanzi al fatto, *non degno di rilievo filosofico* per Kant, di una asimmetria fra i sessi.

“Quando la natura affidò il suo impegno più caro, cioè la specie, al grembo della donna, nel frutto del suo ventre, per cui la generazione si dovesse tramandare ed eternare, essa temette a un tempo per la conservazione della specie medesima, e infuse nella donna questo *timore* di essere offesa nel *corpo* e minacciata da pericoli; dalla qual debolezza nasce per la donna l'esigenza legittima di essere protetta dal sesso maschile”¹⁰.

Così apprendiamo che nel momento stesso in cui alle donne, per natura, è affidata la conservazione della specie, viene sottratta loro la *responsabilità* di tale impegno. Per una “debolezza” (volgare empiria si direbbe) sono poste sotto la tutela dell'altro sesso che se ne assume la protezione in cambio di una minorità morale.

Eticità dello spirito e genere sessuale

4. Anch'io condivido la convinzione, espressa con autorevolezza da L. Irigaray ed anche in Italia dal gruppo di filosofe di Diotima¹¹, che Hegel, riguardo al pensiero della differenza sessuale, rappresenti, per molti versi, un *unicum* nella storia della filosofia moderna. E la spiegazione non sta certo in un atteggiamento “femminista” di Hegel. Ma la presenza *filosofica* e non meramente empirica, come in Kant, della differenza sessuale è legata alla sua concezione del soggetto assolutamente antidualista, al suo ambire alla riunificazione di uomo e natura, mente e corpo in un'idea totale della vita come spirito.

Se Hegel accoglie da Kant ed enfatizza l'autodeterminazione e la assoluta autonomia della volontà, senza la quale non potrebbe parlarsi di libertà del soggetto, non può però accettare che la costituzione di tale universalità si compia nella scissione dal mondo, dalla sua finitezza, dalle sue determinazioni

naturali, che sono limitazioni e quindi necessità. L'unificazione, di contro alla scissione kantiana, di sensibile ed intelligibile perseguita da Hegel mira ad immettere nel circuito della libera volontà l'intera cerchia delle determinazioni oggettive, non solo per dare un contenuto adeguato e ricco all'io e non ridurlo alla povera, apparentemente sublime, affermazione dell'identità di sé con se stesso espressa dalla pura legge morale, ma per realizzare quel principio di libertà nel mondo, trasformandolo sempre più nel senso di adeguare il contenuto alla forma.

Insomma la libertà del volere e quindi la destinazione morale del soggetto va ricercata non costruendo il mondo intelligibile dell'astratta legge morale separato dal mondo storico dell'esperienza sensibile, ma trovando le mediazioni di libertà e natura, di libertà e necessità, la dialettica insomma.

Il sistema della eticità dello spirito oggettivo concerne essenzialmente questo problema, cioè come la libertà del volere possa farsi mondo. Da questa prospettiva tutte le determinazioni naturali lasciate da Kant cadere fuori della sistematica della ragion pratica, acquistano dimensione filosofica, perché fenomeno di libertà, fenomeno della volontà.

Se per tale motivo, interno al sistema, la differenza sessuale assume dignità filosofica, è altrettanto vero che in Hegel si rende più trasparente la esigenza logica dell'unicità del soggetto. L'accoglimento nel processo dello Spirito dell'esistenza dei due sessi, non come dato naturale, ma come determinazione spirituale del genere, si imbatte poi nella necessità che uno solo dei lati si sviluppi a Soggetto, mentre l'altro decade a funzione. L'aver resa sistematica e non empirica la sessuazione del genere chiarisce due cose: 1) L'elaborazione dello Spirito assoluto è dell'uno e non è facilmente riducibile a neutro. 2) Data la forma del processo, non può che essere così. In altri termini, a me pare che la trattazione hegeliana mostri come la differenza sessuale non sia suscettibile di neutralizzazione, di mero assorbimento nell'universale, ma imponga la ridefinizione dell'universa-

le, di cosa sia il generalmente umano.

La destinazione morale del genere femminile nella filosofia hegeliana pone la differenza sessuale fuori dalla mera naturalità e sul terreno della libertà. Ma il punto è: la libertà di chi? Vedremo che si tratta della libertà dell'altro e libertà dall'unico elemento non mediatizzabile dalla dialettica del riconoscimento. Questo elemento è la *irriducibile singolarità del corpo*. Le donne sono custodi del corpo, ma non perché il genere femminile rappresenti, incarni la corporeità, ma perché esso media quella singolarità (ossia la riconosce e la salva) che non è riconosciuta in nessun momento della dialettica dello sviluppo spirituale.

La rimozione del corpo e il tema della finitezza

Come dice H. Arendt, tutti i filosofi hanno ignorato il corpo, il grande escluso e rimosso, allorché hanno indagato la vita della mente. Infatti il corpo interrompe con i suoi bisogni, le sue esigenze la pura attività, il *continuum*, l'infinità di essa. Il corpo segna un limite, una finitezza che disturba, spezza la fluida infinità del pensiero e della volontà. Io che penso, assorbita ed astratta nella vita della mente, ne sono distolta dalla pesantezza del corpo, dalla stanchezza, il dolore, la fame, il sesso. Ma questo limite non ha solo una rilevanza esistenziale; la corporeità, filosoficamente, esibisce la contraddizione vivente per il pensiero, per la sua assolutezza e potenza infinita, il corpo porta in sé, custodisce, come sua essenza, la morte non riscattabile dalla infinità pensata.

Il pensiero, così come la pura volontà, intrattengono una relazione con la morte, anzi sono quella attività che nega ed annienta ogni finitezza, ogni esistenza immediata, dissolvendole nella loro consistenza: il finito è nulla, dice Hegel. Ma contemporaneamente questo distruggere è un salvare, un conservare e custodire.

Eppure in questa opera di annientamento e salvezza che il pensiero svolge, di trasvalutazione delle

datità naturali nelle forme della cultura e del sapere agisce qualcosa che ha il potere di negare, senza produrre nulla: il corpo e la sua mortalità.

Per la filosofia ci sono due figure della morte, quella propria del pensiero, che opera producendo infinità e quella del corpo che è negatività senza ritorno. Per il pensiero, infatti, la morte costituisce l'elemento della sua vita, del suo sviluppo, morte del determinato, dell'apparente, del senso comune, del naturale, solo così la potenza infinita dell'umano può svolgersi.

Ma questa morte deve escludere da sé quella corporea che è puro nulla, esattamente quel puro nulla che il pensiero vuole vincere.

Io credo che in Hegel la dualità del genere sia posta nel sistema al fine di risolvere questa terribile sfida interna alla autoproduttività umana, alla sua costituzione finita-infinita.

Nella filosofia hegeliana non c'è solo, come dice Claudia Mancina¹², il riconoscimento della differenziazione funzionale dei ruoli, l'iscrizione del ruolo femminile dentro la trama dei rapporti sociali e politici mentre per il pensiero precedente esso valeva solo come presupposto esterno. C'è a me pare qualcosa di più, qualcosa che ha a che fare con un problema di tenuta del *sistema della libertà*; l'intero sviluppo dello spirito, sino al suo culmine assoluto è, sì, mediato dalla "immane potenza del negativo", ma alla condizione che uno dei due sessi si prenda cura, assuma su di sé la non-mediabile finità del corpo, la singolarità immanente al genere. La famiglia, sia quella antica (fondata sul culto dei morti) che quella moderna (fondata sull'amore) è la forma di organizzazione di questo rapporto. La differenza sessuale acquista valore etico esattamente perché essa fissa la relazione nella quale uno dei lati sacrifica la possibile sua soggettività alla mediazione di quel limite di genere (la famosa *pietas*) senza la quale l'infinità della soggettività dell'altro sarebbe permanentemente minacciata. Universalità ed infinità dell'uno, perché l'altra si è assunta il compito di *riconoscere* l'accidentalità, la singolarità, il limite

dell'umano. Di tale rapporto, Hegel ne ha dato la figurazione più ricca e filosoficamente motivata nella *Fenomenologia* e nella *Filosofia del diritto*. Non mi soffermerò in una analisi puntuale di questi testi, abbastanza noti, penso in particolare alla lettura hegeliana dell'Antigone nella *Fenomenologia*: qui voglio solo indicare alcuni passaggi che a me sembrano essenziali.

Perché, per Hegel, dal rapporto di semplice eguaglianza che lega i due sessi nell'amore – il quale come sentimento di semplice reciprocità non produce riflessione in sé, né autocoscienza – si ha un'uscita asimmetrica? E ciò vale sia per la famiglia arcaica che per quella moderna, sebbene le figure che vi compaiono siano diverse.

Antigone la custode del corpo e della mortalità

Nella *Fenomenologia* Hegel non attribuisce alla relazione tra marito e moglie e a quella di genitori e figli quella purezza del rapporto d'amore che innalza i due sessi a libere individualità reciprocamente riconoscenti¹³. Mentre in queste determinazioni la donna non vede riconosciuto il suo sé, la sua singolarità se non nella forma contingente del piacere, solo come sorella attua il puro riconoscimento senza contaminazioni di naturalità¹⁴.

Allorché nei *Lineamenti di filosofia del diritto* Hegel parla della famiglia moderna borghese, ogni richiamo ai rapporti fratello e sorella scompare. Giustamente C. Mancina sottolinea la diversità di contesto storico di cui occorre tener conto¹⁵. Ciò che è mutato è la qualità della relazione fra uomo e donna nel matrimonio borghese, che viene edificato sul libero sentimento dell'amore, categoria sconosciuta al mondo antico.

Ma pur tenendo conto di queste diversità, perché, come dicevamo prima, dalla relazione del reciproco riconoscersi, si ha un'uscita asimmetrica?

All'uomo, attraverso la lotta per il riconoscimento (attraverso cioè quel rapporto con il simile che assicura negatività ed autoriflessione) spetta quell'agire

che, incrinando l'immediatezza naturale, realizza l'infinità della vita della specie mediante il rischio, voluto ed accettato, della morte del corpo e del suo desiderio. La donna è consegnata alla quieta identità di sé con se stessa, dato che mai, in nessun luogo o momento, incontra l'altra, sola condizione perché inizi un processo di autoriflessione.

Perché ad un sesso non si apre questa via? Nella *Fenomenologia* la risposta è inscritta nelle leggi divine e inferie, le quali assegnano alla donna il culto dei morti, "ovvero la positiva azione etica verso il singolo", ove la singolarità è appresa solo nella forma del corpo morto¹⁶. Nel mondo antico, così come lo delinea Hegel, altro modo di esistenza della singolarità non era concepibile. Ma il problema non muta nei suoi caratteri essenziali quando si passa alla relazione fra i sessi nel mondo moderno¹⁷.

Il sentimento, la *pietas* della donna si volge verso ciò che non può elaborarsi in autocoscienza, ciò che resta comunque un *mortuum*, la singolarità assoluta. Non compare più il culto dei morti, anche se un richiamo all'Antigone e ai Penati non manca, ma "l'eticità soggettiva sensitiva" assicurata dalla famiglia (dalla donna) è ciò che garantisce che nelle lotte e nel travaglio quella singolarità corporea non sarà perduta irrimediabilmente. Ma sarà riflessa ed elaborata eticamente da una autocoscienza, quella femminile.

Se il cerchio dell'autocoscienza si spezza

Hegel con l'evocazione del mito di Antigone e con il radicamento etico dello stato nella famiglia, ancora la trama delle relazioni moderne fondate sulla piena libertà ed autonomia dei soggetti ad una sostanzialità che impedisce l'"impazzimento" soggettivistico e l'oblio di una radice che permanentemente minaccia la morte voluta e pensata con la morte irreparabile, la nientificazione. Le donne sono sottratte, necessariamente, filosoficamente, al movimento della libera soggettività in quanto custodi ed elaboratrici della finitezza e mortalità del corpo, solo così l'altro sesso

può intraprendere la via del rischio, del potente processo di spiritualizzazione del mondo.

Hegel è consapevole che nel mondo moderno la potenza etica del femminile permane come dominata. Deve essere riconosciuta nel suo potere e nella sua ragione, ma in una cerchia gerarchicamente inferiore. La gravità e la sacralità dell'origine si converte allora in *ironia*, ed Hegel ne avverte solo il pericolo disgregante e non la potenzialità contraddittoria.

Ma se la cerchia si spezza, se il movimento dell'autocoscienza e della libertà devia in un punto nodale, cioè in quel punto in cui dalla quieta relazione dei due sessi non uno solo di essi inizia il cammino della autoriflessione, ma anche l'altro prova a soggettivizzare il proprio sesso, a riflettere in se stessa la differenza non come differenza *da* ma come differenza *in* sé e per sé (il diventare *individue* delle donne), allora qualcosa accade al rapporto tra libertà, eticità e corpo, qualcosa di radicale perché tocca l'idea di genere e l'idea di libertà che l'epoca moderna ha elaborato.

A me pare che proprio dallo sviluppo di questo intreccio la fisionomia del soggetto morale femminile possa assumere contorni più definiti.

Con l'emergere della differenza sessuale alla libertà, unita alla sua esigenza di un ordine duale, si mettono in discussione le fondamenta del processo di liberazione che il mondo moderno ha intrapreso. Perché quel *limite*, quella *finitezza* interna al genere, finora considerato *natura* da negare o dominare, non può più essere abbandonato ad uno dei due sessi ma deve diventare costitutivo di una diversa idea della *comune umanità* e della sua libera affermazione.

¹ M. Riedel, *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, Bari, Laterza, 1975, p. 8.

² G.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, IV, Firenze, La Nuova Italia, 1973, p. 147.

³ C. Merchant, *La morte della natura*, Milano, Garzanti, 1988, p. 270.

⁴ T. Hobbes, *De cive* (trad. Tito Magri), Roma, Editori Riuniti, 1979, p. 162.

⁵ T. Hobbes, *Leviatano* (trad. Micheli), Firenze, la Nuova Italia, 1976, p. 197.

⁶ *De cive*, cit. pp. 160-1.

⁷ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Bari, Laterza, 1972, p. 41.

⁸ I. Kant, *La metafisica dei costumi*, Bari, Laterza, 1970, p. 48.

⁹ C. Mancina, *Hegel e la famiglia moderna* in *Studi storici*, n. 4, 1984, p. 999.

¹⁰ I. Kant, *Antropologia prammatica*, Bari, Laterza, 1969, p. 199.

¹¹ cfr. L. Irigaray, *Speculum*, Feltrinelli, 1975 ed il saggio *La differenza sessuale: da scoprire e da produrre* in *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, Milano, La Tartaruga, 1987.

¹² C. Mancina, *op. cit.*, pp. 1008-9.

¹³ "Ma fra le tre relazioni: marito e moglie, genitori e figli, fratelli e sorelle, anzitutto il rapporto di marito e moglie è l'immediato riconoscersi dell'una coscienza nell'altra, ed è il riconoscere del reciproco esser riconosciuti. Poiché si tratta del riconoscersi *naturale* e non di quello etico, esso è solo la *rappresentazione* e la *immagine* dello spirito, non già lo spirito stesso effettuale... La pietà dei genitori verso i figli è appunto affetta dalla commovente peculiarità di avere la coscienza della propria effettualità nell'Altro e di vedere divenire in esso l'esser-per-sé, senza poterselo riprendere;... e, viceversa, la pietà dei figli verso i genitori è affetta dalla peculiarità commovente di avere il divenire di se stessi o lo in sé in un qualcos'altro che dilegua..." G.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, II, Firenze, La Nuova Italia, 1960, pp. 15-16.

¹⁴ "Ma tra fratello e sorella ha luogo la relazione pura... Essi allora non si appetiscono reciprocamente; non hanno dato né ricevuto l'un l'altro questo esser-per-sé, ma sono reciprocamente libera individualità. Perciò l'elemento femminile ha, come sorella, il più alto sentore dell'essenza etica". *ibidem*.

¹⁵ C. Mancina, *op. cit.*, pp. 1002 e segg.

¹⁶ "L'azione, dunque, che riguarda l'intera esistenza del consanguineo e che ha a suo oggetto e contenuto lui, - non il cittadino che non appartiene alla famiglia, né colui che deve divenir cittadino e cessare così di valere come *questo singolo* - ma lui; *questo* singolo appartenente alla famiglia, ... tale azione non riguarda più il *vivente*, ma il *morto*..." G.F. Hegel, *op. cit.*, p. 11.

¹⁷ "Quindi l'uno è, lo spirituale, in quanto sdoppiantesi nell'autonomia personale che è *per sé*, e nella scienza e volontà della *libera universalità*; è l'autocoscienza del pensiero, che intende e il volere dello scopo finale oggettivo; - l'altro è lo spirituale, che si mantiene nell'unione, in quanto scienza e volontà del sostanziale, nella forma dell'*individualità* concreta del sentimento... La pietà, quindi, in una delle rappresentazioni più elevate di essa, nell'*Antigone* sofoclea, è citata a preferenza come legge muliebre, ed è mostrata come legge della sostanzialità sensitiva soggettiva..." G.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1971, p. 156.

GABRIELLA BONACCHI

DELLA PAROLA FEMMINILE. E DEL SUO "SPIRITO"...

Perfettamente a casa sua nel mondo contemporaneo e perfettamente insicura, perfettamente al centro delle narrazioni dominanti e perfettamente marginale: colei che donna diventa, oggi, concentra in sé lo spirito del nostro tempo.

Tuttavia. Le donne non sono una componente *qualsiasi* degli scenari politico-sociali. Esse evocano, infatti, la dimensione antropologica, affettiva, primaria, correlata ma talora in conflitto con la storia, che viene spesso chiamata, per comodità di nominazione sintetica, sessualità. Le donne evocano, dunque, quell'irrisolta tensione tra dicibile e indicibile - non nel senso del *non ancora* detto, ma di ciò che *resiste* alla dicibilità - che, sempre per comoda semplificazione, si è talora convenuto di chiamare rapporto tra natura e cultura. Intendendo con ciò designare - mi sembra - il rapporto tra noto e ignoto, tra *heimlich* e *fremd*, che dentro la sfera della domesticità, di ciò che viene quotidianamente esperito, produce l'*Unheimlich*, l'inquietante.

Che cosa c'è di più domestico - alla lettera - delle donne? Eppure la parola femminile, una *certa* parola femminile ha prodotto inquietudine.

Nella mia ipotesi, ciò è avvenuto perché accanto al volto complice, rassicurante e noto del *Nebenschon*, l'uomo ha intravisto nella parola femminile i lineamenti del *Fremde*, dell'estraneo, di una alterità che si è *rivelata* balenando tra le fattezze della madre, della sorella, della figlia o della compagna di vita.

La parola di donna si è presentata come *altro* assoluto dentro le pareti domestiche - alcova, cucina, toilette - scompigliando le simmetrie ossessivamente perseguite dalla nostra cultura.

Inquietante e temibile è stata non tanto la differenza in sé della parola femminile, quando la

sua *asimmetria*. Poiché l'asimmetria è turbinosa, polimorfa, mentre la differenza è dimensionata dal contesto in cui viene ad inserirsi: l'asimmetria si colloca ai piani nobili della costruzione del senso, e della differenza è invece concepibile un trasloco alle cucine del consenso.

Ritourneremo sul più generale rapporto tra "spirito del tempo" e asimmetria della parola femminile. Ciò che mi preme innanzitutto puntualizzare è la genealogia di questo "dire-di-donna" su cui si fonda la nostra più recente esperienza e la possibilità che abbiamo di trasmetterla: a noi stesse – intanto – alle donne che siamo nel frattempo diventate, e poi a tutte le altre. La verità che abbiamo costruito non deve infatti smarrire la memoria di essersi originata come *promessa*: evento di una promessa che ha già avuto luogo nel reciproco dirsi di sì delle donne che, *insieme*, si sono *destinate* l'un l'altra una parola inaudita. Riformulerei in questi termini il "filo di felicità" che la Libreria di Milano sente circolare tra le donne: l'essere-insieme delle donne ha creato un nuovo linguaggio che rimanda ad un atto fondativo prelinguistico ma, a sua volta, esprimibile solo nel linguaggio.

Questo atto fondativo è stato il "premuroso" rivolgersi una parola destinata, per la prima volta, da donna a donna. Mi sembra che questo reciproco destinarsi delle nostre parole preceda ogni più socievole – nel senso di declinabile in categorie sociologiche – affidamento.

Questo reciproco destinarsi ha trasformato l'essere-donna da dato di fatto in *evento* che implica una relazione: una relazione – con le altre donne – che è l'accadimento originario da cui sono discese storia e politica del nostro movimento. È da questa relazione che è scaturita – in condizioni di sospensione delle leggi morali correnti – la nuova etica implicita nel nostro dirsi.

Nel medioevo gli *homines* divenivano tali in virtù della comunità di appartenenza. Nobili o plebei, gli uomini erano tali perché riconosciuti dal loro luogo

di origine: stirpe o corporazione.

Essere uomini era un'invenzione non una scoperta. Così, essere donna oggi significa inventare, andare incontro alla ventura, a quell'insieme di segreti custoditi in quel reciproco dirsi-di-sì originario di cui ciascuna di noi è insieme artefice e depositaria. Nel mercato tutto ha un prezzo: ma l'essere-donna continua ad essere – perché noi abbiamo rifiutato la logica dell'emancipazione – una merce imperfetta che, se non si fonda più sul dono delle più arcaiche realtà antropologiche, non si lascia neppure regolare compiutamente dal gioco della domanda e dell'offerta.

Il luogo della riflessività femminile

Certo le donne reali sono anche agite dall'eteronomia del tempo del mercato, degli uomini, di una realtà che non siamo noi a determinare. Ma c'è – può esserci – nell'essere-donna il carattere *morale* di *provocazione* al divenire di quella parte di mondo che è fuori del nostro controllo. A questo scopo è tuttavia indispensabile non smarrire la memoria di come abbiamo costruito, attraverso il reciproco destinarsi le nostre parole, il mondo delle donne.

Occorrerà dunque ripercorre alcune tappe di questo evento. E partire, subito, dall'autocoscienza. È una grande ricchezza del femminismo italiano – che spiega tuttavia la sua relativa povertà rispetto ai "guadagni" sociali conquistati altrove dalle donne organizzate: e non si tratta di un fenomeno spiegabile nei sociologici termini dell'arretratezza mediterranea – l'aver privilegiato la dimensione relazionale. L'autocoscienza ha segnato il passaggio dalla tradizionale modalità "realistica" del rapporto tra donne all'esplorazione metaconoscitiva. L'appartenenza al genere femminile ha smesso di presentarsi come un dato immediato della coscienza, legato senza discontinuità alla realtà biologica, e si è tramutato in una sorta di "segreto alchemico" da apprendere per il tramite dell'essere-insieme delle donne.

Processo iniziatico, impuro, caratterizzato dalla mescolanza di affettività e cognitività che caratterizza ogni stadio iniziale del sapere, l'essere-insieme è la vera matrice del distacco critico dalla cultura dominante da parte delle protagoniste di questa esperienza. Ma come si è giunte al "sapere di sapere" – volutamente custodito da un segreto che ancora oggi sembriamo non del tutto disponibili a rivelare? Con ogni evidenza – provo ad azzardare una sola delle molte ipotesi possibili – attraverso la rappresentazione della propria immagine. Nei gruppi degli anni '70 ogni donna è stata innanzitutto lo specchio attraverso il quale l'altra riconosceva il proprio "corpo". Mentre la cultura prodotta dentro questo riconoscimento ha costituito quel tessuto di scambi interpersonali che in occidente ci hanno insegnato a chiamare "anima". Nei gruppi è talora riuscita la delicata operazione cognitiva di costruire un'immagine corporea come *oggetto* (intero) considerando al tempo stesso questa immagine come *soggetto*, ovvero fonte attiva della rappresentazione di sé. È questa – mi sembra – la base della trasformazione delle donne in individui razionalmente e moralmente coscienti e responsabili, capaci di *appropriarsi* introspettivamente delle loro azioni, riconoscendole e rappresentandosele come proprie: tutte le azioni, compresi le intenzioni e gli affetti di un mondo interiore oggettivato e reso soggettivo nel corso di un unico movimento.

I gruppi sono stati – ripeto: talora – il luogo della "riflessività" femminile dove il corpo si è prolungato in un'anima divenuta la sua dimensione virtuale "interna".

L'intimità dell'essere-insieme delle donne – l'elemento "dionisiaco" di questa esperienza – ha imposto di sospendere la relazione corrente tra pubblico e privato: per trovare un rapporto tra realtà intima e sua espressione autentica, occorreva troncamento i normali canali di scorrimento tra elaborazione e pubblicizzazione di sé da parte di un soggetto politico. Di qui il separatismo e il "segreto" che rende a tutt'oggi quasi disperata l'impresa

di ricostruire il lavoro dei gruppi, al di là delle usuali amnesie che colpiscono tutti i protagonisti degli eventi storici.

Ma di qui – anche – la opposta e speculare drammatizzazione conferita ad alcuni aspetti di questo lavoro, selezionati in obbedienza a diverse ma ugualmente strumentali liturgie politiche: il "filo di felicità" canta vittoria sull'irreversibile maturità di un simbolico femminile che può spadroneggiare perfino nella casa degli uomini; la "carta delle donne" intende ridisegnare, con le passioni e i voti femminili, le cittadelle del potere maschile: dal "nuovo" Pci al parlamento.

Ad essere violato, in un caso e nell'altro, è proprio ciò che mi viene di chiamare – per le ragioni che ho detto sopra e che dirò – l'*intimità dionisiaca* di un'esperienza che ha bisogno, per dirsi, di non smarrire la memoria della propria originaria destinazione.

È questo fondamento "immateriale" che ha reso il femminismo figlio della nostra epoca ma anche – come vedremo – interprete di una temporalità che in parte ne travalica l'attuale curvatura post-moderna.

Spirito del tempo

Il nostro tempo è segnato dalla fine di ogni comunità, anche della comunità degli spiriti che costituiva la comunità "residuale" del moderno. Al "politeismo dei valori" già tipico della modernità si sostituisce l'ateismo, l'*atheon* dei valori nel simbolico ufficiale: di qui la crisi di tutti i movimenti sostanzialisti – a partire dal movimento operaio – che fanno riferimento ad un fondamento cioè ad una metafisica. Oggi, siamo entrati nell'epoca della *comunità inconfessabile* (Blanchot), o della "comunità negativa: la comunità di coloro che non hanno comunità" (Bataille).

La presenza politica delle donne è stata ed è ancora in parte un ibrido: da un lato l'interprete di questo movimento della storia verso la "comunità inconfessabile", o comunità senza fondamenti, e

dall'altro l'interprete dell'ansia nei confronti della mancanza di fondamenti, o della mancanza di simmetrie – che è la stessa cosa – e della ricerca di un nuovo fondamento forte, in grado di sostituirsi al vuoto dei fondamenti tradizionali. Insomma la nostra presenza politica ha da un lato testimoniato l'improponibilità dei fondamenti tradizionali dell'agire politico – il radicamento nelle strutture di classe o addirittura nelle strutture sociali: il riferimento alla "trasversalità" della nostra presenza politica – dall'altro lato gli sviluppi più recenti mostrano come sia difficile da praticare una presenza senza fondamenti e come sia difficile resistere alle inerzie delle eredità storiche. Poiché è nella ricerca delle donne di un nuovo fondamento che leggo l'ancoramento ad un passato che alle origini proprio la nostra presenza intendeva negare e negava di fatto.

Thy fearful symmetry

In uno dei suoi articoli – come al solito: bello e terribile – Guido Ceronetti scriveva tempo indietro su *La stampa* (8 marzo 89) che tutta la Rivoluzione francese potrebbe essere oggi ripensata "alla luce della sua fame di simmetrie". Commentando l'immagine della "fearful symmetry" di cui è plasmata la tigre blakiana, metafora e "intimità dionisiaca" della rivoluzione industriale – ben più violenta, moderna e dura di quella francese, così come più violente dure e sanguinose sono le ferriere di Albione rispetto alla virulenza ancora "troppo umana" di Marat, il *monstre égorgé* da Charlotte Corday – Ceronetti scrive che "la mente occidentale è ammannettata nella simmetria e immagina anche la Natura e il Creatore come forgiatori di simmetrie". Di "manette forgiate dalla mente" (*mind-forged manacles*) è piena la nostra epoca, forgiata dalla rivoluzione industriale ancor più che dagli eventi di Francia in cui, almeno, baluginò per un istante il momento dionisiaco.

La nostra epoca non ha intravisto che a sprazzi – e non vi si è mai aperta – la difficile *libertà dell'asim-*

metrico. Oggi di asimmetrico, dice Ceronetti, non restano che gli atti di cui, per coprire il vuoto di simmetria, si ha vergogna. Se ogni simmetria è *fearful*, la rivoluzione, in quanto simmetrica, è "agghiacciante".

Il movimento operaio è figlio delle simmetrie della rivoluzione industriale ed ha – abbiamo detto – denti più aguzzi e artigli più affiliati della Rivoluzione francese che troppe tracce recava del premoderno. Il moderno è la rivoluzione industriale più della presa della Bastiglia, e il movimento operaio è moderno più del popolo delle barricate parigine.

Dunque a noi, non resta che contemplare le grandi rovine, in un profetismo fatto più flebile da un infinito scoraggiamento. Cosa trarre dalle simmetrie in rovina del movimento operaio? Quella "cosa intellettuale" che è una lacrima? Oppure il coraggio di andare avanti? Verso dove?

Ciò che Ceronetti, sulla scorta di Blake, chiama *manette-manacles* si chiama, in Heidegger, tradizione metafisica dell'occidente, il suo destino nichilista che lo conduce all'annientamento. C'è chi afferma, seguendo Irigaray, che dare un nome a questo *destino*, smascherare il carattere sessuato che si cela dietro la sua – pretesa – neutra universalità, significa sconfiggere la metafisica. La maschera è strappata in nome del volto: ti conosco mascherina, dicono alcune alla metafisica, le tue contraffatte sembianze non hanno più segreti per me. Le tue fattezze sono quelle, a me da sempre note, del padre. Ma il volto è, a sua volta, un altro fondamento, un fondamento addirittura più forte perché vero, *naturale* e non artificiale, contraffatto, come quello della maschera.

Proprio l'ancoraggio al fondamento è il meccanismo sostanziale della metafisica. Poiché, secondo Heidegger, è la ricerca del fondamento il retaggio teo-teleologico che ha irretito i "guardiani dell'universalità" lungo tutto il dominio secolare del più antico dei saperi, la filosofia. E questo passaggio di Heidegger è un punto da cui è difficile tornare indietro per tutto il pensare della contemporaneità.

Il radicare nella natura – la sessuazione biologica –

il fondamento di un ordine simbolico *altro* non significa allora cadere vittima di un nuovo stragemma della metafisica?

Un fantasma si aggira nel pensare più recente delle donne: l'orrore dell'asimmetrico, che può presentarsi anche come metafisica del simmetrico, come ancoraggio al fondamento naturale di nuove *manacles*. Ma queste menette potrebbero limitarsi a riempire il vuoto lasciato dalle vecchie simmetrie in declino, presentandosi come loro persuasiva sostituzione: il tutto per evitare l'*horror vacui* del rapporto con l'Altro come libera scelta, che non ha altri fondamenti al di fuori di sé.

Sul mercato postmoderno dei valori si affollano molti concorrenti: la ricerca del fondamento forte può essere il tentativo di evitare i rischi della competizione, presentandosi come il concorrente con le carte più in regola per la rifondazione di una cultura altra. Ma quale patto culturale può essere stretto a partire dalla cancellazione della vera asimmetria, vale a dire l'asimmetria di un rapporto tra soggetti che non ha altri fondamenti se non la sua labile attualità, quando esso di volta in volta si costruisce e si attua?

Testimoni di "grandi rovine"

La storia è molto spesso più maestra di morte che di vita. E non ci deve far paura confrontarci con l'inesorabilità dei lutti che essa ci aiuta a identificare. A noi contemporanei il destino dell'occidente sembra riservare soltanto la parte di testimoni di grandi rovine. Perché negarlo? In questa chiave la storia è preziosa, come ha insegnato, una volta per tutte, l'angelo di Benjamin. Anche la cultura del movimento operaio occidentale è partecipe di questo destino di annichilazione dei fondamenti, e forse proprio in quanto tale, in quanto non più oggetto di identificazione storica immediata, bensì rovina, vestigia, può sollecitarci delle riflessioni inattuali e – dunque – tanto più efficaci per noi.

Ma in che senso può esserci utile la storia del

movimento operaio come "grande rovina"?

Direi che la cultura del movimento operaio occidentale rappresenta un grandioso tentativo di sfuggire alla concorrenza che domina il moderno. In pieno 900 teoria e pratica delle organizzazioni operaie rivendicano una soggettività forte, un diritto alla primogenitura accreditato da un massimo di oggettività. Lo stesso meccanismo capitalistico che aveva prodotto l'oppressione del lavoro vivo doveva condurre alla sua liberazione: liberazione di sé e dell'altro da sé. Ecco qui all'opera la dialettica – il vertice, secondo Heidegger della metafisica occidentale – sotto forma di un "astuto" meccanismo per il quale al massimo di oppressione corrisponde il massimo di potenza liberatrice.

Al cuore del movimento operaio e della sua cultura troviamo la croce non del mito, come avveniva nei movimenti premoderni, ma la rosa della metafisica occidentale: la dialettica della liberazione.

Una certa familiarità con i procedimenti della cultura storica mi induce a sistemare la mia esposizione secondo le linee della più classica procedura storiografica: la periodizzazione. Cercherò pertanto di tracciare una differenza tra i caratteri del moderno di cui è figlio il movimento operaio e i volti che assume la contemporaneità, di cui è figlia la presenza politica delle donne.

La mia tesi – come ho già detto – è che la contemporaneità radicalizza i caratteri del moderno e che la nostra presenza politica è stata ed è un ibrido: da un lato abbiamo costituito un *novum* profondamente radicato nella radicalizzazione del moderno che è la contemporaneità, e dall'altro noi stesse, quasi spaventate dal *novum*, abbiamo cercato di presentarci come discendenti di più o meno illustri dinastie, rivendicando l'eredità sostanzialistica che ancora assilla i protagonisti del moderno: a partire dal movimento operaio.

Un chiarimento. Quando cercavo un ordine per i miei pensieri, la mia soglia del pudore teorico si è immediatamente innalzata di fronte alla prospettiva di dare – nei limiti in cui tali operazioni

sono proponibili e utili – un nome per collocare il tempo che stiamo vivendo in un'ottica di distanza rispetto al passato. Mi sono chiesta se sia ancora possibile un uso accettabile del termine postmoderno. Vale a dire un uso che non evochi come unica determinazione individuante quell'impasto di libido ed economia, digitalità e cinismo, computer e seduzioni a buon mercato, esoterismo e simulazione verso il quale ci hanno reso diffidenti alcune triviali divulgazioni di Lacan e Derrida.

Nella mia ricerca di un padre di buona famiglia, con credenziali presentabili senza rossori, mi sono imbattuta nel nome severo e oggi un po' desueto di Max Weber. Mi risuonava nel cervello la sua definizione del mondo moderno come dominata dal "politeismo dei valori" (coscientemente mi astengo dal ricordare il più grande di tutti i pensatori indecenti: Nietzsche e la sua gaia scienza, e preferirei riferirmi alla più sobria corrosività di Pascal e alla sua elaborazione dei tre ordini – l'ordine della carne, l'ordine dello spirito e l'ordine dei valori – i cui principi non sono reciprocamente trasponibili).

Un altro nome mi è affiorato nella mente, di altrettanto poco corso nell'attuale mercato delle genealogie alla moda: Paul Valéry, il Valéry de *La politique de l'esprit* e de *La crise de l'esprit*, due testi in cui si va in qualche misura oltre Weber poichè si afferma che questi differenti orientamenti, questo "politeismo dei valori" non pullula soltanto nel macrospazio della società, ma anche nel microuniverso individuale. Per Valéry questo pluralismo proprio di "ogni testa coltivata" costituisce l'essenza del moderno.

Pluralismo e pluralità

Ma soffermiamoci sulle conseguenze dell'iperpluralismo che caratterizza il nostro vivere oggi.

Il "politeismo" teorico interagisce già con la definizione degli ambiti in discussione. Prendiamo il rapporto con la natura: dove comincia? Nello sfruttamento delle materie prime, come dicono gli eco-

nomisti? O dove si è in presenza di un qualsiasi trasferimento di energia, come dicono gli ecologi? Oppure nel rapporto con la natura interna, come dicono i seguaci della teoria critica?

Ad ognuno di questi approcci corrispondono progetti di vita profondamente differenti, nel senso di concezioni della vita profondamente differenti: vita come sopravvivenza individuale, vita come servizio nei confronti della specie, vita come godimento, vita come "farcela a tutti i costi", vita come "tenersi pronti" per l'"attimo fatale".

La filosofia registra con Nietzsche il congedo dell'ossessione hegeliana dell'unità della ragione. Si arresta il lavoro di Sisifo intrapreso da Hegel nell'assumere il decreto unitario emesso da Kant alla fine della sua decennale fatica intorno agli ambiti separati dei differenti tipi di ragione. A partire dal novecento il pensiero filosofico accoglie le provocazioni più teoricamente rilevanti contenute nella relatività di Einstein, ma anche nella indeterminazione di Heisenberg e nel teorema di incompletezza di Gödel, convertendo le sue strategie: da strategie intorno all'unità esse divengono strategie intorno alla molteplicità. In questo senso vanno gli scambi e i reciproci nutrimenti tra i filosofi di oggi e la teoria delle strutture dissipative di Prigogine, la teoria delle catastrofi di Thom e le tesi di Kuhn sul mutamento di paradigma.

In questa ottica il pensiero postmoderno rappresenta una radicalizzazione della tendenza di fondo del moderno, della sua essenza già formulata – abbiamo visto – da Weber e Valéry. Il postmoderno rappresenta il congedo definitivo da ogni desiderio di unità e dagli aspetti oppressivi di questo desiderio. Insomma potremmo intendere il postmoderno – nei limiti in cui è utile utilizzare questa etichetta – come una radicalizzazione del pluralismo del moderno, nel senso di una sua trasformazione in "radicale pluralità".

La principale differenza tra pluralismo e "radicale pluralità" consiste nel fatto che il pluralismo lavora con una sorta di modello a due stadi. Nel pluralismo

il primo stadio o livello rappresenta lo zoccolo duro di convinzioni sulle quali esiste un consenso di fondo: insomma la vecchia base che consente le civetterie e i capricci del secondo livello, tollerato proprio perché è solo – per così dire – sovrastrutturale. Questo modello a due stadi è andato definitivamente in crisi nella contemporaneità, dove il dissenso agisce alla radice, dando luogo a visioni del mondo verticalmente diverse: ciò spiega, ad esempio, anche la radicalità dei neointegralismi che pullulano nel nostro mondo e la violenza del loro reciproco antagonismo: i neofondamentalismi ecologici, religiosi e – perché no – femministi. Le differenze non sono oggi più concepite come varianti di un medesimo, bensì come dissensi inconciliabili.

Siamo di fronte ad una radicale crisi dei metaracconti, delle narrazioni metastoriche che hanno fin qui sostenuto le ideologie della modernità: l'emancipazione dell'umanità nell'Illuminismo, la piena realizzazione dello spirito nell'idealismo, l'ermeneutica del senso nello storicismo, la liberazione dell'umanità fino all'autonomia nel marxismo.

Il movimento operaio ha espresso l'ideologia più fiduciosa nella possibilità di realizzare nella storia una ricomposizione dell'umanità in una totalità buona. Ma noi sappiamo, Gorbaciov ce lo dice tutti i giorni che quella totalità – lo stato operaio, la monocultura socialista – ha come suo rovescio la coercizione e il terrore.

Ma se le donne non devono fondare la loro parola su di un fondamento, nemmeno sul fondamento della sessuazione del genoma umano, da cosa trae o ha tratto carisma la parola delle donne?

Ci ricongiungiamo così alle considerazioni iniziali sul fondamento "immateriale" della soggettività politica femminista.

L'essere-insieme da cui è emersa la parola "destinata" da donna a donna ha rappresentato – e rendo qui esplicito quanto all'inizio ho lasciato solo intravedere – l'ultima comunità, anzi la comunità dei senza comunità, la comunità dei senza terra del nostro secolo.

Vediamo adesso di ricordare qualche tratto di quella che è stata la presenza davvero differente, asimmetrica – nel senso di Ceronetti – delle donne negli anni passati.

Dalle rovine della comunità delle donne...

Penso con tenerezza alla "miserabilità" dei primi testi delle donne. Di fronte alla sontuosa e ardita sapienza di ciò che le donne – voglio dire le donne che scrivono – scrivono oggi, balza agli occhi la differenza con i nostri primi volantini, le piccole raccolte che antologizzavano i luoghi comuni della nostra miseria; i soliti testi delle poche e "infelici" cui era possibile far riferimento: Virginia Woolf, Sylvia Plath, Emily Dickinson. Poi venne la parola autorevole e sontuosa di Irigaray, che parlava di filosofia e psicoanalisi, ricreando un nuovo senso comune, un nuovo luogo museale della competenza in cui installare nuove divinità al femminile: l'amante marina, il taciuto di Nietzsche, i silenzi di Descartes, ciò che non ha detto Platone, ciò che ha tenuto nascosto tutto il pensiero occidentale. Naturalmente il tutto sempre indagato, scrutato, rubato a ciò che il pensiero occidentale ha detto, anzi gridato e proclamato... Mai un'attenzione più faticosa, logorante e ingrata per le pieghe, per le zone non di silenzio ma d'ombra, di confine, di costruzione già infelice nel suo farsi. Per essere sontuosa la negazione si deve applicare su materie sontuose, rutilanti, deve strappare le grandi opere, non può soffermarsi sull'esperire che non si è fatto proclama e manifesto.

Il fascino della maniera resiste immutato al mutare del suo terreno di applicazione e contagia immediatamente la critica che si presenti come suo risvolto. Il grande positivo dà luogo ad un negativo che è spesso solo un negativo grande, perché più manieratamente stentoreo dell'originale di cui pretende essere la critica.

Non sarà mai troppa l'enfasi sui rischi della *maniera*: qualunque essa sia e comunque si presenti la maniera non può che essere manieristica, non può

cioè che contrapporsi ai più segreti e intimi *canti sperimentali* – il riferimento è sempre ai *Songs of Experience* di Blake – di cui si nutrono le asperità dell'esperienza.

Di fronte alla monumentalità di certa scrittura femminile oggi, viene da rimpiangere la cattiva, incerta, quasi analfabeta scrittura degli anni Settanta, spesso testimonianza nella sua goffa e maldestra incertezza di quella non pura presenza, ma presenza pura che erano allora le donne alle soglie dell'espressione della propria esperienza di sé, del *proprio* in quanto soggetti che in quel momento preciso vivevano il fuoco di quell'esperienza.

Difficoltà a rappresentare la pura presenza

Il movimento delle donne degli anni 70 ha mostrato che senza progetto, senza congiura, poteva, nell'imprevisto di un incontro felice – quasi una festa che sconvolgeva le forme sociali ammesse o sperate – affermarsi la *comunicazione esplosiva*, l'apertura che permetteva a ciascuna donna, senza distinzione di età o di classe o di cultura, frequentare la prima venuta come un essere già amato, precisamente perché l'altra rappresentava il familiare-sconosciuto. "Senza progetto" erano i collettivi che non avevano altro progetto che loro stessi e le donne che li facevano esistere, poiché l'ordine del giorno non prevedeva che un'unica istanza: lasciare che si manifestasse, al di fuori di ogni interesse utilitario, una possibilità di *essere-insieme* che rendeva a tutte il diritto all'eguaglianza nella sororità, in virtù della libertà di parola che esaltava ciascuna. Ciascuna aveva qualcosa da dire, talora da scrivere. Non importa che cosa.

La comunicazione era senza ritegno, non era altro che la comunicazione con se medesima, trasparente, immanente, malgrado le lotte, i dibattiti, le controverse in cui non si esprimeva l'intelligenza del calcolo bensì l'effervescenza quasi pura.

Nessun serio tentativo di riforma, ma una presenza *innocente* che appariva al potere maschile ma anche alle donne di potere, una sorta di *mascherata*,

cioè una duplicazione carnevalesca del loro proprio sconcerto.

Presenza innocente, "comune presenza" (René Char), ignorante dei suoi limiti, politica per la coscienza di essere, così com'era, l'immediato universale, con l'impossibilità come sola sfida, ma senza volontà politiche determinate e, così, alla mercé di qualsiasi soprassalto delle istituzioni formali.

Era ed è ancora questa l'ambiguità della presenza che si presenti come utopia immediatamente realizzata: dunque senza avvenire e senza presente, una presenza di qualità non storica ma antropologica, come quella delle figure sciamaniche che popolano le culture tribali di tutte le epoche e di tutte le geografie. La comunità delle donne non era l'insieme delle donne sociali o politiche particolari, ma era il rifiuto di assumere qualsiasi potere e – soprattutto – di delegare alcun potere: l'importante era essere presenti non come persone o soggetti, ma come manifestanti di un movimento sororamente anonimo e impersonale. La comunità delle donne per non limitare la sua potenza accettava di non fare nulla: non bisognava aver parte di nessuna durata.

Quando è intervenuta la durata, la storia, il tentativo di stabilizzare le persistenze, la comunità delle donne, la presenza della comunità delle donne non c'era più: poiché essa era insieme la dissoluzione del patto sociale e la restia ostinazione a reinventarlo in una sovranità non circoscrivibile da alcuna legge di cui pure si mantiene come fondamento.

Tutto ciò avveniva perché l'essere insieme delle donne rappresentava – in quel momento – un esempio di quella che Maurice Blanchot chiama "comunità inconfessabile". Il movimento operaio è stato comunità e poi è divenuto storia; così ha fatto la presenza politica delle donne quando si è trasformata in movimento delle donne: quando la carismatica *presenza* della comunità delle donne ha imboccato la via dell'esodo e in suo luogo sono rimasti i gusci vuoti della durata, del progetto, delle strutture; quando in luogo della presenza infondata – fondata solo da sé – è rimasto il fondamento, l'ancoraggio:

questa volta la sessuazione del genoma invece degli ingranaggi dell'accumulazione capitalistica.

In una società mercantile c'è di certo commercio, ma mai comunità, mai una conoscenza che sia più di uno scambio di "buone" maniere.

Quando le donne hanno accettato di accedere al mondo dei commerci sociali, hanno imparato l'educazione istituzionale, ma sono divenute, di fatto impotenti: più potenti e nello stesso tempo meno potenti, potenti solo della loro forza misurabile. Si tratta – giova sottolinearlo – di un bene e di un bene prezioso.

Ma non cerchiamo di recuperare ciò che abbiamo perduto caricando le richieste di quote e di regolamentazione penale degli attentati al nostro apparato riproduttivo, di un carisma che queste richieste non possono e non devono avere. Laicizzate dobbiamo vivere laica mente il nostro lutto, senza chiedere alla legge sulla violenza sessuale di arrestarsi alle soglie della nostra intimità.

L'intimità dionisiaca del movimento, il segreto della sua presenza è stato inaccessibile finché è stato; ora non è violabile perché non c'è più; restano degli affari da sbrigare, poiché la poesia non ci abita più. Voglio dire, non abita più l'essere insieme delle donne, né alcuna sessuazione del genoma potrà mai restituire alla parola femminile la sua originaria potenza.

Adesso abitiamo il tempo dell'operosità, il tempo delle opere, del fare, delle carriere e delle decisioni: bene, benissimo, ma non chiediamo a questo tempo di conservare il profumo della poesia, o – come diceva Bataille – della "inoperosità". Dobbiamo scegliere: se siamo operose, il congedo dalle sospensioni del tempo storico suggerito dalla "inoperosità" si presenta come inevitabile.

Altrimenti rischiamo di essere patetiche.

Etica senza fondamento

Che etica possiamo allora fondare su qualcosa che ha avuto fondamento proprio allorché non aveva

fondamento, allorché non aveva altro fondamento se non una presenza infondata e infondabile, fondata proprio perché infondabile?

Se la comunità delle donne, la presenza che si poneva a fondamento di ogni legge negando ogni legge presente, non esiste più e noi possiamo sapere che c'era proprio perché non c'è più, perché il suo manifestarsi è possibile solo nell'assenza, nel non esserci mai stata – il femminismo non è stato, non si è fatto stato, non è mai stato – da dove parliamo quando parliamo di soggetto morale femminile?

Dalle rovine della comunità delle donne, forse...

Poiché, come dice della sua comunità inconfessabile Maurice Blanchot: il congedo dalla comunità non può prescindere dalla consapevolezza della "fine sempre incerta" che è inscritta nel suo destino. Una delle caratteristiche della comunità, è infatti dar l'impressione quando si dissolve, di non aver mai potuto essere, pur essendo stata. Con quali parole – si chiede Blanchot – si può allora parlare di una realtà che ha un passato che non ha mai potuto essere vissuto, e di cui è possibile cogliere solo ciò che la fa esistere per difetto?

La risposta è che questa comunità inconfessabile "ha ancora un senso politico vincolante, e che non ci permette di disinteressarci del tempo presente, il quale, aprendo spazi di libertà sconosciuti, ci rende responsabili di rapporti nuovi, sempre minacciati, sempre sperati, tra ciò che chiamiamo opera e ciò che chiamiamo inoperosità" (p. 84).

Per inoperosità mi sembra si possa intendere la parola sempre a venire nella temporalità dominante: e ciò proprio perché è già – da sempre – *avvenuta* nel tempo *altro* della promessa originaria di cui dobbiamo serbare memoria. Per non perdere la capacità di destinarci una parola da donna a donna che, oltre la differenza, custodisca "premurosamente" l'asimmetria come valore supremo.

Qual'è il corpus "legale" che possiamo derivare dall'asimmetria?

Proviamo a sussurrare alcuni principi.

Se l'altro, come dice Levinas, è sempre un po' più

vicino a dio, ed è questo ciò che fonda il mio bisogno vero dell'altro e la mia disponibilità verso l'altro, non basta rivendicare il diritto della differenza ad esistere e ad esprimere la sua visione del mondo. Ciò che va rivendicato è casomai il diritto del rapporto tra differenze ad esprimersi in modo davvero differente, davvero in contrasto con la logica delle simmetrie, la tigre feroce che con la rivoluzione industriale attacca le radici stesse dei mondi vitali, moltiplicandone la fatticità ma mettendone in dubbio gli universi simbolici. Vorrei dunque – e con questo chiudo – che si facessero più tenui le nostre voci – certo non quando parliamo con Donat Cattin, ma quando parliamo tra di noi – per consentire a ciò che è soltanto differente di divenire anche asimmetrico.

Ma ciò implica che l'etica si trasformi in estetica, nel senso del greco *aisthesis* che significa, appunto *percezione*.

• • •

MARIA LUISA BOCCIA

SINGOLARITÀ, PLURALITÀ E GENERE NEL FEMMINISMO

Il mondo in cui viviamo si presenta in *uno stato di grande disordine* (MacIntyre, 1988) poiché per comprenderlo non possediamo che isolati frammenti, concetti e parole di difficile uso e decifrazione, essendo andati perduti i contesti da cui derivavano il loro significato. Gli uomini si muovono tuttavia tra questi "simulacri" senza mostrare reale consapevolezza della perdita subita. Secondo Alasdair MacIntyre questo è la conferma che siamo in una situazione posteriore alla "catastrofe". L'etica contemporanea risulterebbe in tal senso determinata proprio da questa assenza/perdita di contesti; l'abitudine, la disposizione stabile degli uomini consisterebbe in questa indifferenza alla perdita subita. Del frammento e del disordine l'uomo avrebbe fatto il proprio comportamento. Dal punto di vista di una etica descrittiva, di una analitica o fenomenologia etica, quanto qui constatato non costituisce problema; ma la stessa valutatività della posizione descrittiva non le consente di assumere l'ipotesi formulata (della perdita subita, dunque di una scansione tra un prima e dopo nell'etica), perché letteralmente *non la comprende*: il suo venire dopo l'aver perso *il luogo* del linguaggio (il suo contesto) la rendono inetta a comprendere l'accaduto. Chiedere di vederlo, formulare l'ipotesi del suo avvenimento è già operare una *trasformazione nel giudizio*. È collocarsi dal punto di vista della storicità anche per l'etica. Mentre sappiamo che il discorso etico, il suo farsi, come le interpretazioni al riguardo, tendono a presentarsi come astorici. Anche il forte richiamo alla tradizione, come fonte di legittimazione dell'etica, opera in senso opposto alla storicità, la rende presente, ne valorizza la qualità di *continuum*.

Seguendo ancora le tracce di MacIntyre, due sono le scansioni logico-temporali che avrebbero preparato la frattura nell'etica da cui origina la condizione presente. La prima interviene con il dichiararsi della ragione moderna, "calcolistica", non interessata ed idonea a dar conto dell'essenza dell'uomo, cioè di come è non nel suo apparire, nella sua effettualità, ma nella sua essenzialità. Contestualmente la ragione non riesce a dar conto del *telos*, ovvero ad individuare il fine dell'uomo sulla base della sua natura essenziale. Insomma la ragione moderna instaura un tempo in cui l'etica non è più "essere nella verità", in cui ontologia e filosofia pratica, ontologia e teleologia non sono più prossime, non si appartengono. Questo abbandono di un concetto dell'essenza umana e di un concetto di *telos* "lascia dietro di sé uno schema [di etica] composto di due elementi restanti in una relazione confusa: un insieme di ingiunzioni private del loro contesto teleologico, una certa natura umana spontanea così com'è" (MacIntyre, *cit.*). È qui che interviene il secondo passaggio, rappresentato dal tentativo della ragione moderna di dare un fondamento razionale all'etica, distinguendola dalla teologia come dal diritto e dalla politica. Ciò che contraddistingue la posizione moderna, illuministrazionalista, è il tentativo di trovare un criterio di valutazione dell'agire umano e del suo porsi nel mondo non in contraddizione (possibilmente) con dio e con lo stato, ma non deducibile e legittimato dalla legge divina o positiva. Questo progetto è destinato al fallimento proprio perché ha a suoi presupposti le due polarità, ormai disgiunte di cui parla MacIntyre: il corpo dei principi, o regole, o norme, che costituisce l'etica; la natura umana che definisce "l'uomo". Insomma l'entificazione in valori ed essenza è tutt'altro che risolta, e tuttavia paga il prezzo di aver abbandonato la figura della totalità. Nota giustamente MacIntyre che il fallimento del progetto razionalista è consumato entro il gioco delle reciproche confutazioni da parte dei "progetti" diversi in cui esso si incarna.

Interessa qui notare come, nella "relazione confu-

sa" che viene a stabilirsi tra l'ordine dei valori e la natura umana, viene ad appannarsi la dimensione dell'etica più prossima al suo etimo. L'*ethos* come *abitudine*, abito pratico che si costituisce nel farsi stabile e durevole di una disposizione, di un *modo d'essere proprio*; l'*ethos* come "sede abituale", come essere presso di sé dell'io, da cui muove la possibilità di determinarlo, di individuare la corrispondenza tra la virtù (come qualità, forza a lui propria) e il comportamento come agire ripetuto; l'*ethos* subisce opposti, ma in fondo convergenti slittamenti di significato, a seconda del tipo di nesso con cui la ragione tenta di sostituire la perduta essenza umana che univa il soggetto, l'azione e lo scopo.

Appartenenza e mondo comune

Non è questa la sede di ricostruzioni sistematiche e storiche. Eppure debbo ancora soffermarmi su alcuni aspetti preliminari al contenuto più proprio del mio discorso, per non perpetuare l'attitudine di chi si muove tra isolati "simulacri" credendo di poterne dare per presupposto un ordine, non più invece riconoscibile.

Una prima osservazione attiene alla determinazione di *luogo* che l'etica richiede. L'*appartenenza* è ciò che consente di definire la qualità abituale dell'agire, il suo essere "proprio". In questo senso l'etica partecipa dell'"inter-esse", o in altri termini è forma, esperienza, sapere del mondo (mondano) inteso come "mondo comune", come spazio, dimensione che unisce e separa allo stesso tempo, proprio perché è "fra" chi lo condivide (Arendt, 1989). Questo mondo comune, non è sempre uguale a se stesso, deve essere per l'appunto definito, nominato. La *polis* e l'*ecclesia*, sono due "comunità" a cui corrispondono due differenti etiche. Ciò che diviene problematica nella modernità è proprio la comunità intesa come luogo etico. Hegel come è noto la pone nello stato a cui attribuisce appunto natura etica. Ma non vi è più condivisione di luogo che si presenti certa, che non sia essa stessa oggetto problematico, distin-

zione nel pensiero. Il "mondo comune" non è più deducibile, intellegibile, a partire dalla unità-totalità dell'idea su di esso.

Il suo essere "in-fra", spazio, si presenta sempre più come pluralità, distinzione. Dunque ciò che lo rende comune (e tra chi è comune) chiede di essere definito, si rende disponibile.

È necessario inoltre precisare in cosa il progetto moderno di una fondazione razionale dell'etica sembra aver fallito ed il senso di questo fallimento.

L'idea di una descrizione e motivazione dell'etica di tipo razionale poggia su due presupposti: il primo è che sia applicabile all'uomo, al suo comportamento, il metodo conoscitivo scientifico, sia che di questo si abbia una concezione empirico-meccanicistica, sia che al contrario si assuma una concezione logico-formale. Il punto essenziale è che valutazione e validazione tendono a coincidere, poiché la fondazione razionale mette in primo piano la possibilità-necessità di dare una dimostrazione rigorosa, non confutabile dal punto di vista del metodo conoscitivo. Se, anche nelle concezioni metafisiche e teologiche dell'etica, vero e bene, sapere e virtù sono Uno, la riconduzione dell'etica a ciò che è *razionalmente conoscibile*, è tutt'altra cosa; presuppone appunto che la conoscenza o comprensione di questa, come di ogni altra dimensione dell'essere (uomo, mondo, dio) avvenga "secondo ragione", sia riferibile ad un principio unitario dal punto di vista del metodo di verità.

Il secondo presupposto è l'individuo quale prodotto storico e logico della modernità, nuovo soggetto, nuova forma dell'essere e dell'agire, in cui la generalità dell'uomo e la singolarità di ciascun uomo coincidono. L'individuo è "natura umana", è "l'uomo come è", ed è allo stesso tempo determinazione storica e particolare. Il suo essere naturale consente di assumerlo a misura, a forma universale, e dunque consente di farne un referente per la fondazione razionale dell'agire umano. Il suo essere determinato e specifico permette di ricondurre la molteplicità dei comportamenti e delle azioni ad una forma e misura unitaria.

Tuttavia il porsi dell'individuo come astrazione costituisce la sua generalità come *universalità*. Intendo dire che ciò che appare come una riformulazione del nesso tra generalità e singolarità, in realtà sostituisce a quella un'altra concettualizzazione, poiché l'individuo è sempre uno, è sempre uguale a se stesso. Mentre nel passaggio dal singolo al genere si deve dar conto della pluralità, e l'uomo si accomuna all'uomo e dà luogo a "gli uomini", rispetto al concetto di individuo il passaggio è dalla concretezza indeterminata, "un individuo", alla astrazione determinata, "l'individuo", o viceversa, ma non vi è distinzione. La figura si *universalizza* proprio perché neutralizza la pluralità che è tra il singolo ed il genere.

L'individuo universale

Dal punto di vista del nostro argomento, l'etica, l'invenzione dell'individuo ha implicazioni molto rilevanti.

Con l'individuo l'io si fa sovrano a se stesso, la sola autorità è quella che trova nell'io stesso legittimazione. L'affrancamento dall'appartenenza, dalla comunità, dal luogo del proprio esistere è totale. Nulla di ciò che appare, di ciò che è esteriorità, può avere alcun ruolo nel determinare la norma a cui l'individuo si attiene nell'agire. La razionalità consente di dare a questa assoluta autonomia, a questa autoreferenzialità, la forma della legge e non del caso. È con l'individuo razionale che l'eticità si pone come norma, legge, imperativo. Ed è Kant a costruire la più rigorosa concezione etica fondata sull'individuo razionale, sull'agire secondo leggi autorappresentate, autolegittimate.

La ragione, l'essere umano come essere razionale finito, costituisce non solo "il criterio" di valutazione-validazione del comportamento etico, ma è la stessa eticità. La sola *abitudine*, il solo luogo in cui l'essere umano è presso di sé, è la sua razionalità. Per questo il luogo come comunità, appartenenza, non ha più alcuna importanza; l'unica dimensione è l'universalità, e l'etica si fa compiutamente moralità.

Solo grazie a questo affrancamento, a questa autonomia, l'etica viene a coniugarsi con la libertà, poiché la ragione non determina il contenuto dell'agire, non ne offre un criterio funzionale, una *unità di misura* (Höffe, 1986). La libertà acquisisce un fondamento in quanto volontà, ovvero ragione in rapporto all'agire. Non ha niente a che fare con l'essere; ciò che voglio è rigorosamente e oggettivamente misurabile come buona volontà, come volere il bene assoluto, il bene per il bene, perché nulla dice di ciò che sono. Lo stesso volere di "non-volere", senza di cui non c'è libertà – e non c'è ragione, poiché la razionalità sarebbe necessità – non è riferibile ad una forma o sostanza dell'essere distinta e opposta alla ragione. È della ragione stessa in quanto qualità di un *essere finito*, la cui peculiarità è proprio di non coincidere con l'assoluto (il bene, il vero), né come natura né come dio. Il rigore della posizione kantiana è nel muovere da questa finitezza, per definire l'universalità dell'individuo razionale, anche se di questa finitezza egli non si occupa (Luporini, 1945).

In sintesi possiamo dire che una etica fondata sulla libertà è una etica dell'agire razionale, e che l'agire razionale coincide con l'universalizzazione del principio che lo determina. Questa connessione tra etica e libertà insomma non è scindibile da quella tra individuo e ragione di cui l'universalità è suggello.

L'etica nel senso tradizionale di ciò che mi è proprio, che è dall'io e ad un tempo determina il suo appartenere ad un mondo, che costituisce il suo localizzarsi e insieme il suo distinguersi (individuarsi): questa etica è dissolta.

Naturalmente l'autonomia pura, assoluta dell'individuo non cancella, non può farlo, il problema della relazione umana e della sua forma civile. Come può avvenire che la norma che io mi dò autonomamente non minacci l'altrui autonomia e che, d'altra parte, io non sia da quest'ultima minacciato? Kant affronta il problema rendendo la libertà dell'altro *fine* dell'autonomia stessa. Come si vede "qualcosa" di esterno si presenta all'autonomia come condizione e limite del suo porsi (Höffe, *cit.*). Anche se è un

limite che si è liberi di assumere o meno. Per quanto riguarda la connessione dell'etica con l'universalità, quale dimensione distinta e opposta rispetto al "mondo comune", Kant si tutela dal rischio che ciò possa svincolare l'individuo dall'obbligo a rispettare la legge positiva, *civile*, sia distinguendo le due obbligazioni (per cui se non sono eticamente tenuto a rispettare la legge lo sono in forza del *diritto*), sia ponendo entro l'obbligazione giuridica l'*intenzione etica* di adempierla. Essere un buon cittadino insomma è un contenuto del bene assoluto. Anche qui, come si vede, l'autonomia dell'individuo da assoluta diviene determinata. In realtà dovendo ricondurre l'imperativo categorico morale ad una sua effettualità, ovvero all'agire pratico, concreto, vediamo risorgere ciò che era andato dissolto: essere l'individuo radicato in un contesto che entra a far parte del suo agire. Non solo, aver presupposto invece il suo essere assoluto e autonomo da esso, comporta inevitabilmente una prevalenza dell'aspetto *prescrittivo* dell'etica; ciò che non si rende comprensibile come appartenenza, si impone. L'assillante ricerca della fonte di autorità, e di legittimazione della norma, nasce in questo spazio apertosi tra l'io e il suo mondo, in questo vuoto pneumatico in cui l'individuo si è innalzato e in cui vive sospeso e costantemente minacciato.

L'etica razionale avalutativa

Già Hegel e poi Marx, ed i positivisti, insomma gran parte della filosofia postkantiana, si avvedono dell'impossibilità di ricondurre l'eticità e alla assoluta autonomia dell'individuo. La distinzione hegeliana tra moralità ed eticità, tra l'intenzione dell'individuo, sia pure assunta nel suo carattere universale, e le realizzazioni dello Spirito oggettivo nella storia, riconnette nell'unità dei distinti l'imperativo che regge la libertà dell'io e quello che emana dalle istituzioni del mondo; dimensioni che Kant aveva invece nettamente separato.

Interessa qui notare comunque un duplice effetto del progetto etico razionalista.

La razionalità nella sua doppia faccia di validità-valore, ovvero quale criterio che definisce l'etica, e di eticità stessa, si *oggettiva*, si separa dall'uomo (è sottratta al *sub-jectum*, non è soggetta ad alcunché) nel momento stesso in cui si pone come sola sua "verità". Lo sradicamento dell'individuo dal "mondo comune", il suo affrancarsi dal luogo dell'appartenenza si rovescia in autonomia dall'individuo della ragione. Due sono le forme di questa autonomia. Una il riproporsi di un *corpus* sistematico di valori, l'altra, ed è la dominante, la negazione in sé del valore; la razionalità è avalutativa in quanto metodo, forma, tecnica di ordinamento e codificazione. La scientificità, come appropriazione del mondo, è per l'individuo una risorsa in grado di inglobare e sussumersi anche la sfera dell'eticità (Schulz, 1988). La totalità tra "verità, bene, essere" si ripresenta in forma rovesciata. Se per un verso nessuno dei termini che la costituiscono è ormai definibile in positivo, neppure la verità (poiché il paradigma scientifico è anch'esso ormai ipotetico), tuttavia la razionalità permane il solo principio di individuazione del vero, del bene e dell'essere; con l'unità del metodo essa sancisce l'unità del mondo, grazie alla sua capacità di disporne e di disporlo. Un punto è decisivo infatti nell'attitudine razional-scientifica, e poi tecnologica: l'infinita manipolazione di tutto il reale.

"Il poter fare seguendo la legge della pura fattibilità tecnica, si eleva a possibilità sempre più alte ed estese, per cui il poter fare è ormai talmente importante che è diventato scopo autonomo". Ne consegue che "la categoria del fare e della fattibilità è eticamente fondante. La cibernetica offre per questo l'analisi categoriale". E "poiché le norme sono diventate manipolabili dalla scienza non dovremmo più assegnar loro un posto al di fuori della scienza". Se ne può quindi concludere che "ha inizio la possibilità di un superamento dell'etica in generale la cui conseguenza più grave sarebbe l'eliminazione di ogni responsabilità personale a favore di una pura manipolazione" (Schulz, *cit.*).

E d'altra parte pur volendo restringere l'etica alla

scelta tra "alternative razionali" in cui si traduce la riduzione dell'agire umano a fattibilità (e condizioni della fattibilità) la possibilità di scelta non è dell'uomo, inteso come singolo, perché la tecnica "fatta da pochi, servita e usata da tutti" ha lasciato indietro l'uomo, che non può e non sa *condividerla coscientemente* (Behrendteit in Schulz, *cit.*). Anche se si è tra "i pochi" che l'hanno fatta, molte testimonianze di scienziati ci dicono che è altrettanto impossibile "condividerla coscientemente". L'esigenza di un *incremento di razionalità* nell'uomo, che lo metta in grado di scegliere, viene proposta con un appello ad un "alto grado di informazione, possibilità di controllo [...] e *atteggiamento umano di fondo*" (*sic*), per evitare o ridurre il pericolo del "cattivo uso" della scienza e della tecnica.

Oppure si parla di "programmare l'uomo", in vista della libertà intesa quale mera facoltà di decisione, poiché l'uomo non è solo protagonista della scientificizzazione del mondo e dell'interrogazione su di esso. Lo sviluppo delle scienze umane e sociali ha portato fin nel suo interno lo scandaglio, rendendo avalutativa anche la conoscenza che l'uomo ha di sé

La teoria dell'emotivismo

Di fronte a questa crescente oggettivazione del mondo e dell'uomo, l'io è spinto a rifugiarsi presso il centro più intimo di sé. L'etica viene allora individuata nella scelta, non come decisione, ma come preferenza, attitudine, disposizione. Muovendo dallo stesso presupposto della scienza, ovvero dall'impossibilità di fondare la posizione etica, emergono teorie che oppongono alla codificazione oggettiva del comportamento e alla morale positiva, il privilegiamento del soggettivismo. Secondo MacIntyre – che giustamente indica la forte prossimità di due posizioni che si vogliono invece opposte – l'"emotivismo", in quanto etica della preferenza, è oggi dominante. Caratteristica di questa concezione è infatti di risultare "un verdetto pronunciato sull'intera storia della filo-

sofia morale"; ovvero ogni teoria è riconducibile all'emotivismo. Allo stesso tempo dunque l'emotivismo si presenta come un'etica del dissenso, e un'etica universale. Del dissenso, perché se la preferenza è ciò che regge ogni azione, non c'è criterio impersonale obiettivo di valutazione, né c'è distinzione possibile tra azioni o scopi diversi, come sono incommensurabili tra loro gli argomenti addotti per motivarli. D'altra parte esso costituisce pur sempre una fondazione razionale di una posizione etica valida per l'individuo nella sua universalità.

L'emotivismo poggia esplicitamente sulla distruzione del "mondo comune", poiché il mondo diviene luogo di incontro-scontro tra volontà, tese ad affermare la propria preferenza. In tal senso l'emotivismo eredita la critica all'etica come sistema di valori, di Marx e in altro modo di Nietzsche, che hanno analizzato i rapporti di forza e la volontà di potenza che dietro quelle maschere si incarnano.

Altro tratto fondamentale è la natura dell'"io emotivista"; un io capace di sottrarsi a qualsiasi identificazione, a qualsiasi posizione sociale, e di essere qualsiasi cosa, poiché in sé e per sé non è nulla (MacIntyre). D'altra parte l'"io emotivista" sfugge all'*horror vacui* e all'arbitrarietà del suo porsi, orientandosi nell'arena del dissenso, grazie al costituirsi di punti focali, i *personaggi*, i quali fondendo ruolo e personalità, forniscono riconoscibilità e legittimità convenzionale ai diversi punti di vista.

Come si vede, anche in questo caso, l'emotivismo appare come la traduzione nell'ambito delle teorie etiche di posizioni filosofiche, ad esso precedenti e contemporanee, che hanno elaborato una critica della modernità dal versante del soggetto. L'io emotivista è la spoglia dell'individuo, che facendo centro su di sé si dota di un criterio oggettivo di ordinamento del mondo; ed è anche "l'attaccapanni" di cui parla Erwing Goffman, criticando ogni ipotesi di un nucleo sostanziale dell'io che si celerebbe dietro le tante maschere che ciascuno indossa sulla scena della vita sociale.

Con il diffondersi dell'emotivismo, per cui tutti si

comportano *come se* seguissero le loro preferenze, si compie la "catastrofe" della perdita di contesto da cui, con MacIntyre, abbiamo preso le mosse. Quali preferenze infatti vengono assunti "i simulacri" di concezioni filosofiche ed etiche che non si confrontano più a partire dalle loro origini. L'accordo sembra essersi stabilito sulla ineludibilità dell'evento che ha separato l'io dal mondo, come luogo comune e proprio, come appartenenza. All'io non è rimasta altra continuità che quella del *corpo*, che ne è il portatore, e della *memoria* che lega le tappe della sua vita. A MacIntyre questo non pare bastare per consentirgli di riconoscere i confini dell'identità "*di cui pure è certo*" e di orientarsi nel mondo. Questa è la perdita, questo è il prezzo pagato per avere assunto l'appartenenza come costrizione e limite da cui emanciparsi.

Forse, invece, da quel "corpo e memoria", e dall'ostinato sentirsi "certo" di esserci dell'io, possiamo forse ripartire.

L'esserci, singolarità e situazione

Dal fatto dell'esserci, e dalla sua irriducibilità muove il pensiero che Martin Heidegger chiama meditante, come pensiero "che pensa quel senso che domina su tutto ciò che è, e che è dell'uomo, di ogni uomo" (Heidegger, 1986). Pensiero che chiede sforzo, che si eleva, ma non fluttua al di sopra della realtà; non "serve a nulla" rispetto al fare, ai progetti, per cui adoperiamo il pensiero calcolante, pensiero che "tiene in conto". Per meditare "è già sufficiente se ci soffermiamo sulle cose che abbiamo vicino e che per ciò ci appaiono ovvie, se ci raccogliamo su ciò che ci tocca più da vicino, che riguarda ciascuno di noi nella sua individualità, qui ed ora. Qui: in questa parte della terra; ora: nella presente ora del mondo" (Heidegger, *cit.*). Per Cesare Luporini pensare è "porsi sul limite della finitezza e quivi mantenersi e di qui far parlare la realtà e i valori. Ma porsi sul limite della finitezza significa nello stesso tempo trascenderlo e con ciò ritrovare *in concreto* l'essenza stessa dell'esistente. L'esserci come rivendicazione del fini-

to, del contingente, del singolo, del 'questo-qui-ora' è quanto di più opposto all'autonomia, all'assoluta autonomia dello spirito'. Poiché è la dipendenza stessa dell'uomo [...] il suo essere *situazione*. In questa situazione è tutta la problematicità dell'uomo: il suo dischiudersi come possibilità, e l'imporsi all'uomo di questa dischiusura'. Nella situazione sono implicati e coinvolti come destino, come naturalità tutti i momenti umani in cui la storia si apprende e si irrigidisce; aprirsi alla possibilità scioglie la situazione stessa, consente di liberare tutti i momenti: ed è, questo, "compito comune come compito singolare", non perché, astrattamente, di tutti e di ognuno, ma concretamente perché solo se è *esperienza propria* del singolo, può dirsi e farsi comune. Muovere da questa posizione significa intendere la filosofia, il sapere come "fatto personale", che non può cioè non tenere in essere l'uomo come persona, come singolarità. Si noti il mutato linguaggio per definire il soggetto singolare: persona e non individuo.

La finitezza a cui ci siamo appoggiati per pensare il nostro esserci, la singolarità irriducibile che siamo, può tuttavia anch'essa risolversi in *cifra* universale. Ciò avviene se la singolarità approda ad un esito mistico, se la finitezza è trascesa nell'*eternità*. Il nostro essere *hic et nunc* coincide con l'Essere, la singolarità diviene Unità e Identità assoluta: l'uomo è ad immagine del dio, si trascende e si risolve nel dio eterno. Poiché come osserva Luporini "è come se noi fossimo perennemente sul cammino per la ricostituzione di una perduta unità". Dell'unità pura però nulla sappiamo.

La pluralità del mondo

La pluralità del mondo è l'altro *fatto* da cui partire. Per Hannah Arendt essa è in primo luogo condizione umana: "Gli uomini e non l'Uomo vivono sulla terra e abitano il mondo" (Arendt, 1989). Questa pluralità è la condizione sola per cui gli uomini si pongono in rapporto diretto gli uni con gli altri, senza la mediazione delle cose materiali. È la condizione

della *vita activa*, vita politica. La prima forma della pluralità è la dualità dell'essere uomo e dell'essere donna: anch'essa dunque implica azione, fa parte della *vita activa*. Come sappiamo, al contrario, essa è stata ricondotta alla vita biologica, legata alla necessità, alla condizione umana come "vita stessa".

Se come singolarità l'uomo può trascendersi nel dio eterno, come pluralità gli uomini possono "compiere cose immortali, lasciarsi alle spalle tracce imperiture" e dunque nonostante la loro mortalità, possono conseguire immortalità essi stessi, darsi natura "divina" e trovare posto nel mondo, che anch'esso è immortale, perenne. Se per accedere all'eternità non occorre azione, per dotarsi di *permanenza* sì. Con il cristianesimo l'eternità sostituisce l'immortalità e l'uomo abbandona questa preoccupazione, ritenendola vana: tutto ciò che è terreno, mondano, appare futile, destinato a perire; neppure l'avvento della secolarizzazione, la morte di dio operata nella conoscenza dal razionalismo scientifico, è sufficiente a reintrodurre desiderio di immortalità.

Porsi sul versante della finitezza, può avere, come si vede, esiti opposti. Qui si vuole assumere quello che riconduce l'esistenza, l'esserci come irriducibile singolarità alla compresenza della pluralità, al fatto che il mondo comune, e l'altrui esserci, consistono fuori di me.

Si è accennato alla differenza sessuale come prima forma in cui la pluralità si mostra. Perché non è stata come tale vista? Perché nella tensione verso l'unità la differenza, più ancora della pluralità, è frattura. Dove essa è vista, è il caso di Hegel, si costituisce come figura dello spirito, come distinzione nell'unità. L'essere donna entra a far parte del movimento dello spirito come custode della finitezza, della singolarità, del limite che l'uomo invece trascende (cfr. Izzo in questo fascicolo). Ciò è necessario se si assume la finitezza quale pura negatività. E tuttavia la differenza resta celata anche dove il pensiero si appoggia alla finitezza, l'assume e riconosce non solo come negatività da negare.

Senza riconoscere la finitezza la differenza sessuale

non può pensarsi; essa si pone infatti in quel punto, in cui l'idea è materia. Un pensiero che si formi nell'oblio del corpo non può pensarsi come differenza, né è un pensiero differente, nel senso di *proprio* della donna, prossimo al suo esserci, alla situazione di un esistente femminile.

Ciò che di impensato c'è nella differenza muta profondamente i tre concetti in cui l'esserci e l'essere umano prendono forma: singolarità, pluralità e genere. Quest'ultimo è quello che connette i primi due, permettendo ad ogni singolo di rapportarsi al proprio essere umano come appartenenza. Consente insomma di definire la proprietà (l'essere proprio) e non la relazione rispetto all'umanità. Nel contesto di pensiero che ho scelto, il termine *genere* si sostituisce a quello di universale, e riconduce al "mondo comune" come luogo in cui l'essere singolo si costituisce eticamente. È chiaro, a questo punto, che per me etica ha un significato diverso da "morale". In primo luogo perché ne conservo tutta la valenza *descrittiva* (ma non per ciò neutra) di definizione di ciò che è abituale, proprio dell'io; abitudine e proprietà che si realizzano quale espansione del suo "intimo" nell'esteriorità. Vedremo tra poco l'importanza di questo nesso e dove, e quando, e se, questa espansione si dà. In secondo luogo dell'etica conservo il significato di *luogo*, ovvero di una dimensione in cui ciò che è singolare si presenta come "comune". Il genere, come sesso e come specie, ha a che fare con questa comunanza. Ma poiché il genere, come la singolarità, si danno solo come *situazione* (Luporini), o condizione (Arendt), la comunanza è assumibile solo tramite quest'ultima. Dunque tramite l'individuazione di uno spazio, di una forma in cui posso riferirmi al genere nella mia singolarità, e così facendo *apro* la mia esistenza, dischiudo nella sua finitezza la possibilità. Dunque per la donna singola riferirsi al genere che le è proprio richiede il costituirsi di questo luogo etico, di questo "mondo comune". L'ho chiamato *appartenenza* (Dwf, 1987, in particolare Adriana Cavarero e Ida Dominijanni).

Termini quali "appartenenza" e "mondo comu-

ne" possono essere intesi, specie se riferiti a "condizione" (o situazione), come l'essere sociale dell'uomo, il suo collocarsi in un contesto determinato che è la società. Dunque, rispetto all'essere della donna rinvierebbero ad una socialità comune del sesso, ad una condizione sociale di genere. Al contrario, essi sono qui usati in opposizione e distinzione da sociale e socialità, secondo quanto, per vie diverse ma convergenti, viene indicato dai due testi di Arendt e Luporini a cui mi vado riferendo.

Società e sfera pubblica

Per Hannah Arendt l'"essere insieme" che è la condizione umana, si esprime compiutamente solo tramite l'azione politica, tramite il rivolgersi degli uomini gli uni agli altri, *direttamente* e non attraverso "le cose" (e delle "cose" fanno parte le opere dovute all'artificio umano, il mondo creato dalla manipolazione). La società non è luogo dell'azione perché in essa il rivolgersi degli uomini gli uni agli altri appare come una condivisione e una "gigantesca amministrazione" collettiva delle cose. La società trasferisce sul piano della *collettività nazionale*, di una identità di "gruppo" ciò che nell'epoca antica era della famiglia: "la collettività di famiglie economicamente organizzate come facsimile di una famiglia super umana è ciò che chiamiamo 'società' e la sua forma politica di organizzazione è la nazione" (Arendt, *cit.*).

Il confondersi delle attività di conservazione, del lavoro e dell'operare con l'agire che contraddistingue l'epoca moderna, per Arendt rappresenta lo snaturamento del "mondo comune" e dell'idea stessa di comunanza. Nella società la comunanza si presenta come *interesse comune* e questo presume che tutti i suoi membri si comportino "in modo uniforme e con la stessa forza"; e dunque produce *comportamenti* e non azioni, ovvero un agire secondo norme, *normalizzato*, e non secondo scelte, che implicano imprevedibilità ed eccezionalità.

Nella sfera politica, o *pubblica*, la comunanza è

invece relazione, costruzione di uno spazio in cui i singoli si riconoscono, si espongono reciprocamente: "la sfera pubblica in quanto mondo comune, ci riunisce insieme e tuttavia ci impedisce, per così dire, di *caderci addosso*" (corsivo mio). Nella società moderna "il mondo" che sta tra le persone "ha perduto il suo potere di riunirle insieme di metterle in relazione e di separarle". La società, specie di massa, specie cosmopolitica, "abbraccia e controlla tutti i membri di una data comunità in maniera uniforme [...] e la vittoria dell'uguaglianza è solo il riconoscimento politico e giuridico che la società ha conquistato l'ambito pubblico e che la distinzione e la differenza sono diventate *faccende private dell'individuo*". (Arendt, *cit.* corsivo mio). Al contrario la sfera pubblica "era (nella *polis* greca, *n.d.r.*) permeata da uno spirito ferocemente antagonista [...] era riservata all'individualità; era il solo posto dove gli uomini potessero dimostrare il loro effettivo ed insostituibile valore"; la partecipazione ad essa era dunque ricercata come *libertà* e possibilità di *autenticità*, non come "amore per un *corpo politico*" (corsivo mio). Se società e famiglia si assomigliano come *comunioni*, la sfera politica come "mondo comune" è invece il luogo in cui la singolarità si fa pluralità, in cui trascende il limite della propria irriducibilità, *media* la propria immediatezza, definendosi come "*essere insieme*" (in cui l'insieme non si realizza come totalità, ma resta ancorato all'*in-fra* che è di ogni relazione) nella distinzione.

Genuino esistere e qualunque esistere

Il mondo della socialità è "il mondo del *qualunque esistere*", quello in cui "ci lasciamo andare, trasportare, ci lasciamo decidere [...]. Una corrente ci trascina e noi le siamo abbandonati. È la corrente della comune leggerezza: il nostro peso si sgrava nella compagnia e si annulla nel movimento" (Luporini, *cit.*). È la comunanza come *convenzione* "il luogo in cui da più parti estrinsecamente ci si incontra", dove la parola, l'agire sono ricevuti e ripetuti senza con-

sentimento (o dissentimento); dove il gesto, il giudizio, la decisione è *qualunque*, perché si intreccia, si urta, perfino si combatte con altri, sulla base di una concordanza che è "un sistema di segni di carattere intellettuale", grazie al quale c'è incontro senza impegno. Intellettualità ed esteriorità coincidono: "qui non vi è più contrasto tra valore e disvalore". La socialità come convenzione, ordine intellettuale del mondo, solleva l'uomo dalla responsabilità e dall'angoscia, *lo libera dalla libertà* e lo consegna all'inerzia.

Luporini chiama invece "genuino esistere" la situazione in cui l'uomo sente "in ogni azione la presenza e l'unità di tutta la propria vita, di tutto sé medesimo" (Luporini, *cit.*).

La distinzione tra genuino e qualunque esistere, reintroduce il problema del rapporto tra interiorità ed esteriorità nell'agire, ed in particolare nell'agire libero. Aspetto questo essenziale per il tema dell'appartenenza e del "mondo comune". Poiché questo "mondo", a differenza della socialità di cui abbiamo parlato, deve essere il luogo non solo dove le singolarità si pongono e si riconoscono reciprocamente, ma in cui ogni singolarità può realizzarsi come "genuino esistere", senza di cui non c'è libertà.

Rispetto all'eticità come "abitudine" si introduce qui una distinzione che Luporini chiama "polare", quella appunto tra esperienza interiore ed esperienza esteriore. Secondo Luporini l'interiorità come centro, originario ed indistinto, come implicazione, come "sostanza e fonte della stessa parola e della teoresi (e della volizione ed azione; altresì)", "è del tutto eterogeneo al processo dell'accadere". Se "il genuino esistere non può sottrarsi, né lo vorrebbe al qualunque esistere", quest'ultimo può invece "sostituirsi in tutto o in quasi tutto ad esso", poiché fra "la libertà dell'intimo e la necessità, la fatalità, la provvidenzialità – e quindi validità – dell'accadere nel suo tutto non vi è rapporto necessario, neppure dialettico, neppure *a posteriori*". Tuttavia se l'esteriorità nulla mi dice dell'intimo, e della libertà come possibilità del genuino esistere di espandersi, solo in essa, la libertà diviene *fatto*, la sua possibilità si realizza.

Luporini distingue tra libertà interiore, che è "conquista", valore e come tale è sempre "di fronte all'azione", e *libertà trascendentale* "che è un fatto, e un fatto (di cui posso sentire peso e angoscia)" e "sta sempre alle spalle dell'azione", come condizione dell'agire. La prima è un *ideale di eticità*, "quello che posso far balenare ad ogni uomo, facendogli desiderare di essere uomo, di essere se stesso"; la seconda "nella sua fatale realtà", nel suo essere *possibilità*, prevede anche il contenuto della "non autenticità", "della sostituzione della libertà con la socialità".

Ciò che a noi interessa è la libertà trascendentale, ovvero la condizione in cui il genuino esistere può rendersi possibile, può presentarsi quale contenuto dell'esistenza.

La libertà interiore è infatti *unica*, come afferma Luporini, la sola unità che possiamo ritrovare, proprio perché non è sintesi della molteplicità, ma è "unità indivisibile", "poiché il valore della libertà è evidentemente uno solo, in me e negli altri": "non in tutti uguale, ma in tutti il medesimo".

In questo senso la libertà interiore è ciò che ci permette di riconoscere "il medesimo" nella irriducibile differenziazione della singolarità.

La libertà tra interiorità ed esteriorità

La libertà trascendentale invece, in cui il valore si costituisce in fatto, sembra chiedere un passaggio, una *mediazione*, perché interiorità ed esteriorità non si presentino estranee ed opposte. "Le più grandi forze della vita intima – le passioni del cuore, i pensieri della mente, i piaceri dei sensi – caratterizzano un tipo di esistenza nebulosa ed incerta fino a quando non vengono *trasformate*, deprivatizzate e deindividualizzate, per così dire, in una *configurazione* che le renda adeguate all'apparire in pubblico" (Arendt, *cit.* corsivo mio). È la sfera sociale e non quella pubblica a risultare intrusiva e minacciosa per l'interiorità. Anzi, nota Arendt, la scoperta dell'interiorità come *sfera autonoma* (*privacy*) in cui si rifu-

gia l'agire, è diretta contro il conformismo sociale, contro il comportamento e la norma che hanno sostituito l'azione.

L'abitudine, nel senso qui usato di proprietà dell'agire, può invece ritenersi una *mediazione* tra interiorità ed esteriorità; in questo senso si può parlare di eticità per l'abitudine, distinguendola dalla convenzione e dalla norma, per un verso e dal valore per un altro (poiché il valore vale solo per l'intimo, solo in esso l'opposizione tra valore e disvalore è reale).

Di fronte all'impossibilità, insita nella libertà, di determinare "i valori" come beni sostanziali, va tuttavia individuato il modo di dare *configurazione* pubblica all'opposizione tra valore e disvalore che l'intimo conosce. Senza questa visibilità infatti la libertà non è effettuale, non trascende l'intimo. Questa trascendenza dipende dalla situazione, ovvero dall'essere l'uomo *corpo e storicità*. La libertà come possibilità consiste, come si è visto, nel sottrarre tutti i momenti della situazione alla naturalità e al destino in cui si sono irrigiditi; ciò facendo l'esperienza singola si fa comune. Potremmo dire con Arendt, diviene azione. In questo senso la libertà trascendentale a mio avviso non nega, anzi richiede, per poter mediare interiorità ed esteriorità, l'appartenenza. Ed il luogo in cui appartenenza e libertà si rapportano è la sfera pubblica, la dimensione in cui l'agire si dà forma, si definisce come relazione, e la singolarità si deprivatizza e si media perché riconosce la pluralità.

L'appartenenza al genere femminile costituisce lo spazio pubblico dell'azione sessuata e la relazione tra donne è questa azione. È azione, ovvero libertà, proprio perché la determinazione sessuata dell'esistere non è più destino, non è più naturalità, ma condizione di possibilità (la libertà si appoggia alla finitezza del corpo sessuato). Dal regno della vita, dalla riproduzione della vita, la differenza sessuale entra nel regno della libertà.

Il genere diviene mediazione tra la singolarità e la pluralità, tra l'irriducibilità dell'io ed il mondo comune che unisce e separa un io dall'altro. L'agire delle donne, la propria appartenenza di sesso quale li-

bertà, ridefinisce "il mondo comune", "l'essere insieme", la sfera pubblica, sia nella pratica che nel pensiero. Perché viene a prodursi un "mondo comune" dall'agire e dalla relazione tra donne, e perché potenzialmente si trasforma il mondo comune fin qui costruito dall'agire degli uomini. L'appartenenza al genere pone infatti la differenza tra i due sessi come costitutiva del rapporto tra l'io ed il mondo, tra singolarità e pluralità, sia per la donna che per l'uomo.

Nel momento in cui alcune donne nella loro esperienza assumono l'appartenenza di sesso come condizione di libertà per il proprio agire, il "genere umano" come appartenenza alla specie deve ridefinirsi, anche come problema. Con due possibili esiti, entrambi presenti. Il primo, che l'appartenenza al genere sessuato si ponga come esclusiva, per i singoli individui donne e uomini, così che l'altro sesso si riveli compiutamente Altro (Oggettività o Negazione).

La libertà femminile

Il secondo, che l'appartenenza al sesso definisca *per differenza* l'appartenenza alla specie. Sesso e specie sono termini ambigui – ed in questa ambiguità è una ricchezza – perché segnano il confine tra natura e storia; confine che nell'esistenza singola diviene il punto di essenziale, e in parte misterioso, legame tra destino e libertà che è proprio dell'appartenere.

Riconoscere l'appartenenza non solo al genere sessuato ma alla specie significa coniugare diversamente la libertà a seconda della posizione del soggetto a cui l'azione libera attiene. È chiaro che nessuna possibilità si dà ed è valutabile al di fuori di una dimensione dell'invarianza, della permanenza che si presenta quale *vincolo* alla possibilità stessa. Ma il vincolo e la possibilità sono in un rapporto costruttivo, hanno una storia le cui diverse forme indicano sia tappe storiche diverse, sia il differente punto di vista da cui il soggetto si pone (Ceruti, 1986). Se non c'è più un solo punto di vista ed una sola prospettiva in cui vincolo e possibilità (appartenenza e libertà) si connettono, agire la libertà rispetto all'appartenenza di ge-

nere, significa per un verso porla come invarianza, appunto vincolo; per altro verso invece assumerla come possibilità, scelta. In questo secondo caso, tuttavia dobbiamo definire cosa costituisce il vincolo, la permanenza.

L'aprirsi della appartenenza di sesso alla libertà è anche il modo in cui la singolarità femminile si pone come pensiero, fa sorgere dal "qualunque esistere" che è la vita, il problema della differenza. Libertà e pensiero, azione e coscienza nascono insieme, sono compresenti. Per questo è difficile distinguere, almeno per un tempo indefinibile, eticità e politica nell'azione del soggetto femminile.

È possibile evidenziare alcuni differenti modi in cui le donne hanno fatto dell'appartenenza di genere, un luogo etico.

Il "mondo comune" che esse hanno creato si distingue dallo spazio in cui convenzionalmente è posta la libertà, innanzitutto perché essa è riferita ad un soggetto il cui genere sessuato è stato cancellato; è la libertà dell'individuo universale di cui abbiamo parlato. Non è quindi l'universalità il luogo in cui l'agire femminile produce mondo comune, in cui pluralità e singolarità si costituiscono nell'azione libera. In secondo luogo, lo abbiamo visto con Arendt, perché la sfera pubblica nella modernità è andata dissolvendosi sotto la spinta della società.

La libertà femminile si presenta dunque doppiamente estranea alla società e allo stato-nazione che ha sostituito come "comunione" la sfera pubblica, ovvero il "mondo comune"; la relazione tra donne che lo fa esistere, si costituisce infatti come spazio separato.

Questa estraneità della libertà femminile alla dimensione sociale, e allo stato chiarisce il suo distinguersi dall'"interesse comune" delle donne, o da una ipotetica identità collettiva del sesso femminile. Il sesso non fornisce in tal senso una identità, né l'appartenenza è confondibile con quest'ultima. Non è possibile affrontare qui il problema del rapporto tra libertà ed emancipazione (Boccia, 1988). Posso solo precisare che libertà e liberazione/emancipazione dal

dominio, sono ovviamente connesse, ma non coincidono. L'aspetto proprio della libertà si presenta, per così dire, come pensabilità (utopia) – e a partire da ciò praticabilità – di uno spazio libero dal dominio.

Mentre in genere la politica viene considerata inconciliabile con uno spazio siffatto, ritengo che politica si dia, solo dove questo spazio si rende possibile. Mi sono riferita ad Hannah Arendt, perché muove da questa idea dell'agire politico e della libertà come agire politico. Ed è grazie a questa idea che la sua analisi della forma moderna del Politico, come scienza e forma del dominio (anche come democrazia, che è anzi il costituirsi del Politico in totalità) ricostruisce l'espropriazione moderna della politica (Dal Lago in Arendt, *cit.*). E a quell'idea riconduco anche l'agire proprio alla libertà femminile.

Si è detto che questo agire produce uno spazio pubblico come luogo della relazione tra donne. È infatti tramite la relazione dentro il genere che per la singola donna si rende possibile agire l'appartenenza di sesso come libertà, e non subirla. Dunque il genere è qui assunto come vincolo, come scenario della possibilità, della libertà. Ciò apre il rischio che la *simiglianza*, la comunanza all'interno del genere, prevalga sulla singolarità. Non si tratta solo della questione già accennata di un sovrapporsi dell'identità collettiva alla distinzione e unione tra singolarità e pluralità, o della riduzione della libertà alla liberazione dal dominio. In questione, a seconda della forma della relazione tra donne, viene ad essere la forma della libertà e del soggetto femminile.

La simiglianza nella relazione tra donne

La simiglianza, in questo senso, si costituisce tramite una figura, la madre e/o la divinità femminile, che della relazione è forma simbolica. La singolarità femminile si trascende nella simiglianza, nell'identità della madre/dea che le conferisce valore, sottraendola alla insignificanza. La simiglianza tra la singola donna e la figura simbolica, la figura mediatrice, permette di radicare la libertà in una genealogia femmi-

nile, e di inserire in un ordine civile le relazioni tra donne, sottraendole all'arbitrio e alla casualità. La figura della madre/dea riconduce la singolarità al genere, e così facendo media l'immediatezza della differenza, il suo essere corporeità, dunque segnata dalla finitezza. Come ricostruzione dell'origine la genealogia cerca di reintegrare l'unità perduta. In questa forma della relazione il soggetto femminile risponde alla logica dell'unicità e la trascendenza è data dalla identità tra l'essere singolo e la figura simbolica, tra l'io e il dio; dunque è *ascesi*, unione, compresenza in un solo ordine di finitezza ed eternità. (Irigaray, 1989, Libreria delle donne, 1987, Diotima, 1988).

L'appartenenza di sesso come condizione della libertà viene a costituirsi come un *ordine* in cui ascendenza e discendenza, autorità e libertà, unicità e molteplice si dispongono secondo *una legge*, che è condizione dell'agire libero, poiché senza di essa questo agire sarebbe solo arbitrio, sarebbe non diretto alla libertà, ma a realizzare un qualsiasi bisogno, passione, interesse.

Osservo innanzitutto che mentre questo ordine, si costituisce sul *presupposto* della differenza, poiché il genere è differenza, al suo interno regna la simiglianza. Dunque la differenza è di nuovo negata, rispetto al costituirsi della soggettività, poiché questa si costituisce come unicità e non come dualità nell'uno: all'unicità del soggetto maschile si affianca (o si sostituisce) l'unicità del soggetto femminile. Senza dubbio la appartenenza di sesso come simiglianza ed unicità rappresentano un aspetto reale, imprescindibile, dell'appartenenza di sesso e della relazione tra donne. Proprio perché nella differenza sessuale singolarità e genere si appartengono nella corporeità, sporgersi fuori di essa è un esporsi drammatico, un farsi estraneo al proprio sé. È infatti da questa esperienza di alienazione, di estraneità dal sé, (conosciuta nella necessità di mediarsi nella forma universale del soggetto) che la donna si è rivolta al proprio essere sessuato, ponendo in esso la condizione della libertà.

È nello sporgersi al confine di sé che tuttavia la

coscienza si rende possibile. Ciascuno è coscienza solo nel riconoscere ciò che nell'altro lo nega, nel riconoscere nell'altro la differenza che gli è propria. Dal luogo del proprio radicamento, dal luogo dell'appartenenza non si esce; ma esso è anche il luogo in cui possiamo perderci, in cui la coscienza si ottunde, se non accoglie in sé l'altro, se non fa dell'estraneità non l'esperienza di qualcosa che è esterno, ma che è *proprio*, che costituisce appunto in noi la differenza.

La coscienza femminile, la possibilità della donna di trascendere la singolarità non può in tal senso che porsi come dualità (pluralità) sia nella relazione tra donne (e dunque nell'appartenenza al genere) sia nella relazione tra donna ed uomo.

Coscienza femminile e vincolo di appartenenza

Se assumiamo la coscienza come figura della libertà, l'appartenenza di sesso non produrrà un ordine genealogico, una autorità e una legge femminile, un disporsi delle singolarità in linea ascendente verso la figura simbolica, verso l'unione da cui originiamo; essa realizzerà quello spazio plurale, quel luogo pubblico in cui appunto può darsi riconoscimento tra coscienze.

Per Carla Lonzi la coscienza femminile si dà quando la donna, in quello che abbiamo chiamato il "qualunque esistere" significa l'autenticità; la libertà trascendentale è il darsi di questa autenticità, il suo costituirsi nel mondo. La coscienza femminile è in tal senso negazione dell'assoluto, duplicazione non tanto dell'ordine e della legge, ma del soggetto. Tramite la figura della clitoridea, come figura femminile che si sottrae alla complementarietà, alla compiacenza verso l'uomo, Lonzi pone la differenza come principio di piacere autonomo; differenza quindi della donna dall'uomo, e della donna dalla "donna dell'uomo". La appartenenza di sesso è sia *vincolo*, in quanto l'autenticità è inscritta nella differenza, nel proprio essere sessuato; sia *possibilità*, in quanto distinzione e separazione della singola donna dal genere. La coscienza femminile si dà qui come figura

della sessualità e non del materno, sia perché come coscienza presuppone la separazione dall'origine, sia perché come differenza è anche alla relazione con l'altro sesso che si rivolge.

Come libertà la coscienza implica la possibilità di uscire dalla relazione tra donne. Solo questa possibilità, tra l'altro, permette la responsabilità tra donne, rendendo etici e civili i rapporti tra loro. Senza distanza, senza possibilità di uscire dalla relazione, ciò che le donne mettono insieme non è un "mondo" che stia tra loro, ma una "comunione" che le racchiude. Né può darsi libertà tra donne se anche tra donne la coscienza dell'una non si pone all'altra come differenza.

Il costituirsi del "mondo comune" come pluralità, e non come ordine genealogico femminile, consente di non sospendere e cancellare la sessualità, come esistenza sessuata. Nell'ordine genealogico infatti il piacere ed il desiderio femminile sono riconosciuti e riconoscibili, se rafforzano la relazione tra donne, investono l'altra donna, quale autorità che dà valore e genera libertà. Il corpo femminile è simbolo della differenza, e non luogo problematico in cui la libertà, come piacere proprio differente, e la dipendenza, come complementarietà, si distinguono, confliggono, e si alternano, una volta che l'essere donna non è più dato, definito dell'uomo. La dipendenza dall'uomo del resto non consiste solo nel farsi oggetto e tramite del suo piacere, ma nel costruire a partire dalla complementarietà (ed inferiorità) la propria identità sessuata, anche fuori della relazione sessuale, anche senza relazione sessuale.

Con la sessualità, la relazione con l'altro sesso si fa interna alla relazione tra donne, non come esperienza esteriore, ma come contenuto dell'interiorità e come forma della singolarità femminile. Espungere dall'agire pubblico delle donne, dal loro "mondo comune" la dimensione della sessualità, in cui la differenza si fa interna al genere di specie, spezza il nesso tra l'esteriorità e l'interiorità, poiché il nostro essere altro, l'altro che è in noi, non può essere agito.

In luogo di uno spazio di libertà, e di una relazio-

ne tra coscienze, si creano allora *convenzioni*, e comportamenti conformi ad una nuova norma di identità femminile.

Né assumere la sessualità rispetto al porsi della soggettività femminile significa (solo) preoccuparsi di civilizzare i rapporti sessuali tra uomini e donne. Questo può avvenire tramite nuove leggi e nuovi diritti di cittadinanza, come tramite un neoconformismo sociale; ma né l'una né l'altra cosa hanno a che fare con la libertà, perché non costituiscono possibilità di quell'agire con cui abbiamo cercato di individuarla.

Differenza e sessualità

Ancora, la sessualità evidenzia la questione dell'appartenenza "di specie" e dunque il porsi come *vincolo* della relazione con l'altro sesso. Questo significa che la libertà femminile non si agisce solo nella relazione tra simili, e nell'appartenenza di sesso, ma anche nella relazione col differente, e nella appartenenza di specie. L'affermazione, molto frequente nei luoghi della relazione tra donne, secondo la quale "le donne non hanno obblighi che verso di sé e la simile" fonda una etica omosessuale, in cui la reciprocità viene cioè a costituirsi solo all'interno dello stesso sesso. Al contrario, si tratta di considerare l'eterosessualità come forma anch'essa di una etica sessuata, di una etica fondata sulla differenza tra i sessi. Naturalmente omosessualità ed eterosessualità non sono qui, alla lettera, l'abitudine e la pratica sessuale ma due forme della differenza. Il pregiudizio, spesso sottaciuto, che l'eterosessualità non può essere forma della differenza, in quanto non si darebbe se non nella complementarietà, ha a lungo impedito di riferire la differenza alla relazione con l'uomo; eppure senza questo passaggio, la differenza si rovescia nell'identico. Assumere lo statuto logico (e reale) dell'identico, seppure rovesciando la posizione tra donna ed uomo, tra l'uno e l'altro, comporta conseguenze non irrilevanti. Prima tra tutte quella della dualità come costruzione di due ordini simmetrici, come duplicazione e non differenziazione.

L'assunzione dell'appartenenza "di specie" come vincolo induce a pensare lo spazio pubblico in cui la libertà femminile si costituisce nella relazione alle donne, come distinto, ma non divaricato dallo spazio in cui la relazione tra donne e uomini si costituisce nella differenza. Trovo utile al riguardo l'esemplificazione di tre differenti forme con cui la differenza si può dare forma, fornita da Lia Cigarini e Maria Grazia Campari, riguardo al diritto. Anche se è vero, come ha osservato Tamar Pitch (Pitch, 1989) che in tal modo libertà e responsabilità rischiano di *localizzarsi* per un sesso e per l'altro, in distinte aree positive e aree negative di titolarità di diritti ed obblighi.

Diverso, ovviamente, è assumere nell'area della libertà e della responsabilità femminile l'appartenenza non solo al sesso ma alla specie.

Nel principio di autodeterminazione relativo all'aborto questo è presente, ma il suo configurarsi come diritto genera ambiguità ed equivoci, proprio perché pone l'autodeterminazione sul piano della simmetria tra i sessi. Al contrario, l'autodeterminazione configura una responsabilità della donna, anche verso l'uomo, in quanto la sua possibilità di scelta agisce anche nei di lui confronti. La responsabilità quindi della donna nasce dal suo rendersi *autonoma* dal desiderio maschile (prima ancora che dal suo volere) riconoscendolo non come limite alla scelta, ma come la situazione in cui la scelta si rende possibile. Infatti non è solo come appartenenza al genere che la scelta si fa possibile. È senza dubbio lì che la libertà di procreare o meno, come possibilità e condizione di scelta, propria del soggetto femminile, si pone. Ma nel suo concreto configurarsi ne entrano a far parte la relazione con l'altro sesso, ed il proprio appartenere alla specie.

Anzi il rendersi disponibile della facoltà di procreare, proprio perché provoca mutamenti profondi nel rapporto tra la singolarità e il genere umano, può avere effetti imprevisi sulla libertà femminile. Facendola ripiegare, ad esempio, su una etica in cui la responsabilità verso la specie, o verso l'altro (figlio o uomo) si distingue e scinde dalla responsabilità verso

di sé, dalla libertà come *peso* di tutto il proprio esistere, dell'unità del proprio io, in ogni azione. C'è il rischio che con la sottrazione della procreazione al vincolo, all'invarianza, venga travolta "l'appartenenza di specie", e questo può a sua volta incidere negativamente sul "mondo comune" in cui la differenza tra i sessi si rende riconoscibile, è agita pubblicamente.

Questo "mondo comune" infatti ha ragion d'essere, in quanto luogo predisposto per accogliere i nuovi nati, coloro che verranno ad esso (Arendt, *cit.*). È questo a rendere possibile il porsi nella sfera pubblica e non privata della scelta procreativa. Senza di ciò quella scelta tornerà a rifugiarsi nella sfera protetta del privato, si porrà come valore dell'interiorità, si spoglierà della qualità di azione.

Per questo non credo che sia possibile alla donna costituirsi come soggetto, senza assumere la propria differenza dentro l'appartenenza di specie.

Anche qui si ripresenta il nesso tra sessualità e soggettività femminile. Il fatto che, al contrario, questo nesso sia oggi per lo più dato per sciolto e risolto, e che la soggettività femminile si costituisca entro una logica dell'identità, renda molto concreto il rischio di una distinzione che potrà attraversare le donne divi-

dendole, di nuovo, tra quelle che si pongono sotto il vincolo del sesso, e quelle che si pongono sotto il vincolo della specie.

Bibliografia

- Hannah Arendt, *Vita Activa*, Bologna, Il Mulino, 1989.
 Maria Luisa Boccia, "La ricerca della differenza", in *Il genere della rappresentanza*, quaderno di *Democrazia e Diritto*, 1987.
 Mauro Ceruti, *Il vincolo e la possibilità*, Feltrinelli, Milano 1986.
 Lia Cigarini e Maria Grazia Campari, "Fonte e principi di un nuovo diritto" in *Sottosopra*, gennaio 1989.
 Alessandro Dal Lago, *La città perduta*, introduzione a Hannah Arendt *cit.*
 Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1988.
 Luce Irigaray, *Sesso e genealogie*, La Tartaruga, Milano 1989.
 Francesca Izzo, "Immagini del soggetto moderno", in *Reti* n. 3-4, 1989.
 Martin Heidegger, *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova 1983.
 Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, Il Mulino, Bologna 1986.
 Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987.
 Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano 1977.
 Cesare Luporini, *Situazione e libertà nell'esistenza umana*, Sanzoni, Firenze 1945.
 Alasdair MacIntyre, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988.
 Walter Schulz, *Le nuove vie della filosofia. Responsabilità*, Marietti, Torino 1988.
 Tamar Pitch, "Il diritto e la responsabilità", in *Reti*, n. 2, 1989.
 "Appartenenza", *Dwf*, n. 4, 1987; Adriana Cavarero; "Essere presso di sé"; Ida Dominijanni "Doppio movimento".

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, Rinasita, V. d'Alzano 6/B; Segherri, V.le Giovanni XXIII 48; Brescia, Rinasita, V.le Stazione 16/A; Busto Arsizio (VA), Rinasita, 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. Tescla 5; Feltrinelli, V. Manzoni 12; Rinasita, V. Volturno 35; Tadino, V. Tadino 18; UNICOPLI, V. Carlo Torre 29; Utopia, V. Moscova 52; Pavia, CLU, V. Volturno 3; L'incontro, V.le Libertà 17. - **VENETO** - **FRIULI - TRENTINO ALTO ADIGE:** Bolzano, Coop. libreria, 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, Rinasita, V. Verdi 48/A; Padova, Feltrinelli, V. S. Francesco 14; Pordenone, Becco giallo, V. Oberdan 49; Rovereto, Coop. libreria, 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, Rinasita, Corte Farina 4. - **TOSCANA:** Arezzo, Pellegrini, V. Cavour 42; Empoli, Rinasita, V. della Noce 3; Firenze, Alfani, V. degli Alfani 88; G.P.L. Marzocco, V. Martelli 6; Feltrinelli, V. Cavour 12/R; Rinasita, 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, Rinasita, 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. Rinasita, 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, Alfabeta, V. Lumagni 25; Modena, Coop. Rinasita, V. Battisti 17; Parma, Batti, Strada Cavour 9; Feltrinelli, V. della Repubblica 2; La bancarella, V. Garibaldi 7; La Pilotta, V. Garibaldi 21; Piacenza, Ex libris; Ravenna, Rinasita, V.le 13 Giugno 14; Reggio Emilia, Del Teatro, V. Crispi 6/8; Nuova Rinasita, 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; Rinasita, 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, Rinasita, V. Trieste 13; Civitanova, Rinasita, 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; Rinasita, 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 Giuseppa, 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, Lilit, V. Satta 16; Sassari, Il labirinto di Nonis Vittorio, V. Muroli 9.





Margaret Alic
**L'EREDITÀ
DI IPAZIA**

*Ipazia di Alessandria,
la badessa Ildegarda,
«Magde la pazza»,
Emilie du Châtelet
scienziate
di primo piano
il cui lavoro
è stato soppresso
o rubato,
le cui ricerche
sono state negate.*
«Biblioteca di storia»
Lire 28.000



Rosalind Coward
DESIDERI DI DONNA

*Cinque percorsi
tematici sul piacere:
«sulle cose che
piacciono veramente
alle donne, su quelle
che si dice piacciono
alle donne e su quelle
che si vuole a loro
piacciono, mentre
non è così».*
«I Cirri»
Lire 16.500



Eva Cantarella
**SECONDO
NATURA**

**La bisessualità
nel mondo antico**
*Testimonianze della
poesia e del mito,
documenti della vita
quotidiana, leggi e
consuetudini: una
approfondita indagine
sul significato
dell'omosessualità
nella società e nella
cultura greca e romana.*
«Nuova biblioteca di
cultura»
Lire 24.000



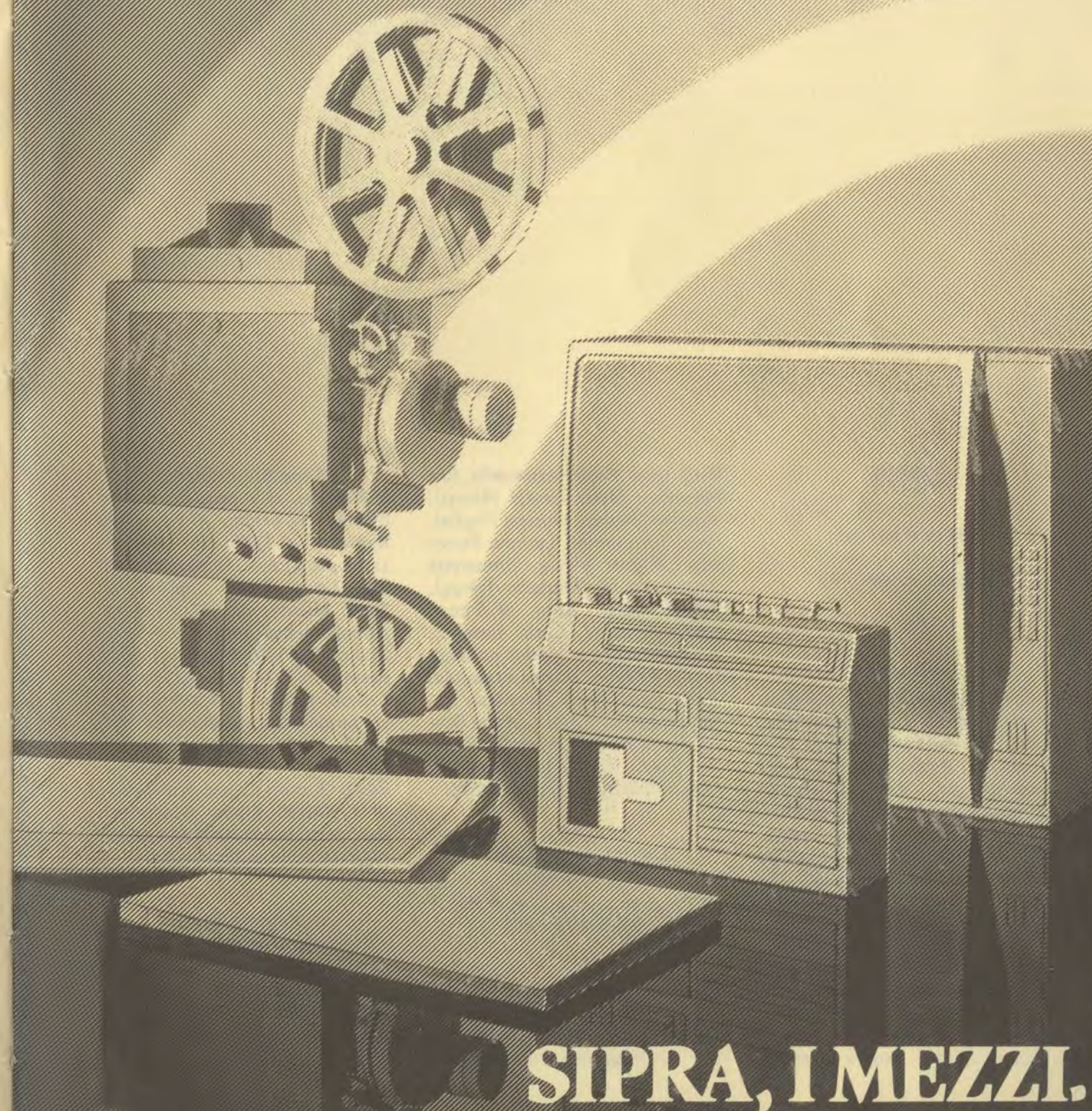
Elisabetta Mondello
**LA NUOVA
ITALIANA**

**La donna nella
stampa e nella
cultura del ventennio**
*Fra cinema e stampa
rosa, manifesti e
romanzi, la storia di
un fallimento: il
tentativo del fascismo
di costruire l'etica e
l'immagine della
donna «sposa,
madre, sorella».*
«Nuova biblioteca di
cultura»
Lire 19.000

Editori Riuniti

COMUNICARE, UNA QUESTIONE DI SPAZI, DI TEMPI

E DI MEZZI.



SIPRA, I MEZZI.

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. 3-4

maggio agosto 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 Ingrao, Francesca Izzo, Renata Livraghi,

Perla Lusa, Paola Manacorda, Lea Melandri, Maria Grazia Minetti, Antonia Mulas, Morena Pagliai, Carla Pasquinelli, Luciana Percovich, 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
telefax (06) 6792085

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). Versamenti 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.