

RETI

Pratiche e saperi di donne

Editori Riuniti Riviste



N. 4 BIMES
TRALE LUGL
IO AGOSTO
1990 - SPEDI
ZIONE IN AB
BON. POSTA
LE GR. IV 70%



RETI

Pratiche e saperi di donne

Editori Riuniti Riviste

Maria Luisa Boccia (direttrice),
Gloria Buffo, Silvana Dameri, Ida Dominijanni,
Elisabetta Donini, Paola Gaiotti de Biase, Claudia Mancina,
Adele Pesce, Rossana Rossanda,
Chiara Saraceno, Giglia Tedesco, Livia Turco, Silvia Vegetti Finzi,
Ornella Barra (redazione)

LUGLIO AGOSTO 1990
NUMERO 4

SOMMARIO

CULTURE

Tecnologie per procreare o per abortire

- 3 Franca Pizzini, Carla Facchini, Letizia Parolari, *Infertilità. Elementi per una conoscenza della realtà sociale*
- 8 Flavia Zucco, *Diffidenza per la bioetica*
- 15 Grazia Zuffa, *La metafisica dell'embrione. Lo slittamento dell'etica laica verso il terreno privilegiato dai cattolici*
- 18 Elisabetta Chelo, *Autosomministrarsi l'aborto. Resistenze e vantaggi rispetto alla Ru 486*
- 20 Silvia Vegetti Finzi, *Oltre lo scontro ideologico. Il dibattito attorno alla pillola Ru 486*
- 24 Angela Alioli, Vita Cosentino, Marina Pasquali, Diana Sartori, Enrichetta Susi, *Autorità femminile e competenza. A proposito del documento del Coordinamento donne di scienza*
- 25 Piera Serra, *Una violazione taciuta del corpo femminile. Riflessioni critiche sulla legge 194*
- 31 Bianca Maria Frabotta, *Un lontano esempio di libertà*
- 32 Marina Graziosi, *Vittime e criminali*

LINGUAGGI

- 35 Letizia Paolozzi, *Per un'etica dell'informazione*

- 37 Maria Serena Palieri, *Ci piace scrivere di donne o di altro? L'attività di un gruppo di giornaliste dell'Unità*

IMMAGINI

- 41 Ruth Propsting
- 48 Ruth Propsting, *Dreamtime*

POLITICHE

- Essere sindacato*
- 49 Franca Chiaromonte, *Donne che mediano tra giustizia e libertà. Cosa ci insegnano alcune esperienze nel sindacato*
- 51 Giulia Ghirardini, Manuela Mariotto, *Come esistiamo nel sindacato*
- 54 Danila De Angelis, *Dal coordinamento al gruppo.*
- 58 Adriana Buffardi, *Il paradosso democratico*
- 62 Isabella Peretti, *Il disordine creato dalla differenza. Una rassegna per una discussione sulla democrazia*
- 70 Giovanna Zincone, *Le ragioni della rappresentanza*
- 76 Primo, *la libertà*, del gruppo La nostra libertà è solo nelle nostre mani

FRANCA PIZZINI, CARLA FACCHINI,
LETIZIA PAROLARI

INFERTILITÀ

ELEMENTI PER UNA CONOSCENZA
DELLA REALTÀ SOCIALE

Presentiamo in questo articolo i risultati di una ricerca nata dalla collaborazione tra alcune donne con diverse collocazioni professionali ma con interessi e stili di lavoro simili. L'incontro tra donne che esprimono interessi sociologici, medici e politici ha permesso l'attuazione di una ricerca unica nel panorama italiano.

La discussione nel nostro paese sulla riproduzione artificiale (o altrimenti detta "medicalmente assistita") ha spesso privilegiato aspetti bioetici della questione, non rilevando abbastanza, secondo noi, quelli sociali. Così come ha privilegiato la difesa dei diritti dell'embrione o del feto piuttosto che quella della madre.

La riproduzione artificiale vede l'incontro di una domanda (generalmente di coppie che desiderano procreare e non riescono) con un'offerta di tecniche, procedure e percorsi medici che vogliono soddisfare tale desiderio.

In Italia si sa pochissimo sia della domanda che dell'offerta: poca ricerca è stata fatta sulla fisionomia sociale e psicologica delle persone che costituiscono tale domanda, quasi nulla sulle strutture mediche pubbliche o private che offrono una risposta.

Alcuni progetti di legge sono stati presentati al parlamento italiano (molto tardi rispetto ad altri paesi europei) sulla regolamentazione di questa materia e alcune parlamentari della Sinistra indipendente (in particolare l'on. Annalisa Diaz), hanno ritenuto necessario conoscere di più una realtà tanto sfuggente prima di pronunciarsi definitivamente sulla legislazione ad essa relativa.

Si era tentato in un primo tempo di fare una "mappatura" di tutti i centri italiani pubblici o

privati che avessero a che fare con l'infertilità e la "riproduzione assistita", ma questa impresa è risultata troppo difficile e costosa, soprattutto perché i centri stessi hanno in genere poca volontà di far conoscere realmente i loro metodi e risultati (ci vorrebbe un'inchiesta parlamentare per rendere trasparente il loro operato, ma questa, più volte promessa, non è mai stata attuata).

Avevamo invece ampia disponibilità di accesso al centro di sterilità dell'Università degli studi di Milano, attraverso il coordinatore del centro. C'erano a disposizione circa 400 cartelle cliniche di altrettante coppie che da dieci anni si sono rivolte al centro: cartelle cliniche ben formulate e ben compilate al contrario di quanto spesso avviene nei servizi pubblici, quindi ben utilizzabili per una rilettura e codifica finora mai fatta.

È raro l'incontro tra medici, sociologi e politici: i medici sentono la superiorità della loro disciplina, soprattutto da un punto di vista tecnico-scientifico e pochi sono propensi a un lavoro di ricerca che si avvalga di punti di vista esterni. Raramente i sociologi lavorano sulle cartelle cliniche e sanno collaborare coi medici, raramente i politici si avvalgono dell'apporto di ricerca di questi due campi disciplinari per capire i soggetti su cui devono legiferare.

L'intervento della medicina in tale momento, attraverso le sue tecniche e procedure, altera le frontiere tra il biologico e il sociale, richiedendo una decisione umana in ciò che un tempo veniva lasciato al destino. Si crea così un'ulteriore divisione tra sessualità e procreazione, già iniziata con la contraccezione. Ciò trasforma le questioni riguardanti la sessualità, la riproduzione, la genitorialità, la famiglia e soprattutto i rapporti tra generi maschile e femminile.

I risultati di questa ricerca sono da inserire in un progetto più ampio: abbiamo fin qui condotto una ricerca di base su grandi numeri, da cui muoverci per un'ulteriore approfondimento qualitativo. Si voleva sapere chi sono le donne (e le coppie) che si rivolgono a un "centro sterilità" pubblico, qual'è la rispo-

sta che viene loro data, e avere degli indicatori in base ai quali formulare delle ipotesi sui motivi del loro ricorso al centro.

Esponiamo ora brevemente i risultati più significativi della ricerca e in seguito alcune conclusioni e prospettive di lavoro.

Chi sono le coppie che si rivolgono al centro

1) *Aspetti sociali.* Le caratteristiche personali più salienti riguardano l'età, la professione, la provenienza geografica, intesa sia come luogo di residenza, sia come luogo di nascita.

Rispetto all'età possiamo notare che il 74% delle donne ha una età compresa tra i 25 e i 34 anni, e che poche – circa il 2,4% – sono le presenze nelle due fasce d'età estreme – inferiori ai 21 anni o superiori ai 40. Analoga, ma spostata in avanti di due-tre anni (27-38 anni), appare la struttura per età dei *partners*.

Quasi i tre quarti di queste donne svolge un'attività retribuita, mentre nella popolazione femminile di età corrispondente, le donne occupate sono circa il 65%: la presenza di casalinghe appare sottostimata. Usando come termine di riferimento la popolazione femminile lombarda, possiamo notare che appare *sovradimensionata la presenza di insegnanti e professioniste, sottodimensionata quella delle operaie e ancor più quella di commercianti o artigiane*. Il dato relativo alle impiegate appare corrispondente alla media. Anche se il dato riguardante la professione maschile appare statisticamente poco attendibile, in quanto registrato in un numero ridotto di casi, è comunque interessante rilevare un'analoga sovrappresenza di professionisti e insegnanti.

Relativamente alla *provenienza territoriale*, il 59,4% delle donne che si è rivolto al centro non è nato in Lombardia, ma in altre regioni, soprattutto in Sicilia, Puglia, Calabria e Campania. La quota di donne che tuttora risiedono in tali regioni è del 21,5% mentre il 37,9% sono immigrate residenti in Lombardia. Per il primo dato va osservato che, soprattutto nei primi anni, il centro è stato un punto

di riferimento importante per coppie residenti in altre regioni.

Per quanto riguarda le donne immigrate, possiamo notare che la loro incidenza in questo campione è significativamente maggiore a quella registrata sul totale della popolazione femminile lombarda della corrispondente classe d'età (37,9% contro il 22,3%).

Lo scarto con i dati censuari è ancor più consistente per quel che riguarda i partners: gli immigrati costituiscono più della metà del nostro campione, mentre nella popolazione lombarda sono il 21,9%.

L'insieme di questi dati suggerisce diverse considerazioni:

a) Per quanto riguarda l'età, emerge che il problema della riproduzione – e quindi l'impegno ad affrontare eventuali difficoltà – si pone in età di poco superiore a quella considerata tradizionalmente come "normale" per "fare figli"; almeno allo stato attuale, la domanda non è quindi collegabile né ad una tardiva decisione di aver figli, né ad una tardiva decisione di intervenire in caso di mancata fertilità.

b) La forte presenza di persone residenti o immigrate da regioni meridionali fa ipotizzare che l'atteggiamento della coppia verso la propria mancata fertilità sia condizionata dal modello culturale di riferimento. Si può ritenere che un modello caratterizzato dalla presenza di figli, quale quello ipotizzabile nelle regioni meridionali, sulla scorta degli alti tassi di natalità, renda ancor più problematico il non averne e comporti una maggior propensione al ricorso a strutture specifiche. Tale modello risulta inoltre talmente radicato da persistere anche dopo un lungo periodo di inserimento in contesti territoriali diversi.

c) Anche in coppie fortemente intenzionate ad avere figli, la cessazione dell'attività lavorativa femminile non è scontata, o almeno non lo è fino alla eventuale nascita di un bambino.

d) Forte appare il ruolo giocato dalla propria progettualità. Si può infatti ritenere che elevati livelli socio-culturali si associno a comportamenti maggiormente orientati attorno ad un progetto, e ad una

maggiore attenzione ai tempi e alle scansioni della propria vita. Tale maggiore progettualità delle coppie può allora ripercuotersi sui comportamenti adottati nei casi in cui ci si scontri con ostacoli non previsti. Nel caso specifico, un problema di sterilità, o almeno di "mancata nascita" nei tempi desiderati/programmati, può incentivare il ricorso ad una struttura qualificata e a terapie mediche specifiche.

e) Nello stesso tempo l'elevata presenza di donne con livelli sociali alti rimanda al ruolo svolto dall'inserimento in reti di informazioni sull'utilizzo dei diversi servizi. Di norma, chi lavora fuori casa, specie se ha più elevati livelli sociali, risulta più inserito in reti qualificate di relazioni personali, e maggiormente in grado di avere informazioni e collegamenti con specifici servizi.

2) *Aspetti fisico-medici.* Il 74% delle coppie che si presenta al centro ha una "sterilità primaria", ossia non ha mai avuto un concepimento; il 6% delle coppie non riesce ad avere un secondo figlio e il 17% soffre di un'incapacità a condurre a termine la gravidanza. Decisamente ridotto (2,3%) il numero di donne che dichiara precedenti aborti provocati.

Tale dato farebbe pensare che la Ivg, nella maggioranza dei casi, non costituisca un fattore di rischio per la sterilità, elemento questo che risulterebbe concordante con la più recente letteratura relativa ai paesi occidentali. Secondo questa letteratura, altri sono gli elementi che spesso interferiscono negativamente con la futura fertilità femminile: gli interventi chirurgici-addominali (appendicectomia, asportazione di cisti ovariche, ecc.), la presenza di malattie infiammatorie pelviche, e l'uso della spirale come contraccettivo.

Nel nostro campione, poco più della metà delle donne è interessata complessivamente da tali eziologie. Ridotto appare il peso della spirale e delle infiammazioni pelviche, mentre appare assai significativa la presenza di interventi addominali (il 40% del totale, ma ben il 95% di chi presenta una qualche eziologia).

La consistente presenza, nelle donne del campione, di interventi chirurgici suggerisce che tali interventi possano effettivamente interferire con una normale funzionalità dell'apparato riproduttivo.

Per quanto riguarda la *durata della sterilità*, il periodo di tempo che intercorre tra la ricerca di un concepimento e la consultazione medica di questo centro, risulta decisamente contenuto; nella metà dei casi esso è infatti inferiore ai tre anni. Pari al 10% è la quota sia di chi dichiara un lungo periodo di sterilità (più di 9 anni) sia di chi ne dichiara uno molto breve (meno di un anno). Tali dati sono ancora più significativi se si considera che molte coppie hanno già affrontato il problema in altre sedi, effettuando numerosi esami.

I valori sopra riportati sono in effetti il prodotto di una media tra i primi e gli ultimi anni di funzionamento del centro. Nei primi anni solo il 20% aveva un periodo di ricerca inferiore ai due anni mentre per il 26% tale periodo superava i sette anni; negli ultimi anni il primo gruppo è salito al 35,5%, il secondo è sceso al 19,4%.

Tale andamento può essere imputato sia al progressivo venir meno di coppie con lunga durata di ricerca figli, che non si erano mai rivolte a strutture specialistiche, sia ad un emergere, sempre più precoce, dell'esigenza di affrontare in termini medici la difficoltà di un concepimento.

Quale percorso medico compiono le coppie

1) *Percorso precedente all'arrivo al centro.* La maggior parte delle coppie arriva al centro avendo già alle spalle un notevole percorso clinico: in effetti quasi i due terzi degli uomini ha eseguito almeno un esame del liquido seminale (esame cardine del fattore maschile) e la metà delle donne ha già eseguito una isterosalpingografia (Isg, esame che valuta l'apertura delle tube).

Complessivamente i dati relativi agli esami eseguiti precedentemente sembrano disegnare un quadro connotato da una sorta di "bricolage" del percorso

diagnostico, i cui tratti essenziali sono costituiti da una forte presenza di prestazioni mediche e da una sostanziale casualità degli esami sostenuti.

Depone in tal senso l'elevato ricorso ad esami come l'Isg, sproporzionato, in termini di invasività e di nocività, rispetto all'obiettivo e la speculare scarsa presenza di esami più semplici, come la rilevazione della temperatura basale, o il *post-coital-test*.

Se il percorso diagnostico precedente appare sostanzialmente casuale, e contrassegnato da una medicalizzazione, il canale di invio al centro risulta al contrario fortemente segnato dalle indicazioni non mediche (42%): parenti, amici, mass-media. Assai ridotto è l'invio da parte dei consultori e ancora minore l'invio esplicito di altri centri (0,4%).

2) *Percorso interno al centro.* Per quanto riguarda il percorso della coppia all'interno del centro, l'elemento più interessante è dato dal numero complessivo di visite effettuate. Più della metà delle coppie effettua al massimo tre visite, mentre meno del 10% ne effettua più di otto; la modalità più diffusa è costituita da un'unica visita, che, in molti casi è costituita da un colloquio (650 casi, pari al 17% del totale). D'altro canto, anche le visite successive si connotano per una forte presenza di colloqui.

È interessante notare che nella modalità dell'unica visita rientrano soprattutto le donne di età estreme (sotto i 24 anni o sopra i 40) o con estreme durate di sterilità (sotto i due anni o sopra i quindici). Presumibilmente le giovani, che sono quelle con un più breve periodo di sterilità, ricorrono al centro per una sorta di insicurezza sulla propria fertilità. Le più attempate vi possono ricorrere per avere un'ultima possibilità di presentazione del proprio caso.

I dati relativi al contenuto delle singole visite all'interno del centro, fanno ipotizzare che esso si caratterizzi soprattutto per l'aspetto diagnostico rispetto a quello più propriamente terapeutico. La sequenza degli esami risulta seguire un "percorso guidato" che tende a fornire elementi in base ai quali la coppia possa orientare il proprio percorso successivo artico-

lando scelte diverse, quali: attesa, terapie mediche o chirurgiche, adozione, abbandono.

È tuttavia interessante notare che, nonostante l'importanza dell'aspetto diagnostico e la rilevanza data ai colloqui, non è stato previsto un servizio di tipo psicologico.

D'altro canto il tipo di dati esaminati non permette di entrare nel merito della qualità complessiva e "non-tecnica" delle diverse prestazioni: tempi di attesa, facilità di accesso, comfort della struttura, possibilità di eseguire in sede gli esami prescritti e le terapie necessarie, qualità del rapporto medico-paziente.

La complessità e la completezza degli esami effettuati presso il centro comporta un'elevata capacità di attribuzione di una corretta diagnosi: solo nel 33% dei casi si ha una diagnosi incerta; al primo posto con il 33,5% si colloca la sterilità legata a problemi anatomici della donna; al secondo posto si colloca la sterilità maschile - 26% -, al terzo posto quella dovuta a problemi ormonali - 16% -. Assai meno consistente è la quota attribuibile a problemi immunologici (3%).

3) *Esiti del percorso.* Dai dati in nostro possesso risulta che le coppie che hanno portato a termine una gravidanza costituiscono circa il 15% del totale. Di queste, le donne che hanno avuto un parto spontaneo sono il 79%, mentre quelle che hanno subito un taglio cesareo sono il 18,5%.

Prendendo in considerazione la diagnosi precedente, si può notare che gli esiti meno favorevoli sono associabili alla presenza di un fattore maschile, al crescere dell'età della donna e alla persistenza temporale del problema, mentre gli esiti più favorevoli sono riscontrabili nelle coppie con problemi ormonali.

Conclusioni

In sintesi emerge da questa ricerca:

1) Una aumentata richiesta di intervento sulla capacità riproduttiva da parte delle coppie che le fa

ricorrere a strutture specialistiche come questa, che invece sarebbe deputata alla cura di casi selezionati in base alla patologia.

Dai dati in nostro possesso risulta infatti che il centro di noi analizzato, pur essendo di secondo livello, è invece un luogo dove le coppie si rivolgono dopo un tempo relativamente breve di ricerca figli. Inoltre le coppie di questo tipo sono aumentate dopo alcuni anni dall'apertura del centro. Da ciò si può dedurre che anche in questo caso un servizio crea un'ulteriore domanda che non aspetta altro che di essere soddisfatta, visto che contemporaneamente si è andata affermando negli stessi anni la "cultura del figlio a tutti i costi".

2) Gli esiti ottenuti dalle coppie che si rivolgono al centro sembrano buoni, probabilmente sia perché la popolazione non presenta in prevalenza problemi di patologia grave, sia perché la conduzione del centro punta sulla diagnosi e la cura fatte in modo da evitare il più possibile esami invasivi e cure dolorose e inutili.

Dal momento che una quota consistente delle coppie sembra rivolgersi al centro per avere colloqui esplicativi e rassicurativi, si potrebbe sottolineare la necessità di decodificare l'intero "problema sterilità" dando spazio fin dall'inizio a ridefinizioni di tipo non medico (e nemmeno forse solo psicologico).

3) L'ipotesi iniziale cui il progetto più ampio di ricerca dovrebbe rispondere, cioè la verifica della legittimità del ricorso alle Tecniche di riproduzione artificiale (Tra) non è invece immediatamente verificabile in questa fase di ricerca per i seguenti motivi:

Nel centro da noi analizzato non si incentiva l'uso delle Tra, che per ragioni diverse qui non vengono eseguite; tuttavia si può ipotizzare che una parte delle coppie vengano inviate in altri centri, di fatto privati.

Nello stesso tempo, anche in un centro che si propone come diagnostico non esiste la possibilità di garantire un servizio pubblico efficiente: per esempio non solo qui ma in tutta la città di Milano non esiste un centro pubblico che esegua correttamente

gli esami del liquido seminale che sono invece basilari per l'aspetto diagnostico. Ciò fa riflettere anche sulle incresciose situazioni in cui gli utenti del servizio pubblico si vengono a trovare. Inoltre è legittimo ritenere che se un centro pubblico non offre certi servizi, gli utenti debbano rivolgersi ai centri privati, con le conseguenti spese e il poco controllo che ne deriva.

Appare perciò un contrasto, da evidenziare politicamente, tra l'offerta ipotetica di Tra, perlopiù fornita da centri privati e non controllati e la realtà dei centri pubblici spesso impossibilitati a fornire anche un completo percorso di base (indipendentemente dalla buona volontà dei singoli operatori).

Pensiamo perciò che da un punto di vista politico-legislativo, vada fatta una scelta e un discorso di distribuzione delle risorse; le domande sono le seguenti:

- Vanno garantiti a tutti i servizi diagnostici sulla sterilità (indispensabili anche a capire l'entità del problema e le sue possibili cause) e quindi va limitato l'accesso per quanto riguarda le Tra (Fivet) ai casi in cui ne è dimostrabile l'utilità? Per esempio in Svezia la Fivet è stata autorizzata dallo stato solo per le donne con le tube occluse.

- Oppure la gratuità delle Tra va garantita a tutti e resa possibile nelle strutture pubbliche?

- Quale controllo si vuole esercitare sulle strutture private che oggi agiscono liberamente?

- Si vuole comunque sostenere la ricerca sugli embrioni che significa dare spazio alle Tra, perché tale ricerca è di fatto collegata alla pratica terapeutica?

Prospettive di ricerca

Le prospettive di ricerca sono legate ancora al tema della domanda e dell'offerta di Tra. Il lavoro qui analizzato offre, come previsto, una base da cui partire.

Conosciuta la popolazione in cura presso il centro di Milano, sarà ora possibile procedere con una

ricerca qualitativa per meglio analizzare la domanda delle coppie e l'offerta medica in questo settore.

Come previsto dal progetto più ampio si potranno utilizzare due metodologie diverse: 1) una per ricercare sul percorso che tali coppie hanno compiuto all'esterno del centro prima di giungere ad esso o dopo essersene separate.

2) L'altra per conoscere il tragitto delle coppie all'interno stesso del centro e con quale interazione medico-paziente è stato raggiunto un certo risultato terapeutico o di ridefinizione del problema posto dalla coppia.

Nel primo caso si prevede di recuperare un certo numero di coppie, con caratteristiche particolari, per analizzare la loro storia, le loro motivazioni, i loro percorsi, il loro vissuto.

Nel secondo caso si prevede di utilizzare tecniche di osservazione dell'interazione (anche con registrazione video) atte a far emergere il significato della risposta medica alla domanda dell'utenza.

Un punto fondamentale, non previsto finora nel progetto generale di ricerca e in sostituzione della "mappatura" proposta ma difficilmente attuabile, potrebbe essere un'analisi dei costi sostenuti sia dalle coppie durante il loro percorso sia dalla collettività in termini di attrezzature mediche e farmaci rimborsati dal Servizio sanitario nazionale.

• • •

FLAVIA ZUCCO DIFFIDENZA PER LA BIOETICA

L'avanzamento delle ricerche nel campo della biologia e della medicina, a parere di molti, ha prodotto innovazione non solo in queste discipline, ma anche nel pensiero filosofico investendo, in questo caso, il grande filone di riflessione teorica circa i valori, i principi ultimi a cui dovrebbe ispirarsi la condotta umana, le relazioni sociali che regolano la umana convivenza.

Il termine bioetica vuole appunto individuare questa area di riflessione ed evidenziarne peculiarità e novità al tempo stesso. Sono ormai patrimonio diffuso quelle osservazioni, svolte in sedi istituzionali diverse, che fanno riferimento al disaccoppiamento dell'invasività e pervasività dell'innovazione, rispetto alla capacità di governo intelligente di essa. In altri termini, è evidente ormai che i tempi dell'avanzamento tecnologico e quelli della riflessione e della coscienza di esso, sono scanditi da orologi diversi in cui le scale per l'uno sono i nano-secondi e per l'altra le ore e i giorni, i mesi, gli anni della vita umana. Questa osservazione sembra avere prodotto un perverso risultato.

Se umiltà e ragione sembravano dettare un rallentamento dell'innovazione, perché le capacità sociali e individuali di controllo trovassero i tempi e i modi di inserirsi nei suoi ingranaggi, pare, invece, che sia prevalsa la scelta di fare assumere, alla riflessione in merito, i tempi e i ritmi dell'innovazione stessa, alla luce del più sano pragmatismo americano (non a caso il termine bioetica è nato negli Usa) e con buona pace per un accorto esame della materia.

Intendo dunque esprimere e motivare una diffidenza verso il termine bioetica per il tipo di iniziative concrete a cui esso corrisponde, non certo per la materia a cui esso fa da riferimento. Questa diffidenza non è aprioristica ma si è andata strutturando

attraverso una serie di esperienze da me vissute a livello nazionale e internazionale, in sedi in cui ero invitata a partecipare in quanto biologa.

Il versante dei tecnici

Il campo della bioetica è stato rapidamente colonizzato da scienziati e chimici che hanno avvertito il rischio di una compromissione della propria attività di ricerca e sperimentazione, derivante dalle caratteristiche stesse dell'attività svolta: gli interventi sulla nascita e la morte degli individui, la predittibilità delle loro caratteristiche biologiche, la possibilità (per molti versi ancora teorica) di intervenire su questi destini. L'esigenza non è certo nata solo nelle corporazioni, in vista della creazione di scudi e garanzie allo svolgimento delle varie attività ma anche dalle coscienze stesse degli operatori, in crisi con il proprio operare (si ricordi il caso di Testart e la sperimentazione sull'embrione). Pur tuttavia, l'operazione è stata frettolosa. Il medico e il ricercatore che diventa bioetico, operando pericolosi salti concettuali, imboccando scorciatoie semplificanti, diventa una figura, forse, ancor meno affidabile di quella dello specialista, chiuso nella sua torre d'avorio. A questa colonizzazione della bioetica da parte dei tecnici ha contribuito una opinione pubblica che ad essi ha chiesto autoregolamentazione, "senso del limite", senza accompagnare questa richiesta con indicazioni adeguate ai criteri a cui regole e limiti avrebbero dovuto fare riferimento.

È per questo che la bioetica non vuole includere in sé i temi della responsabilità verso l'ambiente o le altre specie viventi, ma vuole circoscrivere la propria sfera d'azione al campo chimico. Tale è l'orientamento emerso al Consiglio d'Europa (5-7 dicembre 1989, Strasburgo Ref. 1) così come al convegno promosso da Politeia, (29-31 marzo 1990, Roma Ref. 2). Un esempio della semplificazione a cui ricorrono i tecnici "bioetici", della superficialità che permea analisi e proposte, può essere l'invocazione di J. Testart per una sorta di polizia dei laboratori (le

democrazie parlamentari non offrono garanzie, secondo lui); e ancora: la denuncia delle parentele inedite (e si cita il caso della ragazza italiana che ha portato avanti una gravidanza per la madre ed il suo patrigno) come aspetto più terrificante delle nuove tecnologie riproduttive (Ntr), da parte di un biologo molecolare italiano, che, evidentemente ignora che la storia del mondo ha già registrato per la violenza esercitata sulle donne, nel privato della famiglia, una casistica non irrilevante di figli-fratelli o sorelle. Se infatti la riflessione etica non può prescindere, in quanto portata di una cultura complessiva dei popoli, da un'acquisizione delle conoscenze scientifiche, essa non può certamente fondarsi su di esse e fare della morale una operazione basata su "cosiddetti" dati oggettivi. Può piuttosto da queste conoscenze, come da altre di natura più "umanistica", muovere i suoi passi per individuarne il potenziale tracciato nella coscienza umana.

Va detto, a parziale giustificazione di questo riduzionismo, che esso trova anche impulso nella potente offensiva religiosa in materia di bioetica. In questo contesto, suscitano interesse e raccolgono adesioni, ad esempio, le provocazioni di Ann Mc Laren, una brillante biologa molecolare inglese che spiega (a Mainz, 7-9 novembre 1988, Ref. 3) come di fatto, fino alle 72 ore dalla fecondazione, ad esprimersi sia solo il genoma materno (suggerendo questa scadenza come l'origine reale del nuovo individuo e quindi come legittima la sperimentazione antecedente ad essa) e propone che almeno fino a questo stadio, si parli di "conceptus". Suggerisce anche di chiamare l'embrione, "placenta" in quanto il 98% delle cellule dei primi stadi di maturazione dell'ovulo fecondato, darà origine agli annessi embrionali e solo il 2% all'embrione.

Anche al convegno di Politeia il documento presentato dai medici italiani che operano nel campo della Ntr propone date: quella del 14° giorno dalla fecondazione come termine ultimo per la legittimità della sperimentazione suggerendo fino a questo stadio la definizione di pre-embrione, piuttosto che di

embrione. Il 14° giorno corrisponde, di fatto, ad un evento ben definito, dal punto di vista embriologico: nell'ectoderma si incomincia a formare la corda spinale, individuando così l'asse cranio-caudale del futuro individuo.

Ma se da un dato di questo tipo può essere tenuto in conto dalla legislazione, (come è avvenuto in Francia o in Inghilterra) che deve in qualche modo adottare dei riferimenti (come un valore spesso convenzionale: si pensi alla individuazione del 18° anno di età come età matura che consente l'acquisizione di nuovi diritti e doveri), certo una riflessione etica non può ignorare, che seppure per tappe successive, la nascita di un individuo avviene attraverso un processo continuo, che procede per eventi complessi sempre più determinanti, ciascuno dei quali non potrebbe essere senza il precedente.

Questo tipo di riduzionismo, poi, non difende dall'offensiva di parte religiosa. Al convegno di Politeia, infatti, uno studioso cattolico, ha sostenuto che essendo ogni individuo caratterizzato dalla peculiarità del proprio genoma, la sua origine va fatta risalire al momento stesso della fusione di due genomi parentali, e quindi al momento stesso della fecondazione.

Il versante filosofico

Altri soggetti sono scesi in campo, sui temi della bioetica, ovviamente, e sono filosofi e teologi. Su questo versante s'avverte il peso dell'assenza di una corretta informazione scientifica e di una capacità autonoma di valutazione del fattibile. Questi soggetti hanno avvertito, tempestivamente, la necessità di rileggere i rispettivi bagagli teorici, rispetto alle complesse realtà che si andavano prefigurando. La chiesa cattolica, in Italia, soprattutto, ma più in generale in Europa, si pone a potente riferimento per la difesa della vita umana. Il tema "fecondazione in vitro" le consente di ribadire il concetto della vita come dono di dio, da cui deriva, automaticamente, non solo la condanna di questa sorta di

"diritto alla maternità" che si esprime prepotentemente nel campo delle Ntr. Il rifiuto della tecnologia a questo polo della vita (la nascita) entra, per certi versi, in contraddizione con la sua accettazione al polo opposto, quello della morte. Il pensiero etico cattolico mostra crepe, certamente, e necessita di elaborazioni sempre più complesse (non tutte coerenti, come filosofi attenti stanno mettendo in luce), ma tutto sommato tiene bene, come riferimento forte per le coscienze e può permettersi di insistere sul fondamento razionale dell'etica, una volta fissati i vincoli in dogmi assoluti e indimostrabili. È quanto sostenuto a Mainz dal Gesuita Vespieren, che ha facilmente dimostrato che una volta affermato il dogma della vita come dono divino, sono consentite alle coscienze, attraverso deduzioni logiche, scelte semplici e fondate, non inficiabili da inedite riflessioni. È toccato, in quella sede, alla laica Lady Warnock, suggerire che l'etica non procede solo sul filo della logica, ma che la storia dell'umanità ha insegnato che emozioni e sentimenti creano spesso gli orizzonti a cui essa si ispira.

Ma pure volendo, come credente, accettare il riferimento religioso, come non diffidare dell'"esperto" Vespieren che, lungo tutta la sua relazione, si è riferito al rapporto della coppia ai fini procreativi, come al "jardin magique" o al "jardin secret"? A reagire con violenza, dalla platea, è stato un credente protestante, che ha chiesto se mai un attimo l'oratore avesse pensato lontanamente alla vita reale degli uomini e delle donne, alla sofferta storia dell'umanità.

Un'altra riflessione filosofica va emergendo, nell'area cosiddetta "laica". È il tentativo dichiarato di costruire un pensiero che riesca ad essere riferimento antagonista a quello religioso. Questo pensiero tende ad accogliere in sé quegli elementi appunto assenti dal pensiero "forte" delle chiese. È un pensiero che prende le mosse anche dall'approccio americano alla bioetica del "case study". Esso consiste, essenzialmente, in un procedimento che rifiuta i riferimenti aprioristici, ma investiga i singoli casi per

sviscerarne la qualità dal quesito etico: quanto esso sia realmente nuovo, quanto non vi sia del vecchio che si ripropone sotto nuove forme, quanto nelle soluzioni individuate come le migliori vi sia di proponibile come riferimento euristico, generale, nuovo principio. In realtà l'esperienza sta mostrando la corda: ogni analisi e ogni soluzione è valida nel suo strettissimo contesto. Né esce una morale (se pur ne esce) minimalista, a carattere prevalentemente utilitaristico.

In Europa non siamo così pragmatici, l'esperienza del "case study" non è stata fatta in maniera sistematica. Ma certo l'eco è riverberata fino a noi, nelle forme di un pensiero che propone l'azzeramento dei codici etici, per poter ricostruire una riflessione morale di fronte all'inedito, in modo non inficiato dagli arrugginiti, improponibili strumenti del passato, di prevalente matrice religiosa. Quest'approccio, che, dal punto di vista conoscitivo, appare gravido di promesse e ricco di potenzialità, per il carattere di novità con cui si propone, crea comune perplessità, almeno in me, per diversi motivi. Sono in molti ad avvertire che antichi quesiti si stanno riproponendo in forme nuove. E così mi è apparso quando si è dibattuto (a Mainz, a Strasburgo, al convegno di Politeia e più in generale in vari scritti) di argomenti come la libertà della scienza, la definizione di persona umana, la dignità della persona, il valore della vita, il significato della sofferenza.

Mi chiedo, allora, se sia veramente utile che si butti tutto il nostro bagaglio culturale, etico, filosofico alle ortiche, mi chiedo se i grandi filoni del pensiero europeo non abbiano proprio sponde da offrire, ad una, pur avventurosa, navigazione che si deve intraprendere.

Stranamente, in un'epoca in cui la complessità viene additata come la chiave di lettura più adeguata ad essa, come il paradigma più pregnante per l'approccio ai problemi che ci investono, ci si rifiuta poi di misurarsi con essa fino in fondo: la complessità non ammette approcci semplificanti e tantomeno soluzioni elementari.

Non credo che una riflessione laica manchi nella storia della nostra filosofia, e quella, forse, potrebbe offrire spunti ad un pensiero che, altrimenti, rischia di approdare a forme (queste si già sperimentate), di relativismo morale, o di individualismo spinto. L'altro motivo di perplessità sta nel fatto che il proporsi del pensiero laico come pensiero "debole" può suscitare (specie in un'epoca in cui questo è di moda) incondizionate simpatie, suggerendo una sorta di allargamento delle maglie del giudizio etico (rispetto a quelle strette e rigide del passato) con la conquista di maggiori spazi di libertà da praticare nel confronto tra le nostre coscienze e l'inedito delle tecnologie a livello sia individuale che sociale. Nel pensiero laico inteso come pensiero debole, invece, si nasconde il rischio di interpretarlo come una sorta di "deregulation" della cultura etica dei popoli, che delega poi alla legge la definizione dei problemi.

Ciò è apparso evidente in particolare al convegno di Politeia. Non meraviglia a mio avviso che, in questo contesto, uno sparuto manipolo di gente, colpita da sofferenze più o meno gravi, venga lasciata allo sbaraglio di una esperienza inedita, in piena solitudine, senza riferimenti (tranne la propria sofferenza) e che questa stessa gente venga posta sotto i riflettori dei mass media e la loro storia diventi palestra di elaborazione "morale" per esperti, che, di volta in volta, individuano colpe e responsabilità diverse, dipingono scenari più o meno apocalittici e auspicano leggi risolutive.

Il versante istituzionale, la legge

Su questo versante si sono, per fortuna, manifestate le posizioni più illuminate e realistiche. Sia a Mainz, che al convegno di Politeia, per bocca, tra gli altri, di Rodotà e Eisen a Mainz, e Rodotà, Gilda Ferrando, Paolo Zatti a Politeia, è stata ampiamente sostenuta l'indicazione di una legiferazione piuttosto di carattere generale, che fissi alcuni criteri di fondo (come il divieto alla commercializzazione, o la necessità di un controllo sulle banche di materiali

biologici o di dati). Una legge che volesse coprire nei dettagli tutti i possibili aspetti in materia di Nt, risulterebbe non solo punitiva nei confronti di coloro che siano ricorsi ad esse, ma per di più rischierebbe di risultare, in breve, inadeguata rispetto alla complessità e novità di una casistica in continuo aumento.

L'invito è dunque piuttosto quello dell'adozione di una regolamentazione "soft" che ricorra allo strumento legislativo come estrema ratio.

C'è in tutti l'avvertenza che per i nostri codici (non solo italiani) si tratta di processi di innovazione del linguaggio stesso. Si è infatti rilevata l'assoluta inadeguatezza di alcuni termini il cui uso indifferente nel passato non può più essere consentito oggi giorno. La definizione di maternità, persona, individuo corpo umano, andrà esplorata e puntualizzata, affinché la legge possa, in questo caso sì, essere più chiara possibile e non offrire il fianco ad interpretazioni anche di segno opposto.

Si avverte, però, che non tutta la materia giuridica è compromessa. Rodotà ha, ad esempio invece tenuto a sottolineare che alcuni casi relativi agli aspetti di paternità e maternità venutisi a creare nell'ambito delle Ntr sono solo apparentemente inediti, ma, dal punto di vista giuridico, già abbondantemente coperti da leggi come (ad esempio) quella relativa all'adozione. I codici vanno dunque adeguati ma non completamene rigettati. Inoltre Zatti, al convegno di Politeia, ha indicato proprio in alcune distinzioni già operate nella materia giuridica attuale un possibile percorso per dirimere alcune questioni e aggiunge che l'equiparazione non esige continuità di principi, ma omogeneità di valori. Egli afferma, infatti, che la qualificazione giuridica dell'embrione come "umano", mentre assicura una coerenza di fondo del sistema giuridico sui piani del linguaggio e dei principi, non implica una "cascata" di soluzioni pratiche tali da trattare l'embrione come uomo nato.

Nel quadro europeo è la Germania quella, per ora, che propone le regole più restrittive. Sulla coscienza di questo popolo, si avverte tangibilmente, il

peso degli orrori nazisti. Gli istituti di ricerca Max Plauk hanno scelto, attraverso un documento ufficiale, la rinuncia alla sperimentazione sull'embrione. Eisen propone, a Mainz, dei distinguo da cui partire, ai fini di una legislazione equilibrata. Una ricerca sull'embrione ai fini esclusivi della terapia della sterilità, dovrebbe in qualche modo essere accettata. Lo stesso tipo di considerazione (citata da Ann Mc Laren), è stata espressa, niente di meno, che dall'arcivescovo di York, il quale ha sostenuto che, qualora la pratica della fecondazione artificiale dovesse prendere piede, sarebbe decisamente non-etico privarla dell'indispensabile supporto della ricerca.

I comitati bioetici

Sul versante istituzionale un particolare accenno meritano i comitati bioetici. Questi stanno proliferando anche in Italia a livello locale, in genere in strutture ospedaliere, ma anche a livello regionale, fino all'ultima, di recente nomina governativa, di livello nazionale presentata al convegno di Politeia. Non ho proceduto ad un esame dettagliato, delle varie esperienze e sarebbe utile che si facesse, che questi osservatori venissero a loro volta messi sotto osservazione, dalla opinione pubblica, per capirne metodologie, criteri e procedure, ma soprattutto la reale operatività, il supporto concreto alla riflessione complessiva, alla maturazione di una cultura diffusa nella società o almeno (per incominciare) in alcune sue articolazioni. Di comitati bioetici si è parlato a Mainz, Strasburgo (dove più sono stati affrontati gli aspetti di carattere ordinativo-istituzionale) e al convegno di Politeia.

L'impressione è che, pur proclamandone la indispensabile interdisciplinarietà, le competenze cliniche vogliono contare fortemente, almeno ai livelli più decentralizzati, rifacendosi alla forza dei propri codici deontologici, (presentati abbondantemente sia a Strasburgo, che a Politeia). A livello dei comitati nazionali invece pesano ovviamente gli assetti politici del governo in carica.

A questo proposito, invece, è di particolare interesse il carattere assunto dal comitato inglese presieduto da Lady Warnock, istituito per preparare un'istruttoria per il parlamento inglese sulle Ntr, comitato interdisciplinare anche questo, ma che è stato improntato a grande laicità, che ha scelto tra le sue fonti di informazione la voce stessa degli operatori e degli utenti del Servizio sanitario nazionale, attraverso questionari articolati, e che ha avuto quale suo interlocutore il parlamento (non il governo). Ha funzionato dunque come organo destinato allo studio e all'approfondimento di tematiche complesse e abbastanza specializzate, fornendo informazioni non grezze ma "elaborate" alle sedi appropriate per la decisione politica. Non è un caso, forse, che questo comitato, troppo laico, abbia dovuto aspettare dall'84 al '90, che il parlamento inglese deliberasse sulla materia che gli era stata affidata.

Infine a chiusura, ma non certo ad esaurimento degli aspetti formali della bioetica, voglio accennare al fatto che una professione sta già nascendo, con corsi universitari e il relativo titolo di "bioetico". A Strasburgo è stato anche tracciato il curriculum professionale di questa figura. Mozzava il fiato la chiarezza di idee di alcuni partecipanti al convegno di Strasburgo su queste materie istituzionali, a fronte di un dibattito che aveva evidenziato interpretazioni e letture diverse, sia delle premesse che degli approdi di eventuali iniziative in materie di bioetica. Basti dire che chi ha presentato i risultati del gruppo di lavoro sulla "documentazione" ha sottolineato come premessa indispensabile il raggiungimento di un accordo almeno sul significato di alcuni termini usati in bioetica. Un esempio è l'uso del termine stesso in senso limitativo (clinico) o estensivo (anche all'ambiente); o la necessità di usare appropriatamente termini chiave quale morale ed etica, non suscettibili di interscambio.

Il controllo pubblico sulla ricerca

A seguito di questa carrellata certamente sommaria sullo stato delle attività teoriche e pratiche

nate intorno al tema della bioetica mi preme fare alcune riflessioni. Per quello che riguarda lo sviluppo scientifico, va assolutamente riaffermata la necessità di un controllo pubblico della impresa scientifica.

Questo implica trasparenza delle scelte e informazione, se non addirittura formazione specialistica per chi è destinato a farle, primi fra tutti i parlamentari. Il motivo fondamentale risiede nel fatto che la scienza è oggi sempre più connotata nel senso del "business". Il valore del potenziale prodotto scientifico risiede prevalentemente nella commerciabilità delle sue ricadute tecnologiche come, ad esempio nel progetto genoma. La sua rispondenza ad un reale bisogno diffuso, ad un dramma sociale viene spesso ventilata come l'obiettivo principale di molte ricerche, ma non ne è (se pur lo è) che un possibile prodotto secondario.

Occorrerebbe effettuare un'analisi approfondita di alcune imprese scientifiche per capirne la reale portata. Non è questa la sede, ma certo almeno per quanto sta avvenendo in campo biomedico vale la pena chiedersi ad es. se sarà proprio il progetto genoma a risolvere il problema del cancro, come ventilato al momento della sua proposta. E ancora, se le nuove tecnologie riproduttive siano l'unica soluzione al problema della sterilità. In questo caso addirittura si nutrono perplessità sul fatto che questa sia realmente in grande aumento. Per il cancro e per la sterilità, ci si chiede poi da tempo, se gli investimenti in politiche di tipo preventivo non sarebbero più efficaci.

Per gli sviluppi della diagnosi genetica e per i trapianti di organi, si pongono quesiti così laceranti per le coscienze umane, da far auspicare addirittura un divieto dell'uso delle conoscenze acquisite. Non è questo forse il segno che queste ricerche non sono state realmente "volute" dalla gente?

Non voglio qui suggerire che il controllo degli avanzamenti della conoscenza sia facile e automaticamente praticabile. Al contrario gli ostacoli risiedono non solo nei potenti interessi coinvolti, ma nella natura stessa del processo scientifico, per quell'im-

previsto che è sempre connaturato alla reale novità. Voglio però dire che il "senso del limite" va elaborato dalla collettività per tradursi in un sistema di controllo efficace della comunità scientifica.

Come ho scritto altrove, (Ref. 4) "non appare appropriato il richiamo esclusivo alla responsabilità dello scienziato, l'affidamento alla sua coscienza individuale, per scelte di natura squisitamente politica ed economica per un verso, e di natura morale per l'altro, che di diritto appaiono destinate all'intera collettività". Ciò non toglie che ogni individuo, e quindi anche lo scienziato, sia chiamato a coniugare intelligenza e coscienza nello svolgimento della propria attività.

Differenti modi di produrre coscienza e decisioni

Quanto finora affermato a proposito della scienza, potrebbe far credere che molti problemi "etici" potrebbero essere automaticamente rimossi intervenendo sulla fonte, per così dire, da cui sono scaturiti. Questa osservazione non fa i conti però con una costatazione, ormai diffusa, relativa ad una caduta di quei valori, che sono storicamente sedimentati nell'evoluzione dei popoli e delle loro culture. In particolare vale la pena di riflettere sulla reale inadeguatezza dei riferimenti nelle società avanzate come le nostre.

Le condizioni di relativo soddisfacimento dei bisogni elementari per vasti strati della popolazione e il moltiplicarsi delle possibilità di soddisfare bisogni nuovi ed emergenti che hanno allargato nella prospettiva di ogni individuo, orizzonti inattesi. Nuovi spazi di libertà vengono rivendicati, identificando spesso i bisogni con i diritti e questi altrettanto spesso con valori assoluti. (Il bisogno/diritto al figlio e l'importanza di dare la vita, ad esempio). Va inoltre accennato il fatto che all'ampliamento teorico delle possibilità, esiste sempre, nella pratica un minore margine di manovra individuale per soddisfare i propri bisogni, e questo produce dei conflitti. In altri termini si è sempre un po' più soli a decidere

anche a livello micro (coppia, famiglia) e la decisione richiede di trovare un punto di equilibrio fra istanze e necessità sempre più complesse e contraddittorie perché rispondono a diverse sollecitazioni individuali e sociali.

Inoltre il processo decisionale deve essere necessariamente rapido o più rapido di prima poiché la nostra è una società a tempi sempre più ravvicinati e che funziona secondo il principio *first in-first out*.

Dal punto di vista istituzionale le risposte che si tende a dare, appaiono per certi versi di natura forte, accentratrice (i comitati bioetici, la bioetica come professione).

A Strasburgo, questo problema è stato sollevato da una donna magistrato francese. Con grande passione e chiarezza ha illustrato come l'assegnazione di valutazioni di "coscienza" a corpi istituzionalizzati dello stato risulti, infatti, una limitazione della democrazia, una sorta di esproprio di diritti fondamentali dell'individuo.

Sia a Mainz che a Strasburgo si è accennato al rischio che siano le leggi ad imporre dei valori alla società, e si sono evocate a questo proposito buie esperienze del passato. La legge piuttosto, specie in materia di bioetica, dovrebbe poter accogliere in sé valori in qualche modo già abbozzati nella cultura diffusa.

D'altro canto anche l'ipotesi di leggi "soft" a maglie larghe, pur apparendo l'unica strada oggi praticabile in materia di Nt, si muove nella direzione di una dislocazione di poteri politici dal parlamento alla magistratura (come lo stesso Rodotà ha fatto osservare recentemente). In una prospettiva di una crisi stessa della democrazia, dunque, una riflessione profondamente incardinata nella società appare indispensabile.

I principi a cui questa riflessione dovrebbe ispirarsi sono quelli della responsabilità così come è stato proposto nel libro della Gilligan e nel pensiero di H. Jonas, e quello della simpatia, intesa come immaginazione partecipante, di U. Scarpelli. La sua relazione introduttiva al convegno di Politeia è forse

una delle poche che avendo evidenziato i limiti di approcci diversi al tema della bioetica (dall'insegnamento religioso ad alcune "dottrine" ecologiste) tenta l'individuazione di principi fondamentali da porre a base di una riflessione laica. Questi principi, se profondamente accolti in ciascuno di noi, possono consentirci di riorganizzare quel "senso comune" di popoli che oggi appare completamente destrutturato.

Si può infatti ripartire dalle nostre esperienze di vita di donne e di uomini; in questo secolo, in questa società, per conoscere e capire i percorsi di certe scelte scientifiche da un lato e di esperienze personali dall'altro.

Non la condivisione degli esiti va richiesta ma la condivisione di un metodo che fondandosi sui principi della responsabilità e simpatia, rompa le logiche individualistiche e ponendoci in rapporto con l'altro da noi, ci aiuti a costruire una coscienza diffusa quale fondamento di una società aperta in grado di riconoscere ed esercitare nuove reali libertà.

Riferimenti

F. Zucco. "Bioetica in cattedra". *Sistema Ricerca* n. 16, 1989, pp. 17-19.

F. Zucco "Bioetica, 14° giorno e testamento biologico", *Sistema Ricerca*, n. 17, 1990, pp. 49-50.

Human Embryos and Research Proceedings of the European Bioethics conference. Mainz 1988. Campus Verlag Frankfurt/New York. U. Bertazzoni, P. Fasella, A. Klepsch, P. Lange (Eds).

F. Zucco. "Responsabilità etica e ricerca scientifica: il caso della mappatura del genoma". in *Bioetica* a cura di A. Di Meo e C. Mancina, Laterza. Bari, 1989, pp. 117-230.

• • •

GRAZIA ZUFFA LA METAFISICA DELL'EMBRIONE

LO SLITTAMENTO DELL'ETICA LAICA VERSO IL TERRENO PRIVILEGIATO DAI CATTOLICI

Al convegno di Politeia, tenutosi a Roma alla fine di marzo, è stato presentato un documento, sottoscritto da decine di scienziati, filosofi e giuristi, sullo statuto dell'embrione.

Punto-chiave del documento è l'affermazione secondo la quale "le recenti conoscenze relative alla totipotenzialità dello zigote e dell'embrione, portano a dire che prima del quattordicesimo giorno dalla fecondazione, è da escludere che l'embrione abbia vita personale o sia persona". Ovvero la sperimentazione scientifica offrirebbe un parametro "obiettivo" per definire il concetto di vita personale: ci sarebbe cioè un intervallo di tempo – che ha inizio dal momento della fecondazione dell'ovulo e si conclude 14 giorni dopo – in cui all'embrione, malgrado le sue sostanziali evoluzioni biologiche, non potrebbe essere attribuito lo status di persona. Onde la definizione di pre-embrione.

La finalità della dichiarazione è eminentemente pratica: stabilire un limite, al di sotto del quale è lasciato campo libero agli scienziati per effettuare sperimentazioni sull'embrione e per utilizzarne le cellule per ricerca e terapia. Limite che non si presenta però come soglia *convenzionale*, espressione di prudenza e rispetto sulla base di una preoccupazione e di un turbamento sociale diffusi di fronte ai recenti sviluppi della scienza.

Bensì tende a porsi come discrimine *assoluto ed obiettivo* rispetto ad una definizione umana. È ben vero che il documento non prende posizione sul "quando" ha inizio la persona, e tuttavia si afferma che la scienza ha oggi la possibilità di stabilire un

tempo "negativo" rispetto al quale si avrebbe a che fare con un semplice aggregato di cellule.

Lo statuto dell'embrione, o meglio pre-embrione, si pone dunque in polemica con gli scienziati cattolici che, non a caso, in una loro presa di posizione definiscono "banale presunzione" la certezza che l'embrione prima del 14° giorno non sia una persona, e ribadiscono la soglia della fecondazione come "momento d'inizio" dell'"umano"¹.

Ciò che colpisce nel pensiero sotteso allo statuto citato è lo slittamento dell'etica laica verso un terreno di definizioni metafisiche (quali il limite temporale di vita personale), terreno privilegiato dell'etica cattolica: slittamento legittimato dalla affermata capacità della scienza di scendere sul terreno di siffatta definizione, rendendola dunque razionale ed obiettiva e sottraendola all'"arbitrio" soggettivo della filosofia e della religione.

Dunque l'etica laica avrebbe dalla sua l'onnipotenza scientifica, capace di dare un'ancoraggio di certezza ai dilemmi del ricercatore e della società tutta.

Al di là dei dubbi sulla capacità della scienza di fornire indicazioni univoche rispetto ad un concetto così denso di implicazioni non solo biologiche, ma umane, sociali e (giust' appunto filosofiche e religiose), come quello di "persona", è certo che il nuovo statuto del pre-embrione/embrione si pone su un terreno diverso e assai meno problematico rispetto all'angoscioso interrogarsi di J. Testart. In un'intervista del febbraio '88 del *Resto del Carlino*, egli dichiarava infatti che: "La vita è un continuum... può essere definibile solo in termini soggettivi o ideologici, un terreno che non si addice al ricercatore scientifico.

Ecco perché non posso dare una risposta: rispetto l'embrione perché rappresenta il progetto di un bambino, ma posso anche considerarlo come un ammasso di cellule (...) la Chiesa è l'unica che abbia capito...".

Quest'ultima affermazione è particolarmente calzante: poiché il pensiero cattolico appare oggi alla guida della riflessione etica, imponendo il proprio terreno di confronto e perfino il proprio linguaggio ("persona" e "vita personale") anche a chi, come le

personalità che hanno sottoscritto lo "statuto", si prefiggono un approccio autonomo.

Anche la tematizzazione dei dilemmi bioetici che accomuna eutanasia, aborto, sperimentazione sull'embrione, è perfettamente aderente alla "mozione Martinazzoli" dell'88, che si proponeva la "tutela della vita morente e nascente fin dal suo inizio". E difatti l'aborto è chiamato in causa in rapporto ad un'astratta bioetica dei principi, o per contestarlo come cattolici, forti di quella definizione di "dignità umana" legata all'ora X del concepimento: oppure, in maniera speculare, per desumere dalla liceità dell'aborto, e dal diritto alla decisione della donna una sorta di indifferenza sociale ed etica rispetto all'embrione, privo di autonoma capacità vitale a tutto vantaggio dei "diritti" della ricerca scientifica².

...

È stato detto che è inammissibile porre sullo stesso piano embrioni in provetta e il feto annidato nel corpo materno. L'affermazione è necessaria se si vuol dire che il problema aborto è già stato affrontato e risolto in sede politica. Ma si presta ad ambiguità, se si intende che nella gravidanza il diritto dell'embrione è subordinato al diritto della donna a disporre del proprio corpo. Poiché l'autodeterminazione non sancisce solo un diritto ma, quel che più importa, si afferma come principio di *rilevanza etica*: ovvero il soggetto femminile si riscatta dalla sua posizione di puro oggetto contenitore, assume coscienza di essere di colei che concentra in sé le fila di differenti progetti di vita. È sulla base di questa riconosciuta centralità (storica e biologica) nel processo procreativo che le donne si affermano come soggetto *eticamente* abilitato a scegliere, al di là del merito delle scelte, affidate all'esercizio della loro piena responsabilità. È dunque un'etica che si fonda sul valore della responsabilità individuale, il cui riconoscimento dà alle donne la dignità di "soggetto". A giudicare dagli esiti del convegno di Politeia, non sembra finora configurarsi una "etica della responsabilità", così come le donne l'hanno tracciata a partire dall'a-

berto: anzi questa rischia, come si è visto, di essere travolta, poiché potrebbe essere debole barriera la distinzione tra due diverse etiche, quella del biologo che lavora in laboratorio sull'embrione e quella della madre potenziale, il cui percorso di vita è strettamente legato al percorso del figlio.

Se infatti si afferma per il biologo una misura assoluta ed obiettiva, per definire ciò che è vita, ciò che è persona e ciò che non lo è, questa tenderà inevitabilmente a travolgere il metro soggettivo, ovvero l'etica che si fonda sulla responsabilizzazione dei soggetti. Occorre dunque che le donne, oltre a riaffermare la intangibilità della 194, si adoperino per riprendere la parola sul terreno della bioetica della procreazione. Per farlo, occorre preliminarmente criticare l'approccio tecnologico, che scompone e parcellizza i processi sociali, rendendoli opachi ed ingovernabili. È quasi impossibile trovare una misura "umana" e non assoluta per quegli embrioni in provetta, una volta separati dai corpi e dalle menti degli uomini e delle donne, genitori e medici-ricercatori che li hanno "generati"; perfino, separati dalle tecnologie che li hanno prodotti, sulle cui finalità, costi e benefici, nessuno pare volersi interrogare. E neppure sulle prospettive, anche se c'è chi afferma che alcune di esse (come la clonazione, la creazione di ibridi specifici, etc.) possono destare persino maggiore preoccupazione della distruzione di un embrione³.

Ciò che manca è un governo sociale delle tecnologie riproduttive, attualmente impossibile senza l'identificazione dei soggetti in campo, dei loro progetti e dei conflitti: e che rimangono pregiudizialmente esclusi dall'ideologia della bontà intrinseca della ricerca scientifica. È solo l'assunzione della "coscienza del limite", che potrà rendere la scienza capace di autodirezione, dando al contempo spazio ad un'opinione sociale capace di sorreggere le scelte della comunità scientifica. E potrebbe farsi strada un atteggiamento del ricercatore, attento ai possibili sviluppi negativi delle ricerche, e soprattutto rispettoso del benessere e della libertà dei soggetti concreti, per i quali opera.

Proprio dall'esperienza e dalla riflessione etica sull'aborto le donne possono mettere in campo il senso della procreazione, dell'integrità della persona e della vita, per orientare sulla base di un vissuto umano, e non di principi dogmatici, le biotecnologie.

¹ F. Terragni "I dilemmi dell'embrione", *il manifesto*, 4 aprile 1990.

² Dichiarazione dei dottori Bruno Brambati e Leonardo Formigli (Milano, marzo '90).

³ F. Terragni "I dilemmi dell'embrione", *il manifesto*, 4 aprile, 1990.



Editori Riuniti

Marina Cvetaeva

IL DIAVOLO

*La Russia mistica di prima del diluvio
nei ricordi della scrittrice che Pasternak definì
«diabolicamente grande».*

«I Grandis»

Mary Daly

AL DI LÀ DI DIO PADRE

*Verso una filosofia della liberazione
delle donne*

*Una pietra miliare
del femminismo internazionale.*

«Gli Studi»

ELISABETTA CHELO*

AUTOSOMMINISTRARSI L'ABORTO

RESISTENZE E VANTAGGI
RISPETTO ALLA RU 486

Con la pillola Ru 486 ci troviamo di fronte ad un farmaco di grande interesse scientifico e di grandi possibilità applicative. Mi sembra però importante sottolineare come anche questa sostanza sia il frutto di una ricerca scientifica che viene condotta prevalentemente in ambito privato da parte delle industrie farmaceutiche. Credo che sia importante ricordare sempre che la ricerca scientifica ha oggi una sua precisa committenza e che la scelta degli indirizzi lungo i quali sviluppare la ricerca in ambito riproduttivo rischia di essere presa esclusivamente nei consigli di amministrazione delle case farmaceutiche.

La ricerca è fortemente sostenuta da interessi commerciali anche in quei settori dove è maggiore l'investimento affettivo come quelli connessi con la nascita (come le nuove tecnologie riproduttive) e gli investimenti economici riguardano assai più la ricerca di tecniche riparative che non una ricerca epidemiologica che permetta di individuare i fattori eziologici e di svolgere un'azione preventiva.

Evidente esempio di questa ambiguità tra accademia e industria è l'eccessiva ed ingiustificata lentezza con cui progrediscono le ricerche per nuove prospettive contraccettive; con le nuove acquisizioni in ambito di fisiologia della riproduzione una inibizione reversibile della spermatogenesi non è forse un problema di così difficile risoluzione scientifica, ma si preferisce finalizzare le ricerche su prodotti di più sicura e meno difficoltosa diffusione nel mercato, piuttosto che investire risorse scientifiche ed economiche sulla contraccettione maschile in previsione delle probabili difficoltà di *marketing*.

È senz'altro vero che l'utilizzo dell'Ru 486 potrà rendere meno drammatiche le realtà dell'aborto nel Terzo mondo dove si calcola che circa 1 milione di donne l'anno muoiano per emorragie e setticemie dovute ad interventi di interruzione di gravidanza (nella sola India, dove peraltro l'aborto è legale, su 7 milioni di aborti l'anno solo 1 milione viene eseguito in struttura pubblica); va comunque sottolineata la tendenza a risolvere a valle e non a monte i problemi degli squilibri demografici mondiali.

La possibile utilizzazione di questo farmaco va valutata positivamente soprattutto se la sua introduzione rappresenterà un aumento delle possibilità di scelta della donna e comunque un miglioramento delle condizioni di applicazione della legge.

Io non credo si possa dare per scontato che ciò avvenga automaticamente.

Il dibattito sull'Ru 486 ha avuto toni molto acuti e molto aspri ed io personalmente, non sono tra quelle che guardano all'Ru 486 come ad un'ennesimo strumento della scienza maschile rivolto ad una cinica sperimentazione sul corpo delle donne. Penso anzi con sollievo che la sua introduzione comporterà un ridimensionamento dell'obiezione di coscienza nei confronti della legge 194.

Siamo però certi che, per le donne, in Italia, abortire con l'Ru 486 possa essere preferibile rispetto al metodo chirurgico?

Credo sia doveroso in una fase così preliminare manifestare qualche dubbio.

La Ru 486 è veramente più accettata rispetto al metodo chirurgico dalle donne che ne hanno fatto esperienza?

Stando agli articoli pubblicati su riviste scientifiche sembrerebbe proprio di sì. Ricerche eseguite in Francia fra il 1986 ed il 1988 ed altri studi di accettabilità eseguiti in Svezia ed in Inghilterra sono tutti concordi nel sostenere che, benché gli effetti collaterali siano maggiori rispetto all'aborto chirurgico (lungui sanguinamenti, alterazioni del ciclo mestruale, alterazioni del ciclo mestruale, nausea, vomito e dolori pelvici) la maggior parte delle donne

preferisce questo metodo perché è condotto nella *privacy* della propria casa, per la paura dell'ospedale e dell'anestesia.

In uno studio dell'88 su una larga casistica di donne che in passato avevano sperimentato l'aborto chirurgico, emergeva che il 77% delle donne preferiva l'associazione Ru 486 + prostaglandine perché garantiva una maggiore *privacy* evitando l'ospedalizzazione. L'associazione veniva preferita nonostante la maggioranza delle donne dichiarasse che i disturbi ed i disagi provocati rispetto all'aborto chirurgico fossero maggiori.

Se però, ci riferiamo alle scarse segnalazioni non provenienti dall'ufficialità medica alcuni aspetti vengono meglio focalizzati.

Tra ospedale e casa

Un gruppo di donne francesi che svolge una opera di volontariato laico in ospedali dove si praticano le interruzioni di gravidanza e che ha seguito con occhio non tecnico la applicazione dell'associazione Ru 486 + prostaglandine ha fatto delle osservazioni molto interessanti.

Secondo queste testimonianze, l'accettazione da parte degli operatori che praticano aborti è molto alta, e quindi quando alle donne viene presentata la possibilità di scelta tra metodi chirurgici tradizionali ed Ru 486 vi è la tendenza a spingere la donna verso quest'ultima possibilità.

Molte donne invece manifestano delle resistenze ad autosomministrarsi l'aborto.

La procedura è così strutturata: dopo essersi procurata un certificato per l'interruzione della gravidanza, la donna si presenta in ospedale e davanti al medico deve prendere le pillole di Ru 486; dopo un periodo di 48 ore deve ritornare e deve introdurre un pessario vaginale o delle candelette vaginali contenenti prostaglandine. Poi la donna ritorna a casa e dopo qualche ora inizia il sanguinamento, che può essere anche molto abbondante e accompagnato da vari effetti collaterali; dopo circa sette o dieci giorni,

a seconda dei protocolli, bisogna eseguire un controllo che accerti che l'interruzione della gravidanza è realmente avvenuta.

Molte donne dimostrano di avere delle reali difficoltà all'"autosomministrazione dell'aborto", mentre invece dal personale medico questo metodo viene molto ben accettato. Viene anche osservato come nel momento della consulenza in cui venivano presentati i vari metodi risultavano enfatizzate le possibili sequele di isterosuzione che sono negli ospedali europei decisamente molto basse.

Esiste quindi il pericolo reale di forzare la scelta delle donne verso procedure considerate più semplici, ma che sostanzialmente lo sono per gli operatori. L'effettiva semplicità ed accettabilità per la donna di questo metodo rispetto ad un altro è invece da verificare.

Si potrebbe cioè produrre una situazione nella quale invece di allargare la possibilità di scelta per la donna viene sostituito un metodo con un'altro solo perché più pratico e sbrigativo per gli operatori.

È un problema simile a quello dell'alternativa tra anestesia generale o locale nell'intervento abortivo. Certamente da un punto di vista sanitario un'intervento di interruzione di gravidanza nelle prime settimane è meglio eseguirlo in anestesia locale, in quanto evita i potenziali, anche se remoti, rischi di una sia pur leggera anestesia generale, ma questa considerazione non deve spingere a pensare che per questo tutte le donne preferiscano, quando possibile, interrompere la gravidanza con anestesia locale.

Io ho lavorato per anni in un servizio di interruzione della gravidanza in cui esisteva la possibilità di scegliere. Più della metà delle donne a cui si offriva questa alternativa sceglievano l'anestesia generale adducendo per lo più la paura del dolore fisico: dietro al disagio di essere coscienti spesso si nasconde la difficoltà ad essere testimoni di un simile evento.

Il rischio che chi abortisce tramite l'associazione Ru 486-prostaglandine si possa ritrovare in una maggiore solitudine è reale; le donne sono spesso sole nei loro percorsi riproduttivi, ma forse esistono delle differenze tra interrompere la gravidanza in ospedale

e uscire a "cosa fatta" e vivere per due tre o più giorni il proprio aborto "in diretta" a casa propria.

Questa potrebbe essere davvero un'occasione per ripensare i percorsi dell'aborto alla luce anche di questa nuova prospettiva farmacologica.

Bisogna ridiscutere il ruolo dei consultori a 15 anni dalla loro introduzione anche alla luce di una più diretta assunzione di responsabilità nella somministrazione di questo farmaco. La somministrazione dell'Ru 486 potrebbe avvenire in un ambiente meno spersonalizzante e di maggiore accoglienza rispetto all'ospedale ed il consultorio, proprio per le sue caratteristiche multidisciplinari e la sua maggiore attitudine alla comprensione delle realtà ed i problemi che sottendono la scelta di abortire potrebbe essere il luogo più adatto.

* Questo intervento e quello successivo di Silvia Vegetti Finzi sono stati fatti al convegno "Donne, medicina e diritto nella legge 194", tenutosi a Milano il 26 gennaio 1990.

democrazia e diritto

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

3-4

LA SOCIETÀ MULTIMEDIALE

AZIONE E COMUNICAZIONE

Habermas, Cristin, Andriani, Agamben, Livolsi, Abruzzese, Codeluppi, Giovannini

DIRITTI E REGOLE

Milani, Caretti, Mele, d'Albergo, Roppo, Testoni, Giulietti, Marsocci, Buffo

IL SAGGIO

Barcellona, *Per una critica dell'astrazione del capitale tecnologico*
Ingrao, Bertinotti, Barcellona,
Dialogo sul capitalismo della terza fase

L. 18.000 - abb. annuo L. 45.000 (estero L. 70.000) - ccp 502013
Editori Riuniti Riviste, via Serchio, 9/11 - 00198 Roma

SILVIA VEGETTI FINZI

OLTRE LO SCONTRO IDEOLOGICO

IL DIBATTITO ATTORNO
ALLA PILLOLA RU 486

Questo titolo può essere inteso come un invito alla riflessione e al confronto al di fuori delle tensioni polemiche del momento. Ma, per altri versi, può ingenerare un equivoco, lasciando intendere che la razionalità di per sé si contrapponga alla ideologia. In linea di principio non è così perché ogni posizione ideologica rappresenta degli interessi e, come tale, può essere ingiusta ma non irrazionale e, di contro, dobbiamo riconoscere che ogni ragione (con la sua parte di "cuore") esprime gli interessi di determinati soggetti sociali ed ha pertanto componenti ideologiche. Dobbiamo aver chiaro questo, se non si vuole avvalorare la presunzione idealistica di una "Ragione" impersonale e universale. Per uscire dall'inganno della astrazione dobbiamo invece riconoscere che è in atto, nel nostro paese, un conflitto sull'aborto. All'interno di questo conflitto dobbiamo innanzitutto riconoscere l'esistenza di due soggetti distinti. Da una parte il personale medico e ospedaliero (dal primario all'infermiere generico), dall'altra le donne. A loro volta questi insieme conoscono, come vedremo, divisioni e contrapposizioni ma non possono in ogni caso, essere omologati.

Nell'ambito degli operatori sanitari agisce infatti potentemente la divisione confessionale-laicità che non sembra operare invece tra donne. Tra i medici e i paramedici prevale come è noto, l'opzione antiabortista che si esprime con l'obiezione.

La giustificazione ideologica è fornita dalla chiesa stessa che anche recentemente è scesa in campo, per voce del pontefice e dei suoi vescovi, condannando la contraccezione e chiedendo una delegittimazione dell'aborto che dovrebbe di nuovo essere messo fuori

legge. Da norma della morale cattolica la condanna dell'aborto diverrebbe quindi imposizione coercitiva per tutti credenti e non credenti, per il solo fatto di essere cittadini. Il fronte antiabortista fruisce della più potente agenzia ideologica del paese e delle sue ramificazioni nelle istituzioni (scuola, mezzi audiovisivi, stampa, strutture assistenziali). Dal canto loro i medici non obiettori - che di fatto si sono accollati l'onere di rendere operante una legge dello stato - non hanno trovato analogo sostegno nelle istituzioni laiche e nei mezzi di informazione non confessionali. Si è così creato, a livello degli operatori sanitari, un grave squilibrio tra coloro che prosperano sotto la protezione dello scudo clericale, che godono di una pluriennale crociata in loro favore e gli altri, lasciati soli a sostenere gli attacchi dei loro avversari, le ondate sussultorie di arbitrari provvedimenti amministrativi e giudiziari. Tale divario, anziché livellarsi progressivamente a favore della laicità, come vorrebbero i processi di modernizzazione, secolarizzazione e anche europeizzazione in atto nel paese, tende invece ad accrescersi.

Questo è un problema. Dobbiamo capire perché la cultura laica non sembra capace di elaborare una convincente ideologia a favore della possibilità dell'aborto. Tanto più che, come avevo accennato, l'universo delle donne, in quanto tale, non sembra altrettanto diviso dalla pregiudiziale confessionale. Risulta da un'inchiesta del 1987, che la percentuale di donne che ricorrono alla interruzione volontaria di gravidanza è la stessa in Emilia e nel Veneto, cioè in una regione rossa e in una regione bianca. Non vi è quindi differenza a livello di comportamenti. Non so per quanto concerne le opinioni, ma credo che anche qui la divisione tra le donne non sia così netta come tra i medici. Rimane allora il problema su che cosa indebolisca il fronte laico, tenuto conto che esso ha espresso la maggioranza che ha votato la legge 194 e l'ha difesa con un referendum. La sua debolezza si situa quindi più a livello ideologico che politico.

Dobbiamo alla senatrice Elena Marinucci di aver portato, con la sua proposta di introdurre in Italia la

pillola Ru 486, un apporto chiarificante su questo enigma. La bomba scoppia venerdì 3 novembre, con i titoli in prima pagina di tutti i quotidiani. Mesi prima l'*Unità* aveva già trattato il problema da un punto di vista scientifico ma la cosa aveva lasciato tutti indifferenti. Non vi era stata alcuna reazione. Solo quando la possibilità sembra concretizzarsi in un programma sanitario nazionale, si assiste ad una imprevista levata di scudi. Imprevista perché essa non proviene dall'ambito clericale (dove comunque è scontata) ma da intellettuali laici o almeno che, come tali, si erano rappresentati.

Fantasie maschili di sangue

Alludo, come è noto, alla presa di posizione di Vertone e Ferrara sulle pagine del *Corriere della Sera*. L'articolo di Vertone si intitola "La morale opaca" ed esprime, in forme molto efficaci, il timore che, "l'aborto in pillola" (è una sua espressione) sopprima una vita senza consapevolezza alcuna del gesto. Verrebbero meno, in questo caso, le condizioni stesse di ogni scelta, che sono, a suo avviso: una mente lucida, una conoscenza esauriente e una immaginazione sveglia. Abilità che verrebbero invece mobilitate da un'intervento cruento perché scrive Vertone "la vista del sangue o la possibilità di vederlo, aiuta la conoscenza e risveglia l'immaginazione. La materialità della morte o della violenza compensa e colma qualsiasi torpore della fantasia o vuoto di coscienza. Così almeno è successo sino a ieri. Perché la scienza e la tecnologia stanno rendendo sempre più immateriali le conseguenze delle nostre decisioni. Tra noi e il prossimo, tra noi e la nostra coscienza, si è insinuata una parete opaca di sonniferi, di tasti, di test e di pillole, che ci separano progressivamente dal mondo". Ora, poiché Vertone fa appello alla fantasia, vediamo di analizzare prima di ogni altra cosa la sua. Le immagini che evoca sono quelle degli assassini che fanno a pezzi un uomo come farebbero con l'illustrazione di un rotocalco, di uomini che ne uccidono altri a pochi metri da loro premendo il

grilletto di una pistola, di persone normali che annientano altre, invisibili, premendo un pulsante. È evidentemente un immaginario bellico (vi si possono riconoscere le frasi storiche della guerra: il corpo a corpo, le armi convenzionali, la tecnologia atomica). Se davvero la materialità dell'uccisione servisse da deterrente non si spiegherebbero le carneficine del mondo antico né la continuità dell'evento "guerra". Il "bagno di sangue" in cui la prima guerra mondiale ha immerso l'Europa non ha impedito, nemmeno vent'anni dopo, la tragedia di una seconda guerra mondiale. Se è vero allora, come sostiene Vertone, che "l'esercizio della morale, cioè la capacità di distinguere tra il bene e il male, impone un aumento della conoscenza e un potenziamento della immaginazione", è anche vero che conoscenza e immaginazione devono essere riformulate al di fuori del vecchio repertorio di regole e di figure.

È inutile evocare, sulla scelta morale dell'aborto, una memoria collettiva da ex combattenti e reduci. Molto più proficuo sembra interrogare l'immaginazione e il pensiero delle donne che, dell'aborto, sono le prime e principali protagoniste. Ma la nostra cultura è monosessuale e la posizione di coloro che condannano l'aborto senza riflettere, interrogare, delegare alle donne la decisione in proposito esprime un conflitto tra i sessi che divide oggi il campo dei laici in modo particolare.

Nel momento in cui le donne affermano una autonomia intellettuale e gestionale accade che l'emotività, la paura di perdere la propria superiorità spinga gli uomini a concettualizzazioni autodifensive, come quella che abbiamo esposto, aprendo nella cultura laica una contrapposizione evidente ed operante.

In realtà accade, come cercherò di dimostrare, esattamente il contrario di quanto sostiene Vertone. Il passaggio dall'aborto chirurgico all'aborto farmacologico comporta un di più di responsabilità, non una opacizzazione. Consideriamo l'esperienza francese, la più prolungata ed estesa numericamente (dal settembre '88 al settembre '89 ne hanno fruito in

20.000 pazienti). Quando una donna prende contatto con un ambulatorio pubblico per l'interruzione di gravidanza, qualora si trovi entro il quarantanovesimo giorno di amenorrea, le si dice che esiste la possibilità di utilizzare la pillola Ru. Deve però preliminarmente, sottoporsi a una visita ginecologica, a un esame del sangue e eventualmente, a una ecografia. Segue una settimana durante la quale la legge prescrive un colloquio con uno psicologo o un assistente sociale. Se la donna si conferma nella sua decisione (non viene fatta alcuna pressione in nessun senso), torna al centro e prende, di fronte al medico, tre compresse di Myfegine da 200 milligrammi l'una e se ne torna a casa. Due giorni dopo si ripresenta in laboratorio per la somministrazione di prostaglandine sotto forma di ovulo vaginale o iniezione intramuscolare.

Si ferma in ospedale per circa tre ore per controllare l'insorgere di effetti collaterali quindi può far ritorno alla sua abitazione. Circa la metà abortisce durante le ore di controllo in ospedale, il 30% nelle ventiquattro ore consecutive e il rimanente 20% nei due o tre giorni seguenti. Dieci o quindici giorni dopo si richiede una visita di controllo ed, eventualmente, una ecografia.

La fase espulsiva comporta dolori più o meno violenti, che richiedono, in molti casi, il ricorso a sostanze anestetiche e si accompagna a un flusso sanguigno molto più forte e prolungato del solito.

Conseguenze psicologiche della tecnica

Da questa sommaria descrizione se ne deducono alcune conseguenze psicologiche: innanzitutto la pillola comporta una precoce diagnosi di gravidanza e una tempestiva richiesta di aiuto. Dovrebbero così diminuire le interruzioni nel secondo trimestre di gestazione che spesso volte nascono da continui rinvii (burocratici e psicologici) dell'intervento. Inoltre la visita ginecologica di accertamento mette subito in contatto la donna che ha deciso di abortire con un medico dal quale potrà ottenere informazioni e con-

sigli. Il successivo colloquio psicologico rappresenta poi una presa di coscienza delle proprie motivazioni conscie e spesso inconscie. I giorni che seguono costituiscono un periodo di ulteriore riflessione perché sappiamo che un colloquio clinico continua il suo lavoro analitico anche e soprattutto dopo la sua conclusione.

Qualora la donna si confermi nella decisione adottata, il gesto di assumere con le proprie mani le pillole non fa che evidenziare le responsabilità personali. La presenza del medico, una figura in autorità, concede al gesto legittimità sociale ma lascia alla donna il compito di elaborare il lutto del bambino immaginario e l'interruzione dell'attesa. Nei due giorni che separano l'assunzione della pillola dall'iniezione di prostaglandine la donna è sola con una decisione che si è realizzata a metà. Non sempre il suo ambiente familiare è in grado di accoglierla e proteggerla. In molti casi si troverà a gestire da sola il conflitto tra il desiderio di non essere madre e quello di maternità che la gestazione ancora in atto conferma. Vi saranno fantasie di salvezza del bambino eroicizzato perché sfuggito al veleno e insieme paura di danneggiamento del corpo proprio e altrui, data l'indistinzione originaria. A questo punto l'iniezione di prostaglandine riattribuisce al medico quella posizione attiva che la pillola sembrava avergli sottratto. Prevale qui l'aspetto di intervento subito passivamente che è proprio dell'aborto chirurgico. Segue un ulteriore angoscioso periodo di attesa, dominato dalla paura che i farmaci non abbiano avuto effetto e sia pertanto necessario sottoporsi all'intervento tradizionale.

Paure e responsabilità femminili

Paura della solitudine, paura del dolore, paura del sangue, paura di vedere l'embrione e di restare sconvolte, paura della paura cioè di perdere l'equilibrio emotivo, di entrare nell'incubo, di non uscirne. Come è possibile sostenere che la pillola deresponsabilizza, cela l'evento, nega i suoi effetti? Al contrario

essa massimalizza il coinvolgimento della donna, ne sollecita tutte le componenti emotive. Per questo è necessaria, a mio avviso, una maggior tutela psicologica. L'ospedale si rende forse superfluo in questi casi ma l'ambulatorio diurno è spesso un luogo troppo freddo e impersonale per accogliere e gestire una esperienza così complessa. Il consultorio può essere, per ora, la struttura più idonea ma andrebbe ripensato per rispondere in modo meno burocratico alle esigenze delle donne. Immagino un luogo di incontro (come ne esistono in Spagna) che le donne si abituino a frequentare sin da bambine, dove possano trovare figure competenti (lo psicologo, il medico, l'assistente sociale, il consulente legale) ma che sentano come proprio. Un luogo non limitato alle vicende sanitarie ma aperto ai rapporti di amicizia, di cultura, di svago.

Per tornare alla nostra vicenda, i periodi di attesa dell'evento espulsivo che abbiamo visto essere particolarmente ansiogeni, potrebbero essere alleviati dalla presenza di altre donne (non necessariamente psicologiche) che si sentono di condividere il travaglio emozionale di chi sta vivendo l'esperienza dell'aborto. Molte delle intervistate francesi hanno sostenuto che l'aspetto più doloroso dell'aborto con Ru è la solitudine. Ma la solitudine può essere superata dalla solidarietà delle donne con le donne, dalla loro capacità di empatia e di condivisione, che ha soprattutto bisogno di spazi di accoglienza. Penso che attraverso la messa in comune dei vissuti sia possibile alle donne elaborare una presa di responsabilità che elimini gli aborti ripetuti ed impedisca il ricorso all'interruzione volontaria di gravidanza come pratica contraccettiva a posteriori. Perché sappiamo che i traumi psichici non elaborati producono, come sintomo una coazione a ripetere il trauma stesso.

Anche da questa sommaria ricostruzione risulta evidente che l'aborto chimico richiede molto alla donna, alla fermezza della sua decisione e al controllo della sua emotività. Tanto che esso può ritenersi controindicato nei casi di ragazze molto giovani, oppure turbate da una violenza sessuale o comunque

che si trovano in una condizione di instabilità emotiva momentanea o permanente (come può essere attestato da precedenti tentativi di suicidio, o da abituale ricorso agli stupefacenti). In questi casi il ricovero ospedaliero, l'anestesia, la responsabilità del medico possono essere un aiuto e un conforto, il rovesciamento che abbiamo operato - circa la pillola Ru - da un aborto troppo facile a un aborto troppo difficile, ci dice che la questione è ancora aperta. Che tanto gli anatemi quanto gli entusiasmi sono forse prematuri.

Come ha più volte sostenuto Etienne-Emile Baulieu, il ginecologo che ha messo a punto il nuovo farmaco abortivo, questo è uno dei metodi di interruzione di gravidanza, non l'unico né, necessariamente, il preferibile. Le scoperte in campo farmacologico, inoltre, non possono farci perdere di vista la priorità della prevenzione. Il miglior aborto è ancora il "nessun aborto". Occorre impegnarsi sulla informazione e la formazione, affrontare (come propone François Dolto nel suo ultimo libro sull'adolescenza) il nodo concettuale ed emotivo che unisce sessualità e concepimento.

Senza una presa di coscienza del processo materno, di una signoria delle sue componenti, di un'etica delle sue opzioni, saremo sempre in una posizione difensiva di fronte a proposte e scadenze che ci giungono dal di fuori. La critica all'ideologia maschile rimane sterile se non si accompagna alla consapevolezza della differenza sessuale e delle sue potenzialità di autocritica e di autorappresentazione.

• • •

ANGELA ALIOLI, VITA COSENTINO,
MARINA PASQUALI, DIANA SARTORI,
ENRICHETTA SUSI*

AUTORITÀ FEMMINILE E COMPETENZA

A PROPOSITO DEL DOCUMENTO DEL COORDINAMENTO DONNE DI SCIENZA

È stato discusso nel marzo scorso al Coordinamento delle scienziate, cui apparteniamo, e successivamente inviato alla stampa, un documento¹ sull'uso della Ru 486 come abortigeno: in esso vengono fornite alle donne utili informazioni sul processo della riproduzione e sull'azione del farmaco in questo complesso fenomeno.

Il documento è dovuto all'impegno di Franca Serafini e di altre del gruppo di Bologna, che lo hanno proposto al coordinamento. Che alcune scienziate prendano la parola pubblicamente, mettendo in campo simultaneamente la propria competenza e la propria appartenenza al sesso femminile è un fatto nuovo e grande; e il nuovo va sempre dichiarato con tutta la chiarezza di cui si è capaci.

Ma vi sono alcune affermazioni del testo che rischiano di creare confusione sul valore delle cose dette, sul ruolo del coordinamento, e più in generale, sull'autorità femminile.

Nella parte iniziale della lettera, per esempio, dicono le sue autrici che "in altra sede e certamente con altre donne" ritengono utile discutere delle "implicazioni emotive, affettive, morali e legali che l'aborto comporta"; dunque non intendono parlarne in questo documento, dove vogliono prendere una posizione "tecnica".

Questo equivale a separare la tecnica dalla politica, una separazione che colpisce sia la sostanza della presa di posizione sia le persone che se ne sono assunta la responsabilità: in questo caso, data la firma collettiva, l'intero coordinamento viene così

presentato come privo di capacità di discussione politica.

Noi rifiutiamo questa separazione: separare la tecnica dalla politica mette fuori gioco la libertà femminile, rendendo le donne oggetto della scienza e lasciandole senza parole davanti alle detentrici delle conoscenze specialistiche. (Questo problema è già stato segnalato con molta forza da Silvia Tozzi, del Centro Simonetta Tosi, sul *Paese delle donne* del 22 maggio 1990).

In questo modo l'obiettivo dichiarato, fornire alle donne le informazioni necessarie per una scelta libera, può rovesciarsi nel suo contrario. Ad esempio, ritenere che il trattamento farmacologico con la Ru 486 possa "ridurre l'obiezione di coscienza evitando così penosi iter burocratici e clinici" significa ragionare a ridosso delle esigenze delle strutture di controllo degli uomini.

Un altro problema nasce dall'attribuzione di competenza tecnica a tutto il coordinamento: infatti solo alcune nel coordinamento hanno le conoscenze specifiche necessarie per valutare nel merito quanto detto sulla Ru 486; l'adesione delle altre (non tutte comunque hanno aderito; non noi, per esempio) è avvenuta sulla base del riconoscimento che queste donne avevano qualcosa da insegnarci.

La decisione della firma collettiva ha cancellato sia questo riconoscimento che veniva dalle non competenti, sia la competenza, la responsabilità, il desiderio della scienziata proponente e le sue relazioni con le donne che l'hanno aiutata e sostenuta nel lavoro.

Così siamo arrivate al non senso di un coordinamento che si esprime con autorità tecnica mentre non ha questa competenza e si nega di esprimersi sul territorio politico, mentre la sua competenza è di politica delle donne.

Noi pensiamo che queste contraddizioni nascano dalla reticenza, presente anche nel coordinamento, per la teorizzazione aperta dell'autorità femminile in funzione della libertà femminile. Questa reticenza da una parte non permette di riconoscere e collocare al posto giusto l'autorevolezza delle scienziate e la

competenza politica della società femminile, dall'altra ci fa ricadere sotto l'autoritarismo della scienza.

Nella riunione di marzo avevamo chiesto che il documento sulla Ru 486 fosse reso pubblico dalle donne che l'avevano preparato e che potevano sostenerlo con l'autorevolezza riconosciuta ai loro nomi, e che il coordinamento si pronunciasse sulla questione sentendosi un pezzo di società femminile, e non rinchiudendosi in una presunta sfera tecnica. Continueremo ad insistere affinché nelle prossime occasioni questa sia la linea di condotta, perché vogliamo che il coordinamento mantenga e sviluppi la sua ragione politica iniziale, che è la ragione per la quale noi ne facciamo parte.

* Del gruppo Ipazia di Milano

¹ Pubblicato anche su *Reti*, n. 2-3, 90, p. 30.

PIERA SERRA

UNA VIOLAZIONE TACIUTA DEL CORPO FEMMINILE

RIFLESSIONI CRITICHE
SULLA LEGGE 194

Il progresso dei metodi contraccettivi e abortivi, aumentando le potenzialità di autodeterminazione della donna, rende più intollerabili le coazioni: ogni limite imposto all'accesso all'aborto provoca azioni rivendicative ed elaborazioni teoriche sulla libertà femminile.

In questo quadro, i discorsi femministi sull'interruzione volontaria della gravidanza sono percorsi anche da domande relative alla natura di ciò di cui si parla. L'aborto è un atto di positiva autodeterminazione, o invece una perdita drammatica? Chi può dire l'esperienza soggettiva che precede, accompagna e segue l'intervento sul corpo della donna? E in quale linguaggio?



Questi interrogativi diventano cruciali quando si esaminano un momento dell'autodeterminazione che, rispetto alla libertà di abortire, è opposto e complementare: la libertà di non abortire. Tale libertà non è minacciata a livello fisico, giacché non si sa di donne costrette con la forza a sottoporsi a pratiche abortive, e neppure a livello culturale, poiché nessuna delle religioni e ideologie dei paesi occidentali consente che si forzi la donna a compiere questa scelta: la minaccia è ad altri livelli. Se infatti da un lato il diritto di non abortire è tutelato dalle norme morali e da quelle penali, che sanciscono l'illiceità dell'intervento abortivo su donna non consenziente, dall'altro esso non può essere dato per scontato né all'interno delle aspettative che gli uomini hanno nei confronti delle donne, né all'interno delle modalità di funzionamento dei servizi di assistenza alla procreazione e all'aborto.

Affronteremo questo tema a partire dall'esperienza concreta di molte, per giungere a una lettura di alcuni articoli della legge 194.

Il caso di Maria e di non so quante altre

Quasi dieci anni fa una impiegata di trentaquattro anni, sposata con un figlio, che chiameremo Maria, si presentò al servizio d'igiene mentale dove allora lavoravo, lamentando alcuni sintomi di uno stato depressivo. Non mi fu possibile cogliere il bandolo della storia dei suoi problemi fino a che la donna non decise di superare le resistenze a parlarmi di una sua passata esperienza: circa sei mesi prima dell'inizio dei sintomi si era accorta di essere in gravidanza. Il marito aveva reagito alla notizia dicendo di ritenere le condizioni economiche della famiglia non sufficientemente floride per un secondo figlio. Maria aveva attraversato un periodo di sofferta indecisione, e, infine, aveva accettato la valutazione del marito. Per questa ragione, con dispiacere, aveva abortito.

Da allora, ebbi sempre presente la vergogna e l'angoscia con cui Maria era finalmente riuscita a dirmi il suo segreto, e, prestando particolare atten-

zione alle vicende legate alla maternità delle donne con problemi di depressione, incontrai altre storie come la sua. E di altre ancora venni a sapere al di fuori dell'ambito della clinica e della letteratura specialistica, da amiche e conoscenti, in vari momenti di scambio. Così dovetti riconoscere che l'esperienza di aver abortito non in riferimento all'esercizio della propria maternità, ma nell'accettazione di una valutazione espressa dal *partner*, con i sentimenti di sofferenza che ne conseguono, non è solo di donne pazienti dei servizi psichiatrici o psicologici, ma è un'esperienza diffusa. Anzi, si può pensare ad essa come a una parte della generale esperienza femminile, per il fatto che tutte le donne che vivano relazioni eterosessuali rischiano di incontrare un *partner* che si ritiene in diritto di avere un peso sulla loro decisione nel caso che avvenga un concepimento.

Concretamente, può capitare a donne il cui rapporto di coppia è instabile, ma anche, come nel caso di Maria, a madri il cui compagno per varie ragioni non desidera altri figli. In genere, la reazione del *partner* che determina la decisione della donna non è una vera e propria imposizione: può essere sufficiente la sua dichiarazione di non sentirsi pronto, o la sua dissociazione dalla procreazione per far pensare alla donna che un nuovo nato potrebbe deteriorare in modo irreparabile le relazioni di coppia e familiari. Allora, l'aborto appare una necessità, e il desiderio di maternità viene superato o represso. I sentimenti che accompagnano questo senso di necessità possono essere diversi: in alcune circostanze può prevalere il non sentirsi abilitata a rivestire da sola, contro il parere del *partner*, il ruolo di tutrice del potenziale figlio, prendendo per lui la decisione della nascita, in altre il timore di dover vivere in solitudine le difficoltà, relative alla maternità, e non sentirsi in diritto di creare problemi al *partner* e alla famiglia, o forse altri ancora.

Si tratta di esperienze che lasciano una ferita difficile da ricomporre. Se l'embrione non è che una parte del corpo della donna, qualora ella non abbia escluso risolutamente l'eventualità di portare avanti

la gravidanza, ma, al contrario, abbia avuto in mente una maternità e ne abbia sentito il desiderio, si è costituita una relazione tra lei e quella parte di sé. Allora, essa ha acquisito il senso di una creatura: l'aborto, in questo caso, può diventare come un'amputazione. Amputazione di una facoltà della persona, se non di una parte del corpo. Mortificazione di sé che genera sentimenti di vergogna, e alienazione angosciante di un desiderio che era già, in sé, uno spazio creato per l'altro.

Sono inoltre momenti di inevitabile solitudine: quando chiede l'aiuto e l'assistenza sanitaria per l'aborto, la donna deve necessariamente avere già assunto in sé l'esigenza del *partner* e abbandonato l'idea di maternità. Diversamente, se, cioè, ella dichiarasse di sottostare a un'influenza esterna, pur desiderando di portare avanti la gravidanza, è ovvio che nessuno l'aiuterebbe a interromperla.

Una lettura di alcuni articoli di legge

Ogni volta che un divieto cade e un nuovo spazio di libertà si apre per l'accesso all'intervento di interruzione della gravidanza, aumenta anche, drammaticamente, la possibilità che qualcuno interpreti il diritto di abortire della donna come diritto ad abortire della coppia. Così come in Cina pare sia morale di stato richiedere alle donne che hanno già un figlio di interrompere le altre eventuali gravidanze per contribuire alla soluzione dei problemi della collettività, ugualmente, nella nostra società, è possibile che una donna si senta chiedere dal *partner* la disponibilità all'aborto quale forma di collaborazione alla sua necessità di non aver figli (ed è inoltre possibile che questa richiesta venga legittimata proprio in base alla legalizzazione dell'aborto, o anche in base al progresso delle tecniche mediche abortive).

Sul piano dei diritti, l'aborto, in questi casi, può essere visto come l'esito di una conflittualità di interessi. Se è vero che nessuno negò a Maria il diritto di non abortire, è anche vero che una reale autodeterminazione della gravidanza avrebbe impli-

cato il sacrificio della libertà di scelta di paternità da parte del suo compagno.

In effetti, nella cultura dei paesi occidentali, pur essendo acquisito il principio per cui se l'aborto è lecito, solo la donna può comunque prenderne l'iniziativa, è parimenti acquisita l'idea che anche al *partner* spetti il diritto di compiere la scelta di paternità.

Questa contraddizione, insita nei rapporti tra la donna e il *partner* e tra loro e la società, emerge anche sul piano giuridico: da un lato, la legge attribuisce alla donna la piena responsabilità della decisione riguardo a procreazione e aborto, mentre, dall'altro lato, non le conferisce il pieno potere di gestire autonomamente tali iniziative e le conseguenze che ne derivano.

Per quanto riguarda il sistema giuridico del nostro paese, considerando l'applicazione della legge 194 nel caso in cui l'aborto avvenga contestualmente al rifiuto di paternità del *partner*, derivano da questo paradosso almeno tre corollari:

1. *Nonostante che la legge attribuisca alla donna l'iniziativa dell'aborto (legge 194, art. 4), non le è assegnato il diritto di scelta sulla maternità: al contrario, la procreazione è definita come una competenza comune e indifferenziata della donna e del suo partner (art. 1).*

Lo stato garantisce in modo neutrale il "diritto alla procreazione cosciente e responsabile" (art. 1). In questa enunciazione, sono evidentemente implicati due presupposti: quello per cui a monte della procreazione non ci sono una singola donna e un singolo uomo, ma una coppia, e quello per cui nella coppia non è riconosciuta la differenza tra la scelta di maternità e quella di paternità. Il diritto di controllo sulla procreazione è assegnato alle cittadine e ai cittadini, in modo indifferenziato, mentre è omesso qualsiasi riferimento all'eventualità di un disaccordo tra la donna e il suo *partner* sulla decisione relativa alla maternità-paternità.

In pratica, mentre la decisione su maternità-paternità può dar luogo a quattro diverse situazioni -

dall'accordo in cui i due *partners* sono entrambi favorevoli o entrambi contrari alla gravidanza, al disaccordo in cui favorevole è solo la donna o solo l'uomo – per la legge è come se potessero darsi unicamente le due situazioni di intesa: manca infatti la regolamentazione delle due situazioni di disaccordo, sia nel caso che esso avvenga in riferimento all'uso degli anticoncezionali, sia nel caso che si debba decidere se interrompere una gravidanza. È chiaro che si dà comunque per implicito il fatto che i due giungano in ogni caso a un accordo. Né è assolutamente scontato che debba essere l'uomo a subordinarsi alla decisione della donna. Anzi, l'omissione non può che convalidare, implicitamente e di fatto, il potere decisionale di colui che, all'interno della coppia stessa, lo ha già¹: in certi casi, avendo la decisione sui figli un carattere anche economico, tale potere può essere sbilanciato a favore dell'uomo.

Perché la donna resta oggetto di tutela

Il corollario di questa contraddizione a livello dell'attribuzione delle rispettive responsabilità alla donna e all'uomo è che il potere decisionale che quest'ultimo almeno in parte detiene non è esplicitamente riconosciuto: mentre negli articoli che seguono della stessa legge, l'iniziativa della donna appare la condizione determinante dell'aborto, nessun cenno viene fatto alla eventuale responsabilità del *partner*. Anzi, egli è chiamato in causa solo nel ruolo di colui che potrebbe collaborare con il medico o con il consultorio durante i colloqui finalizzati a dissuadere la donna dall'abortire (art. 5). Quest'ultima risulta quindi in ogni caso responsabile esclusiva.

2. *Alla donna è data la responsabilità dell'iniziativa dell'aborto, ma non il potere di deciderlo in base alla propria auto-percezione e ai propri criteri etici.*

La legge legittima l'aborto alla condizione che esso sia così motivato: "... la donna che accusi circostanze per le quali la prosecuzione della gravidanza, il parto o la maternità comporterebbero un

serio pericolo per la sua *salute fisica o psichica*, in relazione o al suo stato di salute, o alle sue condizioni economiche, o sociali o familiari..." (art. 4, i corsivi sono i miei). In pratica, l'aborto è legale quando sia un intervento di medicina preventiva necessario per evitare disturbi organici o mentali. Poiché, poi, rari sono i casi di rischio di malattia fisica, si tratta, quasi sempre, per la donna che scelga l'aborto, di formulare un'auto-diagnosi di ordine psicopatologico. I fattori sociali e familiari sono infatti tenuti in considerazione in quanto definiti come potenzialmente patogeni per la salute (mentale) della donna.

La donna, pertanto, nel momento in cui riceve l'attribuzione del diritto di iniziativa sull'aborto, è designata come oggetto di tutela e la sua auto-percezione della gravidanza e dell'interruzione di gravidanza viene codificata e cosificata nelle categorie della psicologia, o, meglio, della psicopatologia.

Ne consegue, per ciò che concerne l'attribuzione della responsabilità dell'aborto, che la donna, per rendere legale l'aborto stesso quando la motivazione sia il rifiuto della paternità da parte del *partner*, deve riformulare tale motivazione entro una sorta di auto-psico-diagnosi del tipo: "Se faccio un figlio che lui non vuole, mi può sorgere un disturbo psichico", come se il problema fosse costituito da una propria labilità psichica. Pertanto, l'intervento abortivo, anche quando è svolto a favore del *partner*, viene definito ufficialmente come se fosse finalizzato alla tutela della salute (mentale) della donna. Questa norma giuridica accoglie e rinforza la percezione sociale dell'aborto, in cui esso è normalmente associato alle condizioni psichiche o economiche della donna: la responsabilizzazione del *partner* è convertita in un sentimento di compatimento per la donna. Egli stesso, partecipando a questo sentimento, finisce probabilmente per sentirsi davvero meno responsabile.

3. *Il fatto che alla donna sia attribuita l'iniziativa sull'aborto, la rende agli occhi di tutti responsabile di non abbandonare la prole che abbia scelto di*

generare. Tuttavia, la legge non le assegna il diritto di disporre autonomamente delle risorse necessarie all'accudimento della prole stessa.

Il valore sociale della maternità è affermato come un assoluto-neutrale (art. 1) contestualmente alla prescrizione ai servizi socio-sanitari di erogare forme di assistenza pedagogica, sociale e sanitaria alla gestante (art. 2), anche in forma coatta, qualora ella voglia interrompere la gravidanza (artt. 4 e 5). Dal principio per cui la maternità è un bene sociale neutrale deriva che alla singola gestante non è conferito il potere di accesso a risorse sanitarie o economiche, ma, al contrario, le è imposto il *dovere* di sottoporsi alla tutela che la società attraverso i propri servizi, esercita su ciò che il suo corpo crea. Le assistenti sociali dei consultori hanno infatti il compito istituzionale di elargire gli aiuti che reputano necessari compiendo contestualmente una supervisione sull'uso che la madre fa di tali risorse nella cura dei minori.

Pertanto, la donna, pur essendo definita dalla legge come tutrice responsabile della prole, è anche definita come tutelata (oggetto di una tutela esercitata dalla società a favore dei minori).

Né il dovere di collaborare con i servizi viene di fatto equamente suddiviso tra i due *partners*, ma, al contrario, al di là delle dichiarazioni di principio, nella pratica è attribuito a chi porta la gravidanza e, in seguito, a chi è co-presente con i bambini, e, cioè, quasi sempre alla madre.

La donna in gravidanza sa pertanto che se non sarà autonoma nell'allevamento del figlio e non riceverà il sostegno necessario da parte del *partner*, non avrà a propria disposizione aiuti da parte della società, ma sarà lei stessa considerata oggetto di aiuto. I servizi pubblici e privati (così come spesso anche i parenti, d'altronde) non le negheranno il necessario per i figli, ma per ottenerlo ella dovrà definirsi bisognosa e, da questa posizione di inferiorità, chiedere aiuto. Il suo *status* sarà quello subordinato di "assistita", e il suo ruolo nella cerchia dei parenti e degli amici sarà quello di "povera donna", o, se non sposata,

"ragazza-madre", con una perdita di autonomia e di prestigio che può risultare inaccettabile.

Il corollario che deriva da questa contraddizione per quanto riguarda la responsabilizzazione rispettiva della donna e del *partner* è che fin dall'inizio della maternità, l'obbligo reciproco di assistere e di farsi assistere che coinvolge i servizi e la gestante dà implicitamente al *partner* il diritto di astenersi dalle proprie responsabilità sull'accudimento della prole. In questo quadro, inoltre, egli può determinare la decisione della donna senza neppure doversi assumere la responsabilità di attivamente rifiutare la nascita, attraverso la propria semplice (e legittima) dichiarazione di impotenza rispetto ai problemi della maternità. Pertanto, ancora una volta, il *partner* può non sentire il peso di una implicazione nel destino della gravidanza.

Dunque, l'autonomia decisionale della donna è relativa, ma i condizionamenti che ella subisce non solo non vengono riconosciuti, ma sono attivamente negati nella stessa affermazione del suo diritto di scelta. Complementarmente, il *partner* risulta a torto de-responsabilizzato, e il suo reale peso nella vicenda della donna oscurato. In pratica, la donna non solo non è pienamente libera di decidere, ma, oltretutto, deve anche accollarsi l'onere morale e materiale delle decisioni del *partner*.

La diversa natura delle diverse esperienze di aborto

Consegue alle considerazioni sin qui svolte che l'esperienza di abortire può essere di natura completamente differente a seconda che sia un momento di definizione di sé, o invece, un momento di adattamento alla valutazione formulata da un altro sull'impossibilità di procreare. Si tratta di atti strutturalmente e soggettivamente diversi. Diverso dovrebbe essere anche il modo di definirli.

Va da sé che una tale distinzione diventa riconoscibile quando si rinunci a spiegare l'interruzione di gravidanza come l'esito di una problematica psicologica. L'oggettivazione di sentimenti e idee entro le

categorie della biologia o entro quelle della psicologia, ne sopprime inesorabilmente il soggetto: il desiderio vissuto diventa, anziché il timone dell'autoriflessione, l'oggetto di un'autoanalisi basata su principi sostanzialmente deterministici. Solo al di fuori di queste forme di auto-oggettivazione diviene percepibile la dimensione etica dell'interruzione di gravidanza. Può allora iniziare a emergere la differente natura dei due atti sul piano simbolico: l'aborto di autodeterminazione pare l'espressione e un'affermazione di sé, mentre il significato dell'aborto di adattamento sembra essere quello di una perdita e di un sacrificio.

Ho voluto mettere a fuoco una forma di violazione del corpo della donna diffusa e diffusamente taciuta. Certamente, l'analisi dovrebbe essere integrata da ulteriori elaborazioni qualora venisse trattato anche il caso in cui sia l'uomo desideroso di un figlio contro la volontà della donna.

Per meglio chiarire le mie tesi, ho utilizzato una lettura di alcuni articoli di una legge in vigore da dodici anni nel nostro paese. Non so tuttavia se il registro della legge debba essere considerato il livello primo o più importante in cui realizzare l'autodeterminazione della gravidanza. Il disporre di sé della

donna non può che passare attraverso un processo ampio e complesso, con implicazioni molteplici. Per lei, si tratta di rivoluzionare la propria posizione nella società e, qualora compia una scelta di rapporti eterosessuali, di trasformare i termini della relazione con i *partners*, nonché, a un altro livello, le forme di comunicazione con i servizi terapeutici e assistenziali.

Nella mia esperienza, la pratica di relazioni sessuate nelle istituzioni – tra operatrici e utenti nelle Usl, per esempio, o tra scienziate e profane nei luoghi di ricerca – insegna che per introdurre un cambiamento che intacchi non solo ciò che si fa, ma anche la propria posizione nell'ambito pubblico, occorre poter contare su luoghi di interazione sessuata. Per procedere verso l'autodeterminazione, ci sono necessari spazi reali in cui esercitare anche la maternità, all'interno dei quali poterci ricollocare, e ancorarci per mantenere una posizione adeguata a noi stesse, da cui vivere il rapporto con i *partners*, le relazioni con i parenti, con i servizi ecc.

¹ In genere la mancanza di regolamentazione nei campi in cui i due coniugi possono entrare in conflitto conferma la subordinazione della donna (Daniela Abram, seminario Ibris, Bologna 1988)

• • •

BIANCA MARIA FRABOTTA

UN LONTANO ESEMPIO DI LIBERTÀ

Un romanzo è sempre una sfida contro la tentazione autobiografica dell'autore e se si tratta di una donna la tentazione si raddoppia. La partita, a mio parere, è vinta se la protagonista, con la quale il Soggetto della narrazione non può in epoca moderna non identificarsi, si "aliena" in una terza persona tenuta giustamente a distanza, ma amata e in ogni caso seguita dall'autrice con amorevole sollecitudine. In questo caso la favola del romanzo insieme oggettivo ed emotivo riluce nel buio della incessante ripetizione tipologica con la seducente fatalità delle preziose pietre che la roccia nasconde, lo scrittore rinviene e poi sgrassa dalle impurità con la gioia stilistica del fortunato ritrovamento. Questo piacere, questa libertà inventiva e fantastica trasudano da ogni pagina dell'ultimo romanzo di Dacia Maraini*, decisamente il suo più bello e maturo. Dacia Maraini sceglie un genere ben collaudato come il romanzo storico, in una accezione però squisitamente femminile: la cronaca di famiglia che, dall'interno della sua *privacy*, si sporge verso il mondo di fuori come una lente convessa che tutto puntigliosa-

mente riflette e insieme deforma. La protagonista (e questo è il vero *coup de théâtre* del romanzo giocato con disinvolta maestria) è però una sordomuta, sembra, dalla nascita che assiste dalla sua villa di Bagheria alla difficile ma vaporosa transizione storica dal cupo Seicento all'imminenza dei "lumi" e del *libertinage*. Quei fari hanno già cominciato a risplendere nel pensiero di Hume e di Voltaire, ma nei libri cui la mutola può accedere in virtù della sua fisiologica diversità, son già arrivati a squarciare le tenebre della sfarzosa pigrizia della nobiltà palermitana. La menomazione di Marianna Ucrìa, inflittale dalla precoce violenza di chi sarà poi suo marito e mal curata dalla generosa sventatezza di un padre che la conduce ancor bimba ai piedi di una forca, non la esclude dai suoi doveri familiari. Marianna, come tutte le sue simili, si sposerà senza amore; subirà nel suo corpo il "passaggio" di altra carne né sognata, né desiderata; si acconcerà con trasognata cedevolezza al destino dalla riproduzione e con l'accorto distacco della "signora" deciderà la sorte di serve e scudieri. Fa insomma ciò che da lei natura e società pretendono, ma, per sua e nostra fortuna un raro caso le ha tagliato la lingua, ovattato le orecchie e messo fra le mani i complicati strumenti della scrittura: una miriade di volanti foglietti con cui, almeno coi suoi pari, può comunicare. Il tradizionale rosario dei

dialoghi è dunque sostituito da questa bizzarra, stringata lingua familiare, infarcita di guizzi e sbaffi dialettali che solo davanti agli inferiori e agli illetterati cede il passo a una più misericordiosa e barbarica mimica del quotidiano. Ma ciò che Marianna dice, o meglio scribacchia sulla sua tavoletta, è solo la millesima parte di ciò che il suo *handicap* le permette di indovinare aldilà del fitto velo della sordità.

Non solo ella gode del privilegio raro ai suoi tempi di "leggere" il mondo nei libri, ma con l'occhio di un'acutissima e felpata sensibilità felina, legge nel pensiero degli altri, comuni mortali condannati dalla loro normalità alla noia della sopravvivenza. E così Marianna che è sempre un po' altrove, ma mai totalmente estranea, pensosa ma non boriosa, partecipe ma diafana con un'anima vagante sui lidi del pagano Eliso delle anime immemori, diventa una morbida figura in cui la scrittrice può calarsi con confidenza, un'orma di silenzioso tepore un lontano *exemplum* di sofferta libertà da non smentire.

La scrittura si arrotonda in una fluidità mai sbadata, ma neppure mai enfatica; si gonfia di umori lessicali impreveduti, ma non bislacchi; sconfigge la tentazione del barocchismo siciliano di maniera, ma anche un certo sadismo veristico sempre in agguato nella prosa della Maraini. Insomma si lascia andare a una pienezza ap-

pena un po' visionaria che trasfigura di colpo ogni inerte, inutile descrittivismo. Il mondo che qui si vede è quello visto dal terzo occhio di Marianna ed è giusto dunque che l'autrice asseondi il miracoloso nitore con cui il suo sguardo compensa altre opacità sensoriali. E il romanzo in questo senso "tiene" perfettamente, obbedisce alla ferrea regola che si è imposto, anche quando potrebbe farsi distrarre dal virtuosismo del "colore" settecentesco, dalla tentazione leggiadra del minuetto, dal rococò della "stampina" qualche volta troppo pignola, stucchevole.

La lunga vita di Marianna Ucrìa infatti sarà abbastanza lunga da attingere, dopo questa cospicua maturazione, al dono di un inaspettato risveglio dei sensi che le giunge nelle fattezze di un giovane servo piovutole in grembo con i fragranti aromi che solo la stupenda Sicilia "scomparsa" di queste pagine ha saputo far lievitare. È un amore disincantato, "padronale", eppure indiscutibile come la voce antica della Bellezza che quando appare travalica anche gli artificiosi marchineggi della scrittura e, anche quando scompare, conta perché ha già scardinato le catene che ne trattenevano la grazia. E infatti la solitudine che ne nascerà, gustosa e "irregolare" come la viandanza verso cui si inoltrano Marianna ormai padrona di se sola, del suo desiderio di morire come di vivere, e la "paz-

za", fedele *servante* di una nuova libertà, ci consola con l'ineluttabilità delle verità più semplici:

"Ma la voglia di riprendere il cammino è più forte. Marianna ferma lo sguardo sulle acque giallognole, gorgoglianti e interroga i suoi silenzi. Ma la risposta che ne riceve è ancora una domanda. Ed è muta".

* Dacia Maraini, *La lunga vita di Marianna Ucrìa*, Rizzoli, Milano, 1990.

MARINA GRAZIOSI VITTIME E CRIMINALI

È possibile, prendendo la giustizia penale come punto d'osservazione e la categoria del "controllo sociale" come chiave interpretativa, gettar luce sulle complesse dinamiche dei conflitti sociali e sul costituirsi, in seno ad essi, delle nuove soggettività dei loro attori e promotori? È quel che ci propone Tamar Pitch nel suo bel libro *Responsabilità limitate**: un libro di criminologia atipico che si distingue per l'orizzonte amplissimo dei problemi affrontati.

Responsabilità limitate s'iscrive, sul piano teorico, nell'indirizzo criminologico della "criminologia critica", che schematicamente può essere caratterizzato come il prodotto dell'incontro di

tre culture: la cultura marxista intorno al carattere economicamente determinato della devianza; le dottrine del *labelling approach* circa la costruzione sociale della criminalità in quanto frutto di procedure di etichettamento e di stigmatizzazione istituzionale; le teorie giuridiche garantiste del diritto penale minimo.

Rispetto alla criminologia critica e alle dottrine del *labelling*, questo libro propone però due importanti indicazioni metodologiche. La prima indicazione consiste nella proposta di un approccio per così dire "autoriflessivo" allo studio della criminalità, che mette in campo, quale oggetto di analisi, la stessa criminologia. Se è vero che la criminalità è una costruzione istituzionale, sociale e culturale, a questa costruzione – ossia al processo di criminalizzazione – partecipa anche il criminologo, che deve dunque indagare il suo oggetto, la criminalità, con piena consapevolezza del suo ruolo non solo scientifico, ma anche pratico, nella costruzione dei problemi criminologici, i cui termini sono dettati dalle soluzioni da lui stesso prospettate.

Ne risulta un approccio pluridimensionale ai problemi della criminalità. Un simile approccio si giova dell'uso di due categorie apertamente ambivalenti e polisensate. La prima categoria è quella, generalissima e di ascendenza americana, del "controllo sociale", comprensiva non solo del

controllo penale ma di ogni altra forma o tecnica – istituzionale o sociale, prescrittiva o omologante, eteronoma o disciplinare – di induzione alla conformità. Tamar Pitch ne connette i due possibili significati alle diverse culture che ne fanno uso: da un lato la tradizione americana, antistatalistica e "antihobbesiana", nella quale essa significa soprattutto autoregolazione sociale, o integrazione, o induzione al consenso ad opera di istituzioni o attori sociali (istruzione, famiglia, informazione, servizi e simili); dall'altro la recezione europea, e particolarmente italiana, ove la medesima espressione viene di solito usata, in accordo con la nostra tradizione statalistica, nel senso di etero-regolazione statale, in primo luogo penale, ove "sociale" non allude al soggetto ma all'oggetto del controllo.

La seconda categoria, anch'essa polisensata, è quella della "responsabilità": intesa nel duplice senso di "responsabilità" individuale del criminale, o meglio di "attribuzione di responsabilità" al singolo deviante; e nel senso di "responsabilizzazione", o selezione, o costruzione di determinati fatti come criminali ad opera delle istituzioni, dell'opinione pubblica, degli attori sociali e della stessa criminologia.

L'uso di queste categorie consente un approccio integrato allo studio dei fenomeni della criminalità. I punti di vista – interno ed

esterno, della criminogenesi e della criminalizzazione, del diritto penale e dell'analisi sociale – sono chiaramente distinti; e tuttavia vengono trattati nel loro intreccio e nella loro reciproca interazione.

• • •

Un tale approccio è oggi particolarmente fecondo, con riguardo, per esempio, alla richiesta di criminalizzazione della tossicodipendenza. Qui il carattere interamente sociale, politico e culturale – prima che istituzionale – della costruzione del problema è del tutto evidente. La criminalizzazione dell'uso personale di droga è un fatto interamente sociale e culturale, che ha tuttavia effetti criminogeni altrettanto evidenti. L'etichettamento dei tossicodipendenti come criminali ne produce infatti, con la clandestinizzazione, la fuga nell'illegalità, la complicità coatta con il mondo criminale del traffico e talvolta l'ingresso, quali piccoli spacciatori, nel mondo della criminalità e l'avvio alle carriere criminali. Per questo la concezione riproposta da Tamar Pitch della criminalità come costruzione sociale, prima che istituzionale, svolge un ruolo non solo scientifico e critico, ma anche civile e politico, chiamando in causa la responsabilità di quanti contribuiscono alla costruzione in termini penali del problema della tossicodipendenza.

La seconda, importante, indicazione metodologica offerta dal-

l'interazione operata in questo libro tra i diversi punti di vista dai quali possono essere esaminati i processi di criminalizzazione è quella relativa alle richieste di criminalizzazione avanzate in questi anni da "nuovi" attori collettivi, a sostegno o a tutela di fondamentali diritti civili o sociali: cioè a un problema che la criminologia critica e il *labelling*, con la sua concezione del criminale come vittima o come oppresso o ribelle, non era in grado non diciamo di risolvere ma neppure di porsi. Pitch esemplifica tre richieste: quelle di tutela penale dell'ambiente avanzate dai movimenti ecologisti, quelle contro le violenze sui bambini e quelle del movimento delle donne per una giusta legge sulla violenza sessuale. E fornisce una serie di indicazioni epistemologiche e teoriche, che per un verso hanno una portata più limitata di quella già illustrata, dato che riguardano una forma particolare dei processi di criminalizzazione, per altro verso più estesa perché val di là dei problemi criminologici ed investe il problema più generale della fenomenologia dei movimenti sociali e dei processi di formazione delle identità collettive.

La cosa interessante evidenziata da Tamar Pitch è che ogni richiesta di criminalizzazione equivale ad un'imputazione d'ingiustizia e di responsabilità, attraverso cui da un lato viene de-naturalizzata una situazione in passato assunta come scontata e normale e svelata invece

come "ingiusta", dall'altro si forma e si esprime la soggettività di un movimento e se ne definisce l'identità antagonista.

Mi pare che questa tesi – trasferita dal diritto penale all'intero mondo dei diritti – abbia una portata generale. Ogni movimento si definisce come tale in quanto svelamento di ingiustizie e rivendicazione di vecchi o di nuovi diritti. Di più: ogni movimento progressivo è movimento di lotta per i diritti nuovi, che esprimono nuovi bisogni. Queste lotte per i diritti non si esauriscono quasi mai in azioni individuali. Essi sono, quasi sempre, processi e lotte collettive, espresse da movimenti di massa. Ciò vale per i classici diritti di libertà, ma vale ancor più per i diritti sociali, dal diritto al lavoro, o alla salute, a quelli alla tutela dell'ambiente, alla pace e all'autodeterminazione. Esiste peraltro un nesso biunivoco tra soggettività *collettiva*, e lotta per la difesa o la conquista di diritti

fondamentali: un movimento acquista identità e valore di soggetto collettivo in quanto lotta per l'affermazione di diritti fondamentali; e inversamente una lotta ha un valore universale in quanto segna la e rivendica un diritto fondamentale insoddisfatto, perché violato o perché non riconosciuto.

Tamar Pitch solleva tuttavia un problema, che ha a che fare con la natura specificamente penale delle richieste di giustizia da parte dei nuovi movimenti progressivi: per esempio della rivendicazione di una nuova legge sulla violenza sessuale. È ben vero che tale lotta – non diversamente del resto da quelle in tema di violenza ai bambini e per la difesa dell'ambiente – differisce dalle "crociate simboliche" di *social purity* per il suo carattere innovativo e "offensivo" anziché tradizionalistico e "difensivo" e, soprattutto, per i valori nuovi che la sostengono. Ma ciò non toglie che il terreno penale su cui si colloca il conflitto è quello

sul quale più debole, ambigua e precaria è l'affermazione d'identità di un soggetto collettivo: per il carattere simbolico e drammatizzato ma anche individualistico che assume il conflitto nel processo penale; per l'affidamento al sistema di giustizia penale, che ne risulta così sovrallegittimato, del processo di affermazione dell'identità dell'attore collettivo; per lo statuto di "vittima", anziché di oppressa e ribelle, con cui il movimento è portato ad autodefinirsi e per il conseguente prevalere delle istanze di tutela rispetto a quelle dell'autodeterminazione. Si tratta di problemi che da oltre un decennio attraversano e dividono il movimento delle donne e alla cui impostazione l'approccio critico sperimentato da Tamar Pitch offre un contributo metodologico essenziale.

* Tamar Pitch, *Responsabilità limitate*, Feltrinelli, Milano 1989.

LETIZIA PAOLOZZI* PER UN'ETICA DELL' INFORMAZIONE

Vorrei tentare di tenere insieme due affermazioni che possono sembrare, invece, molto scollegate. La prima: le donne nei mass media si occupano poco della realtà femminile che pure è in movimento; la seconda: rispetto al numero di donne che lavorano nei mass media, il potere raggiunto dalle giornaliste è "debole".

Eppure le giornaliste sono (siamo) tante. Di queste, motivazioni sono già state date (l'emancipazione, l'istruzione di massa, il peso crescente dei mass media). Non lo ripeto. Aggiungo che il nostro è un mestiere di un certo prestigio, anche se sottoposto a una crescente proletarizzazione; allora, soprattutto per le più giovani, il fatto che questo mestiere sia un piccolo monumento supegoico (si firma) e il fatto di essere diffuse in una grande quantità attraverso la propria firma può dare una certa soddisfazione. Alcuni films hanno interpretato questa soddisfazione: *Sindrome cinese*, *Quinto potere*, *Il cavaliere elettrico*, *Diritto di cronaca*, ecc. C'è spessissimo, una giornalista grintosa, un po' arrivista, di quelle che, per la "brillante carriera", mettono in gioco tutto, salvo poi durante il film, in-

contrare un signore straordinario del quale avevano scritto il peggio, e quindi pentirsi, tornando sulla retta strada.

Quando ho cominciato a fare questo lavoro, pensavo che il mio riferimento alla realtà e ai dati di realtà potesse essere preservato. Questo in anni in cui la sinistra stava perdendo il suo radicamento sociale; stava tagliando i fili con quel referente.

Dunque per me, oltre alla soddisfazione dell'io, il mio lavoro ha a che fare con il radicamento sociale. Della società fanno parte le donne. Ma, quando si tratta di donne le testate preferiscono dare spazio a fatti clamorosi: mamma Casella, l'organizzazione delle madri contro gli spacciatori, fatti di violenza sessuale, storie d'amore e di accettate. Oppure le donne sono coinvolte nei sondaggi, modo pessimo di fare giornalismo. Le donne vengono viste in quanto cifre, in quanto quote, in quanto numeri. Io credo che questo non sia un modo di rispettare, di parlare della realtà femminile.

Da che dipende? Intanto dal fatto che manca un controllo sociale da parte delle lettrici – che pure ci sono – dei giornali. Quando si parla, per esempio, di diritto delle utenti, a me viene un po' da sorridere, perché la voce delle utenti donne non si sente mai. In altri paesi, quando c'è una copertina volgare, quando c'è un articolo o un titolo che offende la dignità delle essere donna, i gior-

nali sono subissati da lettere di protesta, e le copie di quel giornale diminuiscono. Dipende dal fatto che le giornaliste, cioè noi, non siamo convinte – a parte alcune eccezioni – che scrivere della realtà femminile richieda delle chiavi di lettura. Non ci si avvale per ciò – per queste chiavi di lettura – del sapere di alcune; non si riconosce l'utilità di attingere a questo sapere.

Faccio un esempio rispetto al mio giornale: se Trentin deve essere intervistato, non si fa intervistare da tutti, si fa intervistare da alcuni giornalisti con i quali è in rapporto, e questi giornalisti hanno un potere nella redazione perché possono intervistare Trentin (giacché non tutti lo possono intervistare). Invece, per quanto riguarda il sapere che alcune donne possono trasmettere ad altre, che sono giornaliste, non c'è nessun riconoscimento, non c'è un rapporto privilegiato tra la giornalista e quella donna che le parla, che le risponde, che le trasmette sapere. Ci sentiamo svincolate sia dall'utenza, sia dalle donne alle quali facciamo riferimento. Si pensa spesso che tra donne tutto sia consentito, e allora, il non riconoscimento del debito finisce per annullare la possibilità di costruirsi, appunto, delle chiavi di interpretazione della realtà femminile. Prendiamo il caso della violenza sessuale: mentre c'era la legge in discussione in parlamento, i giornali hanno scoperto con molto ri-

tardo – se l'hanno scoperto – che c'erano delle donne le quali da anni lavorano su quel problema.

La stampa (e le giornaliste) pensavano che non ci fosse nulla al di fuori del dibattito istituzionale.

Se da un lato pesano nel nostro lavoro le caratteristiche del mercato dell'informazione – cioè il fatto che oggi si fanno sempre meno, anzi non si fanno più inchieste, mentre si punta molto sui sondaggi, i sondaggi chiedono la riflessione e la risposta soltanto di alcuni nomi topici cioè dei nomi che sono riconosciuti, che all'orecchio ritornano, a prescindere da ciò di cui devono parlare – dall'altro contano le caratteristiche sociali, ideologiche delle giornaliste. Tra le caratteristiche sociali ci metto lo scarso potere delle giornaliste; la difficoltà a sostenersi dentro le redazioni, là dove il patto è tra uomini.

Difficile mettersi in gara individualmente per cercare di rompere quel patto; tranne alcune eccezioni, ma sono proprio eccezioni, un'operazione del genere non paga oggi. Il numero delle giornaliste è tale che bisogna trovare altre forme per pesare, per avere potere.

Un linguaggio per prendere possesso del mondo

Tra le caratteristiche ideologiche che ci impediscono di muoverci a nostro agio c'è la riottosità

a riflettere sul nostro sesso a partire – come si dice nel movimento delle donne – da sé. Noi ci occupiamo poco del nostro sesso – questa è una domanda che io pongo – perché pensiamo che non sia visibile? perché ci sono altre tematiche che ci sembrano più importanti?

La risposta che mi do è che scrivere del proprio sesso, cioè fare un lavoro che scelga di avere questo punto di riferimento, è possibile solo se lo si ritiene essenziale per sé e non per la direzione del giornale cioè con una battaglia per far passare questa tematica, per fare "accettare questo settore". Bisogna secondo me, essere in conflitto con l'ordine simbolico dato.

Entrare in conflitto con l'ordine simbolico dato significa affrontare un punto molto delicato che è quello del linguaggio con il quale il movimento delle donne viene esprimendo il suo dibattito. È un punto a parte sul quale io credo che sarebbe utile che nei luoghi delle donne, così come nei luoghi della politica, si riflettesse. L'accenno un po' per grandi linee. Il discorso è stato fatto per esempio su *L'Unità* da Paola Gaiotti e poi, ancora su *L'Unità* da Pasquino, i quali hanno sostenuto che il dibattito delle donne è "oscuro". Tu parli difficile perciò io non ti capisco; e se tu parli difficile e io non ti capisco, vuol dire che tu non hai chiaro quello che vuoi dire, quindi hai una grande con-

fusione in testa, quindi quello che dici è destituito di fondamento.

Si tratta di una polemica molto pretestuosa, però molto usata. Rousseau scriveva di non conoscere l'arte di essere chiari, per chi non voglia essere attento.

Io penso che il linguaggio del movimento delle donne ha naturalmente delle difficoltà ma perché ha significato e significa uno scambio tra pensiero; uno scambio che ha prodotto cultura e pratica politica, stabilendo una comunità, una sorta di *societas* che è quella del movimento.

Ora, con quale linguaggio si è stabilita questa comunità? Con un linguaggio che fa *corpo* di ogni parola che usa – penso a termini come *agio*, *voglia di vincere*, *affidamento*, *disparità* che non accettano di essere tradotti in parole più usuali. Perché non accettano questo? Perché dietro a questi termini ci sono problemi, idee di contrasto con il linguaggio dato.

Cerco di entrare un po' di più nel merito attraverso un libro non ancora tradotto in italiano – che è una raccolta di lezioni tenute da Simone Weil fra il 1933 ed il 1934 a Roanne. Una sua allieva prese appunti di queste lezioni, che naturalmente soltanto per una parte riguardano il linguaggio, ed è stato pubblicato in Francia. Dice la Weil che il linguaggio è "l'elemento umano per eccellenza", ed io aggiungo che, evidentemente, il linguaggio dei giornali e quindi dei mass media è un pezzo forte,

robusto della comunicazione sociale.

Grazie al linguaggio – pensava all'incirca Weil – noi conserviamo la memoria, il passato, l'avvenire, la lontananza, la vicinanza, il presente, l'immaginario; noi possiamo dire che la luna esiste grazie al linguaggio anche se non la vediamo. Il linguaggio, dunque gioca molto sul simbolico e racchiude pensieri. Il linguaggio, però, è anche un mezzo di azione – è un mezzo di azione su se stessi – perché una volta che ognuna di noi ha preso partito, se le parole servono all'azione, possono anche rivelarsi pericolose nel momento in cui incitano a vedere le cose sotto un unico aspetto, cioè diventano schematismo, diventano cristallizzazione, diventano rigidità. Però, quando si è dato un nome, delle parole ai propri sentimenti, alle scelte compiute, ai giudizi, si può guardare agli uni ed alle altre come fossero degli oggetti.

Perciò il linguaggio io credo che sia – e torno all'inizio dell'affermazione della Weil – un mezzo per prendere possesso del mondo, ed è stato un mezzo per prendere possesso del mondo da parte delle donne. Grazie al linguaggio noi abbiamo provato a destrutturare il mondo e a ricostruirlo un po' come avviene per i giochi dei bambini: quando loro rompono il gioco per poi ricostruirlo, si impossessano del gioco e quindi del mondo.

Se questo è vero, rispondere alle polemiche equivale lavorare an-

cora e ancora su questo linguaggio, cercando di farlo circolare in tutta la sua ricchezza; una ricchezza che a noi è servita moltissimo. Senza accettare che invece sia semplificato così come ci viene chiesto.

Tornando alle due affermazioni iniziali (le giornaliste non si occupano della realtà femminile; nelle redazioni le giornaliste hanno poco potere rispetto al numero e rispetto anche alla visibilità sociale del soggetto femminile), vorrei concludere ripetendo che questi due elementi sono collegati. A mio giudizio l'affermarsi di una giornalista non si produce per mezzo di una visione paritaria; questa visione non paga, e non paga l'idea di un patto corporativo, non paga quella sorta di azioni positive che spesso vengono proposte; non pagano, insomma quei coordinamenti che si sono messi su in vari periodi, sui quali forse è bene che alcune delle donne che ne hanno esperienza ci raccontino. Può darsi che io mi sbaglia e che invece i coordinamenti comincino a pagare.

Secondo me servono invece delle fortissime mediazioni femminili perché solo attraverso queste mediazioni possiamo formarci un giudizio critico, e un giudizio critico dà potere alle donne, dà una chiave di lettura che è verificabile, che è naturalmente sovrapponibile a giudizio e che così impara a riconoscere l'errore. Questo è un modo per costruire un'etica della

e nella informazione, ma questo può avvenire soltanto se partiamo da noi stesse, dal luogo in cui siamo collocate.

* Relazione tenuta al seminario "Linguaggio etico, politica dell'informazione tra donne", organizzato dal Gruppo B del Virginia Woolf di Roma, sabato 24 marzo e domenica 25. Gli atti del seminario saranno pubblicati in autunno.

MARIA SERENA PALIERI CI PIACE SCRIVERE DI DONNE O DI ALTRO? L'ATTIVITÀ DI UN GRUPPO DI GIORNALISTE DELL'UNITÀ

Il primo appiglio è stato il rinnovo del contratto. Noi redattrici dell'*Unità* di Roma a fine aprile abbiamo avuto un incontro-lampo: una mezz'ora per vedere se volevamo, noi donne, fare delle proposte alla federazione della stampa. Tre mesi dopo ci ritroviamo con un'esperienza comune che ha oltrepassato – in modi svariati – quell'appiglio sindacale. Questo è, appunto, un resoconto (e una personale riflessione) dell'attività del "gruppo" che alcune redattrici hanno costituito dentro il giornale del Pci.

Quella mattina di aprile ci siamo trovate d'accordo su sei proposte: riguardavano pari opportunità

per il precariato (al lavoro nero i giornali fanno ricorso in modo massiccio) e quindi per gli accessi; pari opportunità anche all'interno della mutazione genetica che la stampa attraversa oggi: la riconversione tecnologica; parlando di tempo di lavoro abbiamo chiesto che la monetizzazione degli straordinari non sia obbligatoria e che gli anni sabbatici diventino una risorsa meno legata a motivi di lavoro, e più concretamente sfruttabile; abbiamo proposto che le aziende siano obbligate, ad ogni scadenza di contratto, a fornire un quadro, comparato per sesso, dell'utilizzazione dei propri dipendenti. "Sei punti" che, un paio di settimane dopo, erano stati sottoscritti, all'interno di un congresso, quello dell'Associazione stampa romana, fra i più lacerati, rigidamente divisi per correnti, da tutte le diciotto delegate. Trasversalmente alle correnti, cioè.

...

Ed eccoci noi, dentro l'*Unità*, prese da un doppio sentimento. Anzi triplo. Di essere parte di un mondo, quello femminile dell'informazione, che in questa stagione (dopo dieci-quindici anni di silenzio) si sta muovendo. Di esserci prese una responsabilità, uscendo allo scoperto come soggetto. Ed avere il desiderio di continuare. Continuare che cosa? Ci siamo dette che volevamo parlare da donne della nostra professione (per questo, finora, è solo fra gior-

naliste che ci siamo incontrate). E che volevamo, anzitutto conoscerci. Abbiamo fatto un sondaggio: una quindicina di domande per ricostruire le nostre storie professionali, proposte alle 44 redattrici (siamo un quarto dell'organico del giornale: se sembra poco, si tenga conto che il *manifesto* a parte - i quotidiani italiani registrano tassi di presenza femminile ancora infimi). Ciò che ci ha colpito: la rapidità con cui tutte hanno risposto, specie dalle redazioni di Milano, Bologna, Firenze, Genova, per forza di cose fin'allora non coinvolte nel confronto. E il quadro - tutto sommato inaspettato - delle presenze professionali femminili dentro il giornale. A leggerlo in un'ottica di "parità", un quadro, diciamo, disastroso. Per chiarirci, parlo delle qualifiche, dei galloni, della tappa di carriera. Per piantare il primo chiodo (vice-caposervizio) le redattrici impiegano 11 anni, i redattori 8 anni. C'è una redattore-capo donna rispetto a 16 uomini. E il resto corrisponde a queste cifre. Accanto, c'è che dentro il giornale esistono servizi, argomenti, ruoli esclusivamente maschili: corrispondenti dall'estero, notisti politici, redattori sportivi. Fatto il sondaggio abbiamo voluto rivederci. Ed ecco affiorare qualche fatica in più a riunirci, noi di Roma (quelle che, passando il tempo, comunque erano ancora interessate). Mentre a quel punto le redattrici dell'Emilia-Romagna

hanno deciso di provare fra loro un confronto.

Il fatto è che era arrivato il momento di dirci quali erano gli obiettivi che ci interessavano. Interpongo una sensazione mia. Quella rapidità nel rispondere al sondaggio mi è sembrata la spia di un desiderio semplice: essere interrogate sulla propria vita professionale, un pezzo grosso della vita di ciascuna, in un luogo, il giornale, in cui non è consuetudine, altre - burocratiche o produttive - sono le logiche che governano. Non per tutte questo desiderio però è già, in sé, fatto politico. E dunque il "gruppo" significa che a vederci non siamo "tutte".

...

L'*Unità* rivela di non essere a misura delle giornaliste che ci lavorano. Come rendercela più consona? L'idea della cordata non ci ha sfiorato. Anzi, direi che, fatta l'ipotesi di premere per i "galloni", è stata scartata d'*emblée* per diffidenze reciproche. D'altronde, ci siamo dette: negli ultimi mesi alcune nomine hanno posto delle donne in incarichi direttivi (esteri, cultura, interni), è solo da tre anni che una di noi è stata "ammessa" a fare la notista parlamentare dopo un vuoto di un paio di decenni. Ed ecco il nodo: conquistare potere per fare che cosa? Quale giornale? Un dato ricorrente all'*Unità* - forse più che in altri giornali dove le donne sono poche, ma i ruoli sembrano più

intercambiabili - è, accanto alla maschilità di alcuni compiti, la femminilità di altri. Già: il "sociale". Scriviamo di droga, sanità, scuola, *handicap*, ambiente, immigrati. Doppia domanda: in che misura è perché ci piace, quanto valore (ergo, per noi che ne scriviamo, autorevolezza) l'*Unità* dà - in modo non burocratico - a tutto questo? E ci piace, invece, come il giornale rappresenta il palazzo, la scienza, le vertenze sindacali, il mondo del lavoro, la cronaca nera? Sintetizzo così alcu-

ne domande che abbiamo elencato. Parlando di "codici etici di scrittura". Di "disagio". Di "solitudine". Di "agio", anche. Con fatica ci stiamo avvicinando, poi, a quel nodo. Scrivere "di" donne. Ovvero, credo: scoprire perché, per molte, non c'è piacere, non c'è gratificazione nel farlo. Quanto dipende da un'assunzione burocratica che il giornale del Pci fa della faccenda (*Unità* e *Manifesto* sono gli unici quotidiani con redattrici specializzate nel "settore"). Assunzione che di per

sé ti inibisce la libera scelta di scrivere del tuo sesso. Al più, ti fa concorrere, col farlo, a un pezzetto di potere. Quanto dipende dalla cultura fortissimamente emancipazionista di questo mestiere. Qualcosa di tutto questo l'abbiamo riferito al seminario sulla stampa comunista che a giugno si è tenuto alla Residenza di Ripetta. Dove noi giornaliste dell'*Unità* (lì si sa, di "tutt'altro" si parlava), abbiamo voluto esserci. Come soggetto.

NOIDONNE. IL GIORNALE DOVE LE DONNE PARLANO CHIARO.

Puoi riceverlo ogni mese a casa tua con sole 50.000 lire. Il numero del conto corrente è 60673001 intestato a Cooperativa Libera Stampa, Via Trinità dei Pellegrini 12, 00186 Roma, telefoni 06/6864562-6864387-6864465-6875469

NOI DONNE

Mensile di politica, attualità, cultura.
E in più *Legendaria*, supplemento trimestrale di libri e percorsi di lettura.

**Rinascita indice
il primo referendum
per l'abrogazione
dell'informazione bla-bla.**

**Firma contro
la cultura fast-food.
Abbonati a Rinascita.**

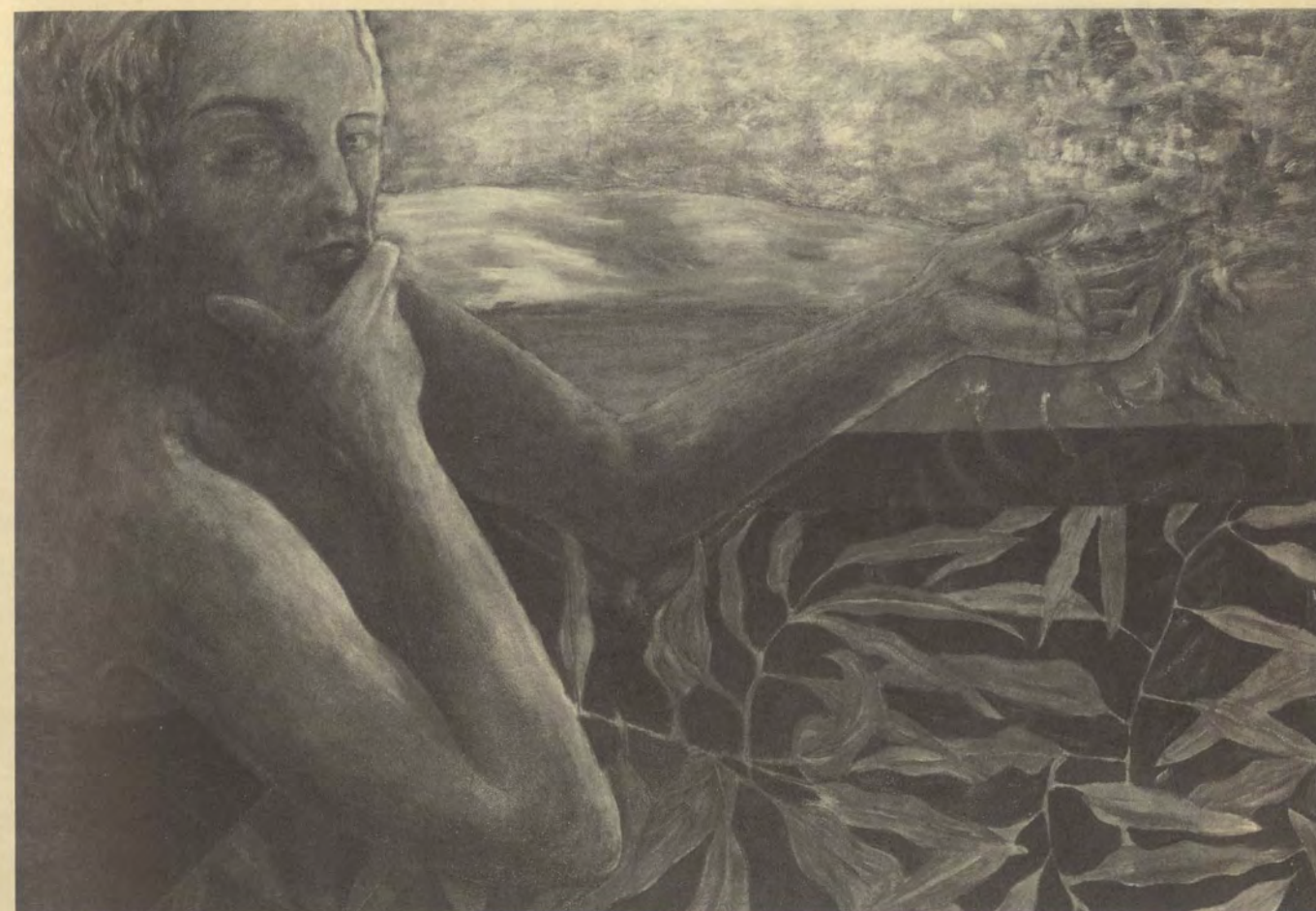
Quanti commenti politici incompleti, quanta informazione culturale inconsistente sei costretto a mandare giù? Abbonandoti a Rinascita scegli informazione in profondità, e in più risparmi un terzo del prezzo. Riceverai ogni settimana 100 pagine tutte nuove, aperte sul mondo che cambia. Se vuoi capire i come, i perché e gli allora dei fatti, abbonati a Rinascita.

Rinascita. Capire per cambiare.

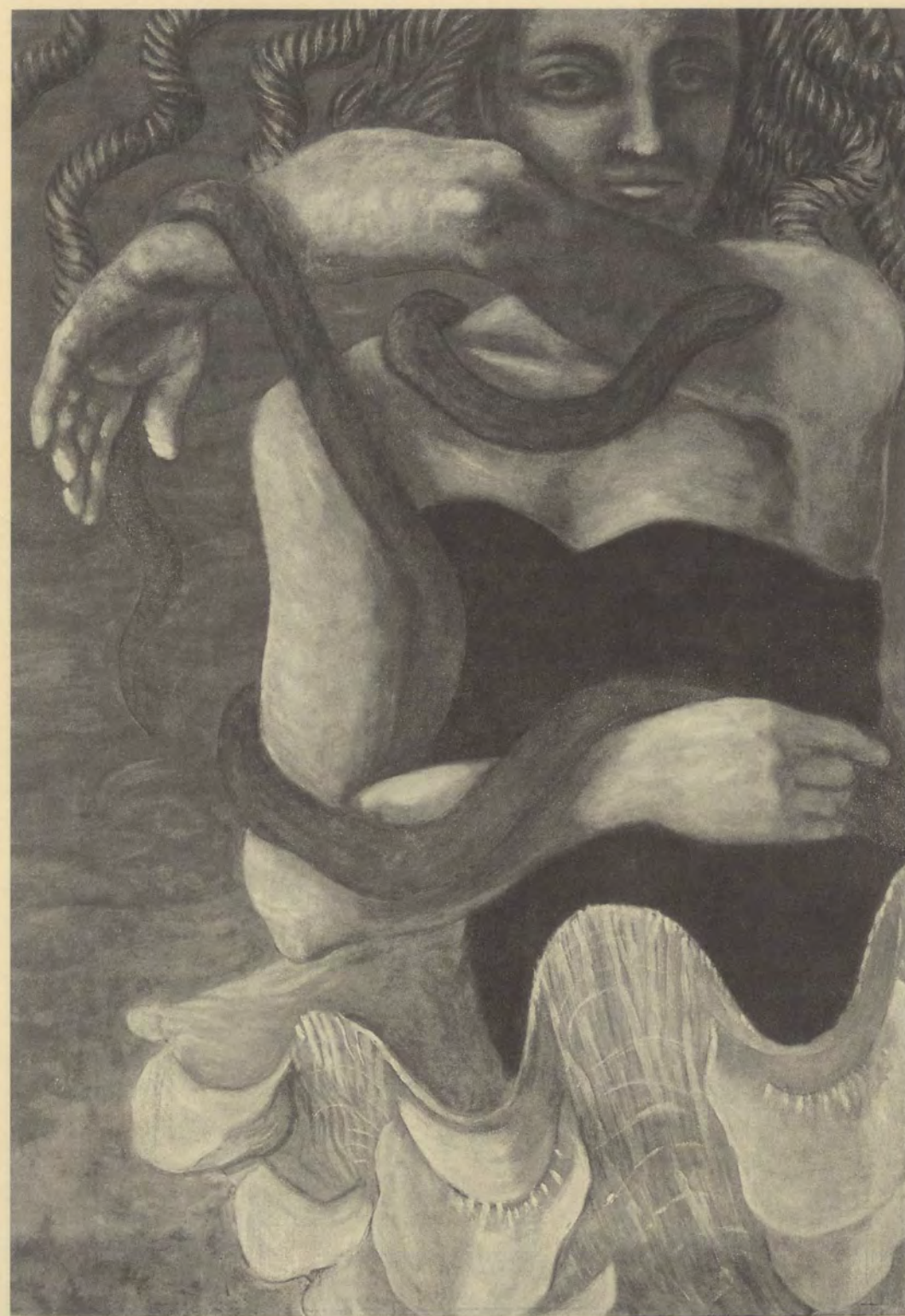
Rinascita

Settimanale di informazione politica e cultura

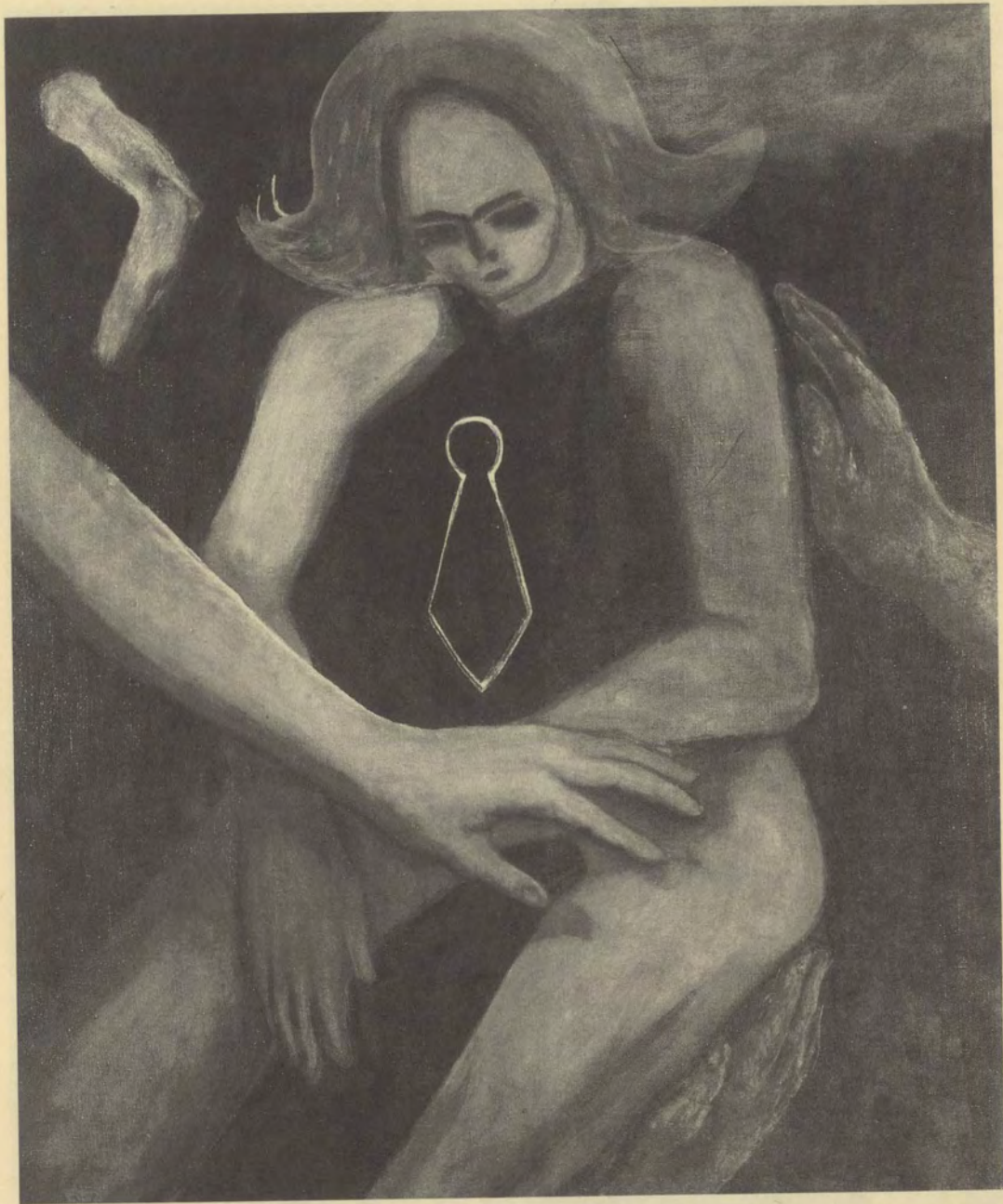
Tariffa nazionale abbonamenti annuo Lit. 110.000, semestrale Lit. 60.000 - Ufficio abbonamenti Rinascita
via dei Taurini 19 00185 Roma - c.c. postale n. 29972007



RUTH PROPSTING







Mi chiamo Ruth Propsting e sono nata in Australia nel 1951. Sono cresciuta nell'*outback*, il che significa, tra l'altro, che non ho potuto andare a scuola fino all'età di dodici anni. Poi, fui spedita in collegio, a duemila chilometri da casa, e ci sono rimasta sette anni. Alla fine, 'casa' non c'era più, e così non tornai.

Da bambina, mi piaceva molto dipingere, e a un certo punto della vita ho cominciato a sentirla la mancanza. Così mi sono iscritta a una scuola d'arte, che ho frequentato con un certo successo, perché non volevo perdere questo mio piccolo talento. Mi sono specializzata in accademia, ho fatto qualche mostra collettiva, poi le prime personali, e i primi lavori su commissione.

Siccome ero maestra, mi è venuto facile trovare lavoro con la Scuola d'arte volante, che raggiunge via aereo i villaggi più sperduti ai quattro angoli dell'Australia. Insegniamo pittura: si parte in un *piper* io, il pilota e magari un altro insegnante, atterriamo su una di quelle piste piene di fango e andiamo a far lezione. Vengono soprattutto le mogli dei coloni, qualche bracciante, pochissimi aborigeni. È abbastanza avventuroso, ma siccome nell'*outback* ci sono cresciuta, mi ci trovo bene.

Eppure, ho sempre avuto l'impressione che non ci fosse niente di particolarmente 'australiano' nella mia arte - e neppure in

RUTH PROPSTING DREAMTIME

quella della maggior parte dei miei colleghi australiani.

Dopo un periodo trascorso in Italia come pittrice professionista, ho cambiato idea. I vostri cieli sono rotondi e chiusi come cupole e la gente, così come tutte le altre cose, occupano un loro spazio definito come statue o ornamenti sotto le navate di una grande chiesa.

Da noi, invece, il cielo è come un grande lenzuolo disteso su un piano parallelo a quello della terra. Il paesaggio è come una lunga striscia, in cui terra e cielo non si incontrano mai, nemmeno all'infinito. Noi umani occupiamo lo spazio nel mezzo, quello dove si viaggia: in aereo, come con la scuola volante, in macchina per giorni e giorni, o a piedi, come in certi tratturi dell'*outback*, dove si può vagare per settimane intere senza incontrare un'anima.

Così, mentre ci si sposta lentamente lungo il paesaggio, oggetti, volti, o semplicemente forme incominciano a materializzarsi davanti agli occhi, contro lo sfondo della terra e del cielo. Gli aborigeni, che sono là da molto tempo, lo sanno bene. Infatti, vagano per settimane sussurrandosi filastrocche che collegano il paesaggio alle loro visioni. Lo chiamano *dreamtime*.

Anch'io quando dipingo incomincio con il disegnare a caso, fino a che non vedo affiorare qualcosa. Mi interessa lavorare direttamente dall'inconscio, facendo emergere dei simboli, privati o pubblici, come conchiglie, volti, mani che gesticolano. Poi ritorno a lavorare sulla struttura. Ma non sono un'impressionista romantica, così posso anche mettere una bella campitura blu o gialla, quando penso che basti. Poi passo ad altro. La mia sensibilità è quella di una donna: mi piace guardare, pensare, e dipingere. Non mi preoccupa più che tanto della coerenza stilistica. È un problema da uomini, molto spesso, almeno credo...

Parlando del fatto di essere donna, stavo quasi per dimenticarmi che mi interessa molto della questione femminile. E sono anche impegnata sul fronte ambientalista. Ma chi non lo è di questi tempi?

Vorrei chiudere con un verso dei *Men at Work*:

"Vengo da una terra di laggiù in basso

Dove le donne splendono, e gli uomini saccheggiano..."

Be', gli uomini saccheggiano, come dappertutto. Basterebbe non dargliela vinta, almeno non sempre. Per parte mia, anche se non bevo, mi tengo in forma e vado a lezione di *akido*, non sono ancora invulnerabile. E a volte, è una bella faticaccia! Loro saccheggiano. Io, siccome sono una donna, e per giunta pittrice, splendo.

FRANCA CHIAROMONTE DONNE CHE MEDIANO TRA GIUSTIZIA E LIBERTÀ COSA CI INSEGNANO ALCUNE ESPERIENZE NEL SINDACATO

Il sindacato è, per definizione, luogo deputato alla giustizia sociale. Luogo della rappresentanza degli interessi di chi lavora. Luogo della verifica sostanziale (sociale) della democrazia formale (politica). Luogo del conflitto.

Naturalmente, tutto ciò può essere smentito dalla pratica sindacale delle confederazioni. E, quindi, non esistere. Tuttavia, è difficile sostenere che al centro della politica sindacale non vi siano questioni come la giustizia, la rappresentanza, la democrazia, il conflitto.

Certo, anche i partiti, il partito hanno a che fare con quei nodi. Ma quei nodi nel sindacato, a differenza che nei partiti, sono la sostanza stessa della sua identità di sindacato. Il sindacato è sindacato in quanto rappresenta democraticamente gli interessi dei lavoratori. Dunque, in quanto agisce un conflitto per una maggiore giustizia sociale.

Il sindacato rappresenta gli interessi dei lavoratori. Non è automatico dire: e delle lavoratrici. Il sindacato non è nato per rappresentare gli interessi delle lavoratrici. Perché qui, come nelle altre formazioni politiche, lavoratore sta anche per 'lavoratrice'. Quando non è così, 'lavoratrice' è specificazione del termine più generale: 'lavoratore'. So bene che oggi il sindacato non può essere descritto in modo così schematico. So bene che anche il sindacato sa dell'esistenza di due sessi, grazie alla politica delle donne che vi sono iscritte. Ma so anche che quando, come alle Sgs Thompson o a Pomigliano d'Arco sorge un conflitto tra lavoratori e lavoratrici gli interessi dei primi, nella cultura sindacale sono "generalisti", quelli delle seconde "specifici". Magari da salvaguarda-

re, ma pur sempre specifici. E so anche che spesso le forme di organizzazione che il sindacato prevede per le donne evidenziano appunto la distinzione, ancora operante, tra politica sindacale e specifico femminile.

E allora, perché il sindacato? Come mai da qualche tempo la vicenda delle donne, di alcune donne che lavorano nel sindacato è oggetto dell'attenzione di una parte consistente di donne che fanno politica nei luoghi autonomi?

Due convegni, uno a Roma, organizzato dal gruppo B del Virginia Woolf (ne parla di seguito Danila De Angelis) e uno a Milano, in Libreria delle donne; e, soprattutto, una rete fittissima di relazioni tra gruppi interni al sindacato e gruppi che con il sindacato hanno poco a che fare, testimoniano di un interesse che vale la pena di indagare. A che cosa si deve tanto interesse? Come mai sono sempre di più le sindacaliste attratte dai luoghi della politica autonoma delle donne?

"Per riuscire ad essere noi in prima persona questo sindacato che ha presente l'esistenza di uomini e di donne - scrivevano le donne del gruppo del martedì di Brescia su *Sottosopra oro* - ci aiutiamo, oltretutto con le relazioni interne ad esso, anche con relazioni esterne, specialmente con l'università delle donne di Brescia. Fra noi e le donne dell'università c'è uno scambio. Metterci in rapporto con loro e con altre che vengono all'università, come le filosofe di Verona, ci ha dato una distanza interiore dal sindacato. Rispetto a questo siamo dentro-fuori: non nel senso che saremmo metà dentro e metà fuori, ma nel senso di aver guadagnato distanza interiore da un ordine vissuto come immutabile".

In genere, tutte le sindacaliste che lavorano in luoghi di donne dicono della necessità di quella distanza. Del resto, fare politica della differenza sessuale che cos'altro è se non fare politica della distanza avvertita dall'ordine dato?

Fare politica, nominare la distanza, farne produzione di sapere e, dunque, padronanza del contesto in cui ci si trova a essere collocate: la necessità delle

sindacaliste di relazione con i luoghi della politica delle donne è la stessa che spinge alcune di noi, comuniste, a praticare anche la politica nel Pci in stretta relazione con donne alle quali siamo legate da una pratica politica, quella della libertà e della differenza sessuale che certo non ha, non può avere il Pci come suo oggetto o come suo luogo privilegiato.

Resta l'altra domanda, quella sul vantaggio che da questa relazione trae chi è fuori dal sindacato.

Per rispondere a questa domanda, è ovvio, non posso che partire da me. E cioè dalle mie domande, dallo scambio per me efficace con chi, diversamente da me, fa politica nel sindacato.

Lo scontro tra due politiche

Partire da me significa dire da dove parlo. Cioè: i punti di sapere acquisiti, nonché le domande che sorgono dalla politica che pratico con altre. Con altre: con le donne del mio gruppo al Virginia Woolf; con quelle comuniste con cui ho condiviso la "quarta mozione" e con le quali abbiamo, da allora, costituito un gruppo. Lì ho separati, anche se i nodi problematici che mi trovo di fronte nell'una e nell'altra situazione, non sono poi così diversi. Anche se, e questo è un vantaggio, la lingua che si parla, è sempre più la stessa.

Allora, il mio interesse nel rapportarmi ad alcune esperienze femminili nel sindacato sta in questo: la mia pratica politica si è scontrata e si scontra, dentro e fuori il partito comunista, proprio con quelle questioni, che ne fanno nella migliore delle ipotesi, l'identità del sindacato.

Con la giustizia sociale, che per le donne ha significato, nella tradizione della sinistra, parità, uguaglianza di diritti, emancipazione. La politica delle donne nasce anche dal dubbio su questa idea che una donna dovesse desiderare per sé ciò che gli uomini avevano già per loro. E differenza e parità sono, è inutile dirlo, terreni antitetici.

Con l'idea della democrazia e della rappresentanza. Le donne, si sa, non sono un gruppo sociale.

Come si può pensare di rappresentare gli interessi delle donne? Eppure, si sa anche che rappresentanza generale e rappresentanza di uomini coincidono. E allora abbiamo visto, nella politica delle donne, come proprio la rappresentanza non sia medium efficace alla libertà femminile. Lo stesso dicasi per la democrazia. Il documento di 39 per esempio, lancia l'obiettivo che nel sindacato viga il criterio: "una testa, un voto". Ora, se è vero che nella Cgil dire questo significa dire che bisogna superare il regime delle correnti, è anche vero che "una testa, un voto" è principio che non dà conto, che riduce, che è in conflitto con una politica dei soggetti e delle relazioni quale è quella delle donne.

"Le femministe, scrivono Mariagrazia Campari e Lia Cigarini del *Sottosopra* citato, non si sono contate per fare le loro scelte, per prendere decisioni, per conquistare nuovi ambiti sociali... così esse hanno evitato di sottostare allo schiacciamento della maggioranza, seguendo piuttosto l'andamento dei rapporti d'amore d'amicizia e familiare, dove non si vota e dove le cose vanno bene se vince la libertà".

La politica delle donne, specie di quelle che si sono trovate a dialogare con la sinistra, si è dunque scontrata con idee forti come la rappresentanza, la giustizia sociale, la democrazia. Non solo e non tanto nel senso che gli uomini o le organizzazioni sindacali o i partiti hanno contrapposto alla pratica politica delle donne quella tradizionale basata, appunto, su quelle coordinate.

Anche. Più significativo, però, più degno di attenzione è il fatto che lo scontro tra ordini diventa oggetto di conflitto tra donne. Danila De Angelis descrive bene il conflitto tra donne nel sindacato sulla questione dei coordinamenti e delle quote. È un esempio di come lo scontro tra le due politiche e dunque tra i due ordini simbolici, sia materia prima dei conflitti tra donne.

A volte, però, non si dà conflitto ma oscillazione. È la cosa più usuale. A volte la politica delle donne sembra non bastare. Non succede solo quando qualche sindacalista o qualche dirigente di partito accusa

i gruppi di donne di avere a cuore solo la libertà di alcune e non quella di tutte. Succede tutte le volte che in noi stesse agisce il doppio binario. Tutte le volte che noi per prime togliamo credibilità alla nostra politica affidandoci, senza beneficio del dubbio, alla politica altrui, quando si tratta di votare qualcosa o di siglare un accordo sindacale. Questo non succede perché siamo colpevoli. Succede perché e quando sono scarse e inefficaci le mediazioni che mettiamo al mondo.

Nel sindacato, nel momento in cui le donne legate da una pratica politica vi agiscono, si crea un terreno concreto di mediazione tra il terreno della giustizia e dell'uguaglianza e quello della libertà. Sono le donne che fanno sindacato, in carne e ossa, a creare questo terreno. E, dunque, a farne sapere.

Il massimo di materialità corrisponde, come al solito al massimo di costruzione simbolica. È inutile dire, allora, perché tutto questo è interessante per chi ha a cuore la costruzione di libertà femminile.

Politica ed Economia

7-8

Dahrendorf: lungo il cammino della libertà

Speciale: la legge e Lotta continua di Ferrajoli, Migone, Violante, Fossati

Beccalli: azioni positive e lavoro femminile

Bergère, Sisci: un anno dopo, il maggio cinese

Jossa, Colitti, Sanguigni: pubblico e privato

D'Antonio: Bunkitalia e il Sud in gabbia

Buffardi: una testa, un voto

Santi: le droghe riproibite

Nebbia: l'energia, valore delle merci

Scritti di Cotesta, Bontems, Ferretti, Dassù, Simonyi, Elias, Bordini, Hyman

Un numero L. 5.500. Abbonamento annuo L. 50.000 su ccp. n. 502013 intestato a Editori Riuniti Riviste, via Serchio 9/11, 00198 Roma. Tel. 866383

GIULIA GHIRARDINI
MANUELA MARIOTTO

COME ESISTIAMO NEL SINDACATO

Il Gruppo donne della Cgil scuola di Milano è nato dalle relazioni stabilite da alcune di noi nel periodo del congresso di categoria e fa attività politico-sindacale tra donne da poco più di un anno¹.

Si è costituito su un progetto preciso. Avvertivamo infatti, in particolare quelle iscritte al sindacato da più anni, una insoddisfazione che era andata aumentando a causa del divaricarsi tra la consapevolezza della nostra accresciuta voglia di essere soggetti politici e i modi delle donne di stare nel sindacato, che ritenevamo superati dalla pratica di relazione tra donne affermatasi in questi anni.

Per la nostra categoria, poi, (75% di donne, più del 60% di iscritte alla Cgil scuola) vivevano con disagio l'assenza di visibilità dell'impegno politico e professionale di tante e la mancanza di una tradizione di donne nel sindacato scuola cui fare riferimento.

Avevamo però anche la certezza, per essere state delegate sindacali e rappresentanti per la Cgil nei consigli d'istituto e nei distretti, quindi per il lavoro svolto con altre, che vi è una grande competenza professionale, sindacale e politica delle donne che, per diventare visibile e significativa per il nostro sesso, ha bisogno di mediazione femminile.

Negli anni '70 avevamo considerato la scuola (che era ed è il nostro luogo di lavoro) terreno e strumento di sviluppo della democrazia e, nella relazione con gli alunni, gli studenti, i genitori, i colleghi e le colleghe avevamo messo in atto idee e pratiche che, ci pareva, davano senso alla partecipazione e visibilità alla soggettività politica dei lavoratori.

Lo stesso ci era accaduto nel sindacato. Nella scuola, nel sindacato il soggetto "lavoratore", nei casi in cui di soggetto politico si è potuto parlare, era, comunque, uno, gli uomini.

Negli anni '80, per fasi più e meno lunghe, abbiamo sospeso la nostra attività sindacale e abbiamo svolto con assiduità e passione alterne quella lavorativa. Quando ci siamo incontrate e reincontrate, un anno e mezzo fa, altre donne avevano posto con chiarezza l'esistenza del genere femminile. Pratica e pensiero della differenza erano stati detti dalle donne che li avevano prodotti (Luce Irigaray, la Liberia di Milano, la comunità filosofica Diotima).

Questo ha creato la possibilità di esistere per le donne che, avendone bisogno, desiderano manifestare la propria esistenza dove sono. Di qui il nostro fare sindacato.

L'origine e il farsi di questa esperienza, breve ma intensa, ci suscitano degli interrogativi ai quali cerchiamo di rispondere.

Quale idea di mondo, di sindacato, di lavoro?

Il rifiuto di passare gli esami

Noi vogliamo esistenza nel mondo in cui siamo. Nessuna santificazione futura, basata sul sacrificio del non esistere oggi, può darci senso. Il mondo, il sindacato, la scuola si mostrano come uno spazio unico per tutti, ma prevedono il manifestarsi, e il significarsi di un solo sesso.

Nella scuola, nel sindacato ci stiamo intere, il solo modo per esserci. L'interessa del nostro essere donne si esprime a partire da noi: abbiamo un interesse generale, quello del nostro sesso. La scuola occupa molte ore nella vita di bambine e bambini, una parte considerevole della vita delle insegnanti, un numero altissimo di donne. Tuttavia essa è il mondo per i piccoli dell'uomo. Lo è nei comportamenti di adulti e bambini nell'impostazione delle relazioni interpersonali, nei libri, nell'organizzazione della trasmissione della cultura per disciplina.

Per le insegnanti che, guardando il proprio lavoro, vogliono vedersi, rappresentarsi, è un paradosso: abbiamo un ugual numero di alunni e alunne, siamo più donne che uomini (in alcuni ordini di scuola siamo quasi solo donne), tuttavia il nostro luogo di

lavoro non porta memoria del nostro sesso. Dunque il contributo delle insegnanti nella scuola finora è andato nella direzione di un mondo a sesso unico.

Così è stato nel sindacato: le iscritte sono più degli iscritti, dunque maggiore è anche la quantità di denaro che portano al sindacato, ma nelle piattaforme, nei contratti, negli organismi sindacali l'unica traccia di noi è l'assenza. Il nostro contributo resta nel silenzio, come una busta passata in nero, non è nominato, il riconoscerlo vorrebbe dire attribuirvi significato e valore. Senza rumore, in nero, è avvenuta anche la cancellazione di noi, alla quale ci siamo adeguate.

In un mondo che non ci prevede non stiamo bene. allora, come sottrarsi alla cancellazione del nostro genere? Come utilizzare le energie che finora hanno contribuito a confermarci nell'esistenza?

Fare sindacato con altre è stata una prima risposta.

Inizialmente abbiamo compiuto un gesto di autonomia: quando, durante il congresso di categoria, la segreteria ha proposto a tre di noi di entrare nel direttivo di Milano sulla "questione della differenza", abbiamo valutato i rischi di questa operazione, che non gestivamo noi. Abbiamo allora deciso di esprimere il nostro desiderio di fare sindacato con altre donne, ma secondo un percorso, dei tempi, delle regole che di volta in volta, sperimentando la pratica di relazione ed elaborando i rapporti tra noi, avremmo definito. Avevamo molto chiaro, infatti, che la costruzione di libertà femminile esige l'assunzione piena di responsabilità riguardo al nostro modo di stare nel mondo e che, quindi, questo doveva avvenire anche nel modo in cui volevamo esistere come sindacato.

Ci era rimasto in mente quanto, tempo fa, aveva scritto una compagna del direttivo nazionale: "Tutte noi - (citiamo a memoria) - che abbiamo incarichi negli organismi dirigenti, abbiamo la consapevolezza di aver dovuto, *ad un certo punto*, passare un esame".

Passare quell'esame equivaleva ad andare a un rapporto con il sindacato del tutto individuale, signi-

ficava accettare che l'essere donna fosse un fatto indifferente, voleva dunque dire separarsi dalle proprie simili.

Sottrarci al riconoscimento, alla legittimazione che ci veniva dalla parte maschile, era dunque la prima condizione per fare sindacato in sovranità.

Per fare questo avevamo un riferimento teorico preciso, il pensiero della differenza, e una pratica, la relazione tra donne, sperimentata altrove. Pensarci come soggetti sessuati, rompere l'universalismo del soggetto unico, avere un punto di vista radicato nel nostro sesso, ci ha portato a distinguere tra uomini e donne e a far in modo che il sindacato corrisponda alla concreta realtà dell'esistenza di due generi, permettendo l'espressione di interessi spesso conflittuali. Noi non abbiamo rinunciato all'idea della solidarietà tra chi lavora, ma pensiamo che non possa esistere solidarietà vera se chi si esprime è solo il soggetto maschile, se le mediazioni, indispensabili per fare sindacato, vengono effettuate ignorando l'esistenza degli interessi dell'altro sesso.

Poiché riteniamo che l'esistenza del sindacato si giustifichi solo nel rapporto con lavoratori e lavoratrici, all'inizio del nostro percorso abbiamo convocato altre insegnanti: perché prendessero la parola su di sé, sul proprio lavoro². Porci come loro interlocutrici, esprimere la nostra scelta privilegiata nei confronti del nostro sesso, prenderci sul serio, prestare cura e attenzione a quanto avveniva tra noi, mostrare che le loro parole erano ascoltate ed erano importanti per noi, ha consentito una comunicazione molto libera e intensa. Di questo abbiamo tenuto conto ogni volta che siamo entrate in relazione con altre donne: la trascuratezza nei rapporti tra donne, la scarsa attenzione, la sciattezza nello svolgimento delle riunioni, le perdite di tempo, sono altrettanti segnali dello scarso valore che diamo al nostro sesso.

La relazione è, allo stato attuale, la nostra forma politica, efficace perché ci consente di fare sindacato lì dove siamo, qualunque sia il nostro ruolo; piegando i ruoli assegnati all'interesse del nostro sesso.

Essa ci consente anche di crearci i contesti che ci

sono utili, fuori dai ritagli dati, con altre donne. La nostra esistenza è infatti in relazione con l'esistenza di altre, dentro e fuori il sindacato; delle altre donne abbiamo bisogno per scambiare esperienze, pensiero, per creare società femminile.

La pratica con le insegnanti

Dalla relazione tra noi abbiamo imparato alcune cose fondamentali. Innanzitutto abbiamo acquisito chiarezza di volta in volta, su ciò che desideravamo; i desideri espressi hanno preso senso nello scambio, per essi abbiamo cercato e trovato una misura comune, attuando delle mediazioni tra noi che ci hanno consentito di confrontarci con altre/altri da una posizione di forza; nello scambio le disparità tra noi sono diventate un guadagno per tutte.

Stiamo anche imparando a distinguere all'interno dei conflitti che sorgono tra noi, riconoscendo quelli che ci vengono dalle regole date e dalla interiorizzazione degli interessi degli uomini e quelli che sorgono per nostre differenze. In questo modo, in più occasioni, siamo riuscite ad esprimerli, valutarli e superarli con mediazioni efficaci³.

In questo periodo, poiché fin dall'inizio un'idea forte è stata, per noi, valorizzare il lavoro delle donne nella scuola e poiché, come lavoratrici, è nostra aspirazione contrattare le condizioni del nostro lavoro, siamo arrivate a scegliere di occuparci del contratto. Abbiamo riconvocato le insegnanti nelle scuole in cui siamo: ci rendiamo infatti conto che senza una discussione tra le donne della scuola, senza la ricerca fatta insieme di misure del nostro lavoro contrattate tra noi, restiamo in una situazione di insignificanza.

Per elaborare il nostro intervento sulla piattaforma, che vogliamo segnata dalla differenza di genere, abbiamo deciso di avvalerci della competenza di due giuriste, con le quali avevamo stabilito una relazione politica progettando e preparando, a marzo, un incontro di donne che fanno sindacato⁴. A loro ci unisce l'interesse per la contrattazione e il diritto

femminile, per la definizione di contesti decisi dalle donne, la consapevolezza dell'efficacia della trasversalità nella pratica di relazione.

Il punto di partenza irrinunciabile è: siamo donne che lavorano; che stabiliscono, quindi, col mondo, questa particolare relazione, venendone determinate nelle condizioni materiali di vita.

Il lavoro è però anche il modo in cui ci oggettiviamo nel mondo, attraverso cui contribuiamo a determinare la nostra immagine sociale e influiamo, in particolare noi insegnanti, sulla produzione e riproduzione di un sapere che o ci preveda o ci cancelli. Darci come punto di partenza il lavoro e pensarci come lavoratrici è, quindi, per noi, un fatto essenziale.

Tra gruppi di insegnanti in questi anni è andata crescendo la produzione della differenza e della didattica sessuata, ricerca cui noi siamo interessate e alla quale partecipiamo ma che non esaurisce il nostro essere a scuola. Che è infatti connotato da altri elementi che determinano le condizioni per lo svolgimento del nostro lavoro e contribuiscono a darci visibilità sociale: tempi e orari di lavoro, retribuzione, funzioni svolte, processi gestiti.

Su questi aspetti è oggi evidente la bassa contrattualità delle donne della scuola, certo non favorita dalla centralizzazione delle trattative e dalla dipendenza, per questioni rilevanti, dalla decisione del parlamento.

E tuttavia non possiamo non rilevare una diffusa negligenza a entrare con piena titolarità di elaborazione e di contrattazione nella determinazione delle condizioni di uno scambio sociale nel quale le donne della scuola continuano ad essere parte non in causa. Atteggiamo questo che non condividiamo perché contribuisce alla autocancellazione delle donne dalla scena scolastica e sociale.

¹ Il gruppo è il modo concreto che ci siamo date di vivere la relazione tra noi, non una forma organizzativa. Di esso fanno parte insegnanti di scuola elementare media, della formazione professionale, un preside, una funzionaria e una insegnante distaccata a tempo pieno in sindacato, con incarico in segreteria fino all'anno scorso.

I ruoli sindacali sono diversi: alcune di noi sono iscritte, alcune fanno parte di organismi dirigenti, una rappresenta la Cgil scuola nel distretto scolastico della sua zona. Alcune, nel corso di questo anno, sono diventate, o ridiventate, delegate sindacali della loro scuola.

² Di questi incontri abbiamo dato conto dei numeri 76 e 78, 1990 della Agenzia stampa della Cgil scuola nazionale.

³ Questo è avvenuto, in particolare, quando una compagna, Patrizia Rossetti, l'anno scorso distaccata in sindacato con incarico di segreteria, terminato il periodo di maternità, ha espresso il desiderio di rientrare in sindacato con il distacco, non più sulla regola della designazione per componente, ma segnando questo rientro e il lavoro di sindacalista, del progetto politico del percorso e delle relazioni costruite con noi durante questo anno e mezzo. Desidero che noi abbiamo riconosciuto come risultato importante della nostra politica e che abbiamo sostenuto in un confronto, di esito positivo, con i compagni della segreteria.

⁴ Le giuriste sono Maria Grazia Campari e Lia Cigarini. L'incontro delle donne del sindacato, svoltosi a Milano il 13 marzo, è stato preparato, oltre che con il gruppo del Martedì di Brescia, con alcune sindacaliste della Fim-Cisl e con alcune donne della Libreria di Milano.

DANILA DE ANGELIS*

DAL COORDINAMENTO AL GRUPPO

Rappresentatività generale del sindacato ed appartenenza al genere femminile. Estraneità alle regole ed ai linguaggi di questo e desiderio di contare nelle sue decisioni, nelle sue strategie. Conflitto tra i sessi e conflittualità tra donne: questi i terreni su cui fin dall'inizio della mia pratica sindacale mi sono trovata a vivere la contraddizione tra il mio essere donna e l'esigenza di poter contare e incidere sulle decisioni che investono la mia vita materiale, quello che solo oggi posso nominare come desiderio di esistenza sociale.

È proprio nel momento di affrontare il crocevia della estraneità e della volontà di essere nel mondo, che la mia pratica politica si differenzia da quella di altre donne che nel sindacato mettono in atto strategie di visibilità e pratiche di relazione anch'esse finalizzate a realizzare un sindacato di donne e di uomini.

Sulle valutazioni che oggi posso dare delle diverse forme di relazione tra donne da me praticate nel

sindacato, vorrei chiamare a confronto tutte quelle donne che misurano l'effettualità della presenza di relazioni forti tra donne con l'esigenza di trasformazione e ridefinizione delle regole del sindacato.

Il mio impegno nel sindacato inizia nell'84 sull'onda della battaglia per la scala mobile e, contestualmente, inizia anche la mia pratica di relazione con altre donne che sentono con me l'esigenza di confrontarsi sul fare sindacato e l'incidenza che su questo ha il nostro essere donne.

Ci costituiamo in Coordinamento femminile della funzione pubblica di Roma, luogo separato nell'organizzazione, senza potere decisionale sulle strategie generali, che la Cgil tollera, riservandosi però la nomina delle due responsabili, una per componente politica.

Proprio rispetto a questo segno evidente di mancanza di autonomia politica, iniziamo una battaglia che, più che come conflitto tra i sessi, si configurava come conflitto tra donne sulla questione del potere di una donna sulle altre, sull'origine di questo potere e sulla questione della rappresentanza femminile nell'organizzazione. Esito maggioritario di questa politica sulla rappresentanza fu la rivendicazione di quote di presenza femminile negli organismi dirigenti.

Oggi, interrogandomi sull'esigenza di un luogo separato nell'organizzazione sindacale, mi rendo conto che cercavo in esso una modalità che mi alleggerisse dalla fatica di ricomporre, in solitudine, il mio desiderio di sindacato ed il riferimento alle mie simili, che nella mia pratica sindacalista rimaneva confinato ai luoghi di sole donne.

Un luogo separato nella struttura sindacale mi consentiva di percorrere il crinale che divide l'emancipazione individuale, omologante nel suo rifarsi alla misura maschile dello stare al mondo, e la tentazione alla marginalità, estranea e impotente, di chi non trova luogo per essere, salvaguardandomi dalla pratica della "doppia presenza", ugualmente inefficace e disagevole nella scissione che la stessa definizione denuncia.

Ricercavo una relazione con altre donne come difesa del disagio che mi procurava l'estraneità alle regole dell'organizzazione, nonché dall'impotenza che provavo rispetto alle forti relazioni tra uomini che la informano: un rifugio più che un luogo di forza e di appartenenza sessuata al sindacato.

Con la politica del riequilibrio della rappresentanza e con la formalizzazione dei coordinamenti, ha inizio quella confusione tra piani diversi e di agibilità (l'organizzazione, il luogo di lavoro, i rapporti di potere da una parte e la rappresentatività delle lavoratrici dall'altra) che provoca esiti perversi e sconfitte.

La battaglia sulle quote e sullo specifico

La battaglia delle "quote" nasconde, dietro l'obiettivo della rappresentanza degli interessi di tutte le donne, una "azione positiva" all'interno del sindacato, sia per le donne che si sono battute per una forma di rappresentatività dei coordinamenti, riponendo in essi il desiderio di visibilità della loro politica, sia per quelle sindacaliste che, non mettendo in discussione le regole e le modalità date, rivendicano l'occupazione di posti nei gruppi dirigenti.

In questa situazione, l'organizzazione si trova nella condizione di controllare e ridurre a questione numerica la conflittualità tra i sessi, aprendo un conflitto tra le donne che, se gestito nei termini chiari dell'ambizione soggettiva, poteva porre in questione l'assetto dei poteri, e che invece fa svolgere alle donne degli apparati un ruolo di delegittimazione di tutte quelle forme che confliggono con la struttura data.

Intanto i coordinamenti, stretti tra l'operazione di controllo/assimilazione da parte dell'organizzazione e l'emergere di nuove forme di relazione tra donne, tornano a legittimarsi come luogo delle tematiche dello "specifico femminile": la donna è rappresentabile in quanto lavoratrice e madre, nella ricerca di una maggiore efficienza di questo doppio ruolo assegnatole.

Persa l'unica premessa di autonomia, quella della partecipazione su interesse soggettivo, i coordinamenti si rifanno ai criteri dettati dalle segreterie, che fanno coincidere la presenza femminile negli organismi, già rispettosa della lottizzazione per componenti, e la composizione dei coordinamenti, mentre la scelta delle responsabili avviene per cooptazione da parte dell'organizzazione.

Marginalità, aggiuntività, supplezza e complementarietà sono l'ovvia conseguenza di questo processo.

Non potendo agire nei coordinamenti la conflittualità tra le diverse posizioni politiche rispetto al luogo in cui si agisce, permettendo solo il confronto su politiche rivendicative che presuppongono interessi comuni sulla base dell'esclusione come donne dall'organizzazione dei poteri, alle donne non rimane che accodarsi a schieramenti e strategie che gli uomini mettono in atto e dividersi, semmai, sulle posizioni già determinate e prefigurate dagli uomini.

Dalla pratica della disparità e dalla necessità della relazione come mediazione femminile al mondo ho imparato quanto sia stata fuorviante per la politica delle donne la confusione dei due registri della uguaglianza e della differenza sessuale; sono infatti convinta che la grave mancanza di cui soffre la libertà femminile non risiede nel non avere gli stessi/uguali diritti degli uomini, nel riconoscimento pieno della legittimità di un "neutro universale" valido per tutti e due i sessi, ma nella assenza di relazioni forti tra donne regolate ed ordinate rispetto al riconoscimento dell'autorità femminile, e che nel perseguire il vantaggio per se stesse e per le proprie simili agisce la costruzione di un simbolico femminile, unico interesse che tutte le donne possono avere in comune.

È sul piano del simbolico e della rappresentazione di sé che la materialità delle relazioni significative tra donne agisce e va a incidere nel sociale dove l'esistenza dei due ordini sessuati può trovare patti e contratti su cui regolare il proprio convivere sociale.

Mettere al centro la differenza nel porsi il problema delle relazioni tra i sessi nella società, ha signifi-

cato per me non dare per scontato che i diritti a cui aspirano gli uomini per sé siano automaticamente validi anche per noi ma che, viceversa, dall'espressione della soggettività femminile, per valutare quanto e su quali terreni le donne siano in conflitto con gli uomini, quanto e su quali terreni vi può essere, invece, accordo con gli uomini, e quando più semplicemente si va ognuno per la propria strada.

L'immagine della dirigente

Questo simbolico è già operante nella costruzione di relazioni forti tra donne, nei luoghi dove esse sono, visibili nelle modificazioni del contesto a cui pervengono instaurando trasmissione di forza e libertà, cioè un nuovo ordine genealogico femminile che vive accanto a quello maschile. Per questo la mia scelta di agire nel sindacato non significa per me riconoscere a questo luogo il carattere di luogo privilegiato per la pratica della differenza ma è riferita al mio desiderio di parola sul mondo del lavoro e sull'organizzazione dei rapporti sociali.

Nel registro della rappresentazione che di sé danno le donne nelle forme politiche a cui affidano la loro visibilità, vorrei leggere l'esperienza della politica di parità intrapresa con la battaglia delle quote, che aveva l'obiettivo della visibilità e dell'acquisizione di maggior potere nel sindacato.

Questa politica, che vede le donne agire come "gruppo di pressione", come "lobby" femminile che rivendica posti di potere nell'organizzazione così com'è, afferma che le donne possono contare solo nei luoghi e nelle regole date dagli uomini e sancire la superfluità della relazione tra donne, impraticabile proprio perché confligge con tali regole.

Questa rappresentazione del "potere debole" delle donne mi viene proprio da quelle dirigenti che, entrate negli organismi in rappresentanza di "tutte" sono ostaggio dell'organizzazione da cui dipende la loro designazione, marginali ed aggiuntive nelle decisioni che via via si prendono, mentre, assumendo il ruolo di supplenti delle carenze rappresentative del

sindacato nei confronti del mondo di lavoro femminile, si fanno carico di tutte le inadempienze del sindacato nei confronti delle lavoratrici.

Questa è l'immagine che a me rimanda l'agire di molte dirigenti del sindacato. Avrei bisogno, tuttavia, per esprimere un giudizio più articolato, di un momento comune di valutazione e verifica dell'esperienza delle quote, in cui ognuna, a partire da sé, misura con le altre i guadagni e le perdite della propria politica.

Le differenze di interpretazione della politica femminile nel sindacato fanno riferimento al nodo politico della pratica di relazione tra donne, quello che fa divaricare e confliggere le donne sul modo di far vivere la differenza nel mondo: ci divide l'esigenza, avvertita e praticata da alcune, avversata da altre, di riconoscere autorità femminile sulle regole della relazione e di mantenere sempre ferma la centralità della soggettività nella pratica politica.

Per me la differenza sessuale non è un valore etico ma una pratica che rende le donne visibili alle altre donne nel mondo. La sessuazione del sindacato, quindi, non è dipendente dalla concessione di posti di potere o dall'inserimento di tematiche riferite solo alle donne, ma è operante quando il mio essere donna non rimane tagliato fuori dalla mia pratica sindacale.

Il gruppo del venerdì alla Cdl

Per me, che traggo senso e misura del mio vivere sociale dal riferimento all'appartenenza al genere femminile, la praticabilità del sindacato dipende dalla possibilità di un confronto e una competizione tra quelle forme politiche che, diverse tra loro, hanno però in comune l'obiettivo di rendere visibili la forza e la libertà che sono capaci di produrre nel loro farsi sindacato.

Parlo di confronto e competizione a partire dall'esperienza fatta nel convegno nazionale che il gruppo B del Virginia Woolf il 12-13 maggio ha organizzato su "Essere il sindacato" nominando così l'ambizio-

ne che molte donne hanno del proprio agire politico. In quell'occasione si sono misurate diverse modalità di relazione tra donne e di contrattazione tra i sessi all'interno del sindacato. Alcune caratterizzate da un progetto collettivo sul quale agire come gruppo di pressione per utilizzare tempo, risorse e organizzazione del sindacato in collegamento con luoghi di donne nella città (sindacato donna per esempio); altre sotto forma di coordinamento femminile che ricerca un riconoscimento ed una legittimazione dall'organizzazione della propria autonomia politica e organizzativa, altre ancora, quelle per me più interessanti, più capaci di comunicarmi forza e fedeltà al mio sesso, fondate sulla pratica della soggettività, della relazione sulla quale si riconosce autorità solo alla società femminile, mi riferisco al gruppo del martedì di Brescia alla cui pratica si rifanno sia il gruppo Methis di Pescara ed il gruppo del venerdì della Camera del lavoro di cui faccio parte.

In questo gruppo, il mio guadagno sta nel poter acquisire, attraverso l'esperienza del sindacato di altre, una maggiore conoscenza e quindi padronanza, del contesto in cui agisco.

La relazione tra noi è iniziata molti anni fa nella battaglia per l'autonomia dei coordinamenti. Alcune di noi hanno fatto l'esperienza di essere elette grazie alle quote negli organismi dirigenti in rappresentanza del coordinamento. A partire dal fallimento della politica delle quote, dalla costrizione ad agire solo in risposta alle politiche della dirigenza sindacale, dalla difficoltà di gestione dei conflitti tra donne, avendo conosciuto l'esperienza del gruppo del martedì di Brescia abbiamo cominciato a riunirci come gruppo del venerdì.

Già dopo pochi mesi di pratica insieme, ci siamo dette il vantaggio di riferirsi al giudizio delle altre, la libertà del sapere trovare misura soggettiva e in fedeltà al proprio essere donna.

Ma è anche emersa la necessità di darci regole per i contrasti ed i disaccordi rispetto al senso di appartenenza al sindacato ed alla sua tradizione, per il manifestarsi della necessità e delle resistenze ad una

autorità/disparità nel gruppo.

Abbiamo scelto, come metodo di lavoro, di sottoporre alla valutazione, al giudizio di tutte, la lettura che ognuna dà della propria esperienza di pratica sindacale.

In occasione della stesura dell'articolo che presentava il gruppo e le sue ambizioni e che partiva dall'analisi della fase di crisi di democrazia nel sindacato, ci siamo rese conto che era prioritario per il nostro lavoro mettere a confronto ed explicitare proprio le differenze di analisi e di posizione che ognuna ha nella battaglia di democrazia nel sindacato, per conoscere su quali terreni e su che cosa potevamo, insieme ad alcuni uomini del sindacato, fare una battaglia politica.

Abbiamo parlato, così, della nostra appartenenza al sindacato, delle motivazioni che soggettivamente ci hanno spinto a fare pratica sindacale.

Indagare contemporaneamente appartenenza al sindacato ed estraneità a questo, ci consente di individuare i terreni su cui operare le mediazioni con l'organizzazione nonché di partecipare in autonomia alle battaglie politiche a cui siamo interessate per la modificazione della struttura attuale del sindacato, sperimentando anche nuove regole e nuovi patti tra donne e uomini.

Consentire una competizione costruttiva tra le diverse pratiche che le donne si danno nel sindacato, trovare le mediazioni prioritariamente tra noi donne e poi stabilire nuovi patti con l'organizzazione; avere parola sulle strategie sindacali e sulla gestione dei poteri nel sindacato: è questa la condizione che pongo alla mia partecipazione alla battaglia che si è aperta con il documento dei 39 sulla democrazia e sulla rappresentatività della Cgil.

Se questo non avverrà, qualsiasi forma e regole si voglia dare un nuovo sindacato, tutto sarà, ma non un sindacato di uomini e di donne.

* Delegata della Funzione pubblica Cgil di Roma.

ADRIANA BUFFARDI IL PARADOSSO DEMOCRATICO

Superamento della divisione sessuale del lavoro e riequilibrio della rappresentanza sono stati i due temi centrali intorno ai quali si sono sviluppati in questi ultimi anni i percorsi delle donne nel sindacato: penso in particolare all'esperienza del coordinamento donne Cgil cui ho direttamente partecipato, ma non solo. Percorsi faticosi e non sempre lineari, che hanno operato una cesura forte con la storia e la pratica del sindacato e anche con i modi propri, fino a ieri, delle donne di aderirvi e/o di confliggervi. Questo difficile passaggio è stato possibile grazie a una rete di rapporti di comunicazione/contaminazione, di interlocuzione/interrelazione con l'insieme del movimento delle donne, e grazie a un debito esplicito verso l'elaborazione femminista.

Con la differenza sessuale abbiamo inteso – nel sindacato – nominare una identità di genere che si costruisce e si afferma attraverso processi di consapevolezza di sé, di progettazione autonoma, di autorappresentazione a partire dalla pratica tra donne e dal darsi valore reciprocamente. Impegnarsi a che essa diventi un vincolo della strategia della Cgil significa per noi non tematizzare la *specificità* della condizione sociale delle donne rispetto a una centralità maschile data (storicamente) come neutra, ma proporre una *nuova* interpretazione, un'analisi *sessuata* del lavoro, dell'organizzazione produttiva, dell'assetto sociale, dei rapporti di potere, e *da lì* rifondare la politica del sindacato (a partire dal concetto stesso di lavoro) e insieme ripensarne la struttura materiale nelle forme di un'organizzazione bisessuata.

In molte perciò abbiamo considerato innovativa – ché segnata anche dalle nostre lotte ed elaborazioni – la proposta della Conferenza programmatica della Cgil (aprile '89) del "sindacato dei diritti, delle differenze, della solidarietà". Un sindacato come orga-

autorità/disparità nel gruppo.

Abbiamo scelto, come metodo di lavoro, di sottoporre alla valutazione, al giudizio di tutte, la lettura che ognuna dà della propria esperienza di pratica sindacale.

In occasione della stesura dell'articolo che presentava il gruppo e le sue ambizioni e che partiva dall'analisi della fase di crisi di democrazia nel sindacato, ci siamo rese conto che era prioritario per il nostro lavoro mettere a confronto ed explicitare proprio le differenze di analisi e di posizione che ognuna ha nella battaglia di democrazia nel sindacato, per conoscere su quali terreni e su che cosa potevamo, insieme ad alcuni uomini del sindacato, fare una battaglia politica.

Abbiamo parlato, così, della nostra appartenenza al sindacato, delle motivazioni che soggettivamente ci hanno spinto a fare pratica sindacale.

Indagare contemporaneamente appartenenza al sindacato ed estraneità a questo, ci consente di individuare i terreni su cui operare le mediazioni con l'organizzazione nonché di partecipare in autonomia alle battaglie politiche a cui siamo interessate per la modificazione della struttura attuale del sindacato, sperimentando anche nuove regole e nuovi patti tra donne e uomini.

Consentire una competizione costruttiva tra le diverse pratiche che le donne si danno nel sindacato, trovare le mediazioni prioritariamente tra noi donne e poi stabilire nuovi patti con l'organizzazione; avere parola sulle strategie sindacali e sulla gestione dei poteri nel sindacato: è questa la condizione che pongo alla mia partecipazione alla battaglia che si è aperta con il documento dei 39 sulla democrazia e sulla rappresentatività della Cgil.

Se questo non avverrà, qualsiasi forma e regole si voglia dare un nuovo sindacato, tutto sarà, ma non un sindacato di uomini e di donne.

* Delegata della Funzione pubblica Cgil di Roma.

ADRIANA BUFFARDI IL PARADOSSO DEMOCRATICO

Superamento della divisione sessuale del lavoro e riequilibrio della rappresentanza sono stati i due temi centrali intorno ai quali si sono sviluppati in questi ultimi anni i percorsi delle donne nel sindacato: penso in particolare all'esperienza del coordinamento donne Cgil cui ho direttamente partecipato, ma non solo. Percorsi faticosi e non sempre lineari, che hanno operato una cesura forte con la storia e la pratica del sindacato e anche con i modi propri, fino a ieri, delle donne di aderirvi e/o di confliggervi. Questo difficile passaggio è stato possibile grazie a una rete di rapporti di comunicazione/contaminazione, di interlocuzione/interrelazione con l'insieme del movimento delle donne, e grazie a un debito esplicito verso l'elaborazione femminista.

Con la differenza sessuale abbiamo inteso – nel sindacato – nominare una identità di genere che si costruisce e si afferma attraverso processi di consapevolezza di sé, di progettazione autonoma, di autorappresentazione a partire dalla pratica tra donne e dal darsi valore reciprocamente. Impegnarsi a che essa diventi un vincolo della strategia della Cgil significa per noi non tematizzare la *specificità* della condizione sociale delle donne rispetto a una centralità maschile data (storicamente) come neutra, ma proporre una *nuova* interpretazione, un'analisi *sessuata* del lavoro, dell'organizzazione produttiva, dell'assetto sociale, dei rapporti di potere, e *da lì* rifondare la politica del sindacato (a partire dal concetto stesso di lavoro) e insieme ripensarne la struttura materiale nelle forme di un'organizzazione bisessuata.

In molte perciò abbiamo considerato innovativa – ché segnata anche dalle nostre lotte ed elaborazioni – la proposta della Conferenza programmatica della Cgil (aprile '89) del "sindacato dei diritti, delle differenze, della solidarietà". Un sindacato come orga-

nizzazione sociale di soggetti *diversi*, autonomi titolari di diritti individuali, che s'impegna a garantire il pieno esercizio di questi diritti fornendo condizioni che tengano conto delle disparità di partenza e permettano insieme la piena espressione-valorizzazione delle differenze, in primo luogo della differenza sessuale (non intesa come una tra le altre). Una linea di svolta che fa fatica a decollare ed anzi spesso viene ampiamente negata e contraddetta nel concreto dell'azione rivendicativa e dei riassetti organizzativi.

Sono proprio le difficoltà di strategia e di rappresentatività del sindacato che impongono a *tutti e tutte* di tematizzare le questioni della democrazia nella vita dell'organizzazione e nei rapporti con le lavoratrici e i lavoratori. Tutti e tutte dicevo, anche le donne malgrado, o forse proprio a causa di una concezione "diversa" della democrazia, che necessita di regole e procedure capaci di garantire confronto e conflitto e, perciò stesso, possibilità di modifiche/trasformazioni.

Né mi sembra casuale che oggi, a quasi tre anni dall'assemblea delle delegate che avviò un progetto delle donne nella Cgil, abbiamo messo in moto un processo di riflessione comune intorno al significato, alle forme e "modalità" della nostra autonomia e pratica di relazione nel sindacato.

La verifica e il bilancio del nostro percorso nel sindacato impatta tre questioni centrali: il riequilibrio della rappresentanza e/o la rappresentanza sessuata, la relazione tra donne, la crisi della democrazia sindacale.

Vorrei però sottolineare qui un dato che può apparire ovvio, ma che se trascurato rischia di impoverire o distorcere la nostra riflessione. Le questioni della rappresentanza sessuata e della relazione tra donne acquistano una valenza propria, o meglio "producono" contraddizioni peculiari, dentro un'organizzazione quale il sindacato, luogo misto (non duale); caratterizzato da un referente sociale preciso, la classe operaia e più in generale i lavoratori dipendenti; dalla funzione specifica di tutela e valorizzazione del lavoro salariato, attraverso il conflitto sociale e di classe

e implicitamente antagonista rispetto all'assetto sociale dato. Infine un sindacato, strumento anche di ridefinizione dei rapporti sociali e di potere.

Chi rappresenta chi?

In questo *luogo* – che toglie significanza a qualsiasi dimensione autoreferenziale – abbiamo rivendicato il riequilibrio della rappresentanza come esigenza di parità e insieme di sessuazione. Non poche in realtà sono state le oscillazioni e contraddizioni tra queste due esigenze, il che rinvia a nodi non sciolti intorno alla priorità della relazione tra donne e alla nostra autonomia, su come intenderla e come esercitarla.

Abbiamo però tutte, almeno come coordinamento Cgil, rivendicato il riequilibrio della rappresentanza attraverso le quote come espressione di una soggettività politica delle donne, rifiutando presenze negli organismi percentualizzate rispetto alla composizione per sesso degli iscritti e quindi riferite a un dato biologico o di gruppo sociale. Ma questo *soggetto politico* – proprio per la funzione del sindacato di cui dicevo prima – non può che essere basato su una politica (di proposte e rivendicazioni) di genere e su un forte radicamento tra le lavoratrici. Affermare un progetto delle donne nel sindacato significa dar voce alla *loro* parzialità, fare emergere la loro esistenza sociale, mettere in comunicazione molteplici esperienze e percorsi, trasformare un groviglio di interessi, bisogni, esigenze in diritti e poteri.

Compito tanto più arduo in quanto l'insieme delle lavoratrici è investita in modo "peculiare" dal femminismo: a una crescita importante della coscienza di sé come individuo sessuato non dà luogo in modo lineare all'appartenenza di genere. Così come essere differente può essere percepito come valore ed essere insieme vissuto come disparità sociale materiale e simbolica. Il che richiede per la definizione di una linea rivendicativa sessuata forme complesse di partecipazione e formazione delle decisioni. Quel che voglio dire è che si pone anche per le donne la questione (oggi drammatica per tutto il sindacato)

del "chi rappresenta chi?" e cioè del rapporto tra rappresentanza politica sessuata e rappresentatività sociale. Con questo problema deve misurarsi anche la pratica di relazione tra donne nel sindacato.

Infatti le diverse forme di auto-organizzazione non possono assegnarsi solo il compito, pure essenziale, di riconoscimento reciproco di valore e forza. Il coordinamento donne, che è stato in questi anni il modello più diffuso e l'unico riconosciuto pur tra limiti e contraddizioni ha avuto il merito di voler essere *luogo di relazione e insieme sede di elaborazione delle proposte*, rivendicativo-contrattuali e organizzative.

Mi sembra cioè che la pratica tra donne nel sindacato debba potere e sapere produrre non solo aggregazione ma anche contenuti e risultati, partendo dal vissuto delle donne e dalla messa in discussione della struttura sessista del lavoro. Sessuare le piattaforme rivendicative, la conduzione delle vertenze, gli esiti contrattuali significa anche costruire e scegliere obiettivi "comuni" per le donne, al di là delle loro differenze e diversità che esistono e che abbiamo imparato a non sottacere. Da qui – al di là dell'articolazione di forme diverse di auto-organizzazione – la necessità di luoghi di donne, riconosciuti da tutti e deputati a definire questi obiettivi comuni attraverso regole e procedure democratiche tutte da costruire.

Parimenti – se la scelta e la legittimazione delle donne negli organismi dirigenti spetta alle donne – vanno definite le regole formali alla base delle designazioni. Questo è decisivo per evitare omologazioni e cooptazioni, per preservare la "qualità sessuata" del riequilibrio della rappresentanza intesa come vincolo alla politica di genere.

Autodeterminazione delle scelte e definizione dei termini del negoziato con gli uomini rinviano infatti a una forte esplicitazione della autonomia delle donne, in un luogo come la Cgil in cui ciascuna vive "più" appartenenze: di genere, di opzione sindacale, di area culturale, di partito politico. La priorità da assegnare all'appartenenza di genere è un nodo non risolto ancora, non solo per l'insieme delle donne della Cgil, ma neppure per quelle che insieme hanno

compiuto un lungo percorso nel sindacato, in relazione o in contiguità con l'esperienza e l'elaborazione femminista. Oggi rappresenta l'elemento centrale di chiarificazione nel confronto in corso tra donne, e anche, forse, di diversificazione di percorsi e progetti.

Il principio "una testa, un voto"

Certo confronto e soluzioni sono resi più "difficili" da una situazione sindacale di *democrazia bloccata*, in cui le aree politiche si sono ossificate in componenti partitiche che verticalizzano scelte politiche e organizzative dentro un sistema consociativo, basato su regole non scritte e non controllabili. L'autonomia e la relazione tra donne rischia di soccombere alla logica spartitoria e ruolizzante delle componenti o di risultare un *optional* elitario senza alcun effetto sulla struttura e la politica del sindacato.

Non so se e fino a che punto questo ragionamento sia valido anche per le donne di Cisl e Uil. Guardo alla mia esperienza e vivo come un impoverimento della nostra comune pratica di relazione il dover fare i conti con le attuali modalità dell'unità sindacale. Ragioni "forti" hanno determinato per ciascuna di noi la scelta dell'una o l'altra confederazione: ma oggi i nostri percorsi d'identità attraverso la valorizzazione reciproca della diversità e il riconoscimento di pluralismo fanno fatica a coniugarsi con uno schema centralizzato di rapporti tra sindacati, dentro una logica riduttiva di ruoli e competenze e di gestione separata dei "propri" referenti sociali.

Anche rispetto al sociale il progetto delle donne ha da misurarsi con il deficit di democrazia sindacale. Se sindacato confederale significa un'organizzazione dalla *presunta* rappresentanza sociale globale, in eterna oscillazione tra imposizione autoritaria della solidarietà e sommatoria di frammenti corporativi, siamo di nuovo in presenza del sindacato "a sesso unico", o perché appiattisce le diversità al minimo comune denominatore (naturalmente "neutro"), o perché attraversato da esplosioni/affermazioni di

soggetti e segmenti "forti" nel lavoro. L'adesione delle lavoratrici al sindacato non può allora che essere determinata solo da (e limitata a) esigenze di – pur parziale – tutela.

Se invece sindacato generale significa – come abbiamo ipotizzato alla Conferenza di programma della Cgil che prima ricordavo – un'organizzazione che ridefinisce priorità e obiettivi, riattivando democrazia e protagonismo sociale, ricostruendo solidarietà tra e con i soggetti, allora è possibile costruire un rapporto con le lavoratrici e delle lavoratrici, che parta dalla loro *soggettività differente*, favorendo e/o accelerando percorsi di emancipazione e liberazione e insieme processi di consapevolezza dell'identità sessuata e dell'appartenenza di genere.

Mi sembra difficile, cioè, per le donne fare interagire progetto politico ed esperienza sociale diffusa in un'organizzazione dai canali di comunicazione/socializzazione, informazione/formazione delle scelte sempre più chiusi e in cui si divarica sempre di più il rapporto tra rappresentanti e rappresentati.

Per concludere su questo punto, il rapporto donne e democrazia nel sindacato evidenzia, a mio parere, una situazione "paradossale". Da una parte le donne, partendo dalla loro soggettività critica e dalle loro esigenze di autonomia e rappresentanza sessuata propongono una concezione espansiva e conflittuale della democrazia, mettendo in discussione strutture di potere e forma sindacato (basti pensare al rapporto fra strumenti e sedi di autorganizzazione e organismi formali di decisione e direzione), dall'altra parte necessitano del ristabilimento di un terreno democratico quale condizione stessa per sviluppare trasformazione e contrattualità politica.

È anche per questo intreccio – e non per una sorta di schizofrenia e/o complementarità tra l'essere donna e l'essere "sindacalista" – che ho sottoscritto con altri dirigenti, donne e uomini, della Cgil un documento di denuncia e proposta politica sulla democrazia nel sindacato. E vorrei qui esplicitare quel che ho definito "paradosso", riferendomi proprio a una delle proposte del "documento dei 39".

L'affermazione ivi contenuta del principio "una testa un voto" ha un valore emblematico e di rottura rispetto a una situazione come quella del sindacato, in cui si vota ancora, a due secoli dalla Rivoluzione francese, per ordini (le componenti, le confederazioni, ecc.). È un principio che però confligge con l'esperienza e la cultura del movimento delle donne, così estraneo e/o diffidente verso una norma riferentesi agli individui nella loro astrattezza. Estraneità e diffidenza rafforzata nel sindacato dalla pratica contrattuale autoritaria rispetto al vissuto delle donne (vedi le vertenze sul turno di notte), dalla diffusa impermeabilità a capire/recepire rivendicazioni sessuate, dalle resistenze e dai tentativi di omologazione espressi nei confronti del riequilibrio della rappresentanza. Ciò malgrado e pur restando convinta (o proprio perché convinta) dell'urgenza di una ricerca di norme che vadano oltre il "diritto uguale", credo in questa fase possa essere utile anche alle donne il recupero nell'organizzazione di un riferimento certo per ricostruire e *articolare* percorsi trasparenti di democrazia e rappresentanza. D'altra parte è evidente – e anche esplicitamente assunto dal documento – che per l'applicazione di un principio quale "una testa un voto" nella realtà sociale vanno individuati correttivi che tengano conto del valore delle differenze, del rispetto delle minoranze, delle garanzie dei diritti individuali. Potrebbero perciò le donne in un tale contesto articolare *propri* percorsi di autodeterminazione e di scelte, da misurare con altri percorsi ispirati alla libertà e responsabilità individuali e con processi decisionali affidati non più a compromessi burocratici ma a mediazioni democratiche dentro una rete condivisa di solidarietà.

Resta comunque a mio parere questione essenziale il terreno della democrazia per agire, da parte delle donne nel sindacato, conflitto e contrattualità visibili, e sperimentare nuove modalità di relazione tra i sessi in direzione di un sindacato quale organizzazione duale nei contenuti politici e rivendicativi, nei rapporti di potere, nella costituzione formale e materiale.

ISABELLA PERETTI

IL DISORDINE CREATO DALLA DIFFERENZA

UNA RASSEGNA PER UNA DISCUSSIONE

Un gruppo di lavoro misto (intellettuali di entrambi di sessi) ha operato in questi anni al Crs, ricercando significativi intrecci tra le elaborazioni delle donne e le elaborazioni del Crs sui terreni generali della democrazia e del diritto.

Ha affrontato inizialmente il tema "Le donne nella parabola democratica" (seminario del maggio '87) poi ripreso e ampliato nel quaderno *Il genere della rappresentanza* e in un ulteriore incontro pubblico (giugno '88).

Altri temi specifici affrontati sono stati quello delle nuove tecnologie riproduttive e dei rapporti tra etica e diritto (cfr. il seminario del febbraio 1988 e *Democrazia e diritto*, n. 4-5, 1988) e alcune controverse questioni emergenti dalle prime declinazioni del "diritto sessuato", inerenti le politiche del lavoro, la formazione, l'aborto (cfr. *Osservatorio istituzionale* del Crs, n. 0) la violenza sessuale (cfr. *Democrazia e diritto*, n. 3, 1989).

Infine, un confronto più generale sulla differenza di sesso, che, se è stato ovviamente il contesto, l'*humus*, in cui tutte queste attività si sono sviluppate, ha dato luogo anche a un documento specifico (Boccia, 1989c) sul quale si è svolto poi un'inedita discussione (luglio '89). Oggi questo gruppo propone una tappa ulteriore del suo lavoro, una messa a fuoco del rapporto tra *donne e democrazia* alla luce di quanto maturato nel dibattito teorico e politico più recente.

La seguente rassegna documentativa ne vuole illustrare alcuni momenti significativi, in cui voci diverse di donne e di uomini si sono espresse in cui elaborazioni diverse hanno incrociato i loro percorsi;

rendere espliciti le differenze e gli incontri può servire a rendere più chiaro, più stringente e produttivo questo stesso dibattito, svoltosi finora spesso solo "a distanza".

Questo testo, su cui si è discusso al Crs il 10 luglio scorso, si articola in tre paragrafi:

1. Alcuni elementi assertivi sul rapporto tra "moderno" e differenza di sesso.
2. Due nodi del dibattito tra le donne:
 - a) Superamento della divisione sessuale del lavoro e/o riaffermazione della differenza di sesso;
 - b) Riequilibrio della rappresentanza e/o rappresentanza sessuata.
3. Alcuni "esercizi" di dibattito tra uomini e donne.

1. Alcuni elementi assertivi sul rapporto tra moderno e differenza di sesso

Riporto qui con un'estrema sintesi e schematicità alcuni degli approdi teorici della ricerca femminista che mi sembrano più conosciuti e comunque condivisibili, quale premessa che può offrire delle coordinate – dei punti fermi a cui rimandare o degli elementi da riverificare – per una discussione sui punti specifici successivi, una sorta di *manuale* – anche se soggettivo – *per un dialogo tra uomini e donne*. Questo primo paragrafo non può non rimandare dunque alla vastissima produzione storico-filosofica in materia, ai molti saggi e articoli che offrono una ricca documentazione e argomentazione (per alcune formulazioni qui assunte cfr. in particolare Boccia 1989a, Dominijanni 1989, Izzo 1988).

La teoria e la pratica della differenza sessuale hanno messo in luce i limiti e le contraddizioni delle politiche volte all'emancipazione e all'uguaglianza, al riequilibrio della rappresentanza, al compimento lineare della democrazia.

Il dibattito non ha potuto non ripartire dagli elementi fondativi del moderno.

L'artificiale assunzione dell'uguaglianza "in natura" di tutti gli uomini come base dell'uguaglianza

politica assegna a quest'ultima il primato, per cui nessuno può dirsi umano se non è riconoscibile come individuo-cittadino. Di qui da un lato le lotte per l'emancipazione dalla propria differenza (sociale, culturale, sessuale, ecc.) e per accedere ai requisiti della cittadinanza, dall'altro il consolidarsi del dominio della forma (dell'uguaglianza politica) fondativa *del* ma impermeabile *al* libero dispiegarsi delle differenze, che avviene su un altro piano, quello della società civile.

La differenza sessuale, da motivo di esclusione nelle fasi storiche precedenti, diviene con il moderno, una differenza sociale irrilevante rispetto alla forma astratta della uguaglianza politica, che non ne rimette in discussione l'universalità; se la differenza sessuale reclama una forma, può assumere solo quella del "particolare", può essere considerata solo come questione sociale, con la prospettiva di una sua rimozione; la donna cioè diviene soggetto debole da sostenere con leggi e "azioni positive" sul piano sociale, volte a compensare una disuguaglianza sostanziale e a permettere alla donna stessa di accedere ad un'uguaglianza piena dei diritti di cittadinanza. Ma il permanere della distinzione tra ordine sessuato (che oggi manifesta il dominio maschile sia sul piano materiale che simbolico) e ordine politico (forma artificiale della eguaglianza) fonda la possibilità per la donna di ritrovare anche nei processi di emancipazione una propria irriducibilità, eccentricità, di rifiutare il doversi alienare da se stessa e dalla propria identità in nome dell'uguaglianza.

Si pone però per la donna il problema di definire questa identità; secondo alcune posizioni femministe (cfr. Boccia 1989a, Dominijanni 1989, Izzo 1988, cit., ecc) essa non può essere né quella "femminile" così come la storia ci tramanda, né un nuovo modello androgino, ma un'identità oggetto di una ricerca non predeterminata, nella quale le donne possono produrre senso su di sé e sul mondo.

Ma le condizioni di tale produzione sono tutte politiche, tutte legate alla formazione di un soggetto femminile, alla sua capacità gnoseologica, storica-

mente innovativa, di ripercorrere la storia come assenza di libertà per la donna (l'indifferenza per la differenza) e di porre nuovi parametri discriminanti per una ipotetica ricongiunzione tra necessità (la differenza biologica) e libertà (la valorizzazione di una uguaglianza bisessuata, libera dalle determinazioni biologico-funzionali, per un nuovo – ipotetico – "universale bisessuato").

2. Due nodi del dibattito tra le donne

Queste affermazioni richiamate in forma necessariamente assertiva, per ragioni attinenti all'economia di questa documentazione, spero siano utili per poter seguire e capire meglio il dibattito in corso tra le donne su due punti estremamente significativi, che vogliamo qui prendere in considerazione.

a) *Superamento della divisione sessuale del lavoro e/o riaffermazione della differenza di sesso*. Che significa chiedersi, in una società "femminilizzata", cioè in un momento in cui le attività inerenti la riproduzione tendono a redistribuirsi e a socializzarsi e quindi tendono a cadere l'idea e la cultura stessa della "femminilità", "che cosa sono io donna?" è insignificante per me donna emancipata, con eguali diritti, avere un corpo di donna? È un ingombro? o è valore? ma se lo è, non può esserlo nel senso di valorizzare la Femminilità secondo la rappresentazione maschile (funzionale all'uomo) della cultura femminile (altruismo-cura-servizio) che "innesca tra le donne la tentazione di valorizzare i caratteri di un destino di oppressione" (Cavarero 1988, cfr. anche Dominijanni 1987 e 1989). Ma allora quali valori? Non certo valori etici innati nella donna – senza alcun fondamento ontologico né alcuna corrispondenza fattuale. Sembrano per il momento sostenibili solo *valori critici*, quali la diffidenza, per cui nei processi di emancipazione, che possono produrre anche diritto diseguale, quote garantite, a favore delle donne, la donna diffida costantemente di sé, "del suo acquietarsi sui risultati, del suo adattarsi alla logica omologante o alla cultura domestica, e

perciò del suo rischio di rimandare sempre più in avanti la necessità del progetto" (di un ordine sessuale) (Cavarero 1988).

Andrebbe però qui discusso, accanto a questa indispensabile diffidenza e autodiffidenza, il progetto di nuova organizzazione sociale che emerge dalla proposta di legge di iniziativa popolare presentata dalle donne comuniste sui tempi di lavoro e di vita. "Partendo da sé, dalla propria esperienza del tempo, le donne sono oggi il soggetto politico più autorevole e capace nel proporre una vita umana per tutti" (Turco 1989). Mi sembra, al di là della discussione sui singoli punti dell'articolato, il più impegnativo tentativo con cui le donne misurano la propria capacità di proporre a tutti "un nuovo sistema di valori, nuovi stili di vita, a partire da un'idea semplice (e marxiana): *il tempo non è danaro*. Donne e uomini devono poter affermare la propria sovranità, la propria libertà nell'uso del tempo. Ma questo significa ridurre la forma merce, ridurre il dominio del profitto, spostare risorse e poteri a favore dei tempi del non lavoro, a favore del valore d'uso, a favore della vita umana dentro la libertà e la solidarietà" (Turco 1989). Varrebbe dunque proprio la pena di ridiscutere, anche nel dibattito teorico più complessivo, questi nuovi "universali" proposti dalle donne, questa capacità "universale" del soggetto femminile.

b) *Riequilibrio della rappresentanza e/o rappresentanza sessuata*. Se il farsi cittadine e il partecipare alla vita politica non significa acquisire effettiva libertà e autodeterminazione per sé e il proprio sesso, ma piuttosto il rischio di una "alienazione da sé" (Boccia 1989b), e se tutto ciò implica non un negarsi all'esperienza politica, ma un'assunzione sempre più vigile della propria autonomia culturale, allora l'obiettivo del riequilibrio della rappresentanza può essere considerato assumendo o un'esigenza di parità o un'esigenza di sessuazione, per cui potrà sortire effetti che si muovono in due diverse prospettive.

Rispetto alla prima può comportare innovazioni nella formazione e selezione delle élites, nei contenu-

ti delle decisioni politiche, nella produzione di *lobbies* femminili, di una loro visibilità politica, ecc. Rispetto alla seconda prospettiva, poiché la prima non impedisce l'immodificabilità sostanziale dell'ordine politico e la sua impermeabilità alla differenza sessuale, la rappresentanza sessuata – e non tanto o solo il riequilibrio della rappresentanza, emergendo una necessità di qualità della rappresentanza più che di quantità – assume la costituzione materiale della soggettività politica delle donne a nuovo fondamento del mandato rappresentativo, rappresenta cioè una pratica politica, e porta dentro il sistema politico tutta la critica e la destrutturazione degli istituti democratici di questa pratica autonoma.

Democrazia e/o differenti

Così anche per Dominijanni (1989), se il fine è produrre nuove rappresentazioni della differenza sessuale e con esse nuove forme della cittadinanza e della politica, "a far questo non basta nessuna strategia neoegualitaria di riequilibrio della rappresentanza, né parole magiche come 'sessuazione delle istituzioni' se non sono sostenute da una pratica politica che esprima l'istanza di critica radicale dell'ordine dato". Un conto è cioè moltiplicare i luoghi della presenza antagonista delle donne, collegata "alle modalità politiche che già si sono date nel movimento femminista e nei luoghi separati interni ai partiti e ai sindacati"; un altro è accettare "il principio della rappresentanza numerica fondata sull'individuo astratto proprio delle democrazie moderne". "All'ordine politico basato sulla differenza sessuale spetterà non riunificare gli interessi" propri di una comune condizione sociale o di una comune esclusione, ma "creare uno spazio autonomo di una comune autorappresentazione delle donne che sarà anche uno spazio di messa in scena e di mediazione dei conflitti interni al genere femminile". (Dominijanni 1989).

Quindi si tratta di un compimento della democrazia, o non piuttosto di una pratica di contestazione delle sue fondamenta, di messa a fuoco dei suoi limi-

ti, di assunzione della produttività della sua crisi, di manifestazione della propria estraneità storica contro una logica maschile di uniformazione, secondo la quale il compimento della democrazia potrebbe essere proprio "il massimo della sua potenza astrattiva" (Cavarero 1990)?

"Voterò una donna, non la rappresentante" scriveva Lia Cigarini (1987), contestando l'efficacia di un presunto "ingombro" che le donne possono creare in parlamento, con i loro valori non-distruttivi, una sorta di pregiudizi favorevoli che rimpiazzano quelli sfavorevoli. L'ingresso delle donne non muta le regole del gioco, manifesta "l'impossibilità di rendere parlante la differenza femminile facendo ricorso agli strumenti simbolici della politica maschile, come elezioni, partiti, parlamenti". Quelle che vogliono entrare "lo dicano e lo facciano, ma in prima persona, per se stesse, senza il rivestimento di dire e di fare per quelle altre che tacciono" (Cigarini 1987).

Così Alessandra Bocchetti (1987): "Non do deleghe, non posso darle, ma autorizzo, do autorità ad altre donne a prendere dalla propria vita la propria misura... in un luogo dove la differenza sessuale non parla. Do anche credito... e per rispettare questo debito una donna dovrà mettersi in scena, non rappresentare se stessa. Non rappresentanza quindi, ma rappresentazione".

Pur con toni diversi, le posizioni finora richiamate in questo paragrafo coincidono nel rilevare la crisi della democrazia messa a fuoco dalla pratica interna ed esterna (rispetto alle istituzioni) delle donne, e nel rifiutare che il suo compimento si attui attraverso la rappresentanza di un gruppo finora escluso (le donne), contestando le categorie stesse di "rappresentanza femminile" e di "gruppo sociale"; la democrazia infatti, nelle forme che fin qui conosciamo, se può assimilare a sé le donne – e quindi anche per questa strada "compiersi" – non può assimilare a sé la differenza sessuale, come punto di vista autonomo del soggetto femminile (Boccia 1989c).

Ancora Dominijanni (1987) avverte che per le

donne la scelta è "tra una prospettiva di complementarietà terapeutica alla crisi del maschile (nella fattispecie alla *Weltanschauungen* della sinistra) e una prospettiva conflittuale, non ricompositiva, di bisessuazione della politica"; anzi, che di qui "passa il crinale tra un orizzonte emancipazionista e un orizzonte di pratica della differenza di sesso".

Evidenziamo ora alcune altre posizioni da queste divergenti.

Gramaglia (1990) pur accettando il concetto di rappresentazione e criticando quella motivazione del riequilibrio della rappresentanza che tende a restituire ad essa una materialità (rappresentanza di tutte le stratificazioni e articolazioni sociali, dalla differenza di sesso fino ai fenomeni di localismo e corporativismo) propone una universalizzazione progressiva della rappresentanza (dal suffragio universale al voto europeo, al voto agli immigrati): "ad ogni passaggio una rinegoziazione delle regole, e per tutti, e non solo una giustapposizione delle rappresentanze".

Anche per Claudia Mancina (1990a) "le donne non sono più estranee alla democrazia" – si sono affermate come soggetto: la libertà femminile è venuta al mondo – e quindi "non possono esserle indifferenti".

Le posizioni che sostengono che "la critica portata dalla differenza sessuale si pone fuori dal paradigma fondativo della democrazia moderna" presuppongono un'idea "della democrazia come puro involucro formale, sempre uguale a se stesso" (concezione liberale) "... ma la democrazia ha storicità, e questa è costituita dai conflitti per mutarne le forme, allargarle e anche sovvertire... La mancanza di una pratica democratica nei conflitti tra le donne è probabilmente ciò che li fa così distruttivi". Oggi che la crisi della democrazia può condurre "ad una sua riformulazione" le donne non possono starne fuori, "ma starci come soggetti consapevoli". "L'incontro tra donne e democrazia è essenziale da ambedue le parti" (ricordiamo Togliatti!) ma ciò è sostenibile solo secondo una concezione e una pratica della

democrazia di sinistra, democratico-socialista, "che la vede come sistema espansivo, in continuo arricchimento, con forte scambio tra politico e sociale".

Se la democrazia, precisa ancora la Mancina (1990b), non consiste solo nelle "regole del gioco" ma anche in "quel nucleo di valori in base ai quali sono state scelte proprio quelle regole"; se i valori condivisi divengono diritti i quali confliggendo ed espandendosi danno luogo a tensioni e a risistemazioni democratiche, allora "la differenza può essere addirittura considerata una *chance* per la democrazia", per una nuova regolamentazione democratica. E dato che "la libertà femminile è venuta al mondo" la questione di una riclassificazione dei diritti e quindi di una nuova regolamentazione democratica, che parta proprio dalla libertà femminile, non può essere elusa oggi dalle donne.

Ma questa "storicità" delle forme della democrazia non nega forse se stessa quando le "forme" divengono "forme ipostatizzate", avulse dai processi storici, come fossero pesci che si tirano su con la canna dai torrenti che scorrono? E invece che a una riclassificazione dei diritti, non assistiamo ad una loro proliferazione corporativa?

A questo punto però non possiamo non riverificare le categorie concettuali alle quali facciamo ricorso nell'analisi e nel dibattito: ci riferiamo agli "individui" o "agli individui e alle individue"? ai diritti o ai poteri? alla rappresentanza o alla sovranità?

Da questi cenni risulta evidente come il dibattito in corso tra le donne in questi punti si incrocia con uno dei maggiori filoni di lavoro del Crs, un lavoro di analisi sia teorica che storica sulla democrazia e sui suoi rapporti con il moderno e la modernizzazione neoliberista (cfr. i numerosi saggi in materia di Barcellona, Cotturri, Cantaro, Ingrao, Pasquino, Barbera, ecc; i convegni del Crs quali "Nuove sfide alla sovranità" del maggio 1988). L'incontro tra queste ricerche e quelle delle donne può essere fecondo: ne emergono questioni cruciali sulle quali proponiamo uno sviluppo dell'analisi e un confronto più ravvicinato.

3. Alcuni "esercizi" di dibattito tra uomini e donne

Chiarite così schematicamente le posizioni, anche nel loro divaricarsi, presenti tra le donne, ma corrispondenti a contrapposizioni più generali nella sinistra sull'analisi della democrazia e della fase storica attuale, possiamo ora ricordare alcuni *esercizi* (Cotturri 1988) che su questi temi sono stati svolti in un dialogo indiretto o diretto (è questo il caso del gruppo di lavoro misto del Crs) tra uomini e donne.

Esercizi di opposizione. Tra questi possiamo annoverare, ma solo a titolo esemplificativo quello tra Michele Prospero (in *Rinascita*, n. 45, 1988) e Francesca Izzo (1988): il primo accusa le donne di attacco all'universalismo delle regole in nome di particolarismi incapaci di mediazioni e valori generali. Izzo controbatte due precisazioni significative: "regole e forme più capaci di rispettare e comprendere le particolarità sono più efficaci, più rappresentative, più democratiche"; la differenza sessuale non è "una delle tante emersioni di rappresentanze di interessi che lo sviluppo del *welfare* ha consentito, bensì è una soggettività che apre un problema gnoseologico della costituzione e della forma generale della libertà e della democrazia". La domanda "chi è una donna" non è quindi "un residuo da lasciar cadere allorché si accede al terreno dell'universale" proprio perché ha rilievo su questo terreno, dal momento che un valore universale come la libertà ha per gli uomini e per le donne un riscontro opposto: universalizzazione della propria identità per gli uni e negazione dell'essenzialità del proprio sesso per le altre (mancanza di libertà).

Non solo Izzo critica l'universalismo formale: da un altro punto di vista Barcellona (1990a e 1990b) distingue tra il formalismo giuridico dell'eguaglianza – quale artificio, deciso con la fondazione del moderno, che doveva dettare le regole nella sfera del politico e nella sfera dell'economico, oggi ridotto a tecnica, a *strumento* del "potere invisibile" – e democrazia attraverso la quale "si può mettere in discussione la decisione che regge l'artificio, raggiungere di nuovo il luogo di chi decide". "La democrazia è un valore

perché nel mondo dell'artificio realizza il diritto minimo di ciascuno di poter decidere il senso della propria storicità. Ma proprio per questo *la democrazia è inseparabile dal conflitto*". Il conflitto però deve essere all'altezza della sfida posta dai processi di mercificazione – volta alla neutralizzazione della contingenza lì dove vivono gli individui concreti e alla "sterilizzazione della comunicazione sociale" – deve saper rispondere estendendo gli spazi comuni del rapporto tra gli individui concreti per rideterminare le regole della convivenza.

Mi pare questa una proposta per risalire dal particolare a nuovi universali su un terreno tutto *politico*, così come tutta *politica* sembra dover essere la strada imboccata dalla donna.

Lo ribadisce anche Boccia (1989c) quando denuncia che se non si dà luogo a innovazioni radicali sul piano dei principi, delle prassi e delle strutture dell'impianto politico e giuridico, così come richiesto dal carattere sessuato dei conflitti, se invece se ne smussa l'atipicità politica e giuridica, si rafforza in tal modo la torsione particolaristica del diritto e della decisione politica, proliferano "le casistiche", entro un ordine esistente che non si vuole cambiare ma solo gestire nell'ottica dell'emergenza.

Sembra dunque che il "particolarismo" risieda nell'"universalismo" giuridico e politico così come oggi ci si presenta, più che nei conflitti che lo rimettono in discussione.

Esercizi di approssimazione. Gli esercizi di approssimazione all'altro, proposti e analizzati da Franco Cassano (1989), ci portano nel nostro caso a focalizzare la questione dell'interdipendenza (tra gli individui).

Scriva A. Bocchetti (1987): "la donna non è soggetto migliore degli altri, anzi dell'altro. Viene da una storia di troppa miseria simbolica e materiale per vantare delle ricchezze e delle meraviglie. La donna non può darsi quindi come soggetto che salverà il mondo... Lotterà per sé. Certo il mondo cambierà per questo".

"La miseria simbolica è la più terribile delle miserie... Si tratta di volere quello che non c'è, una misura di donna nello stare al mondo. Non sarà libera da questa miseria se esisterà ancora una donna beffata a causa del suo corpo di donna. Questo è il legame feroce che le donne hanno tra di loro. Un atto generoso tra donne è sempre un atto egoista, sta sempre nell'economia del per sé".

Luisa Boccia (1989a) sottolinea invece l'interdipendenza come riconoscimento del *vincolo*, quale aspetto imprescindibile della relazione con l'altro e della stessa libertà del soggetto, quale limite all'onnipotenza del soggetto, richiamandosi alla risorsa simbolica e al vissuto concreto della potenza procreativa del corpo femminile (vincolo tra sé e l'altro, tra sé e la specie, tra sé e l'ambiente).

Esercizi di complicazione. Cotturri (1988) propone un esercizio di complicazione sul valore dell'eguaglianza e in particolare sull'art. 3 della Costituzione, cogliendone tutte le contraddizioni rispetto alla differenza di sesso. Con più nettezza Cavarero (1988) compie lo stesso esercizio; negli art. 3, 6, 8, Cost. rileva un principio antidiscriminatorio ma insieme la volontà di tutelare le differenze, in quanto depositarie di una particolare identità culturale. La "cultura femminile" sarebbe allora tutelata, ma scorrendo la Costituzione, questa cultura sarebbe quella domestico-riproduttiva.

Rispetto alle differenze di condizioni personali e sociali, se non corrispondono a valori positivi da tutelare, la Costituzione affianca al divieto di discriminazione le disposizioni tese al miglioramento della inferiore condizione, al limite, tese alla sua eliminazione, cioè all'eliminazione delle differenze stesse. In questo caso la differenza sessuale tenderebbe ad essere rimossa eliminando le condizioni sociali di svantaggio, cioè omologata al modello neutro/maschile.

In tutti e due i casi la donna è oggetto del diritto, da tutelare o da omologare: di qui emerge la necessità di farsi ora soggetto irriducibile di diritto.

Su questo terreno già si stanno producendo degli

sforzi propositivi, ancora iniziali e controversi, ma emblematici per i "piani alti" che intendono aggredire, tra i quali la Costituzione e le riforme istituzionali.

Rispetto alla Costituzione ricordiamo il dibattito organizzato dal gruppo interparlamentare donne nel marzo 1988 e le successive proposte delle senatrici comuniste di revisione della Costituzione sia rispetto ad alcuni articoli specifici (29, 30, 31, 36, 37) riguardanti la famiglia e i diritti delle lavoratrici, ma anche rispetto ad alcuni articoli generali (art. 2 e 3) superando dizioni neutre ("persona"; "senza differenza di sesso") e nominando invece "uomini e donne". Nell'illustrazione del progetto di legge si ritengono queste modifiche più rispettose dei processi materiali e culturali in atto, delle stesse conquiste legislative, e soprattutto di una "affermazione delle individualità" e di una "rappresentazione aderente a una realtà di due soggetti, donne e uomini, finora negata nel linguaggio, spesso negata dalle norme, indubbiamente non sufficientemente rappresentata".

Il dibattito sulle riforme istituzionali

Già Ersilia Salvato (1989) rimarcava le difficoltà di costruire e esplicitare i nessi tra rappresentanza sessuale e riforme istituzionali, i problemi aperti, le esperienze vissute. Ma oggi con l'iniziativa dei referendum sulle leggi elettorali il dibattito si fa più stringente. Gaiotti (1990) e Gramaglia (1990) sostengono la necessità di una discussione sulle riforme elettorali dal punto di vista degli "interessi delle donne"; Gaiotti sostiene e argomenta i vantaggi di una riduzione drastica della dimensione dei collegi, dell'abolizione delle preferenze e della scelta vincolata del candidato al collegio uninominale, in quanto "imporrebbero ai partiti di presentarsi all'elettorato senza evadere la questione capitale della qualità della scelta della classe dirigente, ... e per quanto riguarda le donne sarebbe finalmente chiara la disponibilità (dei partiti) a farsene carico" e la pos-

sibilità per le donne di dare "sfogo positivo alla propria forza contrattuale".

Gramaglia proponendo per l'Italia alcuni aspetti del sistema elettorale tedesco pensa alla possibilità e necessità per le donne di organizzarsi in *gruppi di pressione* "che si associano ad una lista, forti di un loro patrimonio collettivo, e contrattano alcune candidate (nelle liste bloccate e nei collegi uninominali, anche provvedendo alle spese elettorali) su alcuni punti dichiarati che stanno loro a cuore". "Non porremmo, si chiede, lo slogan: dalle donne la forza delle donne, su basi più concrete?"

Eccoci qui dunque ad altri "esercizi di complicazione" che complicano il dibattito e dividono la sinistra e le donne: sono progetti politici diversi che a partire dalle proposte istituzionali o dalla definizione delle donne come gruppo sociale unificabile intorno a interessi o come soggetto fondante un nuovo ordine, si confrontano, dialogano, si scontrano.

Esercizi di verifica. Un esercizio di verifica sembra essere quello di Antonio Cantaro in *La modernizzazione neoliberista* (1990) quando nella parte intitolata "La democrazia sfidata" considera, tra le sfide, la differenza di sesso, che si svolge attraverso un "percorso inesplorato".

Rispetto alla grande suggestione del "diritto sessuale" l'autore "verifica" che nonostante l'intenzione di produrre una "sessuazione degli ordinamenti" le proposte e le conquiste femminili – che da lui stesso vengono analiticamente esaminate – sembrano "muoversi sul piano prevalentemente dei contenuti del diritto, sembrano ancora iscriversi entro uno schema emancipatorio di rilevanza giuridica della questione femminile".

Rispetto alla sfida alla democrazia in senso proprio, Cantaro rileva che essa ha avuto come punto di riferimento piuttosto che il paradigma in sé, la moderna versione della democrazia rappresentativa, cioè quella costruita a misura dell'individuo borghese tesa a neutralizzare la carica distruttiva della sua

possessività, e a produrre forme di organizzazione e direzione sociale dotate di poteri assoluti, rendendo dipendente proprio quell'individuo di cui si voleva esaltare la massima libertà possessiva. Cantaro si chiede, poiché questi aspetti non sono ascrivibili alla democrazia *tout court*, se "il ripensamento di un sistema sociale in cui i due sessi (ri)diventano due debba necessariamente confliggere con l'orizzonte democratico... e non invece produrre un nuovo paradigma democratico".

Ma questi interrogativi, queste richieste alle donne di produrre o considerare la possibilità di nuovi universali, trovano le interlocutrici più su un piano conflittuale che ricompositivo. Ci riferiamo qui a come si attestava il dibattito agli inizi dell'89 (cfr. *Il Bimestrale*, suppl. a *il manifesto*, 31 gennaio 1989), mentre ora presenta articolazioni e divisioni più marcate, rimescolamenti di posizioni, dopo gli sconvolgenti fatti dell'89 e la svolta del Pci. Ma non faremo qui una ricognizione di questi sviluppi successivi, sia perché il dibattito è ancora pienamente in corso, sia perché ci pare discendere più da divisioni politiche generali che non da divisioni nel merito delle prospettive del movimento delle donne.

Ritorniamo perciò ad alcune affermazioni significative di quei primi mesi dell'89. Sostiene Luisa Boccia (1989a): "La sfida estrema delle donne... mette in questione quelli che fin qui hanno costituito i cardini dell'organizzazione sociale, del come gli uomini si sono dotati di un comune orizzonte" ma le donne, entrando necessariamente nell'ordine politico dato, subiscono un'*eterogenesi dei fini* nel senso che nel terreno del dibattito generale e della produzione legislativa (Boccia esamina le vicende dell'aborto, della violenza sessuale, delle normative sul lavoro) si determinano risultati paradossali, anomalie giuridiche, conflitti e contraddizioni ulteriori.

"Ma solo riconoscendo la produttività del *disordine* introdotto dall'istanza femminista possiamo individuare quale nuovo senso è necessario dare alla politica e dunque elaborare risposte che non ne eludano la radicalità".

Ancora più netta Adriana Cavarero (1989): "Bisogna star fuori – le donne *fuori* lo sono state da sempre" – dalle grandi categorie indiscutibili (uguaglianza e libertà) "per valicare l'invalidabile, per intravedere il nuovo". "Questo colpire nel cuore... non lascia spazio al pathos delle vecchie parole rivoluzionarie. Il 'come se' (le donne fossero uguali) non è più l'incubo della forma, ma solo una fandonia. Il radicamento di una donna nel suo sesso non trova infatti senso alcuno, né sicurezza, né garanzia di eguaglianza e libertà, nel considerarsi come se fosse un uomo nonostante sia donna. Per l'ordine politico della differenza sessuale il moderno... è già alle spalle". Ma quale sarà l'ordine politico della differenza sessuale, la nuova problematica della democrazia? "lavorare almeno, risponde la stessa Cavarero (1990), perché l'irriducibile concretezza di ognuno si sottragga all'"invasività della regolamentazione giuridica, perché la politica sia sempre meno apparato e sempre più contrattazione di ciò che propriamente riguarda la convivenza, sempre più buona amministrazione che non decide la vita dei soggetti... perché le regole del gioco non siano il fine e il valore ma uno strumento per fini e valori che radicano il loro senso in esistenze ben lontane dal paradigma uniformante dell'individuo che pretende di esprimerle".

Qui siamo già *oltre* la mera conflittualità, – *oltre* anche la scansione temporale che abbiamo voluto considerare – e come abbiamo già visto nel paragrafo sulla rappresentanza, qui le posizioni si divaricano ulteriormente, ricollegandosi a corrispondenti divaricazioni sul piano del dibattito più generale. Se infatti Cavarero si richiama agli elogi dell'impolitico, alle teorie sui limiti della politica, (perché è solo su questo piano che trova la concretezza degli individui e delle loro determinazioni sessuali), sul versante opposto possiamo ritrovare chi (per es. Cotturri 1988 e 1990) ripropone quella socializzazione della politica, fuori dagli apparati statali, soffocata dalla "metastasi dei partiti" degli anni settanta, ma oggi rilanciabile in un "processo costituente", sulla quale "le donne hanno tutto un patrimonio culturale da

riversare... e che con le donne può trovare via via concretezza e credibilità".

Riferimenti

Pietro Barcellona (1990a) *Il ritorno del legame sociale*, Torino, Bollati Boringhieri. (1990b), "Stato di diritto e principio democratico", in *Democrazia e diritto*, n. 2.
Alessandra Bocchetti (1987), "Per sé/per me", in *Sottosopra*, giugno.
M. Luisa Boccia (1989a), "L'eguaglianza impermeabile", in *Il Bimestrale*, suppl. al *Manifesto*, 31 gennaio. (1989b), "Stare da donne nel Pci", in *Reti*, n. 1. (1989c), "Riflessioni a partire dalla differenza di sesso", in *Crs, Osservatorio istituzionale*, Milano, Angeli.
Antonio Cantaro (1990), *La modernizzazione neoliberalista*, Milano, Angeli.
Franco Cassano (1989), *Approssimazione*, Bologna, Il Mulino.
Adriana Cavarero (1988), "L'emancipazione diffidente" in *Reti* n. 2. (1989), "La congiura delle differenti", in *Il Bimestrale*, cit. (1990), "Il modello democratico nell'orizzonte della differenza sessuale" in *Democrazia e Diritto*, n. 2.
Lia Cigarini (1988), "La separazione femminile", in *Sottosopra* giugno.
Giuseppe Cotturri (1988) *La democrazia senza qualità*, Milano, Angeli.
(1990) Relazione introduttiva all'assemblea annuale del Crs, giugno.
Ida Dominijanni (1987) "L'asimmetria tra donne e Pci", in *Reti*, n. 2. (1989) "Donne si nasce. Differenti si diventa", in *Il Bimestrale*, cit.
Paola Gaiotti de Biase (1990) "La politica e il suo doppio", in *Reti*, n. 2-3.
Mariella Gramaglia (1990), "Decidiamo se ci interessa eleggere ancora molte donne", in *l'Unità*, 21 maggio.
Francesca Izzo (1988), "Se l'eguaglianza si divide in due" in *Rinascita*, n. 48.
Claudia Mancina (1990a), *Non siamo più estranee, non possiamo essere indifferenti*, cicl. (1990b), "Democrazia, una chance per la differenza", in *Reti*, n. 1.
Ersilia Salvato (1989), "Rappresentanza sessuata e riforme istituzionali", in *Crs, Osservatorio istituzionale*, cit.
Livia Turco (1989), "Il tempo è ricchezza e non solo denaro", in *Le donne cambiano i tempi*, a cura della sezione femminile del Pci, stampato in proprio.

GIOVANNA ZINCONE LE RAGIONI DELLA RAPPRESENTANZA*

Se vogliamo raggiungere l'obiettivo di portare più donne negli organismi rappresentativi e vogliamo, insieme, evitare l'accusa di rivendicazioni corporative, dobbiamo essere in grado di rispondere in modo

convincente a tre quesiti: a quale titolo, come, per fare cosa?

Il come, dunque, non basta. Sostengo una tesi anacronisticamente antiprofessionale (ricordate i vecchi tempi dell'antipsichiatria e dell'antiarchitettura) e cioè che i problemi di equirappresentanza non possono trovare risposte in soluzioni basate esclusivamente su tecniche politologiche. Penso, al contrario, che la capacità di rispondere al primo e al terzo quesito non solo giustifichi eticamente lo sforzo di rispondere al secondo, ma, alla lunga, sia anche una condizione pratica perché la soluzione tecnica abbia successo. Possiamo considerare i sistemi elettorali come *regole di traduzione*¹, cioè come regole che traducono caratteri sociali in titoli a partecipare, in biglietti di ingresso nella politica. Si tratta di traduzioni quasi sempre faziose e infedeli. Quando si dà ad una ragione spopolata, che chiameremo Deserta, il diritto di eleggere un numero maggiore di deputati rispetto ad una regione popolosa, che chiameremo Densa, è perché il partito che è riuscito a decidere su quella regola pensava che una percentuale cospicua di cittadini di Deserta avrebbero votato per lui, mentre contava di prendere pochi voti a Densa: il peso dei pochi ma leali elettori di Deserta è stato moltiplicato, quello dei molti ma sleali elettori di Densa è stato demoltiplicato. Per anni, il peso delle donne è stato calcolato pari a zero e, tra le motivazioni che hanno condotto al suffragio femminile, c'è stato anche il calcolo che il voto femminile, tendenzialmente moderato, sarebbe servito a bilanciare il 'sovversivo' voto operaio. Ma la gara ad accaparrarsi regole di traduzione che moltiplichino le nostre preferenze e demoltiplichino le loro, alla lunga, non regge: la nostra forza è più etica che materiale. Se non sappiamo dire perché è giusto che più donne siano presenti dove si decide, se non siamo capaci di comunicare alle nostre concittadine e, magari, ai nostri concittadini un po' di entusiasmo per il progetto femminista, mettendo in chiaro i tratti forti del suo universalismo, nessuna audace e virtuosistica formulazione di regole elettorali che ci favoriscano

potrà servirci. A meno di non uscire dal territorio democratico: quei regimi, in cui i sistemi elettorali sono pensati per contrastare le preferenze dei votanti, li definiamo solitamente autoritari. Perciò, quando si mira a cambiare le regole piuttosto che a convertire le preferenze, ci si avvia su un sentiero politicamente rischioso. Al contrario, la formulazione di regole di traduzione corrette dovrebbe essere un punto saldo di un regime che pretende di definirsi democratico.

A favore dell'individualismo liberale

Procedo ora nel tentativo di dare una risposta (evidentemente soggettiva e soggetta ad errori) ai tre quesiti.

A quale titolo? Il fatto che la presenza degli uomini nei parlamenti democratici si attesti in media intorno al 90 per cento è per noi un pugno nello stomaco. Ma, se vogliamo davvero che tutti i caratteri sociali (sesso, età, regione di provenienza, livello di reddito, livello di istruzione, tipo di occupazione, eventuali *handicaps* o superdotazioni naturali, e così via fin quando ci suggerisce qualcosa la nostra fantasia) siano rappresentati in proporzione alla loro presenza nella società civile, allora dobbiamo sostituire alla elezione l'estrazione a sorte, come si faceva - per molte cariche - nell'Atene antica.

L'estrazione a sorte dà luogo, se si tratta di un numero sufficiente di persone rispetto all'intera società che si vuole abbia voce negli organismi decisionali, ad un campione rappresentativo in termini di caratteri sociali e, quel che più conta, di opinioni. La rappresentatività statistica si sostituirebbe così alla rappresentanza politica con notevoli costi in termini di professionalità dei rappresentanti, di possibilità di interazioni ripetute nel tempo e quindi di minore conflittualità, ma con qualche vantaggio. In alcuni casi e con alcuni accorgimenti potrebbe però funzionare. Ma la rappresentanza corporativa, la costruzione cioè di campioni della popolazione sulla base di categorie significative decise dall'alto, è assai meno

accettabile. Questa idea, infatti, implica che si accolga l'ipotesi meccanicistica che le scelte politiche degli individui siano determinate da una certa appartenenza sociale (classe e coscienza di classe coinciderebbero), che gli interessi di detti individui, una volta classificati nella categoria giusta (per sesso o per altro carattere deciso di volta in volta), siano omogenei ed oggettivi. Solo così una donna a caso potrebbe rappresentare gli interessi di tutte le donne, un operaio a caso quello di tutti gli operai e un pistoiese a caso quello di tutti i pistoiesi. Che farebbe poi la donna operaia pistoiese? Quale appartenenza sceglierebbe la persona in questione o, meglio, quale appartenenza dovrebbe scegliere, secondo una supposta legge socio-politica che ordini la gerarchia delle appartenenze? Quale è quella identità che, dotata per sua natura di un peso specifico superiore, rileva di più e rende irrilevanti o subordinate le altre? La risposta di alcune di noi è chiara: l'identità femminile.

Le donne condividono una natura ed una logica diverse: la rappresentanza politica deve ospitare questa diversità. Secondo questa ipotesi, la rappresentanza liberale che 'finge' individui uguali, asessuati, bara. Su questo punto mi sento radicalmente liberale. Il liberalismo storico non lo è stato abbastanza. Ha dato, infatti, il diritto di voto in base a presunzioni di capacità, di responsabilità e di autonomia di giudizio, lo ha attribuito agli istruiti, ai benestanti, ai maschi. Così facendo ha negato quella che è invece la sua forza teorica: il principio di autodeterminazione degli individui. Tutti i cittadini e tutte le cittadine hanno uguale diritto a partecipare alla formazione delle decisioni pubbliche, hanno uguale diritto a formulare i termini del contratto costituzionale perché sono uguali sotto un profilo: la capacità di volere e di determinare il proprio bene. Questo significa che nessuno può decidere al posto di un individuo adulto cosa sia il suo bene, se non attraverso un meccanismo libero di rappresentanza e di delega. All'interno dell'autodeterminazione individuale, si colloca evidentemente anche il diritto ad autodefinirsi: privilegiando certe appartenenze piuttosto che altre, rifiutando i

valori sociali, religiosi, etnici che abbiamo ereditato alla nascita. È ovvio che non possiamo abbandonare il carattere fisico di genere, ma le specificità culturali che a questo carattere sono attribuite dalla nostra classe sociale, dalla nostra religione e così via, questo sì possiamo farlo e lo abbiamo fatto. Se abbandoniamo il postulato che l'individuo sia il miglior giudice dei propri interessi e che vada quindi difeso nella libertà di formare la propria volontà (esponendolo al pluralismo dell'informazione, ad esempio), il miglior giudice diventerà un potere esterno capace di riformare la coscienza individuale: un potere giacobino che non sarà meno giacobino per l'aggiunta dell'aggettivo femminista o socialista o operaio. Nessuno ci vieta di organizzarci in un partito autonomo, ma nessuno può obbligare il singolo individuo donna a considerare un'altra donna e non magari il capo maschio di una setta religiosa o politica il suo rappresentante prediletto. La politica moderna rappresenta opinioni e non condizioni naturali o sociali: sono opinioni quelle che dobbiamo conquistare, non possiamo pretendere un *cuius genus eius religio*, che le donne abbiano 'diritto' cioè ad una rappresentanza femminile che non chiedono.

Identità politica non "di natura"

La definizione forte dell'identità femminile e le rivendicazioni che ne conseguono sono – a me sembra – superflue e pericolose. Dico prima superflue perché ritengo che, a motivare una tesi forte dell'identità, stia una convinzione eticamente molto apprezzabile e cioè che, senza una definizione di questo tipo, tutto il castello, che dovrebbe sorreggere la rivendicazione di una rappresentanza femminile separata e corposa, crollerebbe. Sottolineo ancora il carattere positivo dell'intenzione, ma si tratta, secondo me, di un timore infondato: abbiamo sufficienti ragioni di identità politica per poter fare a meno di un'identità essenzialista.

Un insieme di individui che, per avere in comune un carattere assegnato alla nascita (nel nostro caso il

Sesso femminile), guadagna meno, è quasi assente dalle classi dirigenti (la economica, la politica, la culturale e la religiosa), non gode di parità di diritti, è oggetto di violenze fisiche e di insulti verbali, ha molti buoni motivi per aggregarsi e combattere perché tutto ciò finisca. Se attaccare la discriminazione e l'aggressione non bastasse a farci da collante, si dovrebbe aggiungere il fatto che, come donne, condividiamo un carattere naturale politicamente rilevante: la possibilità di rimanere incinta. La maternità, per non essere un'esperienza abbruttente, ha bisogno di una legislazione sanitaria, sociale e del lavoro specifica. E, ancora, come donne condividiamo *per imposizione culturale* alcune funzioni, che, per comodità, abbiamo chiamato di cura: il sostegno fisico e psicologico ai minori, agli anziani, ai malati (e oggi anche agli adulti sani di sesso maschile). Si tratta di funzioni che vorremmo devolvere di più ai maschi ed a servizi sociali diffusi e qualificati, ma che non vorremmo di certo abolire. Partendo dall'imposizione di un ruolo, possiamo farci portatrici, e del resto lo abbiamo già fatto, della crucialità di quelle funzioni. Sì, noi potremmo dire a buon titolo: se non "femminismo o barbarie", almeno "femminismo o degrado della benevolenza umana". Un mondo, infatti, in cui la funzione di cura continui ad essere svolta soprattutto dalle donne (che sono entrate, nel frattempo massicciamente e stabilmente nel mercato del lavoro extra-familiare) prevede condizioni di vita troppo faticose (per noi) oppure un drammatico abbassamento quantitativo e qualitativo dei servizi di cura erogati. Mi pare che tutte queste cose ci uniscano abbastanza per non doverci inventare un'identità di natura, che, una volta specificata nei suoi caratteri, si traduce sempre in una gabbia tinta di rosa in cui molte di noi non hanno nessuna voglia di entrare.

Il rifiuto di un'identità femminile forte, costrittiva, definita e insieme il rifiuto dell'esperienza femminista in genere, rischia di isolarci e di compromettere quello che ci preme di più: la costruzione e la crescita di un gruppo politico robusto e capace di rompere lo stato d'assedio sessista in cui ci troviamo.

Nell'agenda di un femminismo razionalista deve trovare posto la elaborazione di regole di traduzione corrette per la nostra rappresentanza.

Come? Gli studi e le ricerche, che si sono occupate di individuare quali siano i sistemi elettorali che favoriscono una più ampia presenza delle donne negli organismi rappresentativi, hanno descritto situazioni felici e infelici ed hanno assegnato colpe e virtù a questo o a quel sistema, ma non hanno colto – secondo me – il punto cruciale. Così Bagdanor² ci dice che i sistemi maggioritari semplici a collegio uninominale sono più difficili per le donne, perché i partiti non rischiano di mettere un candidato che ha meno possibilità di farcela (perché meno gradito all'elettorato) in una competizione in cui la posta in gioco è alta: qui infatti o si vince tutto o si perde tutto. Invece, un sistema proporzionale – in cui i partiti possono vincere o perdere tutti qualcosa, ma non tutto – permette di mettere qualche donna senza rischiare troppo. In fondo, Bagdanor riproduce la vecchia tesi di Duverger, secondo il quale le donne erano troppo fragili per reggere lo scontro frontale tipico della campagna a collegio uninominale, con una differenza: per Duverger le donne sono troppo deboli, per Bagdanor sono una purga che va propinata all'elettorato con moderazione. Ora, il nostro proposito non può essere quello di farci bere – comunque – come una purga, deve essere piuttosto quello di smettere di essere considerate tali. I dati dell'eurobarometro sono sotto questo profilo confortanti: la sfiducia in candidati donne, sia da parte delle elettrici che da parte degli elettori, diminuisce con il tempo. Resta comunque in fondo alla classifica l'Italia: solo il 58% degli intervistati italiani dà uguale fiducia politica ai due sessi, contro una media europea del 67% e il picco danese dell'86%.

Beckwith³ tesse le lodi della proporzionale, specie se abbinata al voto di preferenza e porta ad esempio il caso italiano: da noi, essa consentirebbe alla quota di società civile permeata di valori femministi di esprimersi, una quota collocata nello spettro partiti-

co sull'ala sinistra. Ora è indubbio che le donne riescono meglio nei partiti di sinistra, ma il merito non è sempre dell'elettorato, che abbiamo visto essere per ora tiepiduccio, spesso è del partito. Beckwith non si accorge che le donne sono meno sotto-rappresentate nei partiti italiani in cui la campagna elettorale per il voto di preferenza è meno pesante. Si capisce quindi – se si accetta la mia tesi – che le donne comincino a perdere colpi nel Pci, quando la campagna preferenziale (dopo la svolta di Occhetto e la divisione del partito in fronti contrapposti) inizia a farsi più seria. Non esistono sistemi elettorali che avvantaggino *comunque* le donne. Là dove siamo forti nella società civile, perché abbiamo saputo creare organizzazioni capaci di indirizzare le preferenze, ci convengono sistemi 'sociocentrici', quelli cioè in cui si lascia spazio ai gruppi sociali organizzati. Là dove siamo deboli a livello di società civile e più capaci di procurarci o di strappare appoggi nei partiti, dobbiamo preferire sistemi 'partitocentrici' quelli cioè in cui la designazione del candidato può coincidere quasi con la sua elezione.

Mi pare, in ogni caso, poco fondata la tesi di Rasmussen⁴ che i partiti tendano a candidare di più le donne, quando pensano di andar male perché – in tal caso – avrebbero da spartire solo la miseria. È evidente il contrario e cioè che la competizione all'interno dei partiti si fa più netta quando diminuiscono le spoglie, i posti disponibili.

Questo di Rasmussen è un tipico caso di interpretazione dei dati in superficie. I partiti di sinistra, negli anni presi in considerazione, entrano in un ciclo elettorale discendente, ma questi stessi partiti sono anche quelli che promuovono di più le donne (sia per tradizione culturale, sia perché sono infiltrati – nello stesso periodo – da importanti correnti femministe, che si battono per ottenere quote riservate, posti di capolista, eccetera). Ma non è affatto vero che i partiti di sinistra portino con maggiore disinvoltura le donne quando perdono: è un relativo (rispetto agli altri partiti e rispetto alle aspettative di vittoria) 'nonostante', non un 'perché'.

Quote di risorse per la politica

Il problema delle donne è il problema di tutti i gruppi che hanno accesso più difficile a quelle risorse che servono a sostenere una campagna elettorale costosa: rapporti col mondo degli affari per ottenere finanziamenti e/o appoggi dai media privati, lunga presenza in posizione di governo che consente l'esazione di pedaggi e lo scambio di favori col mondo degli affari e i 'giri di cassa' coi finanziamenti pubblici, peso in apparati sindacali capaci e desiderosi di orientare il voto. Stati Uniti e Giappone sono, non a caso, posti in cui le donne sono pochissimo presenti nelle arene decisionali. Lì la connessione tra politica e mondo degli affari è molto alta. Lì si verifica una forte competizione intrapartitica, cioè tra candidati dello stesso partito (il sistema elettorale giapponese prevede collegi plurinominali, in cui sono eletti i candidati che prendono più voti a prescindere dal partito di appartenenza; il sistema statunitense, in molti stati, adotta le primarie aperte e, così facendo, anticipa la competizione al momento della candidatura). Lì si ha pure una forte competizione interpartitica (il collegio uninominale, le elezioni presidenziali – con una prima fase di scelta – dei grandi elettori del presidente – in cui si perdono o si vincono interi stati). Il Giappone è riuscito a recuperare rappresentanza femminile nelle ultime elezioni, grazie al successo del partito socialista (meno compromesso col *business*), e per la capacità delle candidate di farsi portatrici della questione morale (e anche questo potrebbe insegnarci qualcosa).

Porsi l'obiettivo di far entrare più donne nei parlamenti significa cercare una soluzione per un problema più vasto: quello di mettere in grado di fare politica anche persone non particolarmente ricche o corrotte, significa conseguentemente limitare il peso dei gruppi di interesse nelle competizioni elettorali. Per far questo occorre ridurre la quota di risorse necessarie all'attività politica. Qui mi occupo soltanto di sistemi elettorali, ma è chiaro che, se ci proponiamo di rendere la politica accessibile ai meno forti e ai meno cor-

rotti, dobbiamo in generale renderla meno costosa: in termini di soldi spesi per le campagne elettorali (vietando l'uso di certi mezzi come gli spot televisivi, i manifesti o gli inserti a pagamento personali, ad esempio), dobbiamo renderla meno costosa in termini di tempo, di rinuncia al lavoro, all'affetto, allo spreco di sé, cioè meno professionale (spostando attraverso sistemi telematici più le idee che le persone, limitando al massimo le riunioni e le pretese di presenze fisiche, ponendo l'obbligo della puntualità negli inizi e nelle chiusure, incentivando la brevità negli interventi e negli scritti, ad esempio).

Questo *progetto di politica sobria* implica ripensare i sistemi elettorali, ripensare l'organizzazione degli organismi rappresentativi, ripensare i partiti, i tempi e i modi di fare politica.

In questo articolo, però, limito il discorso ai sistemi elettorali. Quello che propongo è un sistema a lista bloccata, detta anche *party list*. I partiti presentano i candidati dicendo già in quale ordine intendono farli uscire: primo Rossi, seconda Bianche, terzo Verdi, quarta Azzurre e così via. Se il partito prende un solo seggio, riesce Rossi, se ne prende due, riescono Rossi e Bianche e così via. In tal modo si annulla la competizione elettorale tra candidati dello stesso partito e più in generale, l'enfasi della competizione si sposta dai candidati (come avviene invece nell'uninominali) ai partiti. Con la lista bloccata, si risponde anche alla domanda diffusa di governabilità e di restaurazione della sovranità popolare. Trattandosi di un meccanismo che mette al sicuro da tradimenti interni, esso consente non solo accordi tra correnti ma anche la formazione di cartelli elettorali tra partiti. Un ulteriore incentivo alla formazione di cartelli, che riducano la frammentazione partitica e prospettino coalizioni (sia di governo che di opposizione), può venire dalla combinazione della lista bloccata con un premio di maggioranza.

Mi rendo conto del fatto che sto proponendo una soluzione partitocentrica: ma non in tutti i casi 'partito è brutto e società civile è bello' o viceversa. Così come la sinistra italiana farebbe bene ad accorgersi

che l'università, da noi, non rischi tanto di essere infeudata ai privati, ma è, invece, già largamente infeudata ai partiti. Allo stesso modo, potremmo cominciare a notare che la democrazia non si gioca sul fatto che i partiti siano messi in grado di emanciparsi dalle élites sociali (solo i molto ingenui o i molto furbi possono parlare infatti di società civile *tout court*), perché questo sarebbe semmai soltanto un bene, ma che la democrazia si gioca, invece, sul fatto che ai partiti sia impedito di ledere autonomie (delle università, della magistratura, dei servizi pubblici, eccetera) e di danneggiare (con un drenaggio eccessivo di risorse economiche e di una redistribuzione corrotta e truccata) la corretta allocazione delle risorse. È la pervasità dei partiti che spaventa non la loro autonomia. Certo una società civile, in cui le risorse fossero distribuite più equamente, in cui la malavita pubblicamente foraggiata non fosse in grado di indirizzare il comportamento elettorale, ci consentirebbe di continuare col voto di preferenza, ci consentirebbe di persistere con sistemi 'sociocentrici'. Dobbiamo lavorare per ricostruire questa società civile, perché solo una società civile – in cui i deboli possono detenere risorse restando cittadini e non diventando sudditi – è terreno adatto a costruire un solido regime democratico, ma non possiamo fingere che essa sia una realtà nell'Italia di oggi.

Per fare cosa? In pratica i due punti precedenti ci hanno dato molti suggerimenti per un progetto femminista che mostri un deciso profilo universalistico. Combattere le discriminazioni di sesso, ma anche quelle etniche e religiose. Bloccare la violenza materiale e verbale contro soggetti fisicamente deboli o numericamente minoritari (donne, bambini, anziani, malati, minoranze etniche, religiose, politiche in Italia e fuori). Favorire un'organizzazione del lavoro e dei servizi che consenta il buon svolgimento della funzione di cura. Riformare l'attività politica (nei tempi e nei modi, nei sistemi elettorali, nei lavori degli organismi rappresentativi, nella forma partito) in modo da abbassare le risorse necessarie per accedervi e per esercitarla. Rendere la politica maneggevole per i

deboli, facile per i dilettanti. E intanto dobbiamo varare politiche pubbliche che irrobustiscano le fasce svantaggiate della società civile senza renderle parasitarie, dipendenti e suddite.

So bene di aver tracciato un'agenda non molto diversa da quella che hanno in mente e praticano quelle di noi che siedono in parlamento. Devo dire però che in alcuni casi, penso ad esempio alla legge sui tempi, qualche pennellata di utopia e di retorica è riuscita a scolorire tante buone ragioni. Del resto, questo è un problema della sinistra in genere (e non solo di quella italiana), l'essere stretta tra fughe utopiche e rincorsa del moderatismo altrui. Anche il dibattito sulle riforme elettorali ha risentito di questa schizofrenia: ci siamo fatti carico solo di problemi di stabilità governativa e di responsabilità del governo nei confronti dell'elettorato, problemi che qualunque buon partito conservatore è disposto a risolvere. Una forza di sinistra – se aspira ad essere forza di governo – deve porsi anche quegli obiettivi, ma – se ci tiene a conservare la definizione di sinistra – deve porsene almeno un altro: aprire la politica ai socialmente deboli.

* Questo articolo è più o meno la stesura di un intervento tenuto nel convegno "Restituire lo scettro alla principessa", presso il Circolo delle Arance a Roma, il 1 giugno 1990. Dico più o meno non solo, perché, avendolo fatto seguendo una scaletta, non sono in grado di ricostruirlo con esattezza, ma anche perché l'ho modificato nel tentativo di rispondere a domande e critiche ricevute in quella occasione. Ringrazio in particolare, Della Gherardesca, Fanelli e Dogliani, risparmiò la formula di rito: è ovvio che non solo non sono responsabili di quel che scrivo, ma che presumibilmente, almeno in parte, lo disapprovano.

¹ Questa idea è spiegata meglio in G. Zincone, "Due vie alla cittadinanza: il modello societario e il modello statalista", in *Rivista e Scienza Politica*, XIX (1989), pp. 223-265.

² V. Bagdanor, *What is Proportional Representation?*, Oxford, Martin Robertson, 1984.

³ J. Ramsussen, "Women's Role in Contemporary British Politics: Impediments to Parliamentary", in *Parliamentary Affairs*, XXVI, pp. 300-315.

PRIMO LA LIBERTÀ*

Proponiamo alle donne interessate un appuntamento in ottobre a Palermo per discutere di come si produce libertà femminile. Vogliamo verificare se la pratica della libertà sia influenzata dalle differenti condizioni materiali in cui le donne si trovano ad agire. Abbiamo individuato questo nodo interrogando sulle ragioni della nostra appartenenza al partito comunista.

Da sempre le condizioni materiali delle donne sono oggetto della politica del Pci. Eppure, se dobbiamo motivare perché stiamo nel Pci non ci viene ovvio rispondere: perché il Pci è il partito che da sempre si batte per migliorare le condizioni materiali delle donne.

Abbiamo appreso nel movimento delle donne che né il Pci, né un altro partito sono necessari alla nostra politica di libertà. Sappiamo, anzi, che spesso definirsi "comunista", "liberale", "cattolica", "democratica", ecc. è un modo di eludere il fatto che essere donna non ha valore nel mondo; un modo per tentare di inserirsi nel mondo, di apprendere a giudicarlo e ad agirvi, rimuovendo quel fatto. Un modo illusorio.

In un primo momento, abbiamo definito la nostra adesione al Pci nominando il desiderio di giustizia sociale. D'altra parte, la trasformazione della condizione femminile, tramite l'emancipazione, è stata da sempre ritenuta, in questo partito, un contenuto della giustizia sociale. Come tale, essa è stata contrapposta, da comunisti e comuniste, alla pratica femminista del partire da sé che noi, al contrario, riteniamo metodo necessario e sufficiente a costruire libertà. Secondo tale contrapposizione la battaglia per l'emancipazione era/è per tutte, mentre la pratica della libertà (un tempo: della liberazione) veniva/veniva ritenuta accessibile solo a quelle tra noi che hanno già ottenuto l'emancipazione.

Così si è operata una riduzione economicistica sia della libertà – possibile solo a condizione che vi sia indipendenza economica – sia delle condizioni materiali, equiparate al ruolo e alle risorse, più o meno vantaggiose, di cui una donna gode nella società. Si guardava/si guarda alla vita delle donne mettendo in primo piano non la loro soggettività, ma la divisione sessuale del lavoro sulla quale è organizzata la società.

"Primo, il diritto al lavoro". Così titolava, in apertura, nel 1977, *Il Contemporaneo* che *Rinascita* dedicava al femminismo. In fondo, l'idea lì espressa non è mai stata abbandonata. Indipendenza economica e autonomia vengono sempre sovrapposte e fatte coincidere. (...)

Porre il diritto al lavoro come condizione necessaria, anche se non sufficiente, per sottrarci alla inferiorità propria del nostro sesso, porta inevitabilmente a ritenere che una casalinga è perciostesso meno libera di una donna che lavora; oppure che una operaia è meno libera di una professionista e di una dirigente d'azienda. Se guardiamo a noi stesse, e alle donne con le quali abbiamo costruito in questi anni pratica politica, vediamo che così non è.

Ognuna di noi ha provato la sensazione di agire – nel suo lavoro – con minore padronanza dell'altro sesso con cui pure condivide condizioni sociali e interessi materiali. Esistono invece donne che hanno esercitato libertà e autonomia senza ricercare in primo luogo l'indipendenza economica.

Anche quando al termine emancipazione si è aggiunto "liberazione", i criteri di valutazione non sono mutati. In particolare, lo abbiamo sperimentato nella vicenda dell'aborto. La mediazione che portò alla legge 194 fu sostenuta da comunisti e comuniste sottolineando che quella legge rispondeva alla "piaga sociale" rappresentata dall'aborto. L'aborto veniva cioè visto come un fenomeno legato da un lato all'arretratezza del paese, dall'altro alla dipendenza socio-economica delle donne.

La legge era uno strumento per sconfiggere l'abor-

to e, insieme, per civilizzare sia il paese sia le donne. A questo obiettivo prioritario è stato commisurato l'altro contenuto politico della legge, quello che riconosceva il potere di decisione della donna.

Un potere riconosciuto, ma mediato dall'idea di debolezza sociale delle donne e, dunque, dalla necessità di rafforzare e tutelare la loro scelta. Ma l'aborto non è un prodotto della miseria sociale, non è lì la sua radice. E la sua legalizzazione non ha contribuito né a ridurre la "piaga", né a colmare lo scarto tra arretratezza e sviluppo delle diverse aree del paese e dei differenti strati sociali.

Invece, quella lettura dell'aborto ha finito per ridimensionare e stravolgere un aspetto essenziale della pratica femminista: la riappropriazione da parte delle donne del corpo e della procreazione. E allora, nella vicenda dell'aborto, in gioco non era solo il potere di decidere della singola donna, ma una pratica e un sapere prodotti da donne, che hanno sottratto sia la sessualità, sia la maternità alla eterorappresentazione.

...

Con la *Carta* la pratica della relazione tra donne è entrata a fare parte dell'esperienza di molte comuniste. Questo ha aperto delle contraddizioni con il modo di fare politica proprio del Pci. Negli ultimi anni ci siamo confrontate, tra comuniste, non tanto su questo o quell'obiettivo, quanto sull'innovazione nei modi del nostro fare politica. A chi diceva: no alle commissioni femminili o alla pratica della maggioranza; a chi rifiutava l'idea della "linea" valida per tutte in tutti i luoghi; a chi criticava le regole e le gerarchie vigenti nel partito, si è spesso risposto ponendo l'esigenza di non distaccarsi dalle "altre donne": quelle più svantaggiate a causa delle loro condizioni di vita. Spesso si è indicato nelle donne meridionali un esempio di questo scollamento.

Le condizioni di quelle diverse da noi (disoccupate, senza acqua né servizi, minacciate dai poteri criminali) è stata contrapposta alla pratica con cui alcune cercavano di affermare libertà per sé forza

comune per il loro sesso. Come se chi, magari da Roma o da Milano (emblematiche città "di potere") non si proponga di fare qualcosa per quelle donne, non lavorasse per nessuna donna e, dunque, non facesse nulla di realmente utile alla libertà femminile. (...)

Noi non sappiamo di che cosa abbiamo bisogno davvero le donne di Napoli o di Palermo. Non sappiamo quali sono i loro bisogni e i loro interessi prioritari. A noi sta a cuore – di qui l'appuntamento a Palermo – che una donna abbia modo di dire lei qual'è il suo bisogno, qual'è il suo interesse, laddove è. Ad unirvi alle altre donne è il luogo dal quale – solo – può nascere parola femminile autonoma: la relazione con l'altra.

Il Pci si occupa delle condizioni materiali delle donne. A volte, con l'aiuto della sociologia, dell'antropologia, dei sondaggi. Noi preferiamo muoverci a partire dalla materialità della nostra esistenza. Se restiamo alla condizione, il varco tra una donna che vive e lavora a Milano e una che vive e non lavora a Napoli è incolmabile. Non si dà relazione: la condizione è – per definizione – esterna a noi, ci imprigiona.

Partire dal luogo in cui si è, dire perché e come lo si nomina: a questo serve la relazione con l'altra. È questo che dà vita a una materialità che permette, ha permesso comunicazione tra diverse esperienze, pratiche, progetti.

A Palermo ci confronteremo sulle pratiche e sui progetti.

Ci siamo chieste: che cosa c'era/c'è di vero nella contrapposizione tra politica della libertà e politica della giustizia sociale al femminile? C'è di vero che giustizia sociale e libertà sono indipendenti l'una dall'altra. Non è stato facile arrivare a questa conclusione. Nonostante che non si sarebbe dato nemmeno il movimento delle donne se alcune non avessero messo radicalmente in questione la gerarchia tra giustizia sociale e libertà femminile.

Non è stato facile, soprattutto, perché molte volte noi stesse tendiamo a confondere obiettivi di eman-

cipazione (un lavoro, una casa, una carriera) con desideri di libertà. Sappiamo che ciò accade perché l'emancipazione sembra dare risposta a un profondo desiderio femminile: il desiderio di esistenza sociale. Ma sappiamo anche che quando è l'emancipazione a rispondere a quel desiderio, esso è solo apparentemente soddisfatto perché resta muto, nell'emancipazione, il corpo che dà vita a quel desiderio, quello femminile. Ognuna di noi lo ha sperimentato non solo nei luoghi di lavoro, ma anche nel Pci. Questa consapevolezza è ciò che la pratica politica delle donne ha chiamato estraneità.

La stessa iscrizione al Pci ha avuto a che fare, per molte di noi, con la necessità di dare risposta al bisogno di esistenza sociale. Per alcune questa appartenenza ha coinciso con uno stile di vita che esprimeva il bisogno di un ordine altro da quello dato: comportamenti, abitudini, gusti culturali e sociali erano caratterizzati a partire da quella scelta. Dirsi comuniste ha significato sentirsi parte di una comunità. (...)

Sapere che una donna non è più libera perché più emancipata apre un cuneo nella nostra appartenenza al Pci e alla sinistra.

• • •

Si può dare libertà in condizioni materiali molto diverse.

Si dà libertà nel gruppo di casalinghe di Cornigliano (Genova) che, a partire da un disagio materiale (l'inquinamento prodotto dalla siderurgia) hanno acquisito sapere e padronanza sul territorio grazie alle relazioni che hanno creato tra loro e con altre donne di cui hanno riconosciuto di avere bisogno. La pratica politica di quelle donne ha fatto venir fuori una verità (la non necessaria contrapposizione di interessi tra chi è dentro e chi è fuori la fabbrica) che prima non era visibile. Questa verità è scaturita da una lotta che non si è fermata alle proteste e alla rivendicazione dell'aria pulita, ma che, anzi, l'ha scansata guardando alla fabbrica come a una realtà non più estranea e minacciosa sulla quale per donne,

casalinghe, è per definizione impossibile avere parola, ma, al contrario, autorizzandosi tra loro proprio la parola sulla fabbrica e sul territorio. Le "libere donne di Cornigliano" sono a tutt'oggi casalinghe e abitano tuttora a Cornigliano. La loro condizione non è cambiata. È cambiata la loro libertà. (...)

La libertà, così intesa, ci ha fatto guardare in modo diverso al bisogno di giustizia sociale.

Una società libera per tutte noi è una società in cui ci si possa muovere con padronanza laddove ci si trova a essere collocate e collocati. Di questo fa parte la passione del mondo. L'appartenenza al Pci ha significato fare di questo una pratica. Abbiamo così creduto che il partito potesse essere una mediazione efficace del nostro desiderio di mondo. Da tempo però, abbiamo riconosciuto che quella mediazione è incapace di dare conto della libertà femminile. Così, diventa sempre più difficile dare forma al desiderio di giustizia sociale tramite l'appartenenza al Pci.

Contemporaneamente, il Pci si sta disgregando. Questo ci obbliga a prendere parola sulla giustizia sociale senza operare più quella delega che avevamo dato più o meno pacificamente al Pci, o meglio agli uomini del Pci, quanto alla giustizia sociale.

Del resto, sono anni che nel partito non lavoriamo alla giustizia sociale, ma alla libertà invertendo, nella nostra pratica, in modi non ancora del tutto nominati, la gerarchia tra giustizia e libertà. Non fa parte della nostra militanza andare davanti ai cancelli delle fabbriche, organizzare scioperi e manifestazioni, scrivere e cercare consenso attorno a piattaforme rivendicative, ecc. In realtà questa pratica non è ormai esperienza diffusa dei comunisti ma è sempre più delegata al ceto politico del partito e del sindacato. Tuttavia, per noi non si tratta di cercare i modi di riprodurre quelle forme. (...)

La nostra libertà è solo nelle nostre mani. Questo significa sciogliere l'equivoco quanto alla direzione in cui il mondo deve cambiare per accoglierla e, dunque, per permetterci di starvi con agio. Definire la giustizia sociale a partire dalla libertà femminile

mette a rischio la nostra appartenenza al Pci e/o alla sinistra. Infatti già oggi, per molte di noi, è la politica delle donne a soddisfare il bisogno di comunità. Il bisogno di comunità ha a che fare con la libertà: la comunità dà ordine e regole e non c'è libertà senza questo e quelle.

Comunità, comunismo: la radice è la stessa. Così abbiamo inteso il comunismo. Come il massimo di possibilità dell'esistenza umana perché costruzione simbolica e, dunque, materialissima. Ma oggi sappiamo che la libertà femminile non è una conseguenza della liberazione umana. Dunque, è la pratica di questa contraddizione a nominare, oggi la nostra libertà.

A Palermo vogliamo discutere con tutte le donne interessate, con comuniste innanzitutto, perché con loro condividiamo la mediazione fin qui scelta per la giustizia sociale: il partito. Con donne che fanno politica fuori dai partiti, perché le mediazioni sociali da loro praticate sono spesso anche le nostre e perché riconosciamo che la loro collocazione ha prodotto una politica essenziale alla libertà femminile. (...)

Nel nostro gruppo, per scrivere questo testo, abbiamo passato molto più tempo a discutere del come scrivere, come lavorare, quali erano le domande alle quali cercare risposte a Palermo e nella preparazione di questo appuntamento, che non ad analizzare l'oggetto in questione: le condizioni materiali delle donne. Per noi questo è un metodo efficace. Un metodo che ci fa uscire dalla chiacchiera. Che ci permette di istituire un ordine femminile perché ci permette di produrre giudizio sulla libertà nostra e su quella delle nostre simili. Il gruppo è per noi una condizione, materialissima, per agire in libertà nel luogo in cui siamo, il Pci. (...)

Ognuno dei due sessi, nel costruire la sua libertà costruisce il mondo. Per questo, su questo, sulla non universalità delle forme inventate dall'altro sesso possiamo confrontarci e anche competere. Sappiamo

che non tutte le donne che fanno politica la pensano così in merito alla non universalità di forme quali la democrazia, il parlamentarismo, la rappresentanza, i partiti, ecc. Noi stesse abbiamo bisogno di lavorare ancora su quello che ci è necessario a costruire il mondo.

*Il gruppo La nostra libertà
è solo nelle nostre mani*

* Pubblichiamo ampi stralci di un documento che propone a comuniste e non comuniste, un incontro a Palermo in ottobre.



RETI

Pratiche e saperi di donne

Rivista bimestrale

Anno 4 n. 4

luglio agosto 1990

Collaborano

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

Perla Lusa, Paola Manacorda, Lea Melandri, Maria Grazia Minetti, Antonia Mulas, Morena Pagliai, Carla Pasquinelli, Luciana Perco-
vich, Marina Piazza, Simonetta Piccone Stella, Marialba Pileggi, Tamar Pitch, Anna M. Piusi, Franca Pizzini, Carla Ravaioli, Antonella Rizza, Marisa Rodano, Giulia Rodano, Marina Rossanda, Anna Rossi Doria, Loredana Roton-
do, 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) 8546383-6, Distribuzione per l'Italia, Messaggerie italiane s.p.a., Via G. Carcano 32, 20141 Milano, tel. (02) 8438141. Abbonamento annuo L. 39.000 (Italia), L. 57.000 (estero) Abb. sostenitore L. 60.000. Un fascicolo L. 7.500 (Italia), L. 10.500 (estero). Numero arretrato L. 10.000 (Italia), L. 13.000 (estero). Versamento sul ccp n. 502013 intestato a: Editori Riuniti Riviste, Via Serchio 9/11, 00198 Roma. Versamenti dall'estero in lire italiane a mezzo vaglia/assegno internazionali.

Registrazione
Tribunale di Roma, n. 13066.

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



Rivista associata all'Unione della Stampa Periodica Italiana.