

N.6 BIMESTR
ALE NOVEMB
RE DICEMBRE
1990 - SPEDI
ZIONE IN AB
BON. POSTA
LE GR. IV 70%

RETI

Pratiche e saperi di donne

Editori Riuniti Riviste





RETI

Pratiche e saperi di donne

Editori Riuniti Riviste

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

NOVEMBRE DICEMBRE 1990
NUMERO 6

SOMMARIO

CULTURE

I saperi del femminismo

- 3 Antoinette Fouque, *Donne in movimenti: ieri, oggi, domani*
19 Marina D'Amelia, *Fare storia, non politica. Il successo de La storia delle donne apre interrogativi tra le storiche*
24 Paola Bono, *Una sfida contro la moderazione. La quasi collana sulla differenza sessuale degli Editori Riuniti*
27 Laura Boella, *Figure rubate alla filosofia*
29 Maria Cristina Bartolomei, *Visioni e linguaggi di una profezia*
33 Raffaella Lamberti, *Uno sguardo attuale sulle origini*

IMMAGINI

- 45 Giosetta Fioroni
52 Marisa Volpi, *Giosetta Fioroni*

POLITICHE

Il congresso delle donne

- 53 Ida Dominijanni, *I testi e i loro pretesti*
56 Maria Luisa Boccia, *Le libertà del comunismo*
63 Marisa Rodano, *Differenze e principio di maggioranza*
68 Giovanna Borrello e Mimma Marotta, *Le parole e le pratiche*
70 Maria Grazia Campari e Luisa Cavaliere, *Ancora troppo interne al partito*
Essere sindacato
73 Irene Giacobbe, *L'esperienza di un coordinamento a Roma*

OLTREFRONTIERA

- 76 Maria Michetti e Luciana Viviani, *Scenari pace-guerra nell'Udi*
78 Anna Bozzo, *Medioriente sconosciuto*
84 Indice generale per autrici per l'anno 1990

CULTURE

I saperi del femminismo

Antoinette Fouque è molto nota in Francia dove è considerata da molti una delle più originali figure della cultura contemporanea. Nel 1973 ha creato la casa editrice Des Femmes che tuttora dirige. Nel '68 è stata una delle fondatrici del Mouvement de Libération des Femmes (Mlf). In questo movimento ha, fin dall'inizio, dato vita alla linea di ricerca chiamata "Psicoanalisi e politica". Nel 1989, in occasione del bicentenario della Rivoluzione francese ha fondato l'"Alliance des femmes pour la démocratisation".

L'intervista che pubblichiamo è stata rilasciata a Le Débat (n. 59, mars-avril 1990). Ringraziamo Sylvina Boissonnas per averla proposta a Reti, Antoinette Fouque e Pierre Nora direttore di Le Débat, per aver autorizzato la pubblicazione.

ANTOINETTE FOUQUE

DONNE IN MOVIMENTI: IERI, OGGI, DOMANI

Le Débat. Contrariamente a molti protagonisti del dopo '68 in Francia e ad alcune sue consorelle del Movimento delle donne, lei è rimasta silenziosa. È poco conosciuta. È una figura leggendaria poiché concentra il ricordo acceso dell'ala più audace del Mlf, il gruppo "Psychanalyse et Politique" e, nello stesso tempo una figura misteriosa...

Antoinette Fouque. Mi chiedo se non sia percepito come misterioso, ancora oggi, ciò che rinvia all'origine, sempre mitica, ciò che resta dell'ordine dell'oralità primaria, della parola muta. "Parler c'est déconner" (Parlare è dire delle fesserie) diceva Lacan.

Quanto a scrivere...!

Come lei sa, ciò che si è chiamato Movimento di liberazione delle donne, Mlf, si è creato nell'impeto del '68. Anzi si potrebbe dire sullo stesso terreno. In effetti il maggio '68 è stato soprattutto un'effervescenza, un'esplosione orale, un grido; per me, e non solo per me, una nascita; forse è questa la

ragione per cui è ancora così pieno di misteri. Anche se il movimento delle donne è stato iniziato, come si è detto, da delle intellettuali, come Monique Wittig, Josiane Chanel e me, prima di tutto è venuto il grido e il corpo con il grido; il corpo così tanto maltrattato dalla società degli anni sessanta, così violentemente rimosso dai moderni di allora, i maestri del pensiero contemporaneo.

Monique era una scrittrice conosciuta. Quanto a me, collaboravo con le riviste letterarie di allora. *I Cahiers du Sud*, *Le Mercure de France*, *La Quinzaine littéraire*, (ero lettrice nell'editoria). Ma non è dallo scritto che il movimento è partito ma da ciò che allora si chiamava la "presa di parola", la protesta, la rivolta scandita, le parole del corpo. Allora dicevo che la rivoluzione che il movimento delle donne avrebbe compiuto, sarebbe consistita nell'abolire la censura sul corpo, come Freud, con la pratica e la teoria psicanalitica, aveva abolito la censura sull'inconscio: con la conseguenza di arricchire il testo così come voleva arricchire la coscienza.

Ma, quando lei parla di figura leggendaria, misteriosa, credo che sollevi la questione dell'origine molto più in là di me, è un'immensa questione. Un'immensa questione sulla quale si potrebbe parlare delle ore e che evoca non solo la relazione che i nostri contemporanei hanno con l'origine, ma quella che io stessa che appartengo (traggo origine da) al Mlf (oggi, alcune studiose di storia, dicono nella sua preistoria) ho con le mie proprie origini, realmente, fantasmaticamente e simbolicamente. Una volta dicevo addirittura che lo sviluppo civilizzatore delle donne dovrebbe condurci dalla preistoria al dopostoria. La relazione che i nostri contemporanei continuano ad avere con l'origine è quella della paura o del rifiuto, che si confonde con la paura delle donne, di una donna: alcune analiste hanno potuto dire la "fantasmadre" parlando di questa figura arcaica. In quel momento era al suo culmine poiché il movimento escludeva gli uomini per contrassegnare l'esclusione in cui noi eravamo nella maggior parte delle istanze istituzionali e per posizionarci oppo-

nendoci. Era praticamente impossibile fare altrimenti. Per fare riferimento ad altri tempi storici, può darsi che certi letterati, precisamente per quanto mi riguarda, si ricordavano più o meno oscuramente di una certa A. Fouque, Adelaide e non Antoinette, anch'essa di Aix-en Provence, nuova Eva, nuova portatrice di tutti i peccati e ripudiata dal suo creatore, dunque A. Fouque è all'origine dell'opera monumentale di E. Zola, *Les Rougons-Macquart*.

Bisogna dire che sono stata svantaggiata dalla chiusura, se non proprio la reclusione, del movimento come si presentava allora e anche dal mio stare in disparte che dall'adolescenza era legato alle mie difficoltà motrici e allo sforzo, alla sofferenza che mi costava spostarmi, per trovarmi là dove avrei dovuto talvolta trovarmi: le manifestazioni, le cene in città, le relazioni sociali, tutto ciò che mi era proibito perché dovevo riservare le mie forze per il mio lavoro.

E poi, ciò che bisogna definire come la radice inconscia della misoginia, la reiezione dell'origine o piuttosto la reiezione del corpo della madre come luogo d'origine del vivente, su cui ho insistito più volte, questa reiezione era aumentata dalla mia relazione con mie proprie origini – ovvero la mia relazione psichica con mia origine sessuale, omosessuata, rispetto alla donna che era mia madre e eterosessuata rispetto all'uomo che era mio padre, o politica con le mie origini storiche, sociali e culturali: relazione complessa, anzi composita con un'origine – ho scritto "une origini" come avevo scritto "une femme" eterogenea.

Questa relazione di rottura o di alleanza con l'origine, a cominciare dalla propria origine, mi sembra che per ogni individuo orienti il proprio destino. In effetti si tratta, secondo me, del punto cruciale, dell'oggetto stesso del lavoro sul corpo e del pensiero carnale. E mi sembra che finché la ricerca non sarà rivolta a questa relazione necessariamente ambivalente, restiamo in un umanismo monosessuato, quindi lobotomizzato.

Per quanto mi riguarda cerco di mettere l'origine

in movimento con un lavoro costante di "regressione-reintegrazione" piuttosto che di rimozione oppure preclusione. È come il lavoro della gravidanza, una specie di dinamica intima, un movimento elementare.

Quanto al "misterioso" dei misteri di Eleusi fino al continente nero di Freud, è la qualificazione che viene in mente all'uomo là dove c'è in gioco la donna; *mutatis mutandis*, potrebbe essere un certificato di autenticità là dove la donna in-siste oppure e-siste.

Le scienze delle donne, e in particolare la ginecologia dovrebbero servire a trattare, pensare, ridurre, chiarire questo mistero, renderlo il più possibile cosciente, capirlo e interpretarlo. Che cosa c'è di comune tra il sogno dell'anima romantica e il sogno dell'interpretazione di Freud? Più o meno la stessa cosa che c'è tra i misteri di Eleusi e una scienza delle donne.

Le Débat. Qual'era la sua posizione alla vigilia del '68?

Antoinette Fouque. In apparenza ero una normale professoressa di lettere in congedo per una lunga malattia, di fatto, una ribelle. Ero al terzo anno di dottorato con Roland Barthes per una tesi sulla nozione di avanguardia letteraria, che non ho mai terminata. Ero arrivata nel 1960 da Aix-en-Provence, sposata con un intellettuale della mia età, mia figlia aveva quattro anni. Lavoravamo per François Wahl presso le edizioni Seuil. Facevo la mia formazione mentre elaboravo delle schede di lettura in discipline difficili: la linguistica, la psicanalisi, l'antipsichiatria, ma anche su testi di estrema attualità: Sanguinetti, Balestrini, Porta che ho pure tradotti. Il mio avvenire sembrava chiaramente delineato; tutto mi spingeva al lavoro editoriale, alla critica, alla scrittura.

Ma ero di fatto profondamente in rivolta. L'indipendenza economica, l'uguaglianza professionale, la competenza intellettuale di una donna non compor-

tavano una stima reale. L'ambiente in cui mi trovavo era molto conservatore nelle sue funzioni, intimidatore con le sue teorizzazioni moderniste, dunque estremamente misogino. A ogni istante scoprivo l'inganno dell'uguaglianza, della simmetria della reciprocità, che gli studi universitari avevano per lungo tempo alimentato in me. Aver fatto un bambino era quasi infamante. Al di là di questa uguaglianza fallace, sentivo nascere altri bisogni. Volevo affermare positivamente che ero una donna, poiché la società, potrei dire la civiltà, mi penalizzavano per il fatto di esserlo.

Le Débat. È in questo quadro che ha incontrato Lacan?

Antoinette Fouque. Avevo partecipato in effetti, grazie a François Wahl, all'edizione degli *Écrits* di Lacan: un parto interminabile, più di due anni: d'altra parte seguivo il suo seminario, contemporaneamente a quello di Barthes.

Le Débat. E l'analisi?

Antoinette Fouque. Ho preso contatto con Lacan nell'ottobre del 1968 al momento in cui abbiamo fatto le prime riunioni. Ho cominciato la mia analisi nel gennaio 1969 e l'ho continuata fino al 1974.

Le Débat. Si sentiva femminista prima del '68?

Antoinette Fouque. Non mi è mai venuto in mente d'usare questa parola. Mi sentivo donna sofferente della mancanza, ma tutti gli "ismi" mi sembravano delle trappole.

Fin da quando ero piccola mi sono posta delle domande sul destino delle donne. Sono nata dal desiderio di un padre operaio, nel 1936, anno prima di vittorie, poi di dure sconfitte. Concepita il 1° gennaio sono nata il giorno in cui Franco ha preso il potere in Spagna, il 1° ottobre. Era una grande famiglia, per metà corsa, per metà calabrese. Viveva-

mo un po' come in una tribù. C'erano mio padre e mia madre, e poi ancora il fratello di mio padre e la sorella di mia madre, padrino e madrina, e quattro figli. Mia madre era unica, ma io sono cresciuta circondata dalla forza di donne materne. Sono stata molto presto cosciente della loro capacità di sopportare, del loro coraggio e della loro determinazione a integrarsi, e a integrarci, senza rinnegarsi. Mia madre non sapeva né leggere né scrivere e se ne lamentava continuamente come di una grandissima disgrazia. Mio padre sapeva leggere il giornale. Erano delle persone molto civili, all'antica: potrei quasi dire colte, a causa delle loro radici mediterranee. È uno dei punti più paradossali della mia relazione, così problematica, con la scrittura. (Sono andata da Lacan, tra l'altro, perché era l'autore degli *Écrits*, come Montaigne è l'autore degli *Essais*, ma lui di fatto non ha mai voluto scrivere un libro).

Mia madre era molto fiera di essere diventata francese grazie al matrimonio, considerava un progresso il fatto di aver cambiato il nome italiano di suo padre con il nome corso del marito, ma non dimenticava per questo la sua genealogia femminile. E nemmeno io. Come lei mi ha dato il nome di sua madre, io ho dato a mia figlia il suo nome. Per quattro generazioni, abbiamo, senza dubbio, cercato di affermare una trasmissione, di iscrivere un'altra filiazione. Questo è avvenuto molto prima del Mlf e affermavo che ero una donna che cercava se stessa da madre e figlia, da donna a donna.

Mia madre è la donna più intelligente che io abbia mai conosciuto, la più indipendente. Aveva una specie di genio della libertà, senza violenza. Il suo pensiero era continuamente in movimento. Fin dalla prima infanzia mi sono accorta, pur in assenza totale di segni "femminili" (niente trucco, niente civetteria, nessuna preoccupazione di essere elegante o alla moda) che mia madre era una donna. Mio padre l'adorava, silenziosamente, le fischiava delle canzoni d'amore, di cui lei, naturalmente, conosceva le parole. Si erano conosciuti, rispettivamente, a sedici e diciott'anni e c'è stato tra loro, fino alla fine, una

specie di passione giovanile, malgrado il temperamento da patriarca virile di mio padre. Durante la guerra mio padre era proscritto, perché la polizia di Petain l'aveva trovato, mentre scioperava, con una carta del partito comunista in tasca. Nello stesso modo in cui aveva fronteggiato durante la guerra del '14, in quanto primogenita la situazione della famiglia, con i suoi fratelli e le sue sorelle, così mia madre ha preso tutta la tribù sotto la sua ala. Nelle situazioni più gravi, più drammatiche, s'ingegnava per trovare delle vie di uscita, delle difese. Ci portava in direzione opposta alla morte. Non era mai inerte, sempre attiva. Sentiva venire il pericolo, lo valutava, decideva quando bisognava decidere, si muoveva, e noi con lei. Era responsabile 24 ore su 24, all'erta, per nulla autoritaria, talvolta in collera, ma più spesso grave e allegra. Quando per esempio siamo stati sinistrati e evacuati a causa della distruzione del vecchio porto di Marsiglia, lei si è rivelata un vero stratega, fine e astuta quanto Ulisse.

Le Débat. Quando è sopravvenuto il '68, lei era al corrente degli sviluppi del femminismo americano?

Antoinette Fouque. Niente affatto. Avevo aperto *Le deuxième sexe* di Simone De Beauvoir negli anni sessanta per leggervi: "Le lotte delle donne sono dietro di noi". Non mi ero mai impegnata politicamente. Sapevo che ero nata a sinistra e che sarei morta a sinistra, che odiavo la guerra e il colonialismo. Avevo vissuto fino alla maggiore età in quella che si chiamava ancora la classe operaia, ma la "cattiva coscienza" degli intellettuali, gli impegni sartriani non catturavano la mia adesione.

Le lotte sociali e politiche mi interessavano, ma a distanza. Le percepivo come attraverso un vetro. Non riuscivo a coinvolgermi soggettivamente e avevo una specie di ripulsione per le giovani della mia generazione che si impegnavano nelle lotte dei loro amanti-fratelli della *École normale*, come mia sorella che quando si era fidanzata si era fatta credere tifosa di calcio.

Quanto al femminismo non sapevo cos'era, oggi direi che me ne dispiace. Era un segno della mia ignoranza su lotte delle donne nella storia. Ma, ripeto, la mia sfiducia nelle ideologie, che consideravo a quell'epoca come illusioni altrettanto pericolose quanto le religioni, ha fatto sì che non mi sono mai definita femminista. In seguito ho lottato affinché il movimento delle donne non divenisse "movimento femminista". Mi sembrava, forse a torto, che con la parola "donna" potevamo rivolgerci se non a tutte, almeno alla maggior parte delle donne.

Le Débat. "Psychanalyse et Politique" non era una denominazione tipicamente elitaria?

Antoinette Fouque. Non sono stata io a inventarla: ci si battezza raramente da se stessi alla nascita. Di fatto si trattava di ciò che altrove è stato definito "gruppo di autocoscienza"; ma nel nostro caso non era ignorata la dimensione dell'inconscio a livello di ciò che Freud definisce semplicemente come psicopatologia della vita quotidiana o il motto di spirito o l'atto mancato. E poi, si ricordi che allora si parlava dappertutto di desiderio, di antipsichiatria, di anti-edipo e la psicanalisi si insegnava a Vincennes a cielo aperto. Il lusso, piuttosto che l'elitismo, derivava dalla pretesa di coniugare l'una all'altra, politica e psicoanalisi.

Uno dei miei desideri allora era di far conoscere il pensiero contemporaneo più avanzato al più gran numero di persone, cioè di saltare a piè pari la cultura piccolo borghese, stereotipata.

Volevo dialogare con ogni donna che veniva nel movimento, come facevo con le donne della mia famiglia e in particolare con mia madre, e trovare una lingua comune senza piegarmi agli stereotipi delle classi e degli ideali universitari. Ma di buone intenzioni è lastricato l'inferno, spesso ottenevo l'effetto contrario; mi si accusava di terrorismo teorico; ma le accusatrici non erano delle operaie, erano delle sociologiche, delle universitarie molto ostili alla psicanalisi.

Le Débat. Che cosa faceva durante le giornate del '68?

Antoinette Fouque. Eravamo alla Sorbonne con Monique Wittig. Avevamo creato un comitato di azione culturale dove venivano cineasti, attori, scrittori, intellettuali: Bulle Ogier, Michèle Moretti, André Téchiné, Danièle Delorme, Marguerite Duras... soltanto per citare alcuni di cui mi ricordo.

Le Débat. Lei aveva 32 anni. Eravate le sorelle maggiori della generazione del '68, con l'ascendente che ciò implica...

Antoinette Fouque. Vuol dire al Mlf. Là non era una faccenda di età, ancor meno che nel maggio alla Sorbonne. Eravamo tutte giovani e belle. Per la maggior parte di noi si trattava del primo impegno politico. Avevamo piuttosto l'impressione di ringiovanire di 15 anni. Eravamo tutte di colpo ridiventate adolescenti nel '68. Più tardi abbiamo sistematicamente condotto una lotta contro le classi di età. Nelle assemblee stavano allegramente gomito a gomito a liceali e Christiane Rochefort, operaie e ingegneri, figlie e madri.

Le Débat. Lei si è sentita subito a suo agio nella politica?

Antoinette Fouque. La verità è che se Monique Wittig non mi avesse tirata per il collo non sarei mai andata alla Sorbonne. Ero molto intimidita. Non avevo mai parlato in pubblico, a parte nelle mie classi. Questo spiega, per me e per molte altre, tutto ciò che vibrava, che era eccessivo nel tono e nei modi: una rivolta troppo a lungo contenuta, maldestra.

Le Débat. E il passaggio al movimento delle donne?

Antoinette Fouque. L'esperienza della Sorbonne

ci ha insegnato assai rapidamente, a Monique e a me, che se non ponevano le nostre proprie domande, su un terreno libero, saremmo state asservite o escluse. Per la prima volta mi era necessario e urgente ancorarmi a un momento decisivo della storia in cui aveva cominciato a giocare la mia storia personale. Era un bisogno di intervenire, di dare qualcosa alle altre, ma anche di dare qualcosa a me stessa. Un movimento nello stesso tempo di gratitudine e di egoismo; in questo consisteva soprattutto la differenza con un impegno di sinistra. Durante l'estate '68, in vacanza, abbiamo preso la decisione di cominciare le riunioni in ottobre. Ci siamo quindi messe saggiamente a leggere e a criticare a margine i testi di Marx, Engels Lenin, ma niente in queste teorie ci era veramente utile. Ci premeva liberarci dagli impedimenti domestici, professionali e passionali delle nostre vite. Volevamo lanciarsi alla scoperta delle donne attraverso la scoperta di ciascuna, a cominciare da noi stesse. Ci eravamo imbarcate nella causa marxista-leninista-maoista ma andavamo contro-corrente.

Le Débat. Quando è intervenuto il salto ulteriore che ha rappresentato la scelta di "Psychanalyse et politique"?

Antoinette Fouque. Quasi subito, perché noi leggevamo anche Freud. In questo caso devo dire che, non senza spirito critico, mi lasciavo sorprendere dai testi. L'ideologia della mascolinità che aveva segnato la rivoluzione psicanalitica, non riusciva a farmi rifiutare quello strumento di conoscenza, proprio per poter opporgli una contro-ideologia femminista. Per questa avventura in alto mare non mi vedevo a scambiare il sottomarino di Freud con gli *scooters* di qualche femminista, anche se illustre. Per di più entrambi mi sembravano indicare la stessa direzione: a tutta dritta verso il Fallo - ma con il divieto da parte femminista di esserne coscienti e di mostrarne gli scogli.

Mi sembrava che se non tenevamo conto dell'in-

conscio, avremmo presto navigato in pieno delirio. "Psychanalyse et politique" era la mia preoccupazione sia di capire che cosa c'era d'inconscio negli impegni politici di allora, sia di stanare il potere della psicanalisi, non solo nelle istituzioni e nelle scuole, ma anche nella scoperta dell'inconscio e la sua teorizzazione. Ritenevo vitale che l'una conosca e interroghi l'altra e inversamente. In breve, c'era dell'inconscio nella politica e della politica nell'inconscio. In seguito ho pensato spesso che erano una sorta di coppia che mi ha messo al mondo a suo luogo e tempo: la psicanalisi è mia madre, la sua intimità piena di interrogativi, la sua angoscia vigile; la politica è mio padre, la sua rivolta di proletario, il suo impegno di resistente. Una coppia che si coniuga continuamente e continuamente si sdoppia in modo che ciascuno affermi la singolarità del suo campo e l'identità del suo corpo, affinché egli dia a lei, donna, un'esistenza politica, e lei porti a lui, uomo, la coscienza dei suoi sogni.

Le Débat. C'è un periodo di incubazione prima che il movimento appaia sulla scena pubblica...

Antoinette Fouque. Infatti, per due anni abbiamo lavorato intensamente tra noi: riunioni, manifestini, informazioni... La nostra prima uscita pubblica, — eravamo una trentina —, è avvenuta il 30 marzo 1970 a Vincennes. Questa resta per me l'uscita in pubblico. Perché ce ne sono state due: una a Vincennes nell'università e un'altra all'Arco di Trionfo, alla memoria della donna sconosciuta del soldato sconosciuto. Quest'ultima è avvenuta non a caso, senza la mia presenza. Era un'uscita in pubblico rivolta ai mass-media, in numero ristretto e con tre personalità. Le due uscite rivelano la divergenza di strade che si offrivano al movimento. In seguito alla nostra uscita mi è stato proposto di fare un corso a Vincennes e ho accettato. A partire dall'autunno 1970 ci siamo riunite in quel contesto. Il movimento ha cominciato a espandersi. Altri piccoli gruppi si sono uniti al nostro.

Le Débat. L'incontro con Simone de Beauvoir?

Antoinette Fouque. È stata a lungo molto difficile, quasi ostile, nei riguardi del movimento. L'iniziativa dell'incontro è partita dalle femministe. Ma è lei che ha convocato quelle che ha definito le "leaders". Mi sono fatta molto pregare perché non capivo questo metodo. Ci ha domandato di esprimere la nostra idea del movimento delle donne. Era il momento in cui Sartre patroneggiava la sinistra. Forse c'è stata una volontà di simmetria. Forse lui le ha spiegato la posta in gioco e l'importanza di un tale sollevamento, così come l'aveva incitata a scrivere *Le deuxième sexe* dopo le sue *Réflexions sur la question juive*. Noi abbiamo presentato ingenuamente le nostre speranze e i nostri sogni. Ho parlato di mia figlia, di Lacan, di Barthes, soprattutto di Derrida, di cui ammiravo il pensiero e più spesso i testi dei quali scriveva: Leori-Gourhan e Blanchot. Il meno che si possa dire è che non le sono piaciuta molto. Mentre avevo una certa deferenza per la figura intellettuale di Simone de Beauvoir, per la sua volontà testarda di esistere accanto a Sartre, la sua vita di coppia non mi sembrava affatto esemplare o invidiabile. Avevo ammirato *Les Mandarins*; sopportavo male che il clan degli intellettuali misogeni la prendesse sistematicamente in giro. Ma a quell'epoca non capivo perché questa moralista intransigente, questa coscienza altera, non avesse fatto la resistenza durante la guerra: perché, sotto l'occupazione, si dedicasse, tra gite in bicicletta e qualche scalata nelle calanche marsigliesi, alla pubblicazione dei suoi manoscritti da Gallimard, allora sotto il controllo nazista. Infine, nulla è stato allora detto, ma la mia richiesta che il movimento tenesse conto, come unico discorso rigoroso sulla sessualità, della psicanalisi, mi ha visibilmente messo in cattiva luce. Poco tempo dopo le femministe urlavano nell'assemblea generale che volevano una testa, la mia, su una picca, e quella di Simone de Beauvoir per abbellire: "Le donne si intestardiscono". Molte l'hanno vissuto proprio come un Opa, come un'occupazione o, se

vuole, come una colonizzazione. Ma abbiamo resistito al movimento rivoluzionario femminista, non rinunciando a "donna" e "liberazione". In effetti non mi piace parlare di Simone de Beauvoir. Si pensa a volte che il valore di un nemico in una lotta leale ci fa onore, così mi sono spesso detta che provavo vergogna per la slealtà dei suoi attacchi.

Le Débat. A cosa faceva riferimento esattamente la polemica sulla parola "femminista"?

Antoinette Fouque. Si è detto in questi ultimi anni che c'erano nel movimento due tendenze: una per l'uguaglianza, l'altra per l'identità. Dico subito che bisogna intendere identità come singolarità dell'altro e non come rinvio al medesimo, all'identico.

Per molte, il modo migliore per lottare contro l'oppressione, contro la discriminazione nata dalla differenza e dalla asimmetria tra i sessi, era eliminare tale differenza, rinnegare tale asimmetria. A mio parere questo significava gettare il bambino con l'acqua sporca. Alla parola d'ordine "Un uomo su due: è una donna" subentrava la parola d'ordine "Una donna è un uomo come un altro". La sola alternativa all'esclusione sembrava essere l'assimilazione. Questo ritorno all'universalismo assoluto, questo prender partito per l'indifferenza, mi sembrava pre-analitico e arcaico, rispetto al procedere del pensiero contemporaneo. La nozione di uguaglianza è ancora molto sommaria. Bisognerebbe metterla in movimento. Ora gli specialisti dell'integrazione ormai ne conoscono bene i limiti. Potrei dire, per esempio, che l'uguaglianza produce la differenza o piuttosto la rilancia: è il motore delle differenze future. La differenza la mette in scacco. È quasi lo stesso rapporto che c'è tra conscio e inconscio. Il conscio è la parte visibile dell'iceberg, l'uguaglianza ugualmente è la parte visibile delle differenze. Coscienza senza inconscio non è che inganno dell'intelligenza e uguaglianza senza differenza è solo vista della mente e rovina della mente.

Non ho usato però la parola "identità", perché

poteva generare equivoci in un'epoca di messa in questione del soggetto; rischiava cioè di essere confusa con l'identico, il medesimo, proprio quando si cercava di staccarsi, di decentrarsi, ciascuno, ciascuna, con la propria singolarità. Il femminismo individualista mi sembrava dire: "Tutte sullo stesso modello e ognuna per proprio conto". Noi eravamo nell'utopia "ciascuna seguendo la propria singolarità e insieme".

Le Débat. Che cosa ricorda ancora di quegli anni di divisioni e di polemiche?

Antoinette Fouque. Un vero spavento, ricordi molto crudeli... Molto spesso le mie avversarie non volevano discutere con me, con il pretesto che avrei finito per aver ragione. Non ho mai risposto agli attacchi all'infuori del Mlf, salvo quando siamo state accusate più tardi, attraverso la casa editrice, di essere una setta ladra e criminale. Ho rifiutato di farne una questione personale e mi sono rivolta alla giustizia, per mezzo dell'avvocato Georges Kiejman. Era molto distruttivo, ma non più di tutti gli scontri politici. Ho sofferto come sotto le bombe, vi ho perso le mie ultime forze motrici, ma ho imparato molto.

Il lavoro psicanalitico mi aiutava a non sprofondare nell'odio o nel terrore; mi aiutava a simbolizzare, a nuotare, a vivere. L'appellativo femminista dava ad alcune, come dicevano loro stesse, uno spirito corporativo, un sentimento dinamico d'appartenenza, un io forte, rispetto al quale la nostra problematica faceva da guasta-feste. Le nostre domande erano destabilizzanti, da qui la durezza delle dispute. Ma perché le donne dovrebbero eliminare l'aggressività, la violenza, l'odio, per attenersi a priori a una pacificazione stalinista, daltonica, rosso o verde, tra i più inquietanti?

Le Débat. Tutto questo avveniva contemporaneamente all'analisi con Lacan?

Antoinette Fouque. Come ho detto prima, l'ana-

lisi mi aiutava a "errare" piuttosto che a ingolfarmi negli *impasses* della sinistra-femminista. Mi distaccava da illusioni, che a me sembravano perverse, e invece altre innocenti. L'analisi mi teneva in una sorta di decentramento, doloroso, senza dubbio spesso ritirata e in silenzio, in una disimmetria feconda per me, ma fastidiosa per coloro che ritenevano che tutto ciò non si conciliava, che stonava con "Psich et Po". Non si trattava forse di una nuova setta? E, allora, ciò che per loro rappresentava il dogma dominante...

Le Débat. Anche l'*École freudienne* si è messa a funzionare come una setta di adepti particolarmente ciechi.

Antoinette Fouque. Nel mio lavoro analitico con Lacan sono stata sempre liberamente critica. Penso che egli ci tenesse, che questo lo aiutava a procedere, e che senza il Mlf non avrebbe scritto *Encore*. Continuavo a seguire i suoi seminari, assistevo anche alle presentazioni dei malati a Sainte Anne, un seminario clinico chiuso, a cui lui stesso aveva proposto di iscrivermi. Ma, come non ho mai voluto appartenere ad un partito politico così non ho mai voluto appartenere all'*École freudienne*. Ne avevo già abbastanza delle mie inibizioni, dei sintomi, delle angosce, senza aderire a delle istituzioni costrittive, senza attaccarmi a dei grandi intimidatori.

Avevamo tanto da fare per fondare le nostre proprie leggi nella legge, per uscire dallo stato di fuorilegge in cui sono relegate le donne, dalla reiezione più ancora che dalla esclusione, e ci sentivamo così piccole, senza esperienza, così maldestre... Poteva esser facile spingerci a vicenda al massacro tra noi. Avremmo voluto che restasse aperto un conflitto, in mancanza di un dibattito di idee. Ma numerosi *clans* avevano interesse a provocare una lotta mortale per un problema di prestigio, per timore di un potere che non avevamo e che non avremo né domani né dopodomani - se si esclude Simone de Beauvoir che, ridicolizzata negli anni sessanta, è diventata a sua

volta una "maestra" di pensiero, insuperabile, come hanno scritto alcune delle sue *fans* giornaliste. Era come la grande ruota: un momento di vertigine, destabilizzante e gioioso, una scuola caotica e feconda, un apprendimento faticoso e esaltante della vita e della storia.

Le Débat. Inutile insistere sugli aspetti più conosciuti del movimento: la serie di pubblicazioni a partire da *Le Torchon Brûlé*¹ nel 1970, e soprattutto naturalmente, la lotta sul fronte dell'aborto. Solo qualche parola a questo proposito. Non è proprio la strategia dei mass-media che a lei non piace che è risultata vincente con il famoso "Manifesto delle 343"?²

Antoinette Fouque - Lo ammetto, l'ho ammesso subito. A quell'epoca non avrei condotto la faccenda in quel modo. Sono state le femministe ad avere l'idea di includere alcune personalità nel "Manifesto", come è usuale nella sinistra. È stata un'iniziativa molto positiva. Non mi sono tuttavia liberata dalla mia diffidenza nei confronti dei mass media, che me l'hanno fatta pagare. La mia concezione era un poco idealista. Non era un bisogno di nascondersi, ma un bisogno di non esibirsi. Sognavo che il pensiero e l'azione sarebbero avanzati con lo stesso passo, lento e sicuro, che avrebbero ridotto lo scarto tra le donne sconosciute che fanno la maglia e le *stars* che occupano la scena. Continuo a rallegrarmi che una donna celebre si impegni nella lotta, se vi porta più di quanto ne prende; ma sono preoccupata dal di più di valorizzazione che un nome celebre può capitalizzare in una causa in cui la sua persona non è veramente coinvolta. Abbiamo avuto a che fare con questo tipo di speculazione narcisista: dopo le carte del credito bancario, è arrivato il tempo delle carte del credito mass-media, tramite le associazioni e i diversi gruppi. Attenzione all'inflazione, al *roll-over* e al crack narcisista.

Non è che non riconoscevo l'importanza dei mass-media ma da allora che hanno cominciato a dettarci

legge, a imporci nuovi stereotipi, e non vedevo nessuna vergogna a non volere aderirvi. Non solo ho firmato questo manifesto, ma ho condotto attivamente la lotta per la libertà e la gratuità dell'aborto.

Le Débat. È dopo la vittoria che rappresentava la legge Veil³, lei ha voluto far continuare il Mlf creando le edizioni *Des Femmes*?

Antoinette Fouque. È un sogno che avevo fin dall'inizio del Mlf. Le lotte di negazione che bisognava pur condurre, le lotte "contro", per vincere l'oppressione, mi davano soddisfazioni assai parziali e ambivalenti. Ho firmato il manifesto sull'aborto per solidarietà e convinzione; la legge Veil era vitale per noi tutte, ma non avrei mai potuto abortire. Fin dall'inizio volevo costruire, fare spazio, tracciare delle vie positive. Volevo mettere l'accento sulla forza creativa delle donne, far risultare in che modo esse arricchiscono la civiltà, come non sono solo le custodi del focolare, relegate in una comunità di oppresse. Volevo aprire il movimento a un pubblico: pubblicare. Insieme alla casa editrice sognavo una libreria sulla strada, aperta non solo alle donne ma agli uomini. Sapevo che i criteri di selezione dei manoscritti da parte degli editori più scrupolosi penalizzavano le donne. Il primo testo che abbiamo pubblicato era stato rifiutato dagli altri editori. Come sapete l'esperienza ha suscitato più invidia che gratitudine da parte delle donne o ammirazione da parte degli uomini... Credo che in quei duri anni solo François Maspero ha dovuto soffrire quanto noi. Ma ripensandoci e volendo essere ragionevoli, credo che le cose non potevano andare altrimenti.

Le Débat. Che bilancio fa dell'impresa? Si trattava, all'epoca, soprattutto di promuovere la "scrittura femminile". Che pensa di questo progetto e dei suoi risultati oggi?

Antoinette Fouque. Per restare ottimisti, sarebbe saggio mettere da parte il bilancio in questo momen-

to... Da una decina d'anni gli editori non si godono certo la festa. Quanto alla "scrittura femminile", ancora una volta l'espressione non è nostra. Credo che sia una traduzione francese dell'espressione *female writing*. Ma in francese la femmina, da parecchi secoli, non è più umana: cioè la donna ha perduto l'integralità del suo sesso. Dopo essere stata ridotta per secoli al suo utero, ha finito per ritrovarsi senza, e non essere più che un genere, l'altra metafora del monismo fallico.

La femmina umana è preclusa dalla nostra lingua, lingua fallica quanto è possibile. Dunque il femminile è un genere che si attribuiscono molti uomini, dal travestito al poeta, questo transessuale immaginario. Si può leggere la femminilità nella scrittura di Rilke, di Rimband. Non è semplice... L'essere umano nasce sessuato, maschio o femmina, ma anche essere parlante. Le nostre esperienze, le nostre azioni sono in permanenza influenzate da questa determinazione fisiologica. Per l'uomo come per la donna, la fisiologia è il destino. Ma, ad ogni istante, le nostre parole, le nostre scritture, sono in accordo o in disaccordo con il vincolo che il corpo impone alla lingua e ai suoi effetti fantasmatici.

Nato (a) femmina o maschio si diventa donna o uomo, maschile o femminile: scrivere non sarà dunque mai neutro. Il destino anatomico si marca, si smarca, o si ri-marca. La differenza dei generi confermerà o invaliderà la differenza dei sessi. In che modo la scrittura, come esperienza di un soggetto sessuato, potrebbe essere neutra? Per noi, non si trattava di mettere il carro davanti ai buoi. Era una scommessa, un rischio accettato che dei testi scritti da donne lavorino la lingua, vi facciano apparire, perché no, una differenza sessuale. In nessun caso si trattava di dichiarare a priori che esisteva una scrittura di donne. Quando Kundera si domanda nell'*Arte del romanzo* come far passare di contrabbando, "arraparsi" dal francese al ceco, e dal ceco al francese, di cosa parla, di cosa si tratta? Lacan diceva che la lingua non pensa che a questo. A cosa? A arraparsi? E nel frattempo come godono le donne? Da millenni gli

uomini si adoperano alla simbolizzazione e all'iscrizione della loro libido fallica. Mi ricordo un bellissimo testo di P. Guyotat "l'altra mano fa una sega". Potrebbero pure pazientare qualche decennio, darci alcuni secoli per giudicare di un lavoro equivalente per le donne... D'altra parte questa torta alla crema della scrittura femminile è stata utilizzata come un'arma assoluta, gettata in faccia a scrittrici di primo piano che non avevano aspettato né il Mlf né le edizioni *Des Femmes* per enunciare la loro poetica. Penso precisamente a Hélène Cixous: *Dedans* che le è valso nel 1969 il premio Medici, portava in germe tutto ciò che ha scritto in seguito.

Le Débat. Cosa ne è oggi del movimento delle donne? È stato trascinato apparentemente nel riflusso generale del '68.

Antoinette Fouque. Nato dal '68 e sviluppatosi controcorrente alla sinistra, questo movimento va di gran lunga oltre, come sta sopravanzando la restaurazione simbolica degli anni '80. Non devo insegnare a lei che sconvolgimenti di una tale ampiezza non si giocano in soli uno o due decenni. Non si tratta di un cambiamento che produca una alternanza, ma di una crisi della specie. Tocca il cuore del famoso disagio della civiltà nel passaggio da uno stadio all'altro, dove le donne si trovano implicate contro voglia, sono prese in ostaggio, come sintomo della follia dell'altro. È ciò che succede anche a Salman Rushdie. In quel determinato momento si va fin dove si può andare, tenendo conto delle forze esistenti e di ciò che la storia può affrontare. In seguito si può avere un'impressione di riflusso, ma è falsa. Si scava oggi in nuove direzioni, si raggiungono falde freatiche, da cui si possono trarre nuove ispirazioni. Vi saranno modi inediti di trascrivere ciò che ancora oggi ci sembra illeggibile. A volte, forse tramite regressioni progredienti, le donne continuano ad avanzare. Dopo dieci, quindici anni di femminismo di stato (Françoise Giroud è stata designata segretaria di stato alla condizione femminile nel 1974) le mili-

tanti della prima ora potevano smobilitare; è anzi vitale per non ripetersi e per darsi nuove forme. La maggior parte l'ha fatto.

Ci sono, come è ormai evidente, resistenze soggettive e oggettive, psichiche, affettive, politiche e narcisiste a questo movimento di civiltà. La funzione della resistenza, in politica come in analisi, è complessa, polivalente, fa parte di un sano processo di crescita.

I tracciati della simbolizzazione, parola che preferisco a sublimazione, sono complessi. La creazione, l'invenzione sono necessariamente paradossali. Freud che per mezzo secolo ha teorizzato la cura con la parola, nell'ultimo periodo della sua vita si è ammalato di un cancro alla mandibola, che gli impediva di parlare. Sua figlia Anna, la sua Antigone, leggeva per lui il testo delle sue conferenze. Lei mi chiedeva un esempio personale, potrei dire che il mio movimento, che non ho mai confuso con la mobilità, non è certo senza rapporto con la mia paralisi. Ho una di quelle malattie dimenticate, ancora oggi incurabile, probabilmente latente dalla nascita o prima, manifestatasi dopo un vaccino alla fine della scuola d'obbligo. I neurologhi mi hanno predetto che presto sarei finita su una sedia a rotelle. Ho potuto differire questo esito per più di trent'anni, con tutto ciò che ha significato lo sforzo di adattarsi a una vita "normale" e senza dubbio il lavoro analitico mi ha aiutata. Ma forse in alcuni momenti mi ha superimmobilizzata. E il movimento, che mi ha preso tante forze, mi ha anche enormemente portata. Infine potrei dire che come la sete insegna dov'è l'acqua, così l'immobilità mi ha insegnato il movimento.

Le forze distruttrici sono venute dall'esterno. Per quanto difficile sia stato il dialogo tra noi, è stata la rispondenza interessata che il conflitto trovava fuori di noi a renderlo devastatore. Si sa bene che appena si crea uno spazio fraterno, esso è anche fraticida. Nessuno però pensa di trarre vantaggio, dalle lotte di corrente in seno al partito socialista per distruggere un tale o un talaltro, salvo la destra. Non era di così

per noi. Le nostre divergenze, in fondo normali, servivano a denigrarci. Sembrava che tutto quello che facevamo o dicevamo dovesse essere ritorto contro di noi. I misogeni avevano ragione di difendersi: la posta in gioco lo valeva. Semplicemente non avevamo pensato che ce ne sarebbero stati tanti, che avrebbero trovato tra le donne tante complici. Ogni gruppuscolo, ogni partito, ogni clan cercava di manipolarci, di controllarci, di snaturarci a suo profitto. Ogni organizzazione produceva il suo femminismo. Era forse il segno che questa ideologia era dipendente politicamente e simbolicamente dalla struttura fallica. All'orizzonte il miraggio dell'uguaglianza alimentava l'illusione della terra promessa, già dal 1789, poi attraverso l'inganno delle lotte di classe nelle quali più nessuno credeva.

Le Débat. Si poteva in buona fede, secondo una certa logica, giudicare che l'universale è più liberatorio di un'identità, che racchiude le donne entro la propria determinazione biologica.

Antoinette Fouque. Perché le determinazioni biologiche dovrebbero ancora limitare le donne? Non è vero piuttosto il contrario dal momento in cui si controlla la fecondità? Dopo tutto se l'anatomia è un destino, questo è vero anche per gli uomini. Il principio di realtà non può ignorare queste determinazioni e una società giusta non dovrebbe sfruttarle. Uguaglianza e differenza non possono stare l'una senza l'altra, né essere sacrificate l'una all'altra. Se si sacrifica l'uguaglianza alla differenza, si ritorna alle posizioni reazionarie delle società tradizionali e se si sacrifica la differenza dei sessi, con la ricchezza di vita di cui è portatrice, all'uguaglianza, si sterilizzano le donne, s'impoverisce tutta l'umanità. Ci si proibisce di giungere allo stadio della genitalità simbolica, intesa in tutta la sua ampiezza, metaforica, e non come mera riduzione all'organico. Geniale e geni(t)ale la parola non è forse la stessa? Riconoscere il genio di un sapiente o di un artista vuol dire ammirare la sua capacità di produrre un significativo

vivente, di mettere al mondo una forma, un elemento, una carne unica, che non esisteva prima che egli la creasse. In tutti i tempi questi "geni" hanno utilizzato per le loro opere metafore procreatrici. La nozione di uguaglianza non mi sembra che sia stata utilizzata fino ad oggi, in modo soddisfacente. Un tempo l'avrei definita idealista. Non abbiamo mai pensato che l'uguaglianza fosse un modello appropriato, quando abbiamo lottato a fianco delle donne dell'America latina o del Magreb, su terreni diversi da quello sociale. Le donne che beneficiano oggi, nella loro vita professionale, di una legge sull'uguaglianza, sono di fatto pur sempre penalizzate da questa disimmetria quanto alla procreazione, di cui non si è voluto tener conto all'inizio. Bisognerà pur pensare un giorno la procreazione come una creazione del vivente-parlante; considerarla apporto considerevole da parte delle donne alla ricchezza e alla comunità umana; e per le donne stesse, valutarla non soltanto in termini di maturità fisio-psico-sessuale, ma come possibilità di libero compimento di un desiderio. Questa è la realtà per la maggior parte delle donne; tanto meglio se alcune, senza dovere sacrificare niente, scrivono anche dei libri o divengono primo ministro.

Le Débat. Non è forse, semplicemente, la formidabile riuscita sociale del movimento delle donne che ha avuto come conseguenza la smobilitazione delle sue protagoniste?

Antoinette Fouque. Ha certamente ragione. Anche se l'impulso oggi è rallentato, si potrà dire storicamente che è un movimento riuscito. E tuttavia, i documenti ufficiali (ad esempio il rapporto dell'Unesco) i sondaggi, l'osservazione dei mass media, tutto attesta l'arretramento, l'esclusione, le minacce, la repressione delle donne. Più che di resistenze si potrebbe parlare complessivamente di contro-movimenti. All'oppressione della misoginia primaria succede la repressione anti-emancipatrice. I tabù fondamentali che regolano le nostre società si ritor-

cono in modo perverso contro le nuove libertà delle donne. Penso non soltanto all'alleanza tutta politica dei tre monoteismi, ma al ritorno dell'Edipo, del figlio parricida esigente, abusivo, di cui i massmedia ci offrono ogni giorno nuove immagini: un tale a 38 anni stupra sua madre che ne ha 68; un altro che ne ha 36, cita sua madre in giudizio perché l'ha abbandonato; un terzo più giovane uccide la sua amica perché riesce meglio di lui, ecc. La criminalità è sessuata. Le donne fanno paura agli uomini che vogliono attardarsi nella loro onnipotenza infantile. Le donne hanno paura perché sono in pericolo di morte. Da Althusser all'eroe del Karlin, passando per Paulin, l'assassino delle vecchie signore, la realtà dei crimini è continuamente scagionata dalla potenza identificatrice dei fantasmi. Deliranti o appassionati, criminali o artisti, i figli "identificano" i figli, in modo totalmente barbaro, nell'impunità totale.

Probabilmente sarà più difficile per le donne liberarsi del figlio piuttosto che del padre, il quale, a mio parere, non esiste in quanto tale; difficile è rinunciare a essere Giocasta, a fare a meno della passione di Edipo. Sarà grande la tentazione di redimere l'assassino: un modo tipicamente femminile di sfuggire alla castrazione. Meglio avere un bambino e tenerlo pazzo o autista, come fallo con il quale incarcerarsi, fuori di sé e in esilio da se stessa, che fare un figlio per lasciarlo partire verso il suo destino d'uomo.

Le Débat. Ritorniamo al '68. Come vede, a distanza questo movimento e come situa il movimento delle donne al suo interno?

Antoinette Fouque. Ho vissuto il '68 come una vera rivoluzione e più il tempo passa, più ne sono convinta: è stato il grande salto fuori dell'era capitalista che, al giorno d'oggi, non può che essere portato a termine, o meglio, compiersi mondialmente. Fu la fine dell'economico come dimensione dominante, per il liberalismo come per il marxismo. Esce di scena contemporaneamente De Gaulle, il padre, presiden-

te-fondatore della più monarchica delle repubbliche, di cui si capisce improvvisamente, quasi duecento anni dopo il regicidio, che era solo un figlio. Il padre, non esiste.

Il maggio 68 è stato il primo assembramento di figli; dopo l'era della libertà-uguaglianza, si entrava nell'era della fratellanza. La rivendicazione narcisista-fallica si scriveva su tutti i muri, dappertutto. Si ricordi di due manifesti. Uno diceva: "Il potere è sulla punta del fucile", l'altro "Il potere è sulla punta del fallo". E i graffiti di pene in erezione coprivano allegramente i muri della Sorbonne, del quartiere latino, poi di Vincennes. Erano altrettanti ritratti del giovane di sinistra, giovane Narciso o vecchio Priapo. Credo proprio che ci si è dimenticati di segnalare il priapismo della sinistra.

Legata alla valorizzazione narcisista del pene, la fase così detta fallica fonda una logica, secondo la quale per il ragazzo è degno di stima solo il suo simile, fornito dello stesso organo di prestigio: è il doppio, il riflesso, il gemello, il fratello, il compagno di oggi. Ne discendono identificazioni a catena con tutti coloro che eccellono. I *golden boys* accumulano oro e fallo. Il primo non esiste senza il secondo, ma è il secondo che fabbrica e attira il primo. È il fallo che domina l'oro. Questo è il fatto nuovo.

La funzione di ciò che Freud ha definito il "primato del fallo", per entrambi i sessi, è essenzialmente narcisista. Si può dunque designare questa logica come fallo-narcisista. L'onnipotenza, l'onnipresenza del fallo, può essere rappresentata anche dal feticcio eretto, dice Freud, come monumento alla memoria di fronte all'errore della pretesa castrazione femminile o materna, che è una pura negazione. Quest'ultima sostiene la mercificazione universale, l'esposizione generalizzata di "oggetti nomadi", il possesso di *gadgets*, di protesi. È pura denegazione perché, come avrebbe mai potuto essere castrata lei, la donna-madre, di un pene che non ha mai avuto altrimenti che nella sua immaginazione perversa di lui, dell'uomo-figlio?

Il fallo è l'emblema, l'immagine, il significante-

maestro, l'equivalente generale dell'integrità di Narciso. Una donna, quando si trova privata di una "libido per sé", subisce il suo imperialismo ed è sottomessa alla sua forma di sviluppo economico. Se non vuole contentarsi di fare Eco, non ha altra scelta per esprimersi che prendere questa strada, ma al prezzo della sua integrità psichica e fisiologica; lei vi impegna il proprio corpo, o piuttosto è costretta a lasciarvi il proprio corpo in ostaggio, a soccombere a una patologia in cui sarà considerata come fallo, da lei stessa e dagli altri, il fallo sicuro, corpo e anima, corpo obelisco e eretto come è ancora il caso per molte attrici del cinema e per le indossatrici, anima-Padre-Dio per molte donne scrittrici o ministri. Ecco come, presa nella trappola del narcisismo fallico che non le riguarda, le donne, con o senza *chador*, ne diventano il sintomo più perfetto.

Il cristianesimo è un filiarcato, una religione del figlio, si potrebbe dire un monoteismo filiale. Il socialismo ne è forse la sua versione laica. Come potete immaginare, in un tale clima, il posto delle donne non è facile da indicare, non c'è niente che escluda di più le donne delle congregazioni fraterne. Le figlie possono sempre, identificandosi al figlio, travestirsi da figli (e): ma anche in questo caso, la simmetria inganna. Basta per capirlo, avvertire l'atmosfera di mortificazione delle donne nei gruppi di sinistra. Le loro militanti venivano a lamentarsi al Mlf per sfuggire a delle identificazioni pericolose. Sono le donne in Francia che si sono associate a gruppi violenti o hanno sostenuto i terroristi. Le femministe di *Action directe*⁴ sono venute una o due volte a saccheggiare la libreria *Des Femmes*, ma l'analisi della violenza circostante alla quale l'insieme del movimento, e non solo "Psychanalyse et Politique" si consacrava, ha costituito un freno potente alla pulsione di morte, umana, troppo umana, senza per altro rimuoverla né rinnegarla.

Non ho mai pensato che il nemico principale fosse il patriarcato, continuo a pensare, viceversa, che l'avversario principale sia il filiarcato. L'assemblea dei figli e dei fratelli che si riunisce dopo il parteci-

dio, per fondare la democrazia, esclude a priori radicalmente le donne. È una società doppiamente "omosessuata" se, per di più, l'emblema della potenza non è solo l'oro. Il fallo rischia di essere un tallone ancora più distruttivo. È la sfida che voleva raccogliere il nostro movimento.

Le Débat. Lo sviluppo degli avvenimenti le sembra confermare questa diagnosi?

Antoinette Fouque. Certo, molto più in là dei miei timori. Il progetto dei fratelli, per breve tempo frenato dal movimento delle donne, è stato rafforzato dall'unità socialista che ha funzionato da perno; non hanno tardato a vendicarsi, e le rappresaglie non sono ancora terminate. Si è entrati con il maggio '68 nella fase che precede lo stadio della genitalità. L'era narcisista è molto importante, perché è contemporaneamente una promessa di progresso, di civiltà, in cui si deve privilegiare l'immagine. Essa si confonde con l'era dei mass media: ma è anche un pericolo di morte in caso di abuso, a causa dell'isolamento dei singoli e dell'identificazione di massa. L'immagine è sovrana. Lacan ha scritto nel 1936 un testo premonitore "Le stade du miroir". Nel 1968 siamo entrati in una nuova organizzazione libidinale, prevista da Freud cinquanta anni prima, sotto il titolo del narcisismo. Dopo l'era delle passioni e degli interessi, di cui parla Hirschmann, ecco l'era dei poteri, delle identità, delle sovranità, l'era della democratizzazione narcisista, della monarchia assoluta: dopo il re Sole, la guerra delle stelle, così ingegnosamente annunciata alla fine degli anni '60, da *La presa di potere di Luigi XIV* di Roberto Rossellini. È il tempo dell'auto, degli esseri che si auto-fabbricano, si auto-esibiscono, si auto-promuovono, come auto-merce. Vivremo degli anni di apparato, di messa in scena dell'Io, del falso *self* generalizzato, piuttosto che del *self building*. Le attività finora più discrete, dall'alpinismo alla scrittura, devono ora essere esibite, fare rappresentazione tele-visuale. Ogni scrivente alla ricerca di gloria deve, da quindici anni⁵, gravitare

attorno a una parola chiave eliocentrica, su una scena in cui il sostituto ideale del tallone attira coloro che hanno l'ambizione di irradiare a loro volta. Non vi è nessuna tentazione egemonica nella personalità di B. Pivot, malgrado le accuse lanciate tempo fa da qualche Narciso ferito, ma è incontestabile che una parte importante della sua gloria è un puro effetto di significante (Pivot-perno).

Le Débat. Lei ha una visione densa di ombre, per non dire pessimista, dell'avvenire che ci attende?

Antoinette Fouque. Credo in effetti che in questo universo dei figli e dell'immagine, il XXI° secolo sarà quello dell'esclusione delle donne e di tutte le differenze, si parlerà solo di integrazione. Dopo tutto, il XIX° secolo che ha promosso l'uguaglianza non è forse stata, nei fatti, il secolo dei più duri scontri di classe?

Le Débat. Freud, ritraducendo nel suo linguaggio un pregiudizio comune non attribuisce il narcisismo alle donne?

Antoinette Fouque. A torto, a parer mio... Semplicemente perché non sa che una donna può essere tutt'altra cosa che la madre di un figlio, fallicizzata dal suo discendente, o la figlia di un padre, *phallus as a girl*. Devereux va ancora più in là; a proposito di Baubo, pretende che, mostrando il suo sesso, lo situa immediatamente dalla parte del fallo. Dunque tutto ciò che della donna non resta nascosto, sarà considerato come esibito e proveniente dal territorio fallico, naturalizzato narcisista. Per evitare l'esibizione fallica, alle donne non resterebbe nient'altro da fare che adottare il *chador*, prepuzio rituale di quest'"era fallista" alla quale è decisamente impossibile sfuggire. Si cade da Scilla a Cariddi. Ma è una questione che avrebbe bisogno di un più ampio approfondimento.

poranea dell'immagine è associata ad una trasformazione dell'immagine degli uomini che è generalmente interpretata come una femminilizzazione.

Antoinette Fouque. Maschile e femminile sono gemelli in un certo senso, gemelli monozigoti, che si ammirano e si rovesciano, si scambiano in modo perverso e giocano con i generi, senza che ci sia vero rapporto sessuale. La femminilità è un travestito. Gli omosessuali, i sarti per esempio, sognano una femminilità ideale e vi si proiettano. Con la femminilizzazione di cui lei parla, siamo al cuore della psuedo-differenza dei sessi, così costrittiva per tante donne: bisogna assomigliare a un uomo che si traveste da donna. Non si è usciti dalla categoria del doppio; A e A piuttosto che A e B.

Le Débat. Potrebbe definire più precisamente l'associazione che lei fa tra "fallico" e "narcisista"?

Antoinette Fouque. Nello stadio attuale di un'erotica molto lontana dalla sua economia fallica, il carattere di esposizione, di esibizione, di compiacimento del soggetto allo specchio, di sincope del corpo, il fallo, oggetto simbolico, che raffigura tutto ciò che è desiderabile, desiderabile dallo sguardo, questo fallo si distingue a malapena da un pene in erezione.

È come se avessimo a che fare, a guisa del capitalismo, con un fallicismo selvaggio, una specie di priapismo osceno, proprio a figurare gli estremismi. Là nascono, agli antipodi della femminilità, le madri falliche del *Bebête Show*⁶, Marchy e Pencassine, per Marchais e Le Pen. In tutto questo niente donne, solo delle de-figurazioni. Si tratta di esibire delle donne dove loro non sono, e di non dare loro la parola dove invece sono. È la scena storica del teatro più antico. Le donne, sintomi di una castrazione che non le riguarda, ma alla quale i figli resistono con tutte le loro forze, perché ne sono preda, sono rinviate all'invisibile. Più nessuna donna, o quasi, per occupare il posto della telestar superstar che

presenta il telegiornale delle 20. La parola d'ordine dei terapeuti e degli universitari americani è *ben visibile*. Lacan consigliava già ai suoi discepoli: "Fatevi conoscere". Così assistiamo all'emergenza di un nuovo tipo di persona che assume la sua propria fabbricazione praticando accanto al *body building* ciò che potrebbe chiamarsi il *self building*. Potrebbe essere una necessità alla quale sarà difficile sottrarsi, per non cadere in preda a crisi sempre più acute di deliri maniaco-depressivi.

Le Débat. Allora che fare di fronte a questo mondo che si annuncia, poiché non la si immagina a soddisfarsi di constatare il fenomeno.

Antoinette Fouque. Bisognerebbe potere, sia con la speculazione che con la regressione analitica, trasferirsi oltre ciò che accade, andarci volando quando non ci si può andare zoppicando poiché, come sempre anche stavolta la storia non sarà univoca. Così come questa corrente narcisista non è nata ieri. Corrisponde a una tendenza permanente, ma c'è un momento in cui fenomeno latente e diffuso si manifesta, si storicizza, domina. A mio parere è su questo punto preciso che il maggio '68 è stato un terribile rivelatore, una rivoluzione. Non tutto potrebbe essere cattivo nella storicizzazione alla quale assistiamo di questa coerente narcisista. Potrebbe essere l'avvento di un umanesimo superiore, di una civiltà in cui si comincerebbe a pensare. E nello slancio si può cominciare a elaborare una teorizzazione della genitalità, pensare a superare l'autogonismo? La produzione del vivente è tripartita: uno che moltiplica uno fa uno. Questa tripartizione è snaturata dalla trinità: Uno solo in tre, tre che fanno Uno. Se riusciamo a smontare questi dispositivi, se riusciamo a sapere come escludono qualsiasi eterogeneità, allora potremmo pensare la genitalità e finirla con il fantasma del continente nero. Bisogna inventare un narcisismo ben temperato. Si può limitare lo star-cancro dell'erotica fallica – per star-cancro voglio dire l'altro versante del disastro, – l'inflazione narcisista, ma

anche il carattere fallico fissato sulla supercompensazione, intervenendo sull'economia libidinale del fallo e creando, d'altra parte, il campo epistemologico dell'economia libidinale propria alla donna. Così entreremo nel pensiero di una civiltà eterosessuata. Ci sono due sessi. È una realtà di cui la storia dei diritti dovrà ormai fare il suo quarto principio, oltre la libertà, l'uguaglianza, la fraternità, se vuole essere degna dei suoi ideali. Il movimento delle donne è portatore dalla sua origine di questa quarta rivoluzione che indicavo un tempo come la rivoluzione del simbolico.

Si può immaginare la creazione di un campo epistemologico accanto alle scienze dell'uomo, le "scienze delle donne", che andrebbe dalla ginecologia alla elaborazione di un corpo legislativo specifico. Il movimento delle donne è stato e resta uno dei movimenti di civiltà più fortemente federativo. Preferisco l'espressione "movimento di civiltà" a quella di "movimento sociale" per questa ragione. Continua a svilupparsi nel mondo intero. È un movimento transnazionale più che internazionale, che pone in ogni paese dei problemi specifici ma i cui principi sono universali e generali. Le scelte politiche delle donne si iscrivono dunque nella scena planetaria. E' in un tale contesto che va assunta una concezione moderna dei diritti delle donne, del loro statuto e della loro rivendicazione di identità. Questo comporta di dare soluzione ai grandi problemi attuali che minacciano la democrazia.

Innanzitutto ci sono i grandi problemi dell'est, del sud e del Magreb. Ci sono i nazionalismi, gli integralismi, ma anche gli arcaismi religiosi, gli stereotipi tradizionalisti. Potrei parlare anche qui del ritorno dei figli: Isacco, Ismaele, Edipo, Gesù, altrettante figure di un fondamentalismo narcisista, di uno stereotipo simbolico. In questa ascesa della fraternità, in queste giostre fratricide, la partizione, la lacerazione passano troppo spesso ancora attraverso il corpo delle donne, che fa da sintomo alla follia, alla megalomania depressa dei figli. In India le donne musulmane si oppongono al progetto di leggi perso-

nali, alla *charia* che le minaccia, e fanno alleanza con le donne dello stato indiano laico e democratico. In Algeria le donne si mobilitano per gli stessi principi e contro la stessa oppressione. Assumendosi rischi talvolta mortali, faranno avanzare la democrazia algerina e non solo le loro proprie rivendicazioni.

Inoltre le donne sono direttamente coinvolte nel problema della disuguaglianza nel lavoro: nella disoccupazione, e nella società dell'Europa occidentale, nel lavoro a due o tre velocità. Alla disuguaglianza nel lavoro, si aggiunge la disuguaglianza di visibilità. In questa società i maschi dominanti confiscano non solo il lavoro creativo, ma tutto il denaro, tutto il potere, tutto lo schermo, a loro esclusivo profitto. Non c'è nessuna donna tra i "commendatori", nessuna donna tra i pensatori che pretendono di essere le guide del secolo. Il narcisismo alla fine del XX secolo non ha più niente a che vedere con i fiori di campo o con la poesia. Si tratta di redistribuire il lavoro ma anche di valorizzare, di riconoscere nuove produzioni. Tenendo conto delle produzioni specifiche delle donne, si valorizzeranno nuovi compiti, si equilibreranno meglio i poteri. Penso beninteso alla creazione di bambini da parte delle donne. Oggi la conoscenza dei processi di fecondità fa apparire la disimetria tra i sessi nella procreazione a vantaggio delle donne. Questo scarto, questa disuguaglianza

rispetto ai ruoli biologici, questa potenza procreatrice può ormai invertire l'ordine delle disuguaglianze e trasformarsi in potere demografico. Dal 1975 al 1988 le madri celibi sono aumentate del 100%.

Infine la democratizzazione permanente sola garantisce l'estensione della democrazia. Accanto al contratto sociale si può parlare oggi di un contratto di natura e di un contratto di vita. Non si tratta solo di proteggere l'umano, ma di scegliere la propria identità, la propria vita. È la questione di ogni integrazione, armonizzata con il potere di decisione.

Accanto ai diritti, abbiamo due desideri e dei doveri. Bisognerà pure che le donne vincano le loro ripugnanze e la loro inibizione nei confronti del potere. Bisognerà che accettino di avere delle responsabilità, che considerino di avere un diritto di presenza e un dovere di democratizzazione nella *polis*. *L'alliance des Femmes pour la démocratisation* (Alleanza delle donne per la democratizzazione) vorrebbe suscitare questa riflessione, questi nuovi impegni. (Traduzione di Nadia Setti).

¹ Primo giornale del Mlf.

² Nel 1972, 343 donne dichiarano pubblicamente di avere abortito.

³ Legge del 1975 per la liberalizzazione dell'aborto.

⁴ Gruppo terrorista dell'estrema sinistra.

⁵ Iniziò quindici anni fa la trasmissione letteraria di Bernard Pivot.

⁶ Trasmissione televisiva con fumetti di satira politica.

MARINA D'AMELIA

FARE STORIA NON POLITICA

IL SUCCESSO DE LA STORIA DELLE DONNE
APRE INTERROGATIVI TRA LE STORICHE

L'annuncio della seconda edizione dei primi due volumi della *Storia delle donne* curata da Michel Perrot e George Duby – è del 24 novembre la *manchette* pubblicitaria su *La Repubblica* –, a poco più di un mese dalla loro apparizione, testimonia che il viaggio di questa storia tra il grande pubblico è iniziato a vele spiegate. Diciamolo subito: dietro questa repentina diffusione delle prime 12.000 copie vi è qualcosa di più complesso di quello che usualmente decreta le fortune di un buon prodotto. Sostanzialmente il fatto di essere in primo luogo una storia delle donne, un segno visibile quindi di esperienze, interrogativi e ricerca depositati nel corso di questi anni presso larghi strati femminili.

Un primo punto di interesse dunque: cosa succede se si mette a confronto un mercato femminile in cui si sono sedimentati in questi ultimi anni alcuni interessi – ricerca delle antenate, visibilità e potere delle donne in primo luogo –, con una produzione che non sempre si mostra compiacente o in sintonia con essi. Un secondo punto di interesse: quale uso si può immaginare verrà fatto di questa *Storia delle donne*. Si trova in questi volumi quel tipo di trattazione che sarebbe desiderabile per chi vuole introdurre nell'insegnamento questa nuova prospettiva d'analisi? Una trattazione vale a dire, che fornisca le conoscenze indispensabili per giungere a capire quanto si sta facendo in questo settore di frontiera e le discussioni teoriche principali che lo agitano. Ho l'impressione che chi volesse usare in questo modo i due volumi farebbe molta fatica. La visione d'insieme che questi offrono mi sembra abbia più il carattere di una monografia per dotti che di quel tipo di introduzione di cui ha bisogno in genere lo studente/ssa alle prime armi. Posso sbagliarmi e mi piace-

rebbe anche su questo punto sentire altre opinioni.

Monografie per dote, lettura per cultrici della materia. Il terreno in pratica di chi fa storia per professione ed è questo il terreno che voglio qui affrontare, in attesa che si conoscano le reazioni delle lettrici e che, chi vive nel mondo della scuola, si esprima sul possibile impiego nella *routine* di ogni giorno, di questa storia. Mi discosterò dal piano della recensione per discutere invece che cosa pensa la comunità delle storiche attorno alla esistenza di una storia delle donne come "opera in cinque volumi" a cura di George Duby e Michel Perrot. Sin dall'annuncio infatti del varo dell'opera, avvenuto due anni fa, è stato un susseguirsi di commenti, osservazioni e reazioni che non si sono certo smorzate nel corso delle presentazioni, all'indomani dell'uscita. Credo che questi commenti vadano presi molto sul serio. Quasi impercettibilmente hanno finito coll'assumere il carattere di un vero e proprio riesame di posizioni e di convinzioni. Sta cambiando il modo di guardare a se stesse delle storiche e nel contempo la valutazione delle strategie di azione finora adottate. Questo, credo, anche in virtù dell'esistenza di questa *Storia delle donne*. I due anni che sono serviti a Michel Perrot e George Duby per preparare la loro storia coincidono infatti con la creazione qui in Italia de La Società delle storiche. Impresa questa che sembra sanzionare la divaricazione tra due modelli dicotomici di conoscenza e di produzione di senso sia per quanto riguarda il piano della ricerca che le forme di relazione con il mondo.

Vediamo dunque di che si tratta. In Italia esistono: una Società delle storiche che ha al suo attivo iniziative come la "Scuola estiva di storia delle donne", inaugurata quest'anno è aperta a tutte – un seminario annuale – l'anno passato dedicato a "Soggettività, ricerca e biografia", quest'anno a "Trasmissione e conoscenza" –, una proposta di dottorato di ricerca in "storia delle donne e della famiglia". Oltre ad altre iniziative. Esistono ancora in Italia, come sappiamo, una pluralità di poli di aggregazione sia sotto forma di centri di documentazione che

sotto forma di riviste e gruppi di lavoro stabile (Virginia Woolf, Diotima, La goccia, Il giardino dei ciliegi, ecc. ecc.). In molti di questi centri le storiche sono stabili punti di riferimento. Iniziative queste scomparse da tempo in Francia dove le storiche mantengono il piano di un'aggregazione selettiva, focalizzata sull'ambito disciplinare all'interno delle istituzioni universitarie o di organismi come l'*École des hautes Etudes* o il Cnrs. Questa scelta corrisponde, va detto, ad un quadro nazionale in cui più pronta è stata la recezione da parte dell'establishment culturale della storia delle donne e più larga in genere la borsa per i progetti scientifici delle donne (ricordo ad esempio il progetto *Femme* finanziato dal Cnrs a cui potevano prendere parte anche donne non inserite nell'università).

Modelli intellettuali in Italia e in Francia

Ciò che distinguerebbe i due modelli è stato a lungo così riassunto: da noi una progettualità che privilegia le reti di relazione e di comunicazione femminile, in Francia una consolidata *routine* della prassi individualistica e della politica di cooptazione. È uno schema di massima fatto apposta per pacificare gli animi. Ha il difetto inoltre di nascondere aspetti essenziali dell'organizzazione di vita e dei modelli esistenziali a livello individuale. I modelli possono fare a meno del piano di realtà, l'individuo no; diffido quindi delle presunte evidenze. È sufficiente d'altronde grattare appena un po' la superficie di questo schema interpretativo per ribaltare la buona coscienza che lo guida. Basta ad esempio proporre un problema molto semplice, quasi d'obbligo trattandosi di un *milieu* intellettuale o di centri che hanno degli scopi "culturali": come si costruiscono le figure culturali nella situazione italiana e in quella francese? Una progettualità come quella adottata dalle storiche italiane si fonda su un modello di derivazione politica, nel suo duplice aspetto di volontariato e di tensione ideale. Per quanto riguarda i comportamenti e la comunicazio-

ne, oltre che la forma ha spesso importato la sostanza di questo modello: la ricerca di consenso, l'autoindulgenza intellettuale, alcune forme di manipolazione. Non sembrerebbe essere il clima più proficuo alle forme di valorizzazione intellettuale se per valorizzazione intellettuale intendiamo anche gusto dell'innovazione e anticonformismo. Non affrontando a fondo il problema dell'economia interna all'agire, anche femminile, non è nemmeno un ambiente in grado di sostenere una seria riflessione sulle condizioni di mobilità ascensionale di chi fa ricerca o di chi lavora nelle istituzioni culturali. Corollario indispensabile di questo modello è molto spesso la semplificazione oppure la soluzione di proporre il gruppo, in questo caso il gruppo delle donne, come fonte di legittimazione e di sostegno all'ambizione femminile. In questo modo esistono desideri di affermazione buoni e desideri cattivi, carriere autorizzate e tradimenti della solidarietà di sesso. Molto spesso poi con la messa in parentesi di persistenti miserie materiali. Se la tensione ideale offre un sostegno ai desideri, l'abitudine al volontariato e il peso organizzativo che i gruppi autonomi di donne si trovano di fronte non favoriscono alla lunga l'emergere di individualità forti e la loro libertà di esprimersi, tantomeno il coraggio dell'innovazione. Le giornate sono affollate infatti di micro-impegni e di vere seccature; è insito così nel funzionamento di questo regime progettuale la compressione del tempo rivolto al pensiero e alla ricerca. Non sempre inoltre questo tipo di operatività costretta alla flessibilità dei compiti è in grado di rigettare ai margini conflitti, logorii e saccheggii reciproci.

Vediamo ora la situazione francese secondo uno sguardo meno manicheo e consolatorio. Non è scontato ad esempio che la selezione delle interlocutrici e la scarsissima propensione a iniziative separatiste ed extra università produca necessariamente estraneità alla formulazione di una cultura autonoma. Una prova? Il bel saggio di C. Dauphin e di altre "Cultura e potere delle donne nella ricerca storica", che pone a mio avviso in modo assai proficuo il rapporto

tra indagini e contenuti politici soggiacenti. Questa riflessione, frutto di un seminario tenuto al *Centre des recherches historiques* - molte delle storiche che vi hanno partecipato le ritroviamo oggi nell'*équipe*, che ha lavorato alla *Storia delle donne* -, è stata per di più pubblicata sulle *Annales*, una rivista che viene letta in tutto il mondo. Le autrici si sono così garantite una immediata eco (da noi la traduzione italiana è apparsa contemporaneamente su *Critica marxista* 1978, e su *Dwif*). È il caso di ricordare quale *input* ulteriore rappresenti nella nostra vita il far conoscere ad un pubblico più largo i nostri prodotti?

Per completare il quadro delle scelte delle storiche francesi non va inoltre dimenticato la creazione del *Centre des recherches féministes* a Parigi, che rappresenta a mio avviso una buona ipotesi di visibilità e di assunzione di trasmissione all'interno dell'università (per una descrizione più dettagliata del funzionamento e degli scopi del *Centre*, cfr. Agenda 1.).

Le polemiche sul progetto editoriale

Fa parte della totale adesione al modello di derivazione politica l'opposizione iniziale mostrata dalle storiche di fronte alle modalità con cui è nata questa *Storia delle donne*. Come è noto l'idea di questa storia è di un editore italiano che sceglie due storiche francesi per dirigerla. Perché in Francia? perché così scarsa la rappresentanza italiana? perché si è tenuto così poco conto della storiografia anglosassone? Una reazione di sorpresa giustificata. D'accordo la storia delle donne non possiede ancora convenzioni chiaramente stipulate per definire cosa include o esclude e quale dovrebbe esserne la metodologia fondamentale (il che però avviene in genere per i campi più nuovi della conoscenza). Meriti particolari nella storiografia francese per affrontare questi problemi non sembravano evidenti.

Ovviamente le storiche italiane avrebbero preferito altre modalità. L'ipotesi, ad esempio, certamente più radicale, che fossero le storiche che in Italia

hanno costruito una tradizione di studi a progettare questa opera. L'esclusione di questa ipotesi continua a suscitare accese reazioni. Mi sembra però che la stigmatizzazione iniziale stia lasciando il posto ad un ragionamento più disincantato ed anche a più realistiche considerazioni sia sul tipo di orientamento di ricerca che prevale tra le storiche italiane che sul profilo e sul senso futuro di un'organizzazione come la Società delle storiche.

Se si tiene infatti conto del clima culturale ancora egemone in Italia, l'idea di Laterza di affidarsi a storiche francesi non è del tutto priva di senso. Sono d'accordo con Angela Groppi intervenuta recentemente sempre a proposito di questa *Storia delle donne* quando, individua come punto di forza della storiografia francese la capacità di non vivere come minaccia tutto quello che provocatoriamente può mettere in discussione gli statuti disciplinari e di non diffidare a priori delle forme di divulgazione. Si può esser infastidite e a ragione dello sciovinismo mostrato in questi giorni dallo storico Le Goff che ascrive anche la storia delle donne ad ennesima propagine dell'*Annales* (cfr. il suo intervento sul *Corriere della Sera*) ma come non vedere che per lungo tempo l'unica reazione mostrata dalla storiografia italiana è stata quella di negare che esistesse una storia delle donne. Nominata, nel caso, solo per dare alle storiche degli ammaestramenti da accettare con giustificata mortificazione?

Quanto all'altra questione - perché non una storia a prevalente direzione femminile ed italiana? altre sono le osservazioni che si potrebbero fare. Fino a che punto le storiche italiane avrebbero condiviso la prospettiva di ricerca auspicata dall'editore Laterza? Una storia cioè di lungo periodo, che mettesse al centro l'analisi delle strutture e dei processi, che tenesse conto dei discorsi normativi, il tutto in un quadro comparativo? È una prospettiva che ha trovato conferma da parte del pubblico femminile, come non era difficile intuire nel corso dei numerosi dibattiti che ciascuna di noi ha fatto in questi anni. Pur negli evidenti limiti engelsiani di questa prospettiva.

Il rilievo è di Giulia Calvi, (cfr. "Le luci delle donne sull'ombra della storia", *il manifesto* del 26/10/1990). Assai debole, va riconosciuto, il fascino presso le storiche italiane della generalizzazione di lungo periodo o della comparazione con altre culture. Non è un caso che l'idea di un manuale di storia delle donne abbia a lungo circolato senza trovare entusiasmi o fautori. I punti di forza della letteratura storica italiana – di indubbio interesse molto di più di quanto non si tenga conto di questi due primi volumi de *La Storia delle donne* – sono stati fin'ora di altro tipo: indagini su piccola scala, studio intensivo di situazioni particolari. Di qui anche il prodursi di altre caratteristiche della ricerca in Italia come le microvicende dilatate a significato esemplare, il piano del rinnovamento del modo di scrivere la storia e la sottolineatura del soggetto donna che guarda ad alcuni fenomeni storici. Insomma un approccio che rappresenta quel misto di nuovi tentativi e di prassi mimetica rispetto alle tendenze in voga nella storiografia degli ultimi anni che ho tentato di mettere a fuoco nel I° seminario de La Società (cfr. Marina D'Amelia, "A proposito di storiche, di madri e di alcuni miti di fine secolo", in *Discutendo di storia*, Torino 1990).

Come si costruisce una leadership e una tradizione

Il progetto di creare una Società delle storiche partiva proprio da qui, dal desiderio di dare una consapevolezza epistemologica più definita a questo tipo di approccio, rafforzandone le categorie concettuali rimaste implicite – o peggio confuse –, nei nostri studi.

Ci si sarebbe aspettata una moltiplicazione delle discussioni su tutto quanto vi era stato di interessante nel nostro modo di fare ricerca o un confronto serrato su come giungere a dare autorità durevole a queste vie nuove. Mi sembra invece che nei primi due anni di attività gran parte delle forze della Società è stata assorbita dall'organizzare una presenza diffusa della società nel contesto delle aggregazioni femminili oppure dal dimostrare quanto utile era

per tutte le donne l'esistenza di questa società. Abbiamo fatto di tutto, dal viaggiare in continuo alle segretarie, dalle conferenzieri alle cacciatrici di finanziamenti fino a diventare duttili diplomatiche. Molto meno il lavoro a tavolino di storiche con altre storiche. Due anni di successo per la diffusione e la promozione della storia delle donne in Italia e delle società come luogo aperto, ma un significativo spostamento dalle intenzioni originali.

C'è forse un altro aspetto che spiega questo attardarsi della Società in una progettualità che ha preso, come ho detto, molto in prestito dai modelli del lavoro politico. Mi riferisco alla mancanza di figure intellettuali femminili come riferimenti positivi e non solo di dipendenza. Aspetto quest'ultimo che è apparso evidente a chi ha partecipato alla presentazioni dei volumi. Non esiste forse una sola storica italiana, che non sia stata in parte femminista, che si sentirebbe di affermare, come ha fatto Perrot, il peso che l'azione e la riflessione politica delle donne ha avuto per lo sviluppo della storia delle donne. La diffidenza nutrita dagli storici italiani nei confronti di questo tipo di studi è infatti condivisa ancora oggi dalle poche donne che godono di posizioni di prestigio e di potere accademico nelle istituzioni. Da noi non esiste nemmeno il corrispettivo di una J. Scott o di una N. Zemon Davis. Studiose dalla personalità scientifica diversa ma che qui accomuna poiché rappresentano ambedue una prefigurazione possibile di indipendenza, pregiudicatezza e apertura per chi fa questo mestiere.

Il ruolo giocato da questo vuoto di modelli femminili positivi – nel mare di figure ausiliarie – appare oggi più chiaramente in tutte le sue conseguenze di quanto lo fosse alcuni anni fa. Voglio sottolinearne due. La prima è stata ad esempio di far sì che i due fattori essenziali al meccanismo culturale, la capacità di rottura da un lato e il lavoro di sedimentazione e di formalizzazione dall'altro, ugualmente importanti per la conoscenza, ricadessero sulle spalle di una stessa generazione. Mentre sarebbe auspicabile, perché più proficuo, che le due istanze si distribuissero tra diverse generazioni.

Questo compito, di tenere insieme innovazioni e consolidamento di una tradizione, che si è trovata di fronte la mia generazione ha comportato uno sdoppiamento sul piano dell'esistenza individuale. Sdoppiamento che ha finito col proiettare la sua ombra anche sugli scopi delle azioni collettive.

Non posso dar torto a chi vede nella strategia delle storiche un costante pericolo di instabilità unito ad una certa indeterminazione di scopi e obiettivi. Aggregazioni di poche o gruppo di pressione nel quale contano soprattutto i numeri? una società per fare storia o una società "tutto fare?" e che storia fare? comunità scientifica o comunità di donne *toutcourt*?

Mi viene da pensare che se nella vita delle storiche francesi luoghi ed istituzioni politiche delle donne hanno avuto minor rilievo è perché più di noi ne hanno potuto fare a meno. Hanno fatto prima, vivendo in una società in cui l'emancipazione intellettuale femminile è stata meno legata al supporto della politica, ad individuare in ruolo intellettuale femminista autonomo dalle investiture politiche.

Certamente il patrocinio della ricerca che viene fatto altrove da alcune storiche di prestigio non ha avuto solo lo scopo di riconoscere la novità e la ricchezza degli studi femministi ma anche quello di individuare una forma all'interno della quale modellarli. È questa a mio parere l'assenza retorica ed ideologica della costituzione di una tradizione. Chi legge questi volumi laterziani si renderà conto che i vincoli di forma – sia di competenza, e di tassonomia che di contestualizzazione, – sorreggono l'intera impalcatura dei discorsi. Le più radicali tra le mie amiche storiche descriverebbero questa operazione come mettersi al passo con i tempi senza recepirne la vera rottura apportata dalle donne sul piano dell'ortodossia scientifica. Non sono del tutto d'accordo con questo giudizio. Non credo infatti che la storia, anche quella fatta dalle donne, possa distruggersi in quanto forma. Semplicemente perché non credo che si produca conoscenza senza assillo di una forma. Credo che le storiche italiane possano trovare forme diverse nel fare storia e forse più adeguate alla sensi-

bilità contemporanea del "compromesso" proposto da Perrot e dalla sua *équipe*. Per fare questo occorre che le storiche intensifichino il loro lavoro incamminandosi più decisamente verso una nuova strada. Arrivo così alla seconda conseguenza che si è determinata nella progettualità delle storiche in conseguenza del vuoto di figure intellettuali femminili in cui identificarsi: il sistematico rinvio della riflessione su come si costruisca nel campo della storia una *leadership* intellettuale dopo aver con molta decisione e consapevolezza dato alcuni scossoni di fondo alla neutralità di sesso della scienza. Mi sembra giunto il momento di non rimandare più questa riflessione pena l'assistere passivamente a quanto sta accadendo sul piano del consumo di storia delle donne nel grande pubblico. Per lungo tempo per me e per molte altre coinvolgimento, presenza politica e scavo epistemologico sono andati di pari passo. Oggi mi sembra che questi due piani convivano sempre meno bene. Comincio a nutrire forti dubbi sul fatto che la mobilitazione continua delle nostre energie nelle istituzioni autonome delle donne a preferenza di altre sedi contribuisca ad arricchire la mia creatività. Nella mia esperienza, poi, questa mobilitazione politica, sta sempre più spingendo a minimizzare i problemi della ricerca, e dei vuoti ancora da colmare. Sempre più, inoltre, mi sembra che la cultura che pone l'accento sulla necessità e sulla preminenza della prima svaluti la seconda e viceversa. In termini più decisamente difensivi di alcuni anni fa. Si tratta certamente di irrisolte difficoltà nel modo di porre i rapporti tra politica e cultura nei gruppi delle donne per risolvere i quali occorreranno ancora molti anni. Per il momento credo che tendere, come ha fatto fin'ora la Società, ad alimentare la confusione tra i due piani sia uno sbaglio. Soprattutto in rapporto al problema cruciale che il neo femminismo culturale ha dichiarato di perseguire in questi ultimi anni: l'affermazione simbolica dell'autorità di una ricerca femminile e la possibilità che attraverso questa si sollevino problemi ineludibili in ogni campo del sapere.

PAOLA BONO

UNA SFIDA CONTRO LA MODERAZIONE

LA QUASI COLLANA SULLA DIFFERENZA
SESSUALE DEGLI EDITORI RIUNITI

Ne "Gli studi" di Editori Riuniti, una delle poche grandi serie che hanno sostituito l'articolazione in collane sistematiche delle pubblicazioni di questa casa editrice, si inseriscono i volumi sul pensiero della differenza sessuale scelti da Luisa Muraro. Una "quasi-collana" che conferma la vitalità dell'elaborazione femminista, la sua capacità di farsi anche "mercato", di far nascere, e dare risposta, a una domanda di sapere sessuato. Storicamente nata nelle comunità di donne segnate dal femminismo degli anni settanta, questa domanda percorre oggi ambiti sempre più vasti della società, e apre crepe inquietanti in quei luoghi "misti" dove la presenza di donne consapevoli del valore della differenza non permette più di giocare senza nemmeno nominarlo il gioco dell'universalità.

In questo quadro va letto il senso complessivo del progetto, che Luisa Muraro illustra con grande semplicità ed efficacia nella nota introduttiva premessa a ogni titolo: presentare "scritti di uomini e di donne che traducono in sapere di sé e del mondo il fatto di essere venuti al mondo uomini o donne". Riconoscere questo "fatto" come categoria cognitiva, elemento inevitabilmente presente nella produzione di sapere, significa muoversi per oltrepassare il limite che Freud chiamava "rifiuto della femminilità", e che Muraro giustamente rinomina come rinnegamento della differenza.

A lungo le donne hanno aderito – seppure mai senza riserve, come dimostra la storia ripetuta di piccole e grandi trasgressioni, nel significativo intreccio con reticenze e silenzi – a questo rinnegamento, per sfuggire alla differenza definita e interiorizzata

come inferiorità. Differenza "femminile", marchio che unicamente segnava le donne, e che perciò bisognava cancellare, nella tensione verso l'uguaglianza, riconoscimento ed equiparazione all'umano maschile che solo era pienamente umano.

Questa tensione non è oggi scomparsa; lo dimostrano anche le polemiche recentemente riattizzate da Miriam Mafai, volenterosamente raccolte dalla grande stampa e come da copione banalizzate dal "Maurizio Costanzo show". Ma di certo non è più culturalmente egemone; molte donne hanno saputo metterne in discussione le premesse – teoricamente e nelle loro pratiche politiche – passando dal rinnegamento alla valorizzazione della differenza. E mettendo in luce come non di differenza "femminile" si tratti, ma di differenza "sessuale", che dunque segna l'una e l'altra parte dell'umanità. Conoscerla e darle voce vuol dire allora poter diversamente conoscere sé e il mondo, e nel conoscere trasformare.

Che di questo stiano diventando consapevoli anche gli uomini, perciò resi disponibili a una significazione del proprio essere nati maschi, è l'ipotesi che sottende la scelta di pubblicare anche scritti maschili, elemento di novità che caratterizza questa quasi-collana. Scelta pericolosa, perché l'interesse per il pensiero femminista può tradursi da un lato in appropriazione deformata e dall'altro nella sua riduzione a "una" delle possibili forme di analisi del mondo. Nel mondo anglosassone il dibattito sugli spostamenti di senso prodotti dal femminismo e sul ruolo degli uomini nel nuovo scenario così creatosi (nel senso sia dell'utilizzazione da parte delle teoriche femministe del pensiero "maschile" di pensatori come Lacan o Derrida, sia della possibilità di un impegno critico "femminista" da parte di studiosi) ha già un inizio di storia, soprattutto nel campo della critica letteraria, lì spesso confinante o coincidente con la riflessione filosofica; ed entrambi i rischi cui accennavo si sono a volte realizzati.

Solo la vera assunzione della differenza come tratto della propria alterità, e l'interrogazione di questa differenza nelle forme che essa prende e dà al proces-

so di collocazione del soggetto nel mondo, potrebbe far nascere un pensiero maschile della differenza che non riproponga sotto altre vesti l'universalità. Ma non escludere a priori questa possibilità, cercando gli effetti di una scoperta della fine della totalitarità del pensiero maschile sulla coscienza di sé di uomini disposti a riflettere sul proprio sesso, può essere un messaggio di forza femminile. Idea, questa, sostenuta con convinzione da Luisa Muraro nel presentare il progetto presso il Circolo della rosa a Roma; che non vuol dire, ha tenuto a precisare, negare l'importanza del separatismo e della relazione privilegiata tra donne, pratica tuttora fondamentale. Senza automaticamente escludere altre pratiche, soprattutto in un momento di "insediamento" del femminismo in luoghi per lungo tempo caratterizzati dall'omosessualità maschile, come i partiti o i sindacati.

Vantaggi e rischi di una parziale vittoria

Del resto, pericoli di appropriazione o riduzionismo possono esistere anche quando al pensiero della differenza si accostino studiosi che lo assumono in modo "neutro", come indirizzo teorico non praticato nella consapevolezza di sé e nelle scelte quotidiane. La legittimazione che a tale pensiero può dare la sua presenza in una serie prestigiosa di una casa editrice "mista" di notevole importanza culturale (e finora fortemente connotata in senso universalistico-maschile), è stata rivendicata da Muraro come politicamente produttiva; perché aiuta a far ponte tra la cultura femminista e le donne dell'accademia, vincendo le loro paure e reticenze. Ma rischia anche di ridurre lo spessore della scommessa che l'assunzione della differenza ha comportato per studiosi formatesi secondo categorie tradizionali nel rapporto con il proprio oggetto di studio e le metodologie di indagine.

A questa obiezione, postale nell'incontro romano, Muraro ha risposto che anche in questo caso, come per l'inclusione di testi maschili, si tratta di utilizzare il vantaggio che la teoria e la pratica della differen-

za già offrono, senza aver paura di quello che si è guadagnato. Dunque giocare anche il gioco della legittimazione, ma tenendo grande l'orizzonte; non cercare per forza lo scontro, ma non abbassare la radicalità. Anzi, a partire da quanto il corpo sociale sembra aver accettato (e il pensiero della differenza è ormai parte accettata dall'orizzonte culturale), saper pensare il *sensu* di questo accoglimento, sfuggendo alle regole che vorrebbe porre, per andare oltre. Evitare, nella difesa di ciò che non ha più bisogno di essere difeso, ma semmai custodito e nutrito in noi, di moderare le nostre pretese e di non rispondere alle domande che noi stesse abbiamo provocato. Insomma, dice Muraro, avere (parzialmente) vinto ci pone una sfida. Il pensiero della differenza non è più pensiero emarginato; questo presenta pericoli di assimilazione, ma di per sé non possiamo lamentarcene – la responsabilità è ancora e sempre nostra.

I due libri finora pubblicati certamente smentiscono ogni timore di assopimento nella legittimazione, riaffermando in modi diversi quell'orizzonte "grande", di rifiuto della moderazione e delle regole del gioco universale, che il pensiero della differenza ha aperto.

Finalmente disponibile in italiano, c'è *Al di là di Dio Padre*, della teologa e filosofa americana Mary Daly – libro "inattuale" e insieme attualissimo, libro affascinante e fastidioso che dalla sua pubblicazione, agli inizi degli anni settanta, ha fortemente segnato la riflessione femminista; sia per la carica critica e il radicalismo rispetto al pensiero cattolico, e più in generale alla religione cristiana, sia per le intuizioni relative al "dominio sul mondo" legato alla possibilità della nominazione (rappresentazione, creazione di ordinamenti) sessuata. Mary Daly è una profeta, e della profezia ha il linguaggio folgorante ed enfatico, fautore di disordine verso un ordine falso e oppressivo, ma tendenzialmente altrettanto totalizzante nel discorso che vuole istituire. Per questo *Al di là di Dio Padre* è (a maggior ragione a quasi vent'anni dalla sua composizione) "inattuale" e a volte irritante. Per questo, oltre che per la politicità



attualissima della sua polemica con santa madre chiesa, va letto. Per questo e per la capacità di cogliere e descrivere comportamenti e paure; per il lavoro sul linguaggio come sedimentazione e produzione di realtà. Anche per dissentirne, ma va letto.

E c'è *Nonostante Platone*, di Adriana Cavarero, piccola galleria di "figure rubate": rilettura di quattro figure di donne – Penelope, Demetra, Diotima, e l'anonima servetta di Tracia – sottratte al loro contesto antico, in cui parlavo secondo il desiderio del pensiero maschile, per farle parlare invece secondo la libertà femminile e così restituirle al pensiero delle donne. Operazione arrischiata e "partigiana", nel senso di una assunzione senza remore della forza della differenza: parzialità riconosciuta che non si nega la pretesa e il rischio di un sapere che riguarda e modifica *tutto*. In una difficile danza tra passato (filosofia, mitologia) e presente della politica delle donne, Cavarero ridisegna queste quattro figure, in un azzardo di metodo che dal pensiero e dalla politica delle donne trae alimento; e che ad esse lo restituisce. Ad esempio quando parla di Demetra, simbolo dell'autorità che compete a ogni donna riguardo alla procreazione, la cui figlia Core, rapita e violentata dal dio dei morti, lei seppe riportare sulla terra; e per parlarne utilizza anche un documento di qualche mese fa sulla depenalizzazione dell'aborto, nel quadro di una interrogazione della compatibilità della maternità con la legge della *polis*.

Tra i progetti futuri, la pubblicazione di *Grammatica della giustizia* di Elizabeth Wolgast, una riflessione sulla teoria della giustizia che vuole rianalizzarne le categorie a partire da casi concreti (la violenza sulle donne e sui bambini, le discriminazioni sessuali, la pornografia); degli altri libri di Mary Daly, *Gyn/Ecology* e *Pure Lust*; di un libro di "Ipazia", comunità scientifica femminile che lavora sull'autorità femminile e sul rapporto tra competenti e incompetenti nel fare scienza (un loro breve scritto su questi argomenti è apparso qualche tempo fa su *Reti*); forse una raccolta di scritti di critici letterari statunitensi.



Editori Riuniti

Il pensiero della differenza

Adriana Cavarero **NONOSTANTE PLATONE**

*Penelope e le altre: figure femminili
della classicità rivisitate alla luce
del pensiero della differenza sessuale.*

«Gli Studi» pp. 144 Lire 22.000

Mary Daly **AL DI LÀ DI DIO PADRE**

*Verso una filosofia
della liberazione delle donne.*

«Gli Studi» pp. 268 Lire 40.000

LAURA BOELLA

FIGURE RUBATE ALLA FILOSOFIA

Il pensiero della differenza, il pensiero pensato da donne che fanno del loro essere nate donne, e non uomini, il punto di partenza della loro esperienza pratica e teorica, coesiste con quanto è stato pensato, nella nostra come in altre epoche, nella nostra come in altre culture, da donne e da uomini. Questo *contesto* rappresenta il primo grande problema del pensiero della differenza. Sebbene debba riferirsi ad esso dal punto di vista del linguaggio e delle "fonti", non può peraltro farlo funzionare come orizzonte protettivo e totalizzante. Il pensiero della differenza, lungi dall'essere uno dei tanti "oggetti" culturali immessi sul mercato delle idee, si interroga infatti sul pensare e si ritrova di conseguenza ad avere un rapporto trasversale con il contesto di idee e di interpretazioni del mondo. Il *contesto* si rivela così un tessuto non omogeneizzante, al contrario, la tessitura di due modalità del tutto autonome di dare e produrre significati, quella maschile e quella femminile. Come è avvenuto l'intreccio della trama con l'ordito, come si è costituito un tessuto culturale omogeneo che pare amalgamare perfettamente la differenza di uomo e di donna? Si tratta di domande

non nuove e che soprattutto hanno già ricevuto risposta in diverse direzioni. Il libro di Adriana Cavarero*, *Nonostante Platone*, unisce arditamente i due lati essenziali del problema. Uno sguardo attento e sapiente rivolto alle "smagliature" del discorso universalistico patriarcale si compie nel discorso filosofico sulla nascita.

Il riferimento di Adriana Cavarero al contesto di ciò che è stato pensato si presenta innanzitutto nella forma di un'ermeneutica giocosamente decostruttiva. Se bisogna andare a vedere come e in quali punti il contesto si è strutturato in una trama omogenea e universalistica, occorrerà disfarlo, cercare e semmai tagliare alcuni nodi. Più che cercare le tracce, bisognerà cancellare quelle che depistano e occultano, più che appropriarsi bisognerà "rubare" figure femminili, portarle in un altro luogo, più che usare lo sguardo d'insieme, panoramico, bisognerà usare la lente di ingrandimento, per dilatare e magari deformare taluni frammenti. Questa prima operazione ci rinvia a un'immagine della tradizione culturale patriarcale non più cupa e oppressiva – quindi tanto più imponente e in fondo ancora ammantata di solennità – tantomeno modello perfettamente funzionante di una geometria dello scambio tra razionale e reale, essere ed esistenza. La tradizione patriarcale, fatta di mito e di *logos*,

di figure cangianti e polivalenti e di concetti, ha, sí, costruito un discorso omogeneo, ma non è riuscita a convogliare in esso tutti i disparati elementi di cui, volente o nolente, ha dovuto servirsi. In particolare il fatto che nel pensiero greco – il terreno di studio e di analisi di Adriana Cavarero – la donna compaia come "figura", ossia con evidenza metaforica e duttilità di immagine, non rappresenta soltanto l'attorcigliamento del pensiero maschile intorno a se stesso, ossia alla propria impossibilità di dare del femminile altra rappresentazione se non quella di un altro da sé umbratile e sfuggente, "elevato" e simbolico solo se assente, "basso" e insignificante se presente in carne e ossa. Con risultati molto felici nei primi due capitoli del libro, dedicati a Penelope e alla servetta di Tracia, Adriana Cavarero ci dimostra che l'immagine ha lavorato al suo apparire e ha scombinato il quadro in cui la si voleva e la si è inserita. Una materia minuscola di gesti e di parole, da luoghi affondati nell'*epos* o nell'argomentazione del dialogo platonico – Penelope che fa e disfa la sua tela e questo gesto enigmatico e semplice rimbalza dalla stanza di Itaca all'incongruenza rimproverata da Platone ad alcuni filosofi; la servetta che dice una frase tanto breve e sensata a Talete, smarrito nella contemplazione del cielo, che in seguito è stato un gioco da nulla cambiarle i connotati, il ses-

so e lo status sociale – come in un tappeto una figurina che fa da cornice sembra replicarsi in infinite linee e colori. Emergono qui due fondamentali “stazioni” del percorso della differenza: quello di un radicamento autonomo nello spazio e nel tempo della relazione tra donne e quello del radicamento nel proprio corpo e quindi nell’esperienza sensibile e nel mondo della vita di ogni espressione del pensiero.

• • •

Usando liberamente la sua ermeneutica decostruzionista, Adriana Cavarero ci fa però intuire che fare e disfare, tirare i fili, sciogliere ciò che era legato, collegare ciò che era separato, è un gioco serio, in quanto ci conduce a una soglia, a un confine. La Penelope di Adriana Cavarero (e dei versi di Bianca Tarozzi) torna sui suoi passi, dopo aver gettato lo sguardo sul vasto mare in tempesta in cui Ulisse ha ripreso l’avventura virile e nichilistica dell’ignoto. Tornando verso casa, Penelope traccia un confine, quello del proprio luogo di donna insieme ad altre donne, autonomo e distinto dal vasto mare dell’azione e dal cielo stellato del pensiero. Gesto preciso, che segna un limite, e su cui si modellano infiniti gesti di donne sobrie che, privi di magniloquenza, fanno punto (nel duplice senso di rimandare a capo, e di far punto, come nel gioco delle bocce). L’ermeneutica del fare e

disfare ci dice dunque che il pensiero della differenza destruttura non per uno scopo semplicemente trasgressivo, ma per rimediare a antichissime e deleterie confusioni, per riscoprire confini e distinzioni. Il confine segnato a ritroso, tornando sui propri passi, non è però l’immagine che riassume per intero l’esperienza delle donne. Ulisse si slancia verso l’ignoto, vuole varcare ogni confine. Le donne hanno affermato e ripristinato il confine per autonomizzarsi da una misura, quella del mondo degli uomini, ma in questo modo si sono lanciate anche loro verso il loro infinito. Adriana Cavarero costruisce il suo libro in modo da instaurare una precisa implicazione tra il gesto distruttivo del fare e disfare e una categoria decisiva per l’identità di genere delle donne: la nascita. Le figure femminili rubate al contesto, che si sono mosse, hanno parlato e hanno agito con “realistica allegria” nel bel mezzo di spasimanti, mariti fortunatamente sempre in viaggio, lunatici sapienti, sono fatte di una materia che rimette in discussione le grandi categorie interpretative del mondo elaborate dai filosofi: l’essere, il nulla, l’anima. Demetra e Diotima, che occupano il terzo e il quarto capitolo del libro, rappresentano infatti la vicenda dell’essere e del nulla, dell’anima e del corpo, del divino e dell’umano come imperniata sulla nascita intesa come venire da madre e come transito da e verso la vita

infinita o impersonale. Non è un caso che la parola più “concreta” e in tempi recenti “esistenziale” usata dai filosofi per designare questa vicenda è stata quella del ciclo di nascita e di morte come un venire dal niente e un andare nel niente. Il “realismo femminile”, giocato contro il pensiero che si astraie dal mondo e sanziona questo distacco eleggendo il filosofo a ombra pallida e incorporea, con il “colore dei morti”, non è dunque semplicemente prosa sobria e tranquilla, vitalmente ancorata al nudo fatto dell’incarnazione sessuale di ogni essere pensante. “Realismo femminile” è anche apertura di un varco audace verso quanto non si risolve in realtà empirica o immanente: natura, dio, vita, morte.

• • •

Della categoria di nascita Adriana Cavarero dice di essere debitrice a Hannah Arendt che ha rovesciato nella sua ricostruzione della filosofia occidentale la sindrome di morte e derealizzazione. Nascere, per Hannah Arendt, è venire dal niente, non venire da madre. Per Adriana Cavarero ciò non toglie che la categoria di natalità venga consegnata da Hannah Arendt a chi vuole guardare dal lato opposto a quello a cui hanno guardato i filosofi. È chiaro che la strategia del “furto”, quando non si applica a figure dalla valenza molteplice e a loro modo “parlanti”, bensì a ciò che

un’altra donna, a noi contemporaneamente, ha pensato, apre tutto un altro ambito di discussione e non può probabilmente essere giustificata con un’ermeneutica libera e giocosa.

Rimane il fatto che Adriana Cavarero ha orientato il suo sguardo verso il luogo in cui già stavano Demetra e Diotima e infinite madri e infinite figlie si sono reciprocamente guardate. Questo luogo, quello della nascita, appare la “soglia fra il dato irriducibile e pieno del ciascuno – in quanto vivente singolare – e il mondo da cui questa singolarità viene e si staglia: un mondo che è già, che è prima e che è anche senza questa singolarità” (p. 120). L’ultima parte del libro, oltre a mantenere la finezza di scrittura delle parti precedenti, risuona di parole in cui l’autonomia di un pensiero di donna si mette arditamente alla prova. Il problema della decisione di generare un figlio, il problema della politica “relativizzata” da un radicamento che sta fuori di essa, il problema della nascita e della morte come vicenda del rapporto tra individuale e “impersonale”, tra singolarità e vita infinita: il tono di Adriana Cavarero è qui quello di una filosofa che sa pensare la finitezza non come cifra di una condizione umana in generale, quanto piuttosto come relazione, certo squilibrata, in cui “casualità, innocenza e debito” (p. 85) si intrecciano nella materialità di un evento, di un’“origi-

ne”, la nascita, che è sempre nascita da una madre. Il radicalismo delle ultime pagine del libro di Adriana Cavarero risuona volutamente delle voci e dei pensieri di altre donne, vicine e lontane. Esso indica che, nell’aprirsi a ciò che sta oltre la vita, la singolarità, la concretezza del qui e ora, il pensiero delle donne non torna a disincarnarsi né ricade in una disperata solitudine.

* Adriana Cavarero, *Nonostante Platone, Figure femminili nella filosofia antica*, Editori Riuniti, 1990.

MARIA CRISTINA BARTOLOMEI VISIONI E LINGUAGGI DI UNA PROFEZIA

Il classico *Beyond God the Father*, pubblicato da Mary Daly nel 1973, esce ora in traduzione italiana*, arricchito dalla nuova *Introduzione* del 1985.

L’autrice così ne sintetizza il contenuto ed il percorso di pensiero, capitolo per capitolo: “Ho iniziato mettendo a fuoco il fenomeno della morte del Dio Padre nell’autocoscienza femminile e il risultante accesso ad una consapevole partecipazione comunitaria nel Dio Verbo. Segue un esorcismo del male da Eva, il che comporta

una Caduta nella libertà. Poiché tale Caduta è redentrice e salutare, annuncia l’avvento del Nuovo Essere. Il problema da affrontare subito dopo è la cristolatria, che impedisce questo avvento. Segue un tentativo di portare lo sguardo al di là della morale fallocentrica. Gli ultimi tre capitoli sono incentrati sulla comunità della sorellanza vista sotto tre diversi aspetti: come Antichiesa, come Convenzione Cosmica e come Causa Ultima” (p. 17).

Gli anni trascorsi dalla prima edizione sono moltissimi, in relazione allo svilupparsi del discorso femminile e del dibattito interno ed esterno ad esso. Ma non è solo questa circostanza a rendere in qualche modo nuovo e diverso il saggio di Daly. Il fatto è che l’autrice stessa è cambiata, come si evidenzia nei successivi saggi *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism* (Boston 1978) e *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy* (Boston, 1984) e, non secondariamente, nella “Nuova introduzione femminista post-cristiana” redatta nel 1975 per la riedizione di *The Church and the Second Sex*, uscito nel ’68. Cambiata è radicalmente la sua prospettiva, ora legata al situarsi nello spazio sacro femminista al punto da farle sconfessare la se stessa precedente: in essa è trasformato radicalmente il senso del riferimento al linguaggio teologico cristiano, ed è dato un nuovo significato al fatto stesso di occuparsi di tale grandezza e

delle sue categorizzazioni, che potrebbero essere considerate irrilevanti, in generale per chi si riconosce in un punto di vista laico ed ancor più per le donne che siano uscite, secondo l'espressione di Daly, dal non-essere della storia patriarcale iniziando il 'viaggio' nella libertà. Per questi motivi, il saggio non è interessante solo come una pietra miliare del 'percorso a spirale' (p. XIII) di Daly, o come testimonianza di una delle attuali vie di fuoriuscita dal paradigma teologico cristiano (tendenzialmente interessante solo per gli addetti ai lavori); lo sfondo delle attuali posizioni di Daly conferisce significati nuovi al saggio stesso, lo rende oltrepassante se stesso e lo ripropone come attuale allocutore ed interlocutore del dirsi del Sé femminile.

Nel saggio viene teorizzata e proposta la "castrazione" di Dio (pp. 27-28), anche ed in particolare in quanto Dio-metodo ("questo libro è un tentativo di cominciare a porre non-domande e di scoprire, riferire e analizzare non-dati. È quindi un esercizio di Metodicidio, una forma di deicidio"; p. 17), come necessaria alla "liberazione del linguaggio dal suo vecchio contesto" per "un'irruzione in campi semantici nuovi" (p. 13); infatti: "nessuno dei metodi accettati dai filosofi e dai teologi maschi è idoneo per questo compito. Le donne non stanno puramente e semplicemente 'ripensando' la filosofia e la teologia, ma

partecipano ad una nuova creazione" (p. 16). Una dichiarazione d'intenti e di autocomprensione, questa, che rende fuori luogo ogni operazione che volesse discutere intorno al collocarsi del saggio: filosofia? teologia? teologia politica?

Vivere di margini del patriarcato

Il linguaggio e lo stile di discorso della *Nuova introduzione del 1985* (pp. XI-XXXIII) attestano che l'operazione è stata portata a pieno compimento. In un linguaggio oracolare, straripante di maiuscole, si viene avvertite/i che, anche se "l'orologio del giorno del giudizio dei borbottoni continua a ticchettare", "le Parche sanno che la nostra Ora sta arrivando" (p. XII). Infatti "Tessendo il nostro Tempo/Spazio ai margini della cuccocrazia, le tessitrici giudicano questi giudici. Denunciando i distruttori, le bisbetiche annunciano la resurrezione dei poteri femminili. Le Indomite cambiano le fattezze delle parole, dei mondi. Nominando le fonti/forze Elementali, le Sirene chiamano le donne a un viaggio metapatriarcale di esorcismo ed estasi ed 'Essendo Veridiche, le donne devianti/desianti vedono ciò che sta dietro la S.p.A. Padre, figlio & C. Al di là di essa le Vegliarde avvertono sincronicità stupefacenti e tuttavia perfettamente ragionevoli" (*ibidem*). Bastava anche meno per assicurare lettrici e lettori di trovarsi al di

fuori di ogni metodo filosofico e/o teologico. Qui, come l'autrice stessa dice altrove, il veicolo è il messaggio stesso. Daly dispiega nella nuova *Introduzione* quanto anticipa, intende e prepara attraverso il lavoro del libro: la tessitura, nel linguaggio, di un mondo altro, creato appunto per la prima volta da quelle donne che, come lei, hanno fatto il salto di qualità, hanno affrontato l'angoscia del non essere (p. 33) e, convinte della impossibilità di vincere individualmente la lotta per la interezza psichica (p. 66), hanno iniziato a vivere nello spazio/tempo sacro creato dalla sorellanza femminista tra le Tessitrici-Streghe-Sopravvisute/Sane che accettano l'"imperativo morale di vivere 'ai margini' delle istituzioni patriarcali", in quel margine "strettamente associato alla rivendicazione di uno spazio/tempo fisico per le donne. Questo spazio/tempo è ai margini di tutto ciò che è stato considerato centrale" (p. XX).

Ciò può risultare irritante e sconcertante; può dare l'impressione di stare dinanzi ad una nube 'lucida, spessa, solida e pulita', (*Paradiso* 2,31-32) senza fessure per penetrarvi con un qualsiasi paradigma di una ragione che non sia semplicemente aderente e riprodotte quella del saggio stesso. Può indurre un rifiuto nei confronti di un pensiero la cui autoreferenzialità massiccia e senza spiragli, nonché escludere ogni possibile verifica ed ancor più la falsifi-

cabilità, attiva una logica pericolosamente prossima a quella dei processi alle streghe: ogni obiezione confermerà che chi legge è una donna che non ha effettuato "il salto quantico nel Tempo di Marea", che non ha scavalcato "la facciata/avanscena dell'impoverito mondo del giudizio" (p. XX-XIX), si configurerà come la già prevista resistenza dovuta al fatto che "quella parte della donna antifemminista che si identifica con la struttura di potere considera una donna che minaccia tale struttura come una minaccia rivolta verso se stessa; esprime quindi disapprovazione e ostilità" (p. 68).

La visione del sessismo

Ma bisogna avere pazienza. Arrivando alle pp. 198-201, si trova una chiave ermeneutica (più volte peraltro anticipatamente annunciata nel corso del saggio ma non ancora tematicamente articolata) per il genere letterario dell'intero discorso. Si tratta di una profezia, che assomma il duplice registro della parola ispirata e della rivelazione in visione. Al centro dell'illuminazione, c'è la visione del sessismo, e "per la persona che ha imparato a vedere il sessismo, nulla può essere come prima" (p. 68). Nell'attrazione di tale fuoco, la visione si sconvolge: le linee si agitano e si torcono, contorcono e ritorcono. Come l'A. ricorda, citando Suzanne Langer, "La maggior parte delle nuove scoperte consiste

nell'improvviso accorgersi di cose che ci sono sempre state" (p. 16). Si ha l'impressione che la poderosità dalla scoperta affanni la mente dell'A. che insegue per mille vie e rivoli le cangianti fattezze e le multiformità di aspetti che il fenomeno assume, incalzando con fatica a denunciarne la onnipervasività strutturale, anche e soprattutto a livello linguistico, attraverso l'uso sí rivoluzionario ma pur sempre di frammenti del linguaggio vecchio. È il linguaggio, sono i movimenti di pensiero di una mente che sta contorcendosi nel dolore del parto: del parto di sé, del linguaggio nuovo, della nuova visuale delle cose. Nel disordine scomposto della decostruzione del cosmo, si delinea a tratti il profilo del nuovo essere, che parla poi nella nuova introduzione.

Non accettando il divieto d'analisi derivante dalla onnivorità della prospettiva, facente largamente premio sui singoli contenuti evocati, si possono individuare alcune piste di attraversamento dell'opera che la rendano, almeno in parte, perspicua anche alla ragione di chi, pur vedendo il sessismo, non ha raggiunto un sufficiente stato di grazia per cadere nel nuovo spazio (cfr. p. 207). Tra esse, ne seguiremo due.

Il presupposto teorico che dà ragione in parte della individuazione del sessismo, ancor più della dinamica attribuitagli e soprattutto del ruolo e valenza assegnati alla nominazione delle cose, al lin-

guaggio, alla rivivificazione di metafore (di poteri femminili) fatte avvizzire dal patriarcato, è il metodo della sociologia della conoscenza interpretato, in modo esclusivo ed inclusivo, in funzione di una sola delle varianti che lo determinano: il sesso dei parlanti.

La cancellazione simbolica delle donne

Al centro si pone la constatazione di una coestensione di tutto quanto è 'mondo' con il dominio dell'androcentrismo che rimuove, cancella le donne, non permette loro di essere, ovvero, che è lo stesso, di nominare. Ne consegue l'indicazione, appunto, ad una operazione che non può che venire dall'esterno del mondo (lo spazio sacro della sorellanza delle illuminate) e che dà luogo alla creazione dell'Antimondo, rinominando il cosmo (v.p. 169), in una ek-stasi mentale e in una ek-stasi sociale e culturale. La (non) collocazione simbolica data alle donne ed alle loro produzioni simboliche dalla cultura patriarcale è *accettata*, tanto che la Daly non ha remore a dire che la coscienza femminile non c'è stata mai prima d'ora, e, più o meno implicitamente, che le donne precedenti od estranee al femminismo attuale non sono mai state né se stesse né persone.

Tale tipo di analisi fagocita i possibili rilievi storico-fattuali sia del funzionamento del patriarcato, per una diversificazione di essi

nello spazio-tempo, sia delle lotte delle donne, compiute all'interno di tale luogo-figura di dominio. Uno dei prezzi è la liquidazione di quanto accade al di fuori, ad esempio, della illuminazione femminista occidentale.

Una seconda pista è data, congiuntamente, dal rilievo della tematizzazione del registro teologico/cristiano (post-cristiano) del discorso e delle concettualità e strutture teologiche di pensiero attive nel discorso stesso.

È trasparente che il saggio è nato come un percorso critico smascherante-decostruttivo della divinizzazione del maschio contenuta nel cristianesimo in quanto, innanzitutto, religione del padre ma, al di là di questo o, meglio, in estensione di ciò, in quanto fede nella trinità e, ancora, in relazione al suo aspetto cultico, alla morale, al ruolo ambiguo di Maria ecc., ancora considerati, nel periodo di transizione al post-cristianesimo, come bersagli rilevanti in vista di una "trasformazione" del cristianesimo stesso. Esso tuttavia conserva significanza, anzi ne assume una più piena, anche nella fase post-cristiana dell'A. perché in tale fase la perfetta, speculare (v. anche le più estese considerazioni sulla struttura a specchio del sessismo alle pp. 234-238) corrispondenza tra il sessismo e la sua religione (il cristianesimo) si fa più risolta e palese. Ciò rende del tutto postuma ogni discussione teologica, nel senso abituale del termine, circa la

correttezza o meno delle interpretazioni attivate ecc.: non meno, anzi più ancora di quanto farebbe discutere la rilettura della storia della filosofia, condotta sinteticamente in relazione al concetto di causa ultima alle pp. 218-234, o quella del freudismo-psicanalisi.

Uomini e donne in un mondo unico

Può risultare non inutile, invece, cogliere l'impianto tillichiano di una intera rete concettuale accolta e certo trasformata, ma non sovvertita, da Daly. Il coraggio di essere, il nuovo essere, la realtà ultima, lo scuotersi delle fondamenta, la correlazione, l'oltrepassamento di una concezione ipostattizzante di Dio sono i concetti innervanti la teologia di Paul Tillich; l'A., che lo cita più di una volta, afferma nella nota 10 dell'*Introduzione* che, sebbene ella trovi che il metodo tillichiano della correlazione è meno inadeguato di quelli di altri teologi sistematici, "non offre la critica radicale della religione patriarcale che può provenire solo dalle donne, le estranee primordiali" (p. 240). Ciò che non può essere considerato trascurabile è che un pensiero per definizione comunque interno all'androcentrismo sia, molto al di là delle tematizzazioni, il supporto di una serie di dinamismi concettuali di Daly stessa. Soprattutto, tale riferimento può forse rendere ragione della non ovvia importan-

za attribuita da Daly al fatto che il nuovo spazio/tempo del femminismo produca la propria rappresentazione teologica. La motivazione non è solo difensiva, infatti, e risiede in ultima analisi nella scommessa di concepire Dio in modo de-reificato, come Divenire, come un Verbo intransitivo (p. XVII), rendendo così necessaria e significativa la riproposizione della Dea-Verbo.

Nel turbinare neo-caotico degli elementi del discorso, numerosi sono i punti di interesse, di dissenso, di consenso, di possibile problematizzazione, da un punto di vista di contenuto.

Di sicuro interesse è il fatto che, se i non illuminati vengono considerati non più che umanoidi, tuttavia viene riconosciuto che unico è il processo di liberazione delle donne e degli uomini, così come unico è il mondo, con una cura costante a sottolineare le interconnessioni tra la cancellazione storica, sociale della donna e quella simbolica, linguistica e intrapsichica, da un lato, e ancora tra il ginocidio e le altre forme di oppressione esistenti (la guerra come il genocidio). Si può non concordare sulla esattezza della eziogenesi, ma si deve riconoscere almeno che Daly non ritiene che ci si debba occupare solo delle donne. Se l'appartenenza sessuale è resa irrilevante per i rapporti interumani, così che il solo parlare di etero-od omosessualità è già sessismo, venendo così denegata alla radice

ogni possibile lettura della sessualizzazione come traccia di relazionalità, la nuova introduzione disconosce come ambiguo, almeno, il termine androginia, usato nel saggio per indicare il nuovo essere a cui uomini e donne dovrebbero aspirare e parla di una interna armonizzazione.

Si può dubitare che non sia ancora arrivato il momento di "dialogare con coloro che ci hanno rubato il potere della parola e, avendo preso la parte per il tutto, hanno fatto del linguaggio un sistema di false alleanze" (p. 209), ma si deve certo convenire nel riconoscere che gli uomini e le donne non sono nella stessa situazione nei confronti della liberazione comune da attingere. Si potrebbe continuare, ma può bastare, a titolo di esemplificazione.

Il nodo resta ancora la proposta della religione della Dea, intesa come Madre-Figlia, opposta al Padre-Figlio. Quando usciremo dalla dualità? Quando accederemo al terzo (contenuto nella simbologia teologica ebraico-cristiana nella cifra della *ruah* - femminile -, pneuma neutro-spirito-maschile), potendo così riconoscere, in un movimento dialettico di superamento-mediazione, che anche il padre è cifra originaria?

* Mary Daly, *Al di là di Dio Padre. Verso una filosofia della liberazione delle donne*, traduzione italiana di Donatella Maisano e Maureen Lister, Editori Riuniti, Roma 1990 (titolo originale: *Beyond God the Father*, 1973, nuova edizione 1985).

...

RAFFAELLA LAMBERTI UNO SGUARDO ATTUALE SULLE ORIGINI

Impegnarsi a dire di una donna, in questo caso del libro di una donna, apre a volte un processo di riferimenti e rimandi che non si lascia facilmente arginare e circoscrivere. Ciò è tanto più vero quando il libro in questione vuole mettere in campo a propria volta "un dialogo serrato" (p. 7) da donna a donna, attraverso i testi, tra l'autrice, Maria Luisa Boccia, e una figura capitale, poiché va riconosciuta pienamente alla Lonzi quella funzione di sofferza e riuscita primogenitura che ella stessa consapevolmente si riconosceva. Così come le va riconosciuta eccellenza, mirabilità.

*L'io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi** si segnala in primo luogo per essere una lettura che induce lettura, ma costituisce di per sé un'occasione di riflessione per quante sono impegnate oggi nella ricerca femminista.

Già nell'introduzione, densa e motivante, le carte vengono scoperte: si tratta di restituire "alla donna che le ha pensate" (p. 10) alcune delle intuizioni ed elaborazioni più significative e mature della prima stagione neofemminista. Ma si tratta nel contempo di verificare la rilevanza e pertinenza di quelle stesse riflessioni e indica-

zioni rispetto ai problemi con cui abbiamo a che fare nel presente.

Il libro di Boccia si presenta innanzitutto come una personale e completa rilettura di tutti gli scritti di Carla Lonzi, un itinerario nei testi di una femminista a opera di un'altra femminista; mentre non vuole essere come l'autrice stessa dichiara, una ricostruzione storica della prima stagione del femminismo o delle vicende di una biografia, anche se poi non vi mancano suggerimenti di natura storiografica. Al contrario l'invito avanzato in chiusura a non "prendere congedo dall'autocoscienza" (p. 219), quale "modalità storica e pratica in cui la trascendenza femminile si è già storicamente posta" poggia sulla ripresa di un'interpretazione storiografica del percorso femminista di questi ultimi anni e non solo sul lavoro filosofico compiuto dall'autrice intorno agli scritti lonziani. A completare l'anticipazione, aggiungo che su tali basi l'autocoscienza non viene collocata in una fase storicamente conclusa e superata del femminismo, ma è riproposta come una via di ricerca ineludibile oggi, e anche dopo, per ciascuna donna che voglia sapersi ed essere tale.

Maria Luisa Boccia non istituisce tuttavia - questo vien chiaro alla lettrice - un commentario delle opere, pur ampiamente studiate e chiosate, ma si colloca sul terreno più rischioso dell'interpretazione esplicita. Troppo le urge stabilire

un rapporto con una donna che ha compiuto un *magnum monumtum*, troppo le preme che la sua prova risulti rigorosa.

Ritengo opportuna e tempestiva la decisione di una donna di fare, adesso e qui, quando molte altre hanno ripreso a leggere quei testi, i conti con il "visuto e pensiero" di Carla Lonzi. Diverso giudizio esprimerei se l'itinerario che ci viene proposto funzionasse come ostacolo a un rapporto più diretto e personale con la stessa Lonzi per quante non l'hanno ancora frequentata, o fornisse scorciatoia a chi continua a frequentarla. Può accadere invece il contrario: non solo convince e emoziona l'immagine "di una donna aggrappata al suo quaderno, intenta a scrivervi, o più spesso a leggerlo e rileggerlo" (p. 35) nel dispendio lucido e generoso di tutta se stessa per conquistare a sé e alle altre una coscienza e un'azione autonome; Ma suscitano nuova sorpresa, e quindi nuovo desiderio, i moltissimi passi riportati, ove bene si manifesta la capacità della scrittura lonziana di "addensare in folgoranti immagini un universo di emozioni e concetti" (p. 36) e la sua "attitudine a porsi fino in fondo sul versante dell'impensato" (p. 129).

L'interpretazione di un lascito

Due intenzioni forti ed esplicite reggono le principali traiettorie dell'itinerario di Boccia, mettendo capo al medesimo approdo: l'"io"

femminile, considerato come nesso indissolubile di sessualità e coscienza, esistenza e trascendenza. Tali intenzioni non risultano tuttavia appartenere ad uno stesso livello del ragionamento, poiché la prima è volta a identificare la qualità di pensiero che anima tutta l'opera lonziana, mentre la seconda vuole rettificare, per dir così, la posizione di Lonzi sull'agire politico proprio in base alla qualità o impianto di pensiero che si ritiene di avere identificato.

È a partire dal gioco di queste intenzioni che si struttura il lavoro di Boccia, così che ne dovrebbero risultare giustificati sia l'incedere argomentativo e la sequenza dei temi sottolineati, sia il grande spazio attribuito all'esame degli "scritti teorici" di Lonzi. Scritti che quest'ultima riteneva invece collocabili in un momento dato del suo percorso di ricerca e funzionali ad aprire un'altra e più adeguata via, quella appunto dell'autocoscienza.

Vediamo più da vicino qualche sequenza prima di toccare, nel punto dell'"io" femminile, la chiave di volta del saggio. Secondo una prima intenzione Boccia afferma che nella scrittura lonziana è all'opera non già e puramente un nuovo ordine di concetti inscritto lungo "uno sviluppo interno della teoria" (p. 110), ma un modo differente del pensiero, la ricerca di "una via che nella trascendenza conservi il segno del corpo, dica la sua differenza sessuale" (ibid.)

Questo significa, ancora con parole dell'autrice, che Lonzi ponendo la trascendenza femminile, "come atto che duplica la coscienza, ... ha presente... il differente modo di farsi coscienza... proprio di un pensiero non dimentico del corpo femminile" (p. 112). Insomma, tale è la conclusione di Boccia: Lonzi ha saputo "pensare da donna l'esperienza femminile, usando una mediazione appropriata, ovvero sessuata" (p. 9). Cosa che equivarrebbe a compiere "quel passaggio dal concreto all'astratto e dal singolare al genere, che è essenziale per poter dare forma, per poter nominare la realtà propria e del mondo" (p. 8/9).

"Chi", può compiere, come Lonzi ha compiuto, quel "passaggio essenziale" è l'"io" femminile; scrive Boccia: "La mia tesi è che questo può avvenire solo tramite la singolarità quando, appunto l'essere donna si costituisce in un 'io'" (p. 7). L'intero capitolo, "La coscienza è due", è dedicato a identificare tale modo differente del pensiero e a rilevarne le condizioni di possibilità; ma l'intero testo in verità, in particolare negli ultimi due capitoli, vuol cogliere quella modalità nel suo farsi. Qui mi limito a sottolineare che nei brani riportati si evidenzia una distinzione preziosa: Boccia, nella sua analisi dei testi lonziani, coglie un "differente modo di farsi coscienza", un "pensare differentemente" non già, non soprattutto un "pensare la differenza sessuale".

Più localizzabili, per quanto con conseguenze non minori su tutto il costruito, sono le riflessioni dedicate a proporre "una radicale messa in questione della critica che Lonzi svolge all'agire politico" (p. 139). È questa la seconda intenzione.

Oltre la politica, non altrove

In una decina di pagine molto faticate e a volte faticose, ai paragrafi "Esistenza e politica: una opposizione inconciliabile?" e "Soggettività politica e soggettività umana" del quinto capitolo, Boccia viene infatti affermando, che le argomentazioni lonziane non possono condurre alla polarizzazione di politica ed esistenza. Grazie all'analisi di passi successivi e, a suo dire, divergenti sui "principi" di uguaglianza e differenza, passi tratti da *Sputiamo su Hegel* (Lonzi 1970), e mediante il corto circuito che stabilisce tra soggetto politico e soggetto umano, ella perviene al convincimento che "La contrapposizione tra politica ed esistenza e tra uguaglianza e differenza sessuale, non risulta però coerente con l'impianto complessivo del suo [di Lonzi] pensiero" (ibid.). Poiché "Tutto il suo (di Lonzi) ragionamento tende... a evidenziare la forte interdipendenza tra le forme universali del pensiero e dell'agire e l'originaria sconfitta del sesso femminile" (ibid.), l'invito rivolto alle donne da Lonzi, perché si muovano "su un altro piano" rispetto al

mondo maschile, deve operare verso le guise tutte del pensiero e dell'azione dell'uomo. Esso non dovrebbe quindi venire inteso come la configurazione di "ambiti diversi di esperienza e di presenza tra i due sessi" (p. 144), così da precludere alla donna la dimensione politica. Al contrario, la donna nel momento in cui contesta l'unicità del soggetto umano maschile, il suo "ruolo assoluto", ponendosi a propria volta come soggetto, "non può non aggredire in profondità le forme nelle quali questo ruolo si è espresso e sedimentato (p. 139), incluse quelle politiche. Se così non fosse l'"estraneità" femminile, che al fondo significa "l'assenza di un luogo... davvero proprio, in quanto autonomamente scelto" (p. 144), verrebbe ricondotta a un "altrove" situabile nella dimensione esistenziale. "Chi" occupa la posizione da cui si valuta e si critica la politica è l'"io" femminile, inteso nella sua singolarità e differenza di genere.

Aggiungo, solo di passaggio, che proprio nel richiamo a una comune esperienza dell'estraneità viene posta dall'autrice la precondizione – il termine è mio – per l'incontro tra "una femminista", Carla Lonzi, che ha esplicitamente negato la possibilità di "ricondurre il femminismo entro la dimensione politica" (p. 12) e "una donna", Maria Luisa Boccia, che ha fatto "della politica e del pensiero politico il luogo del proprio femminismo" (p. 11).

Vi è, nei brani di Boccia qui riportati, un'onda ampia, per dir così, che valorizza la pretesa lonziana di un esercizio libero e compiuto dell'asimmetria femminile. In tal registro vien colta, in Lonzi, un'identica attitudine e verso la teoria e verso la politica. Neppure in quest'ultima ella mira a inserire "nuovi contenuti – ad esempio nuovi diritti dell'uguaglianza politica e giuridica –..." (p. 145) nell'ordine già dato. Ma ambisce a entrare nel mondo, pur tra le minacce che in esso può trovare un cammino autonomo della donna, a partire dall'avvio di un "principio di realtà" connesso alla "scoperta di sé" da parte delle donne e non definito dalle maschere offerte dal mondo maschile. Come scrive più avanti Boccia, l'esigenza è quella di costruire, tramite l'intreccio delle relazioni femminili, "un principio autonomo e distinto di configurazione della realtà, che dovrebbe consentire di misurarsi in altro modo col mondo, sfuggendo all'alternativa tra l'estraneità e l'inserimento" (p. 158).

Vi è tuttavia nell'insieme della argomentazione, accanto a quell'onda larga – anticipo qui parte della mia valutazione –, una riconduzione restrittiva, una riassunzione della dimensione politica nelle sue forme proprie, sia pure per lavorarvi contro. Non mi pare insomma che Boccia accolga fino in fondo il significato di quelle "operazioni soggettive", del resto ritenute "già politica", con cui

Lonzi intendeva pensare e agire "oltre" e non "altrove" rispetto al costituirsi e separarsi in sfere, logiche e ruoli dell'agire e del pensiero maschile. In tal senso, leggo, tra altri, un brano dell'autrice, che conclude l'interrogazione serrata sul rapporto tra politica e esistenza invitando a riferirsi "alla logica propria della politica in termini diversi dall'estraneità" (p. 143). Né appare convincente il legame circolare e imprescindibile da lei istituito tra soggettività umana e soggettività politico-giuridica, in particolare al punto ove esso trapassa, dall'esser un tratto proprio al paradigma che ha costruito la soggettività sull'esclusione della donna, all'essere condizione necessaria anche di una soggettività femminile piena.

Analogo scarto avverto tra le pagine davvero illuminanti che Boccia dedica al rapporto tra "vita" e "senso della vita" quale ambito dell'esercizio della trascendenza in Lonzi, vale a dire tra ciò che l'autrice coglie della diversa attitudine femminile alla trascendenza, e la riconduzione di tale "farsi coscienza" nell'alveo di un passaggio dal concreto all'astratto e simili. Pare a me che in processi di conoscitivi di tale natura ben poco resti dei complessi e molteplici movimenti descrittivi in cui Lonzi ha inseguito, nella "verbalizzazione" e nella scrittura, il fare coscienza della vita, il "puro dare voce all'autenticità" (p. 109). Né in esso ravviso la possibilità di mante-

nere la destinazione comunicativa del discorso lonziano, quel suo "sollecitare, tramite... il dire, un'interlocutrice che voglia a sua volta manifestarsi quale coscienza" (p. 113); mentre, ce ne avverte la stessa Boccia, la destinazione è parte integrante, della conoscenza cui Lonzi mira. Leggiamo infatti: "Questo fa della relazione tra donne, del loro dialogo una dimensione non solo realistica, ma cognitiva" (p. 115).

Ma per meglio capire, occorre intendere l'impresa di Boccia nelle sue esigenze più ardue e allargare lo sguardo al contesto offerto da quelle istanze attuali del femminismo, di cui il suo libro si fa carico. Per tali esigenze l'autrice dichiara di essersi consapevolmente esposta al "rischio di ricondurre ad un'ossatura teorica una materia che è ben più ricca e meno sistematica di quanto non possa apparire in queste pagine" (p. 9).

Oggi, ieri

Più volte si è intromesso ed è ricorso nel costrutto di Boccia l'"io" femminile. Esso costituisce il fulcro della sua riflessione e insieme la motivazione più pregnante del suo essersi riferita a Lonzi e alla qualità del femminismo lonziano. La condizione di possibilità di un'esistenza cosciente e libera per una donna, la condizione dell'evento stesso dell'incontro tra donne e del neofemminismo, è ravvisata in profondità in un accadimento di

indole espressiva e attuativa complessa e impreveduta, che consiste nel potersi dire e porre quale "io" da parte di ogni donna. Perciò Carla Lonzi, il cui pensiero ruota attorno al "solo perno... dell'io femminile" (p. 146), colei per cui non vi è un "problema donna" ma "il problema di una donna e/o di un'altra, a pensarsi 'io donna' e a porsi come tale nel mondo" (p. 147) diviene referente irrinunciabile.

Dall'ancoraggio all'"io", al piano esistenziale della presa di coscienza Boccia deriva non solo, come abbiamo già visto, la differenza trascendenza e libertà femminile, ma pretende anche quella "diversa configurazione logica e simbolica della realtà" (p. 145) che le pare richiesta oggi nel pensiero e nell'azione femminista. Proprio questo è il punto di massima esigenza politico-teorica del libro, il luogo ove più potente è il suo sforzo e anche, a mio vedere, la sua capacità di forzatura.

Entra in questo esigere di Boccia tutto il peso del suo venir dopo "la lontana aurora del femminismo" (p. 188). Nel libro vi è infatti qualcosa come un duplice movimento, che attiene a uno scambio tra l'ieri e l'oggi. Da una parte si assumono i testi di Lonzi, la loro "distanza", per considerare "la scena attuale dal punto di vista dell'io femminile" (p. 16), dall'altra parte su quei testi, in più punti, si fa interagire, si ricarica, per dire così, il frutto dell'essere

quello di molte di noi, e non solo quello di Boccia, un femminismo che ha fatto, sia pure in diverse e non in un'unica guisa, il suo ingresso nel mondo pubblico; un femminismo che si viene, per di più, misurando da anni con le discipline e le competenze. La ricerca di "una diversa configurazione logica e simbolica della realtà" (p. 145 cit.), a partire dai testi di Lonzi, si iscrive allora nei gesti del presente. Del resto il libro utilizza, per le sue analisi, esiti della critica e della ricerca femminista degli ultimi anni, riferendosi al lavoro di filosofe, storiche, analiste.

Il principio esistenziale della differenza

In tale orizzonte di riferimento, credo di intendere anche la decisione dell'autrice di non portare nel testo la propria fatica femminista, salvo che nell'introduzione, ma di dar luogo a un saggio ove vengano in primo piano gli strumenti della sua passione e pratica filosofica. Ancora in quell'orizzonte, può risultare opportuno che Boccia, nel mettersi in causa come donna politica, si richiami al proprio legame con il comunismo solo nell'introduzione. Il che affermo al di là della mia radicata, e argomentabile, difficoltà a vedere più che una giustapposizione tra le due componenti, femminista e comunista, richiamate. Infatti ciò che ella vuole mettere sul tappeto è la dimensione politica, ovunque vi

si confronti una donna che si dice femminista.

Nella comparazione con il femminismo degli inizi, Boccia trova "la maggiore differenza proprio nel partire da sé" (p. 9). Ove il "sé" gioca diversamente se riferito alla pratica autocosciente allora preminente, o se riferito, invece, al pensiero femminista attuale. Nel primo caso, ci ricorda Boccia, il "sé" rilevava dalla soggettività e dalla esistenza della singola, ora invece rinvia al Soggetto femminile; vale a dire a una rappresentazione dell'"essere donna" con valenze ontologiche e simboliche generali. Nel dare rilievo ai "vuoti" e "pieni" che si possono osservare accostando il presente e il passato, ella indica allora un "vuoto" che potrebbe, estremizzo, inghiottirci. Qualora perdurasse la messa in ombra, già in atto, della presa di coscienza e dell'ancoraggio all'"io", perderanno, a suo giudizio, intrecci e nessi decisivi ancora adesso e in futuro. Vale a dire l'intreccio tra esistenza e pensiero che a propria volta rimanda ad un "nesso ben più determinante" (ibid. p. 9), quello tra sessualità e coscienza femminile.

Vediamo qualche passaggio. È nel "principio esistenziale della differenza" che viene individuata infine quella nuova "forma logica", "misura", "criterio formale" capace di contrapporsi "a una logica e a delle forme astratte che sono state costruite invece sull'insignificanza della differenza"

(p. 145). Una volta posto l'accento sulla definizione della differenza come "principio esistenziale", Boccia mette in luce l'assoluta originalità con cui Lonzi ha saputo pensare, all'inizio del femminismo, sia la singola sia il genere, e, al tempo stesso, la tempestività con cui ella ha saputo denunciare la perdita, nell'opposto "principio giuridico" dell'uguaglianza, e del genere e della singola. Con questo l'autrice vuole anche smarcarsi da una formulazione e accennazione del Soggetto femminile che sussuma, rendendole del tutto irrilevanti, le soggettività singolari. Ma su questo tornerò.

La differenza allora come "principio" e come "principio esistenziale". Tenendoci al filo centrale della riflessione, la differenza deve poter venir pensata come "principio", altrimenti essa perde il proprio carattere di "qualità dell'essere, che attiene all'universalità" (p. 143) per ricadere ad accidente.

Anche in questo caso nel discorso di Boccia si intrecciano diversi livelli di rappresentazione. Quanto al piano della rappresentazione filosofica, una differenza, si dice, senza lo "statuto formale" che può conferire il fatto di porsi come un "principio", ricade a mera empiria, a differenza insignificante tra le differenze molteplici che l'esperienza ci offre; il che ha tuttavia conseguenze anche sul piano della rappresentazione storica, poiché il differire dei sessi verrà per essa ricondotto a una delle tante "que-

stioni" prodotte dalla relazione sociale, la questione femminile appunto. Scrive Boccia a tal proposito: "Se non si riesce a dare conto della differenza in termini di dualità dell'essere umano, uno dei due sessi viene ricondotto a funzione specifica; a condizione sociale; a ruolo; ovvero a delle determinazioni che non attengono all'universalità, anzi la presuppongono" (p. 143). Per tal motivo ella aveva scritto qualche pagina più indietro: "Per questo la forma logica della differenza sessuale, ovvero il modo in cui il pensiero l'ha neutralizzata sancendo l'asimmetria tra i due sessi, rappresenta anche la forma della sua storicità, in quanto offre la sola chiave di lettura della differenza tra i sessi, non deducibile dal contesto storico-politico" (p. 124).

L'asserzione è forte, così come sono forti le proposizioni che qualificano la differenza come proprietà che attiene all'essere e alla universalità. Voglio tuttavia sottolineare che il costrutto suggerisce di leggerle in termini di rappresentazione e non come configurazioni di un'ontologia. Ce ne persuade non solo l'esplicitazione della "forma logica" come una "chiave di lettura" del differire dei generi, ma più ancora il modo in cui quest'ultimo viene presentato nel corso intero del libro. In più luoghi si esclude infatti ogni recupero di concezioni essenzialistiche della differenza. Basti per

tutti il punto in cui, per interpretare adeguatamente la modalità del pensiero di Lonzi, si dà il primato alle tematiche e ai passi che testimoniano "l'esigenza di attenersi al vuoto, di inventare le mediazioni con cui il pensiero può dar conto dell'essere sessuato del soggetto senza riconfermare l'essenza del "femminile" e del "maschile" (p. 129). Del resto che tutto il lavoro di Lonzi consista nel "far fluire la coscienza", e non già nel rivelare identità sessuali prefissate, ogni lettrice può vederlo da sé.

L'io femminile

Spostiamo ora l'accento sulla qualificazione del principio della differenza in quanto "esistenziale". Essa va intesa, secondo Boccia, "come esplicitazione della posizione" da cui si osserva e si valuta. "Questa posizione è quella dell'essere umano colto nella sua interezza, nella sua singolarità" (p. 145). Ai fini del discorso, non è decisivo il fatto che tale posto di osservazione e vaglio sia individuato, nel libro, in riferimento alla dimensione politica, poiché, lo abbiamo già visto, l'autrice pretende che, verso di essa, sia ugualmente esercitato il "punto di vista" che può giudicare ogni altro pensato e operato.

Siamo così pervenute in piena centralità dell'"io" e della soggettività. Su tale terreno, scrive Boccia, "La sua eccentricità è estrema,

perché Carla Lonzi non pone mai il problema della donna a partire da un dato oggettivo. Come se fosse una realtà definibile fuori di sé" (p. 147). Ora, proprio in quanto riferita alla singolarità, alla individualità umana, la differenza sessuale può dare conto e della singola e del genere, poiché essa risulta asimmetrica sia all'"universale" sia al "particolare". L'"universale" è in questo caso fornito dalla sussunzione delle individualità maschili e femminili in un unico soggetto umano neutro: l'"Uomo" e in ogni sua "figura", tra cui anche l'"individuo", per stare a "la figura che consente di stabilire... continuità tra la soggettività politica e la soggettività umana" (p. 141). Insomma l'universale di cui l'autrice qui parla non va confuso con l'universalità da lei pretesa per ciascun genere. Mentre il "particolare" significa la mera differenziazione empirica tra i singoli, al di fuori della "differenza di base" che è appunto la differenza sessuale, il "sesso", l'appartenenza di genere, gioca quindi verso l'essere umano un ruolo che non può giocare nessun'altra appartenenza, poiché permette alla singola, al singolo di autoidentificarsi nel momento stesso in cui gli permette di definirsi come genere. Alla luce di questa doppia iscrizione, nella singolarità e nel genere, assume "pieno valore e significato il riferirsi costante di Lonzi alla "donna" e non alle "donne" (p. 145).

Così la nuova configurazione logica e simbolica della realtà, per come Maria Luisa Boccia la intende, se si radica nell'"io", richiede insieme un'elevazione a universale e formale delle sue movenze. Per questo l'operazione di elevazione a istanza formale dei processi conosciuti e attuativi indagati ricorre in tutto il libro. Esempio: l'impostazione lonziana del problema femminile in termini di rapporto tra "ogni donna" e "ogni uomo" è letta, al paragrafo "Il differire originario dei sessi", come la "forma logica" che consente di attingere a quello stesso problema; analogamente nel paragrafo "Autonomia di prassi e di giudizio", l'autocoscienza, riconosciuta innanzitutto come autonomia di giudizio e prassi di relazione tra donne, è, in via definitiva, chiamata ad essere la "forma teorica della coscienza femminile"; mentre all'interno del paragrafo "La soggettività singola", il rapporto tra le individualità e il Soggetto è rappresentato come rapporto tra la singola e un'istanza formale, un'idea la cui valenza ontologica e simbolica è ritenuta necessaria per la stessa presa di coscienza personale. Anche se poi l'ultima parola spetta alla singola, così che leggiamo: "La verità del Soggetto non può però imporsi alla verità della singola e dove si apre un divario la teoria deve fermarsi, non cedendo automaticamente il passo, ma appunto mettendosi alla prova" (p. 202).

Valore teorico di un percorso biografico

L'analisi della differenza come "principio esistenziale", che ho ampiamente ripreso, è allora il centro della pretesa teoretico-politica di Boccia; vale a dire la pretesa di avere, per quanto sessuate, forme non meno forti e certo più adeguate di quelle che, nella storia del pensiero e della cultura da noi ereditata, hanno neutralizzato la sessuazione del soggetto. Per questo, se il differire originario dei sessi affonda le radici "nel buio delle origini" ed è iscritto nella carne di ciascuna donna, la dualità del soggetto "la duplicità di coscienza sul mondo" è cosa da fondare, compito da affrontare. Questo compito, ci richiama Boccia, costituisce "la vera essenziale modificazione" (p. 146) cui il vissuto e pensiero di Lonzi invitano ogni donna.

Prima di parlare brevemente del percorso narrativo che il libro presenta, ritengo opportuno valutare, per quanto riesco e ho inteso, l'impresa e i rischi che Boccia si è assunta. Emergerà in tal modo meglio, perché considero quella che ella ci offre, un'occasione di ricerca da non tralasciare, ma non ne condivido in pieno il costrutto. O, detto in altri termini, risulterà come non sottoscriva completamente i connotati che assume in Boccia il proposito essenziale e ineludibile del "duplicare la coscienza".

Condivido con Boccia il convin-

cimento che la parola e la scrittura di Lonzi non presentano solo "un'unità narrativa di vita", per riprendere un'espressione oggi usata a designare ciò che Lonzi chiamava "un unico romanzo della mia vita". Vale a dire che l'*opus* lonziano non è leggibile nel puro ordine del biografico, nel dispiegamento di uno schema di vita autentico e trasgressivo e pertanto capace di dilatare, per altre donne, lo spettro dei percorsi di vita possibili. Esso va certo letto, anche e insieme, in quella trasgressione dei generi e della cultura, che si dà ogni qual volta la scrittura di una donna faccia fluire la propria coscienza e consegua, già in questo, la forma, la dinamica e la comunicazione della propria esperienza. Esso va inteso certamente come apertura di uno spazio e indicazione di una via di trascendenza femminile. Del resto Lonzi ha sicuramente voluto che la propria autocoscienza fosse scritta e pubblicata, perché le riconosceva tali capacità; così come ha voluto che Rivolta progettasse, accanto alla pubblicazione dei propri scritti, anche quella dei testi di altre donne del passato capaci della sua stessa attitudine; poco importa che si chiamassero con nomi illustri o Moderata Fonte.

Condivido inoltre con Boccia che il fuoco dell'attenzione vada posto, oggi a maggior ragione, nel rapporto che Lonzi ha stabilito tra la singola e il genere, pena l'oggettivazione del Soggetto femmi-

nile e la sua ipostasi nel puro cielo del simbolico rispetto ai corpi e alle menti delle donne. Peraltro interrogare l'“io”, dargli fiducia per la ricerca di verità e valore, era, quando Lonzi lo compì, gesto impensabile altrettanto che domandarsi se fosse “diverso o no un mondo vissuto, pensato e nominato da una donna” (p. 20). Ne è certo secondario sottolineare come in Lonzi le due interrogazioni nascano congiunte. Se infatti una tale congiunzione era impreveduta dalla cultura preminente, essa non doveva tuttavia risultare ovvia nemmeno all'interno del femminismo se ha subito, come ha subito, un'eclisse in anni a noi più vicini.

Un'analisi troppo sistematica

È però sul modo di intendere il rapporto tra trascendenza ed esistenza e tra singola e genere che non ritrovo, nel libro, rispondenza al mio modo di leggere Lonzi. A tal proposito, una sorta di ambivalenza mi si è subito presentata davanti a *L'io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*; da una parte l'ammirazione per la serietà e difficoltà dell'impegno analitico assunto da Boccia, nonché per il suo essere stata capace di una personale ricostruzione dell'enorme “fatto” di pensiero e di vita offerto da Lonzi; e insieme il riconoscimento della lucidità e persuasività con cui vengono messe in rilievo le strategie d'attenzione, le modalità

di approccio, le rilevanze problematiche. Ma dall'altra parte la percezione non meno acuta, il convincimento non meno responsabile del presentarsi, nel testo di Boccia, di una pleonastica messa in forma, di un'ipostasi restrittiva di quello stesso fatto di pensiero e di vita. È qui in gioco, a mio vedere, non solo la rappresentazione di come Lonzi ha prodotto coscienza femminile, ma la concezione dello spazio richiesto perché una donna possa “duplicare la coscienza femminile”; altrimenti detto, è in gioco la distribuzione del peso reciproco tra esistenziale e formale, “individuale” e “universale”. Pare a me che nella nostra ricerca, intendo quella delle donne che la compiono da donne, non vadano fatte salve simmetrie con gli “spazi” e le “distribuzioni” previste dalla cultura che ereditiamo. Lonzi non ne intendeva farne salva nessuna col suo richiamo al “vuoto” e al “prendere da sé”, insomma la “deculturizzazione”, che ella indica, “quel logorare continuamente i rapporti inconsci con il mondo maschile” (p. 61) se riguarda, come Boccia giustamente sostiene, insieme le forme e i contenuti della trascendenza maschile – dai quali, è vero, non ci salva nessuna mitica intangibilità e purezza – deve porre la massima forza d'urto sulle stesse movenze, distribuzioni e spazi configurati da quella trascendenza.

Altrimenti è già condizionata la nostra presa di “distanza”, per

conto dell'“io”, e si fa troppo forte il rischio di recuperare precedenti confini del pensare e dell'agire. In particolare ci esponiamo a quel primato del concettuale e del politico che Lonzi ricusava e che mi pare ripresentarsi oggi nella nostra ricerca. Così dicendo, ne sono consapevole, esprimo una inquietudine e un'urgenza personali; ma esse non mi sembrano tuttavia estranee alla inquietudine con cui si interroga la stessa Boccia sull'oggi e sulle sue “baldanzose” sicurezze.

Una volta accettato che uscire dall'insignificanza e dalla dipendenza comporti “inevitabilmente, per la donna, porsi in una posizione simile a quella con cui l'uomo ha dato inizio alla cultura e alla storia”, (p. 107/108), l'universale finisce con l'avere la meglio sull'individuale, e quest'ultimo corre sempre il pericolo di scadere a particolare irrilevante, se non si legittima attraverso l'abbraccio dell'universale. Non a caso la differenza è “differenza di base”, mentre l'individuale non è allo stesso titolo “particolare di base”, per usare la formulazione con cui la filosofia analitica contemporanea ha designato gli individui. Viene così fortemente limitata quella passione lonziana dell'individuazione, quel suo eretico “attaccamento all'“io”, su cui pure Boccia ha puntato la propria impresa. Non a caso molti dei rilievi mossi a Lonzi nel testo dipendono proprio dalla distribuzione che ho

ravvisato: Lonzi ha limiti di “iper-soggettivismo”, esige corrispondenze troppo dirette tra coscienza e pratica, resiste a alienarsi nel mondo e simili.

A quello stesso prevalere delle istanze formali, nell'analitica di Boccia, si deve l'impressione, in molti passaggi, di una sorta di scorporamento dell'“io”, in quanto portatore del principio formale della differenza e dei processi che la pongono in essere, dall'“io” in quanto attore, per dir così, e attore in relazione. Mi riferisco in particolare ai capitoli centrali e portanti su cui ho insistito: “La coscienza è due” e “La critica delle forme dell'agire politico”.

Significativa, mi sembra a tal proposito, la collocazione di *La donna clitoridea e la donna vaginale* (Lonzi 1971) nella sequenza di presentazione dei testi lonziani, peraltro non strettamente cronologica. Esso è preso in esame al penultimo capitolo, intitolato “Dentro il vissuto”, quando l'autrice analizza prevalentemente la “scrittura autocosciente” offerta in particolare da *Taci, anzi parla*, il diario avviato da Lonzi nel 1972 e pubblicato nel 1978. Certo ciò accade perché Boccia riduce scientemente la distanza tra le diverse modalità della scrittura lonziana, accostando le individuazioni teoriche dei primi scritti al susseguente scavo nell'autocoscienza. Ma avviene soprattutto perché solo a quel punto si entra nel vivo di quell'intreccio tra sessualità e co-

scienza, cui l'autrice ha riconosciuto in parti precedenti del suo lavoro, il ruolo decisivo che esso riveste, al fine della trascendenza femminile, in Lonzi, nel neofemminismo e per ogni donna che consegua la propria nascita a soggetto. Solo a quel punto si intende come autonomia significhi per la donna non tanto isolarsi dall'uomo, ma tenere presso di sé quella energia, quella “potenza” del suo sesso, che essa ha ceduto nei secoli al proprio signore.

La qualità dell'autocoscienza

Là leggiamo allora come sia “sorprendente il modo in cui viene frantumato lo schema tradizionale della relazione tra i due sessi, assunti quali due metà che si ricongiungono e che nell'unione sessuale prefigurano la completezza del Soggetto” (p. 186). E, ancora, vediamo sottolineato come costituisca “un'innovazione fondamentale” il gesto lonziano che ha “spezzato in due l'identità della donna” (p. 186), distinguendo donna clitoridea e donna vaginale. Tale duplice effetto sortisce dunque, secondo Boccia, l'introduzione di una donna impreveduta nel mondo, la clitoridea, una figura capace di attenersi, nella vita non meno che nella riflessione, al proprio “principio di piacere”, poiché in esso ha ravvisato “il principio di sé stessa”.

È soprattutto in quelle parti della sua esposizione, pertanto, che

meglio si può intendere cosa sia un “io” femminile nell'unità della sua esperienza, forma e dinamica. Analogamente, soprattutto a quel punto prende spessore l'analisi della relazione tra donne, anche tra le donne di Rivolta, così come la scelta lonziana di interlocuzione con l'uomo; mentre il mondo può configurarsi come l'“infinità dei rapporti umani possibili”, nel rispetto della passione di relazione comunicativa che Lonzi ha ritenuto configurabile solo “fuori” e “oltre” gli spazi codificati del sapere e della politica. Insomma là io ravviso propriamente la presa in carico del modo in cui Lonzi ha saputo duplicare la coscienza femminile e dei procedimenti propri della sua autocoscienza. È Boccia stessa del resto, sulla base della conoscenza dei testi di Lonzi e più in generale della produzione femminista, a evidenziare in molti passaggi la diversa qualità del discorso e della scrittura autocoscienti. Trascrivo: “Il suo è uno dei pochi discorsi femministi sul rapporto tra donne, ed in particolare tra madre e figlia, in cui l'analisi di una struttura psichica e di un immaginario femminile viene costantemente nutrita dalle ricognizioni di un materiale esistenziale, scavato impietosamente e lucidamente esaminato fin nel dettaglio” (p. 216). Poiché, a mio giudizio, adeguare la parola alla dinamica dell'esistenza, fare “combaciare” vita e senso della vita, attraverso la personale difesa di coscienza, è co-

sa diversa dall'individuazione e definizione di alcune forme, passaggi e condizioni propri alla presa di coscienza stessa. Non credo allora che quel processo, poiché di un processo si tratta, abbia fuori di sé la propria forma. Ne fa verifica prima di tutto la presa di posizione lonziana contro la teoria a favore dell'esperienza umana femminile nel suo sapersi e sapersi dire, ma anche la posizione critica che Lonzi ha espresso sul rapporto tra autocoscienza e assunzione dei saperi formali da parte femminista a danno dell'autocoscienza.

Mi pare allora che l'interrogativo "Prendere congedo dall'autocoscienza", posto da Boccia in apertura del settimo e ultimo capitolo del suo libro, "Autocoscienza", debba, per ottenere la risposta negativa cui tutto il suo lavoro tende, essere affiancato da altri interrogativi che pure possono trovare spazio nel contesto problematico aperto da Boccia all'interno del dibattito femminista. Si tratta, a mio parere, di misurare se e come al presentarsi del Soggetto femminile si sono ripresentate le movenze del Soggetto, i canoni della Verità, le cause della Politica.

Insomma se non possiamo "prendere congedo dall'autocoscienza", dalla "via di ricerca" individuata da Lonzi - ciò che Boccia chiama il "femminismo essenziale" lonziano -, va del tutto assunto lo spazio che essa ha configurato. Si tratta, con il suo movimento dal dubbio verso la sempre proble-

matica certezza di sé, di uno spazio della attestazione e non della Verità. Tale da dar luogo, come Lonzi scriveva e Boccia sottolinea, a una "piccola verità" in cui consistere, in opposizione ai mitici esiti proposti dalla cultura. Parlando allora di femminismo esistenziale, a ragione Boccia non appesantisce il testo di riferimenti alle filosofie dell'esistenza; al contrario i suoi stessi pochi richiami a quelle o al pensiero filosofico contemporaneo vengono rapidamente fatti cadere. Perché conosce la diversa qualità che passa tra il porre in essere un'analitica dell'esistenza, un'identificazione dell'autenticità e l'attestare e far vivere invece, con esistenza e scrittura, l'autenticità. Ciò in Lonzi è reso davvero manifesto con una sorta di spoliazioni successive e rifiuti, che investono non solo i ruoli e gli spazi a lei attribuiti dalle istituzioni culturali o dal femminismo esterno a Rivolta, ma anche quelli a lei richiesti dall'interno delle relazioni femminili in Rivolta e, più ancora, dall'interno del proprio *conatus* all'esistere. Alla fine l'autenticità non richiede neppure più coincidenza con le mete cui via via Lonzi ha ambito, ma solo la nudità e la essenzialità di un'esistenza singolare: quella de' "la Carla".

Sottolineando la singolarità femminile come unico luogo possibile del radicamento femminista, Boccia si mette, come abbiamo già visto, sul terreno di interpretazioni storiografiche che sostengo-

no i molti possibili inizi del femminismo e non invece una sua progressione evolutiva per tappe e stadi. Tale scelta spiega anche il suo approccio al rapporto tra neofemminismo e movimenti emersi nel '68, là dove ella sottolinea "un'asimmetria tra fenomeni distinti" (p. 97), in particolare per il gruppo di Rivolta, e non "una rispondenza tra il tutto e una sua parte" (ibid.).

L'unità narrativa di un "io"

È propriamente a livello del racconto che Boccia ci restituisce intuizioni e riflessioni emozionanti, così come un percorso di vita di straordinaria coerenza e spessore. Non è possibile riprodurre la ricchezza delle tematiche e sequenze affrontate, anche se può restituircene qualcosa la semplice lettura dei titoli interni a ogni capitolo; in essi troviamo infatti riproposti quasi tutti i luoghi classici e i problemi ancora aperti nel femminismo. Mi limito ad alcune osservazioni.

Il racconto prende le mosse da un duplice atto di nascita: la nascita alla vita e la nascita a soggetto, che si dà in una con la scelta del femminismo; poiché il "fatto" dell'essere nata donna costituisce per Lonzi il solo problema cui pensare, mentre essere coscientemente donna e fare il femminismo si identificano. In una prima parte seguiamo allora Lonzi nella "sofferenza" e "cura" da lei provate e

agite per togliere sé e "la donna" dall'insignificanza, su su fino alla "festa" del femminismo; una festa che ha comportato l'invenzione della "risonanza" e "riconoscimento" ad opera di un'altra donna. Ricostruito il ruolo eccezionale giocato da Lonzi e da Rivolta alle origini, stabilita una cesura tra il prima e il poi, Boccia avvia, nella seconda parte, un tracciato che include l'analisi della confutazione del pensiero e della prassi dominanti nel patriarcato e, poi, l'esercizio dell'autocoscienza, protratta da Lonzi sia in gruppo sia in solitudine fino alla morte. Precipualemente nella prima parte, Boccia si richiama a quanto ha scritto un'altra donna di Rivolta, Marta Lonzi, nella Premessa alle poesie della sorella, pubblicate nel 1985 con il titolo *Scacco ragionato. Poesie dal '58 al '63*.

Nel libro vi è così modo di vedere illustrate "due tensioni, apparentemente contraddittorie" che "segnano stabilmente la riflessione" (p. 106) lonziana. Da un lato la tensione alla "profezia" che anticipa, annuncia e inverte l'avvenimento del femminismo, dall'altro lato la propensione "all'interrogazione filosofica" per cui, anche dopo l'evento, l'inizio segnato dal femminismo non vi è pausa al dubbio e alla ricerca, insomma vi è modo di comprendere quanto Lonzi abbia voluto sempre sottrarsi ai vincoli offerti dalla logica dei fatti, incluso, paradossalmente il "fatto" del femminismo. Ancora

una volta i livelli del discorso di Boccia sono molteplici e il suo saggio intreccia un rapporto anche biografico, peraltro discreto e sollecito, all'analisi di quel movimento a spirale che, secondo l'autrice, è immagine appropriata del ricorsivo andare e riandare lonziano su uno stesso problema, sempre più in ampiezza e profondità.

Esperienza di parola e di ascolto

Le metafore della "voce" e dell'"ascolto" e l'esperienza stessa della parola detta e scambiata rivelano giustamente un posto peculiare nel racconto e nell'analisi iniziali di Boccia. Sono metafore e esperienze proprie a quello che ho chiamato uno spazio dell'attestazione; ma indicano al contempo la capacità di "resistenza", di "coesione" che fu richiesta a Lonzi, ed è richiesta a ciascuna, per passare dal nudo fatto dell'esser nata alla potenza di essere se stessa. Una potenza, lo abbiamo visto, che va tenuta presso di sé ma è attivabile solo a partire dall'altra; scrive Lonzi: "Avevo fatto il femminismo per fare esistere Sara, così che lei facesse esistere me" (cit. in Boccia p. 23). Ma è nella scelta di scrittura di Lonzi, e poi dello stesso gruppo di Rivolta, che quella stessa potenza trova, secondo Boccia, uno strumento formidabile. Poiché è con la pagina scritta che Lonzi ha fatto ponte dal "vuoto" verso l'identificazione di sé, ed è mediante essa che la sua individualità si è data la

dimensione necessaria per un'espansione nel mondo.

Scrittura fuori scala, essa sa mantenere centrali, pur dandosi dimensione pubblica, la relazione e la comunicazione. Non a caso l'autrice riprende, per l'intero percorso di Lonzi, l'espressione "agire comunicativo". Proprio tale strategia comunicativa, ella coglie nel rapporto lonziano con l'arte, nella critica al protagonismo culturale maschile, in quanto atto a limitare la creatività di tutti a favore dei pochi; ove la donna gioca il ruolo per eccellenza di spettatrice senza creatività. Su questa considerazione ha già un ruolo una donna artista, Carla Accardi che sarà tra le fondatrici di Rivolta. Ma l'assillo della relazione e della comunicazione è in Lonzi decisivo a tal punto da dare, secondo Boccia, un'indicazione alternativa all'inserzione della donna in spazi emancipati e tuttavia interni ai miti culturali e alle carriere professionali maschili. L'intera critica della cultura, il "lavoro enorme" di confutazione compiuto, perché le donne avessero uno "spazio", fisico, storico, mentale in cui crescere autonomamente e trovare una parola libera, vuole allora configurare un regno delle coscienze, una comunità pensante e vivente ove il rapporto e non le cose abbia la meglio.

Il gruppo femminista è la sede materiale di quello spazio più complessivo che si viene edificando. Quando Carla Lonzi può scrivere: "ho questa solidità, posso di-

re 'la mia cultura' non per riempirmi la bocca, ma perché vedo degli individui, donne, che hanno la stessa convinzione che ho io, e la cui coscienza reciprocamente ci siamo messe alla prova" (cit. in Boccia p. 179), già si sono dispiegate le caratteristiche proprie del suo gruppo. Boccia ha frequenti parole di riconoscimento per Rivolta, pur nei frequenti richiami alla disparità comportata in esso dalla presenza di una Carla Lonzi. Due considerazioni mi paiono particolarmente pertinenti: essere stato quello di Rivolta un gruppo che, nell'esercizio del giudizio e della libertà personali, ha fatto prendere il volo alle individualità; essere stato quello stesso gruppo capace di mantenere profondi rapporti interpersonali e lavoro comune anche dopo la propria fine come gruppo. Quanto alla prima, essa evidenzia come fosse diffusa nell'intera Rivolta la consapevolezza che "il blocco va forzato una per una: questo è il passaggio necessario per la nascita della propria individualità, il presupposto di qualsiasi cambiamento" (cit. in Boccia p. 202). Particolarmente acuta e rilevante, quanto alla seconda, è l'analisi condotta da Boccia sui modi in cui la disparità è stata, da Lonzi e in Rivolta, affrontata e superata. Ancora una volta è grazie allo scavo autocosciente che comprendiamo come il fissare in ruoli le diversità, blocchi la crescita di entrambe le donne implicate nella relazione; e vediamo, per di

più, a quali costi e prove Lonzi si sottopone pur di attenersi ai dati offerti dall'analisi del vissuto. Grazie a queste attitudini, circola un senso di libertà, di rispetto per le singole che rende comprensibile quanto la stessa Lonzi diceva di Rivolta: essere il suo gruppo un "capolavoro di dedizione, di attenzione" (cit. in Boccia p. 157). Soprattutto nulla vi traspare degli schemi scolastici o delle pratiche ripetitive che in tempi più recenti hanno messo in allarme qualcuna di noi.

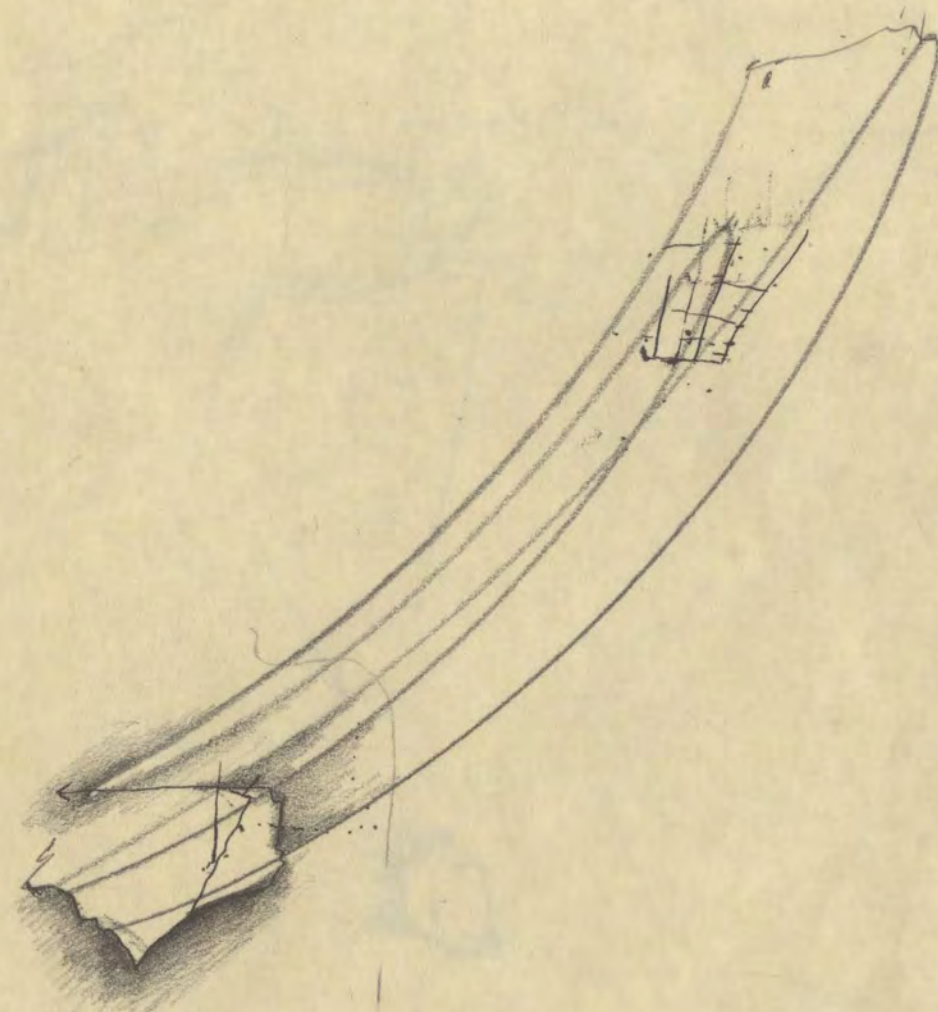
La sola strada dell'autocoscienza

L'autocoscienza, ci avverte Boccia, è esercitata in molte guise. Che essa non sia stata nel caso di Lonzi — ma non solo — una pratica confusiva e imprigionata nel piccolo vissuto quotidiano delle donne, è l'assunto di tutto il suo testo. Quello che però mi pare nuovo, nelle sue ultime pagine, è l'insistenza sull'autocoscienza come una dura prova votata alla accettazione della solitudine. Là sarebbe approdata Lonzi, a suo dire. Si tratta di pagine dedicate al rapporto con la madre, ove l'autocoscienza agisce su un terreno durissimo, poiché è nel rapporto con la madre, secondo un'intuizione e un'esperienza biografica di Lonzi, che ciascuna donna sperimenta il dubbio di sé ed è in quel rapporto che essa cerca la ricomposizione. L'ago della ricerca lonziana muove allora, secondo Boccia, tra il desiderio del-

l'accettazione incondizionata tra donne e, insieme, l'accettazione, dura e severa, della sua impossibilità. E tuttavia Boccia conclude: "È questa la sola vera, anche se aspra, strada dell'autonomia e, insieme, di una possibile parità tra donne" (p. 219). O, con parole mie, solo il saper separarsi e stare in solitudine, per spaventoso che sia, è condizione del poter tornare e stare con le altre.

Non è da poco il risultato cui Boccia perviene con il suo libro. Poiché da lei non solo riceviamo una rappresentazione sistematica, un rimando su cui ciascuna può sistematicamente commisurare la propria lettura e il proprio rapporto con l'"eccezionalità di figura e di ruolo" lonziani. Ma riceviamo insieme una sollecitazione a ripensarci nel presente. Se, nell'idea di rigore e dispendio che il suo lavoro rimanda, ha inciso la capacità di guardare se stessa con uno sguardo "più spietato" e insieme "più amorevole", quale l'incontro con i testi lonziani ha potuto a suo dire suscitare, allora è soddisfatta, a mio parere, quell'istanza di incontro tra coscienze che Lonzi richiedeva per concedere in lettura la propria scrittura. Né mi sembreranno meritevoli di troppo ascolto le richieste di chi volesse ancora da Boccia una più diretta messa nel testo della propria autocoscienza.

* Maria Luisa Boccia, *L'io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*, La Tartaruga, Milano, 1990.



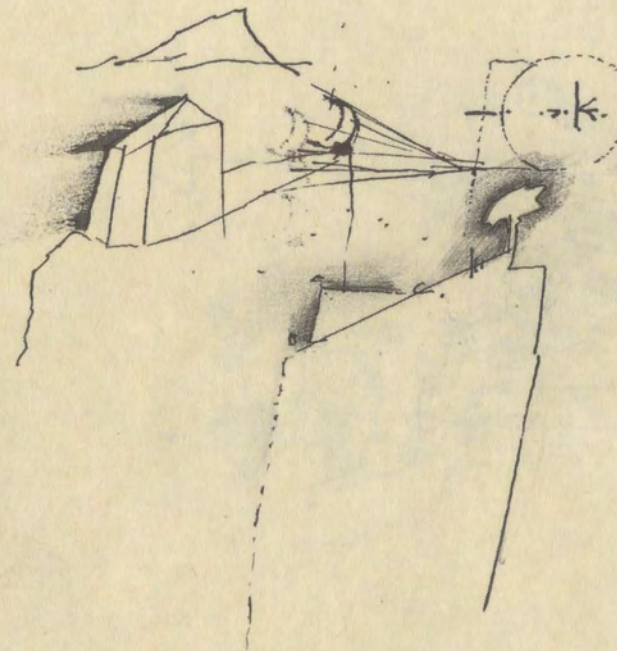
Tragedia

GIOSETTA FIORONI

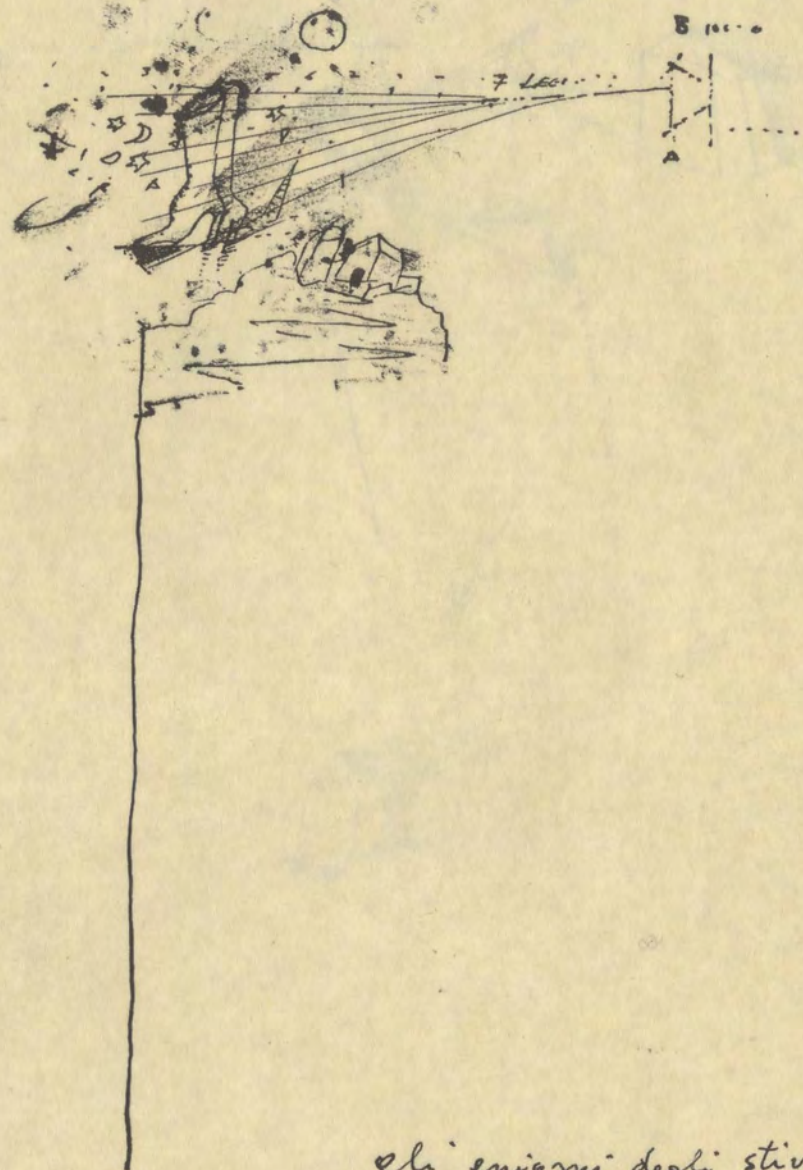


la casa volante

f.f.



l'enigma del cerchio magico



gli enigmi degli stivali



Salbano gigante

J.F.

luogo di fate



Poeti, critici e storici dell'arte hanno scritto bellissime pagine su Giosetta Fioroni, sedotti a provarsi con la sua grazia, la sua nascosta imperiosità, la sua vibrante e morbida fantasia, con l'erotismo e la prensilità femminili che lei adopera nel manipolare sogni, luoghi e oggetti dei suoi quadri.

Dalla frizione tra la pittura di Giosetta e le percezioni di chi la osserva può scaturire talvolta un disorientamento, talvolta una passione, infine scatta sempre l'adesione alla sua maestria multiforme. E lì comincia il viaggio nella sua pittura.

Non è qui la sede per descrivere tutte le fasi durante circa venticinque anni di professione indefessa; dalle impronte argentee dei "ritratti", ai *collages*, ai graffiti, che mescolano immagini, materie, scritture, annotando intuizioni di orrori e splendori altrettanto remoti dall'orizzonte quotidiano.

Come ogni profondo conoscitore della favola Giosetta Fioroni si

MARISA VOLPI* GIOSETTA FIORONI

muove continuamente su una sottile lastra di ghiaccio, o su un'orlatura di fuoco che faranno precipitare il racconto rosa nel racconto nero e il nero nel rosso.

La pittrice ha cercato e cerca con tutti i mezzi, non esclusi quelli offerti dalla cultura corrente, dal suo straordinario talento, dall'ironia, dalla curiosità sperimentatrice, dall'analogia poetica, di riuscire ad immergere non in modo fittizio né manierato l'esperienza visiva in una vera infanzia.

Che cosa vuol dire reimmergere l'esperienza visiva in una vera infanzia?

Da un lato Giosetta la orna di ciò che la connota più vivamente: i vocaboli non metaforici, le immagini miniaturizzate - cuori,

stelle, luna, case, ecc. - gli sgorbi che cercano di non mediare, e quindi non attutire dell'infanzia i capricci, le bizzarrie, gli amori e le desolazioni incondizionate. È il lato apparentemente dimesso ed elegante della Fioroni che ha acquisito ormai a contatto con i poeti e gli scrittori e con una lunga esperienza d'artista una duttilità prodigiosa. (...)

Per la Fioroni si parla sempre di infanzia, di magia e dunque di un segno sporco, irrealistico, di uno spazio immerso in una topologia interiore, di immagini ricordate dai libri di favole, di memorie non guarite dalla logica, indicibili. Quanto alla magia è proprio quella che si manifesta durante le prime esperienze di perdite abissali o di intimità irraggianti affetto, e che accumulano gli oggetti e i colori di Giosetta in una sorta di claustrofilia. (...)

* Dalla presentazione alla personale della galleria Forni nel 1989.

IDA DOMINIJANNI

I TESTI E I LORO PRETESTI

Le donne del Pci arrivano al XX, e ultimo, congresso del partito con due documenti, la "Carta di donne per il Pds" e "La politica della libertà". Li firmano Livia Turco e altre dirigenti fautrici della svolta il primo, il gruppo "La nostra libertà femminile è solo nelle nostre mani" il secondo. Dalla *Carta* itinerante delle donne comuniste sono passati 4 anni, due congressi, la Bolognina, la divisione in due del Pci attorno a svolta, simbolo, nome. E ancora una volta, nel nome c'è la cosa: in quelle due diverse particelle – *Carta delle* donne comuniste, *Carta di* donne comuniste – si legge l'intero percorso e il cambiamento principe. "Le" donne comuniste, contenitore semantico-politico creato dalla *Carta* itinerante, non esistono più; nel Pci-Pds è accettata, riconosciuta, legittimata la presenza di diverse forme della politica delle donne. Si dirà: il passaggio era già in atto al XIX congresso. Quel contenitore, "le" donne comuniste, era stretto da tempo, già dal XVIII congresso. Che si sia rotto al XIX è un bene. Che abbia dato luogo in questi ultimi mesi a posizioni distinte, firmate, ciascuna responsabile per sé, è meglio.

I documenti del XX registrano un passo avanti di tutte fin nella chiarezza del linguaggio (e la questione-differenza è meglio posta anche nelle tre mozioni). La "Carta per il Pds" fa pulizia concettuale su alcuni nodi (differenza-emancipazione, idee fondanti-programma e regole) che in passato erano pasticciati e cortocircuitavano differenza sessuale e interessi di genere, libertà femminile e rivendicazioni riformiste. "La politica della libertà" registra non un passo ma un salto in avanti nella pratica politica del gruppo che lo firma: anche qui, è la lingua che lo rivela. Nel documento l'espressione "differenza sessuale" non compare mai: essa non è più programma, dover essere, ma retroterra in atto, luogo d'enunciazione parlante, pratica all'opera.

Dal punto di vista della politica delle donne, qui

c'è il punto di maggiore divaricazione – incommensurabilità – dei due testi: nel modo di dire "io" ("noi"), ovvero nel modo in cui si esprime la soggettività femminile. E come sempre nella politica delle donne, il come fa la cosa: nel modo di dire "io/noi" della donna (del gruppo) che parla e fa pratica politica c'è il modo di pensare e dire la donna e la differenza. Soggetto e predicato coincidono ed è qui che la pratica diventa parlante: di soggetto, forme e contenuti della politica. Il soggetto è un soggetto-donna non generico e indistinto, ma calato nelle sue radici – il movimento femminista; la sua discontinuità rispetto alla tradizione comunista; questa stessa tradizione, sia per quanto vi è in essa di non superato, sia per quanto vi è in essa di tragicità da non rimuovere. La forma è quella di un gruppo vincolato al suo interno, che dà fonte di autorità e parola sul mondo a chi vi appartiene, e fornisce nella sua esistenza materia vissuta di conflitto con gli uomini; i contenuti sono quelli di una rifondazione comunista declinata a partire dai punti di crisi, discontinuità, rottura e interessi attuali che il gruppo elabora nella propria esperienza (gli anni settanta, gli anni ottanta, gli errori del Pci che il rapporto col femminismo rivela in trasparenza).

Su questo piano – della pratica politica, ovvero del rapporto tra soggetto e predicato –, prima che su quello delle enunciazioni di principio, si misura lo scarto dall'altro documento. Che è una seria carta di intenti programmatica per il nuovo partito, dove differenza sessuale, rapporto con la tradizione emancipazionista, ricadute sul programma politico sono enunciati, dover essere appunto del nuovo partito. *Conditio sine qua non*, almeno nelle intenzioni, della sua esistenza, e non è poco: la rilevanza del tema "bisessuazione" messo nero su bianco, alla fine della strada di un partito di massa come il Pci. Nel primo testo le autrici parlano delle cose (rifondazione comunista, crisi del Pci) a "partire da sé". Nel secondo, le autrici partono da una vicenda di movimento e di partito per proporre una carta di genere, una posizione femminile dentro il nuovo partito: sono, è vero, due modi diversi di intendere il conflitto tra i sessi e la

parzialità dei due sessi. Nel primo caso le donne si mettono al centro, avanzano di un passo nel discorso facendo fare un passo indietro agli uomini ("abbiamo scritto noi una parte della mozione del No"). Nel secondo, si dice il dover essere della parzialità dei due sessi, ma il *movimento* della parzialità – necessariamente asimmetrico per uomini e donne, altrimenti dove sarebbe il conflitto di potere? – non si vede.

I precedenti di questo diverso procedere sono, in questi mesi, leggibili uno per uno. Sul primo versante: la costituzione in gruppo, ad Ariccia, delle donne della IV mozione del XIX: costituzione che esprime la messa in campo, all'interno del fronte del No, di un anticorpo di discontinuità sui rischi di conservazione nei metodi della politica. Poi, l'iniziativa politica di questo gruppo (che attrae altre donne del No) al seminario del No di Arco, dove, appunto, sul come della politica e della rifondazione comunista le donne spaccano con mossa egemonica l'andamento del seminario e gestiscono un gruppo di lavoro misto; il seminario di Napoli, in ottobre, su "Primo, la libertà", dove si acquisisce che per essere efficace il "partire da sé" deve mettere le donne al centro e non al lato del discorso, in un rapporto di distinzione e non di distanziamento dagli uomini. Sul secondo versante: il lavoro politico di Livia Turco, capitale nel mantenere gli spazi di autonomia guadagnati per tutte, dalla *Carta* itinerante in poi, nel partito (relazioni alla VII Commissione femminile del Cc sul dopo XIX e sul partito di donne e uomini); la posizione, anzi le posizioni femminili all'interno della costituente (seminario romano di luglio, seminario della "Tavola permanente" a settembre a Modena). Molto in queste tappe si è elaborato, approfondito, migliorato, ripetuto. Restano infatti – anzi, appunto, approfonditi – i tre solchi che divisero le comuniste all'indomani della svolta. Il rapporto con l'identità e la tradizione comunista; il rapporto con il femminismo e con la sua rottura rispetto a quella identità e a quella tradizione; il modo d'intendere e praticare la contraddizione sessuale nel partito (ovvero il rapporto con gli uomini e la relazione fra donne). Vediamo.

Paradossali inversioni

La "Carta" mette a tema l'oltrepassamento delle tradizioni politiche della sinistra (comunista, socialdemocratica, socialista) in nome dell'originalità e trasversalità del soggetto politico donna: da qui l'adesione al nuovo partito, anch'esso fondato su un consimile oltrepassamento. Il "soggetto fondante", cacciato dalla porta, rientra dalla finestra: l'esperienza politica delle donne "confluisce" tranquillamente nel Pds, ne diventa anzi appunto una ragione fondativa, ne conferma la necessità. Di nuovo, quello che si salta è la natura sessuata del conflitto uomo-donna, che non è cosa che si risolve cambiando tradizione o collocazione culturale, o facendo spazio alle donne nei paradigmi interpretativi della complessità sociale. "La politica della libertà" lo spiega; non c'è immediato guadagno di libertà femminile nella contrapposizione donne-operai, per esempio (del resto, non esistono operai e operaie?). C'è di mezzo un modo diverso di intendere ed elaborare tutta la vicenda del femminismo (quando pure, fra alcune estremiste del Si, esso non viene considerato mero retaggio ideologico dell'ideologico passato) e della sua contraddizione con le forme maschili (non solo comuniste) della politica: con il risultato di una curiosa, e paradossale, inversione. Che laddove (nella "Carta") quella contraddizione viene attribuita tutta all'inservibilità della tradizione comunista, essa tuttavia non viene usata per leggere la crisi di quella tradizione né del Pci. Mentre laddove (ne "La politica della libertà") essa viene usata correttamente attribuita all'impatto della nuova soggettività femminile con le forme maschili della politica (non solo comunista), essa getta luce sulla crisi del Pci: anni settanta, anni ottanta, crisi del partito dei soggetti a vantaggio del partito-stato.

Fin qui, siamo all'approfondimento dell'elaborazione post-svolta, su un versante e sull'altro. Ma in mezzo, in questi mesi, ci sono le conferme che vengono dalla pratica. Sì che non è per caso se gli uomini del Si continuano ad "assumere" i temi della "Car-

ta" – come il recente incontro al cinema Capranica sul "partito di donne e uomini" ha dimostrato: quella "confluenza" li soddisfa e li conferma nelle loro ragioni. Nel fronte del No, il conflitto fra donne e uomini è stato invece agito, costantemente messo a tema: il gruppo "La nostra libertà è solo nelle nostre mani" non avendo mai smesso di alimentare da una parte, criticare dall'altra l'iniziativa (o la mancanza d'iniziativa) e i metodi dei "loro" uomini sulla base della pratica femminista, fino alla battaglia, perduta, contro l'unificazione delle due mozioni del No. Il risultato non è "il conflitto per il conflitto", ma una contrattualità esplicitata in perdite e guadagni, scacchi e risultati, come resoconta il documento congressuale del gruppo e come dimostra la mozione, largamente segnata, e sul punto cruciale del partito e della sua crisi, dall'elaborazione di questo gruppo. Non così nel fronte del Si, dove il momento di conflittualità massima tra uomini e donne e tra donne, rappresentato dall'*affaire* Mafai e relative reazioni maschili e implicazioni micromeghiane, non viene mai messo a tema ed elaborato. Si capisce che a partire da qui, prospettive e illusioni sul partito dei due sessi siano diverse nei due campi femminili.

Soggetti e mondo

Ancora su tre punti merita riflettere per come in questi mesi si sono presentati o ripresentati. Il primo attiene al rapporto fra libertà femminile e condizioni materiali, fra orizzonte della differenza sessuale ed emancipazione e giustizia sociale. Il tema viene lanciato nel comitato centrale di giugno dal gruppo "La nostra libertà è solo nelle nostre mani", con la proposta del seminario di Palermo che poi si terrà a Napoli. E rimbalza subito tra le donne del Si, all'assemblea nazionale della costituente femminile. Rimane tuttavia diversa l'elaborazione, sia pure sulla comune base che l'orizzonte della libertà femminile – e della differenza sessuale – si situa storicamente a orizzonte compiuto dell'emancipazione, e criticamente rispetto a quest'ultimo (acquisizione del resto antica del fem-

minismo). Mentre nella sistemazione della "Carta" la sequenza assume un tono storicistico e lineare, nel documento "Primo la libertà", scritto per il seminario di Napoli, la libertà femminile è un punto di vista che "taglia" con le categorie classiche dell'emancipazionismo, perché pone un altro modo di pensare la materialità, intrisa di soggettività e di dimensione simbolica: anche qui, aiutano le origini del femminismo. Il secondo punto riguarda invece un *leit motiv* delle comuniste del Si, quello dei "limiti della politica". Dizione molto in voga nella fraseologia della svolta, della quale rimane a me davvero oscuro il successo fra le donne. Sa di anacronismo l'insistenza, nella "Carta", sul necessario superamento della concezione etico-pedagogica del partito: che a dire il vero pareva superata nel Pci da una ormai fin troppo acquisita laicità, almeno da un decennio a questa parte. Stupisce l'assunzione entusiastica di questa parola d'ordine, fra le comuniste del Si, perché rivela la cancellazione di uno dei caratteri fondativi del femminismo, che non sta nel limitare la politica, ma nel demistificare la pochezza del Politico e nel mostrare la piena politicità di ambiti (il personale, il rapporto uomo-donna e donna-donna) classicamente confinati nell'impolitico. Nemmeno convince, la parola d'ordine del limite della politica, quando viene declinata come "deenfattizzazione" della politica istituzionale in favore dei "luoghi politici" delle donne: distinzione che riporta a galla una classificazione fra politica "dei grandi" e politica "dei piccoli" anch'essa regressiva rispetto all'acquisizione che pareva ormai comune della piena politicità delle pratiche femministe.

Si accompagna in alcune – donne del Club soprattutto, o legate all'ala ex "migliorista" del Pci – a questo punto del limite della politica quello del partito – strumento. Il gruppo "La nostra libertà è solo nelle nostre mani" ha efficacemente messo sul tappeto, al contrario, il tema della crisi del "partito-comunità". Sbaglierebbe assai chi ci volesse vedere nostalgie di totalità, o di veteromilitanza, o di veteroformazione stile scuola-quadri. Il punto è tutto un altro, e

56

tocca a mio avviso una grande *demarche* che attraversa in controcanto rispetto all'egemonia statalista della tradizione comunista, la storia dei movimenti – più che dei partiti – comunisti ed estremisti degli ultimi decenni, dal '68 italiano al maggio francese (Blanchot insegna), alle lotte operaie alla Fiat, al femminismo, alla Pantera dell'anno scorso: quei punti alti della lotta, in cui la comunità dei/delle militanti faceva e fa corpo unico con la pratica e il progetto politico, perché il farsi soggetto, dei soggetti, faceva e fa corpo unico con la trasformazione del mondo e delle sue rappresentazioni. Anche il Pci, in certe sue fasi e in certe sue fasce, ha saputo esser questo, partito dei soggetti appunto: il Pds non lo sarà perché non vuole esserlo, altra essendo la forma di comunicazione – massmediale più che all'incrocio fra comunità di militanti e partito di massa – che ha già scelto. In questo senso è certamente vero che, come scrive "La politica della libertà", "Il Pci finisce alla Bolognina": non è un caso che questa fine, questo lutto, solo alcune donne siano riuscite a nominarlo, guardando in faccia la crisi di un corpo, prima che di un partito, politico.

Resta la questione della democrazia, di sistema e di partito, e delle sue regole. Si sa che è e sarà il punto di scontro più duro tra le donne del Pci-Pds al XX congresso, ed è solo ovvio che, anche qui, sbaglierebbe chi volesse dividerle tra democratiche e antidemocratiche. Sarebbe piuttosto da fare una ricostruzione delle posizioni femministe sul tema, nel Pci prima e dopo la svolta: con una qualche sorpresa troveremmo fra le firmatarie della "Carta" di oggi – che indica la democrazia come unico terreno di sviluppo della libertà femminile – alcune fra le più convinte sostenitrici della critica femminista della democrazia di ieri. Il punto è rilevante, si sa, soprattutto per come e quanto apre, nel futuro Pds, alla regola di maggioranza e minoranza, anche fra le donne. Ho sentito circolare l'ipotesi, all'incontro sulla "Carta" del Capranica, che il femminismo avrebbe criticato i principi (esempio: il suo fondarsi sull'individuo neutro-universale) della democrazia, non le regole (esempio: la regola di maggioranza). È falso. Nel femminismo

non si è mai deciso in base ai numeri e alla loro conta, e la diffusione per contagio delle pratiche e dei pensieri è stata la critica fattuale più grande, evidente ed efficace di quella regola. Dire oggi che l'apporto delle donne consisterebbe nel sessuare la maggioranza, non nel metterne in discussione la formazione, significa semplicemente un'altra cosa: anteporre i patti con gli uomini alla relazione tra donne.

MARIA LUISA BOCCIA

LE LIBERTÀ DEL COMUNISMO

La proposta di scioglimento del Pci in un nuovo partito già al momento della "svolta" ha sollevato la questione del comunismo. Di un *nome*, certo, che come tutti i nomi significa "le cose". Per molti e molte questo significato è andato distrutto con la fine dei regimi dell'est. Per alcuni e alcune, del Pci, abbiamo appreso che esso era inesistente da tempo, o comunque era stato molto debole. Per chi ritiene più che possibile e perfino necessario abbandonarlo è evidente che "le cose" di cui quel nome parla sono soltanto "tradizione", cioè passato; il "nome" per l'oggi è vuoto, muto, opaco. Da qui la forte riduzione del comunismo a ideologia, a rappresentazione puramente *mentale*, astratta, di un futuro, di una "idea" di società, di un "sistema".

Per chi donna o uomo non condivide questo abbandono del nome, si tratta invece di rendere visibile "cosa" con esso si vuole significare. C'è senza dubbio un diverso modo di rivolgersi anche "alla tradizione", un legame di "vissuto" tra passato e presente che non vuole e non può andare reciso. Ma c'è, più forte e cogente, un legame tra il nome e le cose, quelle dell'oggi e, per loro tramite, quelle del domani. Si è molto ironizzato alcuni mesi fa sulla parola "orizzonte del comunismo", perché la si è intesa come proiezione verso un futuro vago e idealizzato. A me, al contrario, è apparsa una definizione pregnante

proprio perché indica un posizionamento. L'orizzonte è categoria spaziale prima e più che temporale. Il "dove" dell'orizzonte dipende strettamente dal qui e ora. La linea del mio orizzonte delinea il luogo in cui sono, abbraccia il territorio che me ne divide e per ciò stesso me ne offre una padronanza. Né, come è noto, l'orizzonte è fisso, che anzi il suo spostarsi e il suo mutare procede con me e da me. L'orizzonte infatti mi contiene ma non mi chiude definitivamente; posso determinarlo. Parlare di orizzonte del comunismo e di "punto di vista comunista" definisce il rapporto tra un soggetto e un contesto; prevede un percorso, e dunque una direzione. Entrambi non sono altrimenti definibili se non "a partire da sé".

Partire da me, donna, ha significato nel 1974, anno in cui ho creato con altre donne il mio primo gruppo femminista, fare "atto di incredulità" rispetto alla tradizione culturale e politica comunista e produrre una discontinuità radicale con essa. Questo ha mutato il mio orizzonte, perché ha mutato il mio percorso, la mia posizione, la direzione del mio sguardo, la mia percezione della realtà. Ho visto altre cose e ho avuto bisogno di nominarle: i rapporti tra i sessi, i corpi e i vissuti femminili. Questo non ha comportato l'esaurirsi per me del comunismo, la perdita di senso di questa parola. Ha piuttosto consentito di *cominciare* a darvi un senso più appropriato a me, a misurare se e come di quel nome potevo o meno determinare io il significato; per me e dunque per altri e altre. Da qui, da questa origine ho tratto il mio "no" alla svolta, e ho ricercato con altre donne i modi per significare il nostro dirci comuniste. Il gruppo "La nostra libertà è solo nelle nostre mani" è nato da questa esigenza condivisa.

In questo anno ci siamo trovate di fronte due critiche. Alcune donne hanno visto nella scelta di continuare a nominarsi comuniste il prevalere dell'appartenenza al Pci, e più in profondità la fedeltà a una concezione teorico-politica in cui resterebbe inscritto, in modo pregiudiziale, il progetto e la pratica della libertà femminile. Altre e altri, al contrario, ritengono che la nostra scelta politica non si misura con la

questione del comunismo. In particolare Rossana Rossanda ha scritto: "l'elaborazione specifica delle donne non sembra in grado a oggi di intervenire, al di là di alcune innegabili affermazioni metodologiche sulla loro costituzione come soggetto, su nessuna delle ipotesi analitiche, né tantomeno su un intervento autonomo su di essa"¹.

• • •

L'atto di incredulità di cui ho detto nasce dalla presa di coscienza che una donna non trova in nessuna tradizione culturale e politica un modo appropriato di significare la propria posizione nel mondo: "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 a agirvi, rimuovendo questo fatto. Un modo illusorio"². Dunque non vi è alcuna concezione o alcun progetto politico, o alcun partito che *in sé* possa offrire un vantaggio. Naturalmente ciò non significa che culture, progetti, partiti sono tra loro equivalenti, né in sé, né per le donne. Ma anche rispetto a quelli che tra gli altri sono stati maggiormente segnati dagli interessi e dalla presenza delle donne l'atto di incredulità è necessario e non meno radicale. Proprio perché queste idee e progetti si conquistano la stima e la fiducia delle donne, convincendole che "i veri problemi" sono sempre altri, e chiedono loro di farsene partecipi, mettendo in secondo piano, o condizionando a essi, quella che per una donna è la prima e vera "causa" a cui dedicare le sue energie: la libertà femminile.

Se dunque tutto l'ordine reale e simbolico è segnato dall'assenza di libertà femminile, è inutile, e inefficace, o peggio genera confusione che le donne vadano errando, mutino i propri referenti teorici e politici, come se questo potesse procurare vantaggio alla produzione di libertà.

Alla libertà femminile serve che una donna, lì dove è, rispetto a ciò che è, alle appartenenze sociali, culturali e politiche che ha condiviso, dia visibilità al fat-

to che una donna pensa e agisce diversamente. Dunque che altro, dall'uomo, è il suo modo di stare al mondo, di agirvi, di nominarlo, di trasformarlo. Lì dove è: con una storia, una cultura, dei rapporti, delle condizioni di esistenza, degli interessi. Per me, per altre, anche nel Pci e rispetto al comunismo. Per altre, ad esempio, rispetto al cattolicesimo e alla chiesa; per altre ancora rispetto all'ecologismo, e ai movimenti ambientalisti. Solo questo può produrre parola femminile sul mondo, e creare comunicazione femminile tra contesti diversi. A me comunista serve, per misurarmi e prestare ascolto all'esperienza e al pensiero religioso, o a quelli ecologici, che alcune donne prendano parola dentro questi contesti. Serve che si produca sapere e mediazione femminile sulla storia, il vissuto, le culture che li costituiscono. Per me, fare atto di incredulità rispetto al comunismo significa, innanzitutto essere consapevole che esso "ha ignorato la donna e come oppressa e come portatrice di futuro; ha espresso una teoria rivoluzionaria dalla matrice di una cultura patriarcale"³.

Il femminismo da cui traggono origine ha detto già negli anni '70 cose significative sulle forme storico-politiche del movimento operaio e sul comunismo, proprio lavorando su questa consapevolezza. Certo si è trattato di una elaborazione del tutto eccentrica, anche rispetto alle tendenze di revisione critica della teoria e politica comunista. Guardare al comunismo dal proprio essere donna muta infatti il punto di vista e con esso l'orizzonte stesso del comunismo. Non si è trattato e non si tratta di aggiungere, correggere, innovare rispetto al differente profilo con cui si presentano nella realtà contemporanea i rapporti sociali, i sistemi di potere, l'egemonia culturale e politica. Con il soggetto donna l'"oggetto" teorico-pratico del comunismo viene rivoluzionato. È una rivoluzione – insisto teorica e pratica – non meno rilevante di quella che operò Marx rispetto al pensiero e ai movimenti socialisti del suo tempo.

E tuttavia bisogna intendersi su un primo, essenziale, aspetto. Ha scritto Carla Lonzi che la donna "afferma che il proletariato è rivoluzionario nei con-

fronti del capitalismo, ma riformista nei confronti del sistema patriarcale". E ancora: "Le donne hanno coscienza del legame politico che esiste tra l'ideologia marxista-leninista e le loro sofferenze, bisogni, aspirazioni. Ma non credono che sia possibile per loro essere una conseguenza della rivoluzione"⁴. Sono affermazioni da meditare attentamente. Le ragioni, l'esistenza, la leggibilità del conflitto tra le classi non scompaiono con la venuta al mondo della libertà femminile, con la necessità per le donne di mettere in primo piano il conflitto tra i sessi. Negare che "la rivoluzione" porti con sé come conseguenza la libertà delle donne, non significa in alcun modo negare che i rapporti tra gli uomini siano segnati dalle forme dell'accumulazione, dal modo di produzione capitalistico, dalla divisione in classi, da apparati e sistemi politici e culturali determinati, anche se non meccanicamente dipendenti, da una specifica organizzazione economico-sociale.

...

Più semplicemente – ma quanto è arduo dar conto di questa semplicità! – l'esistenza di un conflitto tra i sessi, prodotto da una specifica forma di dominio che affonda le sue radici nel tempo buio delle origini della civilizzazione, si pone su un altro piano; non può cioè essere né subordinato, né affiancato, né integrato al conflitto tra le classi. Naturalmente i sessi e i rapporti tra sessi si inscrivono nella storia, mutano con il mutare delle forme sociali e politiche, delle culture. E tuttavia per le donne storicità dei rapporti e conflitti tra i sessi, e la loro storia, intesa come produzione femminile del mondo, non coincidono. Questa seconda è scandita, in modo fortemente asimmetrico rispetto alla evoluzione storica, dalla presenza e dagli atti di soggetti femminili autonomi. È cioè altra cosa misurare come ha inciso il mutamento storico-sociale sulla condizione femminile, o quale coinvolgimento delle donne ha richiesto, dal rintracciare le radici di una tradizione per la libertà femminile. Per il primo aspetto, da un certo tempo in poi, è indispensabile guardare all'intreccio tra lotte del movimento ope-

raio e emancipazione femminile. Quel riformismo di cui parla Lonzi infatti altro non è che la storia di questo intreccio. Ma dentro la tradizione emancipazionista occorre distinguere bene per rintracciarvi forme, esperienze e figure femminili che hanno dato corpo al desiderio di libertà femminile. Larga parte della storia dell'emancipazione e della presenza femminile nel movimento operaio parla, al contrario, della negazione di questa libertà.

È invece proprio a partire dalla libertà che il gruppo di cui faccio parte ha avviato la propria riflessione sul comunismo, ha cominciato a dire in cosa per noi quel nome ha ancora oggi un significato, ci è utile a definire il nostro modo di intendere la libertà.

Nel documento elaborato per il XX congresso così ne parliamo: "La libertà a cui i comunisti hanno pensato non può e non sa dar conto della libertà femminile. Questo non vuol dire che la libertà femminile tragga un qualche vantaggio dalla rinuncia dei soggetti oppressi e della classe operaia a accrescere la propria libertà. La libertà di ogni donna pone un limite alla libertà di ogni uomo, lo costringe a prendere coscienza della sua parzialità. La libertà femminile non dipende dalle condizioni sociali. È invece a partire dalla libertà che guardiamo all'esistenza concreta e materiale di ciascuna e di tutte. Dal desiderio di libertà trae dunque origine anche la nostra ragion d'essere. La libertà di cui il comunismo ha parlato si iscrive in un ordine che non prevede rapporti liberi tra donne. Solo dalla pratica di questa contraddizione possiamo trarre il nostro sapere e la nostra ricerca sulla rifondazione comunista"⁵.

Con una premessa. L'affermazione, decisiva, che la libertà femminile non dipende dalle condizioni sociali ha suscitato discussione, come è giusto, ma anche qualche fraintendimento; dovuto fondamentalmente alla assimilazione nel senso comune, specie comunista, tra condizioni "sociali" e "materiali". Si è cioè inteso sia che la libertà potrebbe realizzarsi priva di ogni ancoraggio alla materialità e alla storia, e dunque ridursi a pura coscienza di sé; sia che la libertà femminile procedrebbe in indifferenza al contesto

sociale e, quindi, non si vedrebbe come, da parte del gruppo, questo possa conciliarsi con la scelta della Rifondazione comunista⁶. Né l'una, né l'altra obiezione sono fondate. La libertà femminile chiede certamente un radicamento materiale e prende forma dentro a una concreta realtà storica. Ma la materialità in cui si radica non è data dalla posizione che una donna occupa nella società. La libertà non richiede dunque di cambiare posizione sociale né procede tramite la conquista dei diritti o il riconoscimento di interessi. Diritti e interessi possono infatti mutare la vita delle donne, accrescere la loro contrattualità, realizzare maggiore parità tra i sessi e maggiore equità sociale. Questo, – ce lo ha insegnato appunto la lunga storia dell'emancipazione – non porta con sé necessariamente libertà per le donne. Può perfino allontanarla, proprio perché orienta diversamente il loro desiderio di esistenza e di azione nel mondo.

...

La materialità a cui una donna deve e può radicare la propria libertà è il corpo femminile. Su questo corpo ha infatti bisogno di avere padronanza: dall'essere questo corpo nasce la necessità di produrre un diverso ordine materiale e simbolico. Questo corpo le fa condividere un destino comune alle altre donne e la spinge quindi a cercare in loro e con loro la forza per liberarsene. Questo è il solo vero interesse comune delle donne. Agire per la libertà femminile consente però anche di misurarsi con gli interessi delle donne creando comunicazione, mediazioni, progetti comuni, obiettivi condivisi tra donne che, altrimenti, resterebbero divise e contrapposte in ragione delle loro condizioni sociali. Ma soprattutto guardare alla società, dal bisogno di libertà femminile, è il solo modo per coglierne la forma, leggerne la realtà, in modo davvero "sessuato".

Non aver affrontato il dualismo tra l'ordine economico-sociale e l'ordine sessuato patriarcale, tra la forma merce-denaro e il predominio del fallo è, per il femminismo, all'origine della oscillazione tra economicismo e idealismo nella tradizione teorico-politica

del movimento operaio.

“L’analisi che descrive l’origine della forma merce e quella che ritrova nella storia sessuale il privilegio del fallo – scrive Lea Melandri – presentano lo stesso limite: distruggono il feticcio ma poi finiscono per dare ragione ad un ordine che esse trovano già dato”⁷; ovvero la separazione tra rapporti economici e rapporti tra i sessi resta inspiegato. Né si tratta di vedere nel rapporto tra i sessi la prima forma del rapporto economico, il suo archetipo. Si è a lungo ritenuto erroneamente che l’oggettivazione della donna a “forza lavoro produttrice di figli” consentisse di ricondurre a unità l’analisi – e il progetto politico – dei rapporti tra i sessi e di quelli tra le classi. La riduzione della donna a funzione riproduttiva ha infatti già alle spalle un atto di espropriazione: quello della sua sessualità e del suo autonomo desiderio e principio di piacere. Questo essere deprivata della sua sessualità propria, questa negazione del suo essere differente, nell’interesse del corpo e mente, sottrae alla donna la qualità di essere umano.

Corpo – “macchina” – per la riproduzione e “Madre” come forma equivalente “più generale della moneta”: tra questi due poli, opposti, l’esistenza materiale e simbolica delle donne è stata schiacciata. D’altra parte valorizzare la funzione riproduttiva femminile, integrarla pienamente nell’analisi sociale, equivale a valorizzare come le donne partecipano, sia pure in modo contraddittorio, all’ordine patriarcale. Nonostante produca utili arricchimenti la ricerca dei nessi tra produzione e riproduzione, tra lavoro e sessualità, non intacca in sostanza il primato teorico e politico dell’economia politica. È, al contrario, sulla messa in questione di questo primato che il rapporto tra femminismo e marxismo può rivelarsi fecondo. Esso attiene alla materialità dei rapporti di produzione, ovvero a quello che è l’oggetto della teoria di Marx, niente affatto coincidente con l’oggetto dell’economia politica. Come afferma Althusser⁸ infatti la “critica dell’economia politica” di Marx va intesa non come messa in questione del pensiero economico, della teoria, ma *alla lettera*, come critica del suo

oggetto.

Qual è questo oggetto? “La determinazione delle leggi che concernono la distribuzione della ricchezza, così come la loro produzione e consumo”⁹; questi ultimi considerati solo in quanto “causa” e “effetto” della prima. La specificità del fatto economico è di essere misurabile e quantificabile. La ragione di questa misura è che la ricchezza è utile alla soddisfazione dei bisogni degli uomini. Bisogni che sono universali e *dati*, in quanto riferibili all’*homo oeconomicus*, ovvero a un’antropologia umana astratta e “ingenua”. Questa antropologia fornisce, non meno della misura quantitativa una omogeneità, all’economia politica. È sempre questa antropologia che pone “i fini” dell’economia politica al centro della storia: razionalità del rapporto tra ricchezza e bisogni e ottimizzazione della distribuzione favorirebbero lo sviluppo umano e la relazione tra gli uomini, appagandone bisogni sempre più complessi.

• • •

Non è difficile intendere come l’università dei bisogni, e la misura della loro soddisfazione, si correlano alla forma, universale, dei “diritti” sul piano politico. D’altra parte restare all’oggetto dell’economia politica, così, inteso, significa ancorare i conflitti sociali alla redistribuzione della ricchezza e alla soddisfazione di bisogni tramite il possesso e l’uso (in forme private e collettive) di beni e risorse. Questo configura in un modo preciso la *materialità* dei rapporti e dei soggetti. La materialità resta cioè incarnata nei “rapporti sociali tra cose”, e nei “rapporti di cose tra persone”. Questo è ciò che Marx chiama feticismo. Nella produzione di merci – “cose sensibilmente sovrassensibili, cioè cose sociali” – i prodotti del lavoro “stanno in rapporto tra loro e in rapporto con gli uomini”¹⁰. Ciò che per gli uomini assume “la forma fantasmagorica di un rapporto tra cose è soltanto il rapporto sociale determinato che esiste tra gli uomini stessi”. E tuttavia le relazioni sociali “appaiono come *quel che sono* cioè, non come rapporti immediatamente sociali fra persone”, ma appunto, come “rap-

porti sociali tra cose”. “Gli uomini cercano di penetrare l’arcano del loro proprio prodotto sociale, poiché la determinazione degli oggetti d’uso come valori è loro prodotto sociale quanto il linguaggio”¹¹. Ma anche dopo averlo scoperto non si disperde affatto l’arcano. Il feticismo della merce appare “*cosa definitiva*”.

Questa forma *oggettiva* del rapporto sociale vela *materialmente* la materialità dei rapporti di produzione. Rapporti che non si presentano in alcun modo come rapporti tra persone, intersoggettivi. La reificazione è costitutiva del modo di produzione capitalistico, non solo perché il lavoro stesso è merce, ma perché la produzione determina i bisogni, i modi della loro soddisfazione e perfino il desiderio dei beni. L’alienazione dunque non è solo generata dalla riduzione a quantità, merce, dell’umanità del lavoratore, ma dal potere e dovere riconoscere i rapporti sociali, non direttamente come rapporti tra persone, tra soggetti concreti, ma come rapporti tra valori, la cui determinazione vive nei prodotti. Dunque è “per la propria libertà che la classe operaia è obbligata a farsi soggetto di un’ ‘altro modo di produzione’ ” poiché quello capitalistico la nega. La libertà, non la distribuzione della ricchezza, è l’oggetto del conflitto di classe, è la libertà a definire l’orizzonte del comunismo.

Come nota Rossanda¹² la questione della libertà avvicina oggi l’est all’ovest. Ma è anche ciò che accomuna, tragicamente, l’esito della rivoluzione a est, alle sconfitte del movimento operaio in occidente.

È il nodo delle forme politiche nelle quali si è espresso questo progetto di libertà. Nati colla necessità di costruire, in primo luogo, una soggettività autonoma e dunque per consentire una pratica collettiva di libertà e di forza per chi ne era privato, i partiti operai hanno finito per fare un referente primario della loro politica lo stato, il loro porsi “dentro” e “al centro” del sistema politico: l’autonomia che è prevalsa è quella del Politico, non già dei soggetti.

Nella tradizione comunista, in particolare in questo paese, il partito non è mai stato pensato e organiz-

zato in modo distinto e separato, dallo stato e dalle istituzioni. Porsi dentro, garantire e allargare la presenza e la partecipazione dei soggetti antagonisti, è stato il modo con cui qui in Italia il Pci ha inteso la trasformazione dei rapporti sociali e politici. Il movimento operaio ha appreso la lezione gramsciana dell’egemonia, della complessità degli apparati con cui si esercita, del progressivo allargamento e ramificarsi del sistema politico-istituzionale. L’assunzione della democrazia da parte del Pci muove da due convinzioni: a) che il mutamento vada regolato; b) che vi è comunicazione, non solo opposizione, tra governati e governanti. E tuttavia un’altra convinzione è a lungo presente: che la forma politica di un soggetto antagonista deve dimostrarsi efficace lì dove i conflitti si producono; deve realizzarsi in un agire collettivo, radicato nell’esperienza materiale, vissuta da uomini e donne.

• • •

Per un lungo periodo il partito ha operato dentro e fuori le istituzioni: è stato un canale di partecipazione democratica; ha aggregato e dato parola a migliaia di uomini e di donne. Questo garantiva di fatto una autonomia del partito in rapporto allo stato, del suo non assorbimento all’interno del sistema politico, una funzione non meramente di rappresentanza rispetto ai soggetti sociali.

L’autonomia di cui parlo non ha niente e che vedere con la doppiezza tra via democratica e via rivoluzionaria. Non si realizza infatti in una sottrazione alle regole, ma in una non riduzione della politica alle regole, alle istituzioni, agli apparati dominanti.

Questa autonomia del partito subisce una riduzione negli anni, in coincidenza con altri due processi: un forte spostamento di “sovranità” e una nuova dislocazione di poteri; la presenza di nuovi soggetti politici sulla scena. Mi preme sottolineare una forma particolare con cui l’appannarsi dell’autonomia politica si è presentata: quella della partecipazione. Tramite questa rete diffusa di organismi rappresentativi infatti avviene una diffusione delle forme politico-

istituzionali che, presentandosi come "socializzazione" della politica sembra poter estendere e consolidare forme di protagonismo e di autogoverno.

In realtà una diversa pratica della politica chiede non "di allargare la politica esistente, ma di sapere stare in ascolto della politica là dove nasce e si fa"¹³. Poiché, da sempre lo stato, il sistema politico tendono a "allargarsi" senza peraltro perdere nulla della loro separatezza. Una politica che voglia costruire condizioni materiali della libertà non può ridursi entro le forme, le regole e le pratiche esistenti. In primo luogo perché esse distinguono ciò che è politica e ciò che non lo è, secondo propri determinati criteri.

Ma per la libertà femminile tutto è politica, poiché il conflitto che oppone una donna a un uomo, nella sfera "privata" è già politica. Penso che egualmente lo è per la libertà dell'operaio nel luogo di lavoro.

Concludo con una osservazione. La democrazia rappresentativa è a un punto critico, perfino estremo. Di fronte al rischio che non riesca neppure a garantire la gestione e il funzionamento ordinario, può sembrare necessario in primo luogo reintegrarne la legalità e la trasparenza, rafforzarne il sistema di poteri e di regole, le istituzioni fondamentali.

Relegando ancor più sullo sfondo, più di quanto non avvenga oggi, alcuni interrogativi più brucianti e di fondo. Non riprendo qui, quanto ho sostenuto in altra sede, sul rapporto altamente problematico tra libertà femminile e democrazia. Mi limito a due osservazioni. La prima, attiene alla analisi della crisi della rappresentanza. Pietro Ingrao ha parlato in proposito di "impoverimento strategico"¹⁴. È una espressione forte, ma non facilmente eludibile. Esso attiene, secondo Ingrao, alla materia decisionale della rappresentanza, alla sovranità degli istituti, infine, ed è ciò che qui mi interessa, alla qualità di soggetti e domande non rappresentabili, perché investono direttamente "il vissuto personale".

Se queste riflessioni qui riportate sommariamente, sono anche solo in parte fondate, bastano le risorse istituzionali, a risolvere quella carenza strategica? Penso che serva ancor più l'invenzione di forme e pra-

tiche a partire da quei contenuti e quei conflitti che sono poco rappresentabili.

La seconda attiene al partito. Nella mozione del segretario si afferma il principio di maggioranza, senza neppure dei correttivi. È un segno rilevante di quanto il partito ha perduto autonomia. Un partito la cui vita è regolata dalla logica dei numeri, e dalla conquista dei consensi necessari a vincere, non farà certo dell'invenzione di nuove pratiche politiche, di nuove forme di agire collettivo, un suo assillo.

¹ Rossana Rossanda, "Il Pci e la crisi del comunismo" in *il manifesto* 7/10/90.

² Gruppo La nostra libertà è solo nelle nostre mani "Primo la libertà" in *Reti* n. 4, 1990.

³ Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel*. Scritti di Rivolta femminile, Milano 1974.

⁴ Carla Lonzi, op. cit.

⁵ Gruppo La nostra libertà è solo nelle nostre mani "La politica della libertà", in *Mozioni e documenti per il XX congresso*, a cura del Pci, 1990.

⁶ Cfr. per la prima posizione Francesca Izzo "La questione democratica tra donne" in *Reti* n. 5, 1990. La seconda obiezione è stata fatta da diverse donne al Convegno "Primo la libertà", tenutosi a Napoli il 18-20 ottobre di quest'anno.

⁷ Lea Melandri, *L'infamia originaria*, L'Erba voglio, Milano 1977.

⁸ Louis Althusser, *Leggere il Capitale*, Feltrinelli, Milano 1971.

⁹ Louis Althusser, op. cit.

¹⁰ Karl Marx, *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1964.

¹¹ Karl Marx, op. cit.

¹² Rossana Rossanda, op. cit.

¹³ Louis Althusser, "Il marxismo teoria finita", in *il manifesto*, 37/10/90.

¹⁴ Pietro Ingrao, *Interventi sul campo*, Cuen Napoli, 1990.

MARISA RODANO

DIFFERENZE E PRINCIPIO DI MAGGIORANZA

"Le mozioni" - è stato scritto all'indomani della svolta dell'89 - hanno diviso le donne comuniste". Come osservava Ida Dominijanni sul n. 5 di *Reti*,¹ esiste infatti una irresistibile tendenza nei media a riportare le articolazioni politiche delle donne entro lo stereotipo della subalternità alle posizioni maschili.

Nessuno pensa a stupirsi quando gli uomini esprimono opinioni politiche fra loro diverse; ma quando lo fanno le donne, si esterna meraviglia e ci si affretta a classificarle come gregarie di questo o quel leader.

L'ipotesi che le donne possano esser diversamente schierate sulla politica femminile, non viene neppure presa in considerazione: schiacciate nel genere, ridotte a categoria, a corpo sociale, le donne, per la politica, possono costituire tutt'al più un problema, una questione "specific", mai un soggetto.

Eppure non avrebbe dovuto essere un mistero per nessuno che all'interno del femminismo fosse in atto (e continui ad esserlo) un appassionato dibattito; e che diversità esistessero tra le donne del Pci ben prima che Occhetto avanzasse la proposta di dar vita a una nuova formazione politica, sarebbe apparso chiaro a uno sguardo meno miope e disattento di quello che i media ci riservano.

Differenziazioni esistevano, innanzitutto, tra le comuniste, femministe e non, che si erano ritrovate assieme nell'elaborazione della *Carta* e avevano partecipato al suo "itinerare".

Le diverse posizioni manifestatesi a proposito dell'offensiva di Donat Cattin contro la legge 194 o sulle vicende parlamentari delle proposte contro la violenza sessuale o, ancora, sulla iniziativa popolare sui tempi, potevano apparire dissensi su contenuti. In realtà, vi erano sottese divergenze di fondo, che si erano venute addensando proprio sull'interpretazio-

ne da dare alla *Carta* e al suo percorso e sulla stessa sua parola d'ordine centrale: "Dalle donne la forza delle donne".

Fin da allora, a mio avviso, vi erano compagne che prendevano abbastanza chiaramente le distanze rispetto alle ambizioni della *Carta*, quali sono state recentemente riprecisate da Livia Turco²: da un lato "porsi il problema di luoghi e forme organizzative non previste nel Pci, che consentissero alle donne l'esercizio della loro autonomia, sottraendo al potere neutro-maschile la forza legittimante del loro agire"; e, dall'altro, "costruire un forte nesso tra libertà femminile e condizioni storiche dell'esistenza sociale delle donne".

In sostanza, la divergenza verteva sul modo di intendere la politica delle donne e sul significato da attribuire alla *pratica della relazione* dentro il Pci. Il nesso tra la nascita della libertà femminile e un processo storico di liberazione, il giudizio sulla democrazia e sulle sue regole, il senso del rapporto delle donne con le istituzioni, la rappresentanza, le leggi, la valutazione sulla *forza*, o sulla *debolezza*, nella situazione storicamente data, del soggetto femminile: tutto questo e molto altro erano implicati da quella discussione.

La scelta da compiere di fronte alla proposta avanzata dal segretario del Pci ha in qualche modo fatto esplicitare le differenze.

Meriterebbe forse compiere una riflessione più approfondita sul perché quella iniziativa di Occhetto abbia assunto una funzione maieutica nel far manifestare le differenze e addirittura i conflitti.

Maria Luisa Boccia ha riassunto, su *Reti* alla vigilia del XIX° congresso, le motivazioni di chi si opponeva alla proposta³, ricordando anche come fosse emersa l'esigenza e si fosse compiuto un tentativo (con la *Lettera alle donne comuniste*) di salvaguardare un percorso comune e di individuare alcuni interessi e contenuti condivisibili da tutte.

Quelle opposizioni erano motivate in modo autoreferenziale: mancanza di un momento di confronto in una sede autonoma, tra donne, prima di misurarsi

con la proposta del segretario; discrasia (e diverso modo di affrontarla) tra i tempi delle donne e i tempi della politica (e della storia); diversità di giudizio circa la necessità di *produrre* forza femminile o di *esercitare* la forza prodotta.

Ma anche quelle che accolsero con favore la proposta, partivano da sé, dalla propria esperienza, dal percorso della *Carta*: videro nella proposta di costruire una formazione politica nuova l'*occasione* (e questa parola fu oggetto di non poche polemiche) di far valere quelle esigenze di riforma della politica, che nascevano sia dall'estraneità delle donne rispetto ad essa, sia dall'obiettivo (esplicito nella *Carta delle donne*) di trasformare l'*estraneità* in *forza*. Avvertirono nella proposta una sfida a far valere il soggetto femminile, un terreno per agire più efficacemente conflitto e contrattazione con l'altro sesso.

E, tuttavia, resta da chiedersi perché è proprio di fronte a quella proposta che tali visioni diverse della politica delle donne sono definite, in qualche misura, in termini alternativi.

La visibilità delle pratiche

So, nel cercare di rispondere a questa domanda, di avanzare un'ipotesi scandalosa. Ma un fatto è innegabile: la "glasnost" innescata dalla proposta del segretario, e dal metodo con cui era stata presentata, provocava la definitiva fuoriuscita tanto dalla tradizione del centralismo democratico, quanto, soprattutto, dalla costituzione materiale più o meno unanimistica del Pci, modificava, insomma, le regole del gioco.

Come scriveva nel già citato articolo Maria Luisa Boccia, quella circostanza è stata assunta come premessa per esprimere giudizi e scelte, *esercitando libertà femminile*. Ma se ciò è vero, se di esercizio di libertà femminile e di responsabilità individuale si è trattato, e non già (come da qualche parte allora ci si lamentò) di una violenza compiuta dai maschi nei confronti di una presunta autonoma, pacifica e soli-

dale "comunità delle donne del Pci", se ne dovrebbe dedurre che le *forme* della democrazia, le *regole* (in questo caso quelle interne al partito) non possono esser considerate indifferenti rispetto alla politica delle donne.

E ciò a tanta maggior ragione in quanto quelle nuove regole, formalmente "neutre" portavano, a ben vedere, un segno femminile. Non c'è dubbio, infatti, che lo sforzo di costruire l'autonomia delle donne dentro il partito, di introdurre un modo diverso di produrre fatti e idee, aveva sottoposto le regole di vita interna del Pci a una tensione, che oggettivamente tendeva a spezzarle.

In altre parole, l'esigenza di uscire dal centralismo democratico e da modi consociativi e verticistici di assumere le decisioni era anche, e forse in modo determinante, un prodotto della pratica dell'autonomia, introdotta dalle donne comuniste con la *Carta*.

Merita, tuttavia, mettere in rilievo che neppure in occasione del XIX° congresso divennero visibili e chiaramente esplicitate altre diversità che pur sussistevano tra le donne iscritte al Pci. Alludo a una sorta di separazione esistente tra le donne comuniste che si richiamavano al percorso della *Carta* e alla pratica dell'*autonomia* e un'area di compagne che avevano subito più che accolto il riconoscimento della differenza sessuale compiuto dal XVIII° congresso. Era una diversità di esperienza, di percorsi, di idee, per così dire "sotto traccia", passiva e tacita, della quale si poteva individuare l'esistenza nelle critiche al "linguaggio difficile", o al cosiddetto "elitarismo" o alla presunta mancanza di obiettivi concreti.

A un anno di distanza, un anno tormentato e anche doloroso, come stanno le cose? Personalmente, credo che il travaglio non sia stato inutile e che alla vigilia del XX° congresso, il confronto appaia più limpido e meno emotivo.

Due gruppi di compagne hanno espresso i propri punti di vista in documenti ("Carta di donne per il Pds" e "La politica della libertà") che, grazie soprattutto al conflitto agito dalle compagne favorevoli

al Pds, sono divenuti veri e propri *documenti congressuali*, non sottoposti al voto, ma pur sempre proposti al dibattito di tutto il partito.

Un altro gruppo di compagne, già distinte nella discussione del comitato centrale sulle regole, ha scelto la via di una *adesione motivata* alla mozione "Rifondazione comunista".

Infine, anche se, al momento in cui scrivo l'opposizione al pensiero della differenza sessuale non è stata formalizzata in un atto collettivo, essa è venuta vivacemente allo scoperto nel dibattito apertosi sull'articolo di Miriam Mafai su *Micromega*. A me sembra di scorgervi diverse articolazioni: la rivendicazione della validità universale del principio neutro dell'eguaglianza; la rivalutazione e riproposizione, sia pur in termini ammodernati, di una politica diretta ad affermare, entro un orizzonte paritario, la *specificità* della condizione sociale femminile.

Il partito di uomini e di donne nei documenti congressuali

Sono convinta che questi diversi pensieri di donne costituiscono una ricchezza per il dibattito congressuale anche perché ciascuno di essi è rilevante rispetto alle scelte che il XX° congresso dovrà compiere in merito all'*identità*, al *progetto politico*, alla *forma* del partito.

L'aver reso più visibili le diversità può insomma far divenire la politica delle donne, in questo congresso, oggetto di un dibattito né secondario né parallelo, suscettibile di coinvolgere l'insieme delle compagne e dei compagni.

Come si ricorderà questo non era il caso all'inizio dell'iter congressuale del XIX° congresso. Né compagne della prima mozione, né della seconda, né della terza avevano elaborato propri documenti e la cosiddetta "quarta mozione" è entrata nel dibattito solo in un secondo tempo, in qualche congresso di federazione e, poi, al congresso nazionale.

Vorrei dunque cercare di analizzare il quadro che

ci si presenta, precisando il luogo da cui parlo: quello di firmataria della "Carta di donne per il Pds". E voglio dire sin d'ora che quel documento non ha affatto "l'assillo" che alcune compagne ci hanno attribuito di voler "assumere su di sé una rappresentanza universale" delle donne comuniste. Esso è il frutto del lavoro comune di alcune compagne della sezione femminile o impegnate in altre responsabilità di partito e di un confronto con donne non iscritte al Pci.

La sua ambizione è quella di agire un progetto, di esprimere una parzialità che cerca verifica in rapporto alle idee, alle elaborazioni, ai progetti di tante altre donne; vuol dar conto di un'esperienza e di un percorso dal quale nasce per noi l'esigenza di andare oltre tradizioni, culture, modi di far politica, propri alle espressioni storiche della sinistra e allo stesso Pci.

Certo, come è ovvio, non solo riconosciamo che esistono altri saperi, culture, esperienze di donne, ma che nessuna di queste deve esser considerata ininfluente o estranea o aggiuntiva.

Veniamo dunque a quello che a me sembra essere lo scenario. In primo luogo, sia nelle mozioni presentate, sia nelle elaborazioni relative alla forma-partito (relazioni di Piero Fassino e Livia Turco alla conferenza programmatica, materiali di Livia Turco discussi nella VII commissione del Cc) il riconoscimento della differenza sessuale, assunto fin dal XVIII° congresso, appare ribadito.

E dato che - proprio su questo riconoscimento - si è aperto (con grande sollievo di molti maschi) un dibattito, il voto sulle mozioni non dovrebbe costituire, questa volta, una accettazione distratta e formale di quel riconoscimento, tanto più che le formulazioni assunte nelle diverse mozioni non sono univoche: dall'espressione "*eguaglianza non scissa dal rispetto delle differenze*" della mozione "Per un moderno partito antagonista e riformatore", all'affermazione "*non c'è vera eguaglianza se non a partire dal riconoscimento delle differenze*" della mozione "Rifondazione comunista", alla "*assunzione della dualità di genere come suo fondamento*"

(del Pds) connessa con l'obiettivo di "superare la separazione tra eguaglianza e libertà" della mozione "Per un partito democratico della sinistra".

Che nel testo delle mozioni non ci siano più "capitoli" sulle donne e che invece alcune idee (parzialità, conflitto) siano entrate dentro il filo generale del discorso a me sembra un passo avanti, forse il frutto di un conflitto esercitato dalle compagne. Resta però da verificare quanto si tratti di *lip-service* e quanto le singole affermazioni siano coerenti con l'indirizzo generale.

Su un punto – e non marginale – a me sembra esista una netta differenziazione tra le mozioni Occhetto e Bassolino, da un lato, e la mozione "Rifondazione comunista" dall'altro: sul partito di donne e uomini. E su questa ipotesi mi sembra si contrappongano nettamente anche i documenti elaborati dalle compagne.

Secondo la mozione "Rifondazione comunista" "un partito-comunità deve riconoscere l'esistenza di due soggetti: le donne e gli uomini. Questo per gli uomini equivale a prendere atto della loro parzialità rinunciando a parlare in nome dell'altro sesso. Per le donne, al contrario, significa farsi seriamente protagoniste della vita del partito. In tal modo tra i sessi può esservi conflitto, ma non prevaricazione, perché ciascuno trova nell'altro il suo limite".

"Il nuovo partito – afferma la mozione per il Pds – si propone di diventare un partito di uomini e di donne... richiedendo a ciascuno dei due sessi di assumere la propria parzialità, accettare la differenza e il conflitto che ne può derivare, concorrere a definire le regole che consentano a tale conflitto di essere produttivo di reciproca conoscenza, crescita, libertà".

"Questa definizione (un partito di donne e di uomini) – si legge nella mozione "Per un moderno partito antagonista e riformatore" – ... "è un modo di essere del nuovo partito. Noi uomini ci assumiamo la nostra parzialità, non vogliamo più parlare a nome del genere umano... Noi donne pensiamo che (tale) scelta comporta conseguenze radicali...".

E fin qui può sembrare che esista, quanto al partito, una posizione non molto distante tra le tre mozioni.

Ma, allora, come si deve intendere la tesi della mozione "Rifondazione comunista" che "limitarsi a prospettare un partito di uomini e di donne è ambiguo perché non esclude la logica della spartizione"?

Che senso ha insinuare il dubbio che si voglia ridurre la politica a un luogo di contrattazione, privilegiando sedi verticistiche, o si prefiguri una "spartizione di poteri e di funzioni nel partito"?

Non vogliamo una spartizione di poteri e funzioni

A che cosa si allude? Non certo alle tanto criticate commissioni femminili. Siamo, a me sembra, tutte concordi che questi strumenti, nati nel contesto della politica di emancipazione, finalizzati a far pesare gli interessi e le esigenze della condizione sociale delle donne, sono stati utilizzati, piegandone la funzione, a promuovere la presenza autonoma delle donne nel partito, ma non sono più adeguati al perseguimento degli obiettivi che oggi ci poniamo. Occorrono forme e sedi, tutte da discutere e definire, che offrano spazi di elaborazione, di relazione, di iniziativa a tutte le iscritte al partito.

Si allude forse alla cosiddetta politica delle "quote"? Ma riproporre, come noi facciamo, la norma di garanzia (40/60) per ciascun sesso non è una proposta diretta a "tutelare" le donne, è l'introduzione di una regola, di un modo di essere del partito, è proprio l'affermazione nella pratica che non c'è eguaglianza senza riconoscimento della differenza.

Non credo, ovviamente, che per le compagne della mozione "Rifondazione" sia da considerarsi una "spartizione" la richiesta che le compagne, che lo scelgono, abbiano diritto a luoghi e mezzi per le proprie pratiche autonome.

Un partito di donne e di uomini è, secondo me, proprio il contrario di una spartizione di poteri e di funzioni. Il documento di donne per il Pds assume il

partito di donne e di uomini come un preciso progetto; noi affermiamo, infatti, che le idee-guida che abbiamo acquisito nel corso della nostra esperienza (il nesso fra emancipazione, eguaglianza e libertà, il punto di vista della riproduzione sociale, il mutamento nell'ordine simbolico indotto dal conflitto tra i sessi, l'autonomia del soggetto femminile, la coscienza del limite) debbano avere cittadinanza nella cultura del nuovo partito. Proprio per questo – e perché non ci limitiamo a rivendicare spazi di pratiche separate, ma vogliamo far pesare la nostra forza – e quella delle altre donne – nei progetti, nei programmi, nelle scelte del partito, pensiamo che sia necessaria una formazione politica nuova. Proprio perché (come è detto nel documento "la politica della libertà") "la libertà di cui il comunismo ha parlato si iscrive in un ordine che non prevede rapporti liberi fra donne" o, come preferisco dire io, il pensiero e l'esperienza del soggetto politico femminile esprimono un orizzonte politico e culturale che va oltre quello comunista, non ci basta una "rifondazione", ma un partito nuovo, un nome nuovo, una nuova cultura politica della sinistra.

Mi rendo conto di quanto queste osservazioni siano sommarie e incomplete, ma non vogliono essere incomprensive delle ragioni di altre compagne. In realtà, apprezzo l'intenzione delle compagne della mozione "Rifondazione comunista" di contagiare con l'esperienza del modo di far politica delle donne, il modo di agire del partito in generale. Mi chiedo, soltanto, se questo obiettivo sia conforme all'assunzione delle proprie reciproche parzialità. L'obiettivo di cambiare la politica è essenziale anche per noi e non a caso, nel nostro documento, chiediamo al Pds di riconoscere *nella pratica* (metodi di lavoro, modalità tempi e orari, criteri di valutazione ecc.) che esiste un approccio femminile alla politica di cui si deve tener conto e che occorre uscire dalla ritualità e dai moduli propri della politica maschile. Chiedo però alle compagne de "La politica della libertà" se credono veramente che a tali risultati si possa arrivare soltanto limitandosi a trasferire, den-

tro una formazione politica, le pratiche separtiste che pure sono state nel femminismo la matrice decisiva della costruzione dell'identità femminile.

Torniamo così al nodo di fondo, al giudizio sulla "forza" o sulla "debolezza" delle donne; alla scelta delle "poche" o all'ambizione di parlare alle tante, diverse donne nella società, alle donne – come diceva la *Carta itinerante* – della nostra vita quotidiana.

E tuttavia ripeto che la presenza di *tutte* le esperienze, i percorsi, *tutti* i diversi pensieri delle donne sono per me indispensabili alla costituzione del Pds.

Sedi comuni e regole di donne

Pongo perciò un interrogativo che va oltre il XX° congresso ma che già oggi è presente nel dibattito congressuale. Come mettere in comunicazione, far confrontare – scontrare se è necessario – le diverse esperienze? Se esistono pratiche diverse, o se si arriva attraverso pratiche similari a diversi risultati, si dovrà pur avere un momento, una *sede* di valutazioni e di verifica comune. Se il conflitto è tra i sessi, possiamo ipotizzare che esso si esprima dentro il partito in tanti conflitti separati? Questa ipotesi implica a mio avviso l'idea di un partito articolato in correnti rigide, una forma-partito soffocante per ogni autonomia femminile che riprodurrebbe, del resto, dentro ciascun luogo, dentro ciascuna corrente, gli stessi problemi.

Inciampiamo così nella questione delle regole: regole per il conflitto tra i sessi, regole per le relazioni fra donne.

Il principio di maggioranza in una logica di democrazia neutra, proprio perché non rende ragione della differenza di sesso, non è ovviamente assumibile per la regolazione del conflitto tra i sessi.

Occorrerà perciò elaborare regole di cittadinanza politica nel partito che tengano conto dei due sessi; e la quota di garanzia è una prima approssimazione. In secondo luogo, si dovranno precisare le forme per la regolazione del conflitto e la contrattazione che ne discende.

Quando, dentro il Pci, vigeva la prassi della ricerca a priori della sintesi fra posizioni diverse, la contrattazione, di fatto si esprimeva per il tramite delle commissioni femminili, le quali avevano senza dubbio tutti i limiti e le insufficienze di cui prima si è detto, ma alle quali, comunque, era affidato un mandato di rappresentare il punto di vista delle donne. Tuttavia se, da un lato, la stessa prassi della ricerca di sintesi correva il permanente rischio di tradursi in un processo decisionale di tipo centralistico e oligarchico, anche il punto di vista femminile era il risultato, sovente, di una concertazione tra poche. Troppe volte, in quelle forme, non riusciva possibile dar conto delle diversità esistenti fra noi.

Uscendo da quella prassi, per poter praticare conflitto e contrattazione, diviene indispensabile ricercare le sedi e le vie per costruire, tra donne, una forza collettiva e definire le forme per esprimerla.

Poiché le pratiche, per definizione, non possono essere rappresentate, non mi sembra perseguibile la via dell'intesa tra presunte "rappresentanti" di pratiche diverse. Non resta, perciò, sia pure in via provvisoria, che la costruzione di sedi formali di incontro e di scambio, abilitate però ad assumere decisioni. E, anche se il principio della maggioranza – una testa un voto – può non esser ritenuto ideale, appare però, allo stato degli atti, l'unico col quale, tra donne che abbiano storie diverse e abbiano compiuto in varie e diverse forme le proprie esperienze, si possa manifestare la libertà e l'autodeterminazione individuale per produrre volontà collettiva ed esprimere, volta a volta, nelle condizioni determinate, un punto di vista di donne.

¹ Ida Dominijanni, "Parole ai corpi, corpo alle parole", *Reti*, sett.-ott. 1990.

² Materiali proposti da Livia Turco alla VII^a commissione del Cc, settembre 1990.

³ Maria Luisa Boccia, "Il percorso, l'autonomia, i tempi delle donne", *Reti*, Genn.-Febb. 1990.

GIOVANNA BORRELLO
E MIMMA MAROTTA

LE PAROLE E LE PRATICHE

Le mozioni ed i documenti che costituiscono la base di dibattito congressuale, a differenza del passato, presentano un'esorbitanza della "tematica" della differenza sessuale rispetto alla cosiddetta "politica generale".

Costituisce questo dato l'evidenziarsi di uno spostamento a favore delle donne nel gioco dei rapporti di forza e del conflitto tra i sessi all'interno del Pci?

Certamente il pensiero della differenza ha investito il partito comunista più del previsto: questo è comunque un fatto vantaggioso. La proliferazione del discorso, però, invece di significare un'incidenza reale della differenza sessuale, costituisce piuttosto un attutimento della sua radicalità.

La differenza sessuale si mostra come "un'indistinto" all'interno delle tre mozioni: nel merito le tre mozioni sembrano dire la stessa cosa. Il problema vero, come alcune di noi hanno più volte ribadito, è che la differenza sessuale non è un contenuto da trasmettere, ma una pratica politica. La pratica politica stenta a penetrare nel nostro partito, anche perché viene assorbita dentro pratiche femminili precedenti che si riproducono meccanicamente al di là delle "parole usate". Inoltre non basta firmare documenti come donne, ad evocare relazioni: se queste relazioni non sono significative e mediate da modalità precise, l'azione che ne scaturisce risulterà inefficace o addirittura inesistente.

La mediazione femminile sovverte le categorie d'eguaglianza e di rappresentanza, che non solo il Pci nel suo complesso, ma gran parte delle donne sia tra quelle che si rifanno ad una ri-fondazione, sia tra quelle che un nuovo inizio ripropongono.

Luisa Cavaliere in una intervista recente giustamente sostiene che: "La relazione tra noi sovverte le categorie della politica, quali quella della democrazia una/tante, della rappresentanza una/per, contrapponendo loro il valore insostituibile della rela-

zione tra due donne una/una che si misurano reciprocamente, non censurano desideri-politici, li realizzano all'interno di un patto.

Giovanna e Mimma: siamo due donne comuniste legate da una relazione politica, pratichiamo questa relazione dentro un gruppo (Si-No-Non so) che pratica relazioni dispari, che cioè riconosce esplicitamente l'autorità di una di noi e fa di questa disparità la produzione di sapere femminile e di nuove forme della politica all'interno del Pci di Napoli. Non ci poniamo come rappresentanti di, né cerchiamo rappresentanti, non facciamo della dirigenza e della posizione gerarchica all'interno del partito una fonte di autorità. Dal riconoscimento concreto dell'autorità femminile e dal reciproco darci-valore produciamo politica. Soprattutto desideriamo che il sapere femminile prodotto all'interno del gruppo sia quanto più possibile utilizzabile dalle altre donne all'interno del Pci e ad i vari livelli dell'organizzazione-partito. Abbiamo introdotto all'interno del partito seminari sulla "differenza sessuale", perché la pratica politica per svilupparsi adeguatamente ha bisogno di strumenti "teorici" capaci di destrutturare una certa visione ideologica presente, e diffusa anche inconsapevolmente tra di noi che ci spinge, o ad una mortificazione del desiderio di affermazione, o ad una risoluzione individualistica della propria ambizione. Inoltre con donne che, in forme autonome, stanno portando avanti obiettivi di occupazione e di riorganizzazione delle risorse-acquacasa ecc., desideriamo stabilire una relazione politica per avviare un processo di presa di coscienza della propria soggettività e rendere efficaci (nelle forme tradizionali della politica del Pci anche problemi di giustizia sociale posti dalle donne non hanno trovato riscontro) le loro proposte attraverso la mediazione e il sapere femminile. Proprio a partire dalla nostra relazione e dai nostri desideri che vogliamo esprimere alcuni giudizi sul "materiale" congressuale.

Attualità e utopia della nostra politica

Non siamo d'accordo con la mozione di Occhetto,

perché vanifica la differenza sessuale tra le altre differenze, e delinea un nuovo inizio che non coincide con il nostro: non è il Pds il nostro inizio, altri sono i nostri punti di discontinuità con il processo storico in generale, e con le tappe dell'evoluzione del partito comunista italiano. Nemmeno la "Rifondazione" è convincente. "Rifondare", così come "soggetto fondante", è anch'essa una dizione che rimanda alla categoria di fondamento, una categoria semanticamente allusiva di un'entità statica ed eterna, di per sé conservatrice, quindi poco aderente alla soggettività femminile, antagonista e ancora in-divenire. Se di fondamento per le donne si può parlare questo è dato solo dalla relazione tra donne. Inoltre rifondare significa ridare ad una cosa un senso perduto, nel ridare un senso perduto si tende quasi sempre a dare un *sensu passato*. Ma eravamo, come donne, presenti in quel senso perduto del comunismo? Giustamente nel documento "La politica della libertà" le compagne sottolineano una contraddizione: "La libertà di cui il comunismo ha parlato - esse sostengono - si iscrive in un ordine che non prevede rapporti liberi tra donne. Solo dalla pratica di questa contraddizione possiamo trarre il nostro sapere e la nostra ricerca sulla rifondazione". Ma proprio la pratica di questa contraddizione, noi crediamo che non ci porti alla rifondazione, ma semmai, a partire da una realtà e da un sapere femminile già operante, ci porti ad una critica delle categorie del comunismo date. Ed è per questo che siamo d'accordo con il senso, al di là delle stesse parti dedicate alla differenza, della mozione "Per un partito antagonista e riformatore" che non è quello di un ripudio del comunismo ma di "un'attualizzazione" del comunismo, che tenga presente delle realtà inedite balzate sulla scena politica negli ultimi decenni. Quale realtà più inedita dell'affermazione della differenza sessuale? L'avvento della libertà femminile, a dispetto sia dei cinici realisti che degli astratti utopisti, è un esempio del fatto che l'Utopia non è né un evento impossibile, né un evento che si colloca alla fine dei tempi.

Una novità nelle mozioni II° e III°, – la mozione di Occhetto, nonostante l'enfaticizzazione della discontinuità e del nuovo inizio, è sotto questo aspetto la più tradizionale – è poi data dalla presa di posizione di alcuni uomini "sulla parzialità del soggetto e sul partire da sé". Sul "partire da sé" c'è da dire che il mantenere rigidi coordinamenti, come avviene ancora nella II mozione, impedisce "il partire da sé" sia per uomini che per donne. Nella fase di discussione del testo della mozione III, invece, c'è stato un invito esplicito del compagno Tronti a parzializzarsi. Questo invito, però, se accettato, per essere incisivo, non potrà, a nostro parere, non comportare un cambiamento della relazione tra uomini all'interno del Pci e delle stesse forme della politica del Pci, oggi, prodotte sì da uomini, ma da uomini im-parziali.

L'assunzione della parzialità maschile, l'evidenziarsi del conflitto donna-donna e della sua mediazione non potranno non comportare un'articolazione diversa e uno spostamento su un terreno nuovo dello stesso conflitto uomo-donna. La "Carta delle donne per il partito democratico della sinistra", oltre a palesare immediatamente per il Pds un'assunzione della misura della nuova formazione politica e non della misura femminile come proprio orizzonte, assumendo il conflitto uomo-donna in modo assoluto, lo concilia nelle nuove forme dell'organizzazione partitica, anche perché non ne prevede i concreti possibili esiti e sviluppi. La relazione tra uomo-donna è già iscritta nell'attuazione organizzazione-partito, ma vi è iscritta in una misura schiacciante per le donne, perciò non basta da una parte assumere il conflitto tra uomo-donna in modo statico e dall'altra porsi come obiettivo del riequilibrio del potere tra i sessi il semplice incremento della presenza delle donne e le azioni positive. Le donne sono già presenti fisicamente nel Pci; rilevante, ad esempio, è la presenza di compagne a livello parlamentare. Ma che cosa si è prodotto?

Non crediamo che l'inefficacia della loro azione sia da iscrivere solo alla decadenza delle istituzioni democratiche. Fin quando la promozione di "quadri femminili" nelle strutture del nostro partito sarà at-

tuata attraverso criteri quantitativi che finiscono per riprodurre meccanicamente i criteri maschili di selezione, vi sarà una visibilità femminile priva d'efficacia. Giustamente Alberta De Simone in un suo recente articolo si appella all'efficacia della differenza sessuale, raccogliendo l'invito di Luisa Muraro al seminario di Napoli organizzato dalle compagne del gruppo La nostra libertà è solo nelle nostre mani.

Non si può continuare ad evocare la differenza sessuale e contemporaneamente usare criteri che non ci derivano da essa come quelli delle *pari opportunità*, pagheremo prima o poi tutte i prezzi di questa schizofrenia.

MARIA GRAZIA CAMPARI
E LUISA CAVALIERE

ANCORA TROPPO INTERNE AL PARTITO

Avvertiamo che anche nel dibattito pregressuale apertosi fra le comuniste stia avvenendo una sottovalutazione o si stia cedendo ad un'impostazione troppo riduttiva di un problema che, invece, a noi due, sta molto a cuore. Ci riferiamo all'urgenza di lavorare per definire un sistema di regole "comuni" capaci di ridurre (certo non con un solo atto, ma, con un processo) l'eccessivo disordine nel quale ci si muove.

Poniamo la questione delle regole, perché nella nostra comune pratica politica, ci imbattiamo continuamente in gesti "arbitrari" o "insensati" che non trovano un sistema capace anche di "sanzionarli". Fare "società femminile", per noi, significa, innanzitutto, stabilire dei legami (nel senso anche formale) che siano il riferimento primo dell'azione delle singole, dei gruppi, delle relazioni duali.

Non sottovalutiamo, evidentemente, quanto sta

avvenendo fra le comuniste: finalmente sono evidenti i conflitti; finalmente si affermano forme (e ragioni) di appartenenza diverse; finalmente si comincia a nominare il rapporto che si intesse con i comunisti, con la tradizione. Ci sembrano, tutte queste, salutari differenziazioni e riteniamo che il confronto che su di esse si è aperto sia un notevolissimo passo in avanti.

Pensiamo, però, che sia necessario indicare alcuni punti "irrisolti" (che prefigurano altrettante regole da "varare") che, se non saranno affrontati vanificheranno inesorabilmente le "conquiste".

Schematicamente e, ponendoli in termini interrogativi:

1) qual è il "terzo" (il sistema valutativo di riferimento) che le comuniste scelgono per regolare i conflitti che le separano e le "convenzioni" che le uniscono?

2) Immediatamente conseguente (nel senso che è dentro di esso) al primo interrogativo sta la domanda: come si affronta e si esplicita l'"autorità" a cui si fa riferimento per la propria azione?

3) Che cosa significa "partire da sé"? Può essere una pratica decifrata esclusivamente nella valutazione dei vantaggi o delle perdite registrate?

E, ancora:

4) Che cosa rende possibile e significativo il transito "dentro/fuori" il partito?

5) Come viene affrontato il nodo del radicamento sociale (quindi dell'efficacia) della pratica politica e della teoria che ad essa sottende, che nel Pci le donne producono?¹

A nessuna delle questioni presumiamo di dare risposte esaustive. Pensiamo ad una prima tematizzazione che ci consente non solo la pratica dentro il Pci (in luoghi come la sezione di sole donne "Teresa Nocer" di Milano) ma, anche l'impostazione dell'Osservatorio sul lavoro che abbiamo costituito a Napoli.

Una tematizzazione che è come l'indicazione di un "percorso necessario".

Il partito è un "pezzo" della politica; una struttura regolativa, stabile di interessi e di conflitti, che si misura prevalentemente sul possesso dello stato come

luogo (e, ormai, simulacro?) produttore e dispensatore di potere e di risorse simboliche. Interessi e conflitti che si cicatrizzano, con più o meno efficacia, con più o meno capacità di suggestione, nell'identità e nella forma che il partito si dà oltre che, potentemente, nelle sue regole. Regole che impediscono ai conflitti di interessi di diventare esplosivi, cioè di mettere in discussione l'unità del partito e, quindi la sua esistenza.

L'assenza di atti separatisti

I comunisti hanno avuto nella loro tradizione un fortissimo cemento simbolico che si è concretizzato in un altrettanto forte sistema di regole (che, sono state vere e proprie fonti di discriminazione quando la loro legittimazione dipendeva esclusivamente dall'"autorità" che le emanava e non da una "pratica sociale", da legami profondi con classi e soggetti precisi. Pratica e riferimenti che prefiguravano un "compimento" in una precisa ipotesi di organizzazione dei rapporti di produzione e di riproduzione). Il sistema regolativo (nel doppio senso di norme e di valori che le ispirano) è anche il referente che porta a graduare l'efficacia e la "potenza" di un'azione e che si traduce per esempio, nell'ingresso di chi la compie (o di chi se ne fa portavoce) negli organismi dirigenti o nell'accesso nelle cariche pubbliche.²

Il rapporto tra azione-radicamento sociale-valutazione-effetti/riconoscimento è oggi messo in crisi dall'indebolimento dei referenti e da una loro assunzione che sembra più un assemblaggio che una scelta.³

Si è prodotta una larga, diffusa, consuetudine all'"autoreferenzialità" i cui esiti, anche in termini elettorali, sono stati particolarmente negativi, e che non esclude le comuniste. L'azione di queste ultime appare, dentro questo processo, come paradossale conferma e "sostanzialmente" non "antagonista". Che cosa, infatti, misura l'efficacia dell'azione femminile nel Pci se non l'appartenenza agli schieramenti che in esso si contrappongono? L'appartenenza a

questa o quella mozione è il vero elemento di valutazione, la causa della divisione, la fonte del "premio" di appartenenza (si entra, negli organismi dirigenti solo se si appartiene allo schieramento). Non si capisce altrimenti perché tutto si riduca a "documenti appendice" e non, per esempio all'elaborazione di un'autonoma mozione.⁴ È possibile che l'esperienza di un anno non sia riuscita a produrre gesti di "sano separatismo", "assunzione di responsabilità"? C'è, forse, dietro questa difficoltà la paura a verificare il proprio radicamento nel partito. Dire che il partito "è di donne e di uomini" non può significare una presa d'atto di un'abitare, la registrazione di un'ovvietà deve comportare una modificazione radicale della sua struttura regolativa e, un'istanza congressuale precedente a quella nazionale "separata" in tutte le sue articolazioni (statutarie contenutistiche ecc.), poteva essere un primo esempio.

Iscrivere in una logica quantitativa (che sicuramente è molto più rassicurante che non fare gesti di separazione), mortifica qualsiasi ipotesi di quell'"egemonia che sempre poco ha avuto a che fare (e nella storia politica delle donne ci sono moltissime conferme) con il calcolo delle quantità o delle presenze nei luoghi che, con più o meno efficacia rappresentano il potere.⁵

Riteniamo che l'autorità cui ci si riferisce per rendere efficace la propria azione debba essere esplicitata, nominata (sarà possibile tacerla quando meglio sarà definito il legame sociale pubblico fra di noi. Quando disporremo di autonomi "testi sacri" che legittimeranno quel legame e che saranno "iscritti" come inequivocabile riferimento simbolico nelle nostre azioni e nelle nostre violazioni). Ma, l'autorità (ciò che rende visibile il sistema di valori cui ci si riferisce) non può essere decontestualizzata: deve prodursi laddove si agisce. Nel caso di cui parliamo, dentro il partito. Solo questa contestualizzazione produce spostamenti nei processi di autorappresentazione; essa, infatti, è una regola prima che visibilmente sottrae le donne alla mediazione maschile. Richiamarsi ad autorità esterne significa contemporaneamente depo-

tenziare chi si indica ed eludere un "nodo": la legittimazione di alcune comuniste in quanto agenti dentro il Pci. Il riconoscimento di autorità è una faticosissima pratica politica (e non una liturgia) che produce conflitti, scatena competizioni, impone gerarchie fra i desideri, genera regole.

Dentro-fuori il partito

"Partire da sé" certamente è un ravvicinatissimo sguardo sul proprio incedere, un modo di infrangere identità astratte ("le comuniste") che si sono opposte potentemente all'emergere delle distinzioni fra di noi; ma non può ridursi a questa vicinanza. Deve produrre una "figura", una modalità praticabile dentro le molteplici esperienze che singolarmente o meno si compiono. Gli uomini sanno benissimo "partire da sé" dato che si esercitano da 2 o tremila anni in questa pratica rappresentativa che si è tra l'altro connotata proprio nella negazione della struttura dell'alterità. Cioè nell'occultamento di noi (l'altro è perfino meglio che sia Dio basta che non sia l'altra!)

Muoversi con chiarezza su questo, significa elaborare una modalità del transito, dentro/fuori il partito, che rende questo spartiacque sempre meno significativo e che non assume l'esterno (specularmente a quanto fanno i comunisti) come luogo di alleanza-conferma. Ciò che rende possibile quel transito è il reciproco, consapevole, rapportarsi dell'una all'altra non lo schizofrenico essere qui e là, dentro e fuori, quasi come se "in sé" si possano annullare e rappresentare tutte le contraddizioni e tutti i conflitti. Richiamarsi all'esterno non significa automaticamente evocare un radicamento, può significare sfuggire al nodo dell'interrogazione del perché come comuniste si è prive di quel legame; e, paradossalmente, si ci può prestare ad occultare un deficit di legame che svelerebbe come impraticabili molte proposte politiche, (o, perlomeno, non come innovatrici).

Con questi appunti abbiamo provato (come abbiamo scritto all'inizio) a tematizzare dei nodi tutti accomunati dall'urgenza di "regole" autonome che, se

il nostro ragionamento ha un minimo di fondatezza, poco hanno a che vedere con un accordo, né con uno "stare da donne" dentro i processi (formula misteriosa che, forse, si riferisce a determinazioni estetiche e che allude all'adozione di un garofano o di una quercia rosa) dominati e voluti dagli uomini.

¹ Ci riferiamo ad un radicamento sociale "doppio" e "contemporaneo": quello tra le donne, nella costituenda società femminile e quello nella "società mista". È evidente che questa separazione-distinzione, la intendiamo riferita esclusivamente al piano simbolico, cioè, al sistema rappresentativo.

² Questo meccanismo si è rivelato tanto forte da proporsi anche nel momento di profonda ridefinizione che attraversano i comunisti.

³ La categoria dei diritti e quella dei cittadini sono molto significative. Pare obsoleta e non "moderna" una lettura della società come divisa in classi con i conflitti, come quello capitale/lavoro, non più centrali.

⁴ Documenti tra loro profondamente differenziati che alludono a pratiche politiche diverse ma che appaiono deliberatamente depotenziate nella loro scelta di essere dentro la mozione di riferimento.

democrazia e diritto

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

5-6

CRITICAL LEGAL STUDIES LA SINISTRA GIURIDICA AMERICANA

Carrino, *Solidarietà e diritto. La sociologia giuridica dei «Critical Legal Studies»*; Gordon, *Nuovi sviluppi nella teoria del diritto*; Unger, *La disintegrazione della «rule of law» nella società postliberale*; Gordon, *Storie Critiche del diritto*; Heller, *Strutturalismo e critica*; Kennedy, *Forma e sostanza nella giurisdizione di diritto privato*; Brainerd, *L'assalto infondato: uno sguardo wittgensteiniano su linguaggio, strutturalismo e teoria Critica del diritto*; Horwitz, *La nascita del formalismo giuridico*; Klare, *Teoria Critica e diritto dei rapporti di lavoro*; Kelman, *Le origini del crimine e della violenza criminale*; Taub - Schneider, *Subordinazione delle donne e ruolo del diritto*

L. 24.000 - abbonamento annuo L. 61.000 - c.e.p. 502013
Editori Riuniti Riviste, via Serchio 9/11, 00198 Roma

IRENE GIACOBBE*

L'ESPERIENZA DI UN COORDINAMENTO A ROMA

Il 25 settembre scorso, a Palazzo Valentini, si è tenuta l'assemblea delle delgate e lavoratrici della Cgil zona centro di Roma, promossa dal Coordinamento donne Cgil omonimo.

Vi hanno partecipato le lavoratrici non solo del centro storico ma anche dei grandi quartieri limitrofi, in un'area ad alta densità di presenza femminile.

L'obiettivo esplicitamente dichiarato – era contribuire alla costruzione del coordinamento delle donne della Cgil a Roma, proponendo un percorso chiaro, unificante, tempi di attuazione certi, aprendo la discussione sugli obiettivi politici immediati e di più lungo periodo. Amplificare voci e idee, ricontrattare regole, forme, poteri, sono state le parole guida dell'assemblea.

Si trattava di far uscire dalla condizione di stallo il dibattito ormai immobilizzato e irrigidito tra la posizione della segreteria della Camera del lavoro – che a pochi giorni dall'assemblea annunciava la propria intenzione di "non rinunciare a promuovere la costituzione del coordinamento" e l'esigenza sentita dalle donne ed espressa chiaramente di ricollocare tra le lavoratrici e delegate della Cgil la costruzione di quel luogo politico "autonomo" delle donne "dentro" la Cgil che è, e deve essere, il coordinamento.

Perché abbiamo assunto proprio noi della zona centro l'iniziativa? Perché ormai da diversi anni oltre ad essere il solo coordinamento che agisce nell'area romana a livello territoriale, affrontando con le lavoratrici temi e problemi di vita, di categoria e del territorio, abbiamo posto a base della relazione politica tra noi alcuni caratteri:

- la partecipazione per scelta;
- la scelta di contenuti segnati dalla differenza di genere;

– la mediazione tra donne sulle forme organizzative.

Da tempo abbiamo inoltre superato e rifiutato la logica della partecipazione a riunioni di componente delle donne; l'abbiamo definito un "vecchio modo di far politica" e una scelta che ci è estranea. Ci manca del tutto il bisogno di dividerci tra di noi e di sotto dividerci per giunta in "componenti".

Brevemente cercherò di trasferire il senso, attraverso questa nota, del contributo che abbiamo proposto ad un complesso progetto politico delle donne.

Le donne appunto, e la loro capacità di esprimere riflessioni, ragioni, scelte, azioni, modi di intervento che sono al tempo stesso di un insieme di donne e di singole donne e la rappresentanza, cioè la forma visibile, istituzionale, codificata della presenza femminile e del suo riequilibrio all'interno della nostra organizzazione; e l'esigenza di una nuova progettualità politica rispetto ai contenuti e alla modifica dei contenuti sindacali. Abbiamo proposto un'azione positiva dentro la Camera del lavoro di Roma, con tempi di realizzazione e verifica certi, che attraverso un progetto costruito con l'apporto determinante dei coordinamenti di categoria e territoriali esistenti porti alla costruzione del coordinamento donne a Roma.

Abbiamo individuato i coordinamenti già esistenti come propulsori del progetto perché in essi sono già realizzati i caratteri costitutivi di un luogo della relazione politica tra donne dentro la Cgil e perché la forte motivazione politica che è stata alla base della loro scelta di autonomia, di contenuti, di partecipazione e di democrazia, può porsi a garanzia di un esito positivo.

Abbiamo cercato di superare la proposta organizzativo-burocratica avanzata dalla segreteria sia nel metodo che nel merito perché secondo noi i coordinamenti delle donne non possono in alcun modo essere il luogo nel quale si ripropongono su scala ridotta, e al femminile, gli stessi difetti che hanno portato il sindacato alla propria crisi di rappresentatività.

Né devono essere luogo di relazione che esclude. Dobbiamo saper essere averse della ricchezza che le donne esprimono, delle loro pluralità di percorsi, e di esperienze, delle diverse opzioni politiche, della molteplicità dei ruoli che le contraddistinguono.

Su quali punti costruiamo la pratica

Siamo consapevoli che anche un percorso scelto da donne può innescare conflitti tra donne, ma riteniamo che ciò sia non tanto ascrivibile al percorso o al gruppo identificato per far procedere le scelte quanto alla maggiore o minore autonomia che le donne di quel luogo sindacale esprimono, e al maggiore o minore potere omologante maschile che all'interno vi si esprime.

D'altra parte ci misuriamo, come tutte le donne che agiscono in luoghi misti, nei partiti, nel mondo del lavoro e nel sindacato con un altro conflitto politico generale.

Sappiamo che il rapporto tra donne e sindacato scorre generalmente tranquillo. Diventa immediatamente critico quando le donne intervengono attraverso proposte e attraverso forme organizzative.

1) Perché le donne rafforzando la scelta politica dei coordinamenti stanno riconfermando la sede che serve a trasformare singoli atti in interventi che incidono sulla quantità delle scelte e che ridefiniscono i contenuti dell'azione sindacale;

2) perché tutto questo prefigura la definizione di un nuovo sindacato generale e della sua strategia;

3) perché implica una modifica delle regole e dei poteri.

In questi semplici punti si raccoglie l'origine politica del conflitto.

Abbiamo voluto affrontare inoltre il nodo costituito dal rapporto tra gruppi dirigenti femminili e coordinamenti:

– sia per quanto attiene alla formazione dei gruppi dirigenti femminili e ai percorsi democratici nel riequilibrio della rappresentanza;

– sia per quanto riguarda le donne e i loro percorsi

e la democrazia e trasparenza di tutta l'organizzazione nella formazione dei gruppi dirigenti, di donne ma anche di uomini.

I punti "cruciali" intorno ai quali abbiamo proposto di sviluppare la riflessione sono stati:

Autonomia. Se autonomo significa indipendente, libero, che si autodetermina, non è possibile dire autonomo un luogo per il quale dall'esterno si propongono forma, quote, vincoli. Esso sarà in tal caso un luogo "vincolato".

Per noi l'autonomia è parte essenziale della forma e del programma.

Autonomia e propositività devono essere consapevoli che non possiamo parlare della nostra autonomia, né della costruzione di una forza delle donne se prima non facciamo i conti con la nostra pratica politica (si tratta di uscire dalla trappola dei patti individuali).

Rappresentanza. Dobbiamo trovare il modo di spostare l'asse della nostra forza e legittimazione ad essere dirigenti, da un percorso incontrollato (controllabilissimo!) ad un radicamento fra le lavoratrici e nel sociale e ad un percorso democratico tra donne.

Se il coordinamento è un luogo di relazione nel quale confluiscono tutte le donne della Cgil nella diversità dei rispettivi percorsi, sia politici che di movimenti, esso è il luogo pluralista che dà voce alle scelte delle donne e che è in grado di esprimere un progetto collettivo di rappresentanza.

Differenza. Non consentire che la differenza biologica venga confusa con la consapevolezza della differenza sessuale è importantissimo, ma è altrettanto importante capire in questa fase come gestiamo le tante "differenze" che esistono tra noi.

E noi dobbiamo scegliere di farle agire tutte!

Tutte quelle donne che si muovono dentro la Cgil e tutte quelle delle numerose altre donne, anche iscritte e dirigenti, che finora non avevano avuto possibilità di riconoscersi nella pratica politica delle donne di questa organizzazione.

Rapporto con la parte maschile del sindacato. Il lavoro politico autonomo delle donne è finalizzato

non all'estraneità e alla separatezza ma alla costruzione di un sindacato di donne e uomini, alla costruzione di una comune battaglia di rinnovamento.

I cambiamenti che le donne innescano, avanzano anche con il contributo degli uomini, ma, in ambito sindacale trovano una collocazione non conflittuale solo quando anche la parte maschile si pone qualche domanda sui modi di far politica e sui perché delle disparità e del malessere esistenti. Essere e dimostrarsi sensibili non significa necessariamente aver compreso senso e portata della nostra battaglia. A volte è solo modifica delle strategie di mantenimento del potere.

A coloro, sempre più per fortuna, che mostrano attenzione e sensibilità chiediamo "atti concreti" che non snaturino le nostre scelte e un confronto aperto, sereno e rispettoso dei diversi percorsi.

Un'ultima considerazione attiene alla necessità, come già avvenuto per i comitati dei disoccupati, che il coordinamento delle donne diventi soggetto contrattuale con poteri determinanti di intervento nella contrattazione. Affermare ciò significa che le donne non intendono più delegare ad altri il compito di contrattare, non vogliono essere spettatrici della contrattazione.

La contrattazione delle donne deve portare al riconoscimento dei diritti che le donne hanno e che nessuno al posto loro è in grado di far avanzare. Semi che abbiamo lanciato, di un raccolto che speriamo diventi ricco del contributo di tante altre donne.

Noi siamo convinte che esprimere nel sindacato un giudizio autonomo sulle cose, dentro le cose, senza conformismi e ossequi, serve a renderci visibili e che parole, scelte, decisioni, realizzazioni di donne, che spezzano il conformismo, le convenzioni, la routine, le regole che altri hanno creato per noi, costruiscono, oltre un progetto comune, la dimensione politica e di libertà del fare la differenza.

* Esecutivo coordinamento donne Cgil zona Centro-Roma

MARIA MICHETTI
E LUCIANA VIVIANI

SCENARI PACE-GUERRA NELL'UDI

Il riferimento esplicito che viene fatto all'Udi nel documento che convoca questa riunione* ci dà parola e a questo invito non ci sottraiamo. Va da sé che parliamo per noi stesse, così ormai da tempo è pratica nell'Udi.

Nel testo "Parliamo di pace" si cita l'Udi in modo corretto ma solo con riferimento al primo dopoguerra, agli anni a cavallo tra il '40 e il '50. Per la verità, però, in noi il collegamento donne dell'Udi / pace-guerra evoca non uno ma tre scenari.

Il primo è quello di cui scrivono le compagne che hanno redatto il documento. Siamo nel pieno della guerra fredda e del ricatto atomico, in presenza di conflitti aspri e pericolosi (guerra di Corea). In quegli anni l'Udi si spende al massimo in grandi campagne che colgono sentimenti diffusi tra tante donne. Nel dicembre 1948 vengono consegnate al segretario generale dell'Onu Trygve Lie tre milioni di firme di donne raccolte in calce ad una petizione "per l'abolizione della bomba atomica e per l'effettiva riduzione degli armamenti". Le spese di viaggio delle 29 delegate

che si recano a Parigi vengono sostenute da una sottoscrizione "una lira per la pace". Tra le delegate una donna romana di Trastevere, Santina Tomenzi, vedova di un muratore che ha raccolto il più alto numero di firme nella città. Tanti anni dopo, alla sua morte, i figli trovano scritto tra le sue ultime volontà quella di portare con sé nella bara il biglietto ferroviario Roma-Parigi, tanto intenso era stato in lei il segno di quel riconoscimento.

Nell'aprile 1949 le "visitatrici della pace" raccolgono l'appello "chi è contro la guerra, dia la sua firma", lanciato dal movimento mondiale dei partigiani della pace; sfidano girando porta a porta, incontrando le donne nei luoghi di lavoro e nei mercati l'azione repressiva delle forze di polizia e le parole infuocate che contro di loro si rovesciano da tanti pulpiti. Il parlamento ha appena votato l'adesione dell'Italia al Patto atlantico.

Nel 1951 le donne dell'Udi ancora una volta si mobilitano generosamente per sostenere l'appello "per l'incontro dei Cinque grandi".

Nella ricostruzione storica della vicenda dell'Udi che, con Margherita Repetto, abbiamo disegnato abbiamo dato spazio ad una nostra riflessione critica¹: quell'azione generosa che certamente aveva fatto crescere in tante donne livelli di coscienza e voglia di visibilità, era stata, pe-

rò, sostanzialmente funzionale alle ipotesi e alle necessità dei partiti della sinistra e in primo luogo del Pci.

Il secondo scenario ci porta alla fine degli anni '60, in piena guerra del Vietnam. L'Udi si è ormai messa fuori dalla Fdif, ha reciso cioè i legami con quella organizzazione che agiva da "cinghia di trasmissione" per la politica estera dell'Unione sovietica tra le donne di tutti i continenti.

Nel luglio 1968 l'Udi promuove e organizza la visita di una delegazione di donne del nord-Vietnam nel momento in cui monta nell'opinione pubblica italiana la domanda al governo di riconoscere la repubblica di Hanoi. L'associazione si trova così a svolgere un ruolo autonomo di grande autorevolezza che si colora anche di tratti di una vera e propria diplomazia "al femminile". La delegazione delle donne del Vietnam del nord, la prima nel nostro paese, con la mediazione dell'Udi prende contatto con i massimi livelli istituzionali².

Il terzo scenario ci porta alla seduta conclusiva dell'XI° congresso (maggio 1982). Da tre giorni le delegate sono impegnate a discutere la destrutturazione dell'assetto organizzativo, una "rivoluzione" nella cultura dell'Udi. Le compagne del gruppo dieci³ presentano una mozione sulla pace: il riferimento è alla guerra delle Falkland-Maldiva. L'intento è quello di ricondurre

l'Udi nello spazio politico della sua più "alta" tradizione: le donne dell'Udi cioè devono far sentire la loro voce in ogni conflitto che si agiti in ogni angolo del mondo. La stragrande maggioranza delle delegate respinge la proposta e a motivarne il rifiuto è Margherita Repetto⁴: non è cosa "vera", è cosa "falsa", di fronte a quella guerra cavarsela con un vuoto, aderendo ad iniziative di altri. E continua: "nel congresso e fuori del congresso, la voce delle donne non è venuta fuori"; "dobbiamo trovare un modo di dirlo che sia una cosa che costa, e costi a me come alle altre, allora diventa una testimonianza, una cosa che cambia profondamente quello che ci sta attorno, altrimenti non serve a nulla".

Da allora ci sentiamo di dire, per quanto riguarda noi donne dell'Udi, che ancora oggi sul problema della guerra e della pace non abbiamo pagato questo costo.

Ma parliamo di noi due: la guerra ha attraversato e invaso i nostri anni giovanili e non ci siamo messe da parte. Ad esserci e ad esporre anche la nostra vita era la volontà di vivere, di continuare a vivere, di resistere, di essere "resistenza". Su questi anni del nostro passato abbiamo ancora molto da pensare. È un pensare difficile e doloroso che

nascondiamo a noi stesse. Spesso ci vien fatto di cercare in altri e in altre, affinità, condivisioni di un vissuto, di un sentimento che è di orrore per la fisicità della guerra.

Ci ritroviamo in alcune parole di Alessandra Bocchetti, una donna ben più giovane di noi, quando scrive: "Sono stati quelli della resistenza giorni pieni di vita e di paura di morire, di paura di non farcela e di forza". Ed ancora: "Quello che comunemente si chiama paura, scarso coraggio, debolezza delle donne ha una delle sue radici nell'accertata difficoltà delle donne a staccare il proprio pensiero dal proprio corpo, non riuscire a prescindere dal fatto di essere di carne ed ossa e quindi mortali, come lo sono tutti d'altra parte, ma per loro evidentemente è una realtà più vera che per gli uomini"⁵.

Anche alcune immagini hanno la forza di riportarci dentro quegli anni. I disegni di Henry Moore dei londinesi rifugiati nella metropolitana di notte sotto i bombardamenti: quei corpi che sono ripiegati nel sonno, corpi piccoli e grandi, ma che si avvertono vivi, pronti a svegliarsi e ad occupare lo spazio che serve al movimento e alla vita.

Le *Fantasie* di Mario Mafai, corpi mutilati, quasi larve, senza volti su fondali di tenebra. Il groviglio dei corpi scavati alle Fosse Ardeatine, che non si riuscivano a districare dalla terra che li aveva impastati, corpi che noi

rivediamo ancora vivi e che chiamiamo Romualdo, Gioacchino, Paolo, Peppino, Emanuele, Alberto, Giovanni...

Noi due durante la resistenza romana non abbiamo direttamente usate le armi. Ma una di noi che le ha usate, Carla Capponi, medaglia d'oro dei Gap, raccoglie pensieri suoi che sono pensieri di donna, che sono pensieri anche nostri.

...

Poche ore dopo l'azione di guerra di via Rasella Carla fissa in alcuni versi i momenti che prece-

dettero l'esplosione:
"Il sole fitto di crudele luce
conficcava lame
nel pulviscolo di primavera
rosso.

Passavano uomini come ombre
nei trench cenere e asfalto,
volti che non afferra la memoria.
Pure è la mia essenza vera
me stessa ch'ora mi sfugge:
né si fissa a questo gesto
l'ultimo da ricordare.
Lunga pena segnavano i minuti,
vibravano come lame colpite
per ricadere su noi
costretti nell'angusta via:
i cuori compressi nel petto.
Ci teneva alla prova
una insufficienza d'essere
ch'esigeva contorni fissi
un gesto, non grattacieli di parole.
Sotto i colpi del tacco
risuonò cadenza sul selciato,
s'appressò al cuore.

(Premeva il cervello una sola parola rimasta intatta). Ad un cenno di Cola si capì che giunta era l'ora del giudizio. Ad ogni angolo un viso era su noi proteso come in attesa e passò via, spazzata dalla paura la timidezza giovane dei nostri venti anni".

Quelle tinte, quei rumori del paesaggio di guerra, quella timidezza spazzata via dalla paura, quella voglia d'essere ci appartengono.

* Il gruppo "La nostra libertà è solo nelle nostre mani" ha promosso il 3 ottobre 1990 un incontro a Roma sulla pace. La necessità di discutere di pace tra donne nasceva dal desiderio di rompere il silenzio femminile di fronte alla minaccia di guerra nel Golfo Persico e alla decisione dell'invio di navi italiane nell'area, decisione su cui il Pci si è diviso. Per l'incontro il gruppo aveva prodotto un testo nel quale ci si interroga sulle ragioni del silenzio delle donne comuniste.

"Colpisce, d'altra parte, che quel 'prima di tutto la pace' che dagli anni '50, è stata una ragione di aggregazione e di iniziativa politica delle donne, in particolare per le comuniste e per le donne della sinistra (pensiamo alle donne dell'Udi), non abbia trovato, in questo momento, parole per dirsi. Oggi quel sentimento non sembra trovare i modi per tradursi in politica. Ovvero per orientare comportamenti e prese di posizione rispetto ai conflitti in atto. Oggi si fa forte il rischio che esso rimanga un buon sentimento femminile inservibile per noi e confortante per gli uomini. Ci chiediamo se il pacifismo di ieri non trovasse radicamento, luoghi e modi che lo rendevano politicamente visibile nel rapporto strettissimo con il movimento operaio e con la sinistra".

¹ Cfr. Michetti, Repetto, Viviani *Udi, Laboratorio di politica delle donne*, Cooperativa Libera Stampa, 1984, pp. 61-62; pp. 103-104

² Cfr. Ibidem, p. 370

³ Per coinvolgere tutte le delegate nel dibattito il congresso si era suddiviso in 20 gruppi

⁴ Cfr. gli Atti dell'XI° Congresso dell'Udi Roma 20-23 maggio 1982, pp. 69-71

⁵ Alessandra Bocchetti, *Discorso sulla guerra e sulle donne*, Edizioni del Centro culturale Virginia Woolf, 1984, pag. 10 e pag. 6.

• • •

ANNA BOZZO MEDIORIENTE SCONOSCIUTO

L'annunciata liberazione degli ostaggi da parte di Saddam Hussein non è che una speranza di pace; ma i commenti che vengono d'oltre oceano inducono a non essere ottimisti circa una rapida soluzione della crisi del Golfo: ora, se Saddam Hussein continua a non ritirarsi dal Kuwait, la guerra, come ammonisce il presidente Bush, può essere ancora più vicina.

Ma il rischio è che presto questa ennesima crisi mediorientale non faccia più notizia, ora che il principale motivo d'interesse immediato che catturava la nostra attenzione, con il rilascio degli ostaggi di casa nostra, è venuto meno (mentre scriviamo tutti gli italiani sono in volo da Baghdad verso l'Italia); già il Golfo non è più la prima notizia dei telegiornali e c'è da aspettarsi che presto abbandoni anche le prime pagine dei quotidiani, se non intervengono sviluppi clamorosi o nuove mosse a sorpresa di Saddam, e se la crisi imbocca i meandri di una estenuante e tortuosa trattativa diplomatica.

Eppure i riflettori continuamente puntati da oltre tre mesi sul Medio Oriente ancora una volta ci hanno dimostrato quanto poco conosciamo la realtà dei

paesi arabi; di paesi che sono vicini a noi, non solo in ragione di una comune contiguità al bacino del Mediterraneo, ma anche per una nuova accessibilità che lo sviluppo prodigioso delle telecomunicazioni rende oggi possibile a tutti e dunque doverosa. E invece i nostri media, che ci mettono a disposizione una varietà e molteplicità di informazioni fino a ieri inimmaginabile, e dai quali teoricamente potremmo aspettarci la più completa ed esauriente informazione su un mondo che si trova già dentro casa nostra, ci danno un'informazione generica e lacunosa sui paesi arabi, appesantita da filtri ideologici, non facilmente decifrabili; insomma un'informazione se non falsa, tendenziosamente selettiva, del tutto insoddisfacente, e non solo per gli addetti ai lavori.

Paradossalmente dobbiamo difenderci nello stesso tempo dall'eccesso di informazione, anche se non sempre è facile, in presenza di reazioni emotive, reagire criticamente alla valanga di notizie che ci bombardano ogni giorno per tenere desta la nostra attenzione sui fatti del Golfo e mantenere l'adesione del nostro paese allo schieramento anti-iracheno, senza che sia ben chiaro se l'obiettivo sia il ripristino della situazione esistente prima dell'invasione del Kuwait, o l'annientamento di Saddam Hussein: cosa quest'ultima di un'efficacia alquanto dubbia circa l'opportunità di non far-

ne possibilmente un martire agli occhi degli arabi, dalla cui frustrazione potrebbero risorgere altri Saddam.

Vicinanze tecnologiche, lontananze comunicative

E questo disagio di non saperne abbastanza, malgrado il bombardamento di notizie cui siamo sottoposti, ci coglie mentre un flusso ininterrotto di extra-comunitari, e tra loro molti arabi, anche se, è vero, per la maggior parte sono nordafricani, approda ogni giorno in Europa. E ci sorprende a non saper niente neppure di loro, mentre sale un inconfessato sentimento collettivo di rifiuto, e ci domandiamo: come si può evitare che vengano? E dobbiamo fare appello a quanto vi è in noi di migliore per ricordarci che, se il loro ingresso si può regolamentare, non si può tuttavia vietare, in nome del diritto irrinunciabile alla libertà di movimento delle persone su cui si basa il nostro convivere in una società che si vuole pluralistica e democratica.

E se ciò accade è anche perché, a parte ogni altra considerazione, i percorsi di viaggio sono oggi resi sempre più brevi, più frequenti e meno costosi dalle nuove tecnologie.

Eppure, se riflettiamo, questa informazione carente e approssimativa è tutto quanto possiamo aspettarci, in virtù della legge della domanda e dell'offerta. I nostri

mezzi di informazione sono conformi alla nostra società – chiusa in se stessa ed esclusivamente interessata alla propria autoesaltazione. Li abbiamo prodotti a nostra misura, e ben rispondono al nostro atteggiamento di sostanziale rifiuto delle altre civiltà e culture. I nostri media si rivolgono all'opinione pubblica che siamo noi, ora alimentando le nostre paure inconse, di fronte a questo mondo arabo – islamico (quanta confusione tra i due termini!) percepito come portatore di un Islam integralista, e minaccioso nella quotidianità, figuriamoci in tempo di crisi, ora rassicurandoci nel nostro senso di inattaccabile superiorità.

Il risultato di tutto ciò è che, mentre i continui progressi delle tecnologie hanno accorciato enormemente i tempi che intercorrono tra gli accadimenti e la fruizione delle notizie, i nostri due mondi affacciati sull'area mediterranea e in così larga parte contigui, ancorché gravitanti, verso baricentri situati nell'Europa nord-occidentale e nell'Alleanza atlantica da una parte, e dall'altra in Mesopotamia e nel Golfo, sembrano destinati a diventare sempre più estranei e lontani.

Non è allora forse giunto il momento di acquisire consapevolezza di questo dato di fatto e di mettere in pratica quella capacità di ascolto, di attenzione alla diversità di cui è questione nella pratica politica delle donne? (Cfr. Raf-

faella Chiodo, in *Reti*, n. 5, ottobre 1990).

A proposito della crisi del Golfo, non si tratta di anticipare giudizi in sede storica, che sarebbe prematuro formulare su avvenimenti in pieno svolgimento e non sufficientemente documentati; né tantomeno si tratta di avanzare impossibili previsioni, ipotizzando scenari che l'evoluzione stessa della crisi, a forza di colpi di scena, si incaricherebbe di smentire; tuttavia ciascuno di noi non può fare a meno di chiedersi come vivono in prima persona questa crisi i popoli della regione direttamente coinvolti, anche se da noi filtrano con difficoltà notizie che non riguardino direttamente lo stato d'animo dei soldati americani in Arabia Saudita o le dichiarazioni dei portavoce della Casa Bianca.

Se viene dato rilievo alle dichiarazioni del dittatore iracheno, per lo più scorporate dal loro contesto, è per meglio far risaltare la "giusta" impazienza dei falchi americani, che chiedono di annientare con lui il potenziale militare iracheno; e in ogni caso non si perde occasione di additare Saddam Hussein alla pubblica esecrazione, come se ancora ce ne fosse bisogno.

Saddam e l'occidente

Non è da ieri che Saddam esercita un potere pressoché assoluto sul suo paese e aspira all'egemonia sull'intero Medio Oriente. An-

che limitandoci agli ultimi dodici anni, dopo la "svolta" autoritaria del luglio 1979, che fu occasione per una purga sanguinosa di suoi veri o presunti avversari, numerose furono le iniziative volte a rafforzare con tutti i mezzi, leciti e illeciti, la sua autorità, impedendo il formarsi di un'opposizione credibile. Come quando fece condannare a morte il leader dell'opposizione sciita, il principale ideologo del movimento ad-Dawa, o come quando, a più riprese, represses duramente la minoranza kurda.

Ma tutto ciò non aveva molta importanza quando non erano direttamente in gioco interessi occidentali, o meglio quando la volontà di potenza del dittatore iracheno andava nel senso di quegli interessi. E quando Saddam ha tenuto a bada per oltre otto anni, dal 1980 al 1988, con una guerra ingiusta e pretestuosa, la "minaccia" khomeinista, non sembra aver turbato i sonni dei governanti occidentali.

Certo, è difficile venire a sapere come la pensano veramente gli arabi e in particolare gli iracheni, anche in tempi ordinari, dal momento che il regime mette a tacere ogni voce anche solo virtualmente discordante e traccia a proprio profitto l'immagine che del paese viene trasmessa all'esterno.

In questo clima di guerra, che vede risorgere antiche avversioni e paure, non possiamo sempre considerare attendibili le impressioni

captate qua e là da inviati a caccia di notizie sensazionali dentro un paese come l'Iraq che verosimilmente si chiude a riccio, non sappiamo quanto e in che misura ostile a Saddam, certamente solo in minima parte complice dei suoi misfatti e delle sue iniziative sciagurate e irresponsabili (si sa che i suoi collaboratori sono sempre di meno, perché, come già Ceausescu, non si fida più di nessuno), ma certamente diffidente e ostile nei confronti di una società occidentale percepita, questo lo sappiamo per certo, come opulenta e ingiusta.

Non possiamo neppure stupirci della progressiva involuzione del regime iracheno. Il partito Baath, nato negli anni quaranta, e arrivato al potere in Siria nel 1963, è al potere in Iraq dal 1968, con l'etichetta di "laico" e "progressista"; membro attivo del gruppo dei paesi non allineati, non ha avuto difficoltà nell'intrattenere rapporti con partiti dell'Internazionale socialista e in genere con partiti e movimenti della sinistra europea che a questo proposito hanno pesanti responsabilità.

Popoli schiacciati sui regimi

Fin da allora Saddam Hussein era sulla breccia, associato in un primo tempo ai militari facenti capo ad un generale del suo stesso clan, Ahmed Hassan al-Bakr, originario come lui del villaggio di Takrit. Nel luglio 1979, dopo aver

completato l'epurazione dei comunisti dal Fronte nazionale, si sbarazza anche di al-Bakr, sventando un complotto, vero o presunto, e obbligandolo alle dimissioni. Da allora il partito Baath, che si identifica sempre più con lui, perde le sue caratteristiche di "partito di progresso, strumento per l'edificazione di una società più giusta, basata sulla cooperazione tra gli individui, e con il rifiuto della lotta di classe"; mantiene invece le sue regole inflessibili, i suoi metodi autoritari e il suo stile giacobino, atti senza dubbio a far fronte alla perenne emergenza dell'insicurezza e del complotto.

Quando si tratta di regimi di paesi arabi con una forte connotazione dirigistica, con parole d'ordine "progressiste" che suscitano una adesione ideologica ma prevedono una scarsa e imperfetta partecipazione popolare e una profonda separazione della gente dalla politica (è il caso dei regimi baathisti in Siria e in Iraq, ma anche del regime algerino, fino a ieri a partito unico e oggi impegnato in una non facile trasformazione), bisogna guardarsi dall'assimilare la posizione ufficiale del governo da altre più o meno palesemente presenti nella società.

Nel caso dell'Iraq di Saddam, dopo l'invasione del Kuwait (con cui esisteva comunque un contenzioso), se un'opposizione, prevalentemente kurda e sciita, avesse avuto qualche *chance* di imporsi,

il grande e pronto dispiegamento di forze americane e internazionali in Arabia Saudita, sul territorio stesso dei luoghi santi dell'Islam, non ha fatto probabilmente che togliere credibilità a queste forze, trasformando il dittatore in una vittima, dando concretezza, ai suoi slogan ant imperialisti, andando a colpire con l'embargo proprio quel popolo, che determinate circostanze, analogamente a quanto è accaduto in Romania, avrebbero potuto indurre a dissociarsi dal regime.

Dentro il mondo arabo

Se si tenta una valutazione dei sentimenti che possono animare il popolo iracheno, a partire dalle voci che salgono dagli altri paesi arabi e che gli stessi governanti non hanno più interesse a far tacere, usandole come alibi della propria prudenza (o impotenza), allora bisogna riconoscere che l'occidente è percepito come un interlocutore non credibile, non coerente con le proprie affermazioni di principio, e di cui si può soltanto diffidare: un interlocutore che dall'alto della sua opulenza e potenza militare pretende di dare lezioni sull'osservanza del diritto internazionale e delle risoluzioni delle Nazioni Unite, ma è disposto a tollerare che Israele violi impunemente, e non da ieri, risoluzioni della stessa natura e provenienza.

Questa argomentazione è quel-

la che si può riscontrare, in sintesi, nelle posizioni, espresse a più riprese negli ultimi mesi da quel gruppo di paesi arabi che, pur condannando esplicitamente e fermamente l'invasione del Kuwait da parte di Saddam Hussein, ritengono che la crisi del Golfo debba essere considerata nel suo contesto, di estrema complessità. Se si escludono Egitto, Siria e Marocco, che per ragioni diverse sono schierati con l'emiro del Kuwait e con l'Arabia Saudita, cioè con il presidente Bush e i suoi alleati occidentali, si tratta di un gruppo di paesi che non avrebbero mai sostenuto Saddam Hussein, se non fosse sceso in campo così prontamente l'esercito americano: Libia, Giordania, OLP, Yemen, Tunisia e Algeria (anche se quest'ultimo paese mantiene un atteggiamento molto riservato e prudente). Questi paesi, per bocca dei loro gruppi dirigenti, che spesso, è vero, rappresentano solo in parte i paesi reali, ritengono che non solo l'Iraq debba ritirarsi dal Kuwait, ma che le forze americane e straniere debbano lasciare l'Arabia Saudita, sostituite da una forza multinazionale araba. Pertanto - ed è una posizione largamente condivisa nel mondo arabo - il destino del popolo kuwaitiano, fatto salvo il suo diritto alla sovranità e all'indipendenza, dovrebbe essere deciso da un referendum di autodeterminazione, che sbocchi eventualmente su un regime più "giusto" e rappresen-

tativo di interessi autenticamente nazionali e non estranei al Kuwait. Inoltre, pur riaffermando l'impegno ad applicare all'Iraq le giuste sanzioni economiche, tutti questi paesi, con poche differenze di dettaglio, si oppongono a misure di embargo estese ai viveri e ai medicinali, che colpiscono indiscriminatamente i popoli iracheno e kuwaitiano.

Anche il diritto può essere illegale

“Anche il diritto internazionale può essere ‘illegale’, – ha ricordato recentemente in una intervista al periodico francese *Arabes* il ministro degli esteri algerino – quando entra in urto con il diritto dei popoli”. E in sintesi afferma che, come già abbiamo sentito da altri governanti arabi, non si può giustificare una violazione del diritto internazionale adducendo il fatto che ve ne sono state altre in precedenza, ma occorre, ribadendo la piena adesione alla legalità internazionale, essere coerenti con il principio della sua affermazione, adoperandosi perché trovino soluzione, nell'ambito delle Nazioni unite, anche le altre crisi tuttora in atto, per le quali esistono numerose risoluzioni inascoltate.

In nome del buon senso non dovrebbe essere difficile ammettere che si tratta di una posizione ragionevole; e questo non perché esista un legame tra gli altri nodi insoluti di crisi e la questione del

Golfo, ma perché l'unico modo di imporre in modo duraturo la soluzione di quest'ultima è adoperarsi concretamente a sanare le ferite ancora aperte dalle precedenti (Palestina, Libano, Golan, Sahara occidentale ecc.).

Ma su nessuno di questi temi è dato di sentire che una trattativa seria di stia mettendo in movimento. Anche la notizia di una prossima convocazione di quella Conferenza internazionale sul Medio oriente, invocata da decenni dalle forze che vogliono realmente una soluzione di pace giusta e duratura nella regione, molti si sono affrettati a smentirla. Eppure solo una vigilanza costante non di una comunità internazionale intesa in senso astratto, ma di ciascuno di noi, come parte di una opinione in grado di incalzare e condizionare il proprio governo, può salvarci dall'avventatezza di una soluzione sbrigativa e sommaria che potrebbe essere solo militare; una vera e propria catastrofe, per di più annunciata, con conseguenze ingovernabili, che oltre a ripercuotere i suoi danni ben al di là dei confini della regione mediorientale, non sarebbe tale da garantire in un prossimo futuro pace e sicurezza per i popoli dell'area.

Come si fa a volere la pace e a non rendersi conto che anche una presunta guerra lampo, sacrosanta e punitiva quanto si vuole, ma non necessariamente deterrente nella logica degli arabi, aggiunge-

rebbe una nuova cocente frustrazione a popolazioni che negli ultimi settant'anni hanno subito dall'occidente prevalentemente umiliazioni e ingiustizie?

Al di là di tutti i possibili sviluppi della crisi, e anche ammesso che essa possa avviarsi a soluzione in tempi brevi, è certo che nulla in Medio oriente tornerà ad essere come prima. Tanto vale domandarci con che cosa dovremo fare i conti noi europei, dopo.

Guardare al dopo...

La questione palestinese, per esempio, che si trascina non risolta da decenni e in cui due popoli, finché consumano le proprie risorse umane e materiali per combattersi, non potranno imparare a convivere, sarà ancora lì, più radicalizzata ed estremizzata di prima.

Come si potrà – con coerenza – continuare a parlare e ad agire in nome di un nuovo ordine mondiale che si vorrebbe veder nascere dal superamento dei due blocchi? Come si potrà continuare a dar lezioni di democrazia ai paesi arabi, quando si ignora deliberatamente la volontà del popolo palestinese, che cerca in tutte le forme di far sentire la sua voce?

È dunque impresa ardua, dai risultati non scontati, lavorare perché prevalga la ragione e non si affermi una logica di guerra che potrebbe solo avere conseguenze devastanti. Devastanti non solo

per i nostri rapporti con i paesi arabi, che, quando tenteranno di ricompattare la loro impossibile unità, potranno farlo ancora e solo a spese della controparte occidentale, identificata con Israele (perché finora ne ha sempre garantito l'impunità); ma certamente devastanti anche per gli interessi dell'occidente, che una guerra senza più regole e dunque senza quartiere potrà arrivare a danneggiare

anche molto lontano dalla frontiera Iraq-Kuwait.

E allora, è tempo che vengano concretamente esplorate, e non solo a parole, – la confusa vicenda della liberazione degli ostaggi italiani insegna – tutte le possibilità di una soluzione diplomatica e politica della crisi, ma credendoci veramente, cioè prendendo sul serio i nostri interlocutori, cercando di comprenderne almeno le logi-

che e accettando che possano essere diverse dalle nostre.

Se continuassimo a cercare dei canali di comunicazione, così come avevano iniziato a fare le donne palestinesi e israeliane per opporsi alla violenza e alla guerra, questo non ci obbligherebbe certo a transigere dai nostri principi; soltanto ci imporrebbe di deporre il nostro inconfessato disinteresse per tutto ciò che non ci riguarda da vicino.



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

— NOIDONNE —

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

INDICE GENERALE PER AUTRICI PER L'ANNO 1990

"Agire in proprio" per la costituente, documento di un gruppo di donne di Bologna, [n. 1, p. 34]
 Angela Alioli, Vita Cosentino, Marina Pasquali, Diana Sartori e Enrichetta Susi, *Autorità femminile e competenza. A proposito del Coordinamento donne di scienza* [n. 4, p. 24]
 Maria Cristina Bartolomei, *Visioni e linguaggi di una profezia* [n. 6, p. 29]
 Maria Luisa Boccia, *Il percorso, l'autonomia, i tempi delle donne*, [n. 1, p. 3]
 Maria Luisa Boccia, *Le libertà del comunismo* [n. 6, p. 56]
 Laura Boella, *Figure rubate alla filosofia* [n. 6, p. 27]
 Paola Bono, *Virtù femminili o soggettività politica. Il dibattito anglosassone sulla moralità altra proposta da Gilligan* [n. 2-3, p. 47]
 Paola Bono, *Una sfida contro la moderazione. La quasi collana sulla differenza sessuale degli Editori Riuniti* [n. 6, p. 24]
 Giovanna Borrello e Mimma Marotta, *Le parole e le pratiche* [n. 6, p. 68]
 Anna Bozzo, *Medioriente sconosciuto* [n. 6, p. 78]
 Iolanda Bufalini, *La memoria di Anna Larina* [n. 1, p. 75]
 Adriana Buffardi, *Il paradosso democratico* [n. 4, p. 58]
 Gloria Buffo, *Declinare al plurale la nostra politica* [n. 2-3, p. 11]
 Gloria Buffo, *Le parole della politica* [n. 5, p. 12]
 Anna Rita Calabrò, *Una giornata qualsiasi* [n. 2-3, p. 99]
 Maritè Calloni e Anna Garelli, *Discutendo di donne e di comunismo* [n. 1, p. 36]
 Maria Grazia Campari e Luisa Cavaliere, *Verso forme di contrattazione femminile. Ipotesi di un osservatorio su diritto, sindacato e lavoro* [n. 2-3, p. 24]
 Maria Grazia Campari e Luisa Cavaliere, *Ancora troppo interne al partito* [n. 6, p. 70]
 Laura Capobianco e Simona Marino, *In margine al convegno "Donne, memoria, libertà"* [n. 2-3, p. 65]
 Luisa Cavaliere, *Praticare il dentro fuori* [n. 1, p. 15]
 Luisa Cavaliere e Maria Grazia Campari, *Verso forme di contrattazione femminile. Ipotesi di un osservatorio su diritto, sindacato e lavoro* [n. 2-3, p. 24]

Luisa Cavaliere e Maria Grazia Campari, *Ancora troppo interne al partito* [n. 6, p. 70]
 Adriana Cavarero, *Un "consiglio delle donne" a Verona* [n. 1, p. 38]
 Carla Cerati, *Fermare ciò che è transitorio* [n. 1, p. 48]
 Nadia Cervoni, Danila De Angelis, Ambra Lorigio, Barbara Pettine, Angela Ronga, Patrizia Sentinelli, *A quale sindacato siamo interessate. Superamento delle componenti, democrazia sindacale e libertà femminile* [n. 5, p. 66]
 Elisabetta Chelo, *Autosomministrarsi l'aborto. Resistenze e vantaggi rispetto alla Ru 486* [n. 4, p. 18]
 Franca Chiaromonte, *Donne che mediano tra giustizia e libertà. Cosa ci insegnano alcune esperienze nel sindacato* [n. 4, p. 49]
 Raffaella Chiodo, *Una pratica di solidarietà* [n. 5, p. 32]
 Vania Chiurlotto, *Da organizzazione a luogo di appartenenza politica. Il congresso di autoscioglimento nel percorso dell'Udi* [n. 1, p. 28]
 Laura Cima, *Trasversali agli schieramenti politici* [n. 12, p. 21]
 Licia Conte, *Comunicare tra donne.* [n. 1, p. 76]
 Coordinamento donne di scienza, *Alcune riflessioni sull'uso della Ru 486 come abortigeno* [n. 2-3, p. 30]
 Elena Cordoni, *Tempi e non orari. La legge di iniziativa popolare "Le donne cambiano i tempi"* [n. 2-3, p. 78]
 Elena Cordoni, *Le condizioni per la libertà femminile* [n. 5, p. 61]
 Vita Cosentino, *La scommessa educativa* [n. 1, p. 77]
 Vita Cosentino, Angela Alioli, Marina Pasquali, Diana Sartori e Enrichetta Susi, *Autorità femminile e competenza. A proposito del Coordinamento donne di scienza* [n. 4, p. 24]
 Giovanna Covi, *Il testo come vernice del mondo. Intervista a Katy Acker "scrittrice di plagio"* [n. 2-3, p. 54]
 Ughetta Dalla Vecchia, *Cerco e indago* [n. 2-3, p. 46]
 Marina D'Amelia, *Fare storia, non politica. Il successo della storia delle donne apre interrogativi tra le storiche* [n. 6, p. 19]
 Danila De Angelis, *Dal coordinamento al gruppo* [n. 4, p. 54]

Danila De Angelis, Nadia Cervoni, Ambra Lorigio, Barbara Pettine, Angela Ronga, Patrizia Sentinelli, *A quale sindacato siamo interessate. Superamento delle componenti, democrazia sindacale e libertà femminile* [n. 5, p. 66]
 Caterina Dominijanni, *Il piacere della ridondanza* [n. 2-3, p. 74]
 Ida Dominijanni, *Parole ai corpi, corpo alle parole* [n. 5, p. 3]
 Ida Dominijanni, *I testi e i loro pretesti* [n. 6, p. 53]
 Elisabetta Donini, *Dare nomi, darsi forza* [n. 1, p. 17]
 Paola Dottarelli, *Antagoniste alla società capitalistica* [n. 1, p. 11]
 Maria Pia Ercolini, *Cosa cambia in Nicaragua* [n. 5, p. 37]
 Carla Facchini, Franca Pizzini, Letizia Parolari, *Infertilità. Elementi per una conoscenza della realtà sociale* [n. 4, p. 3]
 Bianca Maria Frabotta, *Intervista immaginaria a Christa Wolf* [n. 1, p. 59]
 Bianca Maria Frabotta, *Un lontano esempio di libertà* [n. 4, p. 31]
 Manuela Fraire, *Libertà nel o dell'impero?* [n. 1, p. 7]
 Antoinette Fouque, *Donne in movimenti: ieri, oggi, domani* [n. 6, p. 3]
 Paola Gaiotti de Biase, *La politica e il suo doppio* [n. 2-3, p. 14]
 Paola Gaiotti de Biase, *Quando il linguaggio diviene ideologico* [n. 5, p. 25]
 Anna Garelli e Maritè Calloni, *Discutendo di donne e di comunismo* [n. 1, p. 36]
 Giulia Ghirardini e Manuela Mariotto, *Come esistiamo nel sindacato* [n. 4, p. 51]
 Rita Giacaman e Penny Johnson, *Costruire barricate e spezzare barriere. Le donne palestinesi nell'Intifada* [n. 1, p. 49]
 Irene Giacobbe, *L'esperienza di un coordinamento a Roma* [n. 6, p. 74]
 Mariella Gramaglia, *Lontana dal comunismo* [n. 1, p. 9]
 Viviana Gravano, *Le "cose" di Elisabetta Catamo* [n. 5, p. 48]
 Marina Graziosi, *Vittime e criminali* [n. 4, p. 32]
 "La nostra libertà è solo nelle nostre mani", testo della IV mozione presentata alla discussione del XIX congresso del Pci [n. 1, p. 32]

Gruppo "La nostra libertà è solo nelle nostre mani", *Primo, la libertà* [n. 4, p. 76]
 Marcella Heine, *Ho fatto la rivoluzione, poi ho votato democristiano. Impressioni di viaggio dall'altra Germania* [n. 2-3, p. 35]
 Francesca Izzo, *La questione democratica tra donne* [n. 5, p. 59]
 Penny Johnson e Rita Giacaman, *Costruire barricate e spezzare barriere. Le donne palestinesi nell'Intifada* [n. 1, p. 49]
 Raffaella Lamberti, *Uno sguardo attuale sulle origini* [n. 6, p. 33]
 Ambra Lorigio, Nadia Cervoni, Danila De Angelis, Barbara Pettine, Angela Ronga, Patrizia Sentinelli, *A quale sindacato siamo interessate. Superamento delle componenti, democrazia sindacale e libertà femminile* [n. 5, p. 66]
 Claudia Mancina, *Democrazia, una chance per la differenza* [n. 1, p. 5]
 Simona Marino e Laura Cmpobianco, *In margine al convegno "Donne, memoria, libertà"* [n. 2-3, p. 65]
 Simona Marino, *Sperimentare un mondo che non c'è* [n. 2-3, p. 51]
 Manuela Mariotto e Giulia Ghirardini, *Come esistiamo nel sindacato* [n. 4, p. 51]
 Mimma Marotta e Giovanna Borrello, *Le parole e le pratiche* [n. 6, p. 68]
 Donatella Massarelli, *Dal partito al genere femminile* [n. 1, p. 13]
 Alessandra Mecozzi, *Voci di metalmeccaniche* [n. 2-3, p. 84]
 Lidia Menapace, *La scienza della vita quotidiana* [n. 1, p. 63]
 Maria Michetti e Luciano Viviani, *Scenari pace-guerra nell'Udi* [n. 6, p. 76]
 Ileana Montini, *Teresa "la grande". Dalla conversazione alla orazione* [n. 2-3, p. 27]
 Nicoletta Morandi, *Disparità tra coniugi. Le norme sull'assegno nel divorzio* [n. 2-3, p. 27]
 Maurizia Morini, *Se manca il tempo... Una ricerca a Reggio Emilia* [n. 2-3, p. 89]
 Maria Serena Palieri, *Ci piace scrivere di donne o di altro? L'attività di un gruppo di giornaliste dell'Unità* [n. 4, p. 37]

Letizia Paolozzi, *Per un'etica dell'informazione* [n. 4, p. 35]

Letizia Paolozzi, *Un vuoto da abitare* [n. 5, p. 19]

Letizia Parolari, Carla Facchini, Franca Pizzini, *Infertilità. Elementi per una conoscenza della realtà sociale* [n. 4, p. 7]

Marina Pasquali, Angela Alioli, Vita Cosentino, Diana Sartori e Enrichetta Susi, *Autorità femminile e competenza. A proposito del Coordinamento donne di scienza* [n. 4, p. 34]

Luciana Percovich, *Simbiosi e microcosmi* [n. 2-3, p. 69]

Isabella Peretti, *Il disordine creato dalla differenza. Una rassegna per una discussione sulla democrazia* [n. 4, p. 62]

Barbara Pettine, Nadia Cervoni, Danila De Angelis, Ambra Lorigio, Angela Ronga, Patrizia Sentinelli, *A quale sindacato siamo interessate. Superamento delle componenti, democrazia sindacale e libertà femminile* [n. 5, p. 66]

Paola Piva, *Un modello "materno" di organizzazione* [n. 5, p. 62]

Franca Pizzini, Carla Facchini, Letizia Parolari, *Infertilità. Elementi per una conoscenza della realtà sociale* [n. 4, p. 3]

Ruth Propsting, *Dreamtime* [n. 4, p. 48]

Marita Rampazi, *Dentro la doppia presenza. Percorsi di vita, modelli sociali e strategia sui tempi* [n. 2-3, p. 93]

Liliana Rampello, *Con la mia pratica produco partito* [n. 5, p. 55]

Ida Rende, *I tempi lunghi delle donne* [n. 2-3, p. 104]

Marisa Rodano, *Differenze e principio di maggioranza* [n. 6, p. 63]

Angela Ronga, Nadia Cervoni, Danila De Angelis, Ambra Lorigio, Barbara Pettine, Patrizia Sentinelli, *A quale sindacato siamo interessate. Superamento delle componenti, democrazia sindacale e libertà femminile* [n. 5, p. 66]

Luisa Salemme, *La catena dei turni. L'esperienza sulla legge all'Italtel di Milano* [n. 2-3, p. 86]

Diana Sartori, Angela Alioli, Vita Cosentino, e Enrichetta Susi, *Autorità femminile e competenza. A proposito del Coordinamento donne di scienza* [n. 5, p. 34]

Patrizia Sentinelli, Nadia Cervoni, Danila De Angelis, Ambra Lorigio, Barbara Pettine, Angela Ronga, *A quale sindacato siamo interessate. Superamento delle componenti, democrazia sindacale e libertà femminile* [n. 5, p. 66]

Piera Serra, *Una metafora per un gioco di ruoli. Interrogativi e preoccupazioni rispetto alla manipolazione genetica* [n. 1, p. 69]

Piera Serra, *Una violazione taciuta del corpo femminile. Riflessioni critiche sulla legge 194* [n. 4, p. 25]

Enrichetta Susi, Angela Alioli, Vita Cosentino, Diana Sartori, *Autorità femminile e competenza. A proposito del Coordinamento donne di scienza* [n. 4, p. 34]

Anna Tantini, *Vivere la differenza in un corso Retravailler* [n. 1, p. 72]

Roberta Tatafiore, *Quale comunicazione per quale pubblico di donne* [n. 5, p. 21]

Giglia Tedesco, *Il voto e il potere. Aspetti di una cultura istituzionale delle donne* [n. 2-3, p. 21]

Livia Turco, *Guadagni e perdite dopo il congresso* [n. 2-3, p. 3]

Livia Turco, *Un partito di donne e di uomini. Materiali per una discussione sul XX congresso* [n. 5, p. 49]

Silvia Vegetti Finzi, *Oltre lo scontro ideologico. Il dibattito attorno alla pillola Ru 486* [n. 4, p. 20]

Luciana Viviani, *Dell'Udi e comunista* [n. 1, p. 27]

Luciana Viviani e Maria Michetti, *Scenari pace-guerra nell'Udi* [n. 6, p. 76]

Marisa Volpi, *Gioietta Fioroni* [n. 6, p. 52]

Giovanna Zincone, *Le ragioni della rappresentanza* [n. 4, p. 70]

Flavia Zucco, *Diffidenza per la bioetica* [n. 4, p. 8]

Grazia Zuffa, *La metafisica dell'embrione. Lo slittamento dell'etica laica verso il terreno privilegiato dai cattolici* [n. 4, p. 15]

Grazia Zuffa, *Giochiamo la nostra egemonia in tema di pace* [n. 5, p. 29]

Immagini

Carla Cerati [n. 1, p. 41]

Ughetta Dalla Vecchia [n. 2-3, p. 39]

Ruth Propsting [n. 4, p. 41]

Elisabetta Catamo [n. 5, p. 41]

Gioietta Fioroni [n. 6, p. 45]

**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

RETI

Pratiche e saperi di donne

Rivista bimestrale

Anno 4 n. 6

novembre dicembre 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 Leonardi, Piera Egidi, Yasmine Ergas, Emma Fattorini, Marcella Ferrara, Manuela Fraire, Elena Gagliasso, Mariangela Grainer, Mariella Gramaglia, Anna Maria Guadagni, Marcella Heine, Chiara Ingrao, Francesca Izzo, Renata Livraghi,

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

Direttore responsabile
Anna Guadagni

Progetto grafico e copertina
Alberto Olivetti

Direzione e redazione
Via Botteghe Oscure 4,
00186 Roma, tel. (06) 6711353
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. 41.000 (Italia), L. 61.000 (estero) Abb. sostenitore L. 60.000. Un fascicolo L. 8.000 (Italia), L. 12.000 (estero). Numero arretrato L. 11.000 (Italia), L. 15.000 (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 del 7/11/63

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

Finito di stampare il 7/1/1991.



Rivista associata all'Unione della Stampa Periodica Italiana.