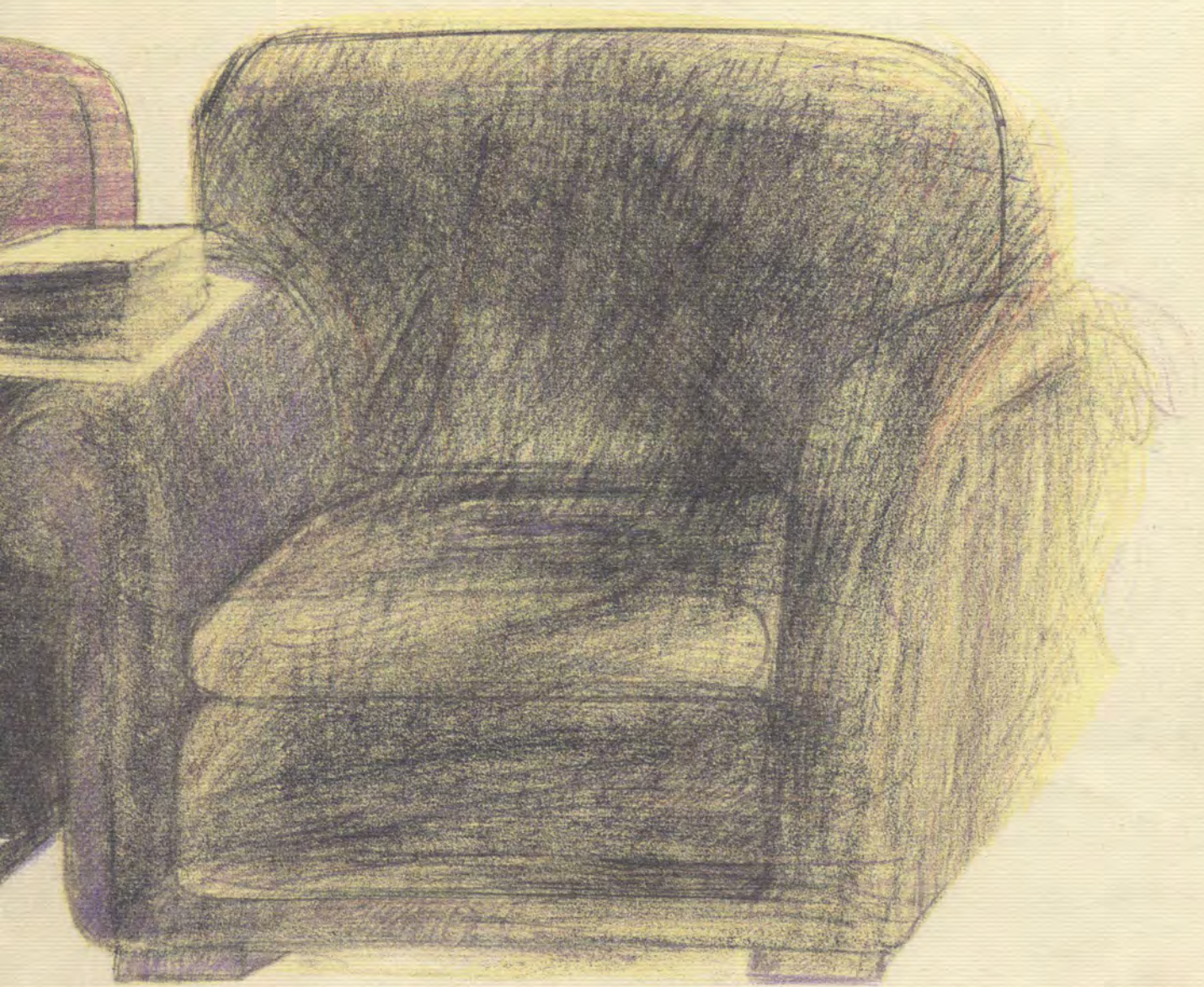


RETI

Pratiche e saperi di donne

N. 3 BIMESTRALE
MAGGIO GIUGNO
1992 - SPEDIZIONE
IN ABBON. POSTALE
GR. IV 70%

Edizioni Tritone





CULTURE

RETI

Pratiche e saperi di donne

Edizioni Tritone

PAOLA BONO
LA CASA
CHE NON C'È

TOPOGRAFIA PROVVISORIA
DEL FEMMINISMO ANGLOSASSONE

Alcune parole sono le parole anche per il femminismo italiano; non a caso, nel convegno che si è svolto ai primi di maggio alla Fondazione Gramsci su "Cultura e politica delle donne e la sinistra in Italia tra anni '70 e anni '90", servivano a identificare queste parole nodali su cui indirizzare l'indagine e il confronto. Altre hanno avuto da noi poco corso, ma sono trasformate nella traduzione non solo linguistica che il loro uso ci ha comportato.

Sono parole-tema intorno alle quali, per la presenza e assenza e centrale nella produzione teorica e nel dibattito politico, si può provare a costruire una topografia di alcuni sviluppi recenti del femminismo anglosassone: anglosassone, perché, per la lingua, inglese, perché, per la cultura, anglosassone, perché, per la storia, anglosassone, perché, per la politica, anglosassone.

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

MAGGIO GIUGNO 1992
NUMERO 3

SOMMARIO

CULTURE

- 3 Paolo Bono, *La casa che non c'è. Topografia provvisoria del femminismo anglosassone*
- 8 Francesca Izzo, *I conti non tornano. Ancora su eguaglianza e differenza*
- 12 Liliana Ellena, *Figlie e madri. Autonomia e reciprocità nella trasmissione*
- 16 Gabriella Paolucci, *Microtemporalità. La frammentazione temporale nella città post-moderna*
- 21 Franca Chiaromonte, *Un'etichetta fuorviante? Dibattito a Milano sulla "pedagogia della differenza"*
- 24 Emma Fattorini, *La nazione al femminile*
- 28 Maria Grazia Rossilli, *Femministe, marxiste, in Usa*
- 35 Luciana Percovich, *Solitudine di una scienziata*
- 38 Tamar Pitch, *Persistente disvalore delle differenze*

IMMAGINI

- 41 Maria Dompé,
- 48 Manuela Crescentini, *Spaziare*

POLITICHE

- 49 Roberta Tatafiore, *Un caso di misoginia femminile?*
- 54 Livia Turco, *"Come" esserci. Intervista di Maria Luisa Boccia*
- 61 Grazia Zuffa, *Se il sesso si fa lobby. Opzioni e significati diversi della rappresentanza*
- 64 Gloria Buffo, *Politica nella scena tv*
- 68 Mariella Comerci, *Una professione di valore. Le pari opportunità nella scuola*

OLTREFRONTIERA

- 71 Marcella Punzo, *Le grandi madri in Brasile. Una ricongiunzione tra natura e culture*

PAOLA BONO

LA CASA CHE NON C'È

TOPOGRAFIA PROVVISORIA DEL FEMMINISMO ANGLOSASSONE

Alcune parole sono le stesse anche per il femminismo italiano; non a caso, nel convegno che si è svolto ai primi di maggio alla Fondazione Gramsci su "Cultura e politica delle donne e la sinistra in Italia tra anni '70 e anni '90", servivano a identificare questioni nodali su cui indirizzare l'indagine e il confronto. Altre hanno avuto da noi poco corso, o si sono trasformate nella traduzione non solo linguistica che il loro uso o ri-uso ha comportato.

Sono parole-tema intorno alle quali, per la presenza ricorrente e centrale nella produzione teorica e nel dibattito politico, si può provare a costruire una topografia di alcuni sviluppi recenti del femminismo di lingua inglese: uguaglianza, differenza, differenze, *gender*, essenzialismo, soggetto, identità, donna e donne.

Ognuna di per sé complessa, a volte cariche di potenziali contraddizioni per una polisemia presente anche in italiano, ma che in un contesto anglofono può svilupparsi secondo traiettorie specifiche, legate appunto alla lingua inglese¹. Ognuna presa in una serie di combinazioni con le altre: in opposizioni binarie la cui schematicità viene però messa in discussione appunto dalla polisemia dei termini; o in un gioco di richiami per cui fondamentale diventa la messa in situazione – storica, culturale, di intenzione politica. E ognuna e tutte da chiarire o problematizzare con attributi altrettanto carichi di sensi: sessuale, sessuato/a, *gendered*, di razza, di classe, di etnia...

Una topografia che dunque si presenta multipla e mutevole fin dal tentativo di tracciarne non i confini, ma solo qualche coordinata di orientamento. Per cui forse richiede una spiegazione l'uso, nel definire il

campo d'indagine, di "femminismo". Al singolare, e in preferenza a un forse più preciso "teoria femminista".

Un modo per evocarne la caratteristica di movimento non solo di pensiero, per mettere a fuoco l'importanza di questo tratto come punto di riferimento implicito del discorso, pur senza scendere nel merito di connessioni e scarti tra il livello dell'elaborazione e quello dell'azione. E un modo per sottolineare la globalità di un fenomeno che, fin dall'inizio diversificato per contesti sociali, politici, storici e culturali, nel tempo ha preso strade e assunto forme anche divergenti, ma non ha mai perso del tutto la percezione di una appartenenza comune.

Anche per quanto riguarda i paesi di lingua inglese, le diversità tra Gran Bretagna, Stati Uniti, Canada e Australia sono notevoli, più di quanto non possa apparire a un occhio esterno, e grandi sono le diversità all'interno dei singoli paesi.

Si pensi per esempio al significato della presenza in Canada di un'area a prevalenza francofona; alla dinamica di scambio/isolamento della Gran Bretagna rispetto al pensiero continentale europeo, al suo legame "privilegiato" e pieno di tensione con le ex-colonie, alle trasformazioni della popolazione soprattutto urbana negli ultimi decenni. Al diverso peso, significato, intreccio di tradizioni e culture politiche – liberal-democratica, *radical*, marxista – nei vari contesti. O si pensi alla ancor giovane e in parte non definita identità culturale australiana, presa tra le radici britanniche, il modello statunitense, la difficile coesistenza di ondate migratorie successive di diversa provenienza e connotazione etnico culturale, la collocazione geoeconomica che comporta forti rapporti di vicinanza e scambio con i paesi asiatici.

Resta vero però, che malgrado queste tradizioni e realtà non omologabili, "pensatrici e scrittrici con progetti, desideri, bisogni, storie politiche e personali tanto diverse come possono essere quelle di donne bianche e donne di colore, lesbiche e eterosessuali, donne di generazioni successive"², pensatrici e scrittrici nel mondo anglofono di diversa storia, etnia,

razza, religione, nazionalità, continuano tutte a fare riferimento al femminismo, pur nel moltiplicarsi di posizioni teoriche e politiche anche conflittuali.

Dove il conflitto stesso ha luogo dentro e in nome del femminismo, e ha messo e mette in gioco, nelle posizioni e contrapposizioni legate alle parole-tema proposte sopra, una passione che è spia dell'appartenenza³.

Donna e donne

Tra di esse, "donna" e "donne", che sembrerebbero le meno problematiche, possono invece essere viste in questo momento come il perno intorno a cui le altre vanno a disporsi. E intorno ad esse si disegna questo tentativo di topografia, che solo in tale prospettiva (dunque senza approfondirle a fondo) nomina e esemplifica le diverse combinazioni/contraddizioni presenti nel dibattito del femminismo anglofono. Punto di partenza, e riferimento importante, saranno le riflessioni in proposito di Teresa de Lauretis, che a questo argomento ha dedicato pagine di notevole interesse⁴.

In una costellazione di senso che ha preso forma soprattutto negli anni '80, il rinnovato interesse e anzi la necessità di ridiscutere a fondo il significante "donna" è legato da un lato all'incrocio tra pensiero femminista, teorie psicoanalitiche e filosofia postmoderna; e dall'altro al forte riproporsi, con modalità nuove in un mondo ormai pienamente "postcoloniale" e in contesti multirazziali e multi-etnici, del problema delle differenze tra donne.

La messa in crisi di un'idea unitaria del soggetto si incontra con le riflessioni su/di un nuovo soggetto, soggetto sessuato femminile; la categoria dell'*esperienza* ri-vede e re-visiona le definizioni date del femminile; la critica di queste definizioni e l'indagine sulla formazione di una nuova soggettività, anch'essa sessuata, si incentrano sempre di più sui meccanismi del linguaggio e della rappresentazione. Così quello che De Lauretis chiama "il paradosso della donna", il suo essere al tempo stesso prigioniera nel discorso e

da esso esclusa, ha raggiunto la massima tematizzazione nella teoria femminista, e quel paradosso si è evidenziato non come semplice oggetto ma come dato costitutivo della teoria.

L'accento sul nesso linguaggio/soggettività/coscienza per la costituzione del soggetto sociale – il modificarsi del confine tra personale e politico in virtù degli effetti soggettivi che uniscono l'uno e l'altro nell'esperienza del soggetto – comporta il riconoscimento del particolare carattere discorsivo ed epistemologico della teoria femminista come allo stesso tempo *dentro* le determinazioni sociali e discorsive esistenti e *al di fuori* di esse; e dunque la necessità di un riesame complessivo, di una riconcettualizzazione di termini e categorie.

Innanzitutto analizzando proprio il rapporto tra "le donne", tante, diverse, ognuna storicamente definita secondo costituenti e determinazioni multiple, e "la donna" come prodotto transtorico di un discorso egemonico. Al centro dell'indagine c'è dunque lo scarto tra "la donna" e "le donne". Ci si chiede in che modo la normatività del significante "donna" segni la vita di ogni donna, attraverso quali dinamiche di adattamento o resistenza, in relazione anche ad altri elementi caratterizzanti quella vita e quella storia. E ci si chiede se e come il discorso femminista corra il rischio da un lato di riproporre alcune connotazioni normative di quel significante, e dall'altro di crearne di nuove in nome del suo ethos femminista; in entrambi i casi operando semplificazioni che ripetono il paradosso oppressione/esclusione.

Perché intanto, sempre negli anni '80, gli scritti di donne del cosiddetto terzo mondo, quelli di donne nere, asiatiche, amerinde e di origine ispanica (tutte insieme autodefinitesi "women of color", donne di colore) nei paesi occidentali, e quelli di molte donne lesbiche, si sono posti esplicitamente come una critica femminista del femminismo, denunciandone i limiti di teoria bianca-occidentale-eterosessuale portatrice appunto di una nuova normativa che non teneva conto delle differenze tra donne. Un intervento *dentro e contro* il femminismo che ha interrotto un

discorso femminista ancorato al singolo asse della differenza uomo-donna, e ha voluto risignificare la presenza appunto di altre differenze, e di relazioni di potere non riducibili a quell'asse.

Women of color

Uno dei primi testi a porre questo problema segnala fin dal titolo l'intreccio delle costituenti soggettive e insieme la loro semplificazione/mistificazione/cancellazione nel discorso dominante. *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*⁵ insiste sul concetto di una simultaneità di oppressioni, in cui le variabili non sono parallele e eventualmente ordinate secondo priorità gerarchiche diverse da donna a donna, ma intrecciate in un gioco di influenze e determinazioni reciproche. Per cui l'esperienza del razzismo informa in modo cruciale, non addizionale, l'esperienza del *gender* e della sessualità; e viceversa. Una donna nera non subisce il razzismo e inoltre il sessismo; la sua esperienza del razzismo non è la stessa di un nero, così come la sua esperienza del sessismo non è la stessa di una bianca. O per dirla al positivo, la sua percezione di sé in quanto di razza nera non è uguale a quella di un uomo nero, né la sua percezione di sé in quanto donna è uguale a quella di una donna bianca.

Allo stesso tempo, l'appartenenza di sesso rimane un terreno fondamentale di costituzione e riconoscimento della soggettività; e dunque – suggerisce Teresa de Lauretis – mentre è importante mantenere aperto e flessibile il quadro di riferimento femminista, in un processo di costruzione che tenga conto del modo in cui le donne percepiscono sia la propria differenza, sia la differenza dal significante "donna", sia le differenze tra donne, è anche possibile rideclinare le differenze *tra* come differenze *dentro* le donne.

La riconcettualizzazione del soggetto – soprattutto di quello che de Lauretis definisce il soggetto "femminil-femminista" – come mutevole e molteplicemente organizzato secondo assi variabili di differenza, non significa insomma accettare la relativizzazio-

ne e discorsivizzazione assoluta di certa critica cosiddetta "antiessenzialista".

L'opposizione all'enfasi sulla differenza (lasciando tra parentesi per il momento se tale differenza venisse connotata come femminile, di *gender*, o sessuale; il discorso si complicherebbe troppo) ha infatti preso varie forme, a volte contigue e a volte inconciliabili. Provando a schematizzare: c'è stata, s'è detto, l'opposizione del pensiero lesbico e "post-coloniale" delle donne di colore che da quella differenza non si sentivano comprese a fondo, ma anzi a volte marginalizzante; c'è stata quella delle sostenitrici a oltranza dell'uguaglianza che dando la preminenza ai fattori storici e socio-culturali di costruzione del femminile insistevano sul carattere fittizio e superabile della differenza; quella di chi vedeva, nella valorizzazione di tratti distintivi del femminile, il pericolo di una ricaduta in dualismi negativi legati al significante "donna" prodotto dal discorso maschile⁶; e quella di un femminismo di fondamento post-strutturalista, che considerando la donna (ma anche le donne) un puro effetto discorsivo, rifiutava qualsiasi possibilità di definizione, e sostituiva alla politica della differenza una pluralità indifferenziata di differenze in cui anche il *gender* non aveva più rilievo e significato.

"Essenzialismo" è un termine che in vario modo tutte queste opposizioni hanno utilizzato – a volte anche l'una contro l'altra – fino a svilarlo in un'etichetta insultante e insensata. Dal punto di vista geoculturale, "a un *lumpen* essenzialismo femminista (radical-liberal-separatista e americano)", è stato spesso contrapposto "un fantomatico poststrutturalismo femminista (critico-socialista-psicoanalitico e franco-britannico)"⁷. Allo stesso tempo non sono mancate, soprattutto da parte di studiosi di formazione storica o sociologica, le accuse di essenzialismo verso le teorie "francesi" (Cixous e Irigaray in testa) e "francesizzanti" (radicatesi soprattutto in Usa e in Canada).

Proprio nelle riflessioni delle teoriche di colore, in cui vede un "rifiuto coerente delle concezioni essen-

zialiste del *gender*”, Linda Alcoff⁶ individua uno dei fili con cui tessere una “teoria del soggetto sessuato” (ma la parola inglese è *gendered*) che eviti i rischi di universalismo astratto e astorico ma anche la perdita di senso e il nominalismo di molto pensiero postmoderno. L'enfasi sull'appartenenza razziale o etnica, infatti, si salva da una possibile deriva essenzialista nell'elaborazione di una “politica dell'identità” (concetto in cui peraltro appare evidente il richiamo alla *politics of location* proposta da Adrienne Rich, che pure è stata spesso accusata di essenzialismo, anche dalla stessa Alcoff).

Posizionalità?

Questa nuova teoria del soggetto ha al centro la nozione di “posizionalità”; la donna è una “posizione da cui possono emergere e definirsi non tanto una serie di attributi ‘oggettivamente identificabili’ quanto una politica femminista”. Essere femminista non è un portato automatico dell'esser donna, e diventarlo significa scegliere consapevolmente una posizione da cui decostruire e ri-costruire valori e significati (noi diremmo forse – ma già l'accento è altro – l'ordine simbolico). È un'identità politicamente assunta, legata alla propria specifica collocazione socio-culturale, e in questo senso legata all'esser donna.

“Se combiniamo il concetto di politica dell'identità con una concezione del soggetto come posizionalità – scrive Alcoff – possiamo concepire un soggetto non essenzializzato che prende forma da un'esperienza storica, e allo stesso tempo mantenere la capacità politica di considerare il genere come punto di partenza. Diventa possibile sostenere che il *gender* non è naturale, biologico, universale, astorico o essenziale, e insieme riaffermarne la rilevanza in quanto posizione da cui agire politicamente”.

Analogo e anch'esso ispirato dalla *politics of location* di Rich, è il concetto di “posizionamento”, centrale nell'elaborazione di Donna Haraway, che insiste sulla necessità per il soggetto di collocarsi e di collocare le proprie conoscenze, come presupposto

epistemologico del sapere; nel ripensare il soggetto e la soggettività Haraway fa inoltre riferimento agli sviluppi più recenti della scienza e della tecnologia⁹.

Le scoperte e i nuovi quadri di riferimento offerti da questi sviluppi – soprattutto nel campo dell'informatica, della biologica molecolare e della cibernetica – hanno messo in questione e incrinato senza scampo le distinzioni che informano la concezione umanista, sia nella tradizione di pensiero liberale che in quella marxista: tra umano e animale, tra organico e meccanico, tra fisico e non fisico. La finzione umanista dell'“uomo” non è più sostenibile, sostiene Haraway, e anche la “donna”, costruito naturalizzato interno a quella finzione, non esiste più.

Esistono invece le donne, e come è inutile il sogno del ritorno a sé unitario e originario, così è impossibile e riduttivo (anzi fonte di divisioni non costruttive) il desiderio di un femminismo che nel nome della “donna”, sia pure ridefinita rispetto al discorso patriarcale, comprenda tutte le donne. L'invito è ad accettare invece i guadagni che possono venirci da queste identità fratturate e multiple (nera-femminista, bianca-lesbica-femminista, nera-lesbica-femminista ecc.) riuscendo a significarne le tensioni e le contraddizioni. Per costruire una comunità politica ed epistemologica nel superamento della finzione di un “umano” naturalizzato, essenzializzato e unico, e nell'opposizione alle perversioni, sfruttamenti, assoggettamenti compiuti in nome di tale finzione.

Non gli stessi, ma dello stesso ordine, sono i problemi che si pone Teresa de Lauretis, quando si preoccupa di tenere conto della materialità e storicità del processo di soggettivazione. Di qui la sua metafora di “tecnologie” del *gender*, e la proposta di un soggetto costituito secondo più variabili, costantemente eccentrico a se stesso; per cui ogni ridefinizione del significante “donna” è messa in questione nel momento stesso in cui viene formulata, e l'attenzione si sposta dal soggetto femminile al soggetto femminil-femminista.

Di fronte al significante “donna”, la posizione femminista, scelta compiuta a partire da una condi-

zione che diventa così luogo di resistenza e di costituzione del soggetto, comporta un processo continuo di dis-identificazione. Ma la rinominazione della marginalità come luogo di posizionamento e dell'identità come dis-identificazione, la consapevolezza della (propria) molteplicità soggettiva e intersoggettiva, chiedono anche una capacità di auto-dislocazione, di ripetuto spiazzamento del sé da quegli stessi luoghi.

Non c'è un significante “donna” che possa ricomprendere sempre ognuna e tutte le donne, non c'è un femminismo unitario e unificante che possa essere davvero la “casa” di tutte. Ma non è neppure possibile pensare a identità stabili e separate per donne diverse, con tanti femminismi basati su una divisione assoluta tra le identità (razziali, etniche, sessuali). Riprendendo un saggio di Bidy Martin e Chandra Talpade Mohanty¹⁰, de Lauretis mette in guardia contro “la visione di un femminismo ‘occidentale’ unico e totalizzante che di necessità sarebbe oppressivo o tutt'al più irrilevante per le donne di colore”. Perché tale visione è anche “inadeguata alla situazione delle donne bianche in occidente; e inoltre perpetua l'opposizione tra ovest e est e tra bianco e non-bianco lasciando immutata la costruzione ideologica della loro rispettiva ‘unità’”.

Femminismi

Molto più produttivo è pensare il femminismo/i femminismi come “una comunità i cui confini sono mobili e le loro differenze possono essere espresse e rinegoziate attraverso connessioni interpersonali e politiche”; un femminismo diviso, molteplice, eccentrico come il soggetto che lo abita e che in esso si costruisce in relazione a identità che sono “luogo di posizioni multiple e variabili, che si creano nel campo sociale attraverso processi storici, e che si può arrivare ad assumere soggettivamente e discorsivamente nella forma di coscienza politica”.

Insieme al persistere di vecchie dicotomie e al riproporsi di antichi conflitti, è in atto nel femminismo di lingua inglese un tentativo di superarne gli

aspetti più sterili, con l'accento sul “posizionamento” come dato soggettivo e politico allo stesso tempo, e dunque su un soggetto femminile individualmente e collettivamente attraversato da differenze radicate nei contesti e nei processi storici e socioculturali.

Il reciproco implicarsi tra questi contesti e processi e i movimenti della soggettività, nell'analisi del significante “donna”, può far pensare – soprattutto, e non a caso, nel pensiero di de Lauretis – a quel “circolo virtuoso” tra ordine sociale e ordine simbolico che Ida Dominijanni indicava, proprio nel Convegno della Fondazione Gramsci cui si accennava all'inizio, come caratterizzante del femminismo italiano. In realtà, proprio sulla concezione del simbolico, c'è bisogno di proseguire a fondo in un confronto appena iniziato, e a cui anche questo breve scritto vuole contribuire. (Confronto comunque più avanzato da parte del femminismo italiano, che conosce e segue quello di lingua inglese assai più di quanto non sia finora avvenuto il contrario).

Perché mentre sul rapporto tra differenza e differenze, certamente lì più elaborato perché anche più vissuto, possono venirci dal mondo anglofono contributi importanti a una riflessione ormai matura anche qui, in altri casi il livello alto di teorizzazione sembra ancora scontare una misura di separazione tra i due ordini, con il prevalere non contestuale ora dell'uno ora dell'altro. Ma questa sarebbe materia di una diversa indagine, assai più vasta e complessa di quanto non fosse lo scopo di questa provvisoria topografia.

¹ In particolare sul concetto di *gender* e sulle sue ambiguità, si veda il saggio di Rosi Braidotti “Il paradosso del soggetto ‘femminile e femminista’”. Prospettive tratte dai recenti dibattiti sulle *gender theories*”, in *La differenza non sia un fiore di serra*, a cura de Il filo di Arianna, Milano, Cisem/Quaderni, Franco Angeli, 1991. Questo saggio è esso stesso un inquadramento panoramico del pensiero femminista soprattutto negli Stati Uniti, e contiene molti utili spunti e riferimenti bibliografici.

² Teresa de Lauretis, “The Essence of the Triangle or, Taking the Risk of Essentialism Seriously: Feminist Theory in Italy, the U.S. and Britain”, in *Differences*, vol. 1, n. 2, 1989. La parte centrale di questo saggio, sul femminismo italiano, è diventata l'introduzione alla traduzione *Non credere di avere dei diritti* della Libreria delle donne di Milano (*Sexual Difference: A Theory of Socio-Symbolic Practice*, Bloomington,

Indiana, Indiana University Press, 1991); in italiano l'ha pubblicata DWF, n. 15, 1991.

³ Si veda a questo proposito *Conflicts in Feminism*, a cura di Marianne Hirsch e Evelyn Fox-Keller, New York & London, Routledge, 1990, dove appunto l'interrogativo sui modi di rendere proficuo il conflitto a partire da una comune appartenenza sembra sottendere ai vari saggi (tra cui viene ripubblicato quello di de Lauretis), articolati spesso intorno ad alcune delle parole-tema qui proposte. Come quelli di Nancy Cott, sull'Equal Rights Amendment, e di Jean Scott sul caso Sears (anche questo una ripubblicazione; in italiano è disponibile su *Memoria*, n. 25, 1989), che entrambi si incentrano sul binomio uguaglianza-differenza. O come il dialogo tra Bell Hooks e Mary Childers o il saggio di Valerie Smith, sul rapporto tra differenza sessuale e differenze di razza e di classe.

⁴ Oltre a quello già citato, i testi di de Lauretis cui si farà riferimento sono: *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema* (in particolare l'introduzione e il capitolo 6), Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1984; l'introduzione a *Feminist Studies/Critical Studies*, da lei curata, 1986, e *Technologies of Gender: Essays in Theory, Film and Fiction*, 1987, anche questi entrambi pubblicati dalla Indiana University Press; "Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness", in *Feminist Studies*, vol. 16 n. 1, 1990.

⁵ A cura di Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott e Barbara Smith, Old Westbury, N.Y., The Feminist Press, 1982. Altri testi importanti sono: "Towards a Black Feminist Criticism", di Barbara Smith, in *Conditions: Two*, vol. 1, n. 2, 1977 (ristampato in *The New Feminist Criticism*, a cura di Elaine Showalter, New York, Pantheon, 1985); *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, a cura di Cherrie Moraga e Gloria Anzaldua, Watertown, Persephone, 1981; *Home Girls: A Black Feminist Anthology* a cura di Barbara Smith, New York, Kitchen Table, Women of Color Press, 1983; *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism*, di Elly Bulkin, Minnie Bruce Pratt e Barbara Smith, Brooklyn, N.Y., Long Haul Press, 1984; *Feminist Theory: From Margins to Center*, di Bell Hooks, Boston, South End Press, 1984; *Sister outsider: Essays and speeches*, di Audre Lorde, Trumansburg, N.Y., The Crossing Press, 1984; *Loving in the war years: Lo que nunca paso por sus labios*, di Cherrie Moraga, Boston South End Press, 1984; *Borderlands/La Frontera*, di Gloria Anzaldua, San Francisco, Spinsters/Aunt Lute, 1987; *In other Worlds: Essays in Cultural Politics*, di Gayatri Spivak, New York & London, Methuen, 1987; *Woman, Native, Other, Writing, Post-coloniality and Feminism*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1989.

⁶ A questo proposito, si veda il mio saggio "Virtù femminili o soggettività politica. Il dibattito anglosassone sulla moralità altrà di Carol Gilligan", in *Reti*, n. 2-3, 1990.

⁷ Teresa de Lauretis, "The Essence of the Triangle", cit.

⁸ "Cultural Feminism Versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory", in *Signs: A Journal of Women in Culture and Society*, vol. 13, n. 3, 1988.

⁹ Di Haraway si veda la raccolta di saggi *Simians, Cyborgs and Women*, London, Free Association Books, 1990, in particolare "Situated Knowledges" e "Manifesto for Cyborgs".

¹⁰ Il saggio di Martin e Mohanty, "Feminist Politics: What's Home Go to Do with It?" (in *Feminist Studies/Critical Studies*, a cura di Teresa de Lauretis, cit.) era a sua volta una lettura di quello di Minnie Bruce Pratt, "Identity: Skin Blood Heart" (in *Yours in Struggle* di Bulkin, Pratt e Smith, cit.); De Lauretis lo riprende in "Eccentric Subjects", cit.

FRANCESCA IZZO*

I CONTI NON TORNANO

ANCORA SU EGUAGLIANZA E DIFFERENZA

Tra i concetti che più hanno disordinato ed inquietato la cultura democratica e socialista c'è sicuramente quello della differenza sessuale. Con la sua radicalità esso sembra incrinare le idee di eguaglianza, universalità e unità del genere umano, che sono sottese ad ogni progetto e concezione democratici. Eppure, questo nucleo concettuale elaborato dal femminismo trova la sua genesi nei dilemmi e nei paradossi che si producono nella teoria e nell'esperienza storica della democrazia alloché cadono le barriere discriminatorie che impedivano alle donne di godere appieno dei diritti di cittadinanza.

La teoria della differenza nasce sul terreno integralmente moderno della uguaglianza e libertà di tutti gli individui, si nutre dell'universalismo che lo innerava, ma ne critica e cerca di smontarne la logica di dominio, connessa alla neutralizzazione della dualità di genere. Essa disegna, così, il profilo di una diversa fondazione dell'universalità.

Nelle polemiche che anche di recente hanno accompagnato la discussione pubblica di questo concetto si tende a contrapporre uguaglianza e differenza, come se l'una si muovesse nella sfera necessariamente astratta della forma e l'altra nella dimensione necessariamente concreta e particolare della sostanza. Sono state così rievocate e fatte nuovamente giuocare contrapposizioni abusive che hanno già dato prova della loro inconsistenza critica e progettuale. Si è disperso quello che a me sembra il tratto assolutamente peculiare del concetto in questione: la differenza sessuale è un'idea che problematizza e decostruisce la forma, non un ennesimo tentativo di aggirarla. Sta qui la ragione per cui essa non si può ricondurre ad una delle tante innumerevoli specificità che distinguono gli individui e che, con lo sviluppo del Welfare, hanno

sempre più acquistato rilevanza politica.

"La generalizzazione dei diritti soggettivi e lo sviluppo dei diritti sociali, ha scritto Ota De Leonardis, hanno disarticolato l'individuo sovrano astratto della tradizione liberale dell'universalismo garantista, in una molteplicità di 'differenze' che ne smentiscono i requisiti di neutralità, coerenza e autonomia". Ma nel caso della differenza sessuale si tratta di altro: per usare un'espressione kantiana, e ripresa efficacemente a questo proposito da Claudia Mancina, si tratta di uno *schema trascendentale*, che consente di ripensare la dialettica fra unità e differenze oltre le determinazioni storiche e formali della modernità.

Il modello democratico, poiché fonda il suo universalismo sul principio che tutti possono essere governanti e non solo governati, ha, rispetto al liberalismo, un carattere tendenzialmente aperto. Se infatti a tutti, e non solo ad una ristretta élite, deve essere data la possibilità di governare, cioè porre e conseguire fini generali e non interessi particolari, occorre che tutti siano sì formalmente liberi, ma che siano anche in prospettiva vinti gli ostacoli che impediscono il concreto esercizio di questo diritto-potere eminentemente democratico. Che siano cioè neutralizzate le diversità di status, di cultura, di razza, religione e sesso che non solo sul piano dell'astratto diritto eguale, ma sul piano del concreto esercizio della sovranità, spezzano l'universalismo della cittadinanza politica.

Diverse e per certi versi opposte sono state le strategie che hanno guidato questa interna tensione egualitaria del sistema democratico: l'una, direi, modellata sull'idea dell'emancipazione, che ha trovato nel movimento operaio il suo sostegno più attivo e coerente; l'altra sulla tutela che ha i suoi antecedenti nell'idea illuministica della tolleranza.

L'emancipazione tende a superare, a vincere le differenze, poiché sono viste o come un retaggio storico di oppressione, o come segno di uno stato di svantaggio, d'inferiorità sociale e culturale. Essa mira a creare condizioni di esistenza quanto più egualitarie.

La strategia della tutela, invece, si esplica dinanzi alle differenze che non si intendono eliminare perché

vengono percepite non come ostacoli all'esercizio della cittadinanza, ma come risorse o valori che vanno salvaguardati, senza che diventino fonti di discriminazione.

La donna si dissolve

Sappiamo quanto aspro e combattuto sia stato e continui ad essere questo processo di democratizzazione delle società contemporanee. E come l'equilibrio fra emancipazione e tutela sia andato mutando dalla primitiva rigidità universalistica, figlia del razionalismo moderno.

Ciò che ha consentito il progressivo allargamento della cittadinanza è quella straordinaria creazione della politica moderna, l'individuo libero ed uguale. Ma il paradigma dell'individuo neutro universale non riesce ad essere un principio di integrazione delle donne nella pienezza dei diritti democratici. Il problema si manifesta in tutta la sua contraddittorietà allorché i processi di modernizzazione e secolarizzazione sconvolgono i confini stabiliti dallo stato moderno fra sfera pubblica e sfera privata. Quando, cioè, cade la distinzione funzionale – che lo stato moderno aveva ripreso dal mondo antico e rielaborato in forme rispettose del valore infinito della soggettività – tra la famiglia intesa come il fondamento etico naturale della convivenza civile, e la sfera pubblica universale libera dal vincolo naturalistico della riproduzione e della cura dei corpi.

Le donne, perché portatrici di una differenza che per natura sembrava assegnarle al ruolo riproduttivo familiare, non erano ritenute individui pienamente liberi e dotati di un'autonomia volontà; non erano considerate in grado di godere dello statuto universalistico del cittadino. Ma cosa accade quando esse conquistano i diritti soggettivi, quando cioè si spezza quel «patto sessuale» (C. Pateman) che le confinava in una condizione di dipendenza e sottomissione all'altrui volontà? Quando si emancipano e diventano individui liberi ed eguali come gli uomini? Accade che la differenza di cui comunque sono segnate non è

più identificabile con una prescrizione di status, resiste ad essere elaborata secondo i moduli della emancipazione-assimilazione oppure della tutela, e da' luogo a quelli che sono stati definiti *dilemmi della differenza* (Minow, Scott e altre).

Appena comincia a dissolversi la Donna, quella figura dell'Altro che racchiudeva in sé la diverse destinazione dei due sessi nella divisione sessuale del lavoro, il sesso appunto come status, appaiono le donne, diverse per condizione, cultura, razza, religione, individui liberi. Ma che ne è dell'essere donna che continua a permanere?

Si tratta solo di un segno, di una traccia del retaggio patriarcale su cui è stato costruito un sistema di oppressione e di dominio? La logica da attivare sarebbe allora quella dell'emancipazione-assimilazione, cancellare cioè tutti quei condizionamenti personali e sociali che fanno di quella differenza un elemento di inferiorità, affinché l'eguaglianza proclamata finalmente si realizzi. Questa via storicamente è stata già percorsa. La logica del miglioramento delle differenze (o inferiorità) di condizione personale e sociale, ha scritto Adriana Cavarero, viene adottata dall'ordinamento statuale nei confronti delle donne, soprattutto in tempi recenti, sotto la spinta (della pressione) delle cosiddette pari opportunità. Senonché, ella osserva, al miglioramento delle condizioni personali e sociali si accompagna "una rimozione drastica della differenza sessuale femminile nel senso che si migliora la condizione di svantaggio, prescindendo della sessualità stessa e assumendola come sesso maschile, secondo il ben noto criterio dell'omologazione".

Gli effetti paradossali di questa logica si sono manifestati quando – ha notato Tamar Pitch – dal piano generale si è passati a "politiche pratiche, puntuali, locali, imperniate sui diritti – come ad esempio le politiche di parità sul lavoro e nel diritto di famiglia, i tentativi di riformare le leggi sull'aborto e sulla violenza sessuale, ecc. Ad esempio, se prendiamo l'aborto, la sua legalizzazione significa in linea di principio riconoscere alle donne qualcosa di più che semplicemente il diritto di disporre del proprio corpo, signifi-

ca infatti riconoscere alle donne il diritto di decidere in materia di riproduzione, riconoscere che la differenza sessuale impone in questo campo diritti diversi per i due sessi".

La cattiva astrazione

Non sarà allora che essere una donna sia una specificità, una qualità che va riconosciuta e tutelata con diritti e garanzie peculiari? Pur non essendo assimilabili a differenze come quelle di razza, lingua o religione, anche solo in ragione del fatto che le donne non sono una minoranza, esse sono comunque oggetto di una normativa di tutela da parte del nostro ordinamento, come se fossero una "cultura" da salvaguardare.

Scriva ancora Cavarero: "Dall'analisi dei testi normativi si può facilmente evincere che nelle donne è tutelata proprio la cultura domestica..., fondamentalmente il materno e il complesso concettuale che sul materno si fonda". Una cultura considerata subalterna nella gerarchia sociale e che perciò attiva una logica di tutela, cioè assume le donne come oggetto anziché soggetto del diritto. Accade così, "che le donne stanno in due luoghi: nel luogo del soggetto maschile universale (il famoso individuo libero ed uguale) in quanto ad esso omologate nonostante siano donne, e nel luogo della cultura domestica. Solo in questo secondo – conclude la Cavarero – la differenza sessuale compare nella sua specificità, però come una identità iscritta in un ruolo di riproduzione, cura e servizio".

Attraverso la tutela, dunque, torna a fare capolino quella identificazione fra differenza di sesso e status, che il riconoscimento della piena eguaglianza aveva presunto di dissolvere. I conti dell'eguaglianza con le donne non tornano.

C'è un che di irriducibile, che apre uno squarcio nell'edificio così solido, così affascinante e così razionale costruito sulla idea del soggetto neutro universale, cioè nella stessa forma della politica moderna.

Il soggetto neutro universale non arriva "a comprendere" le donne non perché genericamente astrae dalle concrete particolarità (non sarebbe una forma:

senza astrazione niente forma; e senza forma, nessuna salvezza per lo stesso concreto), ma perché è frutto di una cattiva astrazione: di una astrazione che nei confronti della determinazione sessuale non ha giocato, cosicché appare neutro quello che invece è un oggetto maschile. Il paradigma dell'individuo neutro sconta un'amputazione originaria: la rimozione dell'esistenza dei due sessi, legati da un rapporto di potere. I teorici più acuti dello stato moderno ne sono stati variamente consapevoli, ma o l'hanno coperta sotto il dato empirico della storica subordinazione delle donne o hanno, come Hegel, elaborato un sistema di mediazioni entro le quali la differenza viene sì riconosciuta, ma solo come momento dell'ordinamento gerarchico della triade famiglia – società civile – stato.

Esiste ormai una ricca letteratura critica in proposito che dimostra come tutte le teorie contrattualiste – da quelle dei giusnaturalisti seicenteschi di Rousseau e Kant, fino alle versioni contemporanee di Rawls – siano viziate dalla pregiudiziale esclusione delle donne dal contratto o dalla loro surrettizia assimilazione agli uomini, cosicché l'universalismo del patto politico riguarda solo un sesso.

Il compimento della democrazia restituisce alle donne la volontà (sono individui liberi ed uguali) ma riapre la questione laddove Hobbes, il più spregiudicato dei contrattualisti, l'aveva intravista nello stato di natura: quale fondamento dare alle regole della convivenza civile in modo da rendere conto di una dualità di genere in conflitto di potere?

La cattiva filosofia

Questa è la sfida che la teoria della differenza sessuale pone al pensiero politico attuale. Certo, il richiamo ora fatto allo stato di natura hobbesiano evoca una condizione originaria e naturale entro la quale si può anche riconoscere l'esistenza dei due sessi, ma è una condizione che nella vita civile e nella storia deve essere superata e la differenza sessuale, dunque, (viene riconosciuta solo in quanto) appartiene ad una sfe-

ra che non ha e non deve avere rilevanza politica.

Ma la differenza sessuale non è mero dato biologico bensì è una struttura simbolica che consente non solo di "nominare" l'esperienza del fatto che si nasce sessuati ma altresì di organizzarla e quindi di costruirla come tale, rendendola pensabile e comunicabile. Come l'antropologia e la psicoanalisi ci hanno insegnato, l'umanità e lo stesso individuo divengono effettivamente tali, superando la soglia dell'animalità, solo simbolizzando, costruendo un sistema di segni che codificano il rapporto sociale, a cominciare dai rapporti tra i sessi.

Affermare che l'esistenza di due sessi è un che di originario, simbolicamente costitutivo dell'umano, non vuol dire fare dell'essenzialismo o dell'ontologia cattiva filosofia insomma, oppure ripristinare ideali normativi su ciò che è femminile e ciò che è maschile. Si vuole solo dire che questa necessità simbolica appartiene agli esseri umani, come quella di organizzare la propria percezione in schemi parziali e temporali. E come nelle diverse civiltà possono mutare i sistemi di riferimento spaziali e temporali, così può mutare nella storia la simbolizzazione della differenza sessuale, ma permane la sua necessità. È su questa necessità e non viceversa che si è storicamente dispiegato un ordine simbolico che ha iscritto la differenza sessuale in un sistema gerarchico, retto da una logica binaria, nel quale la donna ha rappresentato l'altro, la mancanza, la natura, il corpo, il sentimento contrapposti alla pienezza della razionalità, della cultura, della forma attribuite all'uomo. Una simbolizzazione segnata dal dominio di un sesso sull'altro.

La rottura del patto di soggezione la conquista dell'eguaglianza tra uomini e donne apre la possibilità di un'elaborazione simbolica della differenza non più fondata sull'asimmetria e sul dominio. A meno di non rimanere accecati dai bagliori della forma del neutro universale moderno, che con un movimento di chiusura totalitario e nichilistico dichiara che esiste una sola idea e una sola storia della libertà, quella per la quale la sessuazione del genere umano è un mero

fatto di natura, e che sul terreno dell'universalità esistono ormai solo uomini, alcuni perfetti, altri/donne meno, quella possibilità non può essere disconosciuta. La teoria della differenza sessuale prova a delineare una diversa idea di libertà, e di genere umano, una diversa idea di universalismo e di politica. Porre la sessuazione non più tra le passioni del corpo, ma tra i momenti della costituzione ideale dei soggetti sposta i confini che tutte le tradizioni della modernità hanno segnato tra necessità e libertà. L'idea di libertà non può più essere fondata sulla prassi e la responsabilità di individui neutri: deve basarsi sull'assunzione della insuperabile parzialità del soggetto, sul consapevole riconoscimento di un limite interno al genere, che non consente a nessuna parte di concepirsi come il tutto.

Ma così muta anche il concetto di genere umano. Se esso è costitutivamente formato da una dualità, se esso non indica altro che questo originario differire e non una unità presupposta, la sua idea assume il carattere di una processualità aperta, mai compiuta. In ciò vi è il presupposto di un nuovo *finalismo*, che non contiene alcun germe di chiusure totalitarie.

Per questo suo interno e necessario richiamo ai fondamenti universalistici che innervano i suoi concetti, la teoria della differenza non si offre come una semplice variante delle concezioni pluralistiche o decostruzionistiche del soggetto moderno (sebbene mutui da esse molti strumenti concettuali), per le quali l'emergere delle differenze e il loro proliferare lascia sullo sfondo il problema della loro correlazione e regolazione. Per la sua intima struttura relazionale, essa, invece, postula una teoria del conflitto nella quale non c'è posto né per l'annullamento, né per la neutralizzazione o sottomissione gerarchica dell'altro. L'insuperabile parzialità del soggetto, correlata alla comune appartenenza al genere, può consentire di pensare le differenze nella prospettiva della loro interdipendenza.

* "Differenza/differenze" relazione presentata al convegno nazionale del Pds "Le idee della sinistra", Roma, 26-27 febbraio 1992.

LILIANA ELLENA FIGLIE E MADRI

AUTONOMIA E RECIPROCIÀ NELLA TRASMISSIONE

Pensare l'essere figlie come elemento di complessità e problematicità nella costruzione dell'identità femminile significa partire dalla convinzione che l'identità di genere non sia un dato, ma il risultato di un lungo e tortuoso percorso. Esso si pone nello spazio temporale e interiore che separa la percezione della modalità sessuata della nascita dal modo in cui ogni donna può costituirsi come soggetto autonomo, e allo stesso tempo, capace di relazione con gli altri.

Come possono oggi le giovani donne rappresentare a loro stesse l'essere figlie? Qual è il vissuto sulla figura materna? Quali mutamenti sono avvenuti nella relazione madre/figlia?

Prima di entrare nel merito di alcune riflessioni, vorrei spendere alcune parole per spiegare da dove nasce questa riflessione. Nella mia esperienza (ho 25 anni), la ricerca di un percorso che potesse contemplare sia l'assunzione di me come soggetto, sia il riconoscimento del mio corpo di donna, si è incrociata spesso con la necessità di riflettere sul rapporto tra generazioni. Credo che questo percorso di ricerca, così come l'ho sperimentato all'università, nei luoghi delle donne, nei rapporti individuali, non possa eludere il tentativo di stabilire un prima e un dopo, che mi permetta di entrare e uscire nel rapporto tra me e le altre, mantenendo il senso della mia soggettività.

Il luogo da cui parlo si situa, quindi, all'incrocio tra il mio percorso di autoriflessione e un'esperienza di ricerca realizzata all'interno di un seminario universitario che aveva per tema "Soggettività e corpo delle donne tra oralità e scrittura; prospettive di trasmissione generazionale e didattica storica", all'incrocio, quindi tra diverse memorie: la memoria storica delle donne che mi hanno preceduta, la mia e

quella di giovani donne fortemente coinvolte in un processo di ricerca-costruzione di una stabile identità personale.

Soggettività femminili in mutamento

Il seminario a cui faccio riferimento si è svolto presso la facoltà di magistero dell'università di Torino, nello scorso anno accademico, ed è stato condotto dalla dott. Graziella Bonansea all'interno del corso di metodologia della ricerca storica, tenuto dalla professoressa Luisa Passerini.

Il testo da cui si è sviluppato questo percorso didattico e di ricerca è stata l'autobiografia di M. Cardinal *Le parole per dirlo*. Il testo in qualche modo emblematico del bisogno di autobiografia che si è espresso negli ultimi anni '70, prima sul piano letterario e poi su quello politico attraverso la pratica della presa di parola, ma anche dell'esigenza di legittimazione del soggetto femminile in cui la ricerca e il racconto della propria storia si pongono come momento di rottura della dimenticanza: "allora non sapevo che cominciavo appena a nascere e che vivevo i primi istanti di una lunga gestazione che doveva durare sette anni. Ero un embrione, un grosso embrione di me stessa"¹.

La rappresentazione della presa di coscienza come "nuova nascita" è una delle modalità ricorrenti attraverso cui la memoria delle donne che hanno vissuto il femminismo esprime l'effetto di rottura insito in quell'esperienza², che ha coinvolto non solo una nuova dimensione del soggetto femminile ma anche della sua storia. Essa sottolinea, come ci ricorda Hanna Arendt, che "la capacità stessa di dare inizio si radica nella nascita, non certo nella creatività. Non in un dono, ma nel fatto che gli esseri umani, dei nuovi uomini, vengono al mondo, incessantemente, nascendo"³.

L'attraversamento del testo di M. Cardinal ha significato quindi anche il confronto con le tematiche che avevano accompagnato l'emergere del soggetto femminile negli anni '70. Proprio attraverso il dop-

pio movimento delle domande che, da un lato, quell'esperienza poneva al presente, e che, dall'altro, la nostra soggettività poneva alle generazioni precedenti, si è fatto strada in molte di noi il desiderio di riflettere sul tipo di trasmissione di cui eravamo soggetti che, andandosi a incontrare con la proposta di raccogliere delle interviste a giovani donne da parte della docente, ha caratterizzato ulteriormente l'originalità dell'esperienza seminariale. A partire da domande quali "Chi sono le giovani donne? Quali comportamenti mettono in atto? Attraverso quali percorsi definiscono se stesse e le loro priorità?", nate dalla discussione tra le partecipanti al seminario, lo strumento individuato è stata l'intervista in profondità. Essa è stata rivolta, complessivamente, a circa 20 donne, tra i 18 e i 25 anni, metà delle quali studentesse e metà lavoratrici, appartenenti quindi ad una coorte che si presentava, almeno potenzialmente, composta dalle figlie della generazione del femminismo storico.

Sottolineo questo elemento, perché permette di contestualizzare il vissuto rispetto alla relazione materna, sul quale voglio qui soffermarmi, nell'orizzonte delle trasformazioni culturali, simboliche, materiali innescate dal femminismo e delle loro conseguenze in termini, non solo di comportamenti, ma anche di rappresentazioni e di immaginario, cioè di risorse a cui attingere per la ridefinizione delle proprie identità.

L'aver dato vita a tante storie diverse attraverso la critica, esercitata da quella generazione, all'idea di maternità come unico destino dell'identità femminile, storicamente assegnato dalla cultura maschile, ha fornito l'opportunità alle giovani di poter scegliere tra diversi modelli femminili ugualmente legittimati socialmente e soggettivamente.

Madri e figlie

Moltissime sono le chiavi di lettura dei temi sollevati dalle interviste. Vorrei qui esplicitare, non tanto una precisa analisi, che richiederebbe un amplia-

mento del materiale e ulteriore approfondimenti, quando una serie di interrogativi che emergono da una delle dimensioni particolarmente tematizzate dalle stesse intervistate, e cioè la relazione madre/figlia.

Il desiderio di attraversare il rapporto tra la costruzione dell'identità e la propria appartenenza di genere e di generazione in relazione ai processi storico-sociali di ri-elaborazione della soggettività femminile in questa prospettiva, mi viene sollecitato, anche, dalla convinzione che questo sia uno degli ambiti in cui si evidenziano maggiormente i punti di contatto, di tensione, di conflittualità tra la storia delle donne e la storia del neofemminismo.

Racconti di figlie delle femministe

Non sono forse state queste madri ad aver svolto un ruolo centrale come mediatrici della trasmissione intergenerazionale, intrecciando tempi e soggettività diverse? Esse si sono fatte interpreti degli elementi di continuità e di rottura dell'esperienza femminile che ci viene restituita in questi percorsi nell'intreccio tra "due tempi sostanzialmente diversi: il tempo storico e sociale, improvvisamente vorticoso e veloce della modernità, e il tempo interiore che coinvolge le strutture che mutano con lentezza e secondo ritmi totalmente diversi"⁴.

Un primo elemento che caratterizza il passaggio del vissuto sulla relazione materna dall'indicibile alla rappresentazione è la valorizzazione della figura materna, possibile in quanto essa non è più connotata come figura oggettivamente perdente e sacrificata, ma la sua descrizione è spesso utilizzata come cifra, all'interno della dialettica autonomia/dipendenza, dell'immagine che si vuole proporre di sé.

Le modalità attraverso cui la madre, come modello di identità femminile adulta, fornisce i primi fondamentali riferimenti nella costruzione di sé, trovano una possibilità di narrazione soprattutto all'interno di due spazi discorsivi: il corpo e la relazione. Spesso, infatti, è il momento del menarca a introdurre il rac-

conto della relazione con la propria madre, sottolineando le ambivalenze in cui essa si muove, tra la ricerca della distanza indispensabile che garantisce la separazione tra la storia di due corpi, che la loro uguaglianza vorrebbe annullare, e quello della vicinanza necessaria a sentirsi simili.

A questo proposito meriterebbe di essere approfondita l'ipotesi che, paradossalmente, proprio nel momento in cui sul piano sociale questa esperienza ha perso molte delle sue valenze simboliche e rituali (che manteneva ad esempio nel mondo contadino), sul piano individuale essa possa delinarsi come un potenziale veicolo di narrazione delle differenze nel rapporto tra generazioni.

Quanto ha inciso su questa dimensione l'elaborazione del movimento? In che modo la ricerca delle "parole per dirlo" rende possibile superare, da un lato il silenzio sul corpo, e dall'altro la sua medicalizzazione?

Colpiscono, in questa prospettiva, i racconti delle figlie di donne che hanno militato nel femminismo, che sembrano sottolineare una esigenza di presa di distanza da quella elaborazione, sentita non tanto come espressione di nuove potenzialità, quanto come semplice mutamento di segno nei contenuti della relazione che non ha coinvolto in modo significativo le sue modalità, contribuendo, ancora una volta, a limitare le possibilità di sperimentazione di sé.

In che modo le nuove madri hanno saputo accettare e rinforzare i percorsi di libertà e scoperta delle figlie, in luogo della richiesta di identificazione con i propri?

Se nei modelli narrativi delle donne del passato la trasmissione di madre in figlia era veicolata soprattutto dal gesto, le giovani donne sottolineano, invece, la prevalenza della comunicazione verbale, sia nell'incontro come nel conflitto. Spesso il racconto è introdotto da espressioni come: "Io e mia madre ci siamo sempre dette tutto"... Si delineano rapporti di fiducia e di comprensione, in cui il desiderio di confidenza trova le sue radici proprio nella valorizzazione della propria madre, a cui accennavo prima: "Sì. Un

punto di riferimento, nel senso che mi piace come persona, nel senso che penso sia una donna in gamba"⁵. Altre volte è un desiderio che non riesce a incontrarsi, specie quando la richiesta di confidenza che proviene dalla madre viene percepita come volontà di controllo, di contenimento sia nello spazio fisico, sia nello sviluppo delle potenzialità individuali, e quindi allontanata.

Che tipo di "parola" il femminismo ha saputo trasmettere sul saper essere e sapere fare femminile? Quanto ha inciso in questo vissuto l'elaborazione del movimento sulle relazioni tra donne? Infine, occorrerebbe interrogarsi su quali rappresentazioni del femminismo hanno trasmesso le donne non coinvolte in quell'esperienza politica. Alcuni percorsi suggeriscono, inoltre, la possibilità di vivere spazi di relazione che rompano gli schemi unidirezionali e in cui il ruolo materno e quello filiale si possano giocare in modo diverso lungo il corso di vita. Alcune ragazze esprimono un atteggiamento di cura e di solidarietà con le proprie madri che nasce o dalla consapevolezza delle loro difficoltà o dalla possibilità che madri adulte accettino di mostrare la propria fragilità chiedendo sostegno e riconoscimento alle loro figlie.

Trasmissione e libertà

Vorrei infine soffermarmi su un ultimo elemento. Molte di queste interviste, sottolineando l'assenza di percorsi collettivi, pongono con forza il problema di come sia possibile mettere in comunicazione l'individualità e la frammentarietà dei percorsi delle giovani con quelli delle generazioni precedenti, in cui, la biografia della singola si intreccia fortemente, sebbene in modi differenziati, con dei percorsi collettivi.

Una delle intervistate racconta: "No, non mi riconosco molto nel movimento femminista. Mi riconosco molto in me, quello che ho voluto fare io e come sono andata avanti io. Anche se ho invidiato molte cose. Ad esempio, la capacità di gridarlo, far valere le tue ragioni. In grande. Mentre io l'ho fatto solo riguardo a me, nel mio ambiente, nella mia rivendi-

cazione e non in quella delle altre"⁶.

Mi sembra, che sia proprio da questo scarto di appartenenze storiche che nasca una domanda di continuità e di trasmissione delle esperienze e dei significati. Nella mia, pur breve e limitata, frequentazione di luoghi di donne mi è successo spesso di interrogarmi in che modo quella esperienza che andavo incontrando, che ha una storia così come le parole che sono chiamate ad esprimerla, potesse diventare un patrimonio condiviso. Credo che la grossa sfida che si presenta alla nostra generazione sia quella di potersi riconoscere in un'identità femminile che non tradisca, al tempo stesso, la nostra storia individuale, attraverso un movimento di andirivieni tra la dimensione della costruzione del soggetto individuale e l'elaborazione della differenza sessuale, assumendoli non come due momenti antitetici, ma dialettici.

Assumere le diversità tra le donne che ci hanno precedute e noi, diventa uno dei nodi prioritari per la fondazione di una trasmissione generazionale che non muova verso la richiesta e la riproposizione dell'identico, ma verso il reciproco riconoscimento della propria soggettività. Il continuo processo di modificazione e di aggiustamento a cui sembra sottoposta l'identità di genere, ci richiede di pensare il problema della soggettività, come ci ricorda Luisa Passerini, "come centrale rispetto alla trasmissione; esso informa il mutuo riconoscimento di sé e dell'altro come soggetti in senso pieno nel rapporto di comunicazione anche dispari tra madre e figlia, tra maestra e allieva, tra generazioni diverse, negli affetti e nelle intellettualità"⁷.

Questa prospettiva pone il pensiero femminista di fronte all'esigenza di riuscire a pensare non solo la differenza sessuale, ma anche le altre differenze. Rosi Braidotti riferendosi ai rapporti tra appartenenze di genere/etnia/classe pone il problema in questi termini: "Solo se riusciamo a pensare la molteplicità, e non solo il due o l'uno potremo arrivare allo sradicamento della visione classica del soggetto femminile"⁸, questione centrale, non solo a mio avviso,

sul piano politico, ma anche su quello culturale.

Si tratta di mettere in campo nelle relazioni tra generazioni non la paura della perdita e del non riconoscimento, ma il desiderio dell'acquisizione, sapendo che i percorsi e le risposte possono essere imprevedibili e che è proprio da questa capacità di cominciamento che nasce la possibilità della trasmissione.

Mi piace, quindi, pensare al rapporto tra età diverse attraverso l'immagine dell'amicizia così come ce la restituisce Rossana Rossanda: "Giacchè l'amicizia è un rapporto che presume autonomia delle persone, una struttura forte, presente o possibile del loro io... questa domanda terribile, demolitrice o risanatrice, non c'è; si è amici quando l'altro, l'altra, è assunto e prezioso per quello che è... E allora diamo e riceviamo, senza che su di lui, su di lei, incomba questo nostro bisogno ultimativo... Se non sono tutto per te, non sono nulla per me stesso... l'amicizia... parla un bellissimo linguaggio che comincia con le parole: Tu sei come sei, a prescindere da me e non per me. Parliamoci. Ti ascolto. Ascoltami"⁹.

Vorrei, cioè, pensare alla trasmissione come ad una pratica di relazioni tra donne che si muove, non lungo l'asse dell'unidirezionalità, ma attraverso l'espressione della circolarità e dello scambio di posizioni, pur nella disparità e nelle differenze dei percorsi generazionali, culturali e politici.

¹ M. Cardinal, *Le parole per dirlo*, Milano, Bompiani, 1976, p. 16.

² Cfr. *Il movimento delle donne in Emilia-Romagna*, a cura del Centro di documentazione delle donne di Bologna, Bologna, Ed. Anaisi, 1990.

³ Hanna Arendt, *La vie de l'esprit*, citata in *Pensare/raccontare*. Hanna Arendt di Françoise Collin, in *DWF*, n. 3, 1986, p. 40.

⁴ Renate Siebert, ... *È femmina, però è bella*, Torino, Rosenberg e Sellier, 1991, p. 319.

⁵ Intervista a Liliana.

⁶ Intervista a Giulia.

⁷ Luisa Passerini, *Storia di donne e femministe*, Torino, Rosenberg e Sellier, 1991, p. 11.

⁸ Rosi Braidotti, *Prospettive tratte dai recenti dibattiti sulle gender theories*, in Atti del convegno "La differenza non sia un fiore di serra", a cura del Filo di Arianna, Milano, Franco Angeli, 1991, p. 27.

⁹ Rossana Rossanda, *Anche per me*, Milano, Feltrinelli, 1987, p. 138.

GABRIELLA PAOLUCCI

MICROTEMPORALITÀ

LA FRAMMENTAZIONE TEMPORALE NELLA CITTÀ POST-MODERNA

Come le forme urbane che l'hanno preceduta, la città postindustriale incorpora ed esprime *specifiche* rappresentazioni del tempo e dei suoi impieghi. Pur mantenendo alcune delle caratteristiche tipiche del tempo nato con la società urbana moderna, l'esperienza temporale postmoderna presenta aspetti del tutto nuovi rispetto al passato. Per questo motivo non può essere interpretata come se fosse la manifestazione estrema e parossistica di quel processo che è iniziato agli albori della modernità (Paolucci, 1992). Anche le prospettive epistemologiche che si sono dimostrate più convincenti nel cogliere lo statuto del tempo urbano moderno (come quella marxista, che ha visto nella mercificazione la caratteristica cruciale del tempo industriale capitalistico) (Marx, 1857-58; 1867; Lukacs, 1923; Giddens, 1981), appaiono oggi troppo anguste e parziali di fronte all'esplosione dei sistemi di riferimento temporale della società contemporanea. L'assillo della mancanza di tempo (Paolucci, 1986), la smania della velocità che percorre in maniera sempre più febbrile i territori metropolitani, il diffuso disagio nei confronti di una dimensione fondamentale dell'esistenza umana com'è quella temporale, sono indizi, frammentari quanto si vuole, di una rottura epistemologica. Una rottura dovuta sia alle modificazioni che il fattore tempo sta subendo nei processi di produzione/circolazione delle merci (e che ancora non siamo in grado di cogliere se non in modo vago e parziale), sia al cambiamento delle modalità con le quali si operano scambi di tempo tra produzione e riproduzione.

La città postindustriale è il luogo in cui si consumano queste trasformazioni.

Le donne sono i soggetti sociali che esperiscono le

nuove forme del tempo in maniera più diretta, con tutto il carico di ricchezza e povertà che ciò comporta.

Modificazioni dei tempi di lavoro

La rottura nei confronti dei quadri temporali classici della società moderna la si può intravedere in primo luogo nell'allentamento della costrizione temporale nel lavoro (Gasparini, 1985; Grossin, 1990). Si assiste alla scomparsa sempre più frequente dell'*unicità del tempo di lavoro* per tutti i lavoratori, e alla conseguente differenziazione delle formule di orario (sia nel senso di durata giornaliera, settimanale o annuale del lavoro, che nel senso della sua gestione nel corso della giornata, della settimana o dell'anno). Il modello tipico del lavoro a tempo pieno, la cui durata e gestione è uguale per tutti, non è più il solo modello esistente e ammesso nell'industria e nelle altre organizzazioni produttive. Le trasformazioni di natura tecnologica accelerano questo processo. La flessibilità cui sono improntate le nuove tecnologie si ripercuote sulle modalità temporali di organizzazione del lavoro, allentando l'interdipendenza spazio-temporale dei lavoratori (Nowotny, 1988). Il telelavoro, effettuato presso la propria abitazione da singole persone collegate da apparecchi telematici all'organizzazione centrale, è una delle concretizzazioni più diffuse di questo modello. Ancora, le tecnologie ad alta intensità di informazione annullano l'esigenza della contemporaneità nella produzione e nel consumo, e perfino nella prestazione e nell'utilizzazione di alcuni servizi.

La de-standardizzazione temporale di alcuni modelli di lavoro, (per il momento nettamente minoritari, ma ormai socialmente e culturalmente accettati, e comunque, tendenzialmente in aumento) si ripercuote sulla vita quotidiana degli uomini e delle donne, modificando profondamente i quadri temporali e spaziali delle città.

La diffusione delle nuove forme del tempo di lavoro, che incrina il rapporto dipendente a tempo pieno come paradigma delle relazioni tra il tempo dell'in-

dividuo e il tempo della produzione collettiva, provoca la destrutturazione dei rapporti tra lavoro e non lavoro e si accompagna alla ridefinizione dell'area della riproduzione, di cui si fanno ancora carico le donne. Le trasformazioni che investono il tempo dell'attività lavorativa incidono così sul tempo di non lavoro, di cui ridisegnano i confini, la struttura e i significati. Alla dilatazione del tempo extralavorativo, che rappresenta una tendenza storica tuttora in atto, si unisce l'indebolimento della giustapposizione tra lavoro e non lavoro, tra produzione e riproduzione, i cui reciproci confini possono diventare indecifrabili. I loro regimi temporali possono ristrutturarsi a tal punto da dare luogo a processi di parziale sovrapposizione e di reciproca integrazione: i tempi lavorativi si mescolano ai tempi riproduttivi ed ambedue si intersecano con le particolari dimensioni temporali del *loisir*, entro le quali i tempi della produzione e i tempi dell'autovalorizzazione danno luogo ad un intreccio del tutto inedito.

Nel complesso, dunque, le reti di collocazione temporale, sia maschili che femminili, sono oggi ben diverse da quelle che hanno a lungo caratterizzato la vita sociale nella città moderna. I confini tra gli ambiti allocativi, molto più numerosi, sono più fluidi e i passaggi da un ambito all'altro più leggeri e frequenti. La stessa *contemporaneità* - che si trasforma sovente in un vero e proprio ingorgo spazio-temporale - è diventata una caratteristica specifica della quotidianità postmoderna.

Il fatto che la riproduzione individuale e collettiva avvenga in un contesto di *frammentazione* dell'agire e di moltiplicazione dei centri di costruzione dell'identità rappresenta una delle caratteristiche peculiari del mondo sociale tardomoderno. E questo incide profondamente soprattutto nella vita femminile. Gli spazi e i tempi della riproduzione si differenziano e danno luogo ad un effetto di dilatazione *ad infinitum* delle possibilità astratte per la realizzazione dei percorsi riproduttivi. Proliferano le *frontiere* tra gli spazi delle città, sempre più parcellizzate, e tra i tempi. Gli abitanti delle città, e le donne in particolare,

acquisiscono una sorta di leggerezza nel valicare i confini che, sempre più numerosi, segnano gli imprevedibili e aleatori tragitti spazio-temporali.

La vita quotidiana, dimensione specifica della riproduzione, non ha un centro fisso e unico. Né il lavoro per gli uomini, né la famiglia e la casa per le donne rappresentano più l'asse attorno al quale costruire la scala gerarchica delle allocazioni temporali. Si tratta di un fenomeno che investe comunque in misura maggiore le donne, per le quali le ventiquattro ore rappresentano una pluralità di esperienze che scompongono in zone separate, in *frammenti* poco coordinati e coordinabili, entro cui incessantemente si spostano.

Questa fondamentale trasformazione del sistema di interdipendenze temporali tra le sfere di attività, che l'istituzione del tempo moderno teneva bene o male unite, sta producendo mutamenti profondi nella struttura della rete di relazioni contenute nella città postmoderna. Sciolti dai vincoli che nel passato venivano determinati dalla rigida struttura della durata lavorativa, dalla dialettica predeterminata tra lavoro e non lavoro e tra produzione e riproduzione, i cittadini e le cittadine contemporanei hanno ora la possibilità astratta di elaborare strategie intenzionali relative agli usi del tempo e dello spazio. Astrattamente, dunque, ogni persona è più libera che nel passato di comporre il *puzzle* dei propri itinerari spazio-temporali con i frammenti tra i quali si trova a vivere. Frammenti di tempo e di spazio. Esiste una correlazione tra le trasformazioni che provengono da una diversa strutturazione dei tempi della produzione, della riproduzione e del lavoro, da un lato, e la disgregazione dello spazio urbano come luogo geografico, come sistema socio-politico e come organismo civico, dall'altro lato. La città, e, più ancora, la metropoli è il *luogo* (o l'insieme di *luoghi*) in cui ogni persona sperimenta quotidianamente la pluralizzazione del tempo. Ognuno la usa come campo aperto e sempre crescente di opportunità e di allocazioni temporali, diversi e spesso contrastanti, senza limiti e senza confini (Ilardi, 1989, 1990). In questo spazio aperto e de-

strutturato ogni individuo cerca di circoscrivere i suoi privati percorsi di uso e di consumo del tempo e dello spazio, come in un *labirinto*. Anche a livello spaziale, dunque, si assiste ad un fenomeno analogo a quello che ha investito il tempo. La metropoli viene usata (abitata, percorsa, consumata) con attribuzioni di senso differenziate a seconda dell'itinerario che all'individuo capita di percorrere, più o meno abitualmente, più o meno aleatoriamente. La città contemporanea, molto più parcellizzata di quanto non lo fosse nell'epoca industriale, si configura dunque come il luogo delle infinite possibilità, come già Simmel l'aveva definita, nel senso di straripamento dell'individualità, del suo accrescersi e del suo arricchirsi.

Protagoniste della frammentazione

Questo processo investe sia gli uomini che le donne. Tuttavia le donne, essendo collocate al centro del reticolo dei differenti regimi temporali della riproduzione e della produzione, avvertono più direttamente e in misura maggiore la portata di questi processi. Da un certo punto di vista esse ne sono le *protagoniste*.

Si tratta di una questione ormai molto dibattuta, sia sotto il profilo analitico che politico. Non è quindi mia intenzione ripercorrere luoghi comuni. Ciò che mi interessa è invece riconsiderare la questione dei tempi femminili alla luce delle trasformazioni epocali che stanno investendo le forme del tempo e verificare se sia proponibile, come sarei propensa a ritenere, un'interpretazione della posizione della donna come *esemplare* della condizione temporale postmoderna.

In questa prospettiva, la *doppia presenza* femminile (Balbo, 1977; Bimbi, 1985) costituirebbe la punta avanzata di un fenomeno complesso che sta investendo l'intera società postindustriale. Se questa interpretazione si rivelasse sensata, inoltre, dovremmo probabilmente cercare un nuovo termine che tematizzasse la *molteplicità* delle *presenze* femminili nei tempi plurali della vita urbana postmoderna. Utilissi-

mo nella fase in cui era necessario porre l'attenzione sull'intreccio tra lavoro per la famiglia e lavoro per il mercato, il concetto di *doppia presenza* è oggi probabilmente troppo debole per esprimere l'esplosione degli ambiti di riferimento temporale che caratterizza ognuno dei due campi cui fa riferimento l'espressione *doppia presenza*.

Almeno due decenni di ricerche e di riflessioni hanno ampiamente messo in luce come la frantumazione e l'eterogeneità temporale sia un dato caratteristico della vita quotidiana e del corso di vita femminili (Belle, 1982; Chiaretti, 1981; Gerson, 1985; Saraceno, 1983; Balbo, 1991).

Progetti deboli

Le prime indagini sulla dimensione temporale della vita delle donne hanno focalizzato gli *usi* femminili del tempo quotidiano e la loro distribuzione. Analizzando le modalità con cui le donne con carichi familiari e di lavoro extradomestico suddividono il loro tempo tra le molteplici attività che svolgono; calcolando la distribuzione temporale tra i due ambiti allocativi centrali (la casa e la famiglia, da un lato, ed il lavoro per il mercato, dall'altro); seguendo i movimenti spaziali compiuti per rispondere alle esigenze del lavoro di cura e a quelle del lavoro extra-domestico; infine, comparando questi dati con quelli, pochissimi, in verità, relativi all'uso maschile del tempo (Bimbi-Castellano, 1990), si è cominciato a portare alla luce un aspetto mai emerso nelle tradizionali ricerche sul tempo: la struttura sessuata del tempo sociale e la ineguale distribuzione delle "risorse" temporali tra donne e uomini. Si è studiato il denso *time-budget* di donne con impegni di lavoro e di gestione domestica, fortemente caratterizzato da frammentazione ed eterogeneità temporale. Sono stati presi in considerazione i complicati rapporti tra uso privato del tempo e ritmi, orari e richieste sociali. È stata scandagliata la distribuzione ineguale e combinata degli usi del tempo tra i sessi e dei meccanismi di scambio tra tempo pubblico e tempo "per sé" (Chiaretti,

1981; Piazza, 1991). Si è calcolato il costo per le donne, in termini di reddito, della maggior quantità di tempo che esse dedicano alla cura delle attività domestiche, rispetto ai loro partner maschili. È stata verificata ed ampiamente documentata l'estrema flessibilità della gestione femminile del tempo, resa indispensabile dalla rigidità di orari e durate sociali (Giacomini, 1985).

Prendendo le mosse dalle prime riflessioni sulla coppia concettuale lavoro pagato/lavoro non pagato, e ricollegandosi alle tematizzazioni sulla *doppia presenza* (Balbo, 1977; Chiaretti, 1981; Bimbi-Pristinger, 1985), lo studio del tempo femminile, oltre a confermare ciò che già ben sapevamo, dopo due decenni di studi e di riflessioni su questo argomento, e cioè che le donne impiegano più tempo degli uomini nel lavoro di *cura* ed in genere nell'ambito delle attività di tipo domestico, si è spinto oltre, ed ha confutato le spiegazioni che di questo fenomeno sono state date dalla scuola economica marginalista (Becker, 1973; 1981). All'interpretazione avanzata dalla *new home economics*, secondo la quale le donne scambiano il lavoro che dedicano alla famiglia per la parte di reddito in meno che guadagnano rispetto ai rispettivi partner maschili, è stata contrapposta un'altra lettura delle disuguaglianze tra i sessi in tema di distribuzione di tempo e di reddito (Saraceno, 1983; Sirianni, 1987; Gronau, 1986). Questa seconda interpretazione, suffragata da interessanti ricerche qualitative, suggerisce che per comprendere le radici di questa diversità bisogna risalire ai significati delle allocazioni temporali femminili nel contesto domestico. Come dire che il modo in cui le donne usano il tempo non dipende unicamente dal costo relativo del loro tempo nel mercato, ma è legato ai valori ed ai significati socialmente ed individualmente attribuiti alle allocazioni temporali. Ciò è particolarmente vero nell'ambito domestico, dove le decisioni relative agli usi del tempo (nella cura dei bambini, nella gestione della casa, ecc.) si scontrano generalmente con i modelli di durata e di sequenza definiti dagli *economisti del tempo*.

Le donne che vivono una condizione di *presenza molteplice* sperimentano dunque la stratificazione e la frantumazione del proprio tempo nella misura in cui si collocano nel punto di incontro tra innumerevoli ordini temporali, diversi per logica, scansioni, continuità e contenuto simbolico. Ciò fa sì che le modalità con cui proiettano nella vita quotidiana i loro "piani di vita" siano strutturalmente diverse da quelle che connotano le modalità progettuali tradizionali della nostra cultura, che ruotano invece intorno alla proiezione forte e unidirezionale di sé nel futuro (Bimbi, 1988; Leccardi Rampazi, 1988; Piazza, 1986; e, per la progettualità politica, Paolucci, 1987). I tempi quotidiani, flessibili nella loro organizzazione, fluidi e mutevoli nei confini, costretti ad una progettualità congiunturale e locale, sono l'humus in cui si sviluppano progetti deboli, nel contesto di un corso di vita discontinuo, frammentario e non sempre coerente (Saraceno, 1986). Progetti di vita, quelli femminili, che sembrano sostanzialmente di quel sapere duttile e flessibile che le donne impiegano per fronteggiare la rigidità dei tempi sociali e rispondere così al flusso di richieste plurali che la vita della città postindustriale pone loro. È una modalità di proiettarsi nel futuro che sembra pervadere tutta la società contemporanea (Bodei, 1987; Rovatti, 1990), ma che le donne esperiscono certamente in maniera privilegiata.

Costi o ricchezze?

Non è questa la sede per discutere se l'esperienza femminile del tempo costituisca una *ricchezza*, o se invece si tratti di un ulteriore *costo* che si somma a quelli già pagati dalla donna per la sua collocazione sociale.

Certo è che l'esperienza di trovarsi al centro di reti allocative complesse, entro cui si intrecciano e si sovrappongono universi simbolici differenti, è causa di spaesamento e di fatica, ma anche fonte di ricchezza per la soggettività femminile. Le richieste che la molteplicità degli ambiti in cui si esplica il lavoro di riproduzione e di cura, insieme alle esigenze, anch'esse

generalmente molto diversificate, proprie del lavoro per il mercato, obbligando a sviluppare grandi capacità di gestione dell'eterogeneità e della frammentazione temporale, portano le donne ad acquisire abilità specifiche nell'orientarsi e nel gestire la complessità. Le astuzie tipiche del *menagement* temporale femminile, con cui le donne riescono a superare i conflitti fra ordini temporali diversi e a rispondere con flessibilità alle rigidità sociali, producono stress, ma sono anche il terreno in cui oggi si misura la possibilità della soggettività postmoderna di plasmarsi attraverso le cangianti e differenti componenti dell'io (Melucci, 1991). In questo senso la soggettività modulare delle donne può essere guardata come una delle componenti più ricche del processo di trasformazione dell'identità nella società postmoderna.

Riferimenti

- L. Balbo (1977), "La doppia presenza", in *Inchiesta*, n. 32 pp. 1-6.
 L. Balbo (1991), *Tempi femminili. Studi e proposte per cambiarli*, Milano, Feltrinelli.
 G.S. Becker (1973), "The Economics of Marriage", in *Journal of Political Economy*, July-August, pp. 813-846.
 G.S. Becker (1981), *A Treatise on the Family*, Cambridge mass, Harvard University Press.
 D. Bellen, (1982, a cura di), *Leaves in Stress, Women and Depression*, Sage, Beverly Hills.
 F. Bimbi (1988), "Differenza, reciprocità, somiglianza. L'identità lungo il ciclo di vita", in *Memoria*, n. 22, pp. 104-122.
 F. Bimbi-G. Castellano (1990, a cura di), *Madri e padri. Transizioni del patriarcato e cultura dei servizi*, Milano, Angeli.
 F. Bimbi-F. Pristering (1985), *Profili sovrapposti. La doppia presenza delle donne in un'area a economia diffusa*, Milano, Angeli.
 R. Bodei (1987), *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Torino, Einaudi.
 G. Chiaretti (1981, a cura di), *Doppia presenza: lavoro intellettuale e lavoro per sé*, Milano, Angeli.
 S. Covermann (1983), "Gender, Domestic Labor Time, and Wage Inequality", in *American Sociological Review*, n. 48, pp. 623-637.
 J. Firestone (1988), "An Estimation of the Effects of Women's Work on available Leisure Time", in *Journal of Family Issues*, n. 9, pp. 478-495.
 T. Foster (1988), "History, critical theory and women's social practices: Women's time and Housekeeping", in *Signs*, n. 14, pp. 73-99.
 B. Giacomini (1981), "Occupazione e tempi del lavoro femminile", U. Curi (a cura di), *L'orario di lavoro fra fabbrica e società*, Milano, Angeli.
 B. Giacomini (1985), "Sincronie perdute: tempo e orario nella vita delle donne", in F. Bimbi e F. Pristering, *Profili sovrapposti*, Milano, Angeli.
 G. Gasparini (1985), *Il tempo e il lavoro*, Milano, Angeli.

K. Gerson (1985), *Hard Choices*, Los Angeles, University of California Press.

A. Giddens (1981), *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Berkeley and Los Angeles, Univ. of California Press.

R. Gronau (1986), "Women's Allocation of Time and the Value of Home Service", in *Israel Science Research*, n. 4, pp. 28-32.

W. Grossin (1990), "Evolution technologique, temps de travail et rémunération", in *Information sur les sciences sociales*, n. 29, pp. 357-376.

J. Habermas (1976), *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Milano, Etas.

M. Ilardi (1989), "Individuo e metropoli" in *Democrazia e diritto*, n. 4-5, pp. 57-69.

M. Ilardi (1990, a cura di), *La città senza luoghi. Individuo, conflitto, consumo nella metropoli*, Genova, Costa & Nolan.

C. Leccardi-M. Rampazi (1988), "Progetto e memoria", in *Memoria*, n. 22, pp. 75-88.

G. Lukacs (1923), *Geschichte Klassenbewusstsein; studien über marxistische dialektik*, Berlin, Der Balik-Verlag, tr. it. Milano, SugarCo, 1974.

K. Marx (1857-58), *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, Dietz Verlag, 1953, tr. it. To, Einaudi, 1976.

K. Marx (1867), *Das Kapital*, vol. I, Hamburg, Meissner; Tr. it., vol. 1, Roma, Editori Riuniti, 1972.

A. Melucci (1991), *Il gioco dell'io. Il cambiamento di sé in una società globale*, Milano, Feltrinelli.

H. Nowotny (1988), "Mind, Technologies and Collective Time-Consciousness: From the Future to the Extended Present", in J.T. Fraser e J. Michon (a cura di), *Time and Mind. The Study of Time VI*, Amherst, The Univ. of Massachusetts Press.

G. Paolucci (1986), *Il disagio del tempo. La metafora della scarsità del tempo nella vita quotidiana*, Roma, Iauva.

G. Paolucci (1987), "Progettare al presente", in *Memoria*, n. 19-20, pp. 125-134.

G. Paolucci (1989), "Forme del tempo urbano", in *Democrazia e diritto*, n. 4-5, pp. 223-235.

G. Paolucci (1992), "Tempi femminili e sociologia del tempo", in *Noside*, n. 5.

G. Paolucci (1992), "Agli albori del tempo moderno. Tempo e città in L.B. Alberti", in Atti del Convegno internazionale "Le ideologie della città", Firenze, marzo 1992.

M. Piazza (1986), "Memoria e esperienza del tempo. Percorsi biografici femminili", in *Memoria*, n. 18, pp. 91-112.

M. Piazza (1991), "Tempo per sé", in L. Balbo, *Tempi femminili*, cit., pp. 121-126.

F. Rooney (1987), "Watch out: women and Time", in *Resources for Feminist Research*, n. 16, pp. 70-71.

F. Rooney (1988), *Women and Time*, Pergamon Press.

P.A. Rovatti (1990), "Soggetto addio", in G. Vattimo, *Filosofia al presente*, Milano, Garzanti, pp. 108-121.

C. Saraceno (1983, a cura di), "Il tempo nella costruzione di ruoli e identità sessuali", *Rassegna Italiana di Sociologia*, n. 1, p. 105.

C. Saraceno (1986), *Corso della vita e approccio biografico*, Quaderno 9, Dipartimento di Politica Sociale, Università di Trento.

C. Sirianni (1987), "Economics of Time in Social Theory. Three Approaches Compared", in *Current Perspectives in Social Theory*, n. 8, pp. 161-195.

FRANCA CHIAROMONTE

UN'ETICHETTA FUORVIANTE?

DIBATTITO A MILANO SULLA "PEDAGOGIA DELLA DIFFERENZA"

"Sentiamo che ora in questa sala si sta verificando un accadimento simbolico: qui sono di scena autorità e libertà femminili, che si sono date luogo, contesto, parola; altrove sono di scena tentativi di ignorarle o contenerle sotto etichette fuorvianti".

Tocca a Marirí Martinengo aprire l'incontro milanese sulla "scuola, ma non solo" di cui hanno scritto Letizia Paolozzi sull'*Unità* e Clara Jourdan sul *Manifesto*. Marirí, coordinatrice, insieme a Vita Cosentino, Gioconda Pietra, Ivana Zamarian, Angela Lofredo del "Seminario di pedagogia della differenza di Milano" è una delle prime ad aver parlato di "pedagogia della differenza", di una possibilità pratico-teorica di dare senso al fatto che nella scuola, come in ogni altro posto, i sessi sono due.

Il fatto è che oggi, tra le "etichette fuorvianti", può esservi anche quella di "pedagogia della differenza". Del resto, la questione non attiene solo alla scuola: è problema generale, infatti, per chi ha a cuore la produzione di libertà e di autorità femminili, la "traduzione" sociale che della differenza si tende a fare. Fa problema, per esempio, il fatto che, a volte, "differenza" stia a indicare la possibilità di spartirsi il mondo tra donne e uomini. Un mondo che rimane quello che è, che non cambia in ragione della differenza sessuale. Il caso di "progetti per le pari opportunità" che comprendono seminari sulla differenza è il più clamoroso, naturalmente, di come ci si possa non soffermare sulla contraddizione evidente tra parità e differenza. Però, "la stessa egemonia della pedagogia della differenza - sostiene Anna Maria Piussi - può funzionare come alibi a non esporsi, a non mettere in gioco la propria autorevolezza". Ad accontentarsi del già conquistato.

E invece: "Fare politica della differenza - dice Luisa Muraro - significa leggere, darsi e dare conto della realtà che cambia, portarsi alla realtà, al contrario di ciò che ha fatto la sinistra immaginandosi un altro mondo (futuro) da costruire passo dopo passo". Infatti qualcuna propone di parlare non tanto di pedagogia della differenza, ma di pedagogia tout court: si fa pedagogia a partire dalla pratica della differenza. Dalla politica.

Le insegnanti riunite a Milano (vengono da Catania, da Roma, da Bari, da Verona, da Firenze, da Savona, da Piacenza, da Catanzaro, oltreché, naturalmente, da Milano), del resto, sono da anni impegnate a produrre una pratica pedagogica che sarebbe difficile incasellare in una teoria pedagogica, essendo passate, le loro acquisizioni teoriche, per il vaglio di una pratica che si definisce politica, in quanto, a partire dalla presa di coscienza di alcune, ha prodotto gesti, comportamenti dirompenti, non previsti nell'ordinamento scolastico. Sono molte le insegnanti che, seguendo l'esempio di un'altra "pioniera", Micaela Francisetti, hanno rinunciato da anni a usare il libro di testo. "Siamo all'inizio", dice Antonella Masi, di Bari, copromotrice dell'incontro, intendendo così mettere l'accento sulla necessità di dare corpo, mediazione a quell'intuizione che alcune hanno avuto e che ora sta diventando senso comune. "L'idea di una possibile educazione nella differenza - dice ancora Martinengo - ha avuto, almeno in parte, una registrazione a livello sociale... Sta girando, sta entrando nel senso comune". È questa diffusione, questa attenzione che pone le donne che hanno aperto questa strada in una posizione di maggiore responsabilità.

Nasce da qui, da questa consapevolezza, il progetto di pubblicare delle dispense sul lavoro già svolto che possano servire da oggetto di scambio, di comunicazione con altre che, a scuola, sono impegnate a fare politica della differenza. "Sappiamo che in questi anni di pratica educativa indirizzata alle ragazze e alle bambine - scrivono le donne del gruppo insegnanti di Milano (Flora De Musso, Piera Bosotti,

Paola Mammani, Micaela Francisetti, Tiziana Nasali) - molte insegnanti, non trovando nei manuali scolastici in uso i materiali necessari per questo lavoro, hanno ideato e sperimentato percorsi didattici compiuti. Il nostro progetto prevede la stesura di una serie di dispense attinenti a differenti insegnamenti per favorire la propagazione delle esperienze registrando le manifestazioni di libertà inventiva e progettuale in campo educativo".

O le insegnanti sono politiche o non sono brave insegnanti

Il primo titolo della collana *Insegnare* (i cui testi si possono trovare a Milano, nella Libreria delle donne e, nel resto d'Italia, nelle "librerie preferite dalle donne" la cui mappa è apparsa sul n. 4 di *Via Dogana è Libertà femminile nel 600*, un libro a cura di Flora De Musso e di Luisangela Lanzavecchia che racconta un'esperienza didattica condotta nell'istituto tecnico F. Besta di Milano dalle curatrici insieme a Gabriella Lazzerini, Marcella Busacca e Donatella Giovanini e che costituisce un esempio di come l'oggetto del racconto e la pratica del raccontare possano andare insieme. Devono andare insieme, se si vuole che la propria esperienza sia portatrice di libertà per altre.

Per altre nella scuola, per altre fuori dalla scuola. Ecco la politica, la possibilità, la necessità di "far essere quello che è", e cioè il "fatto" della libertà femminile che già rende non significativi gli spartiacque, le geografie che non traggono il loro senso dalla relazione tra donne. Per esempio, la divisione tra ricercatrici e docenti (di cui ha parlato Enrichetta Susi, di Bologna); o quelli tra madri e insegnanti, o ancora, tra chi è dentro e chi è fuori la scuola (all'incontro, infatti, non erano state invitate solo delle insegnanti). "Eppure - dice Letizia Bianchi, di Bologna - da qualche tempo registro una difficoltà a fare politica tra noi. A parlare di politica. Forse dobbiamo fare più incontri in cui la politica sia il punto da cui partire, se non il centro".

Già. Ma da che cosa dipende la difficoltà a parlare di politica, a fare politica? (Difficoltà, sia chiaro, che non si registra solo tra le insegnanti). Forse dalla "ipercontestualità" di cui parlano, tra le altre, Vita Cosentino e Francesca Graziani e che rende difficile raccontare la pratica? "O le insegnanti sono politiche o non sono brave insegnanti", afferma Sandra Deperini, di Mestre. E certo, come chiamare la passione didattica rinata, nata in molte grazie alla pratica della differenza nella scuola, se non politica? "La scuola - racconta Betty Zamarchi, di Verona - è diventato il mio luogo di pratica politica". Eppure, non è facile fare politica della differenza. "Noi - dice Lia Cigarini - siamo impegnate in un doppio lavoro: la pratica che ha luogo a partire dalla presa di

coscienza e l'interrogazione, l'analisi di questa pratica. Questo e non altro è la politica della differenza". Una politica che fa tutt'uno con le relazioni tra donne che la producono. Una politica, dunque, restia a farsi ingabbiare in contenuti o in contesti predeterminati (cioè: determinati in assenza di relazioni significative tra donne). Ecco che l'aderenza al contesto (scuola, tribunale, partito, condominio che sia), se è necessaria a una pratica realistica, pena l'immaginarsi un mondo che non c'è, magari tutto femminile, ha bisogno, per diventare leva di efficacia politica (cioè: di spostamento simbolico), di essere a sua volta interrogata a partire da quell'altro contesto, di gran lunga più potente, che è la relazione tra donne.

Un anno fa la direzione di *Reti* ha avviato una verifica sul proprio lavoro e sul progetto della rivista. Ne abbiamo dato parzialmente conto su queste pagine, pubblicando la relazione di Maria Luisa Boccia al Seminario di luglio (cfr. n. 5-6/1992, p. 56).

Il collettivo di direzione è ovviamente in discussione, per alcune l'impegno nella rivista è divenuto di fatto insostenibile; altre, con diverse motivazioni, ritengono esaurita la loro partecipazione alla direzione, pur essendo ancora interessate a una collaborazione. Costruire un nuovo collettivo di lavoro si è rivelato un compito più difficile e lungo del previsto, proprio perché abbiamo bisogno non di adesioni, sia pure convinte, a un progetto, ma di una concreta disponibilità a un lavoro comune, e tra donne questo richiede tempo. Avremmo voluto dare conto delle modificazioni intervenute una volta conclusa questa fase di passaggio. Per questo abbiamo mantenuto finora inalterata la composizione della direzione. Ma non è corretto né per le lettrici né per le interessate, continuare a coinvolgere in una comune responsabilità quelle fra noi che hanno da qualche tempo fatto presente la scelta di dimettersi.

Ringraziamo Chiara Saraceno e Rossana Rossanda per aver lavorato con noi in questi anni, contribuendo a arricchire *Reti* di idee e esperienze. Le ringraziamo anche della disponibilità offertaci di scegliere valutando le esigenze della rivista, quando e come dare notizia delle loro dimissioni. Lavorare insieme è un modo per costruire relazioni affettive e non solo politiche, entrambi restano vive. Speriamo anche di poter continuare a contare sul loro contributo.

EMMA FATTORINI
LA NAZIONE
AL FEMMINILE

“L'era democratica non è a priori favorevole alle donne”, con questa affermazione Geneviève Fraisse ci introduce bene nel cuore del problema di come le donne sono state e stanno nella contemporaneità*.

Il regime feudale, sostiene la Fraisse, non presuppone che il privilegio di alcune donne divenga una regola per tutte, diversamente dalla democrazia secondo la quale il diritto di uno è uguale per tutti: “Quindi meglio non concedere un diritto a nessuna piuttosto che attribuirlo virtualmente a tutte”. E, infatti, l'avvento dell'era democratica non apre trionfalmente le porte ai diritti femminili, anche se è nella affermazione di una uguaglianza dei diritti che il femminismo politico nato appunto nell'ottocento può battersi per la parità dei sessi.

Ma la parità non è solo stata una conquista difficile: una volta raggiunta sembra anche non essere sufficiente. Una piena cittadinanza femminile, come sappiamo bene, non si ottiene una volta raggiunti questi pur decisivi traguardi. Il piano dei diritti, in quanto fa coincidere il soggetto universale neutro con il genere maschile, non fa che sancire una parità certo fondamentale e irrinunciabile,

eppure ancora formale.

Che la conquista dei diritti, la democratizzazione della società di massa di per sé non esaurisca le aspettative della propria esistenza di genere non è del resto solo una questione storiografica dibattuta dalle storiche, ma è al centro della più generale discussione politica delle donne.

E, infatti, gli ultimi due volumi della *Storia delle donne* relativi all'otto e novecento ci pongono più o meno esplicitamente le questioni che abbiamo di fronte oggi. In senso stretto, affrontando temi relativi all'ultimo ventennio quali: “Le donne nella sfera della politica: diritti delle donne e democrazia” o “La costituzione del soggetto femminile: il femminismo negli anni '60/'70” e ancora “La donna, la procreazione e la bioetica”. E, in senso lato, misurandosi con i frutti più interessanti della storiografia politica contemporanea.

Vediamo come. Sembra ovvio il fatto che studiare la contemporaneità significhi fare i conti con la storia politica, che, nel caso della tradizione storiografica italiana, ha conosciuto uno sviluppo spesso angusto, molte volte solo istituzionale o evenemenziale.

La staticità “nazionale” di studi di storia politica ha certamente condizionato negativamente la storia politica delle donne in Italia “delimitandone in maniera pre-costituita le tematiche e travasando in essa le vischiosità e le *impas-*

ses che caratterizzano oggi in Italia le domande rivolte alla storia politica”¹.

Eppure anche da noi le cose stanno positivamente cambiando nella storia politica delle donne, per quanto riguarda l'uso delle fonti, la scelta delle tematiche e i rapporti con le altre discipline, in passato riserva esclusiva di incursioni da parte delle antichiste e moderniste. Dobbiamo dunque lamentare che troppo pochi siano i contributi delle storiche italiane alla impresa editoriale di Laterza, pochi e certamente inferiori alla produzione delle storiche nostrane. Il rapporto con la storia politica, negli ultimi volumi Laterza mi sembra comunque particolarmente riuscito per almeno due ragioni.

In primo luogo vengono felicemente tematizzate le questioni cruciali di due secoli, in un efficace e utile tentativo di sintesi che è il primo nel nostro paese (e per questo ci lamentiamo doppiamente della scarsa presenza delle italiane).

Seconda ragione di interesse è che questo confronto con i temi essenziali della storiografia contemporanea non avviene ritagliando uno spazio specifico, ad hoc, per la storia delle donne, ma al contrario secondo una buona realizzazione della “storia di genere”.

Con la categoria *gender* si intende un approccio storiografico che tende per l'appunto a non

isolare lo studio delle donne ma ad evidenziarne la relazionalità e l'intreccio con il contesto storico e con la storia dell'altro sesso. Come scrive Joan Scott in un saggio che ormai è diventato un piccolo classico: “La parola serviva a denotare il rifiuto del determinismo biologico implicito in termini come ‘sesso’ o ‘differenza sessuale’”. “Genere” sottolineava anche l'aspetto relazionale delle definizioni normative della femminilità... In questo modo, uomini e donne venivano definiti in termini di reciprocità, e nessuna analisi dell'uno o dell'altro poteva essere compiuta con uno studio completamente separato”².

I lavori di cui ci occupiamo qui, sia presi singolarmente sia nel loro complesso, per quanto non unitario, sono comunque una buona prova di questa storiografia. Come avverte Françoise Thébaud nell'introduzione al volume sul Novecento “Il lettore non deve interrogarsi sulle conquiste femminili ma sull'evoluzione del *gender system*, nello stesso tempo insieme di ruoli sociali sessuali e sistema di pensiero o di rappresentazione che definisce culturalmente il maschile e il femminile e plasma le identità sessuali”³.

Vediamo ora, più nel merito, alcuni snodi attraverso cui il *gender system* evolve negli ultimi due secoli.

La periodizzazione che viene seguita è classica: l'800 si apre con una rivoluzione e finisce con una

guerra. Difficile contestare che anche per donne la rivoluzione francese segni, come si dice, “la frattura politica, il nuovo ordine del discorso”, e la prima guerra mondiale (oltre alla rivoluzione russa, cosa non abbastanza sottolineata in questi testi) rappresenti insieme l'apoteosi e il radicale superamento di quell'ordine, il momento di massima conservazione e il vero inizio dell'epoca contemporanea in cui siamo tuttora immerse.

...

Nonostante queste scansioni siano dunque largamente scontate, la scelta andava comunque argomentata e discussa, perché porre l'accento su una periodizzazione piuttosto che un'altra dovrebbe essere questione centrale anche nel fare *gender history*. Complessivamente il volume sull'800 risente rispetto a quello successivo, di una maggiore eterogeneità ed episodicità, manca cioè di un filo unitario cui far ruotare i singoli contributi.

Forse non è un caso: l'ottocento è un secolo difficile, di transizione, di cerniera, in esso convivono, anche per quanto riguarda le donne, esperienze tra loro del tutto contraddittorie. Un secolo fuori moda, decisamente trascurato dagli storici nelle ultime stagioni storiografiche, ma che ora sembra destinato a decollare di nuovo.

L'ottocento comunque, non è, come si è creduto per lungo tem-

po, un secolo buio per le donne, che le occulta e relega nel solo spazio privato della famiglia; esso segna piuttosto la loro apparizione sulla scena pubblica. Per la donna questo è il secolo della democrazia, dei diritti, della laicità, ma anche della pietà e devozione religiosa, dell'esaltazione materna. Se la donna perde i poteri che le venivano conferiti dal rango e dalla terra, acquista un nuovo e moderno potere come madre. Maternità come rifugio dalla esclusione sociale e dalla vita produttiva, e maternità come mezzo di potere nello spazio sociale.

Non dunque uno schema dicotomico che oscilla tra oppressione e libertà, ma una compresenza di emarginazione e nuova partecipazione femminile in forme apparentemente subalterne, che in realtà danno alla donna un diverso “potere”, in senso cioè più moderno o borghese.

Se è giusto non ricondurre tutto alla coppia oppressione/libertà, non bisogna sottovalutare però – cosa che invece si avverte nell'economia complessiva del volume, eccetto il bel saggio di J. Scott sulla donna lavoratrice – il peso del conflitto di classe, la durezza dello scontro sociale, la consistenza numerica e la pesantezza delle condizioni di vita delle masse femminili contadine.

Le ricerche presentate si concentrano dunque sulle nuove forme di presenza femminile nella vita pubblica e sulle battaglie con-

dotte per ottenerle, ma, come dicevamo, anche sulle forme meno visibili e riconosciute, come quelle pertinenti alla sfera dei sentimenti, dell'arte, dell'educazione, della cultura e soprattutto relative alla famiglia e alla religione, cui dedica un ampio saggio M. De Giorgio.

• • •

La chiesa, investita dai processi di secolarizzazione delle nuove "religioni laiche", come il marxismo e il nazionalismo, che interpretano assai meglio della religione la nuova presenza delle masse nella storia, non erige semplicemente un baluardo contro la modernità. Essa tenta piuttosto quello che Gramsci chiama un processo di "adattamento e assimilazione molecolare" attraverso il quale non si limita a contrapporsi ma agisce, si inserisce, modifica e condiziona gli sviluppi della modernizzazione imprimendovi un segno, che si dimostra ben più efficace di quello tentato dalla cultura liberale, laica e d'élite. Ebbene nella lotta contro la secolarizzazione il più stretto e solerte alleato della chiesa è proprio la donna, che frequenta e alimenta le organizzazioni di massa cattoliche, trovando qui una occasione di emancipazione e di uscita, legittimata e benedetta, dallo spazio domestico.

E soprattutto imprime un segno – la femminilizzazione della chiesa – alle pratiche di devozione e di

pietà e al culto dei santi che tendono a valorizzare aspetti infantili o interiori, una sensibilità psicologica particolarmente acuta, come nel caso di Teresa di Lisieux. Esplodono poi le devozioni mariane, alimentate dalle frequenti apparizioni come nei casi di Lourdes e di Fatima, le quali assolvono a precise funzioni (quelle di rispondere ai poteri della scienza positivista con i miracoli di Lourdes, o ai movimenti bolscevichi con i segreti della Madonna di Fatima).

In termini ancora più espliciti il rapporto donne-modernità diventa naturalmente il filo conduttore del volume sulle donne in occidente nel novecento, la precisazione che gli studi si limitano all'occidente – precisazione che vale anche per gli altri volumi – è particolarmente sottolineata dalle curatrici nel caso del nostro secolo che richiederebbe, come è evidente, ben altri allargamenti.

Nazionalizzazione delle masse femminili, donne e modernità sono dunque i nessi di queste ricerche che risultano, come dicevano, assai più compatte delle precedenti.

Qui la periodizzazione che vede il punto di svolta nella prima guerra mondiale è d'obbligo, ma non è una scelta compiuta in base al luogo comune secondo il quale la grande guerra rappresenterebbe la prima occasione di emancipazione femminile. Sono ormai numerosissimi gli studi (non solo femminili) sulle donne nelle

guerre mondiali che analizzano la compresenza di elementi fortemente conservatori (la centralità della maternità e della religiosità) e di altri assolutamente nuovi (la supplenza femminile nelle occupazioni tradizionalmente maschili)⁴.

Del resto la ormai vastissima letteratura sulla grande guerra, soprattutto in autori come Mosse, Leed o Fussell, tende proprio a cogliere il carattere mitico-religioso dei simboli messi in gioco dai nazionalismi e le tecniche moderne, la presenza di massa con cui la guerra si è poi attuata. Le donne nella prima guerra mondiale incarnano mirabilmente questo impasto: per gli uomini esse rappresentano il luogo incontaminato, quello del materno, a cui tornare nelle fantasie come nella realtà, mentre le donne, a loro volta si sentono di fatto responsabili del vuoto materiale e simbolico lasciato dagli uomini che, separatamente, si massacrano in una estenuante guerra di logoramento assai più lunga e micidiale di quanto non avessero creduto.

E così la guerra tende a riprodurre, nella loro stereotipizzazione più classica, le identità femminili, quelle dell'essere, del focolare materno identificato con la nazione da proteggere e le identità maschili, quelle del fare, dell'aggressività virile che solo nella battaglia può riscattare, in una catarsi purificatrice, lo spirito della nazione.

Ed è soprattutto in questa accezione conservatrice che viene letta la guerra nel lungo saggio della curatrice del volume, F. Thébaud, scrive: "A lungo descritta come emancipatrice per le donne, la guerra, i cui effetti psicologici e sociali si fanno sentire ben al di là della fine delle ostilità, la Grande guerra in particolare, appare allora profondamente conservatrice nella misura in cui, lungi dalle aspirazioni ugualitarie e dalle interrogazioni sull'identità, essa favorisce, anche nel femminismo, il trionfo di un pensiero dicotomico, in materia sessuale"⁵.

La nazionalizzazione delle donne nei regimi reazionari di massa viene trattata in due saggi molto belli di V. De Grazia sul fascismo, di G. Bock sul nazismo.

La De Grazia si chiede cosa ci fosse di specificamente fascista nell'oppressione femminile, e se lo studio della condizione femminile ci possa rivelare nuove prospettive di lettura del regime fascista. La sua risposta è che "la dittatura mussoliniana costituì un episodio particolare e distinto del dominio patriarcale. Il patriarcato fascista teneva per fermo che uomini e donne fossero per natura diversi"⁶.

Tra le due guerre, comuni a tutti i governi occidentali, furono due le questioni fondamentali, la democratizzazione e la questione demografica. L'analisi si sviluppa allora sulle diverse risposte che a questi problemi venivano dando a

regimi totalitari da una parte, la socialdemocrazia svedese e il modello americano dall'altra, cogliendo le specificità interne di questi modelli e i loro tratti comuni. Anche nella politica fascista verso le donne escono confermati alcuni tratti di modernità del regime; nel corso degli anni trenta, attraverso una capillare organizzazione delle masse femminili, esso rispondeva al desiderio delle donne di impegno sociale e di partecipazione.

Un richiamo a non fermarsi agli aspetti arcaici, di difesa della maternità e della famiglia, ma a quelli più "moderni" ci viene anche dal saggio di G. Bock sul nazionalsocialismo in Germania. La legge sulla sterilizzazione forzata, ampliata poi in una legge sull'aborto per ragioni eugenetiche fino al sesto mese di gravidanza, colpisce un numero di donne elevatissimo: non è semplicemente un aberrante capitolo della politica razziale, ma l'indicatore di una politica non certo volta a sostenere la famiglia e la maternità.

Vedere, nei processi che investono le masse femminili, il luogo in cui con più evidenza si manifestano le accelerazioni e gli arresti della modernità è, per una grande parte, fare la storia di *gender* nel novecento. Un terreno ancora largamente inesplorato è quello di valutare, in questi processi, il peso della soggettività femminile, il suo grado di coinvolgimento, di complicità e di resistenza.

* G. Duby, M. Perrot, *Storia delle donne in occidente. L'ottocento*, Laterza Bari, 1991, p. 4. Idem, *Storia delle donne ... Il novecento*, Laterza, Bari, 1991.

¹ Sulla storia politica, *Memoria*, n. 31, 1991.

² Joan W. Scott, "Il genere": un'utile categoria di analisi storica", in *Rivista di storia contemporanea*, n. 4, 1987, p. 561.

³ G. Duby, M. Perrot, *Storia delle donne ... Il novecento*, cit., p. 6.

⁴ Per un bilancio su queste interpretazioni, cfr. la interessante introduzione di Anna Bravo a *Aa.Vv. Donne e uomini nelle guerre mondiali*, Roma-Bari, 1991.

⁵ G. Duby, M. Perrot, *Storia delle donne ... Il novecento*, cit., p. 7.

⁶ V. De Grazia, *Il patriarcato fascista: come Mussolini governò le donne italiane (1922-1940)*, in G. Duby, M. Perrot, *Storia delle donne ...*, cit., p. 141.

MARIA GRAZIA ROSSILLI
**FEMMINISTE
MARXISTE
IN USA**

Controcorrente in tempi di "postmodernismo", di "fine del marxismo" il numero di settembre 1991 di *Gender & Society** – rivista di sociologhe americane per lo studio delle donne nella società – è dedicato alla ricerca femminista marxista. Si tratta delle relazioni presentate ad una conferenza organizzata dalla commissione sui "problemi della disciplina" dell'American Sociological Association. Gli studi assumono il loro giusto peso teorico all'interno del vivace dibattito, iniziato in Europa e sviluppato negli Usa negli anni '70, riguardo al rapporto tra marxismo e femminismo, il cosiddetto marxismo-femminismo o "femminismo socialista". Lo scenario mondiale degli anni '80 con la fine del socialismo realizzato e l'attacco politico condotto in Usa dalla destra conservatrice su tutti i fronti hanno interrotto questo dibattito. S'è così bloccata la ricerca di un progetto teorico di femminismo marxista che eliminasse il trattino d'unione tra i due termini e, cioè il dualismo sommatorio dell'analisi di classe e di genere che situa le due categorie o in spazi sociali separati o a livelli analitici non comunicanti.

Naturalmente i vari saggi si riferiscono molto diversamente al femminismo e al marxismo, ma tutti intendono contribuire ad una ripresa del lavoro interrotto e all'avanzamento del femminismo marxista, nel senso di superare i vicoli ciechi in cui le teorie dualistiche marxiste-femministe sono finite e cercare di muoversi verso una teoria unitaria, dove unitarietà non significa riduzione ad unum delle categorie di classe e genere, ma reciproco determinarsi. Ed è innanzi tutto per questo intento che il volume è da sottoporre all'attenzione.

I saggi spaziano tra la ricerca empirica e quella teorica. Non di particolare interesse i due saggi di ricerca empirica, l'uno sulle differenze salariali in base al sesso nelle banche svedesi, l'altro sulle gerarchie lavorative tra infermiere americane che si disegnano secondo linee etniche e razziali. Altrettanto dicasi di "Marxism, Feminism, and the Struggle for Democracy in Latin America", in cui Norma Chinchilla tratteggia una vacua possibilità di convergenza tra marxismo e femminismo in America latina, sulla base di un rinnovato interesse per la democrazia e il pluralismo da parte dei marxisti e di rapporti nuovi tra femministe e organizzazioni delle lavoratrici.

Più importanti i due saggi teorici ed il saggio storico delle due note sociologhe Joanna Brenner e Barbara Laslett. Queste ultime in "Gender, Social Reproduction,

and Women's Self-Organization: Considering the U.S. Welfare State", spiegano il fatto che il *welfare state* ha riprodotto le disuguaglianze di genere, cercando di superare l'opposizione tra interpretazione capitalistico-patriarcale, per cui ciò dipenderebbe dai benefici che fornisce agli uomini, come gruppo, e ai capitalisti, come classe, e quella statalista fondata sull'azione dei movimenti femminili che è, invece, oscurata nel primo caso.

L'assunzione di partenza consiste nell'idea che, poiché le relazioni di genere e generazionali dipendono dai modi d'organizzazione della riproduzione sociale, i cambiamenti in questo campo forniscono risorse e pongono limiti all'azione politica dei movimenti femminili. Su questi presupposti sarebbe superabile la contrapposizione, nell'analisi femminista delle origini del *welfare state*, tra chi sottolinea la mancanza di potere delle donne-oggetto e non soggetto di quel *welfare* che ne rinforza la dipendenza economica dal capo famiglia uomo e dallo stato/"patriarcato pubblico" e chi, invece, enfatizza l'azione del soggetto politico femminile.

Quest'ultima spiegazione, di cui massima rappresentante è la sociologa americana Skocpol, vede nel movimento delle donne di classe media, tra le fine del XIX e l'inizio del XX secolo, l'architetto delle fondamenta dello stato so-

ciale americano e della sua struttura assistenziale differenziata secondo il genere. È ormai accertato che – non solo in Usa – dalla fine del XIX secolo fino alla prima guerra mondiale i movimenti femminili suffragisti, antisuffragisti e di riforma sociale, furono i principali agenti politici delle riforme che ampliarono la responsabilità statale nella riproduzione sociale. In Usa questi movimenti trovarono la loro base sociale nelle casalinghe di classe media, mentre le operaie vi parteciparono poco e non in posizione dirigente. La stessa divisione sessuale del lavoro, che escludeva le donne di classe media dal mercato del lavoro e le rinchiudeva nella "sfera femminile separata", forniva loro risorse e legittimazione per l'azione politica basata su associazioni e istituzioni autonome. Sulla base del loro esclusivo ruolo materno, le donne hanno contribuito, con le loro richieste e le loro politiche maternaliste, ad istituzionalizzare nelle politiche statali l'ideale della famiglia fondata sul maschio capofamiglia (la Skocpol parla di politiche sociali maternaliste dello stato americano).

All'inizio degli anni '20 il maggior accesso all'istruzione e la partecipazione al lavoro impiegatizio da parte delle donne di classe media non sposate, la ridefinizione del lavoro domestico con l'inizio dei consumi di massa, nonché l'e-

mergere del matrimonio coniugale e di una cultura del materno, legittimata da valori razionalistico-scientifici piuttosto che morali, minarono la separatezza della sfera femminile e i legami tra donne che erano stati alla base della politica autonoma.

Accanto alle molte altre spiegazioni per il declino del movimento delle donne negli anni '20 (divisioni interne, clima politico conservatore, ecc.), Brenner e Laslett pongono l'accento sui cambiamenti nell'organizzazione della riproduzione sociale che erosero la solidarietà di genere tra le donne di classe media e, quindi, la base del loro potenziale di organizzazione autonoma. Diverse le condizioni sociali che portano alla esplosione femminista negli anni '60. I cambiamenti demografici, le dimensioni familiari minori, la fine del periodo riproduttivo in età ancora giovanile, l'ormai consolidato intervento statale nella riproduzione, i cambiamenti nell'organizzazione del lavoro privato di riproduzione, rendevano possibile la permanenza anche delle donne sposate nel mercato del lavoro. L'aumento delle studentesse nei *colleges* e delle donne sposate di classe media nei lavori impiegatizi e nelle professioni sono condizioni strutturali essenziali per la nascita del nuovo movimento delle donne. La seconda ondata di femminismo si è basata sulle reti sociali e le risorse economiche ed istituzionali disponibili

alle donne di classe media che svolgevano la "doppia giornata lavorativa" e non erano più rinchiusi nell'esclusiva sfera del materno. Perciò ha potuto contestare la divisione sessuale del lavoro nello stato, nella famiglia e nell'economia.

In conclusione lo sviluppo e la struttura del *welfare* devono esser spiegati come risultati di conflitti sociali tra cui fondamentali quelli messi in atto dai movimenti femminili autonomi le cui rivendicazioni e culture politiche sono condizionate dalle forme della riproduzione sociale e, quindi, della divisione sessuale del lavoro.

Il saggio sulle nuove tecnologie riproduttive di Martha E. Gimenez affronta aspetti teorici della concezione della maternità all'interno del dibattito e delle divisioni esistenti tra le americane sulle nuove tecnologie riproduttive. In posizione critica con la visione oggi prevalente tra le femministe americane che, rifacendosi al de-costruzionismo francese, riduce la realtà sociale a linguaggio e a testo, la Gimenez riafferma il primato dell'esperienza come unità di condizioni materiali e pensiero. Ed è sulla base delle diverse esperienze della maternità che differenti concezioni sia della maternità stessa che delle nuove tecnologie sarebbero interpretabili. Poiché le nuove tecnologie frammentano la madre nelle figure di

donatrice di ovuli, portatrice uterina e madre sociale, minano i rapporti, finora dati per certi, tra biologia – esperienza della maternità – identità femminile. Mentre è generale tra le femministe la critica del nuovo tipo di mercificazione del processo riproduttivo che le tecnologie comportano, alcune, pur criticandole, ne riconoscono le capacità liberatorie nel soddisfare legittimi bisogni, altre, invece, sostengono che non ampliano le possibilità di scelta delle donne, ma solo il controllo maschile. Le posizioni rispetto alle tecnologie riproduttive riflettono i paradigmi dominanti nel pensiero femminista: alcune sottolineano il ruolo dei rapporti patriarcali e, soprattutto, della medicina maschile, nell'oppressione che esse rappresentano; altre, invece, sottolineano l'intreccio con le relazioni sociali capitalistiche.

Al di là delle diverse opzioni teoriche, le divisioni sono, comunque, sintetizzabili nelle opposte affermazioni sul caso Baby M.: alcune sostengono i diritti della madre uterina, mentre altre, accusando le prime di essenzialismo e di determinismo biologico, sottolineano che la maternità è scelta, assunzione di responsabilità, legame sociale. Qui il cuore del dilemma: la maternità come legame primariamente biologico o sociale? Non c'è dubbio che le tecnologie riproduttive, dalle più

vecchie per il controllo delle nascite alle più nuove come la fecondazione in vitro e il congelamento e il trapianto dell'embrione (l'autrice crede prossima la riproduzione completamente al di fuori dell'utero), poiché stanno avendo una crescente diffusione, hanno alterato e ulteriormente altereranno i rapporti di potere tra uomini e donne nonché tra procreazione e pubblici controlli istituzionali. In modo analogo alle tecnologie produttive, i loro effetti dipendono, però, dal contesto sociale in cui vengono introdotte e usate. Si tratta, perciò, di evitare ogni sorta di determinismo tecnologico nel valutarle. È il contesto caratterizzato dalla disuguaglianza sociale tra i generi che determina le loro conseguenze negative, specie sulle donne meno privilegiate.

Le determinanti strutturali dei cambiamenti tecnologici e i mutamenti nelle relazioni sociali sono irriducibili ai microlivelli, in cui si situano le motivazioni degli uomini e donne che vi partecipano: lo sviluppo delle nuove tecnologie non può essere spiegato solo con le motivazioni di chi le inventa, le vende e le compra, né come un "complotto maschile" per vittimizzare le donne. Esso, invece, è parte dell'incremento della produttività attraverso l'uso della scienza e della tecnologia e rappresenta un aspetto, proprio del capitalismo avanzato, dell'approccio *capital intensive* alle cure mediche, le quali non sono che

una merce fra le altre. Bisogna riferirsi, dunque, alle relazioni sociali, al modo capitalistico di produzione e riproduzione e alle determinanti strutturali della disuguaglianza di genere, che nel capitalismo, risiedono nella specifica subordinazione della riproduzione alla produzione di profitto, sì che la prima non è garantita se non dalla possibilità d'accesso al lavoro.

Dal punto di vista capitalista la combinazione ottimale dei vari elementi del modo di riproduzione (condizioni biologiche, lavoro e mezzi di riproduzione) avviene nella famiglia nucleare.

Dalla subordinazione della riproduzione alla produzione deriva l'ineguale posizione di uomini e donne nei due ambiti e lo svantaggio femminile nell'accesso alle condizioni che assicurano quotidianamente la riproduzione individuale. Finora l'unità delle relazioni sessuali e di riproduzione all'interno della famiglia nucleare ha mediato gli effetti di queste tendenze strutturali e della mancanza di garanzie d'accesso alle condizioni di riproducibilità individuale. Gli attuali sviluppi tecnologici rompono quest'unità. Stabiliscono le basi per la separazione tra "modo di riproduzione" – le relazioni private di riproduzione fisica e sociale – e "modo di procreazione" soggetto al pubblico intervento. Con quest'ulti-

mo concetto l'autrice indica la combinazione degli elementi biologici della riproduzione attraverso relazioni di procreazione separate dalla eterosessualità. Viene dunque minata la nozione di naturalità delle maternità biologica. Le nuove condizioni materiali di procreazione, la "decostruzione" materiale/frammentazione della maternità, permettono rapporti donna-bambino secondo diverse combinazioni di rapporto genetico-gestazionale e sociale con conseguenti possibili conflitti tra le varie figure.

L'estensione in cui i legami genetici sono legalmente e socialmente riconosciuti è sempre variata nelle classi sociali e attraverso la storia. Ma ora come non mai appare con chiarezza che il biologico è sempre mediato dal sociale e che i cambiamenti sociali costituiscono la base per nuove esperienze biologicamente fondate e, quindi, per diverse forme di coscienza del biologico stesso.

In altri termini, se si sono create le condizioni storiche per la critica dell'essenzialismo biologico, d'altra parte persistente e ancora dominante è la connessione tra maternità genetico-uterina e sociale e, quindi, le esperienze che ispirano una concezione di maternità come dato biologico presociale. In sintesi oltre le differenze di classe e razziali anche le diverse esperienze di maternità determinano differenti identità, concezioni e linguaggi. Queste diversità tra

donne e tra femministe non possono esser risolte in questo momento storico di cambiamento della natura stessa del processo di riproduzione e di emergenza di figure e soggettività nuove legate ai nuovi rapporti di procreazione.

In conclusione le tecnologie aprono e chiudono porte, aumentano e, allo stesso tempo, restringono le possibilità di scelta, a seconda dei rapporti sociali che informano la vita dei soggetti. Le contraddizioni che da questa situazione scaturiscono possono avere esiti diversi a seconda della capacità di controllo e potere sull'uso delle tecnologie che le donne sapranno esercitare. È la lotta politica che decide e non le tecnologie in sé.

Di gran lunga il più importante perché affronta il problema centrale per la definizione di un'organica teoria femminista marxista il saggio "Structure and Agency in Socialist Feminist Theory" di Amy S. Wharton che si muove nella direzione del superamento del dualismo tra struttura capitalistica neutra e soggetti sociali sessuati. Il problema che attraversa le scienze sociali sul primato della struttura e dei soggetti sociali o, più precisamente, sul modo in cui le spiegazioni strutturali possano includere l'azione dei soggetti, è anche quello che si presenta, in forma specifica, nella teoria femminista. Infatti le analisi che si

centrano sul genere enfatizzano principalmente il ruolo degli attori sociali nella loro appartenenza di genere appunto, lasciando in ombra le macrostrutture in cui l'azione ha luogo. Viceversa, l'approccio strutturale, oltre a minimizzare in generale il ruolo dei soggetti, vede le strutture economiche come sessualmente neutre. Cercando di integrare i due punti di vista le femministe socialiste hanno usato un approccio dualistico. Infatti l'analisi del "femminismo socialista", dopo la prima fase di giustapposizione della famiglia patriarcale alla struttura sociale capitalista, ha superato questo dualismo che finiva necessariamente nelle secche del funzionalismo e ha cercato di includere, nella prospettiva della sessualmente neutra economia capitalista, una teoria del "dominio maschile" basata sull'azione dei soggetti sociali e sulle soggettività plasmate da linguaggi e culture sessuati. Dunque le relazioni sociali capitalistiche e quelle patriarcali sono considerate come se avessero luogo in aree distinte e l'oppressione di genere è vista come una risorsa degli uomini nei confronti delle donne e non un carattere della struttura. Ma, situando le determinanti di classe e genere a livelli analitici distinti, il "femminismo socialista" non fa che reificare la separazione tra struttura sociale e attori sociali e lascia completamente problematico il tentativo di analizzare le relazioni tra genere e capitalismo.

Paradigmatiche dei diversi tipi di approccio teorico e delle loro aporie sono le analisi della segregazione occupazionale. Infatti le divisioni teoriche rispetto al ruolo della struttura e degli agenti sociali o sulla relativa rilevanza dei rapporti patriarcali e capitalistici vi si sono riprodotte. L'analisi strutturale vede la segregazione occupazionale come dipendente dai caratteri della domanda di lavoro (settore *labor* o *capital intensive*, tipo d'industria e di processi tecnici e organizzativi) che avrebbero effetti diversi su uomini e donne, benché in sé neutri. Ciò che appare come scelta e interessi delle donne rispetto al lavoro, in realtà, è determinato dalle opportunità di lavoro che vengono loro aperte. Ma da questo punto di vista non c'è possibilità di rispondere alla domanda sul perché queste opportunità sarebbero differenziate in base al genere. Sul fronte opposto troviamo, oltre alle analisi femministe direttamente ispirate alle prospettive del capitale umano, che spiegano la segregazione in termini di scelte personali di uomini e donne, quelle per cui la segregazione risulterebbe da una convergenza di interessi tra datori di lavoro uomini e lavoratori di sesso maschile che perseguono il doppio obiettivo di massimizzazione del profitto e di mantenimento dei privilegi maschili. Oltre al fatto che in questo modo le donne risultano vittime senza possibilità di azione sociale, il ge-

nere vi è assunto come un'entità astratta, simile a quella di classe, per cui rimane inspiegato come possa avvenire la trasformazione da tali astrazioni agli attori sociali reali: movimenti, sindacati ecc.

• • •

Le spiegazioni che enfatizzano gli interessi di genere non forniscono un'alternativa alle analisi strutturali perché se gli interessi di genere nascono automaticamente dall'appartenenza di sesso, il genere viene a coincidere o ad essere univocamente determinato dal sesso. Se viceversa, gli interessi di genere sono da considerarsi come storicamente contingenti – relativi alle concrete formazioni sociali – si reintroduce la necessità di considerare opportunità e limiti strutturalmente dati. Queste due spiegazioni alternative della segregazione occupazionale ripropongono il dilemma: il genere o è una "sorta di illusione", un fatto culturale e inspiegabile all'interno della razionalità dei processi economici neutri, oppure è un'essenza, identificabile col sesso, negli approcci che si riferiscono ai soggetti sociali. Né l'approccio dualistico che compensa la neutralità strutturale con un'identità di genere dei soggetti, in fondo radicata con un'identità di genere dei soggetti, in fondo radicata nell'essenza del sesso, fuoriesce dalle summenzionate incongruenze.

I più recenti sviluppi della teoria "femminista socialista" offro-

no un'alternativa promettente allo stallo dell'approccio dualistico. Vi si assume, infatti, che il genere è parte integrante di tutti i rapporti sociali e, quindi, anche di quelli relativi alla struttura capitalistica. Di conseguenza gli agenti sociali sarebbero mossi dagli interessi di genere indipendentemente dalla rilevanza che esso assume nella costruzione delle loro identità. Quest'approccio permette di superare molti dei problemi sin qui visti, ma, purtroppo rimane ancora poco articolato teoricamente, per cui rischia di esser solo descrittivo o di ricadere nell'essenzialismo. Infatti l'assunzione del genere nella struttura sociale è stabilita apriori, non ne è dimostrata la costruzione storico-sociale.

Per superare queste strettoie si tratta, secondo la Wharton, di considerare i rapporti tra il genere come principio organizzativo della struttura sociale e il genere come organizzatore dell'identità degli agenti sociali. Invece di assumere a priori il genere come il principio dominante delle relazioni sociali, si tratta di considerarlo nel suo agire storicamente contingente e di esplorare i concreti rapporti che storicamente si danno tra organizzazione sociale e processi di formazione delle identità sociali sessuate. Ricerche storiche femministe che vedono il genere come intrinseco alla formazione delle classi e ai loro conflitti vanno in questa direzione. Diversi con-

testi di classe e politici producono specifiche configurazioni sessualizzate dei rapporti sociali. Solo in alcune condizioni gli interessi di genere si palesano nell'azione sociale, in altri casi, invece, mobilitazioni sulla base del genere sono improbabili. Dunque, solo in alcune circostanze storiche il genere diventa un medium dell'esperienza.

• • •

In questo senso può esser utile seguire la distinzione fatta da Bourdieu tra il concetto teorico di classe e quello pratico. Dal punto di vista teorico le classi rappresenterebbero gruppi che, occupando una posizione sociale simile, sarebbero portati a condividere interessi. Non ci sarebbe, però, nessun automatismo che garantisca la rappresentazione simbolica e l'espressione dei comuni interessi. Applicando questa formulazione al genere si può distinguere tra relazioni materiali e interessi di genere da una parte, e identità costruite attraverso esperienze contingenti, dall'altra. Si evita così di trattare il genere come organizzatore unico della vita sociale, sottacendo i modi in cui le esperienze e le identità sono mediate anche da altri fattori. In questo senso la costruzione dell'identità e dell'azione sociale di genere è contingente, legata ai fattori di classe e razza nel loro storico formarsi.

Nel complesso dei tre saggi la

discussione teorica è molto densa ed è un peccato che non possa esser situata dalle lettrici italiane all'interno dell'evoluzione storica del dibattito femminista marxista che si è svolto in paesi di lingua anglosassone ed è in gran parte ignoto in Italia. È, inoltre, da sottolineare il fatto che a riaprire questo dibattito sia una rivista disciplinare, il che la dice lunga sulla presenza, pur minoritaria, del riferimento e al marxismo e al femminismo nelle università americane.

Il saggio della Brenner e della Laslett è importante, anche se la tesi che le forme storiche assunte dalla divisione sessuale del lavoro condizionino contenuti e forme delle lotte delle donne non è nuova. Infatti, ad esempio alcune analisi, anche italiane, che hanno legato la nascita del neofemminismo al modificarsi della divisione sessuale del lavoro in conseguenza dello sviluppo del *Welfare State* e del passaggio dal privato al pubblico di una serie di funzioni e lavori "femminili", alludevano, anche se solo in modo implicito, a ipotesi simili. Importante in questo saggio è la tesi per cui le lotte nell'ambito della riproduzione sono parte integrante della lotta di classe, in quanto inerenti al rapporto salariale come rapporto sociale complessivo. Si supera, così, il concetto di salario – proprio del riduttivismo economicista – come semplice forma monetaria di mezzo di pagamento. Alla luce

della categoria complessiva di riproduzione sociale dei lavori è possibile rileggere, non solo i movimenti femminili e femministi, ma tutti i movimenti di classe – composti di uomini e donne – sulla base di una visione unitaria delle rivendicazioni nell'ambito della produzione, in quello dei consumi sociali e in quello delle forme private della riproduzione.

• • •

Questa tesi ha una serie di implicazioni per la ricerca teorica e storica di cui le autrici sembrano esser solo in parte consapevoli. L'implicazione teorica che mi pare da evidenziare è che la riproduzione sociale degli esseri umani assume forme e significati socio-economici diversi a seconda del situarsi dei soggetti rispetto ai rapporti di produzione. La divisione sessuale del lavoro e il lavoro privato per la riproduzione sociale attraversano sì verticalmente tutte le classi sociali, ma vi assumono significati, valenze sociali e forme diverse. Sul piano della ricerca storica il saggio suggerisce l'utilità di una storia socio-politica comparata dell'apporto dei vari movimenti femminili alle specifiche forme nazionali di stato sociale, sulla base del confronto, non solo delle differenti culture politiche, ma anche delle diverse composizioni sociali, nel cambiare della divisione sessuale del lavoro attraverso le classi.

Per quanto riguarda il saggio

della Gimenez va subito detto che i concetti di "modo di riproduzione" e "modo di procreazione", pur proficui a livello descrittivo, risultano, a livello teorico, o inutili o non ben fondati. Inutile, mi sembra, inventare un "modo di procreazione" quando si tratta di trasformazioni delle modalità della riproduzione biologica. La definizione di "modo di riproduzione" riduce la riproduzione sociale all'ambito privato familiare il quale ne è, invece, solo una parte ed inoltre, essendo specularmente ricalcata su quella di modo di produzione, tende ad oscurare l'essenziale peculiarità della riproduzione del lavoratore – unica merce nella società capitalista non riproducibile in modo capitalistico. A parte le serie implicazioni di queste posizioni, mi interessa, invece, sottolineare positivamente l'importanza della critica al determinismo tecnologico, per cui le nuove tecnologie riproduttive non sono in sé né buone né cattive, in quanto le loro capacità oppressive o liberatorie dipendono dai rapporti sociali in cui si situano. È, quindi, un momento di debolezza dei movimenti femminili e femministi dividersi semplicemente sul sì o no alle nuove tecnologie, sottovalutandone magari – a fronte del fatto che negli attuali rapporti sociali possono rappresentare un ulteriore controllo della scienza maschile sul corpo femminile e un'ulteriore mercificazione delle donne trasformando

le più povere in "prostitute della riproduzione" – le grandi potenzialità liberatorie che promettono, tra l'altro, di inverare l'utopia, spesso apparsa nella storia, della possibilità di separare la riproduzione dai rapporti eterosessuali.

Ma l'elemento decisamente più importante del saggio è la nozione della riproduzione biologica come sempre plasmata e condizionata dal sociale. E non è un caso che ciò si presenti nella nostra soggettività solo oggi, quando lo sviluppo delle tecnologie rappresenta un intervento forte del sociale sul biologico, che induce a una ridefinizione concettuale e simbolica dei termini stessi, a un ripensamento dei rispettivi limiti e delle distinzioni nate in situazioni storiche diverse e sedimentate nella nostra cultura, ma non più adeguate al presente. La Gimenez, quindi, coglie un aspetto centrale, quando riferisce l'attuale femminile babele rispetto alle concezioni della maternità, al diversificarsi dei possibili modi di procreazione che, anche se non direttamente esperiti o esperibili, comunque si presentano nell'orizzonte di pensiero della maggioranza delle donne.

Il saggio della Wharton proprio perché va al cuore del problema evidenzia anche con chiarezza la domanda nodale che rimane aperta all'attuale stato di ricerca teorica femminista marxista. Se infatti

la giustezza delle critiche alle teorie giustappositive di classe e genere evidenzia il bisogno di "andare oltre" e di cercare l'unitarietà, la soluzione proposta non supera le stesse aporie criticate.

Rimane infatti inesplorato il modo specifico in cui la differenza sessuale sia rilevante nei rapporti capitalistici di produzione, dove è chiaro che la subordinazione della riproduzione alla produzione, cui più volte ci si riferisce nel volume, indica tutt'altro che una specificità capitalistica. Se non si individua la specifica rilevanza della differenza sessuale nei rapporti di produzione capitalistici, nemmeno emerge la specificità, all'interno delle classi, degli interessi materiali di genere i quali, come giustamente il saggio argomenta, esprimono solo le condizioni di possibilità – non l'automatico realizzarsi – dell'identità sessuata dei soggetti sociali. Ne deriva che questi interessi possono esser solo desunti dal sesso in quanto tale o considerati, come l'autrice suggerisce, assolutamente contingenti alle diverse formazioni capitalistiche.

Individuare la rilevanza della differenza sessuale nei rapporti di produzione capitalistici è la sfida che ha davanti la ricerca femminista marxista.

* *Gender & Society*, rivista di sociologie americane per le donne nella società, settembre 1991.

LUCIANA PERCOVICH SOLITUDINE DI UNA SCIENZIATA

Ho molto amato, durante questi ultimi dieci anni, il modo di pensare di Evelyn Fox Keller: attraverso i suoi articoli prima e poi i suoi libri, ho progressivamente apprezzato la sua orma di intelligenza limpida, la sua maniera di coniugare psicoanalisi e scienza, in particolare il suo discorso sul costituirsi della categoria di oggetto, che mi sembra andare al cuore del nostro sistema simbolico, toccando il luogo da cui si dirama tutta l'organizzazione logica ed emotiva del nostro universo linguistico-cognitivo.

Io non sono uno scienziato, ho una formazione letteraria e lavoro da lungo tempo con le parole e sulle parole. Tuttavia, ho sempre nutrito una curiosità appassionata per la scienza, per i suoi procedimenti metodologici e la sua lettura dei fenomeni osservabili: passione che ha sicuramente a che fare con il mio essermi sempre rappresentata la scienza – a differenza della filosofia e delle speculazioni teologiche – come il luogo della conoscenza massimamente astratta e simultaneamente concreta, dove cioè il pensiero conserva la sua relazione con le cose, pena la sua vanità. Immagine che corrisponde forse a un mio personale bisogno di rassicurazione,

cioè poter restare con i piedi per terra anche mentre la mente vola. Ad ogni modo, la verità che origina da un corpo a corpo con le cose, e non solo dal pensiero e dalle sue regole interne di combinazione, mi è sempre apparsa come la conoscenza più corrispondente al mio desiderio di cercare la trascendenza mantenendo la relazione con le cose, e non elidendo quanto fa ingombro o resistenza a uno stato dell'essere che si pretende ripulito o disincarnato.

Non che la scienza sia esattamente così, ma l'incontro col pensiero di Evelyn Fox Keller che, ad esempio, mi permette oggi di immaginare come il sapere da essa originato potrebbe essere: un sapere che, basato su un atteggiamento cognitivo che tocca l'altro da sé, farebbe uscire il soggetto dal suo autismo infantile e difensivo e che, accettando il senso del limite posto dall'accettazione dell'altro da sé, potrebbe far vedere il mondo attraverso una relazione tendenzialmente equilibrata tra l'io che guarda e il mondo guardato. E inoltre, cosa tutt'altro che di secondaria importanza, permetterebbe di agire nel mondo, traducendolo in operatività ed efficacia, non un desiderio di onnipotenza, ma di consapevole modificazione di quanto tocca e trasforma, secondo i propri bisogni.

Di Evelyn Fox Keller abbiamo anche conosciuto il modo, amoroso e attento, con cui ha raccontato Barbara McClintock, scienziata

anomala, geniale e pervicace quant'altre mai. Ora, questo libro-intervista, *Conversazioni con Evelyn Fox Keller**, pensato da Rossella Di Leo di Eleuthera, e realizzato da Elisabetta Donini, intervistatrice d'eccezione in quanto a sua volta direttamente parte in causa, come ben nota "donna di scienza" italiana, di Evelyn ci restituisce la vita, il contorno fisico, le emozioni e lo spessore del pensiero, che prende forma nelle vicende concrete, calate nei tempi e nei luoghi in cui sono maturate.

Conversando come sanno fare due donne che, pur non conoscendosi prima di persona sanno l'una dell'altra e sono spinte da un condiviso amore per una ricerca comune e non perdono tempo a girare intorno, ma subito iniziano a dirsi le cose che contano, Evelyn Fox Keller racconta di sé figlia, studentessa, scienziata, moglie, madre, femminista o filosofa, e intanto il suo pensiero si ricongiunge alle vicende concrete, nel farsi dei giorni, delle scelte, degli incontri, anche casuali e non necessariamente cercati.

Prende così forma, davanti ai nostri occhi, una persona "ostinatamente coerente" nella sua "traiettoria" esistenziale e di pensiero, spesso in contrasto con l'ambiente esterno, osteggiata in campo scientifico – soprattutto dalle donne in carriera, infastidite dalle sue posizioni intransigenti, e recentemente anche dal femmini-

smo dell'ultima ondata, che impone con forza su tutti gli altri il discorso sulla "razza".

Così inizia a raccontare di sé: "Qual è il mio rapporto con la scienza? In una parola, complicato. È vero che non faccio più lavoro tecnico in campo scientifico. Tuttavia continuo a pensare da scienziata e non mi sento di dire che non lo sono più in quanto molte delle questioni che tutt'oggi sollevo sono direttamente collegate anche a questioni tecniche. A volte ho identificato nuovi progetti di ricerca tecnica all'interno dei miei studi filosofici e ho cercato di svilupparli. Ma in verità è troppo difficile (almeno per me) svolgere contemporaneamente lavoro tecnico e filosofico-storico... Oggi il mio pubblico è cambiato. Dieci anni fa mi sentivo ai margini della scienza e al centro della teoria femminista; cercavo di coinvolgere dal punto di vista della teoria femminista gli scienziati attivi. Ora non più".

• • •

Oggi Evelyn è una donna nota quasi ovunque nel mondo, dall'Europa all'India, in situazioni diverse che hanno riproposto, spesso elaborando in proprio, le sue lucide questioni, e che tuttavia pensa a sé come a una persona a cui sono state chiuse molte porte in faccia, dall'accademia soprattutto, e che ha conosciuto la fine di un sogno (il femminismo degli anni '70) consumatosi nell'ostili-

tà, e che ora si percepisce più fortemente che mai come "un'estranea": "Quando facevo la scienziata avevo capito fin dall'inizio di essere innamorata del potere intellettuale della fisica e allo stesso tempo di sentirlo come un mondo estraneo. Alla scuola superiore avevo resistito a entrare in quel mondo e quando poi mi ci sono ritrovata dentro ho sempre avuto la sensazione che 'quella non ero io', che il mio vero io stava da qualche altra parte. L'emergere del movimento delle donne e la teoria femminista mi hanno dato, grazie al mio lavoro su genere e scienza, la possibilità di collocarmi in modo molto più autentico. Sentivo che ero in grado di accettare la mia ambivalenza, di utilizzarla, di impiegare risorse che avvertivo come genuinamente mie e per quella ragione capivo che ero in grado di produrre qualcosa di molto originale, che emergeva dalle profondità della mia esperienza. A quell'epoca, fine anni '70 e inizio anni '80, percepivo l'esistenza di un mondo fuori di me in cui c'era posto per quelle risorse... Oggi il mio senso di estraneità si estende dal mondo della scienza al mio rapporto con la teoria femminista. Dove sta allora il mio mondo? Esso sta nelle crepe, come mi ha detto una volta un amico. Vivo nelle fessure tra i vari mondi".

Guarda al futuro con molto meno ottimismo di allora, ma tuttavia continua, con caparbia luci-

dità, a voler cambiare la scienza, a voler cambiare il mondo: "Io voglio davvero cambiare la scienza, è sempre stato il mio obiettivo. Ho ambizioni modeste come si vede: voglio solo cambiare la scienza! All'inizio pensavo che io avrei aperto la discussione ed altri l'avrebbero continuata e avrebbero trovato i modi per cambiare la scienza. Bé, non possono, non sanno come fare. E così sento che anch'io devo inventare qualcosa".

E prosegue, incalzata dall'intervistatrice: "Il mio è sempre stato un percorso di cambiamento, ma ciò che sembra essere una costante in questo percorso è la coscienza della differenza tra la particolarità della mia posizione e quelle altrui. Sì, sono molto cosciente delle differenze, ma è scomodo, è un modo scomodo di vivere. Vorrei avere un mondo che possa chiamare mio".

L'interazione che si stabilisce tra Donini e Keller spesso raggiunge momenti di grande interesse, come quando toccano questioni quali le diversità e il conflitto, le differenze tra sesso e genere, l'impegno direttamente politico, l'appartenenza o l'estraneità. L'intervistatrice regge il filo con abilità e determinazione e, apparentemente in ombra, guida il fluire del racconto, anche assorbendo – in parte – la grande intensità emotiva del racconto che Evelyn, senza troppe reticenze, svela.

Il libro si snoda – e si legge

tutto d'un fiato – attraverso alcune scansioni, che vanno da un primo quadro in cui emerge il profilo di una donna che nel corso degli anni ha elaborato l'autonomia come capacità di "sopravvivere" ai margini, fedele al proprio sentire profondo, a uno sguardo più ravvicinato alle vicende biografiche, di grandi temi della sua ricerca – genere, scienza, psicoanalisi, la metafora del *mothering*, la riformulazione dei concetti di ordine e controllo – e infine alle prospettive di cambiamento.

Non è un racconto trionfale, si sentono i segni che il tempo e le vicende, spesso avverse, hanno impresso su di lei; il reaganismo tutt'intorno e i conflitti nel movimento hanno smorzato l'enfasi. E già il movimento, inteso come brodo nutriente ("ed è stato un tempo veramente felice e forte. Noi stavamo scoprendo... Ed era veramente un noi, donne che si identificavano l'una nell'altra"¹) si allontana sullo sfondo, diventando quasi leggenda. Ma se della sua determinazione a continuare nel cammino intrapreso non si può dubitare – nel frattempo ha scritto altri due libri, *Keywords in Evolutionary Discourse* e, con Marianne Hirsch, ha curato *Conflicts in Contemporary Feminism* –, chiudendo il libro restano alcune sensazioni in sospeso. Ora che Evelyn torna al Mit di Boston, cioè "a casa" dopo l'esilio californiano, a cosa concretamente lavorerà? Con chi cercherà nuove allea-

ze, visto che il separatismo non paga? E quanto profonde sono le ferite che ha raccontato, e come modificheranno il suo percorso, così generosamente avviato e così avaramente riconosciuto?

• • •

La sua esperienza dimostra che per lei non è stato finora possibile fare ricerca di laboratorio e contemporaneamente mettere in discussione l'impianto e le finalità. Ma se, come dice lei stessa, "spesso un cambiamento può solo venire dall'interno, ma può essere indotto da pressioni esterne", oggi essere con le donne che vivono nei laboratori e osservare come e quanto stia cambiando la percezione di sé e dell'oggetto indagato, se e cosa cambi nelle concettualizzazioni e nei metodi di ogni disciplina potrebbe essere una pratica estremamente feconda.

Perché cosa significa, essenzialmente, la profonda rivoluzione da lei richiesta con forza a chi fa scienza? "Vuol dire cercare di capire senza voler controllare? Solo guardare e non toccare? Assurdo! Quale madre, quale genitore responsabile starebbe solo a guardare senza toccare? Un bimbo necessita di ogni tipo di intervento. Occorre intervenire per proteggere il bambino, per assicurarsi che non si faccia del male. Nessun genitore sano di mente direbbe 'voglio non capire e non toccare'. Si capisce per intervenire. Ma non per dominare".

Si tratta cioè di portare nella cultura condivisa, farne uno dei quei taciti presupposti che ispirano le nostre azioni, un atteggiamento di rispetto verso l'altro da sé – figlio/a o natura o terzo mondo che esso sia. In altri termini, lei propone uno spostamento sostanziale delle risorse psicologiche che fino ad oggi hanno improntato la nostra cultura, tesa a cancellare il fatto di essere "nati/e da donne", sia in senso simbolico che tecnologico, e di conseguenza strettamente allineate con le forze di morte. La metafora del *mothering* indica questo, una via di uscita dall'onnipotenza epocale che ha lasciato segni di morte e di sopraffazione su tutto il pianeta, e un approdo a un modo di essere fortemente attiva ma "in sintonia".

Evelyn Fox Keller e Elisabetta Donini su questo non hanno dubbi. E il libro comunica effettivamente a chi legge come sia possibile e necessario non fermarsi a registrare le differenze ma metterle, mettersi in discussione per realizzare effettivi rapporti tra donne, tra scienze, tra esperienze esistenziali diverse da cui cresca la forza per continuare la nostra nuova storia comune.

* Elisabetta Donini, *Conversazioni con Evelyn Fox Keller*, Elèuthera, 1991.

¹ Cfr. *Lapis*, n. 9, 1990.

• • •

TAMAR PITCH

PERSISTENTE DISVALORE DELLE DIFFERENZE

Il caso donne e il caso immigrati sono da Zincone* assunti come esemplari di un processo di cittadinanza niente affatto concluso, non lineare, spesso contraddittorio.

È un assunto metodologicamente condivisibile. Molte filosofe, scienziate della politica, sociologhe sono partite dal "caso donne" per porre interrogativi alla "cittadinanza", alla democrazia politica, ai "diritti". A patto tuttavia di considerare questi "casi" non come eccezioni alla regola, ma come costitutivi della regola stessa, tali da render conto del come e perché la regola sia costruita e operi in un certo modo. Che è anche l'intenzione di Zincone, disattesa, tuttavia, a mio parere, nella trattazione.

In questo libro, infatti, il caso donne è assunto come esemplare delle variabili che ritardano l'accesso a, e impediscono l'uso dei diritti, senza considerare, tra queste variabili, il modo in cui i diritti stessi sono stati costruiti, le condizioni per l'accesso ad essi legittimate. Questo modo conduce, soprattutto sul piano concreto, a proposte autocontraddittorie e dicotomiche.

Esso getta luce d'altronde sull'intero impianto del volume. Zincone sceglie la cittadinanza come punto di osservazione per giudicare e valutare i sistemi politici democratici; dal basso, dunque, "sulla base delle tutele e dei diritti di cui godono i suoi membri", piuttosto che dall'alto, sulla base delle regole del gioco, del tipo di regime, ecc. Tuttavia, questo sguardo dal basso è bensì utilizzato per classificare i diversi sistemi e per ricostruirne la storia, ma non ne scavalca la centralità nella spiegazione e nella interpretazione. Nonostante la ricchezza e complessità dell'analisi, il discorso rischia così spesso la circolarità. Molte domande che Zincone stessa si pone restano non a caso senza risposta: esse imporrebbero un passo a lato rispetto al cerchio di ferro da lei costruito, in cui i sistemi politici valgono a dare indicazioni sul tipo di cittadinanza, e il tipo di cittadinanza è utilizzato per valutare i sistemi politici.

La tesi di Zincone rispetto alle cause del ritardo nell'accesso e delle perduranti difficoltà nell'uso dei diritti da parte delle donne non è nuova. Esse stanno "nell'incapsulamento della donna nella famiglia", ciò che determina ancora adesso uno svantaggio nella concorrenza sui mercati del lavoro e della politica.

L'accesso ai diritti civili e politici si ottiene, dice Zincone, (si è ottenuto) nella misura in cui venga riconosciuta capacità di auto-

determinazione: è (stata) ragione di esclusione dell'accesso a questi diritti l'attribuzione di incapacità, "dipendenza", che sia per motivi di reddito, di "immaturità" permanente (donne, matti), o provvisoria (bambini). Rovesciando questa affermazione, si può dire invece che si è inteso per capacità di autodeterminazione un insieme di caratteristiche proprie di alcuni individui ad esclusione di caratteristiche proprie di altri: solo certi vincoli sono stati assunti a fattori di determinazione, di sottrazione di libertà (di capacità di volere e fare il proprio interesse), così che l'individuo astratto, autonomo, titolare di diritti perché autonomo, è costruito in realtà sull'esperienza e gli interessi di individui maschi, adulti, proprietari. Il ritardo delle donne nell'accesso a questi diritti non è, allora, tanto dovuto al loro "incapsulamento familiare", quanto da esso legittimato: perché ciò che costituisce dipendenza o indipendenza è costruito a misura dell'esperienza storica maschile (e di un particolare ceto sociale).

Il ragionamento di Zincone non è questo. L'"incapsulamento familiare" è un dato sancito dal diritto civile, che limita così la capacità ad agire femminile, la quale a sua volta è ragione del ritardo nell'accesso e nelle difficoltà d'uso dei diritti politici. Zincone accetta pienamente la costruzione liberale classica dell'individuo autonomo in quanto

astratto da vincoli: ciò che critica è, di fatto, che questa concezione non si sia avverata pienamente, che le capacità o incapacità non siano legate al merito o all'impegno personale, bensì indotte e/o presunte, sulla base di relazioni di potere decise a livello prepolitico.

Per meglio capire i problemi cui questa impostazione conduce, conviene mettere a confronto i diritti civili e politici con i diritti sociali. I diritti sociali, infatti, nella misura in cui si affermano come diritti e non semplicemente come tutele o provvidenze, più esplicitamente degli altri pongono un problema d'uso oltre che di accesso. Il diritto di voto rimane tale anche se io scelgo di non esercitarlo: il diritto all'istruzione è tale se di esso tutti possono usufruire, ossia se vengono create condizioni tali perché possa venir utilizzato da chiunque, al di là del sesso, dello status socioeconomico, delle abilità psicofisiche, ecc. L'uso, come si vede, richiama la necessità di tener conto delle differenze tra gli individui in maniera molto diretta. Le differenze entrano costitutivamente nei diritti sociali. Dove Zincone nota una distanza tra accesso e uso io vedo allora piuttosto una tensione irrisolta, e irrisolvibile nei termini dati.

Laddove i diritti sociali si costruiscono tematizzando le differenze come deviazione da una norma - l'individuo astratto, autonomo - le politiche per garan-

tirli riproducono queste differenze come inferiorità, incapacità, dipendenza, patologia: sia che vengano disegnate negandole (parità). Che è precisamente la situazione che Zincone descrive a proposito delle politiche per le donne: corporatismo o assimilazione come le uniche alternative, dicotomiche e autocontraddittorie perché riproducono intatte le condizioni di debolezza che dovrebbero cancellare.

...

Prendiamo il diritto al lavoro. Il mercato del lavoro è organizzato secondo ritmi, regole, spazi, tempi costruiti sulla base di lavoratori liberi da responsabilità relative al lavoro di cura, alla riproduzione materiale e affettiva di esseri umani. L'uso di questo diritto per le donne, cui queste responsabilità sono delegate, ha comportato finora l'impiego di due strategie: un mercato del lavoro tutelato, "speciale", ma anche di secondo rango, malpagato; oppure, l'assimilazione forzata a ritmi, regole, standard, che non le prevedono, le emarginano, ecc.: finché le differenze sono concepite come scarti, deviazioni e dunque come *caratteristiche intrinseche di qualcosa o di qualcuno* (su questo tornerò), le politiche disegnate per eliminarle sono condannate a percorrere alternative autocontraddittorie.

Dicotomia e autocontraddittorietà sono non solo dei percorsi e

delle conseguenze ma anche delle basi di legittimazione. Entra qui in gioco, accanto alla tensione tra accesso e uso, la tensione tra uguaglianza e differenza. Infatti, dove le politiche di "tutela" si giustificano chiamando in causa differenze irriducibili dei soggetti per i quali sono disegnate, le politiche di parità chiamano in causa un'eguaglianza riferita in realtà ad uno standard che rimane implicito. Le azioni positive, le politiche di pari opportunità pescano da ambedue i versanti: esse chiedono un trattamento speciale per riequilibrare svantaggi storici in nome di una eguaglianza vera (futura). Procedono cioè assumendo da un lato che tutti hanno gli stessi diritti, ma dall'altro che alcuni devono avere diritti speciali per rimuovere le conseguenze di discriminazioni passate o sulla base dell'avere caratteristiche speciali che si configurano come bisogni speciali. Così come le politiche, anche questa base di legittimazione è ambigua e debole, fondandosi su una deroga alla norma. Ambigua, perché i "diritti speciali" rischiano di riprodurre le differenze come mancanze e debolezze, culturalmente e socialmente: quella donna, quel nero sono arrivati dove sono perché davvero se lo meritavano o perché favoriti dalle quote? debole, perché si prestano ad essere combattute sulla base della stessa logica da cui procedono: io, bianco, adulto, uomo, "normale", le accuso di

discriminarmi perché bianco adulto uomo e normale (un caso recente il ricorso di un candidato liberale alle elezioni contro il "Vota donna" promosso dal governo).

Ciò che intendo dire è che il problema non sta nelle eccezioni, nelle deviazioni della norma, ma nella norma stessa, e nel fatto che essa è assunta come tale, implicitamente. Zincone, al contrario, carica il problema sulle eccezioni, con risultati paradossali, contrari ai suoi stessi intendimenti. Se, infatti, la cittadinanza debole delle donne è dovuta al loro incapsulamento familiare, si tratta di "liberarle" da esso, così come ne sono "liberi" gli uomini: vie virtuose a questa liberazione sarebbero per esempio la delega allo stato delle responsabilità di cura e l'entrata agevolata delle donne nell'amministrazione della cosa pubblica. Vie tentate non solo in Svezia ma anche, in maniera frammentaria e contraddittoria, persino in Italia (si potrebbe anzi dire che il femminismo italiano degli anni '70 nasce a ridosso di queste politiche, come loro risultato e in posizione critica rispetto ad esse). Insomma, la strada maestra verso la piena cittadinanza è, per Zincone, una sola, si può essere solo individui, mai individue.

• • •

Le conseguenze perverse di queste strategie sono note, Zincone stessa le riconosce, e hanno moltissimo a che fare precisamente con

ciò che Zincone sembra temere di più: l'attribuzione ai disuguali della responsabilità per la propria disuguaglianza. In questo infatti ravviso la critica di Zincone al "pensiero della differenza sessuale", da lei ritenuto responsabile di una concezione del femminile come ancorato ai e legittimato dai ruoli tradizionali (recupero del "materno", ecc.). La preoccupazione di Zincone è che in questo modo si privilegi l'appartenenza ascritta, mettendo a rischio l'individualità. Ma, e qui sta il paradosso, se c'è una sola via maestra all'individuabilità, se essa sta nell'autonomia, nell'essere senza (quei) vincoli, allora è precisamente ciò che fa di ognuno ciò che è, una donna, un bambino, un nero, un malato – piuttosto che un uomo adulto sano, ossia la norma – ad essere il problema: la differenza, come deviazione dalla norma, torna ad essere inscritta nelle caratteristiche di qualcuno. Se invece pensiamo all'autonomia come ciò che si dà in un contesto di vincoli, pensiamo cioè ai vincoli come costitutivi dell'autonomia stessa, allora il suo esercizio avrà bisogno di risorse – e diritti – diversi a seconda di questo contesto stesso, senza che le differenze siano utilizzabili per discriminare.

Al "pensiero della differenza sessuale" io devo precisamente una delle basi di legittimazione della messa in questione della norma. Laddove io pretendo accesso e a uso dei diritti non come indivi-

duo astratto, ma come individuo sessuata immersa in un contesto di vincoli, immediatamente decostruisco la norma, la rivelo come costruita sulla base delle esperienze e degli interessi di un individuo altrettanto sessuato e *vincolato*; un ordine che si costruisca sul due piuttosto che sull'uno è già un ordine che non interpreta le differenze come scarti da una norma.

Da qui è necessario partire per la costruzione di politiche che non solo facilitino l'accesso e l'uso dei diritti, ma prima di tutto mutino il significato e i contenuti della cittadinanza: la decostruzione della norma rivela al tempo stesso come le differenze siano relazionali – rispetto a qualcuno e qualcosa, a giudizio e dal punto di vista di qualcuno – e come esse possano (debbano) essere assunte (scelte, reinterpretate) come risorsa politica. Zincone parla della necessità, per le donne, di passare da gruppo sociale a gruppo politico: secondo lei, ciò è possibile "puntando sui partiti e le correnti dei partiti" – accettando dunque pienamente le regole esistenti del mercato politico, che Zincone stessa accusa di aver finora contribuito ad escludere ed emarginare. Ma, tralasciando questa, che pure è questione decisiva, come si passa da gruppo sociale a gruppo politico senza elaborazione (scelta) di ciò che ci accomuna e ci differenzia da altri?

* Giovanna Zincone, *Da sudditi a cittadini*, Il Mulino, Bologna, 1992.

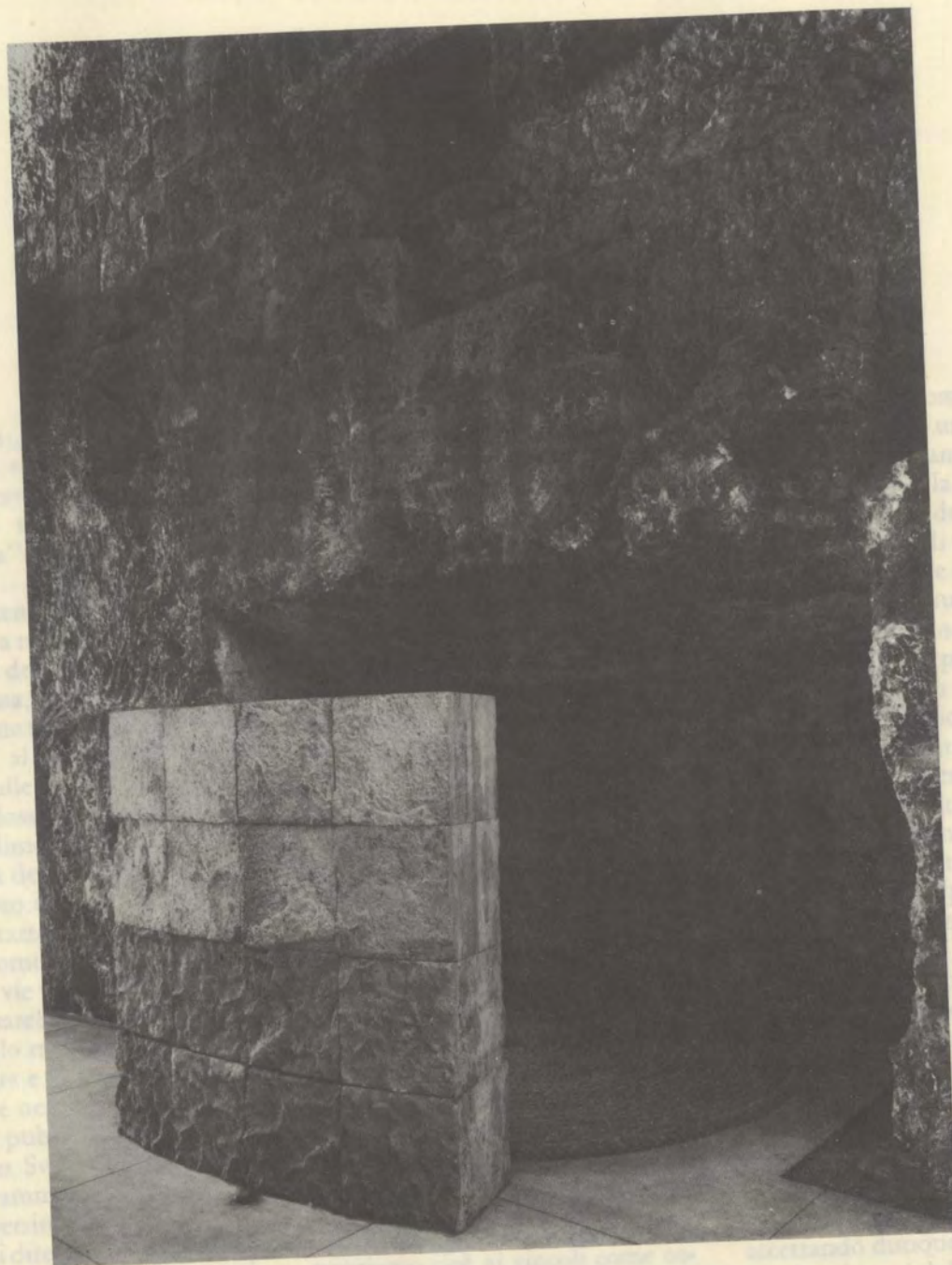


MARIA DOMPÈ

discriminare
adulto uomo
mentre il non
liberale alla
"Vera donna"
virtù).

Cad che intes
blema non sta
le deviazioni de
la donna stessa.
È sempre comu
te, Zingone, si
problema sulle
ultimi paradoss
anni interdissi
distinzione de
dovuta al loro
militare, signa
zio: così come
gli uomini, vic
derazione razi
la delega allo
bilità di cui è
delle donne ne
della cosa più
non solo in So
maniera fran
ditoria; per
rebbe anzi di
italiano degli anni '70 nasce a ri
dono di queste politiche, come lo
in risultato e in posizione critica ri
spetto ad esse). Insomma, le strada
maestra verso la piena cittadinanza
è, per Zingone, una sola: si può es
sere solo individui, ma individui,

Le conseguenze perversi di que
ste misure sono note. Zingone
non le riconosce, e hanno moltissi
mo a che fare precisamente con



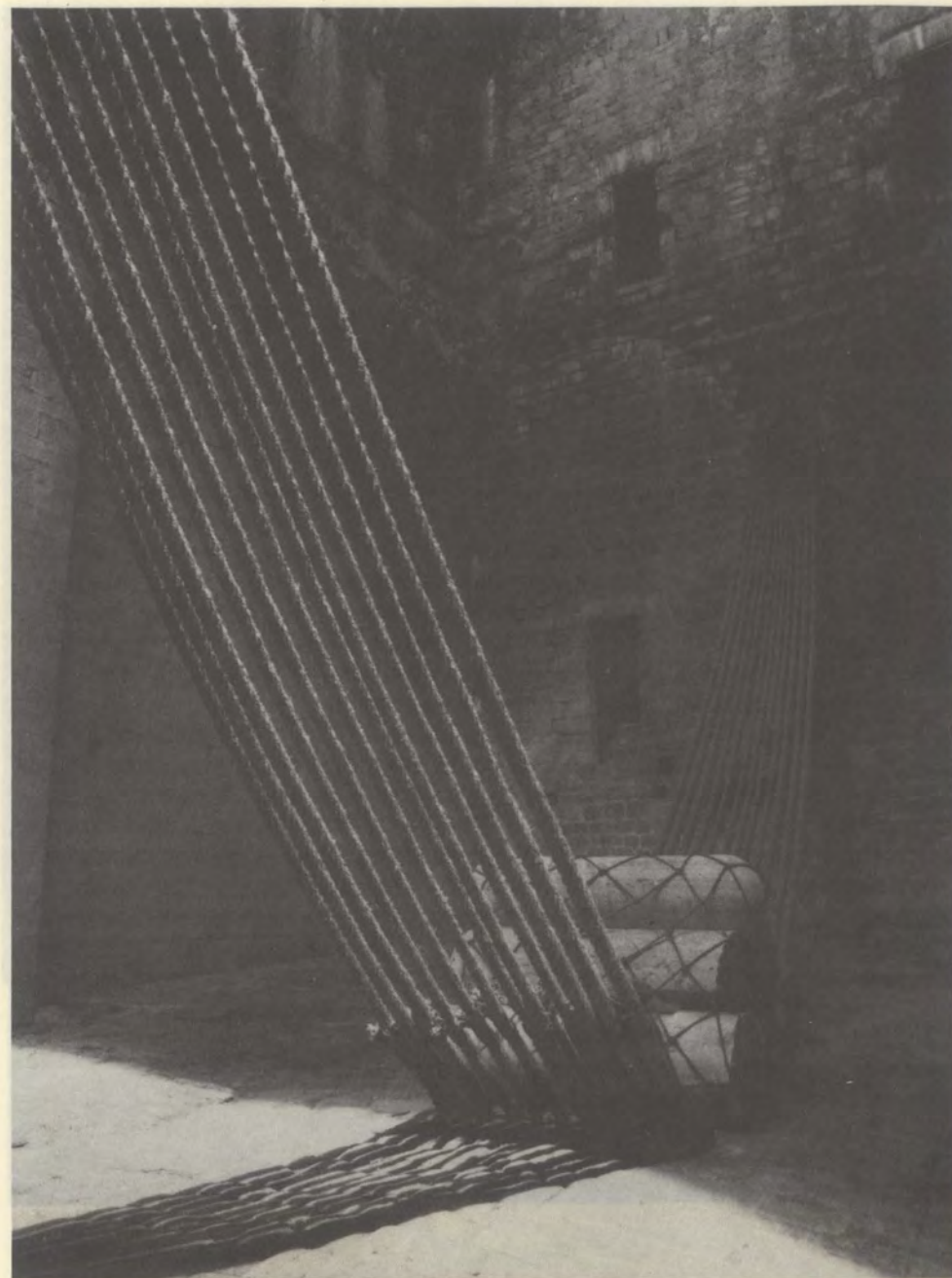
come individui
un contrasto di
nature, deco
la stesso come
delle esperienze
di un individuo
e rimangono
questa nel doc
no è già un co
prete le diffie
una donna.
o partire per
che che non
mo e l'uso del
tanto marita
tutti della dis
ruzione, dopo
po sono state
relazioni - e
e qualche
no di vita
e con pos
giunte (ma
e rima p
della noma
are da gran
lirico, ma
pantano
del partit

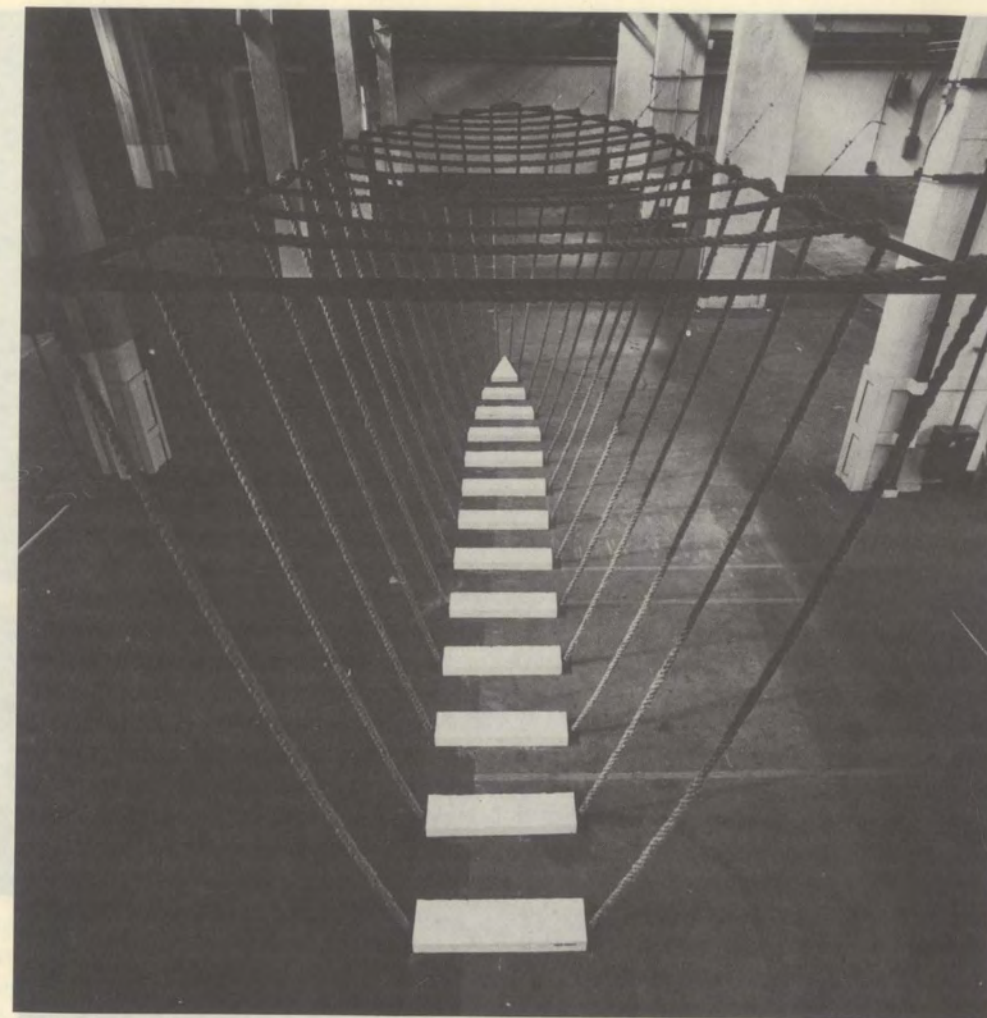
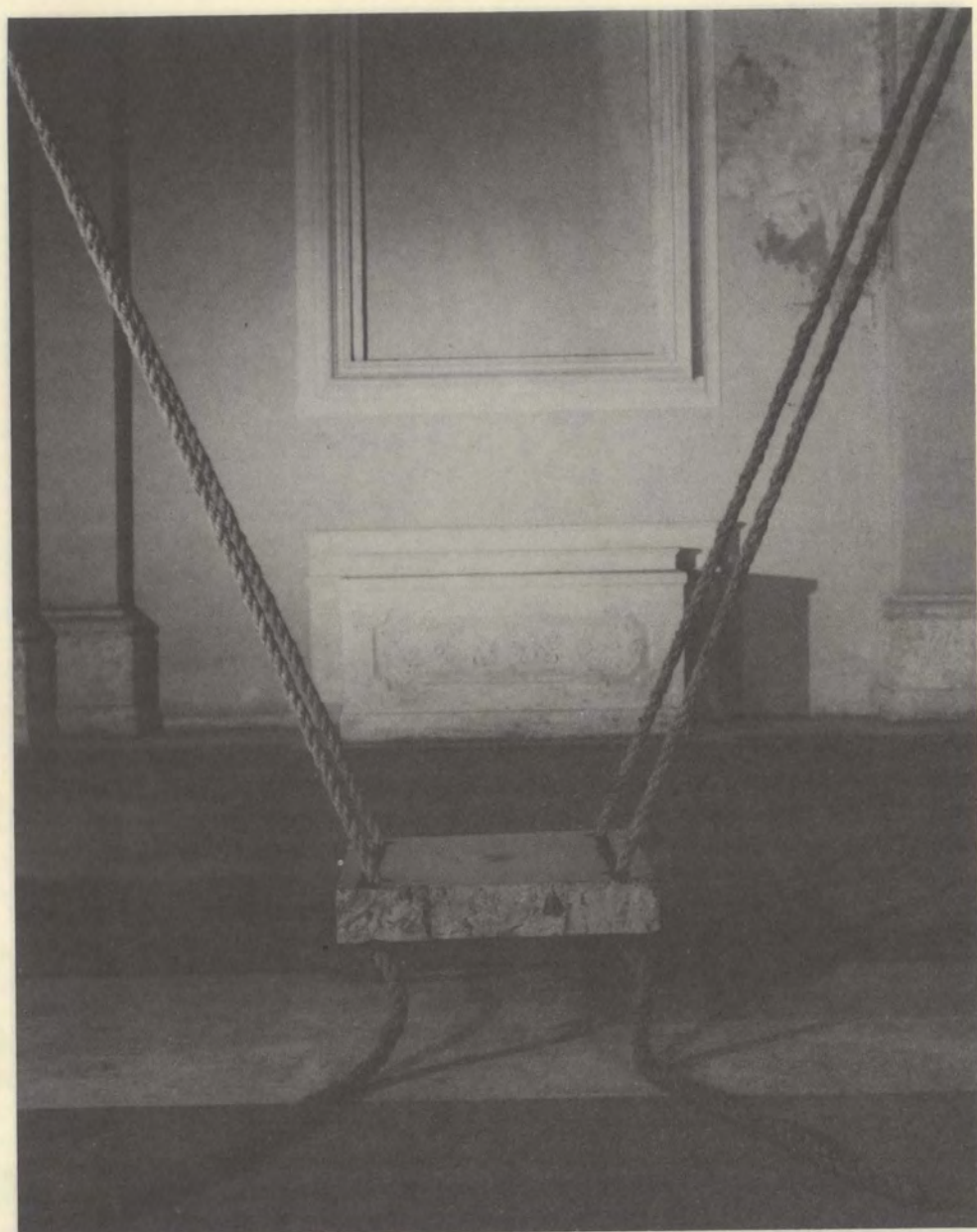
perché non si può vivere come un
individuo dell'umanità, come ad
dica il suo carattere, con bisogno di
rispetto - e di più - davanti a remora
di questo contesto stesso, senza che
le differenze siano utilizzabili per
discriminare.

Al "pensiero della differenza"
non si può arrivare senza passare
una volta per la negazione
della stessa in questione della no
ma. Laddove lo pretendendo acciso e
a uso dei diritti non come indivi

un tirando dunque piena delle
regole esistenti del mercato pol
co, che Zingone aveva sempre
aver invece contribuito ad esclud
re ed emarginare. Ma, tra l'altro
questa, che pure è questione di
vita, come si pensa da gruppo
ciale o gruppo politico senza
borazione (perché) di ciò che è
comune e ci differenzia da noi?

* *Gianni Zingone, Consigliere nazionale
Riforma, Bologna, 1982.*







1. *La prima parte del libro, che tratta della storia della lingua, è divisa in tre sezioni: la prima, che tratta della lingua in generale, la seconda, che tratta della lingua italiana, e la terza, che tratta della lingua latina.*
 2. *La seconda parte del libro, che tratta della grammatica, è divisa in tre sezioni: la prima, che tratta della grammatica in generale, la seconda, che tratta della grammatica italiana, e la terza, che tratta della grammatica latina.*
 3. *La terza parte del libro, che tratta della sintassi, è divisa in tre sezioni: la prima, che tratta della sintassi in generale, la seconda, che tratta della sintassi italiana, e la terza, che tratta della sintassi latina.*
 4. *La quarta parte del libro, che tratta della poetica, è divisa in tre sezioni: la prima, che tratta della poetica in generale, la seconda, che tratta della poetica italiana, e la terza, che tratta della poetica latina.*
 5. *La quinta parte del libro, che tratta della retorica, è divisa in tre sezioni: la prima, che tratta della retorica in generale, la seconda, che tratta della retorica italiana, e la terza, che tratta della retorica latina.*
 6. *La sesta parte del libro, che tratta della prosa, è divisa in tre sezioni: la prima, che tratta della prosa in generale, la seconda, che tratta della prosa italiana, e la terza, che tratta della prosa latina.*
 7. *La settima parte del libro, che tratta della poesia, è divisa in tre sezioni: la prima, che tratta della poesia in generale, la seconda, che tratta della poesia italiana, e la terza, che tratta della poesia latina.*
 8. *La ottava parte del libro, che tratta della critica, è divisa in tre sezioni: la prima, che tratta della critica in generale, la seconda, che tratta della critica italiana, e la terza, che tratta della critica latina.*
 9. *La nona parte del libro, che tratta della storia della letteratura, è divisa in tre sezioni: la prima, che tratta della storia della letteratura in generale, la seconda, che tratta della storia della letteratura italiana, e la terza, che tratta della storia della letteratura latina.*
 10. *La decima parte del libro, che tratta della filosofia, è divisa in tre sezioni: la prima, che tratta della filosofia in generale, la seconda, che tratta della filosofia italiana, e la terza, che tratta della filosofia latina.*

Oggi la scultura ama misurarsi spesso con l'ambiente, in particolare con lo spazio aperto sia esso urbano che naturale. In questi ultimi casi avviene di frequente che dislocandosi fuori degli spazi privati essa dialoghi direttamente, e a grande scala, con l'architettura o con la natura che la circondano, e che provochi la rilettura semantica, il riconoscimento, che ne suggerisca eventualmente un godimento diverso.

In particolare per Maria Dompè quello dell'opera con lo spazio è un "rapporto necessario", sottolineando con ciò come per i suoi lavori non sia possibile parlare di installazioni, di collocazione cioè in un luogo di opere già esistenti, viceversa come si debba parlare di interventi di volta in volta specifici per gli spazi prescelti. Di una sorta di matrimonio tra opera e spazio dal quale il lavoro fa nascere, in chi lo guarda, suggestioni immaginative imponderabili e irripetibili altrove.

Quello di Dompè non è un caso isolato di ricerca segnico-spaziale, s'inserisce infatti in un filone dell'arte contemporanea assai articolato e complesso, che si configura più chiaramente dalla fine degli anni Sessanta, al quale appartengono tra l'altro artisti oggi ormai noti a un vasto pubblico internazionale.

Va detto comunque che tale atteggiamento di lavoro non vieta all'artista la realizzazione di opere in dimensioni ridotte, pensate per spazi interni privati, indica piut-

MANUELA CRESCENTINI SPAZIARE

tosto un modo di essere più spiccatamente orientato al dialogo corale, ad un godimento comune dell'opera d'arte, e proprio per questo segnala direi un sottile, a volte celato, temperamento appassionato e sognante del suo autore.

In tale contesto è possibile rilevare, come alcuni termini del linguaggio plastico di Dompè siano ricorrenti: la corda vegetale e soprattutto la pietra, unitamente ad una frequente reiterazione compositiva dei segni. La ripetizione dell'immagine è un ulteriore dato caratteristico, come risulta nelle immagini qui riprodotte: è ben riconoscibile, ad esempio in *Hymnen*, *Funda-Tracta*, e *Umi-no-kanata-be*, fino all'ultima *Le Terme*. La ripetività del segno plastico sta ad indicare come l'inserimento di elementi allusivamente concreti, la corda e la pietra appunto, in una composizione astratta, sveli la volontà da parte di Dompè di sottrarre l'opera a più stringenti riferimenti storici o temporali, attribuendole di conseguenza un carattere sostanzialmente trascendente, metafisico. In quanto estraneo a riferimenti temporali contingenti il lavoro tende ad evocare l'essenza intima, originaria, dello spazio col quale dialoga, proiettandosi in una dimensione epica ed eroica squisitamente im-

maginativa: di cui rendono conto persino i titoli particolarmente fantasiosi ed icastici.

Quest'ultimo elemento epico-eroico appare confermato dalla evidente teatralità del lavoro, dalla sua capacità di esibirsi quasi sonoramente in virtù di una reiterata, ritmica, proposizione di segni che fa apparire l'opera fenomeno emotivamente sintetico e al tempo stesso immaginativamente narrato. Nel contrasto creato tra la tensione narrativa e sintetica, si amplificano in modo arcano i contenuti architettonici o più genericamente strutturali dello spazio col quale l'opera viene in contatto.

Non sono frequenti in Italia casi di giovani scultori proiettati con tanta spregiudicata sicurezza ed entusiasmo al confronto spaziale dell'opera. Lo spazio si dimostra facilmente impietoso, annichisce i balbettii, costituisce una sorta di laurea di fatto delle capacità plastiche dell'artista. In questo senso il lavoro di Dompè stupisce doppiamente intanto per la giovane età dell'artista e soprattutto per la lucida caparbia disciplina con la quale esso si autodetermina nella mente dell'artista, rivelandosi persino a sé stesso totalmente solo al momento del montaggio.

1. *Nabucodonosor's Wife*, 1991
2. *Domos-de-Janes* 1991
3. *Funda Tracta*, 1991
4. *L'acquasantiera*, 1990
5. *Hymnen*, 1989
6. *Umi-no-kanata-be*, 1991
7. *Le Terme*, 1992.

ROBERTA TATAFIORE

UN CASO DI MISOGINIA FEMMINILE?

A PROPOSITO DEL PROCESSO HILL
CONTRO THOMAS

Anita Hill contro Clarence Thomas: il dossier cartaceo italiano su questo caso che ha occupato le prime pagine dei giornali (e le notizie e i servizi sui telegiornali) nell'autunno dello scorso anno è straordinariamente voluminoso. Da esso, per prima cosa, riassumo brevemente i fatti.

Sia Hill che Thomas sono neri. La professoressa Hill aveva depositato una denuncia alla Fbi in cui accusava il giudice Thomas (del quale era stata collaboratrice) di molestie sessuali. La commissione del senato, che deve vagliare i requisiti del giudice al momento della sua nomina (proposta da Bush) a membro della Corte suprema, decide però di non tenerne conto. Ma una "soffiata" dei democratici (ostili a Thomas per ovvie ragioni politiche), rilancia prontamente da alcune deputate sia democratiche che repubblicane, la tira fuori dai cassetti, obbligando la commissione ad aprire il "caso". La commissione interroga sia Hill che Thomas pubblicamente (il "processo" viene ripreso della tv) e decide infine che le molestie non ci sono state. Thomas va alla Corte suprema.

Oltre ai fatti, i commenti. Il dossier della stampa italiana è l'unica fonte delle mie riflessioni. Non sono mai stata negli Stati Uniti; so del femminismo americano attraverso alcuni libri, i giornali e alcune amiche americane che hanno rapporti con l'Italia e viceversa; ho una conoscenza di medio livello del sistema istituzionale americano. Quello che penso è tutto rivolto, quindi, a vedere questo caso per quello che ha detto alle femministe italiane. Dunque: una lettura volutamente parziale dei fatti e dei problemi.

Problemi, ne ha aperti subito, alle femministe

italiane, la vicenda della professoressa Hill. Di primo acchitto, qui da noi, è sembrata solo una "storiaccia" moral-sessuofobica; non erano chiari i passaggi politici e istituzionali della denuncia (è difficile decodificare i messaggi dei media, sia perché loro sono "a sensazione" ma anche perché noi li accogliamo passivamente e, spesso, pregiudizialmente). La reazione del mio ambiente femminista (*Noidonne*, le amiche) è stata, dunque sulle prime, negativa: ecco, tra capo e collo (anche se arriva dalla lontana America) un ennesimo caso ambiguo dove, vai a sapere, in che misura si mescola la soggettività della vittima, il puritanesimo marca Usa, l'ossessione a far scandalo sulla vita privata degli uomini politici che caratterizza tutte le competizioni elettorali in quel paese. L'*Unità* mi chiede di commentare a caldo il caso e io rifiuto perché non mi sento sufficientemente informata da avventurarmi su un terreno così scivoloso.

Ma quando le informazioni si organizzano nella testa mi si chiarisce che questo caso ha valenze politiche estremamente interessanti. Innanzi tutto, quale che sia la mia/nostra avversione alla "monumentalizzazione" delle vere o presunte vittime di molestia o violenza sessuale, nel caso Hill-Thomas c'è una palese violazione delle regole del gioco politico. Un giudice della Corte suprema americana è, in quel sistema, una figura morale e giuridica di massimo prestigio e le regole vogliono che la sua vita privata e professionale venga passata al setaccio (letteralmente) dalla commissione senatoriale. Se una denuncia, anche anonima, per aver fumato uno spinello a 18 anni, verrebbe tenuta nella massima considerazione, perché invece una denuncia circostanziata per molestie sessuali è stata fatta "sparire"? Secondo: è chiarissimo, che i democratici ostili alla nomina del repubblicano Thomas, a corto di argomenti politici (questi due partiti non sono ormai uguali, quasi su tutto?) vogliono usare la denuncia dell'insabbiamento del dossier sulle molestie per segnare un punto a favore. Una questione di donne viene giocata tra maschi. Come al solito, viene da dire. Ma qui le donne la fanno da comprimarie. Un

gruppo di deputate, di entrambi i partiti, cercano di giocare in proprio la storia delle molestie per dare forza a un'opposizione femminile alla nomina di Thomas, che è notoriamente antiabortista. Ultimo punto: il "processo" in diretta. In Italia non lo possiamo vedere. Sappiamo che galvanizza, ora dopo ora, l'audience televisiva. Molte avanzano perplessità su questa esibizione che si dà in pasto al voyeurismo maschile e femminile. Ci si chiede cosa abbiano da guadagnarci le donne. Su questo punto scriverà, diversi mesi dopo i fatti, Tamar Pitch, e condivido le argomentazioni con le quali spezza una lancia a favore della spettacolarizzazione dei processi. Ma su questo tornerò in ultimo.

Il dibattito in Italia

Il dibattito sull'*Unità* si avvia. Intervengono Gabriella Turnaturi che inserisce il "processo" al giudice nel clima di eccesso di autodifesa femminile contro lo "spauracchio" della sessualità, un clima sociale che ha preso piede nell'America di oggi. Scrivono poi Lidia Ravera e Annamaria Guadagni sull'*Unità*, Natalia Aspesi su *Repubblica*. Ravera e Aspesi tentano un'operazione ironica (malriuscita) sui guai che procurano quelle come Anita Hill che con il loro giustizialismo femminista mettono in fuga i maschi, che già ci guardano così poco. Annamaria Guadagni, più seria, si dichiara inorridita dallo spettacolo mediatico che getta in pasto all'opinione pubblica il privato di uomini e donne. Non una, delle quattro, coglie a mio avviso il nodo politico del caso Hill-Thomas: "[In questa vicenda] le donne sono rimaste incastrate nelle mediazioni e nei conflitti politici maschili. Il problema non è se Anita Hill simbolizzi o no la giusta lotta contro le molestie sessuali e il giusto femminismo. Lei, nella situazione in cui si è trovata, si è comportata con la massima dignità possibile. Un deficit di autonomia politica delle donne è il problema", scrivo sull'*Unità*, e mi metto l'anima in pace. Successivamente, sul *manifesto*, scrivono sia Ida Dominijanni che Marisa Caramella.

Dominijanni: "Adesso si dice qui, nell'aver portato a evidenza il problema delle molestie sessuali, c'è già un punto a favore delle donne. Può darsi, ma non è affatto detto che un effetto di sensibilizzazione si traduca in una diminuzione di comportamenti molesti e non in una maggiore ipocrisia sociale o in una condanna che punta dritto alla criminalizzazione. Non c'è vittoria delle donne solo perché si parla di una questione che le riguarda; c'è solo se esse riescono a far sì che se ne parli dandole il senso che esse vogliono, e che ad esse è vantaggioso".

Caramella: "L'equivoco tra corteggiamento e molestia si basa sul fatto che ha valore, in proposito, il punto di vista maschile, quello del corteggiatore. Alla corteggiata non resta che accettarlo. Si può ritenere genuino lo stupore del giudice Thomas nel vedersi coinvolto in una polemica tanto accesa suscitata da quello che deve essere considerato un comportamento del tutto normale. E si può ritenere altrettanto genuina l'indignazione che ha spinto Anita Hill a denunciare l'accaduto, seppure in ritardo, per cercare di impedire a un molestatore di arbitrare, a vista, questioni anche di donne".

Alcune, dunque, riescono a mettere la questione sui suoi piedi, e intervenendo in tempi più distesi, mentre assistiamo - come era prevedibile - alla tematizzazione in tutte le salse della questione delle molestie: fatti, inchieste, denunce e proposte di legge, in Europa e in Italia, misure sindacali e quant'altro. A conclusione del "caso" resta per me un punto fermo il fatto che esso ha fatto emergere, nei confronti di Anita Hill, una inedita misoginia femminile, manifestata nella necessità di prendere le distanze da lei per la paura di essere confuse in un "femminile" giustizialista e androfobico. Un femminile che mette insieme l'emancipazione (Anita Hill è una donna emancipata) con la guerra dichiarata all'altro sesso, a smentire la (traballante, secondo me) certezza interiore di molte che l'emancipazione segni automaticamente l'ingresso nel territorio della forza, della signoria sul proprio corpo. "Le donne ormai sono forti e sanno difendersi da sole", è il

commento ricorrente. Ma secondo me in questo c'è una mezza verità: quella che si ancora all'idea individualistica che bastino gli sforzi solitari per governare il rapporto tra i sessi, privato e pubblico. Ma c'è di più: credo che molte donne trovino nella chiave della misoginia la via d'uscita dalle questioni controverse che pone, sempre, l'irrompere della sessualità nella forma estrema della violenza e del sopruso sulla scena dei media, del diritto, della politica. Su questa scena non ci sono mediazioni: quando il protagonismo femminile si esprime, il sistema delle relazioni sessuali e amorose tra i sessi perde quella caratteristica di luogo di negoziato che ha nella vita privata di ciascuna e diventa "il sistema" pubblicamente riconoscibile del dominio maschile. Una semplificazione regolata da norme che di volta in volta o stanno dalla parte della vittima o da quella del carnefice. E sembra impossibile che ci siano altre vie d'uscita.

Protezionismo sessuale

Su questo problema e sulla curvatura ideologica del modo in cui sono state tematizzate e normate le molestie sessuali in Usa svolge delle acute osservazioni Gabriella Turnaturi in un breve saggio su *Micro-mega*. Innanzi tutto Turnaturi chiarisce il quadro giuridico in cui si colloca il reato di "molestia". È un reato civile e non penale ed è stato sancito dopo che nel 1986 la Corte suprema ha decretato che per molestie sessuali debbano intendersi le offese, non solo fisiche, dovute ad "ambiente di lavoro ostile". È un concetto introdotto per significare la sanzione di atteggiamenti ovvi e "normali" nei maschi (fare scherzi pesanti, allusioni sessuali, attaccare ai muri manifesti pornografici) che provocano reazioni, ovviamente e "normalmente", di rigetto nelle femmine. Turnaturi mette giustamente in luce la dubbia validità giuridica di un simile concetto, che di fatti è stravagante e pericoloso, nel senso che si presenta come una trappola che può scattare e incastrare tanto l'uomo che ha fatto qualcosa senza rendersi conto di essere stato un molestatore, tanto la donna che si

sente autorizzata a denunciare quella che per lei è stata una molestia ma, al dunque, non viene creduta. Tant'è vero, scrive Turnaturi, che: "il giudizio sull'ostilità o meno di un ambiente di lavoro resta affidato alla percezione e diviene un altro fattore di divisione tra donne, tra quelle che vogliono affrontare le ostilità e quelle che non vogliono, tra quelle che percepiscono l'ostilità e quelle che non la percepiscono".

La legge, come si dice, è uguale per tutti; ma anche se fosse "uguale per tutti e per tutte", come pretendiamo noi e come adombrano i tentativi di "sessuare" il diritto neutro e universale compiuti dall'autorità costituita (nel nostro caso, la Corte suprema degli Usa) non ci salva dall'inimicizia, dalla misoginia, dall'inaffidabilità che corrono tra donne. Ovvero, quand'anche ritenessimo un passo avanti il fatto che una questione come la molestia sessuale assurga a reato giuridicamente ed eticamente riconosciuto, non per questo siamo più garantite o più potenti, più libere socialmente, più autorevoli politicamente. Turnaturi ha ragione: la norma a favore delle donne diventa prima di tutto *elemento di omologazione* tra donne. E chi rifiuta l'omologazione, spesso, non trova altra strada da percorrere se non quella della misoginia, della misconoscenza delle sue simili. Accade, come lei racconta, che alcune donne, schierate sulla denuncia e sulla punizione delle molestie, vorrebbero i luoghi di lavoro simili a delle nursery asettiche dove non circoli alcun elemento disturbante di attrazione-repulsione tra i sessi; e che altre, che non si riconoscono in questa condizione di accerchiate, vorrebbero invece vivere in luoghi di lavoro come luoghi liberi dove ciascuna possa scegliere come rapportarsi agli altri e alle altre senza la precondizione di essere una donna-che-si-deve-difendere facendosi proteggere dalla norma, dalla prescrizione sessuale.

Ma il misconoscimento tra donne lavora a tutti i livelli e ha sempre la stessa origine: l'incapacità femminile, vera o presunta, di dubitare, dissentire, separarsi tra donne in maniera sensata e tenendo

conto dei riferimenti politici e concettuali che ci legano. Turnaturi, per esempio, che pure coglie efficacemente il problema della divisione tra donne che la norma produce, non tiene in alcun conto un dato di realtà: il discorso sulla sessualità estrema, in Usa come altrove, ha molte facce e non solo quella rivendicativa istituzionale. Ovvero: non tutte le femministe si rallegrano del "protezionismo sessuale" (basta pensare al dibattito sulla pornografia che c'è stato in Usa negli anni ottanta e che ora si ripropone sul disegno di legge proposto da alcune per collegare la lotta allo stupro con la censura delle pubblicazioni oscene). Per Turnaturi, invece, è intrinseca a tutto il femminismo americano la fenomenologia da gruppo svantaggiato e autoprotezionistico che vale per gli altri gruppi socialmente svantaggiati. Scrive infatti: "Nell'ultimo decennio le donne americane hanno imparato a reagire con rabbia ad umiliazioni e discriminazioni, ma anche a cercare la scorciatoia, scelta da altri gruppi discriminati, della vittimizzazione, del tirarsi fuori da tutto ciò che capita nelle loro vite attribuendo sempre la responsabilità ad altri". Lasciamo perdere la vena al tempo stesso passatista e ultramodernista di questa affermazione: il povero è povero perché invece di rimboccarsi le maniche si adagia nella culla dell'assistenzialismo. È che qui viene ribadita la vecchia tesi (maneggiata, per tutti, con grande maestria da Furio Colombo nelle sue corrispondenze dagli Usa) che vede il conflitto tra i sessi in quel paese come uno dei tanti conflitti esistenti: tra bianchi e neri, tra ricchi e poveri e via dicendo.

A favore della spettacolarizzazione dei processi

Si tratta della riduzione del discorso femminista a discorso della maggioranza rivendicazionista del medesimo; si tratta dell'omologazione degli spostamenti culturali e sociali prodotti dalla rivoluzione simbolica delle donne (mi si permetta questa allocuzione, tutta interna al lessico politico del femminismo italiano) a quelli prodotti, o non prodotti, dalle

altre "minoranze". Le quali, secondo Turnaturi, concorrono tutte insieme a fondare una civiltà della *litigation* che in nome del corporativismo mina le basi della democrazia.

Personalmente non mi scaldo più che tanto per le sorti della democrazia (a stelle e strisce o di altre bandiere). Ho invece a cuore il destino politico del mio sesso. Ho a cuore la convinzione che occorra saper leggere trasversalmente nelle questioni delle leggi e delle norme, rilevando sempre, anche, gli spostamenti simbolici che hanno luogo quando le donne, di propria volontà o per caso, piombano sulla scena della giustizia e del diritto. Qui da noi ci siamo confrontate sia con quell'inedita misoginia di cui dicevo prima (inedita perché evidentemente covava ma nessuna osava esprimerla nei confronti delle vittime/protagoniste nostrane dei casi di abuso sessuale), sia con il fatto che, dopo decenni di femminismo, donne di tutti i tipi, razze e classi sociali ridisegnano il perimetro della negoziazione sessuale, sostenendo (di proposito o no) le luci del palcoscenico mediatico. Questo protagonismo c'è ed è, a mio avviso, una variabile indipendente dal risarcimento giudiziario che a tali vittime/protagoniste può venire, o non venire dal processo. Il quale, è bene non dimenticarlo mai, non appura la verità assoluta delle relazioni uomo/donna, né risarcisce la vittima, il sesso a cui ella appartiene, la società, con un atto di giustizia assoluta, ma appura una verità processuale e commina una pena convenzionale.

È noto che la professoressa Hill, ben lontana dal rappresentare per me uno stimolo a chiedere più leggi per proteggere le donne, è diventata un punto di riferimento per quelle femministe americane che tentano un salto nella politica istituzionale. È noto che le donne stanno dando battaglia nella competizione in corso per il rinnovo del Congresso e del Senato. È in ballo la questione dell'aborto, è in ballo la crescita numerica delle donne nei luoghi della democrazia rappresentativa. Molte candidate si sono buttate nella competizione spinte dall'ingiustizia della "sentenza" sul giudice Thomas e per battere i

candidati sia democratici che repubblicani che lo hanno difeso. Cercano, per questa strada, un'ingresso in politica segnato dall'autonomia femminile. Non so se riusciranno a praticarla, ma so per certo che le questioni della sessualità – ancorché ambigue e ambivalenti quando si traducono in norma – sono un detonatore formidabile di crescita individuale e collettiva. Mi diceva Mery Gibson (una docente di *Women's studies* che ha scritto, tra l'altro, un libro pregevole su prostituzione e stato in Italia, a cavallo tra ottocento e novecento): "Anita Hill è diventata un simbolo per le donne americane. Dopo il caso di cui è stata protagonista milioni di donne non credono più ciecamente nei giudici, mettono in discussione i capisaldi dell'ideologia liberale su cui si regge il nostro sistema secondo il quale la Corte suprema è l'istanza che garantisce tutti e tutte nei loro diritti". È questo un attacco alla democrazia?

Ma è il momento di concludere e di riprendere l'importante articolo di Tamar Pitch pubblicato sull'*Unità* nelle pagine dedicate all'otto marzo di quest'anno. Oltre la posizione netta (che condivido) a favore della spettacolarizzazione di processi dal valore altamente simbolico come quelli per molestie o per violenza sessuale, mi interessa il suo discorso sul passaggio che avviene quando l'azione politica femminile si concentra sulla scena del diritto, "strumentalizzando" ciò che attiene al piano penale. Scrive Pitch: "Questo passaggio semplifica il problema stesso, lo cristallizza, lo decontestualizza e completamente trasforma lo statuto dei protagonisti. Il penale è attraente perché è una scena in cui si ricostruiscono attori responsabili: ma questa responsabilità si esaurisce, da una parte, nell'imputazione di un atto ad un attore, dall'altro nella trasformazione in vittime degli attori che chiedono la criminalizzazione... L'azione criminalizzata diventa reato, tendenzialmente impermeabile a successive interpretazioni, restia al mutamento secondo l'evolversi del conflitto politico e dei rapporti tra gli attori del conflitto stesso".

Ovvero, leggo io, la scena del processo (al giudice Thomas, ma anche, per restare in America, a Kenne-

dy, a Thyson) è enormemente favorevole alle donne per attuare spostamenti nell'ordine simbolico, perché è una scena inventata da altri, dal potere maschile di fare legge e norma. Le escursioni femministe svelano la fragilità delle medesime, la loro unidirezionalità sul terreno dei diritti, e adombrano una volontà femminile di legge e di norma. Mi chiedo però, perché il discorso tra noi è ancora tutto aperto, cosa succederebbe se le donne avessero il potere di disegnare loro la scena penale, producendo loro la legge e la norma?

Riferimenti

- "L'arma delle donne Usa" di Gabriella Turnaturi, in *l'Unità*, 12 ottobre 1991.
- "Meno male, i maschi non avrebbero retto un altro colpo..." di Lidia Ravera, in *l'Unità*, 17 ottobre 1991.
- "Ma lasciateci la seduzione..." di Natalia Aspesi, in *la Repubblica*, 17 ottobre 1991.
- "Anita Hill io ti difendo. Ti difendo anche dalla misoginia delle donne" di Roberta Tatafiore, in *l'Unità*, 18 ottobre 1991.
- "Molestie e pistole" di Ida Dominijanni, *il manifesto*, 20 ottobre 1991.
- "La guerra degli equivoci" di Marisa Caramella, in *il manifesto*, 24 ottobre 1991.
- "La molestia sessuale come ideologia" di Gabriella Turnaturi, in *Micro-mega* n. 17/24.
- "Sì, lo stupro in tv conviene" di Tamar Pitch, in *l'Unità*, 9 marzo 1992.

Sia al tempo del "caso" Hill-Thomas, sia durante la stesura di questo scritto, una serrata discussione con Franca Fossati, direttrice di *Noidone*, è stata per me molto utile e stimolante.

LIVIA TURCO

"COME" ESSERCI

INTERVISTA DI MARIA LUISA BOCCIA

Come valuti il risultato elettorale per le donne del Pds? Vi è stata una visibilità o no nella campagna elettorale, e come si è caratterizzata?

È stato innanzitutto importante, nel rapporto con le elettrici, non limitarsi a chiedere un voto generico per una donna, ma che le nostre candidate fossero identificate con specifici e differenziati progetti politici; questo ci ha reso più credibili sia verso le donne che verso gli uomini. Uno dei motivi che mi è stato spesso indicato, a Torino dove ho fatto la campagna elettorale, per la scelta di una donna, è stato che le donne offrono maggiori garanzie per il rinnovamento della politica.

Solo perché sono considerate meno compromesse, più pulite, o perché si attribuiscono loro idee e proposte più convincenti?

Entrambi le cose: le donne sono generalmente ritenute più oneste, ma in ambienti più informati viene dato credito alle nostre elaborazioni e proposte sulla riforma della politica. Su questo, come su alcuni temi di riforma e trasformazione della società, molte candidate si sono rese riconoscibili e hanno raccolto fiducia da parte delle donne, perché si misuravano con i temi politici al centro dello scontro elettorale, esprimendo autonomia senza però relegarsi nello specifico.

Nella campagna elettorale ho incontrato molte donne, diverse per condizione e sensibilità politica, che dichiaravano di votare per la prima volta una donna. La mia impressione è che socialmente c'era minore diffidenza che nell'87. Spesso naturalmente questa disponibilità poggiava su ragioni generiche, non solo diverse tra loro, ma meno consapevolmente radicate nella politica delle donne. Questa è forse la diversità più netta tra l'87 e le ultime elezioni: allora

la nostra proposta di una forte rappresentanza delle donne in parlamento fu costruita e camminò grazie alla comunicazione e al patto con i luoghi politici delle donne, in primo luogo femministi; questa volta invece il rapporto è stato soprattutto con una società femminile diffusa. Considero importante che vi sia stata una maggiore rispondenza sociale alla nostra proposta, ma certo la caduta di rapporto con il femminismo e il mondo politico delle donne, esterno ai partiti e alle sedi tradizionali, è un punto opaco, segna un arretramento su un versante decisivo per la nostra politica.

La campagna elettorale è stata nell'insieme difficile, e del resto ne eravamo consapevoli. Siamo riuscite a comunicare con un pezzo di società, scegliendo di avere tanti incontri, nei luoghi di lavoro, nei caseggiati, nei mercati, ma siamo state di fatto invisibili sulla scena illuminata della politica. Anche perché i partiti, compreso il Pds, non hanno assunto come proprio tema elettorale quello della presenza e della forza autonoma del progetto delle donne. Anche su questo dobbiamo registrare un passo indietro rispetto all'87: le donne sono state più sole, l'iniziativa e l'immagine del partito non ha contribuito certo a dare loro visibilità, e aprire spazi.

Questo perché il Pds di fatto ha subito un clima e una impostazione dello scontro elettorale, o per ragioni più interne al partito?

Io vi leggo la conferma di un dato più profondo e preoccupante: nel partito, nella sua cultura e nei suoi programmi, si è smarrita la consapevolezza e l'attenzione sulla centralità politica dei nostri temi. Questo contrasta con la maggiore forza delle candidate che abbiamo espresso e con l'ottima affermazione di molte di loro. È un risultato che, a mio avviso, ci fa progredire nello stesso annoso dibattito sulle quote. Anche in queste elezioni siamo ricorse a regole di garanzia, ma in sostanza hanno pesato meno. Più determinanti sono stati invece il tipo di candidature, penso in particolare al radicamento sociale, il sostegno unitario delle donne del partito, le

tante battaglie condotte, e alcune vinte, in parlamento nella passata legislatura. Se non siamo state troppo penalizzate dai criteri generali adottati per le liste, o dallo scenario dominante dello scontro elettorale, è perché le garanzie della quota – mantenere il 30% – dell'assegnazione a donne di collegi senatoriali sicuri, e della "coppia" di testa di lista, si sono sostanziate nella qualità delle candidature. Penso perciò che potremmo superare la giustapposizione tra quote (e numero delle elette) e autorevolezza femminile: le garanzie servono, ma essenziali sono i progetti politici, il radicamento delle relazioni politiche, l'autorevolezza delle singole.

Piuttosto dall'esperienza di queste elezioni emerge, per i nostri rapporti con il partito, un altro problema, quello delle sedi e delle regole della contrattazione. Quelle che abbiamo usato sono troppo fragili e poco trasparenti. Abbiamo cercato di costruire sedi di donne, ma non sono state queste le sedi vere della decisione, né sono formalmente riconosciute dal partito. Questo non solo ci indebolisce, ma rende tutto più arbitrario.

Torniamo un attimo sui rapporti con il femminismo. Se c'è stata, come tu dici, una maggiore autorevolezza e qualificazione politica delle candidate, come mai questo non ha contribuito almeno in parte a superare le difficoltà di rapporto di cui parlavi?

In realtà non è corretto parlare di difficoltà con il mondo femminista in genere. A Torino, ad esempio, si sono avuti rapporti significativi con la Casa delle donne e con le donne del sindacato. Tuttavia è sicuramente mancata quella relazione forte e privilegiata con molte sedi importanti che aveva contraddistinto la campagna elettorale nell'87. La ragione di fondo penso sia nel fatto che nel corso della legislatura si è appannato proprio l'aspetto più importante di quel progetto, cioè la relazione tra donne elette e una rete di luoghi politici autonomi delle donne, alla quale affidavamo la possibilità di portare un punto di vista critico e differente dentro le istituzioni.

ni, e di creare, con la pratica politica, un più forte sapere femminile sulle istituzioni – per sessuare le istituzioni, dicemmo allora –. Ha certamente pesato negativamente non aver dato conto da parte nostra del come e perché questo non è avvenuto. E senza una riflessione critica sull'esperienza di questi anni, non potevamo certo rilanciare quel progetto, sarebbe rimasto un puro guscio vuoto.

Ma anche se guardo al rapporto con le donne della società, devo dire che questo punto del patto tra donne, sia pure ovviamente in modi diversi da quelli propri alla pratica politica femminista, è fortemente sentito. Mi sono sentita spesso chiedere nei giorni della campagna elettorale, di costruire rapporti più stabili tra elette e elettrici; non basta insomma garantire la difesa di interessi, c'è una domanda politica di coinvolgimento e comunicazione, alla quale non rispondiamo adeguatamente.

A tuo avviso il voto delle donne corrisponde sostanzialmente alle tendenze generali espresse dal voto, oppure vi sono alcune particolarità?

Nel suo insieme intanto il voto dimostra che in questo paese si era sedimentata da anni una domanda di cambiamento che la sinistra non ha saputo raccogliere e che, di conseguenza, si è espressa in una protesta diversificata: nell'astensionismo, nell'adesione alle Leghe, nella frantumazione stessa del voto tra le forze dell'opposizione di sinistra. Per quanto riguarda le tendenze del voto femminile, abbiamo richiesto una analisi circostanziata all'equipe di Stefano Draghi. Da una inchiesta Doxa già disponibile risulta che la Dc è ancora il partito più votato dalle donne, che l'astensionismo femminile è alto, e che a sinistra i verdi sono la forza che raccoglie una più alta percentuale di consensi tra le donne; mentre il voto alle Leghe, al contrario, non sembra marcatamente femminile. Il dato più significativo è forse nella conferma, pure in presenza di una perdita secca di consensi per la Dc, di una adesione femminile a questo partito. Non è semplice spiegarlo, avendo presenti le consistenti modificazioni intervenute nel-

la soggettività e nelle condizioni di esistenza delle donne. Personalmente intatti non penso che si possa semplicemente parlare di moderatismo femminile, ovvero del persistere di orientamenti politici e ideologici tradizionali, rimasti sostanzialmente invariati sotto la scorza della modernizzazione.

Certo in questo vi è anche una fascia estesa di consensi moderati tradizionali – penso ad esempio alle donne anziane –, così come però vi sono forme di conservatorismo fortemente radicate nei processi culturali e sociali che hanno segnato gli anni '80. Ma resta la contraddizione di fondo tra le tendenze diffuse nella società femminile, fortemente innovative, spesso radicali, e quel 34% di consensi femminili che fanno della Dc il partito più votato dalle donne. Una prima ragione è, a mio avviso, nella debolezza del progetto di cambiamento della società e della politica da parte della sinistra. Se non c'è alternativa credibile si continua a votare Dc.

È cioè un voto sostanzialmente al partito di governo, alla stabilità, seppure in parte subita, e non del tutto coerente con altri comportamenti e scelte di vita?

Intanto dovremmo seriamente interrogarci su quanto la politica delle donne, che indubbiamente ha una sua sintonia con processi soggettivi vissuti da tante donne, nelle aree sociali più diverse, incide davvero sulle scelte elettorali delle donne. E, bada, lo dico proprio perché dò grande peso e autorevolezza alla politica delle donne, perché non posso e non voglio in alcun modo considerarla aggiuntiva o marginale.

Quanto alla Dc, è un partito dall'identità complessa, non riducibile a un solo aspetto; non possiamo ed esempio sottovalutare le affinità della Dc con quella che, dopo la crisi del socialismo, appare sola cultura che parla di una politica legata a valori, quali la solidarietà, la difesa degli umili, la dignità della persona. L'appello del cardinale Ruini non è riuscito a ricompattare il mondo cattolico, e il pluralismo politico dei cattolici non è reversibile, ma questo non significa che la Dc non si avvantaggi delle sue origi-

ni, delle affinità che può vantare con la Chiesa e con la cultura cattolica, anche democratica. So bene che gran parte del cattolicesimo democratico ha votato la Rete, in misura minore il Pds, o perfino le Leghe, ma i fili tra la Dc e il vasto e variegato mondo cattolico sono tutt'altro che spezzati. Del resto, proprio se guardiamo alle donne, non possiamo dire che la Dc si limita a riproporre loro un'identità e un ruolo tradizionale. Spesso, penso ad esempio alla legge finanziaria, è apparsa più credibile della sinistra nella difesa dello stato sociale, e se ripropone la centralità della famiglia, lo fa andando incontro a esigenze reali delle donne, avendo ben presente la realtà dell'emancipazione, della fatica che costa conciliarla con la maternità, con la necessità di non sacrificare le relazioni affettive, la cura degli altri. Certo è un modello conciliativo, mistificante, che grava sulle donne tutte le responsabilità, ma non è affatto indifferente e estraneo all'esistenza concreta delle donne.

Ritieni quindi che la Dc abbia perso consensi non tanto per l'affievolirsi delle sue matrici culturali, dei suoi legami con il mondo cattolico, ma perché si dimostra sempre più difficile tenere insieme il blocco sociale aggregato nel corso degli anni '80? Paga cioè un prezzo proprio su quegli elementi di competizione sociale, di crescita sregolata, di benessere senza sviluppo che hanno costituito l'ideologia e la pratica di governo vincenti in questi anni?

Sì, la Dc e i suoi alleati di governo perdono consensi soprattutto per l'affievolirsi di garanzie di tutela di un insieme composito di interessi sociali, per l'antitalismo alimentato dalle campagne sul libero mercato, per la rivolta fiscale nel nord, per la lacerazione prodottasi con il mezzogiorno. Ma insisto, nel voto c'è anche una estesa, seppure confusa, domanda di cambiamento, che non nasce d'improvviso, ma che non ha trovato un riferimento politico alternativo forte; l'astensionismo, il successo delle Leghe, la frantumazione della rappresentanza sono segnali che la sinistra deve leggere anche come un

proprio deficit, come conseguenza di una sua mancata funzione politica.

Il voto consegna un quadro istituzionale difficile e in qualche modo precario. C'è una crisi dei partiti storici di massa, delle tradizioni politiche più forti, da quella cattolica a quella comunista e socialista che va oltre la perdita di fette consistenti del proprio elettorato. La vicenda istituzionale, della elezione delle principali cariche dello stato, in particolare del presidente della repubblica conferma che c'è uno scontro politico aspro, spesso in forme non limpide, nel quale pesanti interessi di potere e difesa di rendite acquisite si intrecciano con opposti disegni di mutamento delle regole e del funzionamento delle istituzioni. Le inchieste giudiziarie su Milano e altre città mettono in primo piano, in modo drammatico, un sistema di rapporti tra partiti, amministrazione e affari, che esaspera il problema del distacco tra la politica e i soggetti sociali.

Le donne con il femminismo hanno compiuto una loro critica radicale delle forme politiche, e non si sono limitate a questo, o a auspicarne la rivitalizzazione, ma ne hanno inventate altre, rispondenti a una loro autonomia concezione della politica. Tra le donne del Pci questo è stato uno dei più fecondi terreni di scambio con il femminismo. Pensi che questo possa essere una risorsa in più nel misurarsi con la crisi attuale, oppure i processi sono andati talmente avanti da spiazzare seriamente anche quella elaborazione e esperienza?

Nello sgomento provato di fronte ai fatti di Milano mi è avvenuto di pensare che purtroppo avevamo ragione quando abbiamo criticato il modo con cui a sinistra si valutavano i processi di modernizzazione. Quando abbiamo posto il problema della riforma dei tempi, in fondo abbiamo indicato alcune grandi priorità per il governo delle città, finalizzate alla loro vivibilità. Ho capito meglio perché la difesa dello stato sociale era nei fatti ritenuta una battaglia inutile, perché certo non è su quella strada che si costruisce un rapporto così organico tra politica e affari.

Abbiamo avuto ragione a denunciare che la priorità dei programmi sugli schieramenti restava una affermazione di principio, disattesa ogni qualvolta si metteva in primo piano la ricerca di maggioranza, e quindi degli schieramenti politici, con l'argomento della necessità di dare un governo. Per molte compagne questi sono stati pesanti scacchi, che hanno spesso portato alla rinuncia, all'abbandono dei consigli, delle amministrazioni.

Quindi ti rispondo che sì, abbiamo una risorsa in più, ma siamo in una posizione delicatissima. Per poterla infatti utilizzare dobbiamo *decidere* di fare dell'estraneità una forza, dobbiamo metterci al centro di questa battaglia politica, per usare parole non mie. Non so se riusciremo, vedo una situazione gravemente compromessa, ma prima di tutto dobbiamo fare un investimento sulla nostra soggettività politica. Mi preoccupano, al contrario, alcuni segnali di rinuncia, di minore di consapevolezza e affidamento alla forza che ci viene dalla nostra autonomia politica. Io penso che in questa fase, di fronte a processi così gravi di degenerazione politica non ci sia spazio per l'ambivalenza tra l'esserci e il non esserci, tra il giocare nella politica e il sentirsi fuori di essa.

Se scegliamo di esserci, allora dobbiamo ritematizzare la nostra politica. Al primo posto io metto la costruzione di questo partito. Un partito davvero dalle mani pulite è per me un partito che punta sulla militanza politica, che fa dei soggetti sociali, la sua risorsa fondamentale. Certo ci vuole anche una seria riforma delle regole e delle istituzioni e su questo esiste un deficit, delle donne del Pds. Anche se è poco valorizzato che alcune battaglie in parlamento, come quella per la riduzione dei costi della politica, l'hanno condotta le donne, con una significativa trasversalità politica. Oppure quella per gli statuti dei Comuni, che può essere uno strumento importante per sollecitare la partecipazione popolare. Possiamo disinteressarci di come viene applicata questa legge, dopo averla voluta?

Milano ci pone queste urgenze: il partito, le riforme

me delle istituzioni, il governo delle città. Ed evidenza qual'è il passaggio obbligato per ricostruire una forza della sinistra; se non dà corpo a una concezione della politica e a un uso del potere alternativi a quelli oggi dominanti, la sinistra non ha futuro. Non penso solo a valori o principi, sempre necessari, da affermare, ma a una concreta pratica della politica che sia cioè *altra nei fatti*, e si dimostri anche più efficace. Lo dico con qualche difficoltà perché so che può apparire ingenuo, impolitico, oppure banale. Ma sono convinta che questa è una discriminante essenziale.

La ricostruzione della sinistra è un tema che hai già posto come centrale per la politica delle donne. Ti chiedo prima di tutto cosa intendi per sinistra. Per me infatti è una definizione che rischia di essere generica, o che rinvia proprio a quegli schieramenti o cartelli di partiti che tu affermi non devono essere al primo posto.

Ho presente una definizione di Vittorio Foa che trovo felice: è di sinistra – lui dice – chi pensa a sé, ma anche agli altri, all'altro vicino a sé e all'altro lontano da sé; è di destra chi pensa soltanto a sé qui e ora. Sento però di dover aggiungervi quanto già ho detto: la sinistra si identifica prima di tutto per una sua autonomia concezione e pratica della politica e del potere. È ancora pensabile – e insisto *praticabile* – una politica agita da uomini e donne, che lavorano per pervenire a un bene comune; una politica che sia in primo luogo progetto e confronto/scontro tra progetti?

Ma perché pensi che la politica delle donne debba ridefinirsi su questa priorità della ricostruzione della sinistra? Ti pongo due questioni. La prima è l'obiezione, antica ma sempre valida, della pratica del partire da sé. Non credi che, sotto l'urgenza dei processi di crisi in atto e in nome della necessità per noi di misurarci con essi, si riproponga il rischio, mai davvero sconfitto, di rovesciare l'ordine delle priorità, partendo cioè non da noi, ma dal contesto dato,

come qualcosa che è sempre altro, che ci sovrasta e detta tempi, scopi, modi del nostro agire politico? In secondo luogo, cosa intendi per modifica dell'agenda politica, dove e come misuri in concreto la possibilità di "mettersi al centro", come dici, senza rinunciare alla propria autonomia e riuscendo però a incidere davvero?

Per sinistra non intendo affatto uno schieramento politico, né tantomeno di partiti, ma la possibilità di pensare e costruire un progetto di cambiamento radicale della sinistra. Finché c'era il Pci, mi bastava quel nome a dare senso a questa dimensione della politica. Oggi non è più così, non tanto perché c'è stato il passaggio dal Pci al Pds, ma perché gli avvenimenti drammatici di questi anni hanno fatto deperire l'idea stessa, io dico la pensabilità, di un possibile cambiamento in profondità della società. Nominare la sinistra è per me il modo di mantenere aperta quella possibilità, sapendo che il soggetto e il progetto adeguato sono da costruire e non possono più essere racchiusi in un nome o in un partito. Non posso dire "Pds" come ieri dicevo "Pci", intanto perché la nascita del Pds è fortemente intrecciata al tema della sinistra, cioè di una forza più ampia del partito e più composita. Poi perché il Pds non mi dà una identità politica definita, mentre il Pci, pur con tutte le sue contraddizioni me la forniva.

Quanto alle donne, non penso assolutamente che debbano darsi altre priorità dal partire da sé. So bene che è del tutto improponibile un rapporto donne-sinistra quale è stato in passato quello con il movimento operaio, ovvero che le donne possano farsi carico della sinistra entro un contesto dato e mettendo in secondo piano se stesse. Non penso neppure, anche se questo mi è più congeniale, che le donne possano avere un atteggiamento oblativo, assumendosi la parte "umana" della politica. Penso più semplicemente che le donne sono la sinistra, sono cioè quelle che con più coerenza e forza e radicalità hanno pensato e praticato un progetto di cambiamento.

Non tutte le donne, penso che vuoi riferirti a una

soggettività più definita...

Sì, certo, parlo delle donne che hanno condiviso una storia politica, esprimendo però una domanda sociale diffusa. Le idee, le esperienze di questa storia politica nessun muro le può far crollare e soprattutto le considero le più pertinenti ed efficaci per cambiare la società e la politica. Esserne convinte deve significare farle agire per tutta la sinistra...

Non ti sembra che in questi due anni sia avvenuto il contrario? Nella vicenda Pci-Pds le donne non hanno subito sia la crisi che di volta in volta le scelte, piuttosto che salvaguardato la loro autonomia, affidandosi appunto a ciò che le collocava già oltre, quella crisi?

Sì, siamo rimaste troppo dentro le compatibilità date, finendo per essere trascinate dalle difficoltà del partito e della sinistra, piuttosto che trarre dalla nostra storia elementi di forza per incidere. Ma è una difficoltà che vive tutta la politica delle donne, non solo noi che abbiamo vissuto la vicenda del mutamento del partito. Questo significa che, più in generale, la politica delle donne non è al riparo dalla crisi e dalla degenerazione della politica. Ne è un segno anche la difficoltà di rapporto tra le donne che sono nei partiti e nelle istituzioni e le altre che fanno politica nella società o nei luoghi propri. Queste ultime le sento sempre più estranee e distanti, mentre noi rischiamo di divenire sempre meno influenti e più marginali. Questo secondo me dipende fortemente dal fatto che l'ordine del discorso e degli atti nella scena politica consente sempre meno accesso a chi, come noi, esprime una differenza, e tende a cancellarlo.

Ma è appunto partendo dalla constatazione della fase attuale, che alcune donne ritengono più produttivo fare un passo a latere, prendere più esplicitamente distanza, non per prescindere da quanto avviene su quella scena ma per poterla aggredire più efficacemente. Io non penso che la politica delle donne viva in una sorta di "altrove", anzi come sai

ho sempre temuto il rischio ricorrente di affidarsi a percorsi paralleli. Se il problema è misurarsi efficacemente con questo contesto politico, le differenze tra noi sono non da oggi sul "come".

Può darsi che prendere distanza sia una scelta efficace. Sento acuta l'esigenza di una riflessione comune sul "come", perché sinceramente il "come" io non lo so con chiarezza. Ho chiara la necessità di recuperare autonomia e forza, questo sì. Sulle differenze politiche tra noi devo dire che a me ha pesato molto, nelle vicende politiche, spesso drammatiche di questi anni e mesi, la minore consapevolezza che avvertivo in tante donne del valore politico della nostra autonomia e soggettività. Una delle ragioni è per me nel venir meno di quella identità collettiva che era stata un aspetto importante della Carta. Non vedo come senza una comunicazione tra alcune, come è avvenuto per il gruppo che elaborò la Carta, quale risposta potremmo dare al problema del "come".

Io resto convinta che le donne possono essere un soggetto costitutivo di questo partito, ma solo se mettono al primo posto la costruzione della forza femminile, di quel "noi" che fu così determinante per la Carta. E so che nel Pds devo fare i conti con un arretramento intervenuto rispetto al Pci, ma non posso fare per il Pds, ciò che allora feci per il Pci, ovvero agire "come se" il Pds non ci fosse. Perché è un partito da costruire, e dunque quel "come se" rischia di essere non un artificio ma una realtà, e perché io voglio costruirlo a partire da me.

Dunque tu ritieni che la maggiore fragilità e indeterminatezza dell'identità del Pds più che una occasione favorevole, costituisca una sorta di necessità, per le donne di questo partito, a ridurre l'asimmetria tra il loro progetto e quello del partito, e a impegnare se stesse più direttamente e interamente nel e sul partito.

In realtà abbiamo parlato di sinistra più che del solo Pds, e non ne riprendo le ragioni. È vero però che secondo me il Pci, seppure fortemente in crisi,

aveva una identità simbolica ancora talmente corporea da esonerarci in qualche modo dalla responsabilità di nominare e rendere visibile quale identità e quale progetto di cambiamento della società; eravamo più libere di dire "noi", decidendo di volta in volta se e come incrociare e modificare la politica e la pratica del partito. Non c'era un vuoto che rischiava di rendere fragile la nostra parzialità.

Oggi è diverso, dobbiamo verificare se quella parzialità può davvero sostituire le vecchie sintesi, se sappiamo noi per prime assumerla fino in fondo come *politica*, e dunque di agirli sui temi generali. Prima hai ricordato il rischio del parallelismo; bene secondo me non ne siamo ancora uscite. Ho detto più volte in questo colloquio che l'agenda politica è tiranna, ci cancella; ma è vero anche che spesso siamo noi che scegliamo percorsi che non ci portano a incrociare i punti "caldi" dello scontro politico. Penso, ad esempio, alla riforma dei tempi, dove l'elaborazione che è dietro la legge, si è troppo spezzata, in particolare sulla questione degli orari nella città, mentre sulla flessibilità adottata dalle imprese nell'uso della forza lavoro, abbiamo difficoltà a costruire esperienze che coinvolgano le lavoratrici.

Personalmente ho creduto molto all'asimmetria tra la forza delle donne e la politica della sinistra. Anzi direi che gli anni '80 sono caratterizzati da una visibile asimmetria tra la soggettività femminile e il contesto politico, sociale e economico; le donne si sono conquistate spazi e forme di libertà e affermazione *contro* le tendenze prevalenti del decennio. Oggi questo mi appare un dato meno nitido e certo. A Torino ho avuto la percezione fortissima del segno pesante che ha lasciato nell'esistenza delle donne. L'attacco allo stato sociale e al potere contrattuale nel luogo di lavoro hanno accresciuto la fatica dell'emancipazione. Le disuguaglianze sociali tra le donne aumentano, rendendo più difficile la difesa e l'affermazione anche degli interessi comuni. Oggi per molte è un assillo l'occupazione o un livello decente di reddito. Tutto questo non può non incidere sulla

libertà e autonomia delle donne; la forza soggettiva non basta a garantirle.

Bisogna allora ripartire dall'emancipazione, sia pure in modi diversi dal passato?

Confesso che, tornando da Torino, avevo questo nel cuore, ma ti rispondo di no; possiamo partire dalla libertà femminile e proporci di trasformare la società, per aggredire i costi dell'emancipazione. In altre parole vuol dire affrontare i temi dell'esistenza materiale femminile, e proprio tra tutti quello della riproduzione. Possiamo esonerare la sinistra da questo? Ora abbiamo un partito e un sindacato che neppure difendono gli interessi delle donne, sono le donne a farlo.

Quali sono le resistenze più forti?

Se non si vede una società di uomini e donne, non si comprende davvero il nesso produzione-riproduzione, né si acquisisce sul serio il passaggio dal "lavoro" ai "lavori", Cito volutamente i temi sui quali è stata più ricca e originale proprio l'elaborazione delle donne nel Pci-Pds. Il partito invece oscilla tra la subalternità alla cultura cattolica, e quindi una politica di tutela della donna-madre, e quella alla cultura dell'impresa, per cui la riproduzione è puro costo. Sul piano più direttamente politico tutta la questione sociale è nei fatti messa in secondo piano, nonostante le affermazioni sulla centralità del mondo del lavoro.

Poi c'è una perdita di consapevolezza sulla politica delle donne. Non credo che molti abbiamo capito a fondo il pensiero della differenza sessuale, ma è stata una forte percezione di un mutamento tra le donne, dal quale non si poteva prescindere. Oggi, non è più così, e certo questo, come ho detto prima, riguarda innanzitutto noi donne.

Forse anche noi abbiamo finito per investire troppo sulle istituzioni, dovremo spostarci nettamente nella società, scegliendo un nostro modo di essere partito, costruendo, con le donne interessate luoghi di pratiche e saperi femminili. Vi sono tante risorse e

idee che in questi anni abbiamo prodotto e che poi abbiamo abbandonato, penso ad esempio all'elaborazione dopo Cernobyl sulla coscienza del limite.

Ecco, forse una prima risposta alla tua domanda su come mettersi al centro può essere questa: scegliere noi di essere partito nella società, privilegiando i luoghi di lavoro, e creare da qui le nuove forme della nostra autonomia.

GRAZIA ZUFFA

SE IL SESSO SI FA LOBBY

OPZIONI E SIGNIFICATI DIVERSI DELLA RAPPRESENTANZA

Nel luglio '87, all'apertura della Camera, le deputate elette nelle liste comuniste si sedettero le une accanto alle altre, rappresentando visivamente la nuova forza delle donne e riconfermando il patto fra donne, ovvero l'impegno a "rompere" con la parola, la regola, la "rappresentazione" neutra della politica istituzionale.

Lo scorso aprile, alle elette che si presentarono alla seduta d'insediamento, la stampa parlamentare ha offerto in dono un bouquet di fiori e le telecamere inquadrarono le signore del parlamento, fiorite e un po' impacciate, proprio come novelle spose.

In pochi anni, da soggetto politico di rottura qual'erano (o si proponevano d'essere), le donne in parlamento si sono trasformate in oggetti di omaggio istituzionale?

Forse a ricompensarle della battuta d'arresto che le elezioni del 5 aprile hanno segnato sul terreno del riequilibrio della rappresentanza? C'è stata, è vero, una contrazione del numero delle parlamentari: e tuttavia è stato, almeno in parte, fugato il fantasma della preferenza unica, che a detta di molte avrebbe, pregiudizialmente, penalizzato le donne.

Idea per la verità opposta a quella circolata ampiamente ai tempi del referendum, quando si propone-

va la preferenza unica come emblema della politica "pulita", di cui le donne sembravano essere l'incarnazione più immacolata. Alla prova del voto la preferenza unica si è dimostrata uno scoglio per le donne, ma anche per molti uomini. Ha favorito spesso candidati portatori di interessi parziali e localistici, oltretutto dotati di grandi mezzi per una campagna elettorale segnata da una sfrenata competitività. Ma molte donne si sono dimostrate nient'affatto restie ad accettare di dar voce ad interessi di corporazione, e altre si sono comunque affermate in virtù della loro consolidata autorevolezza.

Nel dibattito pre-elettorale, molte di noi avevano denunciato il divaricarsi dei due "corni" politici, il dato numerico del riequilibrio della rappresentanza e la qualità "sessuata" della stessa, che nell'87 erano unificati nel patto: l'esito del voto pare confermare la divaricazione. Il "voto donna" è ormai parola d'ordine che non esprime più di per sé la spinta di "femminismo diffuso": non solo risulta "depotenziata", avendo perduto l'ancoraggio ad una pratica politica fra donne tesa a dar significato e sostegno ad una presenza femminile nelle istituzioni; ma rischia di motivare la scelta di una donna in nome di arcaici "valori" femminili, tempestivamente rispolverati contro il cinismo e la degenerazione della politica maschile. La campagna "vota donna" di Tina Anselmi riproponeva proprio quest'immagine salvifica della politica al femminile, che poco ha convinto l'elettorato. Anche se, come si è visto, le donne (e gli uomini) sembrano avere in parte superato la tradizionale resistenza a farsi rappresentare da una donna. È forse definitivamente alle spalle la stagione delle poche, pochissime donne simbolo dell'emancipazione nella politica. Seppur lentamente, e con battute d'arresto, si va affermando un ceto politico femminile.

Ma quale autonomia di soggetto politico può rivendicare oggi questa presenza di donne in Parlamento? Sulla base di quale progetto, una volta accantonato il "patto fra donne" dell'87? Il dato politico più rilevante è stata l'archiviazione silenzio-

sa del "patto", per mancanza di contraenti.

E ciò era inevitabile se, come si è detto, durante la scorsa legislatura è avvenuta una progressiva sostituzione delle protagoniste del patto: non più una relazione concreta e visibile fra alcune elette (le donne della Carta) e alcuni luoghi della politica delle donne, ma un generico rapporto fra tutte le elette del Pci (aggragate nel Gruppo interparlamentare donne) e le donne, come corpo sociale unitario.

Il mutamento di senso è avvenuto non solo per una diversa opzione di politica delle donne, ossia per aver scelto di rappresentare "gli interessi delle donne", con quella torsione lobbistica già denunciata da Giglia Tedesco su *Reti* (n. 5-6/92). Su questo passaggio ha influito il mutare del contesto politico.

Nell'87 vi era già consapevolezza della crisi della rappresentanza, cui proprio il femminismo aveva contribuito, denunciando l'assenza sulla scena istituzionale della soggettività politica femminile. La pratica dell'autonomia femminile, già sperimentata nel partito con l'esperienza della Carta, era destinata a costruire soggettività, confliggendo con le regole del contesto politico dato: fra queste la priorità dell'appartenenza partitica. Non a caso al centro del "patto" fu la relazione fra donne, e non la politica del Pci. Anche per questo la scelta di formare un gruppo parlamentare di donne, funzionale anche a dar voce alla "lobby", non fu allora avvertita come tale: al contrario si valorizzò la carica conflittuale con l'ordine dato che la doppia appartenenza di gruppo si pensava avrebbe innescato.

...

Con le elezioni del '92 la crisi del sistema politico e della rappresentanza è giunta all'estremo limite. Ben prima che il 5 aprile sancisse lo scricchiolio dell'edificio istituzionale basato sulle fondamenta indebolite e deteriorate dei partiti di massa, già nella campagna elettorale il rapporto diretto rappresentante-elettori, esaltato dalla preferenza unica, ha sostituito il tradizionale potere dei partiti nella scelta dei programmi e dei candidati.

Da qui il proliferare di patti trasversali su obiettivi parziali, e la richiesta di settori sociali e gruppi di interessi di sottoporre a "vincolo diretto" propri rappresentanti.

La riforma della politica, giocata nel referendum in nome del potere dei cittadini contrapposto allo strapotere dei partiti sulle istituzioni, si mostra più difficile e complessa di quanto facili slogans facessero presagire.

I patti del '92 poco hanno a che fare col "patto fra donne" dell'87, dove si trattava di agire la "grande" trasversalità della contraddizione di sesso. L'obiettivo non era tanto lo scardinamento dei partiti come luoghi di invenzione di progettualità politica al di sopra di interessi parziali, quanto di costruire un'autonomia politica femminile capace di segnare tali progetti. Non a caso il patto, aldilà di interpretazioni distorte e punitive del vincolo, esaltava l'autonomia anche individuale delle singole elette nel loro mandato parlamentare: un modo tra gli altri per ridare potere e legittimità alla rappresentanza parlamentare.

Nelle elezioni del '92 i vincoli che hanno contratto settori sociali e singoli candidati e candidate, proprio in virtù del loro segno particolaristico, hanno contribuito ad indebolire l'autorità e l'autonomia della rappresentanza parlamentare parallelamente al depotenziamento del sistema partitico. E rischia oggi di passare un attacco, che, al di là delle apparenze, è contro i partiti e il parlamento insieme: l'appello, più che legittimo, ad un maggior potere dei cittadini, può però anche evocare in alcuni settori politici un riassetto autoritario dei poteri, magari plebiscitariamente legittimati.

Ma al di là degli esiti che può avere lo scontro politico in atto sul terreno della democrazia, è evidente che anche le donne, come nuovo ceto sociale forte che l'emancipazione ha prodotto, possono entrare nel disegno istituzionale della "rappresentanza d'interessi" in parlamento; alla pari di altri gruppi neo-emergenti che si sentono minacciati dalla stretta economico-sociale.

Perciò la rappresentanza di sesso si colora di nuovo significato, ben al di là di un residuo di politiche emancipazioniste: al tempo stesso radicalmente si allontana dall'opzione politica della rappresentanza sessuata, resa oggi più difficile da una maggiore diffidenza ed estraneità del femminismo rispetto alle istituzioni. È forse oggi venuto il tempo di un confronto aperto tra diverse distinte politiche delle donne, proprio per rilanciare il confronto e la mediazione politica, impossibile ad esercitarsi nel magma

indistinto del "vota donna".

È vero: sembra sempre un peccato scegliere certe donne e non altre, come ha detto Tatafiore (*Reti*, n. 5-6/92); ancora di più optare per alcune politiche e non altre. Ma se ci trovassimo a scegliere fra le differenti idee di rappresentanza oggi al centro del dibattito, avendo perduto i referenti della nostra critica e del nostro dibattito sulla politica e le istituzioni, sarebbe per tutte noi una sconfitta difficilmente recuperabile.

Mi manca qualcosa...



Certo, noidonne!

MENSILE DI ATTUALITÀ, POLITICA, CULTURA. IN EDICOLA I PRIMI DEL MESE.

GLORIA BUFFO

POLITICA NELLA SCENA TV

Ricostruendo la scia che le immagini televisive hanno lasciato nell'anno che è alle nostre spalle, viene alla mente innanzitutto la guerra del Golfo. Ma anche i discorsi a reti unificate di Cossiga e l'esecuzione sulla sedia elettrica, finta o vera che fosse. E poi processi per stupro rimbalzati dagli Stati Uniti. Si tratta di casi lontani tra loro, eppure le immagini e le parole del piccolo schermo sono state in tutte queste circostanze vere e proprie ossessioni, eccessi che nascondevano ciò che di essenziale c'era da vedere e da capire. A ripensarci viene facilmente da esclamare che della tv non se ne può più. Che sono troppi gli orrori destinati a fare sensazione in nome della cronaca, troppi i segni di ossequio al potere, troppe le futilità spacciate come intrattenimento. E soprattutto troppe vicende nazionali e troppi discorsi della nostra vita ruotano intorno alla tv. Non c'è giorno in cui un fatto o una polemica televisiva non occupi pagine sui giornali. Anche la battaglia politica sembra accendersi in buona parte per scintille provocate dal tubo catodico.

È molto forte e diffuso negli ambienti politici e culturali che frequentiamo abitualmente il fastidio per questo mezzo "gonfiato", per quest'enfasi da cui sembra salutare prendere le distanze. Eppure, in questo stesso ambiente, le attrazioni fulminanti per il mezzo televisivo non si contano: della tv si parla malissimo mentre andarci e comparire si rivela molto attraente.

Su questo fascino misto all'odio bisogna indagare un po' meglio se si vuole provare a dire qualche verità sulla politica e il nostro modo di viverla. La sua trasformazione in chiave televisiva si riflette sulle donne che fanno politica e anche sulla politica delle donne. È bene riconoscerlo così come è bene tenere presente che il conflitto simbolico tra i sessi trova nell'immaginario televisivo uno dei territori più interessanti ma forse più inesplorati e inespugnati.

Senza ambire ad ordinare una materia così difficile come il rapporto tra politica e tv mi piacerebbe cercare, insieme ad altre, qualche punto di orientamento e, se non tutte le risposte, almeno le domande appropriate. La prima è ovvia. Perché tante tensioni e attenzioni attorno alla tv e perché proprio in Italia? La spiegazione ha sicuramente a che fare con la crisi della politica, le sue forme di comunicazione e aggregazione sociale. Semplificando con una battuta dubito che la potenza della tv sia la causa della crisi della politica, penso piuttosto che sia quest'ultima ad amplificare le funzioni sociali del mezzo televisivo.

Il caso italiano ci dice anche altro: che qui la crisi della politica ha prodotto esiti comuni ma con conseguenze anche particolari rispetto a quelli di altri paesi vicini a noi. Il passaggio da una democrazia partecipativa, centrata sui partiti di massa e su movimenti e sindacati forti, ad una democrazia occidentale classica, più elitista, non è concluso né indolore. Uno dei tanti riflessi è la turbolenza televisiva, un video in ebollizione che diventa teatro preferito delle schermaglie tra partiti, e, spesso, dello scontro tra culture. Che questo avvenga molte volte in forma di caricatura è un segno dei tempi, ma è un fatto che le tensioni su *Samarconda* censurata, o i litigi su *Lezioni d'amore* inscenano insieme lo svuotamento di altre forme partecipative proprie della politica e una rappresentazione rielaborata dei conflitti che attraversano il paese.

Se esiste uno scarto tra rappresentazione delle tensioni e dei conflitti sociali e di libertà, e realtà degli stessi, è la seconda domanda. Mi sembra superfluo rispondere che sì, esiste certamente. Quello scarto ci racconta esattamente la qualità della trasformazione della politica.

Ma questo modo di vedere le cose è davvero così scontato per tutti? La mia impressione è che non sia solo Intini a sostenere che la piazza elettronica è di fatto, e deve essere, l'arena dei "governati", poiché così funzionano le società di massa e ciò che più è noto e popolare, è in sé più democratico. C'è un

intero mondo di sinistra che ne è convinto e identifica *Samarconda* con la presa di parola più efficace e democratica che esista.

Orme femminili

Decodificare la "rappresentazione", tentare di svelare i meccanismi di rielaborazione simbolica, da parte nostra non è però un generico favore a una generica cultura di sinistra, ma un atto politico innanzitutto a nostro vantaggio. Un guadagno che ci rende meno deboli ed esposte quando in tv si decide di andare.

Rispetto alla politica (e non solo) questo mezzo ha acquistato un fondamentale potere "ordinatore". Ciò di cui il paese parla, la gerarchia dei problemi e l'autorevolezza delle soluzioni, l'importanza della denuncia o della protesta, gli attori politici e sociali, sono messi dal discorso televisivo in un ordine che diventa quello "naturale", di fatto; il più diffuso se non il più condiviso. E la prima più importante reinterpretazione riguarda proprio il rapporto dei cittadini con la politica. Quale politica, si potrebbe chiedere, e in rapporto a quali cittadini? La televisione ci ha prepotentemente e seduttivamente transitati oltre questi sofismi spiegandoci, anzi dimostrandoci con la forza delle immagini e la viva voce dei protagonisti, che la politica sono "i politici", tutto il resto è "gente". Di questa potente semplificazione sarebbe interessante discutere. Potremmo farlo a partire dal sapere massmediologico, ma io credo decisamente più utile farlo muovendo dall'esperienza politica e dal pensiero accumulati da alcune donne, noi tra loro.

Intanto operando una verifica sulle orme che l'esistenza femminile lascia in tv e tramite la tv, e sulla loro interpretazione corrente. A partire dalla questione del pubblico. Resiste tra gli strateghi del palinsesto, nonostante le novità sperimentate da alcune reti in questi anni, una forte idea di "pubblico medio". Anche se dalla tv generalista si muovono i primi passi verso "le tv" e i pubblici differenziati,

sia le strategie pubblicitarie che quelle della programmazione faticano ancora molto a distinguere.

E anche quando ci provano sembra inossidabile il presupposto che il pubblico femminile sia il più facilmente accontentabile: dove si osa il nuovo non si pensa di preferenza alle telespettatrici, quando si hanno in mente formule collaudate, le donne sono le prime ad essere evocate. Salvo, ed è la novità di questi anni, un doveroso aggiornamento dei prototipi del femminile. Ecco la seconda orma lasciata dalla nostra tv: i personaggi, reali o inventati, le figure che animano evasione, storie, immaginario della *fiction* e delle *news*. La scena sotto i nostri occhi è davvero ancora quella degli stereotipi di sempre sul maschile e il femminile?

Terza traccia: i politici e le politiche. È sempre più la tv a fare i politici che contano e di "successo".

Di queste tre interpretazioni correnti non ci si può accontentare. La griglia interpretativa va ripensata, innanzitutto a partire dal fatto che in televisione parola e corpo giocano insieme. La differenza con i giornali o la radio è tutta qui ma è enorme, tanto più che parliamo del mezzo pervasivo per eccellenza.

È chiaro che parlare di generi o separare informazione e *fiction* è superato. Il vincolo del corpo (e le sue risorse) insieme all'enorme fatica a non separarlo dalla parola o a non occultarlo sono lo spettacolo che il piccolo schermo inscena ogni giorno. La conferma simbolica è davvero potente. Facilmente, "naturalmente", quel corpo e quella parola, — per essere la tv il mezzo di comunicazione *di massa* per eccellenza — diventano "la donna" o, nella versione aggiornata, il "sesso femminile", tutt'uno e senza articolazioni al suo interno. Quell'essere di "massa", per tutti, sembra contenere in sé lo schiacciamento sull'eterno "femminile", oppure su "le donne e i loro problemi" (la vecchia questione femminile). Anche se il mezzo è il messaggio, è tutto da vedere se tante tv, per pubblici specifici, magari a pagamento, scomporrebbero di per sé questa ideologia.

È da un'altra parte la leva per ricongiungere corpo e parola. Certo non è nel tema delle *regole*. Parlo di

regole perché sono il grande amore della sinistra degli anni '80. Quelle del sistema comunicativo sono il cuore della politica del Pds (e prima del Pci). Ma sono anche la nuova passione di tanta politica delle donne. Pari opportunità, azioni positive sulle carriere possono servire a compiere meglio il processo di emancipazione: c'è un pezzo del potere (non solo del desiderio), inerente la scelta soggettiva di ognuna, che non ne viene scalfito. Essere, stare nei luoghi che contano non è indifferente; ma la situazione cambia molto a seconda di cosa ci si va a fare. A dircelo sono proprio i processi di femminilizzazione del mondo della comunicazione: non sempre dove le donne sono tante, in termini di libertà e autorevolezza, questo è visibile. Basta accendere la tv per averne la prova.

Essere esigenti

Esiste un sapere accumulato sul "simbolico" e sulla pratica che, a mio avviso, consente di percorrere strade più interessanti. Prima di concludere ci sono altre due annotazioni che mi premono.

Sono facilmente riassumibili con due domande. Fino a che punto il potere della tv ha già sostituito il potere della politica? E cosa ne è della politica delle donne in tv?

Al potere ordinatore della tv e alla sua forza nel "rappresentare", reinterprestandolo, il rapporto tra società e politica ho già accennato. Detto questo io non credo che la tv, possa essere la fonte, l'origine di una politica, anche se può esserne un motore potente. Senza confrontare i casi a sostegno di tesi opposte – quello della Lega giunta al successo nel silenzio tv e quello di Cossiga, assunto a ruolo di protagonista tramite i media – io credo che la televisione abbia cambiato la scena dove si confrontano le diverse politiche, l'arena pubblica, ma poi ognuna abbia ancora il peso di fondarsi altrove o di fare altrove i conti con la sua crisi. Certamente, dalla sua, la comunicazione via etere ha l'ideologia della società dello spettacolo (chi non è visibile per il piccolo

schermo, rischia di non avere esistenza sociale) e la crisi materiale e simbolica delle forme politiche tradizionali. Il ceto politico, ad esempio, sempre meno trae legittimazione dal basso, da esperienze sociali e di massa e quindi ha bisogno dei media per affermarsi. Ma è anche vero che di sola tv non si vive e l'appannamento del craxismo ne è il sintomo più efficace perché lì, più che altrove, i media facevano e fanno corpo con una strategia.

Tutto questo per arrivare a dire cosa ne è della politica delle donne che, come è noto, ha confini assai diversi da quelli della politica tradizionale. La prima convinzione da sfatare è che le donne in generale in tv non "passano". L'evoluzione televisiva porterà questo mezzo, in nome della cronaca, a inseguire sempre più le donne. "Casi", società, cronaca, ventre del paese: le voci femminili, in questo quadro, aumenteranno e sono già aumentate. La "condizione", soprattutto nei casi estremi buca sempre più il piccolo schermo. Vittime della mafia, violentate, ricattate sul lavoro, madri disperate: non solo l'informazione ma anche la *fiction* ne è popolata. A dire il vero, nel territorio della finzione, le figure acquistano luci ed ombre prima impensabili. Lo stereotipo si è aggiornato e movimentato, anche se la trasgressione femminile non è di casa e va ricomposta o punita. Protagonismo, ambizione, emancipazione si sono affacciate anche se la libertà e l'autonomia sono ancora miraggi lontani. Non credo nell'utilità di affermare – con Tina Anselmi – che le donne in tv sono tutte "oche giulive". Capisco che – secondo la logica semplificata della comunicazione mediale – questo è un messaggio elementare ed efficace. Ma dubito che dica la verità; non ci illumina sull'"emancipazione senza libertà" dei personaggi della *fiction* e sul "protagonismo senza autorevolezza" delle professioniste dell'informazione. Mi sembra più incalzante riconoscere la modernizzazione degli stereotipi e i limiti entro cui si muove la presenza femminile: primo fra tutti che il discorso televisivo resta ordito da uomini e l'autorevolezza femminile non ha corso.

Dove l'autorevolezza femminile non circola, la politica delle donne è cancellata o svuotata (vedi il caso dell'*Istruttoria* di Ferrara dedicata al tema). Se prima ho insistito sulla presenza femminile tout-court in video è perché sono convinta che il tabù sulla politica delle donne convivrà con la crescita della presenza di donne politiche e di "questione femminile" in tv. Anche un discorso sulla "guerra tra i sessi" sarà sempre più visibile. L'occultamento di un conflitto può passare per la sua devitalizzazione e banalizzazione, in questo la tv è maestra. Può anche passare per una sua rappresentazione addomesticata e primitiva al tempo stesso. È più facile comunque che sia il conflitto tra i sessi più che la politica delle donne non meramente rivendicativa a essere illuminato dai riflettori. Questa non c'è. E il motivo essenziale è che trasgredisce le regole codificate e viene meno al patto innanzitutto "linguistico" tra politica e comunicazione televisiva. Non si tratta solo di estraneità a uno scambio di potere, ma a un codice che conviene sull'ordine del discorso, la selezione delle persone come delle notizie, sull'idea del pubblico, sull'ideologia della tv.

Naturalmente accanto a questo scambio mancato c'è tutta la difficoltà a rappresentare un pensiero e una politica con linguaggi che non la tradiscano. La personalizzazione, la rappresentazione tramite eventi, spesso provocati e spesso rubati alla cronaca d'effetto, il ricorso a slogan e a un linguaggio mutuato dalla pubblicità e dallo spettacolo – anche a volerli far propri – sarebbero in grado di raccontare una politica fondata sulla relazione tra donne?

Non ho dubbi che ci sia un lavoro soggettivo da fare, interno alla politica che ci interessa. È un lavoro già avviato su cui non mi soffermo se non per osservare che è finita l'epoca in cui eravamo, a torto o a ragione, al riparo dall'occhio televisivo. Già l'ultima campagna elettorale ci ha mostrato che un'idea della politica delle donne, mediata dalle esponenti dei partiti o esibita in modo "selvaggio", comincia a filtrare nelle rappresentazioni televisive.

Per non fare scivoloni si può anche decidere di

starsene a casa, scrivere libri e articoli e buttare il telecomando, ma io credo che di moralismo o di snobismo nella società di massa si possa anche morire. Per non essere preda d'altra parte, di amori acritici bisogna *essere esigenti*. Questo è quello che vorrei da me e dalle altre. Essere esigenti vuol dire innanzitutto essere avvertite che la visibilità non è banalmente "andare in tv" ma essere riconoscibili perciò che si è e ciò che si fa. Che stare attente, in una trasmissione, ai soli discorsi e contenuti è un errore perché in tv forma, contenitore, conduttore sono decisivi, ed è questo insieme che di volta in volta va valutato.

In una parola io credo che ci possiamo permettere di non accettare qualsiasi condizione. "Le donne", schiacciate tutte in queste due parole, lo abbiamo già visto che effetto fanno in tv. Sono convinta che le energie e la consapevolezza per usare di questo mezzo senza essere inserite nel suo discorso, così com'è, possono essere accumulate. A patto di insistere nel rapporto con le "mediatrici" ovvero coloro che lì lavorano e di costruire più attenzione e cultura sui modi di "rappresentare" il discorso che ci sta a cuore senza tradirlo.

MARIELLA COMERCI
UNA PROFESSIONE
DI VALORE

LE PARI OPPORTUNITÀ NELLA SCUOLA

Nell'analisi dell'organizzazione del lavoro dal punto di vista delle donne ci sono due modi distinti di affrontare la questione delle "pari opportunità" che corrispondono a due approcci e tendenze distinte. Mentre la prima tendenza mette in evidenza i vincoli, le "barriere" che le donne trovano nel lavoro e che si traducono in condizioni di svantaggio, in particolare nei percorsi di carriera e nell'organizzazione del lavoro nel suo insieme; la seconda mette piuttosto l'accento sulle espressioni della diversità delle donne in campo lavorativo e sociale, e quindi sui lavori e le "professionalità" femminili. Quest'ultima tendenza deve molto alle elaborazioni delle donne in particolare sui "lavori di cura" e la segregazione occupazionale e formativa.

I due approcci si concretizzano in due pratiche diverse e, come donna che nel sindacato lavora, mi interessa in particolare mettere in evidenza i riflessi che questi differenti approcci hanno nella pratica sindacale. Mentre il primo si traduce nel cercare di favorire l'inserimento delle donne nelle professioni e nei lavori in cui sono state e sono tradizionalmente sottoutilizzate o assenti, il secondo consiste nel valorizzare piuttosto i lavori e le professionalità altrettanto tradizionalmente femminili.

Asserire che nella scuola "non si sente il bisogno di pari opportunità tra i sessi"¹ vuol dire assumere, riduttivamente, solo il primo approccio. È infatti un luogo comune ancora molto radicato quello che nella scuola non esistono problemi di "pari opportunità" dato che le donne sono la stragrande maggioranza (il 71% degli occupati).

Anche rispetto all'accezione più prettamente emancipazionista della politica di pari opportunità,

se non ci si ferma alla superficie ma si va "dentro" i dati, la situazione si presenta molto più articolata, anche perché le donne nella scuola non sono solo le insegnanti e le studentesse. Vediamo così che le donne sono il 75% dei docenti, ma scendono al 31% tra i dirigenti scolastici e il 51% del personale ausiliario, tecnico, amministrativo (Ata). Quest'ultimo dato in particolare si distribuisce poi a "piramide" al suo interno: il 51% è personale ausiliario (bidelle), il 40% sono collaboratrici tecniche e solo il 9% coordinatrici amministrative (dati dell'Osservatorio del pubblico impiego).

Per quanto riguarda poi la funzione docente, la prima considerazione, banale, che emerge è che l'addensamento delle insegnanti rispetto agli ordini di scuola è inversamente proporzionale alla loro importanza e valutazione sociale e si accompagna ad un andamento non certo esaltante a far carriera (perché non è vero che nella scuola non c'è in assoluto, possibilità di carriera). Per esempio, tra i maestri elementari in servizio le donne sono il 91%, ma la direttrici didattiche scendono al 40%; tra i docenti di scuola media inferiore le insegnanti sono il 71% ma le presidi dello stesso ordine di scuola scendono al 36%. E così di seguito con il 19% di donne tra i presidi dei licei classici e scientifici e degli istituti magistrali, fino al 6% degli istituti d'arte (dati del ministero del tesoro).

Ma non è questo l'aspetto più rilevante che mi preme sottolineare. Infatti se il problema fosse solo quello della "parità di trattamento tra uomini e donne in materia di lavoro" sarebbe bastata la legge 903 del '77 che ha appunto questo titolo. Mentre l'essere passati dal concetto di parità formale a quello di "pari opportunità" ha dato visibilità alla pratica politica della differenza anche nel mondo e nel mercato del lavoro. Passaggio sancito anche nella legislazione della legge 125 sulle azioni positive.

Una politica delle "pari opportunità" che funzioni può attivarsi solo se unifica i due approcci metodologici di cui parlavo all'inizio. Se infatti è necessario, prima di tutto, conoscere per rimuovere gli

ostacoli, le difficoltà che le donne hanno dentro e fuori il mondo del lavoro e le pongono in situazione di svantaggio, dall'altro è necessario dare valore, non solo in termini sociali ma anche professionali, alle motivazioni, alle competenze, alle abilità delle donne, che sono "risorse", non vincoli. In questo senso la 125 è una legge innovativa perché fornisce gli strumenti, le azioni positive appunto, perché tutti, donne e uomini, con le loro differenze, prima di tutto quelle di genere, abbiano effettive pari opportunità sul lavoro.

In questa ottica va considerata la "segregazione occupazionale e formativa" delle donne nella scuola, in quanto l'insegnamento è identificato tra i lavori di "servizio", contrapposti ai lavori "per la produzione di complessità ed articolazione".

• • •

Solo recentemente alcuni studi femministi hanno messo in discussione i modelli sulla segregazione della tradizionale analisi organizzativa (a partire dalle analisi del Griff), e lo hanno fatto assumendo la differenza di genere, e cominciando a mettere in relazione genere e comportamento organizzativo. Soprattutto studi e ricerche che hanno analizzato le caratteristiche femminili all'approccio alla conoscenza, alla scienza, alle nuove tecnologie e alle leggi maschili sulle "prestazioni".

L'ipotesi di partenza è che le donne hanno modalità diverse nell'approccio alla conoscenza, logiche, capacità innovative, anche in senso organizzativo, differenziate tra loro ma fondamentalmente diverse da quelle maschili. Un'approccio nuovo a questi problemi che parte dalla teoria della differenza sessuale e privilegia l'analisi degli atteggiamenti delle donne rispetto al lavoro e rappresenta l'incontro tra la riflessione sociologica, gli studi sull'identità di genere e la segregazione occupazionale.

In questa prospettiva, che valorizza i lavori delle donne, si inserisce l'attenzione alla professionalità della funzione docente, all'interno della scuola, nell'attività di ricerca e sindacale, ed è un contributo

che una categoria così "femminilizzata", come è quella dei docenti, può dare all'analisi complessiva e alla riflessione teorica delle donne.

Ed è un'attenzione relativamente nuova ma emergente, quella alla professionalità come significato e motivazione all'insegnamento, rispetto ad altri significati e motivazioni più tradizionali: l'insegnamento come "missione", l'insegnamento come trasmissione e conservazione della cultura egemone, l'insegnamento come militanza politica e sindacale.

Un dato che emerge infatti da molte ricerche sulle donne docenti è che l'insegnamento, mentre lo si esercita, non viene considerato una professione. Difficilmente, quando si è dentro la scuola, si riesce ad analizzare le abilità e le competenze specifiche che si sviluppano insegnando, e quindi a valutarne il valore complessivo.

Da una recente ricerca del Cisem emerge che solo quando si "esce" dalla scuola e si affronta una nuova attività si riesce a riflettere sul lavoro di insegnante. Solo la "lontananza" permette di girarsi e guardare a quello che si faceva prima e questo fa vedere come nella scuola si acquisiscono professionalità che vengono apprezzate e valorizzate nel mondo del lavoro esterno, molto di più di quanto lo siano all'interno della scuola stessa.

Infatti l'insegnamento sviluppa tutta una serie di capacità soprattutto per quanto riguarda la comunicazione, a tutti i livelli. In particolare per gli aspetti "relazionali" dell'insegnamento nel suo insieme, la capacità di "autoformarsi" nel rapporto con i "discenti", di mettersi in comunicazione con gli altri: "formare" nel senso più ampio del termine, sono abilità e competenze specifiche a cui deve essere dato valore anche in termini professionali.

E a questo punto si impone al sindacato della scuola, e alle donne che nel sindacato operano, di dare risposte alle esigenze che le donne che nella scuola lavorano pongono (tutte, non solo le docenti) e alla richiesta di un'organizzazione diversa dentro la scuola. E in particolare rispetto alle insegnanti, è necessario far diventare le proposte (non sempre

coscienti) sulla professionalità, che vanno soprattutto nella direzione della richiesta di una maggiore articolazione e differenziazione all'interno della funzione docente, proposte contrattuali.

In questo quadro si inserisce la nostra scelta di inserire anche nel contratto della scuola (vicende contrattuali permettendo) strumenti della politica delle pari opportunità, che già sono una realtà da due tornate contrattuali in tutti gli altri contratti del pubblico impiego. Prima di tutto si rende necessaria la "formalizzazione" nel contratto del Comitato nazionale sulle pari opportunità donna-uomo nella scuola, presso il ministero della pubblica istruzione, che attualmente ha bisogno di essere "riconfermato" ogni anno e ne vanno ridefinite le competenze, i poteri, le regole di funzionamento perché possa operare concretamente. Lo stesso per i gruppi di

lavoro presso i provveditorati agli studi, istituiti, e non dappertutto, per circolare ministeriale.

Il problema non è cambiare nome ai comitati, ma farli diventare strumenti effettivi della politica delle pari opportunità nell'accezione ampia di cui parlavo prima, e sappiamo bene che non si esaurisce con un articolo nel contratto ma è "trasversale" a tutte le tematiche e gli strumenti contrattuali. È necessario soprattutto pensare a strumenti che possono agire soprattutto nella contrattazione decentrata, territoriale, per la sempre maggiore importanza, che questa assume nella politica sindacale, per concretizzare i progetti delle donne.

¹ Vita Cosentino, "Un bisogno che non c'è" in *Reti*, n. 1/2, 1992.

² "Donne tra due professioni. Il prepensionamento femminile nella scuola e le nuove scelte lavorative" in *Bollettino Cism*, n. 1/2, 1992.

MARCELLA PUNZO

LE GRANDI MADRI IN BRASILE

UNA RICONGIUNZIONE TRA NATURA
E CULTURA

Sono stata in Brasile tutto lo scorso anno, con una borsa di studio per una ricerca sulla storia dei movimenti delle donne. E ho vissuto il primo mese a S. Paolo, una città incredibile, il centro ricco e produttivo del Brasile, con una popolazione che va dai 15 ai 18 milioni: non si sa mai con precisione, perché l'immensa periferia delle *favelas* si allarga continuamente per l'arrivo di immigrati dalle campagne, ancora prive di riforma agraria, e dal nordest povero. È la città multirazziale per eccellenza, dicono ancor più di New York, perché qui la mescolanza delle etnie ha radici antiche, fin dai tempi dei coloni portoghesi che, diversamente da quelli anglosassoni, si unirono alle donne indie e alla schiave africane. Al nord ci furono anche i francesi e gli olandesi; poi arrivò la grande immigrazione europea e giapponese di fine secolo durata per tutto il periodo delle due guerre. È normale vedere a S. Paolo giapponesi dalla pelle nera, nordestini meticci con lineamenti africani e indio, a volte con gli occhi azzurri o i capelli chiari, eredità olandese. Puoi perdere facilmente i punti di riferimento abituali per un europeo, le dimensioni del tempo e della memoria, in una città che vive intensamente 24 ore su 24, che cambia completamente fisionomia ogni 20-30 anni, e in cui è molto difficile ritrovare tracce del passato. La "fluidità" del tempo, dello spazio, delle identità è la sua regola; dicono che è come la corrente di un grande fiume a cui bisogna lasciarsi andare, altrimenti si rischia di esserne travolti. Eppure in questa mescolanza in cui tutto sembra confondersi c'è una legge non scritta ma molto radicata, su cui si fonda l'organizzazione sociale brasiliana, e che ha fatto di questa

nazione il luogo con le più grandi disuguaglianze del mondo, e le più larghe sacche di miseria; più sei scuro di pelle e lontano dalle origini europee, più il tuo posto "naturale" nella scala sociale sta in basso. È un sistema piramidale quasi di caste o di "ordine" che regge questa società per altri versi "postmoderna".

Dopo un mese a S. Paolo avevo molti dubbi che in un posto simile il senso di un movimento delle donne potesse essere lo stesso di quello europeo. Mi aveva colpito il fatto che fosse molto diffuso, anche tra le donne del movimento "femminista", o almeno di quello che restava del movimento nato negli anni '70 durante la lotta alla dittatura, l'impiego domestico di donne nere che lavoravano, arrivando dalle lontane periferie della città, per molte ore al giorno, con salari bassissimi. La documentazione su cui stavo lavorando, relativa agli anni '70 e '80, parlava della democrazia, della parità di lavoro, della liberazione della costrizione del ruolo domestico, della sessualità. C'erano poi alcuni testi sulla storia delle schiave, dei terribili conflitti con le padrone bianche, ma era un fatto del passato.

Eppure il Brasile era stato l'ultimo paese al mondo ad abolire la schiavitù, appena un secolo fa', e a me sembrava che la sua storia fosse segnata profondamente da questo popolo di ex-schiavi, maggioranza schiacciante al momento dell'indipendenza nazionale, che con la fine della schiavitù sembrava aver perso tutto, anche la possibilità di sopravvivere. Ed era una storia non solo materiale, ma culturale, morale, spirituale; incredibilmente gli africani erano riusciti non solo a non farsi annientare, ma a mantenere le loro forme culturali ed espressive, i loro riti e la loro fede religiosa, riuscendo perfino a diffondere e a comunicare tutto ciò alle popolazioni di origine europea che erano sradicate culturalmente, lontane dai loro paesi così differenti. Le foreste brasiliane invece non erano troppo diverse da quelle dell'Africa occidentale dove si era sviluppato il traffico negriero, e qui gli schiavi avevano potuto ritrovare i loro dei e le forze magiche a cui ricollegarsi per resistere agli

democrazia e diritto

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

5-6

BENE PUBBLICO, BENE COMUNE

Barcellona, *Alla ricerca del bene comune attraverso l'esperienza individuale*; Schiera, *Il bonum commune fra corpi e disciplina*; Resta, *Il diritto dopo le virtù*; Bixio, *La comunità come «dover essere»*; Cassano, *La fondazione materialistica della virtù in G. Leopardi*; Cavarero, H. Arendt: *la libertà come bene comune*; Donolo, *Esercizi sociologici in tema di beni comuni*; De Leonardi, *Diritti, differenze e capacità*; Pitch, *Differenza in comune*; Andriani, *Differenza e in-differenza*; Giovannini, *Comunismo e bene comune*; Degli Espinosa, *Solidarietà e questione ecologica*; Galeotti, *Il tornaconto del sacrificio*; Cotturri, *Azioni di solidarietà e costituzione del pubblico*; Gentiloni, *Tra legge e coscienza*

IL SAGGIO

Serra, *Praxis e tradizione nella filosofia di Del Noce*
Nisio, *La lingua della massa*

L. 24.000, abb. annuo L. 61.000, Editori Riuniti Riviste, tel. (06) 6990985

democrazia e diritto

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

1

IL «MONDO NUOVO» E LE SFIDE DELL'INTERDIPENDENZA

Cotturri, *La politica che cambia*; Giovannini, *La cultura della complessità contro il governativismo mondiale*; Balducci, *L'irrinunciabile cammino verso la comunità planetaria*; Canfora, *L'internazionalismo difficile*; Petrosino, *Nazionalismi e neonazionalismi in Europa*; Bartera, *I diritti delle minoranze nel crepuscolo degli stati nazionali*; Nacci - Ortoleva, *Il nazionalismo fra destra e sinistra*; Cristin, *Per una fenomenologia dell'interculturalità*

POLITICHE E STRUMENTI

Ragozzino, *La «passionata» logica del capitale nell'ordine economico internazionale*; Castellina, *Gironi danteschi intorno alla Bundesbank*; Vacca, *Riflessi europei nel complotto di agosto contro Gorbaciov*; Nebbia, *Spaceship Earth*; Lanzinger, *Rio de Janeiro: per un nuovo diritto all'ambiente*; Rossanda, *Salute e ricerca scientifica: il ruolo dell'Oms*

L'ONU TRA LA GUERRA E LA PACE

Convegno della Fondazione internazionale Lelio Basso
(Roma 15-16 aprile 1991)

L. 18.000 - abb. annuo L. 61.000 - E.T. Edizioni Tritone, via del Tritone 58b/61, 00187 Roma

orrori quotidiani. La forza dell'espansione della cultura afro-brasiliana stava proprio in questa "energia sacra, origine di tutte le cose": Axé, in lingua iorubá¹, la forza vitale che i negri rigenerano nelle comunità religiose attraverso il rito, ma anche nelle feste, con la danza, la musica, i canti. Questa è stata una, e sicuramente la più diffusa, delle risposte africane al dominio portoghese e alla devastazione della schiavitù. Il concetto di Axé era stato rielaborato in Brasile come "allegria", non nel senso di puro e semplice divertimento, ma piuttosto di letizia, gioia di vivere; "il saluto alla vita, lo stupore di fronte alla scoperta del reale"², la voglia di difendersi dalla morte. "Il gioco cosmico è un'altra prospettiva della coscienza di sé, in cui vivere e morire, allegria e dolore non sono radicalmente separate, perché fanno parte di un'unica forza generatrice, di uno stesso potere di realizzazione, l'Axe"³. Questa forza, un'esperienza fuori dai limiti della cultura dominante, la capacità di vedere al di là di ciò che normalmente si vede, aveva permesso ai negri di realizzare in altre forme il loro destino.

Ma il grande dilemma del Brasile, quella che chiamano la sua profonda schizofrenia, sta nel fatto che nonostante la cultura di origine africana permei il quotidiano della gente e il suo modo di essere, nelle varie e multiformi espressioni di religioni "sincretiche", feste, miti, ecc., la cultura ufficiale, quella della scuola da cui è escluso più del 30% della popolazione, quella delle grandi reti televisive e anche quella dei partiti politici continua a rimanere "europea". Pensavo quindi che la cultura afro-brasiliana, e soprattutto le sue forme religiose, il "continuum" africano nella diaspora schiava, potesse essere in parte la chiave per intendere lo spirito e i contrasti del Brasile.

Nere a S. Paolo

È stato a S. Paolo che ho avuto i primi contatti con il movimento delle donne nere, nato separatamente da quello femminista bianco alla fine degli anni '70,

proprio su analisi profondamente diverse della società brasiliana e delle sue contraddizioni, tra cui quella sessuale che per le donne nere era strettamente intrecciata a quella etnico-razziale, tanto da non poter capire l'una senza l'altra. Sueli Carneiro, una filosofa dell'Istituto Geledes⁴, fornendomi molti dati che rivelavano come le donne bianche principalmente avessero beneficiato di una diversificazione e ampliamento occupazionale verificatosi nell'ultima decade, e dei maggiori accessi all'educazione e alla rendita, rifletteva sul fatto che l'"identità femminile", così come si era andata delineando nel movimento femminista, non era affatto sufficiente per spiegare molte cose dell'esperienza delle donne nere. Parlava di come fosse difficile per loro riconoscersi in molti "luoghi comuni" del femminismo: "per esempio, la contraddizione lavoro-famiglia. Per le nostre nonne e madri il lavoro è stato sempre una dura necessità; anche con l'abolizione della schiavitù, per tanti motivi, le donne hanno potuto avere lavori, come quello domestico, molto più facilmente degli uomini e così si sono trovate ad essere nello stesso tempo il sostegno economico e il centro emotivo-organizzativo di famiglie numerose, visto che gli uomini, per le continue umiliazioni, erano assenti, fuggivano. La donna nera qui non è mai stata protetta dall'uomo, anzi è avvenuto il contrario. E anche noi più giovani siamo state educate all'indipendenza, dato che per noi è sempre stato molto più difficile sposarsi. Un'altra contraddizione che non abbiamo sentito, almeno non nelle stesse forme delle donne bianche, è quella tra sessualità e maternità. I nostri riferimenti femminili non sono certo né Eva né Maria, una, donna ribelle ma peccatrice, e l'altra sottomessa e pura. I miti africani spiegano la necessità di controllare la donna, a causa degli eccessi con cui aveva usato il potere originario concesso da Olodumare⁵; e della necessità quindi di trovare un equilibrio tra il suo potere e quello maschile. È un conflitto senza tregua, in cui è fondamentale però la ricerca di un accordo, pena la disintegrazione dell'umanità. In tutte le figure mitiche femminili si ritrova questa

componente ribelle, antisociale, terribile e temibile, un uso della forza e della seduzione per esercitare potere sull'uomo; dolcezza e ira, amore e odio sono inscindibili. Le divinità africane con cui noi abbiamo convissuto fin dall'infanzia, Oxum, Yansá, Yemanjá, Naná, sono madri generose e amanti appassionate: perciò per le donne nere non è mai stato necessario rinunciare alla loro sessualità per attingere la propria religiosità".

Due cose mi stavano particolarmente interessando: il fatto che molte donne del movimento, nella grande S. Paolo "razionale ed europea", stessero entrando nelle comunità religiose, affrontando il lungo e difficile percorso iniziatico; e che le sacerdotesse-sciamane di queste comunità, alimentatrici e distributrici di Axé, fossero perlopiù donne nere, le "Madri degli dei" (Iyalorixa in lingua iorubá) come venivano chiamate. Cultura e comunità negre apparivano strani luoghi del "femminile" in una società così maschile come quella brasiliana.

Queste religioni, arrivate come in altre parti delle Americhe dal 500 all'800 insieme agli schiavi⁶, erano le religioni delle etnie più evolute dell'Africa occidentale, che gli europei definirono abbastanza rozamente, e con un certo disprezzo, "animiste". Per conoscere questi antichi culti marginalizzati prima dall'islamizzazione, e poi dal colonialismo cattolico, e tramandati solo da una tradizione orale, arrivano in America latina, nei Caraibi, a Cuba, studiosi e fedeli dall'Africa.

Verso nord

Così mi sono decisa a lasciare S. Paolo senza troppo rammarico, e a viaggiare verso nord dove la maggioranza della popolazione è nera, e dove esistono i centri religiosi più legati alla tradizione africana, le comunità del Candomblé e quelle Vodum⁸; solo nello stato di Bahia, l'Africa brasiliana, ce ne sono più di 2000. A Rio e poi a Salvador ho cominciato a partecipare alle loro feste; è l'unica parte dei riti aperta al pubblico, tutti gli altri sono coperti dal

segreto. Sono soprattutto le donne a danzare in *trance*, "ricevendo" gli Orixas o i Vodum⁹, mentre gli uomini suonano i tamburi e cantano in lingue africane, invocando le divinità. La danza guida e orienta il *trance* in modo che questo trovi sempre le sue forme sacre di espressione. "La danza incitando il corpo a vibrare al ritmo del cosmo provoca in lui un'apertura per l'avvento della divinità; il ritmo è l'ordinatore del movimento attraverso cui si unisce quello che stava separato, l'individuo e il cosmo"¹⁰.

Nella misteriosa città di S. Luis del Maranhão, ex colonia francese, a non molti chilometri dall'equatore e dalle foreste amazzoniche, esistono le due più antiche comunità Vodum del Brasile; qui agli uomini non è permesso danzare, mentre la loro partecipazione anche in questo caso è essenziale per invocare gli dei con il suono degli *atabaques*, i tamburi rituali. Donne di tutte le età, molte oltre i 70 anni, danzano nei giorni di festa ininterrottamente al tramontar del sole fino all'alba, cantando antichi inni in un *trance* dolce e leggero, a piedi scalzi sulla nuda terra; sembrano davvero guidate da una qualche forza sacra che da loro si espande a tutti quelli che assistono al rito in silenzioso raccoglimento.

Ho chiesto alla Iyalorixa di una di queste comunità che cosa fosse un Vodum, e lei mi ha risposto. "Il Vodum è l'Ombra, l'energia profonda della Terra, la nostra guida spirituale. Bisogna incontrarla, altrimenti dopo la morte si vaga soli, perduti nel cosmo. Chi orienta le persone, chi indica loro il cammino non è la luce, ma l'Ombra". Per un attimo sono rimasta perplessa, e poi ho pensato alla luce accecante dell'equatore, dove è l'ombra che ti protegge e ti guida; ma ciò poteva essere vero non solo in quei luoghi. Riflettevo sugli enormi pregiudizi che circondano il Vodum identificato molto superficialmente con la stregoneria o la magia nera, mentre invece è la religione di milioni di persone che popolano le Americhe del sud. E mi chiedevo dove e come incontrare nella colta e progredita Europa i punti di riferimento, "la guida spirituale, per non errare poi sperduti nello spazio".

A Salvador di Bahia ho incontrato un'etnologa argentina, Juanita Elbein dos Santos che vive lì da circa 30 anni facendo ricerche sul Candomblé, ed è iniziata di una di queste comunità. Mi incuriosiva anche il fatto che, pur essendo bianca, avesse partecipato ai primi anni di attività del movimento delle donne nere. Volevo parlare con lei del ruolo delle donne nelle comunità, e così le ho chiesto quale fosse il rapporto tra "maschile" e "femminile" nel Candomblé, perché per esempio soprattutto le donne entravano in trance mistico.

La donna multipla, l'uomo è uno

"Questo ruolo ha radici nella storia della schiavitù in Brasile, ma è anche un'eredità africana delle società matrilineari, e del fatto che mentre gli uomini avevano una funzione diciamo amministrativa, tanto per usare una terminologia occidentale, le donne svolgevano le funzioni del quotidiano. Nei momenti in cui la persona riceve l'Orixá non è più lei, perché è la divinità che è presente, e si suppone che gli uomini appunto perché hanno la funzione del "reale", non possano smettere di essere se stessi in nessun momento. Ma c'è anche una motivazione più profonda: la donna nella filosofia Nagô¹¹ è considerata un'entità collettiva, e per questo rientra più facilmente in contatto con le divinità, simbologie di entità collettive come l'Acqua, il Vento, principi cosmici primordiali di cui alcune forze della natura sono i simboli mitici. Il *trance* è il contatto con queste forze cosmiche". Ma che significava che la donna era considerata un'entità collettiva? "Questo ha a che vedere con il suo essere procreatrice; è un individuo che genera altri individui, figlie, figli, discendenti, può sdoppiarsi, essere uno e molti nello stesso tempo. L'uomo è uno, nasce e muore uno; è chiaro che può avere figli, ma sempre attraverso l'utero che sul piano simbolico è la terra, il grande utero del cielo e dell'umanità. La concezione collettiva della donna dipende da questa sua capacità riproduttiva; è considerata come qualcosa che contie-

ne molte cose, è multipla, e il suo corpo ha la possibilità di contenere e di trasformarsi. È questa sua caratteristica, diciamo di un'individuazione non molto definita, che le permette di entrare in contatto con altre forze e poteri collettivi, che le dà una possibilità particolare di apertura. Gli Orixás però non sono solo forze femminili; bisogna fare attenzione a non confondere il sesso biologico con la simbologia sessuale. Tutta la concezione filosofica Nagô è trasmessa attraverso miti, parabole, simboli; allora quando si dice che è una divinità è "maschile" significa che la sua funzione nell'universo e nella comunità rappresenta un principio maschile. Per esempio Oxum è il principio femminile della procreazione, della fecondità, ed è la forza dell'acqua dei fiumi e dei laghi; Ogun invece rappresenta un principio maschile di attività specifica, quella di 'aprire cammini', è la divinità del ferro, il dio civilizzatore, colui che sfida il caos cosmico. Questo non significa che una donna non possa essere sacerdotessa o, come si dice nel linguaggio del Candomblé, 'figlia' di Ogun, o che viceversa un uomo non possa essere sacerdote di Oxum. Dico che bisogna fare attenzione, perché facilmente si confonde il sesso biologico con la rappresentazione simbolica del 'maschile' e 'femminile'. Anche il movimento femminista occidentale ha fatto spesso questo errore, trattando poi il maschile come il nemico del femminile. Penso sia stata una risposta tutta interna alla cultura cristiana fondata, come altre culture legate a religioni monoteiste, sulla separazione-opposizione tra maschile e femminile, che si è trattata però come se avesse un valore universale. In altre culture e religioni è essenziale invece la ricerca dell'armonia tra queste forze, ed io penso che la loro relazione sia fondamentale per l'equilibrio dell'essere umano".

E l'iniziazione? Volevo entrare un po' nei suoi misteri, pur sapendo che era quasi impossibile. "È un processo lungo e complesso; all'inizio l'Orixá si manifesta molto più frequentemente, e in questa fase si dice che il *trance* è 'selvaggio'. Dopo molti riti, in 14, 20 anni, la sua manifestazione diventa

più matura, molto più profonda e calma, meno frequente; avviene nel momento giusto, quando realmente è necessaria questa presenza sacra. Secondo la filosofia Nagô ognuno è legato a un Orixá, ha il suo Orixá, nel senso che ogni persona è una particella dell'universo, ma è solo con l'iniziazione che questa relazione si costruisce, viene vissuta, e che quindi l'Orixá si può manifestare. Si dice che l'iniziazione, diventando un veicolo della divinità, perde il suo io; ma è anche vero che lo espande, ne ritrova le origini più profonde e complesse".

Il Candomblé

A Rio ho parlato con una donna del movimento nero. Azoilda Trindade, di circa 30 anni, entrata in una comunità per il primo rito iniziatico, il "bori", che dura tre giorni. Le ho domandato che cosa avesse significato per lei questo fatto, ciò che lei chiamava "entrare in un mondo profondamente diverso da quello della razionalità imperante, dove si corre dietro ai problemi quotidiani, perdendo sempre più la capacità di 'sentire'".

"Nel Candomblé c'è un patto relativo al segreto, ci sono alcune cose che non si vogliono e non si possono raccontare, e altre che se anche si volessero raccontare la parola non basta; è una esperienza che vivi, che senti, e solo vivendola forse puoi trovare una spiegazione. Ricordo i canti, il suono dei tamburi, la Iyalorixá che teneva le mani sulla mia testa, mi stava vicino con molto affetto, mi dava i messaggi dei miei Orixás e tanta frutta per alimentarli. Comunque ricordo poco, anche perché ci sono lunghi momenti in cui perdi la coscienza, quando l'Orixá è presente. Perdere i sensi si chiama *bolo* che significa placenta; chi va in *trance* è come ritornasse nel ventre materno per rinascere riunendosi al suo Orixá, alla propria forza sacra. Per me è stato come ricongiungersi con un anello, un vincolo perduto; ti recontri con una parte di te che stava addormentata e non sapevi dov'era, credo anche a causa della cultura negra. Era come uno *choc* tra due mondi, e mi

domandavo se ci poteva mai essere una sintesi".

Sapevo che molte donne nel movimento, anche se fortemente attratte dal Candomblé, avevano resistenze ad affrontare l'iniziazione per i numerosi tabù e regole da osservare. Allora ho domandato ad una donna di Salvador, di circa 40 anni, Ana Celia da Silva, del movimento nero e membro di una comunità religiosa quale fosse il significato di questi tabù; per esempio quello dell'astinenza sessuale, prescritto durante le cerimonie rituali, o quello relativo alle mestruazioni che mi sembravano i più difficili da accettare.

"È un problema, diciamo, di energia. La manifestazione della divinità significa che nella persona, quindi anche nel suo corpo, si espande la forza di un Orixá. Se hai una relazione sessuale scambi energia con un'altra persona, e ciò rende difficile il passaggio dell'energia dell'Orixá; bisogna lasciarsi completamente vuoti per lasciarla fluire. Non si tratta di considerare la sessualità immorale o un peccato; è solo come permettere che un canale sia libero affinché tutta la forza dell'Orixá possa espandersi. Le relazioni sessuali coinvolgono profondamente e possono rendere difficile questa interazione. È chiaro che aver vissuto qui, dominati dall'ideologia cattolica, ha creato molte confusioni, ma la concezione originaria del rito, quella che le Iyalorixás mettono in risalto, è questa. Lo stesso vale per le mestruazioni, come per tutti i rituali igienici, di purificazione; le donne in questo caso non ricevono gli Orixás perché il loro stato 'energetico' non lo permette; anche qui c'è un'interferenza. Ma ripeto tutto ciò è stato interpretato, come avviene spesso, da un punto di vista cattolico".

"Nel movimento nero si discute molto dei valori e dell'organizzazione sociale del Candomblé come alternativa all'ideologia dominante, è vero?"

"Penso sia vero che il fatto più importante delle religioni africane siano i loro valori, i loro simboli profondamente diversi, e quindi in un certo senso alternativi a quelli della cultura dominante. C'è una tendenza fortissima a togliere identità e autostima

alla gente di origine africana o india; la comunità religiosa rifonda, dà un senso e un valore a questa identità; è come un inconscio collettivo che si risveglia".

"Parli di valori profondamente diversi da quelli dominanti; è stato questo uno dei motivi di contrasto con il movimento femminista bianco?"

"Sì. Qui la donna bianca ha molte più opportunità da tutti i punti di vista. Una questione generale che potrebbe unire al di là delle condizioni materiali è molto tenue, perché anche qui ci sono ferite e fratture profonde. Per esempio, le donne bianche sono ritenute più belle, intelligenti, 'pure', mentre noi siamo considerate brutte dall'estetica ufficiale, irrazionali, o immorali se per caso siamo 'belle'. Insomma all'interno della separazione che l'occidente ha operato tra natura e cultura, nonostante le donne in generale siano avvicinate alla natura, e per questo disprezzate o tenute a bada perché intimoriscono, in Brasile la donna bianca è considerata molto più vicina alla 'cultura' di quanto lo sia quella nera, più o meno 'natura allo stato puro'".

"Ma non c'è stato nessun progresso nel senso di una maggiore comprensione reciproca?". "Non mi sembra che siano stati fatti molti passi avanti, anche perché il movimento femminista come tutti i movimenti sociali sta attraversando una forte crisi di identità".

Pensavo che non fosse solo l'identità dei movimenti ad essere in crisi, ma quella di un intero paese che si era fondato su molte illusioni e false coscienze, tra cui quella di poter dimenticare le proprie origini africane e indie, che ora anche i bianchi sembravano ricercare. Una leader "storica" del movimento nero a Rio de Janeiro, Lelia Gonzalez, discuteva con me sul fatto che la questione etnica fosse al centro non solo della crisi brasiliana, ma di una crisi mondiale che lei chiamava di civilizzazione. La civiltà europea si era sviluppata a costo della distruzione ed esclusione di altre civiltà; ma queste culture erano tutt'altro che scomparse, e ora riemergevano con forza dal profondo della storia, minacciando le certezze di una

civilizzazione che aveva preteso di essere universale. Mi diceva Azoilda che le comunità religiose di origine africana, arricchite di molti elementi indio, nelle loro forme più "sincretiche" si stavano diffondendo molto nelle grandi città, anche nel sud più ricco ed "europeo", e anche tra i bianchi. "Per me è un bene perché significa che la nostra religione va al di là dell'appartenenza etnica, ha un messaggio umano più vasto". I culti afro-brasiliani dunque, nonostante avessero resistito come ghetti separati nella società, sembrava che inconsapevolmente avessero elaborato una visione del mondo non solo per i neri. Sotto la guida delle loro Grandi Madri si erano aperti agli altri settori etnici e a tutte le classi sociali, diventando, senza nessuna intenzione o progetto ideologico, un "fattore importantissimo di umanesimo multirazziale"¹² in Brasile.

¹ La lingua delle etnie che vivevano nei sud-est dell'attuale Nigeria, da cui provenivano gli schiavi soprattutto nell'ultima fase del traffico negriero, la civilizzazione Iorubà è stata, secondo il parere di molti storici, la più avanzata dell'Africa precoloniale.

² Muniz Sodré, *O terreiro e a cidade. A forma social negro-brasileira*, Ed. Vozes, Petropolis, 1988, p. 147.

³ *Ivi*, p. 115.

⁴ Un centro di attività e ricerche del movimento delle donne nere a S. Paolo.

⁵ Olodumarè è la divinità suprema del pantheon africano; il potere di cui si parla è il grande potere mistico utilizzato però, secondo il mito, anche come arma distruttiva.

⁶ Si calcola che solo in Brasile ne arrivarono circa 4 milioni.

⁷ È il nome della religione brasiliana di origine africana diffusa, nelle sue forme più tradizionali, nello stato "nero" del Brasile, Bahia. Deriverebbe dal termine africano *kandombê* che significa culto, preghiera.

⁸ Vodum è il nome di un'altra religione, simile al Candomblé, presente soprattutto nel nord equatoriale del Brasile, nei Caraibi, a Cuba, e anche nel sud degli Stati Uniti, derivata dai culti delle etnie Jeje, sempre dell'Africa occidentale.

⁹ I Vodum come gli Orixas sono le divinità di queste religioni; forse della natura o spiriti ancestrali.

¹⁰ Muniz Sodré, *cit.*, 124 e 122; Hellena Theodoro Lopes, "Axé e vida", in *Estudo Afro-Asiaticos*, rivista dell'Università Candido Mendes, 12 agosto 1986, Rio de Janeiro.

¹¹ Il popolo Nagô era quello che fondamentalmente aveva dato vita alla civiltà iorubà.

¹² Muniz Sodré, "Integração na era do neo-racismo" articolo del *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 30 dicembre 1990.

DOVE TROVARE RETI

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

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

SEI
CURIOSA?

il foglio de donne

VUOI
SAPERNE
DI PIÙ?

A PROPOSITO DEL TUO CONCETTO
DI PARI OPPORTUNITÀ, BICE,
AVREI UNA LETTURA DA
PROPORTI...



Lori

REGALATI E REGALA PER IL 1992 "IL FOGLIO ROSA"

È UN'AGENZIA GIORNALISTICA

Lo puoi fare versando lire 40.000 sul conto corrente
postale n° 69515005 intestato a: "Associazione il Paese
delle donne" via M. Boiardo 12 s/b 00185 ROMA

RETI

Pratiche e saperi di donne

Rivista bimestrale
Anno 6 n. 3
maggio giugno 1992

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 Cavare-
ro, Giancarla Codrignani, Anna
Corciulo, M. Rosa Cutrufelli, Mi-
chela De Giorgio, Ota de Leonar-
dis, Piera Egidi, Yasmine Ergas,
Emma Fattorini, Marcella Ferrara,
Manuela Fraire, Elena Gagliasso,
Mariangela Grainer, Mariella Gram-
aglia, 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 Perco-
vich, Marina Piazza, Simonetta
Piccone Stella, Merialba Pileggi,
Tamar Pitch, Anna M. Piussi,
Franca Pizzini, Carla Ravaioli,
Antonella Rizza, Marisa Rodano,
Giulia Rodano, Marina Rossanda,
Anna Rossi Doria, Loredana Ro-
tondo, Ersilia Salvato, Anna San-
na, Carol Beebe Tarantelli, Vitto-
ria 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) 6711210
telefax (06) 6792085

Edizioni Tritone

Diffusione e abbonamenti, Largo
Fontanella Borghese 77, 00186
Roma, tel. (06) 6874131, Distri-
buzione 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 (este-
ro). Numero arretrato L. 11.000
(Italia), L. 15.000 (estero). Versa-
mento sul ccp n. 66864000 inte-
stato a: Edizioni Tritone s.r.l., Via
del Tritone 58/b-61, 00187 Ro-
ma. 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 17/6/1992



Rivista associata all'Unione del-
la Stampa Periodica Italiana.

